

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MUSEU AMAZÔNICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

*Os indígenas na cidade de Manaus (1870-1910):
entre a invisibilidade e a assimilação*

ANA LUIZA MORAIS SOARES

MANAUS
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MUSEU AMAZÔNICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

Ana Luiza Morais Soares

*OS INDÍGENAS NA CIDADE DE MANAUS (1870-1910): ENTRE A
INVISIBILIDADE E A ASSIMILAÇÃO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior

Coorientadora: Prof^ª. Dra. Marta Rosa Amoroso

MANAUS
2014

ANA LUIZA MORAIS SOARES

*OS INDÍGENAS NA CIDADE DE MANAUS (1870-1910): ENTRE A
INVISIBILIDADE E A ASSIMILAÇÃO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em 02 de junho de 2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Junior, Presidente
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho, Membro
Museu Nacional / UFRJ

Prof^a. Dr^a. Maria Luiza Ugarte Pinheiro, Membro
Universidade Federal do Amazonas

Agradecimentos

Acho uma tarefa difícil a formalização dos agradecimentos. Sempre tenho a impressão de me esquecer de pessoas e momentos fundamentais para que a finalização desse trabalho se tornasse possível. Mas aí vai minha tentativa de prestar reconhecimento:

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas a oportunidade de realizar essa pesquisa. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de mestrado concedida.

Ao Professor Almir Diniz de Carvalho de Junior, meu orientador, pelo incentivo, paciência, tranquilidade para lidar com minha ansiedade e por ter acreditado em minha capacidade desde o início de minha chegada em Manaus.

À Professora Marta Rosa Amoroso, pelos conselhos sempre bem vindos, mesmo que à distância.

Ao Sr. Urtiga, responsável pelo Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (IGHA), que mesmo com todas as dificuldades estruturais para desenvolver seu trabalho me acolheu muito bem.

À Katia, então responsável pelo arquivo do Museu Amazônico, que sempre se mostrou muito solícita a sanar minhas dúvidas e me auxiliar.

À Maria Luiza Ugarte Pinheiro, coordenadora do Laboratório de História da Imprensa do Amazonas (LHIA), sempre muito gentil e prestativa. Cedeu-me um extenso acervo de jornais que fez toda a diferença nessa dissertação, além das orientações de metodologia de leitura dessas fontes.

Aos integrantes de minha banca de qualificação: Maria Helena Ortolan Matos, Maria Luiza Ugarte Pinheiro e Almir Diniz de Carvalho Junior; que deram indicações cruciais para o restante do desenvolvimento desse trabalho.

À Franceane Corrêa, que sempre se mostrou mais que secretária do PPGAS, entendendo de todas as burocracias numa eficiência exemplar. Além da gentileza e amizade em todos os momentos, mesmo antes de me tornar aluna do Programa.

À turma de 2012 do PPGAS, companheiros constantes. Aprendi muito com cada um de vocês.

Aos amigos que fizeram a saudade de minha terra ser amenizada: Miguel, Genoveva, Flávio, Rosseline, Valéria, Lilian, Glauciane, Flavinha, Zé Afonso, Izabela etc. Guardo um amor especial aos moradores da Casa da Velha em suas várias formações, vocês se tornaram

mais que amigos, minha família: Mariana, Teo, Guilherme, Fernanda, Laynara, Demétrius e Simone. Até mesmo os amigos de outras espécies: Velha, Pisco, Alázio e Zen.

Aos amigos que ficaram “peleá”, mas que me incentivavam à distância: Sabrina, Marcella, Alexandre, Rodrigo, Rogério, Felipe e Roger.

Ao meu amor, amigo, companheiro, que nenhum adjetivo é suficiente para descrever: João Marcos.

Aos meus pais, responsáveis por toda a minha formação quanto pessoa e, com certeza, os principais personagens para que eu chegasse até aqui: Cristina e Marcos.

Aos meus amados irmãos, sempre presentes, meus portos seguros, não importa a distância: Julia e Marquinho. Ao meu cunhado, Kleber, que já considero um irmão mais velho.

A toda minha família: tios, tias, primos, primas, avôs e avós; que sempre me deixam cheia de ansiedade para a próxima reunião familiar. É um privilégio fazer parte dessa trupe. Alguns se foram, mas estarão sempre em meu coração.

Vamos juntos nesse nosso mergulho! Obrigada!

A historia dos Indios é o opróbrio da nossa civilização

Francisco José Furtado, 1858.

Resumo

O período chamado de *Belle Époque* ao qual passa a cidade de Manaus na virada do século XIX para o XX, é consolidado na historiografia por sua grande prosperidade e opulência. Correntes historiográficas recentes vêm reescrevendo essa história através de uma outra perspectiva. Os personagens desse recorte estão ganhando vida, mas as populações indígenas ainda estão invisíveis. Invisibilidade presente nas fontes e na história tradicional. Uma releitura dos documentos com um novo olhar está evidenciando as agências desses atores. Esse cenário permeado pelas teorias evolucionistas e racistas, refina a negação aos aparatos indígenas, num conflito entre o índio idealizado e o real, que não tem lugar. Os indígenas se fazem presentes no cotidiano da cidade, nos “não lugares”, na contradição, na marginalidade etc., demonstrando estratégias de sobrevivência.

Palavras-chave: Invisibilização, urbanização, protagonismo, etnicidade.

Abstract

The period called the *Belle Époque* which passes the city of Manaus at the turn of the nineteenth to the twentieth century, is consolidated in the historiography for its great prosperity and opulence. Recent historiographical currents come rewriting this history through a different perspective. The characters of that period are coming to life, but indigenous peoples are still invisible. Invisibility present in the sources and traditional history. A rereading of documents with a new look is showing these actors agencies. This scenario permeated by evolutionists and racist theories, refines the denial of indigenous apparatuses, a conflict between the idealized and the real Indian, who has no place. The indigenous are present in the daily life of the city, the "non-places", in contradiction, marginality etc., demonstrating survival strategies.

Key words: Invisibilization, urbanization, protagonism, ethnicity.

Sumário

Introdução - Quando o campo é o arquivo.....	p.9
Capítulo 1 - O Século XIX e a Modernização.....	p.15
1.1 Antropologia e História: caminhos da história indígena.....	p.17
1.2 Emancipação política e o paradoxo da liberdade.....	p.22
1.3 Política indigenista e indígena no século XIX: civilizar para assimilar.	p.29
1.4 Teorias Raciais e o papel do indígena: um novo paradoxo.....	p.35
Capítulo 2 - Embelezar, invisibilizar, assimilar.....	p.41
2.1 Visão dos viajantes: os rumos da cidade de Manaus e a mestiçagem....	p.42
2.2 Urbanização: a cidade e seus sujeitos.....	p.49
2.3 Racionalização da pobreza ou a exaltação da filantropia.....	p.53
2.4 Institutos Educacionais e a disciplinarização dos corpos.....	p.59
Capítulo 3 - Aparição do invisível.....	p.68
3.1 Etnicidade e invisibilização do indígena.....	p.69
3.2 Indígenas visíveis: "Vistosos e bem ensaiados"	p.73
3.3 Imaginário mestiço.....	p.79
Conclusão	p.84
Fontes	p.92
Bibliografia	p.93

Introdução

Introdução

Quando o campo é o arquivo

Para desvendar a presença indígena na cidade de Manaus de 1870 a 1910, é necessário se infiltrar nas entrelinhas das falas oficiais, dos acontecimentos, das publicações cotidianas nos jornais, dos relatos dos viajantes etc. É preciso enxergar essa história entre a invisibilidade e a assimilação. Essa dissertação é a “ponta do iceberg” nesse intuito.

Nesse período de 1870 a 1910, Manaus passa por uma reviravolta de acontecimentos. Pensando em termos de mudanças no país, no século XIX vemos uma heterogeneidade muito grande, começa-se na colônia, passando pelo Império – que dura a maior parte do século, e termina-se com a República. À vista disso, o recorte proposto abarca dois períodos políticos: Império e República. Teoricamente, são propostas políticas bem diversas, mas na prática das populações não se percebe uma ruptura aparente. Esse foi um dos motivos para a escolha desse recorte temporal: mostrar que os marcos políticos não dão conta de evidenciar a diversidade da realidade, por exemplo, das populações indígenas, assim como das políticas indigenistas.

O início do foco da pesquisa começar em 1870 é exatamente para tentar ver a diferença existente, nas fontes, na menção às populações indígenas, visto que essa década ainda não havia sido marcada pelo crescimento econômico. Os jornais e até os Relatórios de Presidente de Província estão permeados por esses atores, então maioria demográfica. A partir de 1880, isso começa a mudar, as referências são gradativamente mais esparsas, quando, na primeira década do século XX, se torna bem pontual. A mudança não é só quantitativa, o que embasa o discurso sobre o indígena também transmuta de figura: de raiva e violência a benevolência e paternalismo (que escodem a permanência da hostilidade).

Encerro em 1910 por ser o marco do declínio econômico da borracha, caracterizado como o fim do período da *Belle Époque* manauara, no qual o discurso civilizador da urbanização reforça a negação aos indígenas. Não pretendo dizer, com isso, que a ideia de invisibilização desses personagens termina também aí, mas para essa dissertação focalizei na transição e auge desse período.

Economicamente falando, a partir de 1880, o Amazonas acelera seu crescimento com a extração da borracha, mostrando toda sua opulência na cidade de Manaus. Pois não era suficiente uma cidade com estrutura para escoar a produção, mas também era necessário ostentar toda essa riqueza, construindo-se uma “vitrine da civilização”, nas palavras de Ottoni

Mesquita (2009), em que se escondia, concomitantemente, o abismo social e o cenário de exploração que surgem. Em meio a tudo isso, uma nova corrente intelectual ganha força: as teorias raciais e a formação de um ideal de nação que moldam todos esses eventos.

Embelezar passa a ser sinônimo de invisibilizar o indesejável, invisibilidade também absorvida pelos historiadores tradicionais que reafirmam o discurso do Estado de não haver indígenas aqui durante a Belle Époque manauense. O título, portanto, traz o intuito da pesquisa de buscar os indígenas entre a política maior do estado, que acirra o projeto assimilacionista dessas populações e uma prática de invisibilização em prol do embelezamento.

Assim, a invisibilização que será abordada nessa dissertação tem duas origens: das fontes, que refletem a política do Estado da época, que não dava lugar aos indígenas na cidade; e da historiografia tradicional, que através de uma leitura superficial compactuava com essa aparente invisibilidade. A assimilação tem como discurso maior transformar todos os cidadãos iguais, mas essa política da igualdade traz na prática o acirramento das diferenças que, por sua vez, é ocultado diante do projeto civilizador da cidade.

Portanto, essa dissertação quer ver esse invisível, através das minúcias do cotidiano e entrelinhas que as fontes nos revelam. Isso não é um caminho fácil, requer uma leitura muito detalhista e a visão antropológica da minha formação no mestrado me auxiliou muito nesse percurso. Ter sensibilidade com alguns pontos que poderiam passar despercebidos.

Como título dessa introdução, parafraseei José Guilherme Magnani (1996), quando esse ressalta o “ajuste do foco” antropológico, que correntes recentes da área vêm trazendo. Dentro dessa perspectiva, não é necessário ir muito longe para se encontrar “o outro”, assim reivindicando uma etnologia urbana: “basta uma caminhada pelos grandes centros urbanos e logo entra-se em contato com uma imensa diversidade de personagens, comportamentos, hábitos, crenças, valores” (MAGNANI, 1996:3).

E quando o campo é o arquivo? Deixa de ser antropologia? Ouvi muito essa indagação de vários colegas antropólogos quando explicava minha temática, “isso não é antropologia”, diziam, ou: “mas você estuda isso na antropologia?”. O que proponho aqui, também é um “ajuste de foco”, pois podemos olhar para os personagens do passado como possíveis “outros” da análise antropológica.

Os colegas historiadores também questionavam. Tive até uma experiência interessante com um senhor que conheci em uma das minhas visitas aos arquivos. Ele não é historiador de formação, é economista, mas tem vários livros publicados sobre a história da região. Era a primeira vez que o via, apenas o conhecia de ler suas obras, que são muito utilizadas pelas

escolas, trata-se de um grande memorialista de Manaus, sua cidade natal. Nas primeiras palavras que trocamos, ele já me inquiriu sobre a temática do meu trabalho, respondi com bastante timidez, pois um dos focos de seu estudo é no mesmo recorte temporal que o meu. Depois que terminei de explicar, esse senhor fez uma cara de repreensão e me disse muito claramente com essas palavras: “Não tem índio nessa história que procuras”. Fiquei assustada (para não dizer em choque), mas como já havia lido algumas de suas obras pude entender o porquê ele assim achava: era portador de uma visão de história muito tradicional e positivista.

O mais incrível é que em nossa conversa, que durou toda aquela manhã e outras mais, ele me deu milhões de caminhos e indícios de que havia sim “índios nessa história”. Logo depois de sua categórica fala, ele diz em tom de menosprezo que “eles estão como amas de casa e marinheiros, mas você não terá como provar”. Exatamente porque, para ele, fontes válidas são as da visão do Estado, e o Estado queria negar a todo custo a presença do que considerava incivilizado.

Os indígenas se fazem presentes inclusive em suas memórias. Ele me contou, por exemplo, que seu pai e seus amigos comentavam que Ramalho Junior e Eduardo Ribeiro levavam as meninas do Asylo Orfanológico Elisa Souto¹ para as farras e festas em sua residência. Outro caso interessante que me contou e que diz ser célebre sobre o período, mas na minha ignorância de forasteira nunca tinha ouvido falar, é a história de uma menina índia que foi levada para ser ama de casa e cuidava de duas crianças gêmeas. Conta-se que essas meninas eram bebês que não paravam de chorar, mas que de repente se tornam crianças calmas e não mais choram. Os pais, intrigados com essa mudança repentina, levam as gêmeas ao médico que constata que ambos os olhos das meninas estavam furados, a menina índia teria furado com espinho de laranjeira os olhos das mesmas. Ele me contou isso para ilustrar que não era simples a introdução desses “bárbaros” na cidade, com um grande tom de desprezo. Isso para mim foi incrível, pois evidencia que não há homogeneidade que os discursos oficiais se esforçam em passar.

Em outra fala ele me contou que alguns índios Maués passaram em sua casa oferecendo que ficassem com sua filha. Prática normal na sociedade Manauense. A menina morou com eles até virar jovem, seus pais chegaram a voltar para ver como ela estava e, depois de um tempo, ela foi embora com eles.

Ele me contou muitos outros “casos” e disse que se eu continuar nessa temática só encontraria indícios e que realmente tem alguns “pesquisadores por aí” que estão fazendo

¹Falarei sobre esse instituto no capítulo 2, mas adianto que era uma casa voltada para meninas índias, onde era ministrado o ensino básico e prendas domésticas.

essas tais “história de casos”. Eu quis colocar aqui essa conversa para ilustrar que apesar do esforço em invisibilizar os indígenas dessa história, até mesmo por esse senhor, eles estão lá. Não é contraditório ele me afirmar que não tinha indígenas na cidade durante a *Belle Époque*, mas me contar vários episódios de sua presença. Há um consenso arraigado na inexistência desses atores, sempre lembrando somente o período de grande glória e riqueza para a região que a borracha proporcionou.

Essa dissertação é, portanto, uma “história dos casos”, *À la* Carlo Ginzburg. Que através de um método indiciário de leitura das fontes, valoriza o que é micro, pois estas especificidades são, muitas vezes, respostas criativas diante do macro que tenta ser homogêneo.

Não posso esquecer-me de dizer que esse consenso vem sendo desconstruído por vários historiadores, como Maria Luiza Ugarte Pinheiro, Edinea Mascarenhas, Irma Rizzini, Patrícia Sampaio, Francisca Deusa Costa e outros. E novas pesquisas estão abordando esta temática nas mais recentes dissertações e teses, como a de Josali Amaral, Alba Pessoa, Tenner Abreu, Alcemir Teixeira etc. Que estão dando visibilidades aos agentes sociais desse período de opulência da cidade de Manaus, mas que, muitas vezes, não se beneficiaram com ela. Urge, no entanto, uma história indígena para esse contexto.

No primeiro capítulo, inicio com minha visão da interface entre a Antropologia e a História, não só possível, como fundamental. Depois, procurei mostrar os contextos complexos que envolveram o século XIX que, particularmente para o Brasil, desencadearam numa reviravolta política, econômica, intelectual e social. Isso reflete nas políticas indigenistas, que reforça o lema da civilização para assimilação.

O segundo capítulo é mais voltado para os processos pelos quais a cidade de Manaus passa na virada do século XIX para o XX. Embebidos nas teorias raciais descritas no capítulo anterior, estão as visões dos viajantes naturalistas, que analisavam a região e concluíram teses sobre seu destino e o de sua população; àquela altura, já muito miscigenada. Mais adiante, retrato os pilares da urbanização de Manaus e as estratégias disciplinatórias desenvolvidas. Como em qualquer centro urbano, a pobreza era um cancro que precisa ser extirpado.

No terceiro e último capítulo, analiso a “Aparição do invisível”, inquirindo quem eram os indígenas que as fontes explicitavam em contraposição aos que estavam implícitos. O dia a dia da cidade na época mescla vários elementos de seus diversos atores, configurando um “imaginário mestiço”. Encerro esse capítulo fazendo algumas provocações ao relacionar esse passado com o contexto atual.

Ao fazer citações da documentação, copiei igualmente ao texto. Atento que a gramática portuguesa era distinta da atual. Nos momentos em que partes das fontes estavam danificadas, impossibilitando ou dificultando a leitura, as palavras prejudicadas foram colocadas entre parênteses.

O texto que irão ler é um desenho inicial dessa história dos índios na cidade de Manaus da virada do século XIX para o XX. É o primeiro passo para a visibilização e materialização desses fantasmas invisibilizados pelo discurso do poder. Boa leitura!

Capítulo 1

Notícias do Brasil (Os pássaros trazem)

(Milton Nascimento e Fernando Brant)

Uma notícia está chegando lá do Maranhão.
Não deu no rádio, no jornal ou na televisão.
Veio no vento que soprava lá no litoral
de Fortaleza, de Recife e de Natal.
A boa nova foi ouvida em Belém, Manaus,
João Pessoa, Teresina e Aracaju
e lá do norte foi descendo pro Brasil Central
Chegou em Minas, já bateu bem lá no sul!
Aqui vive um povo que merece mais respeito!
Sabe, belo é o povo como é belo todo amor.
Aqui vive um povo que é mar e que é rio,
E seu destino é um dia se juntar.
O canto mais belo será sempre mais sincero.
Sabe, tudo quanto é belo será sempre de espantar.
Aqui vive um povo que cultiva a qualidade,
ser mais sábio que quem o quer governar!

A novidade é que o Brasil não é só litoral!
É muito mais, é muito mais que qualquer zona sul.
Tem gente boa espalhada por esse Brasil,
que vai fazer desse lugar um bom país!
Uma notícia está chegando lá do interior.
Não deu no rádio, no jornal ou na televisão.
Ficar de frente para o mar, de costas pro Brasil,
não vai fazer desse lugar um bom país!

Capítulo 1

O Século XIX e a Modernização

Eram meados de 1869 quando o escravo Tristão resolveu fugir da cidade de Manaus. Descontente do trabalho e castigos excessivos que vinha sofrendo e com a facilidade da abundante mata circundante e igarapés que cortavam a cidade, conseguiu se afastar e foi visto pela última vez na região de Silves. Como um dos muitos filhos desta terra, Tristão mostra em seu semblante a origem negra e indígena. Sete de janeiro de 1871, seu senhor resolveu reivindicar seu retorno nos jornais, até mesmo prometendo recompensa de mil réis a quem o trouxer de volta ou der indícios de sua localização. Para facilitar o reconhecimento do fugitivo, deu dicas sobre sua aparência: tinha idade de mais ou menos 25 anos e de cor “mulato atapuyado²”.

Essa tentativa de descrever a história de fuga do escravo Tristão foi baseada na notícia presente no periódico *O Catechista*³ (Manaus, nº474, 7 de janeiro de 1871). Patrícia Sampaio (2012) ressalta a diversidade étnica no mundo do trabalho “livre” na cidade de Manaus através da reconstituição da trajetória de alguns personagens. Ao tomar como base os Africanos livres que trabalhavam no Instituto Educandos Artífices, instituição que visava preparar os meninos índios para o trabalho, Sampaio discorre que

(...) tanto índios quanto Africanos livres vivenciaram os limites de suas liberdades no Brasil do século XIX, na medida em que foram obrigados a realizar trabalhos que não escolheram, a deslocar-se para lugares que não desejavam e impedidos de permanecer onde queriam, sem que pudessem recusar-se a nada sob pena de sanção (SAMPAIO, 2012:21).

Isso evidencia o paradoxo da liberdade no Brasil pós-emancipação política, que Sampaio, apropriando-se de Chalhoub, chama de “precarização da liberdade” (*Idem*). Nesse capítulo inicial, irei aprofundar nos meandros dessa temática, assim como discutirei sobre esse instigante termo: “mulato atapuyado” e outras designações da mestiçagem que aparecem nos documentos. Naqueles anos, explosões de acontecimentos davam uma falsa impressão de ausência dos indígenas no novo cenário urbano civilizado.

² É marcante observar que na língua portuguesa temos o adjetivo atapulado, que significa tapado (FERREIRA, Aurélio, 1975; HOUAISS, 2001).

³ *O Catechista* era periódico divulgador das atividades administrativas. Pretendia ser um jornal mais crítico, independente e imparcial no que diz respeito aos problemas da Província, mas suas notícias revelam um jornalismo áulico. Era um caderno semanal, tendo como subtítulo “Folha Commercial, Noticiosa e Analytica”, continha quatro páginas divididas em três colunas. Foi lançado com 21x31 cm de tamanho (ABREU, 2012:91). Circulou de 1862 a 1871.

1.1 Antropologia e História: caminhos da história indígena

A história indígena trabalhada em conjunto com a antropologia está promovendo uma reescrita da história do Brasil. Através de uma nova sensibilidade na releitura de fontes já por muitos analisadas e outras inéditas, os indígenas aparecem como agentes ativos da história. Para muito além do lugar designado a esses na historiografia tradicional, colocados somente na resistência armada, nas fugas ou na submissão passiva (ALMEIDA, 2011:23).

Quando decidi penetrar na seara da antropologia, ainda estava totalmente tomada pelo perfil de forasteira: vinda do interior de Minas e tentando entender o contexto de uma grande capital da região norte, atual e historicamente; além da historiadora que não pretendia largar suas raízes, mas ampliar seu campo de análise. Isso me permitiu, em minha quietude durante as aulas, fazer minha própria viagem desvendando as teorias antropológicas, via história, ou sua ausência, em tudo que lia. Este item reflete muito essa postura, em que analiso grandes teóricos pensando nessa rica interface que há entre Antropologia e História.

A partir de Gluckman (1974; 1987) e outros, surge um movimento na antropologia que passa a repudiar as análises que consideram o grupo estudado como um sistema permanente, estático e em equilíbrio. Ressalta-se, portanto, o caráter processual em que as relações sociais são construídas, até mesmo as interações ideais estão sempre sofrendo mutações, trocas, negociações. Assim, não se deve enxergar o campo como reflexo literal das normas e discursos normativos que têm a “intenção de conformar e mostrar a si mesmo como uma estrutura hermeticamente formada e rígida” (BOISSEVAIN, 1987:198). É isso que Jeremy Boissevain coloca à contramão da busca por apresentar um sistema ideal, procurando fazer uma análise compreensiva que leve em conta a exceção, as contradições (*Ibid.*:205).

Ainda nas ideias de Boissevain, que, sob influência de Fredrik Barth, foca no comportamento interpessoal, concebe a rede como formada por escolhas pessoais e agentes manipuladores, que estão constantemente tentando melhorar ou manter sua posição (BOISSEVAIN, 1987:200). Essas discussões foram o ponto de partida para maiores questionamentos dentro da antropologia e de ampliações de seu campo de análise. Nesse sentido, aumentou-se a busca por desnaturalizar e desessencializar a nossa própria sociedade.

O que hoje se chama de pensamento pós-social, propõe o fim do uso de divisões canônicas como a de Natureza/Cultura, possível através da noção de rede – híbrido. Gilles Deleuze (2008), baseado nas obras de Foucault, coloca que é preciso abrir mão dos conceitos que temos e produzir novos. Em sua “rizomática obra” faz uma topologia dos enunciados. A partir da formulação destes, Deleuze chega a teoria da multiplicidade, que coloca em voga um

sistema de diferenças em que o rizoma seria a realização da multiplicidade. Não se trata, portanto, de estruturas, mas de ponto de encontros. Na multiplicidade o poder não é localizado (DELEUZE, 2008:13-14).

A ideia de rizoma proposta por Deleuze vai mais além da de rede, visto que se trata de um complexo de redes não hierárquicas, sem começo nem fim, que produz novos e múltiplos agenciamentos, “uma maneira de expressar as multiplicidades sem ter que ligá-las à unidade” (*Ibid.*:25). Deleuze diz que a identidade (comparada a um decalque de mapas) não é vinculada a territorialidade, mas trata-se de devir, um tipo de passagem. É possível colocar também nesse contexto o conceito de “configuração” cunhado por Norbert Elias (1987), com ele é possível ressaltar a conexão existente entre modificações na organização estrutural da sociedade e as modificações na estrutura de comportamento e na composição da ordem psíquica, para, então, sair da dicotomia maniqueísta indivíduo/sociedade. A sociedade, para Elias, está em constante mudança estrutural, num equilíbrio tenso entre suas partes constitutivas (ELIAS, 1987:44).

Uma “configuração” ou “figuração” é uma “formação social, cujas dimensões podem ser muito variáveis”, como ressalta Chartier em sua introdução à Elias, os indivíduos estão conectados entre si por uma dependência recíproca e “cuja reprodução supõe um equilíbrio móvel de tensões” (*Ibid.*:13). Elias liga, portanto, as noções de “figuração”, “interdependência” e “equilíbrio das tensões”, com isso, as redes de dependências recíprocas assumem papel de destaque, pois fazem com que as ações pessoais dependam de outras, o que pode modificar a imagem do jogo social: “Mas enquanto não pensarmos em sistemas sociais como sistemas de indivíduos, o uso desse conceito nos leva a flutuar no vazio” (*Ibid.*:43). Na “figuração” estão presentes os jogos de distinção social e controle dos impulsos, que variam de acordo com a interdependência dos indivíduos, aqui a etiqueta aparece como forma de manutenção do poder aristocrático, quando ela para de agregar o sistema entra em colapso (*Ibid.*:38).

As ideias de Bourdieu se aproximam e complementam as de Norbert Elias. Quando aquele trata das histórias de vida, este fala das interdependências. Num esforço de aversão ao individualismo metodológico, Bourdieu defende que a lógica não deve ser buscada somente nos indivíduos, pondera que existem espaços de liberdade, mas que é limitado por aparatos sociais condicionantes. A condição de dominação está no plano psicológico também (BOURDIEU, 2009:51).

Concomitante a esta ideia está a de *habitus*⁴ (entrelaçada à anterior), que, segundo Bourdieu, pode ser comparada a uma segunda natureza – como você constrói a si mesmo: sistemas de disposições, modos de fazer, valores, sentir, pensar, portar no mundo (não é fixo, mas é difícil sair disso) (*Ibid.*:95). Trata-se de mais uma forma de pôr fim à antinomia indivíduo/sociedade, pois o *habitus* liga o indivíduo à sociedade (é social ao mesmo tempo em que é individual). Existe a racionalidade, existe prática, mas também tem o *habitus* que modela (*Ibid.*:96).

Nessa tendência deleuze-foucaultiana de abrir mão de conceitos para produzir outros, antropólogos e historiadores têm analisado as situações de contato revisitando conceitos básicos sobre o tema. Nesse ínterim, corroboro as ideias de Bateson (1999) para ampliar a noção do “contato cultural” para além do entendimento clássico de encontro entre duas culturas distintas, abrangendo também casos dentro de uma mesma comunidade. Ampliando mais um pouco, lanço mão de Mary Louise Pratt (1999) que, também influenciada por Barth e outros, através da definição de “zonas de contato” entre grupos diversos (indígenas, brancos, negros ou mestiços) retoma a visão de identidades étnicas como produzidas na relação dialética e fruto de uma interação relacional.

No estudo da história indígena a noção de “ressignificação cultural” tem sido amplamente utilizada em oposição a “aculturação”. Como coloca Maria Regina Celestino de Almeida (2010:22), isso traz maior sensibilidade no estudo dos interesses e motivações dos próprios indígenas nos processos de mudança.

Ao invés de vítimas passivas de imposições culturais que só lhe trazem prejuízos, os índios passam a ser vistos como agentes ativos desses processos. Incorporam elementos da cultura ocidental, dando a eles significados próprios e utilizando-os para a obtenção de possíveis ganhos nas novas situações em que vivem (*Idem*).

Igualmente ao que acontece com o conceito de cultura, a noção de identidade passa a ser entendida como fluxo, flexível e mutável, não sendo mais definidora de um grupo étnico. Portanto, a apropriação da identidade genérica de “índios” foi amplamente utilizada no universo indígena como forma de reivindicar direitos, já relatado em diversos trabalhos (ALMEIDA, 2003, 2010; MONTEIRO, 2001; CARVALHO JUNIOR, 2005; GARCIA, 2009 etc.). Ao mesmo tempo em que os binômios hostis/mansos, bravos/aldeados, tapuia/tupi foram extensamente aproveitados, longe de ser uma condição congelada, os indígenas entravam e saíam desses universos, como bem sintetizou Maria Celestino baseada nesses trabalhos acima citados (ALMEIDA, 2010:107-130).

⁴ Diferencia-se da noção de mesmo nome cunhada por Elias, que incorporava a ideia de Nação.

Nesse sentido, Guillaume Boccara também procura estudar as formas socioculturais não em sua estática, mas em sua dinâmica. Para isso, utiliza e analisa as noções correlatas de etnogênese, etnificação e mestiçagem, e considera as estruturas nativas como integrantes dessa dinâmica. Ao tratar da etnogênese apresenta seu emprego de acordo com alguns estudiosos, os quais inicialmente consideravam a ligação estritamente biológica do termo para emergência física de novos grupos políticos, mas que hoje se tende a utilizá-la “para caracterizar procesos muy diversos de transformaciones no solamente políticas sino que también en las formas de definición identitarias de un mismo grupo a través del tiempo” (BOCCARA, 2005:14).

Boccara ressalta a impossibilidade de se estudar os processos de etnogênese sem considerar os fenômenos de etnificação e de etnocídio que o acompanha. Portanto, tratar de etnogêneses nas sociedades indígenas não significa negar o impacto avassalador da violência do “contato”. O autor ainda observa que as noções de etnogêneses⁵, *middle ground*⁶, e pensamento mestiço⁷, cunhadas por estudiosos do tema da dinâmica das sociedades “nativas”, todas servem, ao final, para a mesma preocupação: “se trata de salir de los modelos rígidos, etnocéntricos y ‘eticizantes’ anteriores con el fin de restituir toda su complejidad a la realidad colonial” (*Ibid.*:15).

John Monteiro aponta a mudança da bibliografia da etnohistória, que tem abandonado a visão do contato apenas como dizimação de populações e destruição de sociedades indígenas. Passa-se a perceber a conformação de novas sociedades, daí Monteiro também utiliza a visão de Guillaume Boccara, que traz o dinamismo das culturas e tradições, tirando a oposição entre “pureza originaria/contaminação pós-contato” que ainda persiste.

Cada vez mais presente nestas abordagens, o termo “etnogênese” ganha novos sentidos quando pensado enquanto articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos europeus (MONTEIRO, 2001:56).

Jonathan Hill propõe uma visão de etnogênese que vai além da visão dos culturalistas norte-americanos⁸, trata-a como estratégias culturais e políticas de atores nativos. Não tem como apreender processos culturais encarando sociedades indígenas como culturas locais em isolamento, da mesma forma, nas análises globalizantes faz crítica à tentativa de entender as

⁵ Utilizado pela primeira vez por: STURTEVANT, William C. Creek into Seminole. In: LEACOCK; LURIE (Orgs). **North American Indian in Historical Perspectives**. New York: Randon House, 1971.

⁶ Cunhado por WHITE, Richard. **The Middle Ground: Indians, Empires, & Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815**. Cambridge University Press, 1991.

⁷ Desenvolvido por GRUZINSKI, Serge. **La pensée métisse**. Paris: Ed. Fayard, 1999.

⁸ Esta corrente antropológica tomava a etnogênese como “origem histórica de um povo que se auto-define a partir de seu patrimônio sociocultural e linguístico” (*Ibid.*, p.56).

formas de etnogênese a partir da relação entre sociedades subalternas e as de dominação e poder. Em sua coletânea sobre o tema diz que

ethnogenesis can be understood as a creative adaptation to a general history of violent changes imposed during the historical expansion of colonial and national states in the Americas. (...) is a useful concept for exploring the complex interrelations between global and local histories through focusing upon 'the dialogues and struggles that form the situated particulars of cultural production'. (HILL, 1996:1).

O plano de fundo é o poder, com três desdobramentos: dominação, resistência⁹ e hegemonia (*Ibid.*:9). É importante ressaltar nessas “zonas de contato” o papel da nomenclatura e categorização, que não podem ser tratadas de maneira simplista, como adverte John Monteiro quando versa sobre o processo de colonização, mas podemos transpor para um período posterior (MONTEIRO, 2001:57). Tanto Almir Diniz, quanto Boccara, Monteiro e outros colocam o cuidado que se deve ter com as essencializações, principalmente quando se trata dos indígenas no passado.

Em caminho semelhante, João Pacheco de Oliveira problematiza o termo “índios misturados”, que aparece nos estudos etnográficos do nordeste brasileiro de forma pejorativa, retomado da documentação histórica dos viajantes como oposição aos “puros”. O autor coloca a dinâmica social para além das questões identitárias e define a noção de *territorialização* como um processo de reorganização social, que afeta o funcionamento das instituições e a significação de suas manifestações culturais, isso implica também em quatro pontos colocados pelo autor:

1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA FILHO, 2004:55).

Como João Pacheco de Oliveira Filho bem destaca, “os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV”, mesmo que possa existir “pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados” (*Ibid.*:68). Compactuo com essas linhas de pensamento, o que ficará evidente no decorrer do trabalho.

⁹ Termo “resistência” relativizado, como veremos mais adiante. Resistência social para conotar a que processos de adaptação estão surgindo.

1.2 Emancipação política e o paradoxo da liberdade

As várias transformações que ocorreram no mundo durante o século XIX já foram relatadas por vários intelectuais. Não é à toa que autores consagrados como Eric Hobsbawm (1997; 2009) tenha se debruçado sobre três volumes densos e extraordinários para analisar os meandros da história da humanidade nesse paradigmático século: *A Era das Revoluções* (1789-1848), *A Era do Capital* (1848-1875) e *A Era dos Impérios* (1875-1914). O Brasil não estava alheio a todas essas voltas do mundo. No oitocentos vemos a passagem de três regimes políticos (Colônia, Império e República), fazendo do Brasil palco de discussões e situações inovadoras que traziam diferentes impactos, a sua forma e tempo, em cada canto de um país tão grande geograficamente. No entanto, muitas vezes essas mudanças não foram percebidas por grande parte da população.

Não é a intenção aqui entrar em detalhes sobre todas as transformações políticas brasileiras do século XIX, há excelentes trabalhos com esse intuito, mas é importante ressaltar certa conjuntura político-econômica. Reflexo da tendência intelectual da época, esse contexto acabou por redefinir a noção de civilidade e cidadania, além de ter criado um ideal de Nação homogênea. Como é aclamado nos livros didáticos, em 7 de setembro de 1822 o Brasil se tornou independente de Portugal, permanecendo o regime monárquico. Em 1824 é outorgada a primeira Constituição do Brasil. De cunho liberal, ela teoricamente considerava todos os homens cidadãos livres e iguais, o que se contrapunha com a realidade de escravidão africana (assegurada pelo direito de propriedade) e exploração do indígena através do trabalho compulsório (MATTOS, 2004:33). Essa escravidão indígena não era genérica, mas dirigida à troca do “índio bravo”.

Institucionaliza-se o paradoxo da liberdade, justificado através do pensamento cientificista insurgente que chegou ao auge com a teoria darwinista da seleção natural, na qual é reconhecida a igualdade dos homens com sua origem comum, mas com uma extrema e seletiva diferenciação natural. Com as teorias raciais é possível naturalizar as desigualdades sociais e, conseqüentemente, a exploração de “raças atrasadas” no caminho civilizatório (*Ibid.*:35).

No caso específico do Amazonas, ainda parte integrante da Província do Grão-Pará no início do século XIX, Arthur César Ferreira Reis nos conta em detalhes sua história, enaltecida e tendenciosa, mas ainda relevante. Reis discorre sobre a tão esperada consolidação da Província do Amazonas independente de Belém, que sobre calorosos debates políticos via esse fato adiado com a emancipação política brasileira, tornando-se realidade somente em 5

de setembro de 1850, com a “honra” de ter como primeiro presidente João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha (REIS, [1931] 1998:82).

Deixando de lado essa versão tendenciosa dos adjetivos colocados por Arthur Reis, com a criação da Província do Amazonas começa uma rápida mudança da região. A capital da nova província era a cidade de Nossa Senhora da Conceição da Barra do Rio Negro, que passou a se chamar Manáos em 1856. Dizem ser esse nome uma “homenagem” a etnia Manaó que habitava a região e teve grande importância no período colonial. Francisco Jorge dos Santos questiona essa mudança do nome da cidade, pois considera um fato curioso tal atitude ser tomada num momento em que se inaugurava uma historiografia brasileira com uma carga anti-indígena muito pesada. Vertente preconizada por Francisco Adolfo de Varnhagen que, dentre outras coisas, defendia a ideia de se empregar a força bélica contra os índios para civilizá-los (SANTOS, 2007:143).

Utilizando-me mais uma vez de Celestino de Almeida (2010:135), é interessante apontar aqui que em conjunto com a ideia de formação da Nação, vem o lema unificador: “um território, um povo, uma língua, uma cultura e uma história”. E coube ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) essa tarefa. Ao financiar pesquisas em antropologia e arqueologia buscava-se uma origem gloriosa para o país. Carl Von Martius foi o ganhador do concurso para indicar como se deveria escrever a história do país, que revela a tendência dos intelectuais do IHGB em incluir o índio na memória coletiva como símbolo nacional (*Ibid.*:138-9; SCHWARCZ, 1993:98). Von Martius e o IHGB serão retomados mais adiante, é importante ponderar, apenas, que Varnhagem foi um grande opositor ao defender as ideias acima.

José Ribamar Bessa Freire diz que a criação da Província do Amazonas serviu, basicamente, para organizar a exploração da mão de obra indígena, então 60% da população¹⁰ (FREIRE, 2004:113). Nessa argumentação, tanto Francisco Jorge quanto Bessa Freire, apontam como evidência do intuito explorador da nova província, a iniciativa da Assembleia Legislativa Provincial, já em 9 de setembro de 1852, de decretar a “escravidão indígena por dez anos a partir de seu recrutamento”:

Art.1º Fica livre a todo morador poder ir contratar a troca dos indígenas bravios com os principais nas nações selvagens;

Art.2º Feita a troca, o indivíduo apresentar-se-á com os índios perante o Juiz de Paz mais vizinho para assinar um termo de educação por espaço de dez anos (SANTOS, 2007:143).

¹⁰ Índice de acordo com o recenseamento de 1850 e 1851, o próprio presidente da Província Tenreiro Aranha fala das limitações de tal trabalho, ficando muitas regiões por recensear e as “hordas brabas” também não foram contabilizadas (RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DE PROVÍNCIA, 1852).

Nos Relatórios dos Presidentes de Província, na correspondência entre autoridades e nas reuniões da Assembleia Legislativa e Câmaras municipais, os indígenas tinham sua presença constante, como bem sintetiza Almeida (2010:137). A autora complementa sua perspectiva com a ideia de que essa documentação não deixa dúvida sobre a atuação desses povos durante o século XIX, “atuação essa que, como em períodos anteriores, influenciava os rumos das políticas para eles traçadas” (*Idem*).

Nos discursos identificados na documentação oitocentista, é possível perceber três imagens predominantes dos indígenas que Maria Regina Celestino de Almeida coloca como: o idealizado do passado, o bárbaro dos sertões e os degradados das aldeias coloniais (*Idem*). Nesses documentos e no censo de 1872¹¹, a população era classificada como brancos, pretos, índios e mestiços. Tenner Inauhiny de Abreu (2012) ressalta que a sociedade amazonense da época era rotulada em cafuzos, caribocas, caboclos, mulatos atapuiados, pretos e pardos. Essa categorização aparece amplamente tanto nos já citados Relatórios dos Presidentes de Província e censos, quanto nas fontes paroquiais, jornais (exemplificada pela notícia que abriu esse capítulo) e também nos relatos dos viajantes.

O mundo do trabalho que se tentava instaurar na nova província permitia a convivência entre Africanos livres, indígenas e mestiços. Essa relação era incentivada em alguns Relatórios dos Presidentes de Província e funcionava como estratégia para influenciar os “nativos preguiçosos” ao trabalho. Apesar disso, o que aparece mesmo nessas fontes oficiais de 1850 a 1880 é a constante escassez de mão de obra qualificada. O exemplo supracitado em que Patrícia Sampaio desenvolve o percurso de Africanos livres no Educandos Artífices, Apolinária e seus dois filhos representam esse novo corpo de trabalhadores, vindos para o Amazonas trabalhar nas obras públicas, depois sendo transferidos para esse Instituto (mas a contragosto retornam para o repartimento de obras públicas)¹². Como a autora aponta, após 1850 já existem africanos emancipados, “isto é, aqueles que, passados 14 anos, já haviam recebido suas cartas de emancipação e foram obrigados a se reestabelecer em lugares distintos daqueles onde haviam completado o tempo de trabalho”. É o caso da maioria dos que foram enviados para o Amazonas pelo governo imperial (SAMPAIO, 2012:22).

Essa evidência da contradição na concepção de liberdade posta nessa nova categoria de trabalhadores não está presente somente para os negros, os indígenas igualmente sofriam

¹¹ As mesmas ressalvas que foram feitas ao recenseamento de 1850 e 1851 são feitas nesse, também denunciada nos próprios Relatórios dos Presidentes de Província.

¹² Para saber mais profundamente o percurso de Apolinária e outros Africanos Livres, ver SAMPAIO, P. M. M. Educação, trabalho e diversidade étnica: Educandos Artífices e Africanos livres na Amazônia, século XIX. In: Coelho, W. N. B. e Coelho, M. C.(Orgs). **Trajetórias da diversidade na Educação**: formação, patrimônio e identidade. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2012, p. 19-50.

com as transferências e deslocamentos compulsórios mesmo com a “Lei da Liberdade dos Índios” de 1755, regulada na mesma época que o Diretório pombalino¹³ (1757) (ALMEIDA, 2010:110). Desde o início da implementação desse regulamento já foi possível observar as “exceções de liberdade”, como bem aponta Marta Rosa Amoroso (AMOROSO, 1992:306). Mais de cem anos depois, a exploração do trabalho indígena ainda acontecia. Inauhiny de Abreu diz que o uso do trabalho compulsório se manteve no período provincial e serviu como pano de fundo para a separação de indivíduos que disputavam o mesmo espaço na cidade (ABREU, 2012: 87-8). Isso ficará mais claro quando trabalharmos com a legislação indigenista no próximo item.

Como visto, os Africanos livres e os indígenas conviviam nas Instituições estatais, a exemplo do referido Educandos Artífices, mas também como serviços domésticos, em empresas particulares (olarias etc.) e obras públicas. Nesse último setor, é possível perceber a forma do trabalho e quem eram esses trabalhadores, como já dito, as denúncias de escassez de mão de obra para esse setor eram muitas, o que acarretava no máximo esgotamento dos laboriosos disponíveis, o que justifica a relutância de Apolinária a voltar para lá (SAMPAIO, 2012:2). As condições de trabalho eram precárias, o *Catechista* de 26 de abril de 1871, noticia a queda de um índio que trabalhava como servente na obra da Matriz, ele teria caído de um andaime e fraturado a cabeça, mas apesar do “grande risco de vida” em que se achava, estava melhorando (*O Catechista*, Manaus, 26 de abril de 1871, p.259).

O Relatório do Presidente de Província de 1858 (p.19) fala dos Africanos livres que trabalhavam na província. O presidente os “mandou chamar” para as obras públicas, assim como também menciona indígenas presos no Içana e outros lugares do Alto Rio Negro que foram mandados para a mesma repartição na capital como forma de punição. Os indígenas são largamente caracterizados como displicentes, que além de fazerem um mau serviço, aproveitam qualquer oportunidade para fugirem¹⁴.

Abro aqui um parêntese do porque da prisão desses indígenas. O relatório explica que um falso Cristo chega da Venezuela para persuadir os indígenas, o comandante do Forte de São Gabriel havia dispersado a reunião e prendido “dous Índios e uma India brasileiros, que

¹³ “A metade do século XVIII foi marcada por uma grande preocupação da Coroa portuguesa com a reforma e o aperfeiçoamento do aparelho estatal e administrativo, fato que se estendeu às colônias (não só na América, mas também na África e na Ásia). Foi implantada uma política de rigorosa laicização do Estado, implicando a expulsão de ordens religiosas, o controle de todos os seus agentes em contato com as populações indígenas e o confisco de suas propriedades. (...) Inspirado nos princípios do Iluminismo, o Marquês de Pombal perseguiu como objetivo a separação entre o Estado e a Igreja, evitando a discriminação aos marranos (cristão novos) e limitando os processos de autos de fé” (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:70).

¹⁴ Essas reclamações de falta de mão de obra e de fuga dos indígenas são vistas em praticamente todos os Relatórios.

se diziam S. Lourenço, Padre Sancto e Sancta Maria”, empregados nas obras públicas da capital por ordem do presidente da Província, “onde se conservam pacificamente” (RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DE PROVÍNCIA, Caixa 1, 7 de setembro de 1858:3). Funde-se nesse caso a ocorrência, no interior do Amazonas, do movimento milenarista, exaustivamente analisado por Robin Wright, que sobre isso diz:

Na metade do século XIX, os índios da região [do Alto Rio Negro] (Baré, Tukano, Baniwa), revoltados com o tratamento abusivo e a exploração de seu trabalho pelos regatões e militares da região, e conscientes da longa história de abusos que tinham sofrido, se engajaram em movimentos políticos-religiosos liderados por vários profetas, principalmente provindos dos povos Arawak (Baniwa, Warekena), que buscavam libertar os índios da sua opressão e exploração. Adaptando crenças e práticas da religião tradicional, esses profetas forjaram uma nova religião que acabou tendo um grande e duradouro impacto entre os povos Tukano e Arawak durante toda a segunda metade do século XIX e início do XX (WRIGHT, 1992:266)¹⁵.

Ao analisar o jornal *Estrella do Amazonas*¹⁶, Tenner de Abreu afirma que os Africanos livres e os tapuios eram os que mais apareciam na repartição policial, tendo como motivo mais recorrente para prisão: as fugas, brigas, embriaguez ou simplesmente para sua “correção”, a pedido de seus tutores. Na tabela abaixo, o autor mostra o levantamento que fez dos registros de prisões que aparecem nesse periódico entre 1858 e 1860.

Condição /Cor	Incidência de prisões	Porcentagem
Preto	9	3,88%
Cafuz	3	1,28%
Branco	31	13,30%
Mameluco	7	3%
Mulato	3	1,28%
Tapuia	58	24,90%
Parda	27	11,58%
Africano Livre	53	22,76%
Escravo	42	18,02%
	233	100,00%

Tabela 1 - Repartição de polícia - Jornais (ABREU, 2012:98)

Os Relatórios dos Presidentes de Província são unânimes em descrever a província como um lugar pacífico e tranquilo. Justificam “os poucos” casos de crime como fruto da

¹⁵ Para aprofundar essa discussão ver WRIGHT, R.M. **Cosmos, self, and history in Baniwa religion**: From those unborn. Austin: University of Texas Press, 1998. *online*.

¹⁶ Primeiro jornal da então Província do Amazonas, substituiu o “Cinco de Setembro”, que teve sua primeira edição lançada em 3 de maio de 1851 e circulou até 07 de janeiro de 1852. Ambos tiveram como fundador Manoel da Silva Ramos.

ignorância e ociosidade da população, além do vasto território coberto de matas e rios, que dificultava a repressão, pois abundavam: “os meios de subsistencia, e podem os delinquentes zombar da mais energica e activa policia, accrescem o vicio da embriaguez, a vida nomade e errante, que passa parte da população pelas praias, ou nas mattas, entregue á toda a licença das paixões e instinctos animaes” (Relatórios dos Presidentes de Província, Caixa 1, 7 de setembro de 1858:6). Clara menção a delinquentes quanto indígenas que conhecem as matas e podem se esconder.

Os Tapuia são um dos que mais cometiam crimes também por serem a maioria da população da província. Mas voltando no caso dos três indígenas que foram mandados para a capital como punição, mesmo em se tratando de uma situação pontual, não se pode desconsiderar que eles já tinham experimentado a atitude de rebeldia ao se incluírem no movimento milenarista, muitos outros devem ter tomado o mesmo rumo e perpetuado certas atitudes “inaceitáveis” também no contexto urbano. Questiono e amplio a frase final de Francisco José Furtado: “onde se conservam pacificamente”.

Os Relatórios são fontes excelentes para se perceber a visão do Estado, mas não podemos perder de vista que se trata de um discurso oficial visando a prestação de contas. O acirramento da disputa política fez com que se maquiem diversos fatos. Corroboro a descrição feita por Heloisa de Faria Cruz ao introduzir o trabalho de Maria Luiza Ugarte Pinheiro sobre como ler essas fontes: “Numa leitura rebelde, indagando para além dos discursos ideologizantes que costuram a maioria dos suportes, lidando com pistas indiretas e referências fragmentárias, a pesquisa teima em iluminar o que era para ficar esquecido” (PINHEIRO, 1999:xiii).

Outro ponto, é que a partir do momento que os indígenas se inseriam na cidade entravam na categoria genérica de Tapuia, segundo o olhar oficial¹⁷: uma carga negativa, pois os remetia aos selvagens que atrasavam a civilização, como veremos com John Monteiro, mais adiante. Com a leitura dos periódicos também foi possível perceber outra distinção classificatória, pelo menos até 1888 havia a diferenciação dos serviços domésticos em escravos e fâmulos (ou criados), obviamente é uma diferenciação entre negros e indígenas, apesar de também não ser estática (Africanos livres e indígenas oscilavam entre essas duas designações).

¹⁷ Não possuíam essa designação somente na cidade, mas em quase todos os lugares. Só ressalto que há uma tentativa oficial de assimilar os indígenas, na qual os que ainda estavam alheios à cidadania eram chamados de Tapuia. Coloco como exemplo o que Wright analisou como movimento primordialmente ocorrido entre Baniwa, Tukano e Baré que, como na situação descrita, ao saírem da região do Alto Rio Negro são invisibilizados quanto população distinta. Daí também, a fala do colega retratada na introdução, que acredita não haver índio na cidade.

É recorrente em vários números de *O Catechista* do ano de 1871, a nota de D. Victoria Maria da Costa Guimarães advertindo as casas comerciais de não aceitar “couza ou quantia alguma que seus escravos ou fâmulos vão buscar em seu nome” a não ser sob autorização por escrito emitido pela mesma. O porquê desse alerta fica claro com outra nota emitida pelo estabelecimento de Antonio Joaquim da Costa & Irmãos, na qual avisam que não irão vender a criados ou escravos que forem ao seu estabelecimento sem bilhete de quem o mandar. Isso para que não ocorra o mesmo que com o ex-criado Juvencio do Sr. Firmino Antonio de Souza Coelho, que fez uma compra no valor de 33\$180 réis e “bateo em linda plumagem” para fora da cidade. Essa advertência também aparece em outros números (*O Catechista*, Manaus, nº503, 24 de junho de 1871).

O interessante nos dados apresentados é perceber para onde estava o foco do que estaria fora do padrão de conduta aceitável pela sociedade. Se formos mais para o final do século, vê-se o acirramento da segregação das posturas desses indivíduos (principalmente os indígenas). Os Códigos de Posturas são progressivamente mais categóricos e detalhados em descrever o comportamento não aceitável socialmente. O Código de 1872¹⁸ possui já no terceiro artigo uma referência do que não se quer ver na cidade e que aparece em todos os outros subsequentes:

Art. 3 Fica proibido de ora em diante, nas ruas dos Remedios, Boa-Vista, Espirito Santo, Marcilio Dias, Flores, Imperador, Brazileira, Manaós até o Atterro, Henrique Martins, Cinco de Setembro, S. Vicente, Independencia e Travessas que lhes são correspondentes, e em todas as Praças, a edificação de *casas cobertas de palha*; sob pena de demolir-se a obra por conta de quem a fizer e sujeito a multa de trinta mil réis ou oito dias de prisão (Código de Posturas Municipais, 1872, Cx17, Arm3, p.1. Grifo meu).

Simone Villanova diz que a palha, que tinha seu uso recorrente por toda a cidade, passa a ser proibida pelos Códigos de Posturas por ser considerada antiestética e insalubre, além de ter o “pecado de trazer à memória um passado que se buscava esquecer: o das raízes indígenas” (VILLANOVA, 2008; 2011:107). Para eliminar esse “pecado”, também foram feitas outras proibições que se repetem até o código de 1910 como: “bater timbó” para pescar; caçar na cidade e redondezas; andar nu, seminu ou indecentemente vestido; não permite em lugares públicos a reunião de escravos (para os Códigos até 1888), fâmulos, criados e

¹⁸ Essa publicação contém as normas do primeiro expedido em 1838 e as cláusulas acrescidas por João Wilkens de Mattos em 1869, mas a Lei N.247 de 1 de junho de 1872 já apresenta bem mais artigos e parágrafos, por isso já começo a citar a partir desta.

crianças; andar mascarado pela cidade¹⁹; os banhos nos igarapés só depois das seis horas da tarde e com roupas decentes etc. Vamos esmiuçar essas proibições:

“Bater timbó” é uma forma de pescaria muito comum entre várias populações indígenas até hoje. Trata-se de uma atividade que geralmente necessita de muita gente, tanto para o seu preparo, quanto para a coleta dos peixes. O timbó é um cipó que libera uma substância ictiotóxica, ou seja, venenosa para os peixes que, quando não morrem de imediato, ficam atordoados e são facilmente flechados ou pegos. A pesca por esse método é feita cortando-se o cipó em pedaços que são colocados na água e fortemente batidos com a ajuda de uma madeira até que fiquem em fiapos. Neste momento, o cipó já triturado é sacudido com força embaixo d’água, onde libera uma substância branco-azulada que parece flocos de sabão (Instituto Socioambiental. *online*).

Outra prática comum entre várias etnias indígenas é a caça. Como visto, os códigos são claros em proibi-las, a não ser que se consiga uma licença, concedida nominalmente com indicação da residência, mas é totalmente proibida para menores de 16 anos. E, no caso das exceções sob licença governamental, é permitido caçar somente com espingarda, cães e redes. As demais interdições supracitadas nem necessitam de maiores explicações para se perceber o total cerceamento de qualquer atitude que possa remeter às práticas indígenas, assim como um disciplinamento dos corpos das populações trazidas para a cidade a sua vontade ou revelia. Esse ordenamento fica ainda mais visível com o veto dos gritos, alaridos, vozerias, assuadas e correrias nas ruas, praças e estradas. O processo de formatação do comportamento e controle do corpo será aprofundado no próximo capítulo.

1.3 Política indigenista e indígena no século XIX: civilizar para assimilar

Como visto, a independência trouxe um cenário de contradições e também um novo ideário quanto ao indígena. Mas como João Pacheco de Oliveira acrescenta, é só muito lentamente que se “definirão práticas e se criarão instrumentos administrativos para lidar com essa questão” (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:69). O autor, juntamente com Carlos Augusto Freire, conclui que não se percebe descontinuidades entre a política assimilacionista do supracitado Diretório e o progressivo retorno dos missionários à condição de administradores dos índios (o que é característico do segundo reinado) (*Idem*). Celestino de Almeida também

¹⁹ Inicialmente havia a exceção para os dias carnavalescos, mas os de 1904 e 1910 já fazem a proibição em qualquer situação.

observa que a extinção do Diretório pela Carta Régia de 1798 não impediu que suas diretrizes continuassem em vigor durante o século XIX (ALMEIDA, 2010:141).

O Diretório (1757), a Lei da Liberdade dos Índios (1755) e a Lei de Casamentos (de 1755, que incentivava a mestiçagem premiando com benefícios os brancos que se casassem com índios, principalmente em áreas periféricas), conjugam o intuito “no qual a região norte e a assimilação dos índios aparecem como preocupações essenciais” (*Ibid.*:111). Maria Regina Celestino coloca que a presença de brancos nas aldeias transformadas em vilas e lugares não só deixa de ser proibida como passa a ser incentivada pelo Estado, uma forma de promover a civilidade dos índios (*Idem*).

Inicialmente, a lei previa que os “principais” indígenas regressem essas antigas aldeias, mas a avaliação da incapacidades desses fez com que se instituísse a presença de um Diretor com domínio da língua indígena. Nessas povoações, os índios passariam a ser governados por juízes e vereadores, não mais pelos missionários, o que os igualava de um ponto de vista formal aos demais cidadãos. “Daí que algumas fontes historiográficas falassem em ‘emancipação do índio’, perigoso eufemismo que levou a ignorar muitos aspectos nocivos para os indígenas do modelo colonizatório proposto pelo Diretório” (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:70-1). Na prática, essa política de aldear índios tinha por intuito transformá-los em uma “força de trabalho habilitada e espoliá-los de grandes extensões de terras”. Pacheco de Oliveira e Carlos Freire, num minucioso estudo da legislação indigenista, dizem que em todo esse período, até final do século XIX, houve uma busca por concentrar e sedentarizar os índios, torná-los produtivos e mão-de-obra dos agentes do Estado (*Ibid.*:74).

Maria Regina Celestino de Almeida sintetiza essa conjuntura ao dizer que essas legislações

(...) não deixam dúvida sobre a importância atribuída pela nova política à mistura entre índios e não índios. A retirada do poder temporal dos jesuítas e sua posterior expulsão somavam-se a essas medidas para incentivar a presença dos não índios nas aldeias e introduzir nelas a administração leiga, na figura dos Diretores de Índios. Coerente com os princípios do Iluminismo, que orientava as propostas políticas do período, a ideia de civilização para os índios passava a preponderar sobre a de catequese. (...) [Mas] se a política indigenista de Pombal visava a acabar com as distinções entre índios e não índios, é instigante constatar que suas variadas formas de aplicação baseavam-se, fundamentalmente, na manutenção das diferenças (ALMEIDA, 2010:112, 118. Grifo meu).

Almeida ainda aponta para hierarquização que surge com a distinção entre principais e comuns com o enobrecimento das lideranças (*Ibid.*:119). Sampaio diz que a consolidação dessa hierarquia foi possível pela expectativa de desfrutar do trabalho compulsório de outros índios (SAMPAIO, 2007:48). Transformar os indígenas em súditos em igualdade de direitos

pondo fim às discriminações eram metas que tinham por intuito “criar condições para que os cargos administrativos fossem ocupados por índios”. Por isso, a ênfase na proposta civilizatória que passa a suplantar à de catequese, em consonância com o “caráter ilustrado e regalista do período” (ALMEIDA, 2010:120). O significativo número de itens do Diretório voltados para extirpar os costumes indígenas evidencia esse caráter descrito que, como vimos, os posteriores Códigos de Posturas faziam coro.

Não se pode perder de vista, entretanto, que as desigualdades e discriminações permaneceram no interior desses povoados, como bem analisa Celestino. E conservaram-se e até consolidaram-se com a cumplicidade dos próprios índios, que se beneficiavam com os cargos e privilégios adquiridos. “A política indigenista de Pombal construía-se e aplicava-se em interação com as políticas indígenas que respondiam a ela de diferentes formas” (*Ibid.*:121). Como bem sintetiza Patrícia Sampaio: “O Diretório estabeleceu procedimentos, mas cabia aos índios um papel chave na sua implementação” (SAMPAIO, 2010:104).

Patrícia Sampaio ressalta a importância que teve a Carta Régia de 1798 na política indigenista do XIX. Esse documento anula o Diretório pombalino e foi produto de um detalhado relatório feito pelo governador do Grão-Pará Francisco de Souza Coutinho encaminhado à Corte (SAMPAIO, 2010:110). A questão da mão de obra marca a nova lei, a qual resultou na organização de um Corpo Efetivo de Índios que agregasse obrigatoriamente a população ativa da região. Ficou a cargo dos juízes promover o alistamento “dos homens válidos de seu distrito” (*Ibid.*:111). Paralelamente a esse recrutamento, foi permitido aos particulares irem diretamente às vilas e povoações contratar trabalhadores. Também foi considerado lícito o tratamento direto entre particulares e os índios não aldeados, regulamentada pelas câmaras através do Termo de Educação e Instrução. Sampaio assim finaliza essa exposição: “A carta atribuiu a esses índios o estatuto da orfandade e os vinculou à alçada tutelar dos juízes locais” (*Idem*).

Similarmente ao Diretório, a Carta Régia de 1798 recomendava que a administração das vilas e lugares fosse feita por índios e brancos.

Tal recomendação redundou no fortalecimento da presença de juízes e vereadores índios, reforçando sua participação nas decisões das povoações. Confiando os índios aldeados ao controle direto das câmaras, as medidas procuravam minimizar as dificuldades relativas à obtenção de mão-de-obra pela Coroa na vigência do Diretório, associada às fugas frequentes e às doenças, às distribuições indevidas e aos desmandos dos diretores (*Idem*).

Manuela Carneiro coloca em sua análise da legislação indigenista do XIX uma possível ruptura Colônia/Império, Diretório/Carta Régia, principalmente quando se trata do

protagonismo indígena. Patrícia de Melo Sampaio diz que não houve mudança, mas sim continuidade do protagonismo (SAMPAIO, 2007:41-2). A Carta Régia é usualmente considerada como uma legislação de menor expressão pela historiografia, sendo apenas citada pela supressão do Diretório, o que Sampaio discorda (SAMPAIO, 2003:125). O que Patrícia Sampaio defende é que apesar da Carta Régia de 1798 ter extinguido a distinção entre vassallos (passaram a estar sujeitos à câmara, como os demais), dando uma falsa sensação de dissolução das lideranças indígenas, ela sugere uma reconfiguração do papel destas: “Sujeitos às mesmas leis que os demais vassallos, os índios aldeados passariam a buscar seus próprios mecanismos de proteção individual já que muitas das suas referências coletivas estavam sendo progressivamente abolidas” (SAMPAIO, 2010:113).

Sampaio completa sua perspectiva dizendo que, no limite, houve um processo de individuação dos índios aldeados e, em consequência, uma “diversificação de suas estratégias de sobrevivência, agora pensadas em termos individuais” (*Ibid.*:114). Esse seria, na opinião da autora, o principal traço da nova legislação se comparada com o Diretório. Este último ainda permitia a manutenção de certa noção de comunidade, na qual os indivíduos podiam se referir às suas lideranças, usufruir dos bens do Comum etc.: “A Carta extinguiu essa possibilidade” (SAMPAIO, 2003:136). Portanto, a temática da mão de obra ainda está muito presente na Carta Régia e, no caso da Amazônia portuguesa, a incorporação dos indígenas como força de trabalho foi pauta das administrações locais durante todo o século XIX (*Ibid.*:135). “De todo o modo, quando se trata da política indigenista, é fácil perceber o quanto os recortes cronológicos de matrizes políticas não são satisfatórios para dar conta de sua diversidade” (*Idem*).

A legislação que regulamentava a política indigenista do Império é promulgada somente em 1845. Também conhecida como Regulamento das Missões, seguiu muitas premissas colocadas pela Carta Régia de 1798. Dentre outras proposições, essa norma

(...) permitiu a remoção e a reunião de aldeias, o arrendamento de terras e o aforamento para habitação (Art. 1º, §2º, 12º, 13º e 14º). Alguns índios de ‘bom comportamento e de desenvolvimento industrial’ poderiam, depois de 12 anos de cultivo, ganhar essas ‘terras separadas das da aldeia’, obtidas então por Carta de Sesmaria (Art. 1º, §15º) (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:74).

Esse Regulamento permitia o ‘aluguel’ de turmas de índios para os trabalhos na construção civil e nas necessidades dos particulares. Os indígenas deveriam ser remunerados e dispensados para que retornassem aos seus aldeamentos e sítios ao término dos trabalhos. Mas os Relatórios dos Presidentes de Província evidenciam inúmeros descumprimentos desse acordo. Nesses documentos, fala-se da exploração do indígena e são feitas “denúncias” contra

as diretorias de índios, o que leva o então Presidente da Província Francisco José Furtado a dizer que a “a história dos índios é o opróbrio da nossa civilização” (Relatórios dos Presidentes de Província, 1858:22). Com as respectivas ressalvas sobre essa forma de discurso já elencadas acima. Celestino de Almeida diz que houve muitas revoltas dos índios contra os diretores e aponta que não foram poucas as autoridades que os apoiaram contra esses funcionários (ALMEIDA, 2010:112).

Os Corpos de Trabalhadores²⁰ funcionava em paralelo às Diretorias parciais de índios²¹. Em uma de suas designações, ela previa que todos os indivíduos que não tivessem ocupação fixa deveriam ser obrigatoriamente engajados nesses Corpos, com clara menção aos negros, mestiços e índios. Segundo Carlos de Araújo Moreira Neto (1988:64, 273), essa legislação era um resultado direto da Cabanagem e revelava o temor que as elites tinham de um novo levante popular. Essa lei mostra a permanência da situação colonial nas ideias dos presidentes de província e demais governantes da Amazônia da época (SANTOS, 2007:181).

A promulgação da lei de terras em 1850 (normatizada em 1854) teve por objetivos, entre outros, regular as posses de terras dispostas por particulares e o estabelecimento de uma política pública para as terras devolutas. “A lei surgiu para regular conflitos de interesses entre o Estado brasileiro e os proprietários de terras, defensores do sistema colonial, que agiam para impedir medidas modernizadoras (antiescravagistas). Esta lei irá apressar a espoliação das terras dos índios” (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:74). Os autores completam dizendo que ainda em 1850 uma “Decisão do Império mandou incorporar às terras da União as terras dos índios que já não viviam aldeados” e passou a conectar o “reconhecimento da terra à finalidade de civilizar hordas selvagens” (Decisão nº92 do Ministério do Império, 21/10/1850). Efetivamente, a lei de terras reduziu o direito indígena aos territórios dos aldeamentos (*Ibid.*:75).

Os lotes de terra que foram demarcados para índios considerados ‘remanescentes’ ampliaram a desestruturação interna, desorganizando a divisão de trabalho tradicional do indígena, sujeitando-o ao controle da produção para o mercado regional. No final do séc. XIX, esses índios sobreviviam como trabalhadores sem terra, já como ‘caboclos’ (mestiços) que ainda tinham que lutar para serem identificados como ‘índios de verdade’ (*Ibid.*:76).

No Amazonas, com o *boom* da borracha a disputa pela terra e mão de obra indígena é acelerada. Muitas terras indígenas passavam pelo processo de serem consideradas devolutas

²⁰ Funcionou no Amazonas até 1862, criado por Lei de 1838 da Assembleia Legislativa do Pará.

²¹ Extintas em 1866, mas sua existência ainda é perceptível até 1875 (SANTOS, 2007:180).

para rapidamente irem para domínio de particulares. O jornal *A Província do Amazonas*²², de 1888, aponta vários casos de disputa territorial em suas colunas. Em uma dessas, é noticiado o caso do Rio Juruá, no qual Manoel Lopes Rolim se apossou de uma terra devoluta para explorar borracha, terra esta que “legalmente” (pela lei de Terras de 1850) pertencia ao capitão Saturnino Marães. O articulista descreve Manoel Rolim como “homem ignorante e sem posição social” e reivindica que “a lei nesse paiz seja uma verdade e não esteja sujeita a vontade dos mandões e desordeiros” (*A Província do Amazonas*, Manaus, n.45, 25 de janeiro de 1888).

Maria Regina de Almeida sintetiza essa política dizendo que:

Guerras violentas, criação de novos aldeamentos e extinção de antigos foram práticas que coexistiram e se sucederam no Império. Todas visavam a um mesmo fim: a ocupação das terras indígenas e a transformação de seus habitantes em cidadãos eficientes e trabalhadores para servir o novo Estado (ALMEIDA, 2010:141-2).

O governo imperial, através do Regulamento das Missões, contou com o trabalho missionário para garantir o território brasileiro, retirou todos os entraves à ação dos religiosos e impulsionou a missionação dos capuchinhos, que atuaram no estabelecimento de novas aldeias, em meados do XIX. A educação religiosa associada ao ensino formal de ofícios mecânicos, práticas agrícolas e atividades militares, fez parte do projeto civilizatório desenvolvido pelos capuchinhos (AMOROSO, 1998:101-3). Celestino de Almeida aponta que essas novas aldeias tinham vida curta, pois eram estabelecidas com a função de civilizar e assimilar o mais rápido possível. Passavam por um processo bem parecido do que ocorreu com os antigos aldeamentos, mas num espaço de tempo muito menor (ALMEIDA, 2010:142).

Oliveira e Freire dizem que os indígenas recém chegados a Manaus eram distribuídos em casas de famílias, diferente dos de Santa Catarina, que eram mandados para trabalhar em empresas privadas (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:76). Mas como já apontamos acima e a documentação evidencia largamente, os indígenas em Manaus estavam distribuídos nas mais diversas funções. Mais uma vez cito o periódico *O Catechista*, que, na relatoria da reunião da Assembleia Provincial em sessão ordinária de 11 de maio de 1871, expõe uma ardilosa discussão sobre a educação da província, preconizada pelo Sr. Sérgio: este alegava estar

²² O jornal *A Província do Amazonas* aqui consultado circulou no ano de 1888. Sofreu várias mudanças ao longo desses anos, inicialmente possuía como subtítulo “Orgam especial do commercio”, de propriedade de JM Paraguassú. A partir de julho deste ano o jornal passa a ser do Bacharel O’Connell Jersen e depois de “uma empreza”. Em agosto já vem a descrição de “Jornal Conservador de propriedade de uma Associação”. Em suas publicações mostra uma grande rivalidade com o periódico “Amazonas”, sendo que as notícias de julho em diante basicamente se resumem a contestar tudo o que este último publica. Cada impresso possuiu quatro páginas com cinco colunas, sendo a última página de propagandas diversas.

abandonada, não cumprindo o papel civilizatório a que devia. Em um dado momento, entra num embate com o Sr. Tapajoz e o acusa de “escravizar completamente” doze índios que trabalham em sua olaria, este se defende dizendo que na “Recebedoria provincial são pagos” (*O Catechista*, Manaus, n.498, 24 de maio de 1871). Não se pode negar que a grande maioria era composta por serviçais domésticos.

Os debates cheios de controvérsias sobre a humanidade dos índios também moldaram as políticas indigenistas do XIX, pois de um lado defendia-se a brandura para essa questão e por outro a violência²³. Esse debate político será abordado no próximo item, mas é importante considerar o apontamento de Maria Regina Celestino:

A Constituição de 1824 sequer mencionou a questão indígena, que se tornou competência das Assembleias Legislativas Provinciais, tendo prevalecido o interesse das oligarquias locais. A política indigenista do Império caracterizou-se, então, pela descentralização, e os índios, ainda divididos nas categorias de mansos e bravos, tinham, de acordo com Carneiro da Cunha, a possibilidade de escolher entre a ‘civilização’ ou o ‘extermínio’, ou seja, entre uma submissão branda ou violenta. Várias leis de caráter local continuariam sendo estabelecidas em prejuízo dos índios, porém no discurso oficial, prevalecia a recomendação para o uso de meios brandos e persuasivos, recomendando-se a violência para os que se recusassem a colaborar (ALMEIDA, 2010:146).

No Amazonas, a lei aprovada pela Assembleia Legislativa Provincial, em 1852, demonstra o caráter dessas leis locais. Destacada por Francisco Jorge e Bessa Freire e já supracitada aqui, permitia a escravidão indígena por dez anos, sob acordo para educação dos mesmos (SANTOS, 2007:143).

1.4 Teorias Raciais e o papel do indígena: um novo paradoxo

Inserido em todas as discussões feitas até aqui, está o complexo e contraditório mundo das ideias do século XIX. As teorias raciais fundem-se com o projeto de formação da Nação brasileira, em que se passa a discutir os agentes sociais desse novo país. Uma passagem do Relatório do Presidente da Província do Amazonas, de 1858, elucida essa questão ao tratar dos numerosos indígenas dessa região: “impossível será salvar os restos dessa raça infeliz, que ainda orça por muitos mil, e utiliza-los para o trabalho e para a civilização” (Relatórios dos Presidentes de Província, 1858:21).

Essa centralidade que as teorias raciais adquirem, principalmente na segunda metade do século XIX, é amplamente discutida por Lilia Moritz Schwarcz (1993) e John Monteiro

²³ Essa dualidade brandura/violência no tratamento do indígena pelo Estado não é novidade do XIX, mas não cabe aqui contextualizar todos os momentos em que essa discussão foi retomada, nos interessando apenas o oitocentos.

(2002). A autora coloca que, apesar dessas ideias terem chegado tardiamente ao Brasil, foram recebidas de maneira entusiástica pela reduzida elite pensante, pondera, portanto, que isso não significou uma ocorrência isolada, visto que a década de 1870 serviu de palco para fenômenos que conviveram de forma tensa (SCHWARCZ, 1993:14). Em 1871, é assinada a Lei do Ventre Livre, marco inicial da derrocada da escravidão. Por outro lado, a década de 70 também foi marcante pela entrada das ideias positivo-evolucionistas, para as quais os modelos raciais eram a pedra fundamental. Voltando ao paradoxo descrito acima, Schwarcz coloca que o liberalismo e o racismo materializaram, no final do século XIX, dois grandes modelos teóricos explicativos de importância local equivalente e, no entanto, contraditório: “o primeiro fundava-se no indivíduo e em sua responsabilidade pessoal; o segundo retirava a atenção colocada no sujeito para centrá-la na atuação do grupo entendido enquanto resultado de uma estrutura biológica singular” (*Ibid.*:14-5).

Com a independência do Brasil e inauguração do Império, tornou-se necessário a formulação de uma identidade nacional e coube à elite intelectual da época cumprir essa tarefa. Tal preocupação é decorrente da falta de uma particularidade brasileira e a busca de autonomia cultural. John Monteiro analisa o então indígena idealizado construído nesse contexto e diz que

o contraste entre o índio histórico, matriz da nacionalidade, tupi por excelência, extinto de preferência, e o índio contemporâneo, integrante das “hordas selvagens” que erravam pelos sertões incultos, ganhava, pouco a pouco, ares de ciência (MONTEIRO, 2001:170).

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) se apresenta como órgão fundamental do pensamento brasileiro do século XIX. Quando da sua criação pouco se sabia sobre o Brasil indígena, o que torna seus trabalhos muito populares, propagando a fábula das três raças para além do meio intelectual (*Ibid.*:171). Como Lilia Schwarcz bem coloca, o IHGB e os institutos regionais eram “financiados pelo imperador, ou pelos próprios sócios, (...) caracterizaram-se mais como sociedades de corte, especializados na produção de um saber de cunho oficial” (SCHWARCZ, 1993:100). Como já mencionado, o grande responsável pela difusão dessas ideias foi o vencedor do concurso promovido pelo IHGB com a monografia “Como se deve escrever a historia do Brasil”, o naturalista alemão Carl Von Martius (1845). A literatura nacional também corroborou essa disseminação de ideias,

caminhando ao lado do saber etnográfico para produzir suas obras indianistas de ampla circulação²⁴ (MONTEIRO, 2001:171).

O binômio Tupi/Tapuia é mais uma vez trazido à tona com novo sentido: Tupi era a “matriz da nacionalidade”, sua aliança e mestiçagem com os Portugueses foi responsável pela efetivação da presença destes colonizadores na região. Passou-se a exaltar o *Tupi* como verdadeira língua nacional, valorizada inclusive pelo imperador D. Pedro II (*Ibid.*:172). “Para os pensadores do Império, os índios Tupis, relegados ao passado remoto das origens da nacionalidade, teriam desaparecido enquanto povo, porém tendo contribuído sobremaneira para a gênese da nação, através da mestiçagem e da herança de sua língua” (*Idem*).

No extremo oposto estavam os Tapuia, tidos como inimigos e selvagens traiçoeiros contra a civilização. De acordo com Monteiro, foi nesse inconstante decurso de construção da identidade nacional “onde se contrapunha índios históricos aos atuais, índios assimiláveis aos recalitrantes, que as teorias raciais dialogavam com o pensamento brasileiro” (*Ibid.*:172).

Monteiro interpõe mais dois fatores que também teriam contribuído para a penetração dessas teorias. O primeiro seria a política indigenista do Império, espelhada no par de oposição Tupi-Tapuia. As doutrinas raciais embasavam o debate, afirmando a inferioridade dos índios, sua incapacidade de atingir a civilização, ou mesmo de sobreviver. Isso porque com as mudanças advindas na década de 1840 (instalação de diretorias gerais e o incentivo estatal às missões capuchinhas) veio mais uma vez à tona a tensão entre os que defendiam a “catequese e civilização” dos indígenas e os que requeriam sua remoção ou mesmo extermínio (*Ibid.*:173).

Manuela Carneiro da Cunha (1992) diz que o século XIX é heterogêneo. A dicotomia da humanidade indígena *versus* os indígenas como bárbaros são duas visões que teriam retirado o enfoque anteriormente dado à sua mão de obra para a então cobiça de suas terras. Ao contextualizar a Lei de Terras de 1850 a autora afirma que as leis indigenistas da época estavam presas às questões de terra, mas ainda elenca brechas nessas leis, na qual os indígenas recorriam à ela para reivindicar direitos (CUNHA, 1992:146-9).

John Monteiro, Maria Regina Celestino de Almeida e João Pacheco de Oliveira Filho colocam os discursos de José Bonifácio e Varnhagen²⁵ como ilustrativos da discrepância existente em torno desse debate. Ambos concordavam com a inferioridade dos índios, porém

²⁴ A exemplo de Basílio da Gama, José de Alencar, Victor Meirelles, Rodolfo Amoedo, Gonçalves Dias e outros; que na literatura e nas artes desenvolveram o Romantismo brasileiro.

²⁵ Ressalto o distanciamento temporal desses personagens, Bonifácio pode ser considerado uma matriz dessa corrente de pensamento no pós-independência, na qual, posteriormente, Capistrano de Abreu e João Francisco Lisboa eram adeptos. Varnhagem, que viveu do final do século XIX, possuía visão contrária, como mostrado.

enquanto o primeiro defendia sua humanidade e capacidade civilizatória, propondo, portanto, a brandura, o outro afirmava a bestialidade dos índios, que só poderiam ser incorporados através da guerra e do extermínio (ALMEIDA, 2010:145). José Bonifácio defendeu essas ideias no início do século XIX, que predominaram na política oficial do Império, apesar de aprovado não chegou a ser posta em prática, mas se tornou a matriz dessa corrente de pensamento. Como visto, a Constituição de 1824 nem menciona a temática indígena. Mas a iniciativa de Bonifácio coincidia com o esforço pós-independência de construir uma imagem de nação livre e moderna para o Brasil. “Se o índio real era discriminado, cabia aos dirigentes políticos apropriarem-se da imagem do ‘bom selvagem’ que continuava a ser difundida pelo Romantismo europeu, encontrando sua expressão brasileira no ‘indianismo’ literário” (OLIVEIRA FILHO & FREIRE, 2006:95).

Este indianismo foi, entre outros, preconizado por José de Alencar, que materializa lendas baseadas no imaginário romântico sobre os índios, distante do índio real. Principalmente em “Iracema” e “O Guarani”, pois

(...) foram esses livros que fundaram o romance nacional. Iniciava-se a construção do mito das três raças, ‘a mistura como destino e fator de unidade nacional’. (...) Entretanto, foi principalmente o imaginário de Alencar, aliado a outras expressões artísticas (pintura, escultura, música), que idealizou o índio como expressão de liberdade e independência do Império brasileiro (*Ibid.*:96).

Essa narrativa contribuiu sobremaneira para difusão da imagem do índio ideal. Em Manaus, esse imaginário ficou marcado na parede do suntuoso Teatro Amazonas, templo da civilização nas selvas:



Figura 1 - Pintura de “O Guarani” no Salão Nobre do Teatro Amazonas. Episódio de salvamentos de Ceci pelo índio Peri (Foto minha). Data entre 1897 e 1899, feita pelo pintor italiano Domenico de Angelis ([site da Biblioteca Virtual do Amazonas](#))

O segundo fator para a introdução dessas teorias no Brasil, colocado por John Monteiro, é o fim do tráfico negreiro e a gradual abolição da escravatura negra a partir de 1850. No final do século XIX, o foco dos intelectuais muda, surgindo outras preocupações nas quais o cientificismo, em voga na Europa já há algum tempo, se adequa. De acordo com Lilia Schwarcz (1993), com a lei do ventre livre e posterior abolição da escravatura, a elite brasileira escolheu as ideias racionalistas para manter os negros na periferia social. Nessa linha de pensamento, a “raça” é explicada a partir da biologia e o cruzamento entre elas é o que degenera a sociedade em contradição ao pensamento positivista, progressista, que procurava uma maneira da sociedade brasileira “evoluir”. A autora defende que foi nesse paradoxo que surgiu a particularidade do pensamento brasileiro, no qual seus defensores se encontravam “entre a aceitação das teorias estrangeiras – que condenavam o cruzamento racial – e a sua adaptação a um povo a essa altura já muito miscigenado” (SCHWARCZ, 1993:18-9).

Monteiro diz que à contramão do propagado no senso comum, foi muito cogitada a substituição da mão de obra do escravo africano pela indígena.

As teses raciais passaram a permear esta discussão, colocando em causa a potencialidade não apenas dos índios, como também dos mestiços, dos descendentes de escravos e dos próprios ex-escravos, face à propalada superioridade de imigrantes brancos. Tais questões alimentavam uma parcela significativa do pensamento social brasileiro no ocaso do Império e no início da República e ocupavam, neste mesmo período, a agenda dos cientistas então abrigados nos museus de história natural e nas academias de medicina (MONTEIRO, 2001:174).

John Monteiro ressalta que havia certo consenso na aceitação da teoria evolucionista, na qual os indígenas constituíam uma (ou conjunto de) “raça” em vias de extinção, mas o uso do conceito de “raça” nunca foi homogêneo.

Para uma vertente do pensamento imperial, (...), uma enorme gama de atributos positivos das “raças” nativas concorria, através da mestiçagem, para a formação do povo brasileiro, dando um caráter específico a esta nação. Para outra, também lançando mão da literatura científica estrangeira, foram antes os atributos negativos dessas mesmas “raças” – sobretudo a sua inferioridade moral, física e intelectual – que justificavam e autorizavam a exclusão dos índios do futuro da nação, inclusive por meios violentos (*Ibid.*:174).

É interessante notar que a temática da escravidão não era pauta dos estudos e discussões promovidos pelo IHGB, o assunto das “raças” e da “civilização” centrava muito mais nos índios. Esse pessimismo da ciência colocava como inevitável a extinção total dos índios. Von Martius já sentenciava esse fato ainda na primeira metade do século XIX, influenciando inclusive muitos viajantes, como veremos no próximo item deste capítulo. Os

primeiros antropólogos do Museu Nacional e, posteriormente, do Museu Paulista, aprofundaram esta perspectiva com base nos conhecimentos produzidos pela antropologia física (*Ibid.*:175; SCHWARCZ, 1993:67-83).

Pensando em como os governantes do Amazonas estavam em meio a essas discussões, temos a avaliação do então governador José Cardoso Ramalho Junior sobre o potencial do indígena à catequização:

É opinião de sociologistas modernos ser impossível trazer o selvagem á vida civilisada, indo alguns demasiado longe em tal conclusão, produzindo a afirmação de que a extinção do selvagem será uma consequencia immediata da cultura que se lhe pretende dar. As raças selvagens, diz Andre Lebfevre, não podem beneficiar com a culturas que lhes dá um modo diferente de viver que o que para o qual as predispõe a hereditariedade. A civilização mata-as e, por mais que se intente conserval-as, pôl-as até na redoma da cultura, ellas morrerão, simplesmente porque ahi se as olha. Todavia esta conclusão desoladora não está de accordo com os factos históricos, a historia da-lhe um completo desmentido. Verdade que, isolada, uma raça selvagem não pode existir quando lhe bate á porta uma civilizada, mas é possível fazer com que ella, sem perda das energias, entre na communhão dos povos civilizados. (...) Seria lastimoso que nós, n'um século de sciencia e de industria, fossemos inferiores a esses homens [jesuítas] que não tinham os meios que temos de facilitar essa empresa, não dispunham dos recursos de que dispomos. A catechese do indigena do Brasil, possivel no passado, também o é no presente e convem que ella tenha logar, que assim, não só satisfaremos á causa da justiça, como traremos para a civilisação um precioso contingente (Mensagem, 10 de julho de 1899).

Essa última fala traduz muito bem o embate entre visões pessimistas e otimistas, no qual Ramalho Junior defende esta última vertente. Todas essas ideias que ganham força no século XIX são de fundamental importância para o entendimento dos acontecimentos do período. Nos próximos capítulos, essa fundamentação ideológica estará presente em cada trecho citado das fontes. Atentem aos detalhes!

Capítulo 2

Trastevere

(Milton Nascimento/Ronaldo Bastos)

A cidade é moderna

Dizia o cego a seu filho

Os olhos cheios de terra

O bonde fora dos trilhos

A aventura começa no coração dos navios

Pensava o filho calado

Pensava o filho ouvindo

Que a cidade é moderna

Pensava o filho sorrindo

E era surdo e era mudo

Mas que falava e ouvia

Capítulo 2

Embelezar, Invisibilizar, Assimilar

No Capítulo 1 busquei demonstrar a conjuntura política e intelectual brasileira e do Amazonas para entendermos os princípios que regeram o projeto de reforma urbana da cidade de Manaus. Neste segundo Capítulo irei expor os três pilares da vitrine “Paris nas Selvas”: Embelezamento, Invisibilização dos indesejáveis e Assimilação das diferenças. A partir de 1870, a região passou a receber uma grande massa de migrantes nordestinos, que fez inverter o quadro de escassez de mão de obra até então registrado pelos Relatórios dos Presidentes de Província. Naquele momento, com excesso de trabalhadores, a exploração tomou outra forma, traduzida em baixos salários e péssimas condições de alimentação e moradia. Portanto, o crescimento da pobreza foi notório, o que exigiu o desenvolvimento de medidas para “curar” a cidade (aclamado templo da civilização) da presença dos desvalidos.

2.1 Visão dos viajantes: os rumos da cidade de Manaus e a mestiçagem

Inicio o assunto com um trecho do relato do casal Agassiz quando de sua passagem pelo país:

qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental (AGASSIZ, 2000:71).

O casal de naturalistas norte-americanos, Louis e Elizabeth Cary Agassiz, carregava em seus relatos uma visão negativa da miscigenação, pois esta causaria a ruína de qualquer nação. É importante lembrar, porém, que os discursos desses estrangeiros que por aqui passaram estão longe de possuir qualquer neutralidade. Com ampliação da importância da ciência e das teorias raciais e evolutivas discutidas no capítulo anterior, a Amazônia acaba por reforçar o discurso sobre o bárbaro, exótico e indolente que serviu, ao final, para consolidar a imagem da Europa como o lugar por excelência da civilização (COSTA, 1995:11).

É importante reforçar como o contexto do século XVIII e XIX reflete sobre o discurso desses viajantes, tornando-os diferentes. No século XVIII, principalmente em sua segunda metade, Portugal foi palco de um cenário de intensa contradição. A Universidade de Coimbra passava por uma reforma de cunho vanguardista, ao mesmo tempo em que se via presente a

censura da administração Pombalina estruturada na Real Mesa Censória. Almir Diniz de Carvalho Júnior sintetiza muito bem esse contexto quando enfatiza que a própria percepção do mundo estava em transformação nessa época: “o mundo ampliado pelas descobertas marítimas ainda estava se libertando paulatinamente do imaginário povoado de monstros e encantamentos” (CARVALHO JUNIOR, 2011:40). Diante disso, a preocupação com as expedições marítimas e os relatos de viajantes toma outra forma. Teve início uma normatização das formas de percepção através dos manuais dos viajantes, complementados por uma formação específica para os naturalistas e introdução do próprio curso de História Natural (*Ibid.*:42).

A insurgente História Natural preconizada por Lineu e Buffon, moldou a forma de olhar as populações não europeias. Inseriu-se a noção de primitivismo amparada pela visão evolucionista. Diante dessa nova conotação do mundo, as viagens realizadas no século XVI e XVII se mostram com intuito bem diverso das expedições dos naturalistas da segunda metade do século XVIII e XIX (*Ibid.*:83-84). Hideraldo Costa também vê essa discrepância da natureza dos interesses dos viajantes quando afirma que as realizadas no século XIX eram movidas “por uma lógica que teve como vetor e mola propulsora a ciência” (COSTA, 1995:28).

João Pacheco de Oliveira (1987:97) salienta que o século XVIII ainda era marcado por relações coloniais, sendo que a rivalidade entre metrópoles resultava no fechamento das fronteiras, um empecilho para viagens e divulgação dos resultados. Esse quadro muda só nas primeiras décadas do século XIX, marcado pelo apoio e custeio da coroa espanhola à viagem de Humboldt. Portugal ainda mantém o isolacionismo por um tempo, mas logo depois também adere a permissividade das viagens (*Ibid.*:98).

A primeira viagem científica realizada por um súdito da Coroa Portuguesa foi a de Alexandre Rodrigues Ferreira, formado na Universidade de Coimbra após as reformas de Pombal destacadas acima. Sua singularidade, apontada por Almir Diniz, está na retirada dos americanos do “lugar de decrepitude ou de infantilidade frente à robustez da inteligência europeia” demonstrando uma “inevitável semelhança entre homens tão desiguais” (CARVALHO JUNIOR, 2011:84). É possível, portanto, perceber brechas diante do pensamento hegemônico que se esforçava em moldar.

Simone Villanova, em uma análise do relato da viagem do alemão Robert Avé-Lallemant ao norte do Brasil, percebe também esse conflito do pensamento eurocêntrico com o de reconhecimento da criatividade indígena em sua visão da arquitetura da cidade de Manaus na segunda metade do século XIX. A autora trabalha com a visão deste viajante sobre

o “Teatro de palha”. A ânsia por sua construção²⁶ reflete a tendência da época em possuir tal símbolo de civilidade, visto que estas construções tinham uma função civilizadora bem definida, pois as peças deveriam transmitir uma imagem de família estruturada de acordo com os ideais burgueses, além de possuir regras de condutas, como falar baixo, manter o silêncio durante as peças, ir com roupas “adequadas” etc. (VILLANOVA, 2011:112).

Hideraldo Lima da Costa ao analisar os viajantes do século XIX ressalta a “febre classificatória” que contagiou esses novos homens de ciência: “Essas narrativas de viagens, antes de expressarem a realidade dos acontecimentos, nos propiciam, acima de tudo, viajar pelo imaginário do europeu colonizador, quando visões paradisíacas e infernais faziam parte daquele modo de pensar” (COSTA, 1995:25). Nesse século, os homens passam a cultivar uma fé inabalável no progresso, no qual “a sociedade burguesa de nosso período estava confiante e orgulhosa de seus sucessos. Em nenhum outro campo da vida humana isso era mais evidente que no avanço do conhecimento da ‘ciência’” (HOBSBAWM, 2009:261). Michel Foucault, ao falar sobre os geógrafos viajantes evidencia que além desse espírito científico, esses homens também “eram na verdade agentes de informação (...), informação que era diretamente explorável pelas autoridades coloniais, os estrategistas, os negociantes ou os industriais” (FOUCAULT, 1979:92).

Diante dessa contextualização tanto da época quanto dos viajantes²⁷, vale versar sobre como a temática da “raça” e da mestiçagem entrou nesses discursos. A análise da mestiçagem estava tão presente na época que poderia se colocar aqui inúmeros trechos dos relatos sobre esse “problema”. Maria Regina Celestino diz que os viajantes, *grosso modo*, comungavam com as ideias do IHGB e evolucionistas (ALMEIDA, 2010:141). Abri essa discussão com o parecer do casal Agassiz, que elucida sua visão pessimista da mistura, isso se repete em diversos momentos de sua obra, onde ressaltam a peculiaridade da região:

(...) Em nenhuma outra parte do mundo se poderia estudar tão completamente como no Amazonas as misturas do tipos, pois nela os mamelucos, os cafuzos, os mulatos, os caboclos, os negros e os brancos produziram, por suas alianças, uma confusão que à primeira vista parece impossível destrinchar (AGASSIZ, 1975:103).

Henry Bates (viajante que mais fica na região, 1848-1859), apesar do seu pessimismo quanto a “mistura”, se surpreende com as instituições jurídicas brasileiras e descreve um julgamento em que o júri era composto de “um mercador branco, um lavrador negro, um

²⁶ E, posteriormente, a ânsia pela construção do suntuoso Teatro Amazonas.

²⁷ Para ver uma análise mais detalhada dos viajantes ver: COSTA, Hideraldo Lima da. **Cultura Trabalho e Luta social na Amazônia**: Discurso dos viajantes - Século XIX. Dissertação (Mestrado em História) - PUC-SP, São Paulo, 1995; OLIVEIRA FILHO, Joao Pacheco de (Org.). Elementos para uma Sociologia dos viajantes. *In: Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987. p.84-148.

mameluco, um mulato e um índio” (BATES, 1863:371). A essa situação encontrada pelo naturalista inglês, Hideraldo Lima da Costa problematiza se realmente não se tratava de uma ocasião inusitada inclusive para a região, podendo aludir a uma estratégia das autoridades locais “para aplacar os ânimos e minorar as queixas das classes populares” diante de menos de uma década da deflagração do movimento cabano (COSTA, 1995:40).

A questão da degradação do índio é uma reflexão que perpassa a todos esses naturalistas. Essa teoria foi posta por Von Martius (1838) em trabalho já destacado acima. João Pacheco de Oliveira Filho (1987:113) avulta que ao analisarem a população indígena, os naturalistas partiam do pressuposto que “o ponto de referência obrigatório dessas reflexões é a questão de se o índio do Amazonas é ou não um ser degenerado, bem como qual é o destino que lhe é reservado”.

Alfred Russel Wallace, conterrâneo de Bates que viaja na mesma época (1848 a 1852), não compartilha da visão pessimista destes e reinterpreta a noção de degeneração posta por Martius. Esta não aconteceria no indígena enquanto “raça”, e sim quando este, por qualquer motivo, era obrigado a entrar em contato com a civilização, apontando a discrepância existente entre as populações indígenas que viviam ao redor da cidade e as errantes das matas (consideradas genuínas) (WALLACE, 1853:476; COSTA, 1995:49).

Bates considerava os mamelucos mais adaptados ao clima, pois os indígenas seriam “estrangeiros em sua própria terra”, essa forma de análise legitima o discurso de extermínio e posse de suas terras (BATES, 1863:265). O elemento branco seria, então, fundamental, mas pondera que os brancos existentes na região não estariam aptos a essa “ádua tarefa”. Agassiz também vislumbra a incapacidade dos brancos da região, mas se afasta de Bates por ser contra a mistura, pois a população possuiu um “aspecto fraco e depauperado”, a todo momento compara com sua nação de origem (EUA), recomendando para esta um total “*apartheid*” (COSTA, 1995:54).

O casal Agassiz parte para essa viagem ao Brasil sob encomenda do governo norte-americano, que tinha abolido a escravidão a pouco²⁸ e enfrentava o “problema” da inserção do negro na sociedade. Hideraldo Costa diz que Agassiz não queria ver repetir-se nos EUA processo semelhante ao que se registrou no Brasil, já que “essa mistura apaga as melhores qualidades, quer do branco, quer do negro, quer do índio, e produz um tipo mestiço indescritível cuja energia física e mental se enfraqueceu” (AGASSIZ, 2000:282).

²⁸ Promulgada a 1º de janeiro de 1863 pelo presidente Abraham Lincoln.

Especificamente sobre a cidade de Manaus, são em sua maioria relatos carregados de julgamento moral. Ainda sobre os “brancos endógenos”, Lallemand nos diz

Há, contudo, um grupo importante de brancos em Manaus, que reside lá há muitos anos, e que cuida honestamente que com a natural renovação das gerações, a cor branca não diminua de número. (...) Mas entre essas famílias aparecem, sobretudo nos rostos de muitas mulheres, certo ar, que me lembra a avó índia. Mas esse indianismo se apaga depressa sob os brancos, e na intimidade com os brancos, e pode-se falar duma verdadeira sociedade de brancos em Manaus, muito agradável através do ligeiro transluzir de indianismo (AVÉ-LALLEMANT, [1859] 1961:150).

Sobre esse aspecto, Costa discorre que na ótica dos viajantes existem dois tipo de brancos com papéis e funções distintas, “para o branco ideal, de educação perfeita [geralmente os do sul ou imigrantes], o dever de ocupar os cargos administrativos para que a degradação moral não tomasse conta deste, fato que traria prejuízos incalculáveis para a região”. E para os brancos endógenos da região “a obrigação de continuarem apagando os rastros de indianismo, pelo caminho não consensual entre os viajantes, o da mestiçagem” (COSTA,1995:120). Os relatos evidenciam um misto de sentimentos ao tratar da cidade, ao mesmo tempo em que valorizam as riquezas circundantes que possibilitaria o desenvolvimento da civilização de forma monumental, há certo pessimismo quanto aos rumos desta devido a população “híbrida” aqui encontrada. Em vários trabalhos que analisam os viajantes do século XIX esse trecho da obra de Wallace é focalizado:

Os mais civilizados moradores de Barra dedicam-se ao comércio, podendo-se dizer que não conhecem outras diversões a não ser beber e jogar, se bem que o façam em pequena escala. A maior parte deles jamais abriu um livro e desconhece todo e qualquer tipo de ocupação intelectual (...). Depois da missa, é hora das visitas de cerimônia, quando todo mundo vai à casa de todo mundo, e lá ficam comentando os escândalos que se acumularam durante a semana. Barra deve ser a comunidade civilizada que tem os costumes mais decadentes possíveis. O que se escuta ali diariamente a respeito das mais respeitáveis famílias locais, e sempre dito como se tratasse de coisa normal e corriqueira dificilmente poderia ser creditado aos moradores dos piores cortiços de Sr. Giles (WALLACE *apud* COSTA, 1995:121; DIAS, 2007:58).

Evidência justificada pelo emblemático julgamento moral que é feito. Os Agassiz também corroboram esta percepção ao concluir que se vê aqui “uma classe civilizada adotando hábitos e rebaixando-se ao nível dos selvagens” (AGASSIZ, 2000:154). Avé-Lallemand, por sua vez, afirma que “a par de toda essa beleza natural, não se realiza surto de maior elevação na alma do habitante da mata; com toda a riqueza em seu redor, é e permanecerá pobre; não tem prazer em possuir” (AVÉ-LALLEMANT, [1859] 1961:43). Em outro trecho, o mesmo autor completa: “O povo é pobre no meio da riqueza e merece a

pobreza, merece, sem nenhuma compaixão, ser pobre, porque não quer trabalhar e nem fazer esforço” (*Ibid.*:148).

Essas duras constatações de Lallemant vem em decorrência da observação do ritmo do tempo e da concepção de trabalho encontradas na cidade da Barra. Bates coloca em seu relato que “é uma praxe entre as pessoas das classes baixas, em toda a província, passarem uma boa parte da estação da seca no meio da mata” (BATES, 1863:61), a que chama de férias. Essa atitude foi interpretada por estudiosos como referente à atividade da salga do pirarucu e outras atividades que seguiam essa sazonalidade (COSTA, 1995:139; DIAS, 2007:65). Avé-Lallemant também descreve a atividade de limpeza dos caroços de cacau, que podia ser feito a sombra pelas crianças e se transforma em espécie de confraternização entre vizinhos (AVÉ-LALLEMANT, [1859] 1961:41).

Esses relatos não foram divulgados somente fora do país, alguns brasileiros também tiveram acesso a esses escritos e emitiam opinião sobre eles. Em uma matéria de três páginas de *O Catechista*, ao exaltar a figura do Imperador D. Pedro II, o articulista Joaquim Ferreira Murtinho discorda da visão de Avé-Lallemant, Byard, Dabadie, Mansfield, Expelly e outros. O periódico ressalta que alguns deles nem estiveram no Brasil e que, ao lê-los,

(...) há-de julgar o majestoso império uma aldeia de índios, onde impera somente a barbaria. (...) [Mas] de mesmo modo que sobejamente restituem ao Brazil a sua honra e credito, as luminosas e velhas chronicas, assim como as exellentes obras de Southey, Spix e Martins, (...) Humbold, Debret, Agassiz (..) e de tantos outros de todas as nacionalidades (...) (*O Catechista*, Manaus, n.503, 24 de junho de 1871).

Claro que se trata da visão de uma parcela da sociedade Amazonense. Este periódico se mostra, então, monarquista e contra a “mistura”. Mas Hideraldo Costa coloca que os discursos dos viajantes estrangeiros, que estavam formando opiniões, “foram incorporadas à época como sendo verdadeiros por uma larga parcela da sociedade local e nacional” (COSTA, 1995:73). Nessas exposições, o “mestiço, o tapuio ou o índio civilizado, são vistos como seres ‘depravados’, ‘indolentes’, ‘brutos’” (*Ibid.*:70)

Sem exageros, o olhar estrangeiro na Amazônia do século XIX, foi tão ou mais cerceador que os códigos de posturas municipais, que tinham como um de seus objetivos civilizar e disciplinar, principalmente as ditas classes inferiores, propondo-se a fazê-los de uma maneira profundamente autoritária e discriminatória (*Ibid.*:107).

O casal Agassiz, estando na cidade de Manaus para repor seu estoque de mantimentos, monta um ateliê fotográfico, Elizabeth Agassiz diz que Luiz Agassiz e o fotógrafo da expedição, Hunnewell, passam ali a maior parte do tempo. Enquanto esperavam na cidade, resolveram estudar as “variadíssimas misturas que se fazem entre as duas raças, índios e

negros, e dos cruzamentos tão frequentes nesse país”. Para tanto, tinham um grande obstáculo: os preconceitos populares.

Reina entre os índios e os negros a superstição de que um retrato absorve alguma coisa da vitalidade do indivíduo nele representado e que está em grande perigo de morte aquele que se deixa retratar. Tal ideia está tão profundamente arraigada que não foi fácil vencer as resistências. Aos poucos, porém, o desejo deles se verem em figura vai dominando; o exemplo de alguns mais corajosos anima os tímidos e os modelos vão se tornando muito mais fáceis de conseguir do que a princípio (AGASSIZ, 2000:265).

Mesmo com esse empecilho ainda temos os registros desses “tipos humanos” registrados pela expedição Thayer:



Figura 2 – Mestiços do Amazonas. Fonte: MACHADO, 2010, p.86.

Os negros, índios, mamelucos e cafuzos de Agassiz, fotografados na atual rua Epaminondas, no centro de Manaus, se vestem com uma roupa disponibilizada pelos viajantes e colocados, quase sempre, na mesma pose. A Figura 2, consiste em duas fotografias presentes no livro de Maria Helena Machado, que em pesquisa nos Estados Unidos, desvenda um outro lado da expedição Thayer. Essas fotos fazem parte de um acervo restrito que evidenciaria a distinção entre “raças” puras e mestiças, chamados “tipos híbridos amazônicos” (MACHADO, 2010:61).

Portanto, com as teorias raciais foi possível promover o discurso de hierarquização do caminho civilizatório, em que a Europa seria o grande modelo. Aproprio-me de Edward Said quando este diz que a cultura europeia ganhou força ao se contrastar com o Oriente e proponho ampliar essa noção de oriente para o que se construiu no século XIX como exótico.

Said, através de Gramsci e seu conceito de hegemonia (que diz ser útil para compreender a vida cultural no ocidente industrial), articula que é o resultado da hegemonia cultural em ação que dá ao Orientalismo a durabilidade e força (SAID, 2007:30-3).

2.2 Urbanização: a cidade e seus sujeitos

As ideias liberais e modernizadoras do século XIX acabaram por redefinir a questão da pobreza. O antigo princípio cristão da caridade como forma de redenção se funde com o novo papel do Estado, que tem como objetivo central transformar essa população ociosa em mão de obra. Como bem coloca Josali Amaral (2011),

(...) com a criação do Estado-Nação, em que todas as ações administrativas deveriam estar diretamente comprometidas com o desenvolvimento do país, segundo uma orientação modernista, à prática de acolhida dos desvalidos uniu-se à intenção de estabelecer um fito mais objetivo que o abrigo e a sobrevivência dos acometidos pelo infortúnio. (...) decorreram em tentativas de agir sobre a infância desvalida como meio de evitar a indigência futura e ao mesmo tempo, criar soluções para os problemas enfrentados nas relações de produção. Desta forma, a filantropia se distingue da caridade pelo seu caráter pragmático em oposição à boa vontade cristã (AMARAL, 2011:140).

Simon Schwartzman, voltando um pouco mais no tempo, coloca que com a modernização e o modernismo uma nova forma de ver o mundo é configurada, no qual

Valores e interpretações sobre o mundo andam juntos. Os modernistas acreditavam que o mundo estava mudando de "tradicional" ou "antigo" para tempos "modernos", em vez de ser sempre o mesmo, ou mover-se em círculos ou ciclos. Mais especificamente, começando com o Renascimento europeu, essa mudança era interpretada como levando a um uso maior da racionalidade - como instrumento para entender e controlar o mundo - e ao individualismo. Nas sociedades antigas, as pessoas viviam de acordo com suas tradições, em um mundo dominado por poderes transcendentais, e eram limitadas por um destino definido desde seu nascimento. Com a modernidade, o mundo passou a ser visto como aberto à compreensão graças ao uso da ciência e da racionalidade, e seus recursos e poderes passaram a ser postos a serviço da humanidade. Ao mesmo tempo, o nascimento deixou de ser a fonte do destino. Por meio do trabalho, da dedicação e do uso da inteligência é possível transcender as próprias condições e responsabilizar-se pela própria vida (SCHWARTZMAN, 2004:11).

Nessa individualização dos destinos, o próprio sujeito é responsabilizado pela sua condição, o que acarreta na criminalização do ócio e do que seria sua consequência: pobreza. Com os processos de urbanização, essa associação é levada ao extremo. Como Sidney Chalhoub (1996:21) bem analisa, às classes pobres da população é agregada a noção de periculosidade. Isso acontece em várias cidades brasileiras, em Manaus ao final do oitocentos, essas ideias se mesclam com o lema da beleza, que é central. E, nesse sentido, beleza é

sinônimo de eliminar o que não combina com os moldes da civilização. Caso eliminar totalmente não seja possível, o mote da invisibilização resolve.

Otoni Mesquita corrobora essas ideias ao definir Manaus como “vitrine” da civilização, pois nesse contexto a arte passa de expressão à fonte de valor. Através desse processo, a imagem da cidade não é um mero reflexo das transformações, “mas um produto dos interesses que a sociedade manipula e expressa”. Mesquita completa essa ideia ao afirmar que o embelezamento das cidades no decorrer do século XIX se destaca nas políticas públicas, não por questões meramente estéticas, mas por seu desempenho mercadológico. Portanto, a configuração da cidade passava a ser discutida, planejada e trabalhada para se chegar a um modelo ideal, envolvendo características que se aproximassem das ideias de “civilização, progresso e modernidade”, o que o autor define, com a ajuda de Walter Benjamim, como “embelezamento estratégico” (MESQUITA, 2009:85-7).

Quando se fala em “classes”, remeto à noção Thompsoniana da mesma, que agrega historicidade ao termo. Thompson, ao analisar a formação da classe operária inglesa, percebe o quanto tal conformação é volátil, associada com ações coletivas (THOMPSON, 1987:74). Classe social é, portanto, algo fluido e de relações dinâmicas, entendida por meio de seu contexto histórico e social (MELO JUNIOR, 2010:4). Maria Luiza Ugarte Pinheiro, para dar visibilidade às tensões sociais dos trabalhadores urbanos de Manaus do final do século XIX, resgata o conceito de “experiência”, também cunhado por Thompson, que “recupera o papel ativo com que os sujeitos sociais forjam sua própria história” (PINHEIRO, 1999:31).

Lembrando também da pluralidade do termo classe, para o contexto de Manaus não existia uma classe pobre e trabalhadora, única e homogênea. Como visto anteriormente, num cenário inicial de intensa convivência no mundo do trabalho de africanos livres, mestiços e indígenas, com a chegada dos migrantes nordestinos isso se acentua, mas não homogeneamente e algumas rivalidades são criadas. Maria Luiza Ugarte Pinheiro também ressalta essa pluralidade para as classes dominantes, incluindo os donos das tipografias e dos jornais aqui analisados, resumi-las a uma classe dominante única seria por demasiado reducionista (*Ibid.*:29).

Após 1880, o crescimento da cidade de Manaus acompanhou a economia gumífera, acelerando o seu ritmo. Além dos já citados migrantes nordestinos, é a partir desse ano que o número dos imigrantes europeus, principalmente ingleses, também aumenta. Como Josali Amaral aponta, a elite da sociedade manauense pode ser caracterizada em três grupos: os luso-brasileiros, relacionados às atividades mercantis; representantes do Império que vieram compor o quadro administrativo, constituído por nobres funcionários públicos e militares; e os

funcionários das empresas inglesas que vieram no contexto supracitado (AMARAL, 2011:61).

Tanto Josali Amaral quanto Maria Luiza Ugarte Pinheiro ressaltam essa peculiar presença inglesa na cidade, que promovia grandes dissabores aos demais membros da elite. Essa animosidade seria devido ao comportamento inglês de manter um grupo fechado, evitando ter proximidade com os manauenses, postura oposta à historicamente registrada pelos portugueses desde a colônia, evidenciado na sociedade mestiça de então (*Ibid.*:63).

Com a alegação do governo central de falta de recursos para investir na economia gumífera, os ingleses foram ganhando cada vez mais espaço. Josali Amaral e Maria Luiza Ugarte Pinheiro retratam que em pouco tempo todos os setores indispensáveis para o bom funcionamento de um centro urbano estavam sob administração inglesa: “transporte, água, luz e, por fim, a distribuição de víveres concentrada no mercado central” (*Idem*; PINHEIRO, 1999:153-4).

A sociedade construída pela prática paternalista portuguesa estranhava a rigidez, a disciplina e impessoalidade inglesa. Mais importante ainda notar é que o controle inglês das atividades extrativistas-exportadoras e comerciais não levou a derrocada do clientelismo no Amazonas, que se arrastava na sociedade brasileira de um modo geral, ao contrário, como afirma Maria Luiza Ugarte Pinheiro, as práticas além de clientelistas, tornaram-se espoliativas. Se por um lado os ingleses consideravam a cultura brasileira inferior ao ponto de evitar convivências, por outro souberam se aproveitar dessa mesma cultura nos pontos em que lhes era interessante (AMARAL, 2011:63).

No *Correio do Norte*²⁹ de 3 de fevereiro de 1906 é publicada a coluna “Miséria do Amazonas”, que é elucidativo da condição da cidade de Manaus. Trata-se de um relato de um viajante que saiu do Rio de Janeiro para tentar a vida no Amazonas explorando borracha. Com todas as ressalvas já explicitadas para esses discursos, é interessante analisar esse parecer queixoso, que aponta vários dos problemas da época. Essas ponderações também eram vistas em várias publicações na coluna chamada “A pedidos”, do mesmo jornal, em que a população se manifestava reivindicando melhorias e fazendo denúncias.

(...) A impressão que se tem ao chegar a Manáos é deplorável, disse-nos elle. A capital do grande e riquíssimo Estado, em que ha na natureza opulenta, na assombrosa fertilidade de suas terras, não um, mas muitos Potosis, mais parece uma cidade em abandono.

²⁹ As publicações do *Correio do Norte* aqui consultadas são do ano de 1906, 1910 e 1911. Inicialmente, tratava-se de um “Órgão do Partido Revisionista do Estado do Amazonas”, posteriormente colocando como subtítulo apenas “Órgão independente”. De acordo com Maria Luiza Ugarte Pinheiro, este tinha cunho mais popular (PINHEIRO, 1999:166). Em 1906, vamos ter a constância de Heliodoro Balbi (candidato a deputado pelo Partido Revisionista) como redator, juntamente com Adriano Jorge.

O capim cresce exuberantemente em todas as ruas, inclusive na bela avenida Eduardo Ribeiro, um dos grandes melhoramentos introduzidos durante a administração do *Pensador*.

Além de capim, lixo em quantidade É terrível a falta de asseio. Depois, os melhoramentos, as obras que se haviam começado; absolutamente paralisados, como o calçamento, o aterramento dos brejos que existem na parte baixa da cidade, os edifícios que o governo mandára construir (...).

O certo é que o funcionalismo publico, pelo menos na sua maior parte, está sem receber os seus vencimentos ha oito ou nove mezes (...).

O Commercio está igualmente em penúria. Como sabe, a principal fonte de renda do Estado é a borracha (...). Os indivíduos que afluem em grandes bandos a Manáos, emigrados de outros Estados, principalmente do Ceará, têm nesses lettreiros a sua ultima esperança, depois de terem tentado sem resultado uma collocação qualquer na cidade (...).

No mais, não ha lavoura, não ha industrias. A população pobre vive quasi exclusivamente da pesca e do fabrico de carvão. Alimenta-se parcamente de tartaruga, que se compra aos quartos (...), e de peixes (...).

Os gêneros de primeira necessidade custam os olhos da cara. O mercado, onde a população se abastece ou finge abastecer-se, cobra dos negociantes pesados impostos á entrada das mercadorias, peixes, legumes e outras, sejam ou não vendidos.

O aluguel das casas é elevadíssimo (...). Demais, lucha-se com uma horrivel falta de empregos (...). Os operários são obrigados a residir fóra da cidade, em *barracas*, que é como lá se denominam as *palhoças* da cá.

A água! Não imagina o que é a água em Manáos! (...) parece que a canalisação não é perfeita, de modo que na cidade há sensível falta d'água (...). Tudo, assim, difficil. Quando cheguei a Manáos notei com surpresa que as moedas de cobre não tem absolutamente curso. O mais insignificante objecto custa pelo menos 100 réis, e em nickel, porque ninguém recebe cobre. O que circula muito é o *boró*. O *boró* é um pequeno vale emitido pela companhia Viação e Luz e com o qual se paga a passagem uos (sic) bonds da companhia. Esses *borós* são aceitos como dinheiro e valem 250 réis. Deixe dizer-lhe que esse é o preço da mais curta viagem de bond em Manáos. Os pontos mais afastados da Viação e Luz são Cachoeirinha e Flores, para onde a viagem é dividida em três secções, de um *boró* cada um, ou sejam 750 réis!

É um horror! A cidade está cheia de indigentes, que vivem ao sol e á a chuva, pelos jardins públicos e por todos os cantos da cidade, muitos atacados de febre e de beri-beri.

Mocó é a denominação do cemitério no Amazonas. Quanto sonho de ouro, quanta esperança, quanto castello de Hespanha o pobre *mocó* de Manáos não encerra desoladoramente! (*Correio do Norte*, Manaus, 03 de fevereiro de 1906, p.56)

Essas e outras queixas desconstroem o imaginário exaltado desse período chamado de *Belle Époque*. Aqui é mostrado o lado do abandono, da miséria e ineficácia do aparelho estatal mesmo em 1906, onde a receita pela extração da borracha ainda alcançava um elevado valor.

Para finalizar esse item, vou abrir um parêntese sobre a análise das fontes. Principalmente para a primeira década do novecentos, foi necessário uma noção básica da língua francesa para ler os documentos. Os jornais estão cheios de conceitos e adjetivos que usam essa língua, assim como os relatórios dos governadores. Nesse último, há citações inteiras em francês, quase sempre enaltecendo os intelectuais dessa origem. Ter domínio da língua era sinônimo de *status* e a nação francesa era o ideal de civilização que se pretendia chegar, daí Manaus ser apelidada de “Paris nas Selvas” e disso se orgulhar (até hoje).

Para ilustrar, coloco a torre Eiffel de madeira construída em 1906 para receber, pela primeira vez, um presidente da República: Affonso Penna. Nela há em destaque a inscrição do então governador Antônio Constantino Nery.



Figura 3 – Fotografia de Marco Di Panigai, 1906. A réplica de madeira possui uma estrutura de, aproximadamente, vinte metros. O prédio que aparece atrás da Torre de madeira é o Palácio da Justiça. Fonte: Museu Amazônico.

2.3 Racionalização da pobreza ou a exaltação da filantropia

Josali Amaral faz uma etimologia dos termos que terão presença constante nesse capítulo. O primeiro é da palavra “elite”, que surge no final da Idade Média em consequência do incremento das relações comerciais. Originalmente usado como referência a um produto de qualidade, somente no século XIX passa a designar um grupo social: aqueles que controlam o fluxo de mercadorias. O termo “pobre” remeteria, nesse caso, ao outro. “A palavra pobreza é originária do latim, *pauper-eris*, que significa ‘aquele que produz pouco’” (AMARAL, 2011:59;75).

O termo, e suas variações, que tem uma origem essencialmente econômica, especialmente ligada às atividades cidadinas, vai ao longo dos anos assimilando

significados culturais, que indicam a diferenciação entre grupos sociais que aparecem no mundo moderno. De qualquer forma, pobreza está relacionada à precariedade de bens materiais, em especial, aqueles que são necessários à sobrevivência. São chamados pobres aqueles que não têm condições de prover alimentação, moradia e vestimenta a contento. Mais tarde, ao século XIX, assoma-se a estes itens higiene, educação e saúde (*Ibid.*:76).

Pierre Bourdieu amplia esse binômio riqueza/pobreza ao inserir lógica nos meandros das relações sociais, para além da visão do capital econômico. Os indivíduos, inseridos em uma rede de relações sociais, podem ter proveito de sua posição ou gerar benefícios para outros membros do grupo, definido pelo autor por capital social. Além de outras formas de poder, como o capital cultural. Todas essas formariam o campo político (ainda há o acadêmico, religioso etc.) (BOURDIEU, 2009:51). Seriam formas de distinção social dentro das sociedades complexas. Em Manaus, isso fica perceptível com a urbanização, a qual começa a configurar uma intelectualidade que reivindica construções suntuosas, como o Teatro Amazonas, cujos frequentadores exibem sua ilustração, exemplo de capital intelectual.

A partir de 1880, Manaus tem um *boom* de criação de órgãos de cunho filantrópico. Além das Instituições educacionais que abordarei no próximo item, foram criados asilos de mendicidade, Santa Casa de Misericórdia, Sociedades Beneficentes, grupos de apoio etc. voltados para os miseráveis e ociosos. Nos periódicos havia extensa apologia aos atos de caridade, numa tentativa de sensibilizar a população para a realidade da pobreza, como a matéria intitulada “A esmola” do jornal *O Catechista* de 1871, no qual diz

A esmola é oração, e que oração! Como ella fala eloquente ante o throno de Deus! (...) Levam a alegria ao seio da tristeza, a coragem ao seio do dezanimo, o amparo ao seio da fraqueza; dar de comer aos que têm fome, deber a os que têm sede, vestir os nús, livrar da desgraça os que pela miseria vacilam na virtude; como é que todas estas obras, mandadas por Deus, sendo feitas em seu nome e pelo seu amor, não haviam de ser ante o seu throno propicia oração em favor daquele que as pratica? (...) Bemaventurado o que compreende o mysterio do pobre e do indigente! (...) (*O Catequista*, Manaus, 5 de Agosto de 1871, p.273)

Nessa passagem, a esmola é para o retorno divino, sendo obrigação dos ricos darem suporte aos aflitos para que esses retribuam intercedendo por eles na hora da morte. No final dessa coluna, há um apelo às mulheres para que larguem suas vaidades e amparem aos pobres. A caridade é sempre associada à figura feminina, não sendo estranho constatar que a maioria das instituições filantrópicas as tem como coordenadoras e diretoras, em sua grande parte, esposas das figuras políticas da época. Brasileiros ou ingleses, no discurso da caridade e da aversão aos costumes locais, eles concordam.

Tornar-se-ia elegante e sinal de boa conduta ocupar cargos de direção de orfanatos e asilos, promover chás beneficentes em prol dos ‘desvalidos’, discursar sobre meios

para melhoria das camadas empobrecidas (...). Por outro lado, recriminar-se-ia o estereótipo da má conduta e traçar-se-iam teorias científicas sobre as causas da recém observada miséria da região. O trabalho e o consumo não se destinariam mais a reproduzir a existência, a prover o presente, destinando-se antes a reproduzir miragens de futuro (AMARAL, 2011:75).

A função que a Santa Casa de Misericórdia passa a exercer na cidade, para além das questões de saúde pública que deveria sanar, serviu de estratégia central para invisibilização dos indígenas e demais indesejados da sociedade. Como Amaral Lapa reforça em sua análise sobre o papel da Santa Casa de Campinas:

soube confinar sua pobreza, recuperando-a quando era o caso ou invisibilizando-a, se assim os foros de modernidade exigissem. A articulação dava-se, em geral, no âmbito das emergências, com as autoridades policiais mediando contatos, por exemplo entre asilos e a Santa Casa no encaminhamento dos carentes (LAPA, 2008:50).

O mesmo aconteceu em Manaus, como retratam os jornais da época. Um exemplo foi o *Correio do Norte*, que, na coluna que se divide em dois itens: “Santa Casa” e “Pela Polícia”, fazia um relatório dos confinados e dos registros policiais³⁰. Interessante que a notícia dos “doentes” (chamados indigentes) recolhidos estava junto com a dos presos, em sua maioria, por desordens, beberrônicas e correções³¹. Na publicação de 27 de janeiro de 1906, é relatado que “foram recolhidos á Santa Casa o indigente Antonio Bruno e o preso correcional Quintino Antonio dos Santos, detido a ordem do subprefeito de permanencia”, o que evidencia a função dúbia desta instituição.

³⁰ Essa coluna está presente somente nas publicações de 1906 desse jornal, entre os meses de janeiro e março. As primeiras notícias eram assim publicadas juntas, depois a sessão “Pela Polícia” aparece sozinha.

³¹ Tenner Inauhiny de Abreu (2012) trabalhou com essas notícias de prisões em jornais de períodos anteriores, ver capítulo 1. As prisões “correcionais” eram feitas arbitrariamente quando o tutor assim solicitasse.

Para uma aproximação maior dos leitores com esse periódico, vou apresentar um recorte dessa mesma coluna datado de 28 de janeiro de 1906, dia seguinte à publicação exposta acima, em que também aparecem juntas as prisões e os recolhimentos à Santa Casa.

—Foram presos hontem por ordem do chefe por desordens:

João dos Santos, 20 annos, marinheiro da armada, maranhense, Manoel Francisco Telles, 27 annos, pescador, amazonense, José Caetano de Oliveira, 33 annos, sem profissão, sergipano, Galdina Maria da Conceição, 49 annos, parahybana, viuva, André Avelino Cabral Pessoa, 20 annos, sem profissão, piauiense, solteiro e Manoel Antonio Francisco por embriaguez.

—Hontem por 11 horas do dia agadanharam-se os italianos Affonso Batglieri e Antonio Verdi na rua Marcilio Dias, sahindo o primeiro com duas escoriações no rosto, tendo sido tomada as providencias pelo subprefeito major Braga.

— Por ordem do mesmo subprefeito foi recolhido ao hospital da Santa Casa o indigente, Antonio Ferreira, parahybano, 26 annos de idade.

Figura 4 – *Correio do Norte*, Manaus, 28 de janeiro de 1906. Nota-se, nesse recorte, os vários personagens na Manaus que se conforma pós 1880: amazonenses, nordestinos e europeus.

É notório que os motivos das prisões nem sempre são explicitados. Porém, pude observar que o desígnio “sem profissão” supre, muitas vezes, a necessidade de expor a causa. Sempre antes dessas notícias é mostrada uma relação de internos da Santa Casa: em 26 de janeiro, totalizaram 187 pessoas em tratamento; já em de 30 de janeiro de 1906 contavam-se 193, com 133 indigentes. Esse valor só vai mudar quando esta estatística volta a ser publicada em algumas edições de março, que mostram um total de 197 internos, com 137 indigentes.

Esses periódicos também são cheios de denúncias e conselhos municipais em prol do efetivo cumprimento dos Códigos Posturais. Em 27 de janeiro de 1906, o *Correio do Norte* publica uma indicação para o fiscal chefe da Intendência Municipal: que os pobres que ficam a esmolar pelas ruas não o façam "cantando, como fazem". Trata-se da população e do corpo editorial concordando que pode haver pobres esmolando pelas ruas, mas esses precisam se “comportar”.

Em outro momento, há mais uma denúncia vinda da população que assim diz:

Chamamos a atenção do sr. dr. Diretor da inspeção de hygiene para a casa sita a rua Ramalho Junior denominada ‘*Recreio dos Caboclos*’ que, devido ao pouco asseio d’aquelle prédio, impossibilita a vizinhança de permanecer nos seus affaseres pelo mau cheiro que exala da sentina daquelle estabelecimento (*Correio do Norte*, Manaus, 26 de janeiro de 1906, grifo meu).

Esse estabelecimento, “Recreio dos Caboclos”, trata-se de mais uma casa de diversões da cidade de Manaus. Caboclo, nesse contexto, tem uma conotação pejorativa da miscigenação do indígena e era um estabelecimento voltado para a população que não tinha condições de frequentar os espetáculos do “El Dorado”. O jornal *O Bond*, “Hebdomadario, humoristico, critico e chistoso”, bem descreve as atrações desse último: “O único teatro que actualmente funciona é o El-Dorado. Do Amazonas arribaram os francezes e as francezas, e o Cassino Julieta cuja construcção começou com grande afan, ainda está por concluir. (...) A rapaziada alegre reúne-se á noite no El-Dorado e os aplausos não tem conta” (*O Bond*, Manaus, 15 de setembro de 1906).

Maria Luiza Ugarte Pinheiro, diz que

Na ‘zona estragada’, amontoavam-se os cortiços, os hotéis e pensões de terceira categoria, os cabarés, cassinos e as ‘casas de tolerância’, como a “Pensão da Mulata” (situada à praça da República), onde segundo as autoridades “reuniam-se indivíduos de toda casta” e a casa de diversões “El Dorado”, reputada como “um ninho de mulheres de vida fácil”. Esses estabelecimentos serviam como pontos de encontro onde as prostitutas recebiam seus amantes, quase sempre indivíduos ligados à atividade portuária, o que constantemente era denunciado na imprensa local (...). Tanto nas ruas próximas ao porto (Demétrio Ribeiro, Vivaldo Lima, Monteiro de Souza, Itamaracá, Instalação, Frei José dos Inocentes) quanto nas praças que a ele estão ligadas (Comércio, Tamandaré e República) a presença e a força do meretrício sempre foram constantes, resistindo às inúmeras tentativas de controle por parte do poder público. Mesmo hoje, no momento em que as dimensões de Manaus adquiriram características de cidade grande, essa área mantém-se hegemônica no que tange à prostituição (PINHEIRO, 1999: 73).



Figura 5 – Planta da cidade de Manaus, 1906. Fonte: IGHA.

Nesse mapa de 1906, a cidade se concentra onde hoje temos o centro antigo, avançando até a Avenida Boulevard. Do lado direito, se vê exuberante o igarapé de Manaus (hoje) ou do Cachoeirinha. Do outro lado é o Igarapé da Cachoeira Grande, atualmente Igarapé do São Raimundo. Até os nossos dias, os bairros que estão do outro lado da margem dessas vias fluviais são mais carentes de infraestrutura: São Jorge, São Raimundo, Educandos, Morro da Liberdade, Colônia Oliveira Machado etc.

Esses, juntamente com o Centro, são os bairros mais antigos de Manaus. O Educandos, como se percebe, tem esse nome devido à presença do Instituto Educandos Artífices, anteriormente chamava-se Constantinópolis, em homenagem a Constantino Nery. Ressalto também o bairro Colônia Oliveira Machado, que, na época, localizava-se distante da cidade. É amplamente registrado nos relatórios ainda do período provincial, criado com

intuito de ser uma colônia agrícola para abastecer a cidade. Não conseguiu cumprir esse objetivo.

Para encerrar essa explanação sobre a urbanização de Manaus, me utilizo de Foucault, quando diz que a arquitetura não é mais utilizada para

ser vista (fausto dos palácios), ou para vigiar o espaço exterior (geometria das fortalezas), mas para permitir um controle interior, articulado e detalhado - para tornar visíveis os que nela se encontram; mais geralmente, a de uma arquitetura que seria um operador para a transformação dos indivíduos: agir sobre aquele que abriga, dar domínio sobre seu comportamento, reconduzir até eles os efeitos do poder, oferecê-los a um conhecimento, modificá-los. As pedras podem tornar dócil e conhecível. O velho esquema simples do encarceramento e do fechamento - do muro espesso, da porta sólida que impedem de entrar ou de sair - começa a ser substituído pelo cálculo das aberturas, dos cheios e dos vazios, das passagens e das transparências. (FOUCAULT, 1987:144).

2.4 Institutos Educacionais e a disciplinarização dos corpos

Desde a Carta Régia de 1798, que deu fim ao Diretório Pombalino, foi aberta aos particulares a possibilidade de contratar trabalhadores indígenas sem intermediários, tratando diretamente nas vilas e povoações para firmar contratos de trabalho. Como bem destaca Patrícia Sampaio, a “lei recomendava, apenas, que os ajustes fossem feitos sem violência, pagando-se aos índios o justo jornal, lembrando que esses sujeitos deveriam regular-se pelas leis referentes aos ‘amos e criados’” (SAMPAIO, 2006:111). Através do Termo de Educação e Instrução, regulado pelas câmaras, a Carta liberava o trato dos particulares diretamente com os indígenas não aldeados. Como já mencionado: “A carta atribuiu a esses índios o estatuto de orfandade e os vinculou à alçada tutelar dos juízes locais” (*Idem*).

Esses preceitos da Carta Régia permanecem com o Regulamento das Missões 1845, como já discutido no capítulo anterior. Para esse momento, nos interessa que esse mote da orfandade dos índios influencia o tratamento destes no meio urbano, onde são criadas, por exemplo, instituições para crianças órfãs e de famílias pobres. A concepção da orfandade, portanto, não possuía a conotação propriamente do abandono, como existe hoje³². Muitas crianças indígenas eram retiradas do seio de suas famílias, pois havia a crença que a civilização começava por elas.

Para falar da educação em Manaus, mais especificamente do ensino voltado para os indígenas, é necessário percebermos como a Instrução Pública era encarada pelo Estado. O

³² De acordo com o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, órfão é aquele “que perdeu os pais ou um deles. Desamparado, desvalido; privado; que perdeu um protetor ou uma pessoa muito cara”.

Coronel Antônio Constantino Nery, governador do estado do Amazonas de 1904 a 1908, em seu relatório de 1905 assim diz:

Dependendo da educação do povo a grandesa de um Estado, desde o inicio do meu governo lancei as vistas para este ramo administrativo, para o qual ouse attrahir a vossa esclarecida atenção. (...) Assim, ao assumir as responsabilidades da administração, foi intenção minha, que ainda hoje mantenho, dar o maior desenvolvimento á instrução publica, procurando, tanto quanto possivel, ministrá-la de accôrdo com os progressos pedagogicos, que reclamam o triplice fim de educar a intelligencia, o coração e o *corpo*, formando assim cidadãos uteis a si mesmos, á patria e á família (Mensagem, 10 de julho de 1905, grifo meu).

A educação serviria, portanto, para o progresso da Nação, para tanto, a disciplinarização do corpo seria a chave dentre o “tríplice fim” do ensino. Sidney Chalhoub (1996) nos mostra que a saúde pública se torna basilar na urbanização do Rio de Janeiro, o mesmo acontece com Manaus que, juntamente com a Instrução Pública, tem como função moldar a população para adequá-la à civilização. Neste último, Irma Rizzini (2004) analisa o ideal civilizatório em Casas destinadas para crianças desvalidas, principalmente indígenas, que viviam a rotina de disciplina para o trabalho.

As instituições asilares que tiveram maior importância em Manaus foram: Casa dos Educandos Artífices, voltado, principalmente, para meninos indígenas. Foi inaugurada ainda no início da província (1856), mas permaneceu fechada por quinze anos até ser reinaugurada em 1882 com o nome Instituto Amazonense de Educandos Artífices (*Ibid.*, 2004:170); “Asylo Orphanológico Elisa Souto”, focado para meninas índias, compreendia o ensino básico e prendas domésticas, posteriormente, se torna Instituto Benjamin Constant (AMARAL, 2011:220; PESSOA, 2010:100).

Alba Pessoa diz que o regime de internato, amplamente utilizado em Manaus,

possibilitava haver um maior controle sobre o tempo e o espaço ocupado pelos menores. O controle do espaço possibilita a imposição de disciplinas que irão reger um maior aproveitamento do seu tempo e de suas forças. Através da disciplina há um maior controle sobre corpos e mentes (PESSOA, 2010:90).

Foucault, ao analisar os “recursos para o bom adestramento”, conclui que “as instituições disciplinares produziram uma maquinaria de controle que funcionou como um microscópio do comportamento (...)” (FOUCAULT, 2004:145). O Instituto Amazonense de Educandos Artífices se encaixa nesse perfil de estabelecimento criado para normatização para o trabalho. Como já dito, esse estabelecimento muda de nome algumas vezes: em 1894, passa a se chamar Instituto de Artes e Ofícios. Após uma reorganização de suas diretrizes em 1908, passa a ser denominado Instituto Affonso Penna, em homenagem ao então presidente que visitara Manaus. É relevante perceber que a definição por “Instituto”, diferentemente de

“Casa”, proposta inicial, consolida-se mesmo com as mudanças de nomenclatura. A esse fato, Irma Rizzini diz que

Na década de 1870, se inicia um lento processo de diversificação e especialização do atendimento à infância, culminando no surgimento de novas denominações para as instituições. Assim, aparecem os institutos, as colônias, as escolas agrícolas e industriais, se diferenciando do asilo, da casa, do orfanato e do recolhimento, terminologias que não permitem identificar a natureza da finalidade da instituição: abrigar, formar ou recuperar (RIZZINI, 2004:173).

O Regulamento nº44 de 25 de novembro de 1882 para o Estabelecimento de Educandos Artífices (quando de sua reinauguração), deixa bem claro seu público alvo e o atrelamento às necessidades da administração. Assim, em seu Art.1º, diz:

O Instituto Amazonense de Educandos Artífices, que trata a lei provincial nº564 de 8 de Maio de 1882, tem por fim dar gratuitamente ensino primário e profissional a cem menores de 7 a 15 anos de idade, dentre os quaes deverão ser preferidos os pobres e, sobretudo, os ingênuos e os índios” (Regulamentos, Cx.53, Arm.1).

A mesma preferência de alunos é observada nas reformulações desse estabelecimento, tanto em 1894 (já Instituto de Artes e Ofícios) e 1908 (como Instituto Affonso Penna).

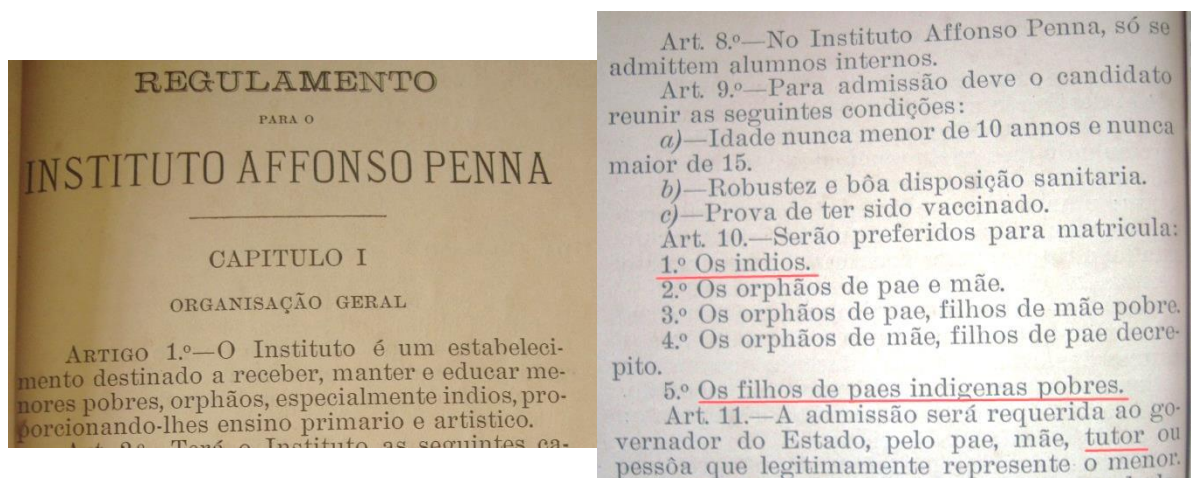


Figura 6 – Regulamento para o Instituto Affonso Penna, 1908. Fonte: IGHA, Cx.53, Arm.1. Foto minha, grifo meu.

Reparem bem nos grifos da Figura 6. A descrição, em cinco categorias, da preferência do alunado era minuciosa, havendo uma diferenciação entre crianças índias e filhas de pais indígenas pobres. Provavelmente, essas duas categorizações existiam para distinguir os que nasceram no interior, ainda classificados como indígenas, e os filhos de índios que nasceram na capital, que deixavam de ser considerados indígenas, mas ainda precisariam de “atenção especial do Estado”.

Os ofícios ensinados, e que permaneceram mesmo com a mudança de regulamento, são de: sapateiro, “corrieiro”, marceneiro, carpinteiro, torneiro, entalhador e alfaiate. Na

versão de 1882 há mais oficinas, que totalizam nove, e em seu Capítulo I, “Art. 8.º Os aprendizes de pedreiro, carpina, funileiro e ferreiro são obrigados a trabalhar nas obras publicas da província feitas por administração dentro da capital, sem prejuízo das aulas que frequentarem” (Regulamentos, 1882, cx.53, arm.01, p.5).

As Leis estaduais também incentivavam o uso dessa força de trabalho, como o Decreto n.26 de 27 de janeiro de 1890, que em seu Art.13 diz que o fornecimento de mobília e utensílios às repartições públicas, e os consertos dos mesmos serão feitos pelo Instituto de Educandos (Coleção de Decretos, Leis e Regulamentos do Estado do Amazonas, 1891, Cx.14, Arm.03, p.45).

Como bem destacou Jordana Caliri, os jornais produziam impacto na sociedade, sendo muitas vezes usados para denúncias. A autora ressalta um trecho *Jornal do Amazonas* que é bem ilustrativo:

Tendo o Commercio do Amazonas jornal que se publica nesta capital, que incluso encontrará, chamado a atenção da presidência para o estabelecimento sob sua direcção, allegando factos contrários a boa ordem, disciplina e economia que devem reinar no mesmo estabelecimento e afirmando que os Educandos são distrahidos dos trabalhos das officinas em serviços particulares; determino-lhe que com urgência me informe circunstanciadamente a respeito de taes factos (*Jornal do Amazonas apud CALIRI, 2014:58*).

Lembrando que estamos falando de crianças de 10 a 15 anos que tinham seu tempo totalmente tomado por tarefas disciplinatórias para combater o ócio. Como Edinea Mascarenhas Dias afirma, para os “meninos que passavam o dia às sombras das árvores, conversando ou jogando bola”, foram criadas Escolas Correccionais a que eram mandados. Da mesma forma, diz haver, neste período, “uma prática de deslocamento para os seringais dos indivíduos sem ocupação que são apanhados, pela polícia, na vadiagem” (DIAS, 2007:133).

O embelezamento da cidade e consequente invisibilização dos indígenas e demais indesejáveis, os relegava à margem da sociedade, ou melhor, para o outro lado da margem. A organização estrutural da cidade, com toda a normatização do centro, fazia com que a população sem recurso se alojasse do outro lado dos dois grandes igarapés que margeavam Manaus: Cachoeira Grande e Cachoeirinha (vide Figura 5). A própria Casa dos Educandos Artífices, foi instalada na antiga olaria, do outro lado do igarapé Cachoeirinha.



Figura 7 – Fotografia de Silvino Simões Santos Silva, s/d. Antiga Olaria Provençal transformada no Instituto Educandos Artífices (Edifício no ponto mais alto), atual bairro Educandos. Fonte: Blog Manaus de Antigamente.

Numa época em que ainda não havia sido construída a ponte de ligação ao atual bairro educandos, o deslocamento para a cidade, quando feito, era através de barcos e catraias. Acabou-se criando outros sertões ao redor da cidade. Mas antes de imaturamente julgá-los como símbolos de opressão, pode-se considerá-los como o lugar da “resistência”, ali, mais do que nunca, era possível seguir regras próprias, uma forma de sobreviver, literalmente, à outra margem do mundo civilizado e urbanizado.

Coloquei o termo resistência entre aspas para poder relativizá-lo. Procuo, no mesmo caminho que John Monteiro, Almir Diniz de Carvalho Junior e outros, desessencializar esses conceitos. Por exemplo, quando se fala em “resistência”, é preciso retirar a noção de permanência de uma tradição congelada no tempo. John Monteiro diz que:

(...) emerge, pouco a pouco, um retrato das lideranças políticas e espirituais que atuaram nas fímbrias do sistema colonial, ganhando um lugar mais seguro como agentes históricos. Este retrato se contrapõe, é claro, à abordagem mais consagrada da resistência indígena, considerado no mais das vezes como uma reação coletiva naturalmente em defesa das tradições milenares (MONTEIRO, 2001:71).

Almir Diniz de Carvalho Junior complementa essa ideia dizendo que

Resistir não deve ser sinônimo de manutenção de padrões de comportamento e de crenças essencializados. Creio ser muito mais correto referir-se a modelos culturais autônomos moldados na fornalha do encontro entre universos simbólicos distintos, entre modos de vida estranhos. Por outro lado, para essas populações indígenas, manter certos padrões de comportamento que davam sentido as suas vidas era antes

uma necessidade visceral do que propriamente uma resistência política (CARVALHO JUNIOR, 2005:146).

No primeiro plano da Figura 7, aparece uma tradicional casa “cabocla”, de madeira e telhado de palha. Ainda é perceptível uma mulher estendendo sua roupa no varal. Uma das primeiras e mais constantes repreensões dos códigos posturais são para construções desse tipo. Diversos anúncios de imóveis à venda, publicados nos jornais da época, evidenciam a característica de ter telhado de telha. Isso faz com que as telhas agreguem um valor não só econômico para as construções, mas também moral: quem mora em residência sem telhas, não tem “eira nem beira”.

Como bem aponta Jordana Caliri, os jornais também serviram de grande instrumento para normatização do comportamento, na medida em que divulgavam os contraventores e reforçavam os Códigos Posturais do Estado. Era veiculado um novo modelo de relações familiares, pautadas nos valores burgueses, instruções de como se portar na rua e em casa, ou seja, uma redefinição do que era considerado domínio público e privado (CALIRI, 2014:100-1). A imprensa também possuía um cuidado especial com a educação e os Institutos para esse fim eram considerados a chave para a civilização, principalmente os voltados para os indígenas, que tinham por função promover os costumes ocidentais (*Ibid.*:102).

Voltando para a questão da Instrução Pública, debruçar-me-ei agora sobre a “menina dos olhos” do Estado: o Instituto Benjamin Constant. Assim a adjectivei por perceber em inúmeros relatórios governamentais o elogio a esse estabelecimento e o orgulho pelos resultados alcançados. Em 1884, foi fundado o “Asylo Orphanologico Elysa Souto”, que recebia, preferencialmente, meninas “ingênuas e índias” (Coleção de Leis do Amazonas, 1884, Cx.17, Arm.03). No governo de Eduardo Ribeiro, em 1892, esse “Asylo” é extinto, dando lugar ao Instituto Benjamin Constant³³ (AMARAL, 2011:218).

Em 1905, o então governador Antônio Constantino Nery, dá destaque aos resultados obtidos pelo instituto, exemplo dos preceitos por ele proferidos, exposto no início desse tópico. No relatório redigido pela Irmã Eligia Martignoni ao “Sr Dr. Director Geral de Instrucção Publica”, a responsável se vangloria pela rigidez de disciplina que implementava, e que tinha colhido “resultados bem animadores”.

Tendo em vista o destino do Instituto, me tenho esforçado constantemente em obter das alumnas a maior ordem e a maior disciplina – bases indispensaveis a uma boa educação. Com esse intuito foi restringida a permissão para cahirem em dias de feriados, ficando limitada a sahida a uma vez por mez e com licença especial da Directoria Geral da Instrucção Publica. Por meu lado hei estabelecido um razoavel

³³ Os meandros dessa instituição podem ser encontrados nos trabalhos de Josali Amaral (2011) e Alba Pessoa (2010).

systema de premios e castigos de acordo com o regulamento em vigor, tendendo a animar e desenvolver o bom comportamento e fazer desaparecer os maos hábitos (Mensagem, 1905, Anexo n.8).

Para elucidar o perfil das alunas, colocarei o quadro de educandas de 1904:

De 5 á 7 annos.....	8
De 8 á 10 annos.....	26
De 11 á 15 annos.....	57
De 16 á 22 annos.....	19
Total.....	110
Filiação	
Orphãs de pai e mãe.....	43
Orphãs de pai.....	30
Orphãs de mãe.....	25
Filhas de paes pobres.....	3
Filhas de paes ignorados.....	9
Naturalidade	
Amazonas.....	82
Pará.....	7
Maranhão.....	1
Ceará.....	13
Rio Grande do Norte.....	2
Pernambuco.....	2
Sergipe.....	1
Portugal.....	2
Total.....	110
Sahidas	
Desligadas por fallecimento.....	
Desligadas por terminação do curso e entregues a seus parentes.....	75
Desligadas por máu comportamento e entregues ao juiz de Orphãos.....	4
Total.....	16

Figura 8 – Movimento das educandas (1904). Fonte: Mensagem, 1905, p.A-102.

Destaco a presença de educandas de “paes ignorados” (9) e o fato da maioria ser proveniente do Amazonas (82), embora figurem vários outros estados de origem. Outra informação importante que a Irmã Eligia nos dá era sobre as premiações da Instituição: que distribuía medalhas aos melhores desempenhos, assim como castigos aos maus hábitos, mas para este último não houve uma tabela descritiva.

Premios	
Applicação --1.º premio	1 medalha de ouro
» --2.º » I » »	» prata
Comportamento--premio unico	1 medalha de ouro
Applicação e trabalho--premio unico	1 medalha de prata
Applicação 9 premios	--diversos objectos.
Eesses premios couberam as alumnas, Raymunda Alves, Raymunda Fonseca, Francisca Pimenta, Maria Monteiro, Maria Candida, Prisca de Souza Cruz, Philomena de Vasconcellos, Domitilde Aguiar, Adalgiza Bezerra, Maria Ferreira, Chrystalia de Lima, Maria de Nazareth e Celina India de Manãos.	

Figura 9 – Premios (1904). Fonte: Mensagem, 1905, p.A-106.

Nesses relatórios do início do século XX, é raro ter discriminada a quantidade de indígenas matriculados nessas instituições. Mas são intrigantes certas pistas que aparecem,

como a última aluna premiada na Figura 9: “Celina India de Manáos”. O problema para com o destino das formadas era uma preocupação recorrente do Estado. Os relatórios mostram que a falta de opção destas meninas acabavam por desvirtuá-las, subvertendo-as em caminhos “levianos”. Ao atingirem certa idade, essas meninas não eram mais cogitadas para serem amas de casa, o que justificaria essa falta de opção. O *Correio do Norte* mostra essa preferência por meninas mais novas em várias edições de 1906, a exemplo de uma família que divulga precisar “em casa de pequena família, na rua Joaquim Sarmiento n.29, de uma mocinha de 13 a 16 annos, para serviços domésticos; prefere-se estrangeira” (*Correio do Norte*, Manaus, 8 de março de 1906, p.168).

Essa disciplinarização da população não se deu sem conflitos, como transparece nos relatórios governamentais. Nesse mesma relação do Instituto Benjamin Constant, de 1904, quatro alunas foram desligadas por mau comportamento. Em todos os anos esses índices eram notados. Em relatório de 1908, assim expõe Raymundo Affonso de Carvalho, governador do Estado: “A vadiagem de menores e a mendicidade vão augmentando de modo a já ser preciso aos poderes públicos lançar as suas vistas sobre estes cancos sociais, em outras épocas desconhecidos entre nós”. Acresce a esses dados os incidentes de “saída da norma” resultantes em prisões, sejam elas “correcionais” ou outras.

As “falhas” na disciplina não são vistas somente para quem era o alvo dela, mas também para quem deveria impô-la. No jornal *A Província do Amazonas* de 1888, há uma notícia de um caso de estupro de uma menor pelo senhor Prospero Antonio, que deu a ela, mais tarde, “beberagens” para que abortasse. Estariam envolvidos nesse incidente, uma Irmã de caridade, um procurador, e mais duas pessoas não citadas (*A Província do Amazonas*, 25 de janeiro de 1888, nº45). Lembro, ainda, aos leitores do episódio narrado na Introdução dessa dissertação, em que as meninas do “Asylo Osphanológico Elisa Souto” eram levadas para as festas e diversões de pessoas “importantes”.

Em uma caricatura do jornal *O Bond* fica mais uma vez evidente a exploração que acontecia a essas órfãs asiladas:



Figura 10 – Caricatura “O miserável não vacillou em roubar a pobre orphã. Mas um dia depois do outro...”. Fonte: *O Bond*, Manaus, 20 de outubro de 1906.

Pelo que pude pesquisar, o autor do “crime” na charge era, provavelmente, o então governador Constantino Nery.

Capítulo 3

Capítulo 3

Aparição do invisível

Nos capítulos anteriores me empenhei em mostrar os discursos através dos quais os indígenas se fazem presentes na cidade de Manaus da virada do século XIX para o XX. Neste terceiro capítulo, irei focalizar em quem são esses indígenas visíveis para a época, assim como quem são os que deles falam.

3.1 Etnicidade e invisibilização do indígena

Sobre a cultura local da região amazônica e o processo de urbanização, Edinea Mascarenhas Dias diz:

Em nome do progresso, da modernidade e da funcionalidade, aterraram-se os igarapés e **com eles antigos costumes do povo**. (...) As novas condições de vida urbana, impostas pela classe dirigente, **excluem** das vistas públicas a presença das lavadeiras, que exerciam sua atividade às margens dos igarapés, os banhos diários e lavagem de animais, a canoa como meio de transporte urbano. Foram necessárias medidas desta natureza, impostas pelo capital, para poder reformar, ou mesmo **anular os antigos costumes e hábitos**, que os regulamentos e os códigos não tiveram força para realizar (DIAS, 2007:50, grifos meus).

Concordo que a intolerância e repressão a tudo considerado antiestético, insalubre e incivilizado foi extremamente agressiva. Como já elucidado anteriormente, foram criados vários mecanismo repressores e de vigilância, que, muitas vezes excluía a população dos centros. Entretanto, discordo da constatação categórica de total supressão de uma cultura diante de outra.

Os “costumes do povo” não foram aterrados junto com os igarapés, e os banhos diários ainda foram registrados em vários jornais, tratados como atentado ao pudor, mas ainda vistos por muitos anos nas duas primeiras décadas do século XX. O jornal *O Norte*, em edição de 1912, denuncia uma “prática que ofende a moral: homens e mulheres que tomam banho na Usina Elétrica em franca promiscuidade como a reviverem toda a primitividade dos costumes passados (...)” (O Norte, Manaus, 1912).

O problema na distribuição de água na cidade era grave, como os jornais denunciavam e os relatórios dos governadores mostravam. Inclusive, no Instituto Benjamin Constant, a falta d’água era recorrente, algumas alunas foram deslocadas para a Chácara de Cachoeira Grande,

que fez parte do estabelecimento até 1905, para que pudessem lavar as roupas e se banhar, por ser à beira do igarapé (Relatórios, 1902).

Compactuo com Sidnei Peres quando este define, atribuindo o sentido de Ulf Hannerz (1997), o Baixo Rio Negro como uma zona fronteira:

Como um lugar entre lugares, formado pela sobreposição de fluxos de significados e formas culturais, por diferentes províncias de sentido, múltiplos referenciais simbólicos à disposição dos sujeitos nas operações cognitivas cotidianas de apreensão do mundo. ‘Cidade’ e ‘interior’, ‘civilizado’ e ‘indígena’, ‘moderno’ e ‘tradicional’, ‘global’ e ‘local’ são categorias que se mesclam de modo a tornar estéril qualquer tentativa de estabelecer fronteiras rígidas e nítidas entre os universos de ação e atribuição de identidades (PERES, 2013:265).

O autor questiona a análise do rio Negro como dividido entre o “alto”, que concentra o “centro carismático da indianidade”, local da tenacidade cultural e resistência étnica, em oposição ao “baixo”, onde já se encontraria bem avançada a perda das tradições “autênticas e genuínas”, em processo de assimilação passiva ao mundo civilizado. Nessas vertentes, haveria um par de oposição essencial: o mundo indígena das aldeias do Alto Rio Negro versus civilização da cidade de Manaus. Sidnei Peres diz que “A emergência étnica no Baixo Rio Negro subverteu tal esquema de classificação do real” (*Ibid.*:266).

O autor trabalha com a década de 70 do século XX, em que ocorreu um “fenômeno” de insurgência étnica em Barcelos. Tomo a liberdade de corroborar essas ideias para o contexto de minha análise “mais abaixo” do rio Negro, em Manaus. Quando Sidnei Peres diz que, no Baixo Rio Negro,

as relações sociais são forjadas sob o signo da ambiguidade e da mistura – o que fez que a categoria de ‘caboclo’ oscilasse entre a ‘indianidade’ e a ‘civildade’, ou até fundisse as duas quando equivalente à noção de ‘índio civilizado’ –, abrindo um amplo leque de possibilidades para a inovação cultural (*Ibid.*:267).

Evidente que ainda é prematuro retirar de minha análise uma insurgência étnica, mas percebo que na virada do século o termo “caboclo” também possuía essa conotação paradigmática. Fazia menção à diferença do outro não civilizado, mas que igualmente diferia da matriz “pura” das raízes indígenas. Dessa maneira, para além da definição de culturas específicas, está a concepção de etnicidade, que “é composta de mecanismos de diferenciação e identificação que são acionados conforme os interesses dos indivíduos em questão, assim como o momento histórico no qual estão inseridos” (LUVIZOTTO, 2009:30).

George Marcus e Ulf Hannerz fazem uma releitura do conceito de cultura, tomada como fluxo, não mais tratada de modo substancializado e apriorístico. Assim como colocam o dualismo centro/periferia como ultrapassado. Marcus ressalta também que não há divisão

global/local ao propor uma etnografia “multi-situada”, na qual o objeto de estudo é móvel (MARCUS, 1991:201). É necessário, portanto, seguir o objeto, dando uma noção de processo, ultrapassar lugares e fronteiras, interligando várias escalas etnográficas, isso possibilita enxergar a mediação entre espaços e contextos sociais (*Ibid.*:213).

Ulf Hannerz também trabalha com a questão do fluxo, dentro disso a noção de limites e fronteiras sugerem uma descontinuidade. O autor ressalta que essas fronteiras são difíceis de definir em meio a um processo de miscigenação, hibridismo (HANNERZ, 1997:13). Nessa análise, Hannerz traz de volta, de forma ressignificada, o difusionismo. Com isso, o autor retoma também a ideia de “simultaneidade” cunhada por Anderson, pois na tendência homogeneizadora da sociedade este último coloca a importância de buscar a heterogeneidade. Hannerz cunha o termo de Antropologia Transnacional para trabalhar com esses processos, assim como toma a noção bakhtiniana de “heteroglossia” para ressaltar que não é simplesmente substituir o hegemônico pelo subalterno (HANNERZ, 1997:29).

Aqui volto às ideias de Deleuze (2008) e Elias (1987) apresentadas no primeiro capítulo. O primeiro autor traz a noção de rizoma para ampliar o conceito de rede e dar maior fluidez às relações humanas e à concepção de identidade. Elias contribui ao focalizar o equilíbrio móvel de tensões existente nas sociedades, com intuito de sair da dicotomia maniqueísta: indivíduo/sociedade.

Fredrik Barth, que está por traz da análise dos autores acima e de inúmeros outros, questiona a concepção “congelada” de grupos étnicos, no qual a linguagem seria um definidor da identidade, assim como os etnônimos. O centro de sua ideia é que o entendimento de “grupo étnico” não define uma sociedade, muito menos uma cultura, a seu ver, grupo étnico seria o sujeito da etnicidade. Barth não se preocupa em encontrar unidades culturais, “em outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação e reconhecimento social; pelo contrário, geralmente estas são o próprio fundamento sobre o qual estão construídos os sistemas sociais que tais distinções contêm” (BARTH, 2000:26-27).

Portanto, a construção e manutenção das fronteiras étnicas, representam jogos de interesse, em que entram em disputa códigos e diferenças culturais significantes para a comunidade. Ao cunhar a noção de “sinais diacríticos”, retira do observador externo a avaliação da “transitividade cultural”, ressaltando a importância dos próprios atores em elencar as diferenças significativas (*Idem*).

João Pacheco de Oliveira Filho vai mais além diante das teorias Barth ao cunhar a noção de “territorialização” (OLIVEIRA FILHO, 2004:22). Segundo o autor, “a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de

um Estado-nação é, a meu ver, a territorial”. Através desse conceito, a dinâmica social não se restringe às questões identitárias, “vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social”. João Pacheco de Oliveira Filho completa essa ideia ao dizer que

As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade política co-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (*Ibid.*:24).

Diante disso, Manaus não pode ser tratada como um centro urbano isolado, nem durante a chamada *Belle Époque*, nem hoje. Toda a tendência homogeneizadora e civilizadora aqui exposta se esbarra com as culturas locais, transformando categorias. As leis, códigos e regulamentos são reações ao que acontecia no cotidiano e são recheados de elementos que mostram esses “conflitos”.

Os exemplos são muitos: o Código de Posturas de 1904, no Art.114º, proíbe que se chegue à janela ou se ande em público “indecentemente vestido ou em completa nudez”, assim como é exigido uso de roupas decentes para banho nos igarapés e rios; o Art.116º diz ser “proibido o ajuntamento de filhos-família, fâmulos ou creados nas lojas, tavernas, açougues e ruas, sob pena de 10\$000 réis de multa”. Além disso, o Art.172º prevê multa a quem exercer medicina sem autorização (Códigos de Postura, 1904).

O trabalho de Rosineide Gama mostra esta última repressão com o embate entre a medicina tradicional, homeopática e os rituais de cura da cidade de Manaus com o surto da Gripe Espanhola, nos anos de 1918 e 1919. Ao mesmo tempo, a recomendação do uso de rapés povoam os jornais desse período, e alguns “feiticeiros” passam a ser bem conhecidos “dentre eles, o Américo que atendia na Ramos Ferreira e a Conceição, na Vila Rezende 207 que faziam chás e rezas sobre o doente” (GAMA, 2013:91).

Com a ineficiência que a ciência médica passa a mostrar diante das epidemias, as receitas caseiras e homeopáticas ganham terreno, em resposta:

a ciência médica resolveu contra-atacar e começou a anexar, em seu discurso, elementos das receitas caseiras e homeopáticas. Isso foi possível perceber no “hibridismo” aplicado as receitas oficiais que começaram a empregar em suas indicações químicas, chás de plantas da região e combinados homeopáticos como a Brionia. Um dos tratamentos consistia em utilizar água com bryonia (homeopatia), leite com limão (caseiro) e purgantes diluídos em água (medicina oficial) (*Ibid.*:93).

As danças de cordões, batuques, sambas e demais manifestações só eram permitidas durante os festejos de carnaval. Momento aclamado pelos jornais, que faziam edições especiais cheias de desenhos e ironias dos dias de folia. Eram verdadeiros “rituais de

rebelião”, à la Gluckman. Para acalmar os ânimos, proibiu-se “andar mascarado com trajos indecorosos, ou allusivos ás corporações civis, militares ou religiosas; (...) criticar as instituições e ridicularizar os poderes públicos, valendo-se para isso do disfarce permitido pela quadra carnavalesca” (Código de Posturas, 1910).

Havia uma excessiva preocupação com o uso de máscaras, que tem seu uso cerceado gradativamente pelos Códigos de Posturas. O de 1910 detalha a proibição de “transitar, de mascarar, mesmo durante o Carnaval, pelas ruas da cidade, depois das 6 ½ horas da tarde” (*Idem*). Ao mesmo tempo, fazia-se ampla divulgação nos jornais de casas especializadas em artigos carnavalescos de luxo e de clubes que organizam bailes refinados. Anúncio de venda de vestidos “apropriados” para senhoras em bailes de fantasia, máscaras de cera e seda, “confettis” e bisnagas lança-perfume da Loja Deolindo, fizeram parte de quase todas as edições do *Correio do Norte*. Havia, portanto, uma distinção entre o carnaval de rua, que se esforçava em reprimir, e o carnaval da elite.

Para encerrar este item, utilizo mais uma vez do *Correio do Norte*. No editorial de carnaval de 27 de fevereiro de 1906, assim foi descrito os desfiles na coluna “Na Avenida”:

Domingo e hontem bandos carnavalescos percorrem esse centro de diversões populares, havendo sempre muita ordem. (...) A quebradeira dos funcionarios publicos; que desde Setembro passado não recebem *l'argent*, muito tem contribuído para esse desanimo do folguedo carnavalesco. Vimos comtudo, desfilar o cordão de índios, vistosos e bem ensaiados (*Correio do Norte*, Manaus, 27 de fevereiro de 1906).

3.2 Indígenas visíveis: “Vistosos e bem ensaiados”

Apesar da insistência da historiografia tradicional em invisibilizar a presença indígena na cidade de Manaus na *Belle Époque*, creio ter demonstrado que esses atores também aparecem nas próprias fontes da época. Mesmo que de maneira genérica ou esparsa, explícita ou nas entrelinhas, essa existência não pode mais ser negada. Mas quem são esses indígenas visíveis nos registros? Vou resgatar alguns momentos dessa “aparição do invisível” para analisar seu contexto e possível intuito.

Em alguns momentos as fontes fazem menção direta a “índios”, como no caso da região do rio Jauaperi. Tentei remontar sua história através de três periódicos diferentes. *O Catechista*, de 21 de janeiro de 1871, conta da correria de índios “Yauapiry” que estava aterrorizando a população:

Indo alguns moradores da freguezia de Moura à foz do rio de que tirão o nome esses índios e mal se havião aproximado a uma das margens forão acommettidos, sahindo

sobre elles uma grande multidão de flechas, uma das quaes ferio gravemente a um furriel da guarda nacional do rio Negro. Os acommettidos poderão retirar-se a tempo de evitar qualquer outro damno. (...) o terror domina todos os animos chegando até mesmo a freguezia de Tauapessassú que não se julga a salvo da correria dos Yauapirys. Pedimos novas providencias as autoridades competentes, em beneficio dessa população espavorida e digna de proteção (*O Catechista*, Manaus, 21 de janeiro de 1871, p.245).

Essa periculosidade da região em decorrência dos indígenas “bravios” é reafirmada em 1888, quando o jornal *A Província do Amazonas*, na coluna “Exploração”, relata a expedição do Dr. H. Jaramillo. Assim começa o relato desse médico:

Uma vez conhecido de que é materialmente impossível a permanência no rio Jauapery, ou suas immediações, pela falta de segurança como attestão os factos que se tem dado ultimamente, dediquei-me a formar uma collecção de plantas, leites e cascas medicinaes q` talvez venham a ser de grande valor, contribuindo assim para o enriquecimento da farmacologia e da botanica (*A Província do Amazonas*, Manaus, 19 de fevereiro de 1888, p.660).

Após essa afirmação, o explorador elenca várias plantas com suas propriedades medicinais descritas pelas comunidades indígenas. É importante fazer aqui um adendo que, nos jornais, havia diversas propagandas de farmácias que comercializavam o extrato de algumas dessas plantas e outras ainda, como o mureré, favas de cumaru etc. Ao final, o viajante faz um apelo:

Esperamos que o Illm. sr. presidente da provincia ligue atenção e com especialidade ao rio Jauapery que talvez venha a ser um dos que facilite a comunicação com os campos do rio Branco, pois, todos nós sabemos que nas suas cabeceiras existem os campos do Anaba que se comunicam com os campos do rio Branco. Confiamos que o nosso governo com seu reconhecido zelo e atividade olhando sempre pelos interesses do povo não deixe no olvido um lugar que da tantas esperanças aos habitantes do Amazonas, que são tão amigos da Gloria e do trabalho honesto (*Idem*).

Ao que tudo indica, esses apelos foram atendidos. No *Correio do Norte*, de 23 de janeiro de 1906, no início da coluna intitulada “A ferro e fogo” a história das bandeiras é retomada, mas não há exaltação do bandeirante, visto como explorador, devastador e assassino. Por sua vez, os jesuítas são engrandecidos, descritos como “homens de Deus [que] haviam dedicado uma vida a educar índios”. O articulista narra como os bandeirantes invadiam os aldeamentos destruindo tudo e levando os índios à força, mas

Apezar de tudo, porém, cabe a esses homens fortes que macularam sua grandeza com tantas depredações inúteis, um quinhão de reconhecimento nacional.(...) Foram elles os iniciadores do povoamento dos mais profundos recessos do Brazil, galgando montes, varando mattas, explorando rios...(...) Era a entrada; era o resgate; eram mil modos e meios de escravisar o *pobre aborigene desprotegido* (*Correio do Norte*, Manaus, 23 de janeiro de 1906, p.15, grifo meu).

Toda essa apresentação das bandeiras do passado foi para denunciar a situação do Jauapery na época, que sofrera um ataque do governo no ano anterior:

Pois bem; todas essas perversidades sem nome que foram a vergonha dos bandeirantes, todos esses massacres inúteis que dizimaram os índios dos nossos sertões n'aquelle tempo, acabam de ter agora uma cópia fidelissima, n'essa expedição que o governo do Estado enviou ao rio Jauapery contra os índios conhecidos pelo mesmo nome: os Jauaperys.

Não sabemos que crime commetteram esses pobres índios para que se lhes applicasse o castigo inaudito d'essa hecatombe pavorosa que a policia executou. Retrogradamos para o século XVI, para a época das primeira entradas!

Houve n'essa expedição, que ha de ficar como uma pagina sinistra na historia do Amazonas, requintes de malvadez, refinamentos de crueldade.

Uma aldeia inteira de infelizes selvagens foi barbaramente incendiada, perecendo na immensa fogueira todos os habitantes da malóca, que preferiram deixar-se morrer assim a entregar-se á gente sem entranhas que os sitiava!

(...) E tudo isto, toda essa imensa vergonha que nos deshonra perante a civilização é alardeada nos cafés, e botequins pelos proprios auctores d'esse attentado repugnante! Sabemos que não se cogita, que não se cogitará nunca de punição para este crime vergonhoso que nos atira para mais de 300 annos atraz!

Mas o nosso protesto vehemente contra navo systema de catechese ahi fica n'estas palavras os nossos sentimentos revoltados nos (ditam), e que nós lançamos ao público, com os mesmos éstos de indignada repulsa que lhe fizeram estremecer a alma, ao ter notícia d'esse crime atroz. (...) Mas os culpados são homens dedicados no governo... e nós não podemos ter illusões acerca de sua punição, restando-nos apenas este desabafo (solemne) com que hoje nos desforramos da mágua intencissima que essa vergonha immensa nos derramou dentro da alma! (*Idem*).

A riqueza e importância da região do Rio Jauaperi já vinha sendo descrita desde antes da década de 60 do oitocentos, assim como a belicosidade dos indígenas que ali habitavam. O *Catechista* e o *Correio do Norte* até fazem uma tentativa de diferenciação étnica por traz do etnônimo “Yauapiry” ou “Jauapiry”, o que é raro nas fontes sobre a cidade. Muitas outras notícias de violência envolvendo indígenas no interior são veiculadas pelos jornais desde o período imperial³⁴. Seis anos depois desse ataque, o explorador alemão Theodor Koch-Grümbert³⁵ também lança seu olhar sobre a região ao atracar na vila de Moura:

Moura fica numa baía ampla, formada por uma saliência de rocha, e conta com 25 a trinta casinhas e cabanas, a maior parte em ruínas, e uma capela no mesmo estado. A maioria dos habitantes, *caboclos*, já estava nos seringais. O lugarejo alcançou triste importância pelo fato de seus habitantes estarem, há décadas, em conflito encarniçado com os índios bravos do rio Jauaperi os **Uámiri**, que, em razão (sic) nome do rio, geralmente são chamados de Jauaperi. Esse afluente do rio negro, ainda inteiramente inexplorado, que corre paralelo ao rio Branco e tem a mesma água branca que este (...). O Jauaperi é o esconderijo de algumas tribos intatas, chamadas de *bravas* ou *antropófagas* por não tolerarem nada dos chamados ‘civilizados’. Dizem que agora o rio está totalmente abandonado pelos seringueiros. Com a última matança inútil, promovida por uma expedição punitiva vinda de Manaus, em 1905,

³⁴ Para ter contato com um pouco mais de casos, ver: CALIRI, 2014:69-72.

³⁵ Este viajante empreende uma expedição pela região Norte do Brasil e Venezuela, no período de 1911 a 1913. O autor faz, sobretudo, um levantamento etnográfico e linguístico dos povos indígenas da região; transcreve também suas lendas e mitos de origem. Dizem que esta obra inspirou Mário de Andrade na redação de Macunaíma.

que, segundo se diz, custou a vida de duzentos índios de ambos os sexos e diferentes idades, estes ficaram irritados. Diz-se que só vêm ao rio principal na estiagem, para pegar *tartarugas*; na época das chuvas retiram-se para longe, para as cabeceiras. Que, no ano passado, algumas canoas com índios Jauaperi estiveram novamente em Moura para trocar mercadorias. O fato de esses índios tentarem repetidamente relacionar-se de modo pacífico com a civilização prova que não são os canibais ferozes que têm a fama de ser. Os heróis de Moura só ousam ir até o Jauaperi em companhia de vinte ou trinta barcos para, na estiagem, pescar e pegar tartarugas. Nessas ocasiões, é muitíssimo frequente atirarem imediatamente em qualquer índio que apareça; não se pode, pois, condenar esses índios quando, ocasionalmente, se vingam da **corja mestiça** (KOCH-GRÜMBERG, 2006:32, grifo em negrito meu).

Peço desculpas aos leitores pela extensão dessa citação, mas peço, também, que atentem a riqueza de elementos desta. João Barbosa Rodrigues (1885) já havia descrito os conflitos do rio Jauaperi no século XIX, e afirmava ter ali “pacificado os Crichanás”. Mais tarde, Alípio Bandeira vai denominar os habitantes desse rio de Atruaís, falarei desse personagem mais adiante. O triste percurso histórico dos Waimiri Atroari, como chamados hoje, já é bem conhecido, agravado na década de 1960, quando os militares organizaram uma frente de ação tendo como pano de fundo, mais uma vez, o discurso modernizador.

O relato de Koch-Grümbert é permeado pelas teorias racistas – sem negar a originalidade do seu discurso –, sua grande ambição era buscar indígenas puros, quase sempre referindo de maneira negativa à mistura, ou lamentando pelos “contaminados pela civilização”. No trecho supracitado, ele chama os caboclos de “corja mestiça”, ao mesmo tempo que, em outros momentos, agradece a amabilidade para prestação de serviços à sua viagem e enaltece a humildade com que diferentes “raças” se relacionam (*Ibid.*:31).

Para retomar o tema da visibilidade indígena na cidade de Manaus, não podemos deixar de notar a forma como são veiculadas essas notícias. Inicialmente, os habitantes dessa região eram os bárbaros que atravancavam a civilização, depois, “pobres vítimas” diante do colonizador. O discurso da tutela, orfandade e vitimização passa a dominar, servindo para justificar a extinção desses num futuro próximo, como acreditavam alguns³⁶. Mais importante ainda é notar que são esses “massacrados do interior” que ganham destaque, sendo que os explorados ou viventes da cidade não recebem a mesma “importância”.

Coloco, mais uma vez, a análise de John Monteiro quando diz que o indígena exaltado era o congelado do passado, matriz da nacionalidade, sendo que os índios “reais” eram o empecilho da civilização que estavam fadados a desaparecer (MONTEIRO, 2001:170). Não podemos perder de vista o delicado cenário político dos primórdios da República, em que questionar a política de um governante não representava, obrigatoriamente, uma oposição ideológica. Portanto, é bem possível que essa defesa do periódico *Correio do Norte* da

³⁶ Ver item 1.3 e 1.4 do Capítulo 1.

questão indígena não passe de um interesse político, visto que se trata de um veículo da oposição.

Retomo aqui a coluna com a qual encerrei o item anterior, quando os articulistas do *Correio do Norte* se referem ao cordão de índios como “vistosos e bem ensaiados”. Nesse momento voltou-se a utilizar a categoria genérica “índios”, seria esta uma forma de mostrar a civilização “vencendo”. Portanto, o que as fontes explicitam são ora os indígenas exterminados dos sertões bravios ou os disciplinados pela civilização, respectivamente vitimizados e subjugados.

Mas nas entrelinhas aparecem outros atores, que assumem papel de protagonistas de sua própria história. Sejam os criados que compravam enormes quantias em nome de seus tutores para “bater a linda plumagem”³⁷, ou os que aproveitavam a sazonalidade, ficando um tempo na cidade ou no interior a seu bel prazer, ou simplesmente os indígenas que ficaram invisíveis na vida urbana, dissolvidos no grupo chamado de “trabalhadores nacionais”, através deles é possível perceber brechas nesse sistema que se tentava moldar. Podemos dizer que conhecer as matas era um considerável fator de autonomia para essas populações. Nesse outro trecho de Koch-Grümborg, fica clara essa transitoriedade que existia entre cidade e interior, pois, como dito anteriormente, essa fronteira é fluida e flexível:

Um jovem Taulipáng vestindo uma limpa roupa de linho oferece-me seus serviços. Ele vem do alto Majari e se chama José. Seu nome indígena soa bem melhor: Mayuluaípu. Tem feições delicadas e uma expressão inteligente sob cabelos levemente ondulados e é homem instruído, mesmo não sabendo ler nem escrever. Foi, por vários anos, criado na casa de uma família ilustre de Manaus e fala bem o português. Sua inteligência notável logo se revela nos registros linguísticos (KOCH-GRÜMBERG, 2006:138).

A barreira que separava a categoria de criados urbanos e do interior, não era intransponível. Em outro momento o explorador relata:

Neves me apresenta a eles como *ingles*, já que os ingleses são bem conhecidos dessa gente e alguns desses índios falam um pouco de inglês. Passam a tarde toda vadiando ao redor da varanda e olham curiosos tudo que eu faço. São, em sua maioria, gente do chefe geral Ildfonso, entre eles Julião, tio do chefe, um velho conhecido meu. Conheci-o em 1905 com Ildfonso em Manaus, onde fiz com eles meus primeiros estudos da língua Makuchí. Naquela ocasião, Neves os levara consigo para apresenta-los ao governador (*Ibid.*:44).

Essa transitividade, na maioria das vezes, era à revelia dessas populações. Levadas, como no caso acima descrito, ou forçadas pelos conflitos com os seringueiros no interior. Isto é evidenciado em mais um caso descrito por Koch-Grümborg:

³⁷ Ditado popular muito utilizado para remeter às fugas. É uma analogia ao voo das andorinhas que “batem a linda plumagem” para fazer verão em outro lugar.

A população indígena do Casiquare e de seus afluentes diminuía muitíssimo. Da outrora grande tribo dos Baré, cujo território, ainda no início do século passado, estendia-se até o médio rio Negro, só restaram ruínas. O trabalho insalubre nos seringais, o difícil serviço de remador que, ano após ano, leva os índios até Manaus por um lado, até Ciudad Bolívar por outro, dizima-os terrivelmente (*Ibid.*:370).

Nesse último trecho, o alemão afirma o que estamos contestando a todo momento nessa dissertação: que a ida das populações indígenas para a cidade de Manaus acabou por extingui-las. Não se pode negar o impacto do índice depopulacional e a violência embutida nesse processo, mas é igualmente inegável a existência de negociações e “resistências”.

Logo mais adiante, quando Koch-Grümberg relata sua saída de Koimélemong, ele destaca o caso de um índio que acusa de ter-lhe passado a perna. De acordo com o explorador, teria sido dado dinheiro para Pedro, um “Makuschí” de Koimélemong, para que comprasse uma rede de dormir grande, mas ele voltou com uma pequena rede de criança. Como castigo, mandou o referido indígena carregar, de graça, uma caixa bem pesada. “Apesar de Pitá ter ficado atrás dele como um vaqueiro atrás do boi, o delinquente ficou na metade do caminho, e eu tive de mandar gente de volta para buscar a caixa. Um outro Makuschí, o velho Moschí da *serra do branco*, na mesma situação, não entregou absolutamente nada”. Como castigo deste último, Koch-Grümberg conta ter-lhe tirado “um grande cesto de farinha”, e encerra dizendo que o castigo é necessário, principalmente como forma de consideração por aqueles que cumprem o seu compromisso (*Ibid.*:139-40).

A negociação do viajante com seus empregados indígenas era constante e a vontade deles foi por muitas vezes atendida. Mesmo assim, o discurso da infantilidade dessas populações faz parte de seu relato:

Não se deve levar essas pequenas desonestidades dos índios tão a sério. Como as crianças, eles não têm um senso de responsabilidade acentuado, especialmente em relação ao branco que é sempre amável com eles e com o qual convivem apenas temporariamente. Nas trocas, que mantêm constantemente entre si, muitas vezes o pagamento também só ocorre meses depois e, apesar disso, dizem que é raro haver irregularidades no fechamento do negócio. Mas, nesses casos, o índio quase nunca está preso a uma data certa. Também não é preciso supor, sem mais nem menos, que se trate de má-fé. Quando o índio faz uma troca desse tipo, ele tem, via de regra, a firme intenção de cumprir sua palavra. Mas, para essa gente, que mal sabe contar até dez em sua língua, o tempo é um conceito indefinido. Em sua indolência, adiam o trabalho dia após dia e, de repente, a data da entrega chegou, e o trabalho não ficou pronto. Assim, eles entregam algo inferior ou absolutamente nada (*Ibid.*:140).

Na cidade de Manaus, as fugas dos trabalhadores indígenas, principalmente da construção civil, eram amplamente relatadas nos Relatório de Presidente de Província desde 1860. Igualmente constante eram as críticas aos Diretores de Índios e Principais, acusados das mais diversas corrupções. Vez ou outra era lembrado, com certa nostalgia, os jesuítas.

No início do século XX, as políticas indigenistas são marcadas pelo discurso da tutela e da pacificação, consolidado na criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910. Esse nome representa bem o intuito assimilacionista do órgão, que transformou-se em Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1918; finalmente substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967.

A Inspeção Regional do Amazonas³⁸ foi criada em 1911, tendo como primeiro dirigente maior o Tenente Alípio Bandeira. Sua formação militar teria lhe dado o perfil ideal para o cargo, pois como bem ressaltou Joaquim Melo, “os militares eram considerados agentes da ‘civilização’ e de ‘nacionalidade’ mais habilitados para lidar com os povos indígenas e para garantir a sua ‘pacificação’, nos termos concebidos pelo governo republicano” (MELO, 2009:72).

O objetivo de Alípio Bandeira era conduzir os indígenas a um estágio mais avançado da civilização através da incorporação destes à Nação brasileira. Joaquim Melo discorre sobre a instabilidade da questão de terras no Amazonas, onde a exploração da castanha, seringa e demais artigos aumentava a ambição sobre as terras indígenas. O mote da pacificação era central no trabalho desenvolvido pelo SPI, como em fala do próprio Alípio Bandeira ao tratar da espoliação das terras indígenas: “Não se nega que a penetração do civilizado nesses centros conquistados ao selvagem seja um fato natural. É. Mas devia dar-se oportunidade e sobretudo, sem sacrifício ao indígena” (Bandeira *apud* MELO, 2009:95).

Entende-se por “pacificação”, “dentro do ideário rondonista, baseado na doutrina positivista de Auguste Comte, ‘pacificar’ significava retirar o indígena do estágio primitivo em que se encontrava, trazendo-o ao ‘grêmio da sociedade’, com a finalidade de transformá-lo no homem positivo” (*Ibid.*:96). Para efeito de síntese, o que pretendi mostrar nesse item é que, tratando de Manaus da virada do século XIX para o XX, os indígenas que aparecem nas fontes como tais ora são os bravios dizimados do interior, pobres vítimas de seu destino, ou os convertidos pela civilização através dos processos educativos e da disciplinarização para o trabalho, ou seja, eficientes para a Nação. São esses personagens que a sociedade aceita mostrar. O “índio real” não tinha lugar, sendo constantemente substituído por algo imaginado e inexistente.

³⁸ O SPI dividia-se em Inspetorias Regionais para exercer suas funções.

3.3 Imaginário mestiço

Coloquei anteriormente a importância simbólica da língua francesa na sociedade manauara, configurado num significativo “capital intelectual”, assim como a idealização da França como auge da civilização. Alguns trechos das fontes que aqui citei eram escritos em português “afrancesado”, mesclando várias palavras francesas ao vocabulário. Fora os imensos parágrafos totalmente em francês nos Relatórios dos Governadores, os de Antônio Constantino Nery em especial. *L'argent, mignone, habitués, rendez-vous*, são alguns exemplos, assim como os mais variados estabelecimentos nomeados em francês. Até hoje é raro ver em Manaus uma barbearia ou cabeleireiro que não se intitule *coiffeur*.

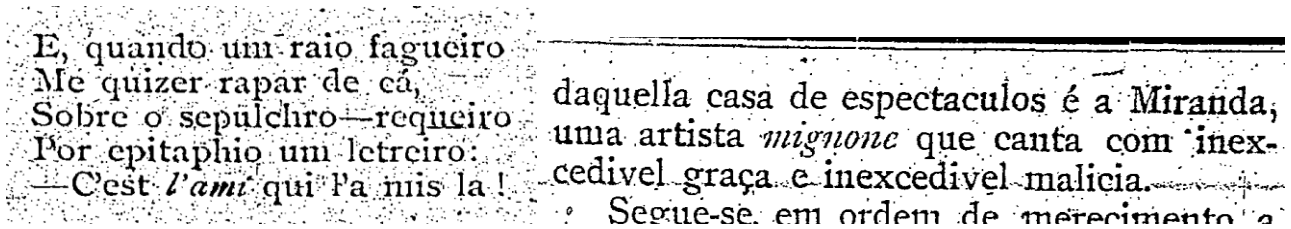


Figura 11 - Palavras e expressões em francês mescladas com o português. Fonte: *O Bond*, 15 de setembro de 1906.

Ao mesmo tempo em que se encontra essa exaltação do francês, também é perceptível algumas palavras indígenas nos textos. O jornal *O Bond* é recheado dessas em meio a seus textos satíricos, a exemplo do poema na coluna “Perfis”:

Ninguém como elle é capaz
De prender quaesquer tutus,
E voltar—o bom rapaz,
Trasendo, em caixa ou cabaz,
Os bellos **cunhamucus**.

Figura 12 – Palavras indígenas nos textos. Fonte: *O Bond*, 15 de setembro de 1906.

Cunhamucus, em Tupi, é o nome que se dá a tartarugas fêmeas filhotes e às moças novas³⁹. O texto está ironizando um agente da polícia, que largaria qualquer valentão solto, para apanhar “tartaruguinhas”. Em outro momento deste mesmo periódico, é feita uma explanação dos dotes de uma das mulheres que se apresentavam no El Dorado, ao descrever tantas inigualáveis características, a compara com a caipora.

³⁹ Dicionário Online de português. Disponível em: www.dicio.com.br.

Não são pernas, são caniços, são pernas de sortilegio; não provocam reboliços se tirarem privilegio de finura. Outras iguaes ninguem acha aqui agora, pois quem possue pernas taes, póde dizer que é caipóra.

Figura 13 – Palavras indígenas nos textos. Fonte: *O Bond*, 22 de setembro de 1906.

As palavras indígenas passam a dar identidade a alguns setores da sociedade. Por exemplo, alguns codinomes de políticos ou de articulistas serem Ajuricaba, Baré Manau etc. Esse último periódico citado, *O Bond*, se trata de um jornal crítico-satírico do cotidiano de Manaus. Suas charges retratam grandes figuras políticas em situações delicadas, assim como, seus textos, muitos em forma de poema, possuem esse tom jocoso mostrado acima. Também é este jornal o que mais traz palavras indígenas no meio do texto. A identidade indígena passa a ser uma forma de expor oposição.

Jordana Caliri também aponta sobre os proclames comerciais mais veiculados durante a província. Antes de 1875, os periódicos eram cheios de anúncios de estabelecimentos que vendiam “Rapé Macuba, canoas, arcos, farinha, zarabatanas, manteiga, vinho de caju, tabaco” e outros (CALIRI, 2014:87). O que nos faz refletir sobre quem eram esses consumidores e, mais, quem eram esses leitores dos jornais.

Com a proclamação da República, propagandas desses artigos vão dando lugar aos artigos de luxo, mas ainda se encontram vendas de rapé e outras plantas milagrosas que já tinham seu uso popular consolidado a gerações. As diversas epidemias deflagradas no início do século XX na cidade de Manaus, pode ser um dos fatores para ampla divulgação dos mais variados medicamentos na imprensa, sejam internacionais ou amazônicos. Como já apontado, diante da ineficiência que a medicina ocidental mostrava diante das doenças tropicais, remédios e práticas de cura alternativas ganharam força. Observem esse anúncio de 1912, em que um indígena de botas traz uma planta para fazer o medicamento contra febres:

BIOQUINOL

(Aprovado pela Directoria da
—Saude Publica—)

Tonico, Energetico, Aperitivo

—Cura integral das febres—

O Bioquinol é o grande tonico aperitivo tropical por excellencia, remedio admiravel e radical contra a falta de appetite, má digestões, peso de estomago, anemia, lymphatismo, tuberculose, neurasthenia, estado de fraqueza, etc., e soberbo nas convalescências e partos.

O Bioquinol é a ultima palavra como especifico supremo contra as febres palustres, e resolve de modo suprehendente a cura integral, completa e definitiva das peores febres em poucos dias.

O Bioquinol não contém ferro nem arsenico, não tem os inconvenientes do quinino e cura as febres duma vez com altera restauração de forças, energia e saude.

**Doente que o experimente,
é doente curado**

Folhetos gratis a quem so pedir

Concessionario exclusivo no Pará, Amazonas e Iquitos :

—LINO AGUIAR—

Firma commercial :—A. Miranda & C.

DEPOSITO :—Rua Henrique Martins, 55—MANAOS



Figura 14 – Bioquinol contra febres palustres. Fonte: Correio do Norte, Manaus, 1 de janeiro de 1912.

A propaganda assim veiculada pode ter atingido maior parcela da população, descrentes que estavam com os tratamentos da ciência médica. Como já citado, o trabalho de

Rosineide Gama (2013) mostra o importante papel dos rituais de cura, rezas e chás no tratamento dos doentes. Mas acredito que isso nunca deixou de existir ou perdeu sua importância, mesmo que tenha passado a ser mais divulgado nos jornais somente no período pós 1918, auge da Gripe Espanhola na região.

Conclusão

Conclusão

Com essa pesquisa eu pretendi dar visibilidade aos Indígenas na cidade de Manaus de 1870 a 1910, localizados entre a invisibilidade e a assimilação. Espero ter conseguido fazer os leitores se embrenharem nesse contexto multifacetado que era (e é) esse centro urbano. De uma vez por todas, almejo que os indígenas não tenham mais sua presença negada na cidade no final do século XIX. Pela análise das fontes, ousou dizer que foram eles que construíram esse “templo da civilização”, sem esquecer os demais personagens: africanos livres, nordestinos e imigrantes. Reescrever a história do Brasil com esse novo olhar é instigante, justo, se não posso dizer necessário. Mas esse trabalho está longe da conclusão. Ainda há novas fontes a ler, novos arquivos a “desbravar”...

No meio da pesquisa, me deparei com o fechamento do Arquivo Público do Amazonas para obras, o que me fez reavaliar todo o meu plano de trabalho. Também tive que desistir temporariamente de usufruir de fontes ricas como os processos-crime por seu acervo ainda estar restrito para organização e catalogação. Nos arquivos que consegui ter acesso, muitos documentos estavam degenerados ou totalmente degradados, impossibilitando a leitura e atravancando ainda mais a pesquisa. Mas ainda assim foi possível encontrar muita informação e ainda há muito que pesquisar.

Não posso deixar de fazer uma denúncia. O Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (IGHA) localizado na Rua Frei José dos Inocentes, centro de Manaus, necessita de atenção urgente. O IGHA possui um acervo espetacular, mas a negligência de sua importância é evidente. O prédio precisa de reformas para melhor preservar a documentação, infiltrações e má climatização dificultam os trabalhos dos técnicos e responsáveis pelo acervo e também dos pesquisadores que lá frequentam. Esses funcionários enfrentam uma difícil situação de trabalho, expostos ao calor excessivo, umidade, mofo etc.

Também não posso deixar de elogiar a situação do arquivo do Museu Amazônico, que possui um acervo importantíssimo para a história da região, mostrando uma grande preocupação em conservar sua documentação. Outra iniciativa que merece ser pontuada e imitada em outros lugares, é a do Laboratório de História da Imprensa do Amazonas (LHIA), coordenado por Maria Luiza Ugarte Pinheiro e Luis Balkar Sá Peixoto Pinheiro. Este possui um rico acervo de periódicos digitalizados, disponível ao público sob prévio agendamento.

Com o recorte temporal abrangido, pude perceber como a modernização e todo o discurso a ela atrelado acelerou o processo de invisibilização do indígena na cidade. Mas

também tentei mostrar que esse sumiço foi aparente, refutando ideias arraigadas de fugas maciças para o interior com a urbanização e criação de uma fronteira rígida no encontro das águas⁴⁰ que impedia a entrada dessas populações, como o colega cuja conversa relatei na introdução acredita. Ele me disse que havia uma espécie de barreira ali localizada que justificaria sua opinião de não haver “índios na história que procuro”.

A ideia de civilidade, cidadania, modernização e, conseqüentemente, urbanização, foram moldadas pela “revolução científicista” do século XIX. Na qual, as teorias raciais, norteadas pela noção de evolução foram o pano de fundo. A cidade se configurou no auge da civilização, seguindo o modelo europeu, portanto, valores considerados atrasados eram repudiados, excluídos, ou simplesmente, invisibilizados.

As populações indígenas, quando na cidade, são disseminadas nas categorias genéricas de tapuia, mameluco, mulato atapuiado, caboclo, trabalhadores nacionais, indigentes e, algumas vezes, índio. Criou-se uma diferenciação entre indígenas nascidos no interior e na cidade, que deixavam de ser considerados “índios”. Algumas crianças mandadas compulsoriamente para entidades disciplinares, tinham em seu registro os “pais ignorados” ou a distinção entre índias e filhas de índios pobres.

A figura do indígena tinha que ser extirpada a todo custo e em seu lugar foi colocado algo fantasioso e idealizado. Como o índio da página 82, vistoso, ocidentalizado (usando botas) e inexistente⁴¹; que contribui com os ocidentais com os conhecimentos sobre a natureza. O índio também é aceito na carnavalização, onde essa imagem ideal é exposta. Compactuo a conclusão de Almir Diniz de Carvalho Junior (2000) quando este diz que “índio imaginado é índio inexistente”.

Mesmo com todas essas medidas para invisibilizar os indígenas, eles aparecem sejam nas falas e medidas estatais ou nas situações cotidianas tratadas nos jornais. Eles não tinham lugar na nova cidade, portanto habitavam os “não lugares”: estavam na contradição, quando infringiam prazos para terminar serviços ou se mostravam preguiçosos aos olhos ocidentais; na marginalidade das estatísticas criminais⁴² ou anúncios de crimes e prisões nos jornais; nas periferias e “outro lado” da margem dos igarapés; na alternativa à medicina ocidental com práticas de cura, rezas e medicamentos naturais.

⁴⁰ Para quem não conhece a geografia da localização de Manaus, essa cidade tem maior parte de seu litoral no Rio Negro, mas também é banhada pelo Rio Amazonas. Em frente a ela acontece o encontro dos grandiosos rios Negro e Solimões. O rio Solimões era estratégico na época para acesso ao Purus, principal rio na exploração da borracha. Por isso a descrição do colega de uma possível fronteira ali localizada, o que a presente pesquisa contesta ao mostrar a fluidez existente entre cidade e interior.

⁴¹ Esse personagem tem sua imagem mesclada com as características dos indígenas norte-americanos.

⁴² Lembrando que essas fontes noticiam uma concepção ocidental de crime.

Outro problema apareceu com o crescimento da cidade: a pobreza. O aumento populacional devido à grande migração de nordestinos, imigrantes estrangeiros e indígenas do interior, fez crescer o número de indesejáveis. Instituições filantrópicas surgiram para dar suporte aos desvalidos: Santa Casa de Misericórdia, Asilo de Mendicidade, Asilo Orfanológico, Internatos, Hospital de Loucos e até mesmo Leprosário. Mas as voltadas para as populações indígenas ganharam destaque nos Relatórios de Presidentes de Província e nas Exposições e Falas dos Governadores. Fazer parte do corpo organizacional desses estabelecimentos se tornou um forte capital simbólico. Pretendi mostrar que a prática dessas Instituições muitas vezes se resumiu em esconder uma parcela da população com internações e prisões compulsórias, cerceando o tempo “ocioso” dessas pessoas disciplinando-os ao trabalho “útil” para a pátria.

No âmbito das estratégias de sobrevivência, percebi a permanência de quase todas as atitudes que se pretendia extinguir: caçar com arco e flecha, além do uso dessa ferramenta como arma; pescarias nos igarapés da cidade; banhos nus; andar nu; afora o já supra enumerado reconhecimento e importância de “feiticeiros” e práticas de cura. As casas de palha e madeira também continuaram (e continuam) espalhadas pela cidade, principalmente nas periferias.

O intuito por construir uma “Paris nos trópicos” acabou por criar um imaginário mestiço, para além das questões fenotípicas. Cidade e interior mostram fronteiras fluidas, assim como as identidades. Mas os indígenas visíveis para as fontes muitas vezes estão longe dos “reais”. Os que apareciam como tais ou eram os dizimados do interior, ou os que traziam plantas milagrosas contra as moléstias ou os “vistosos e bem ensaiados” da cidade; ainda tratados como “pobres vítimas” diante do colonizador. A historiografia têm corroborado com esse discurso das fontes, não dando importância (ou não enxergando) as entrelinhas.

Em minha vivência em Manaus, que já completa quatro anos, o passado e o presente se mesclam a todo instante. Pois, ao mesmo tempo em que minha pesquisa me fazia estudar a história da cidade, eu estava aprendendo a viver nela. Andar pelo centro antigo é sempre fascinante, as histórias que leio nos documentos estão sempre reverberando enquanto passo por suas ruas. Trazer à tona esse embate visível/invisível, explícito/ real, me fez refletir sobre nosso presente. Essa tentativa de esconder o considerado “atrasado” pertence somente ao passado? Sem querer me embrenhar na rica seara dos antropólogos urbanos, gostaria apenas de fazer um pequeno paralelo.

Observando as políticas públicas atuais de Manaus e o cotidiano dos habitantes, percebo como ainda existe essa repulsa pelas populações indígenas. Ao mesmo tempo em que

há o uso mercadológico da cultura indígena para “gringos” verem o “exótico”, também vi o embate e o preconceito evidente em várias falas da imprensa e nas conversas informais sobre a situação de Iranduba, região metropolitana de Manaus. Essas terras foram recentemente “invadidas” por populações indígenas que reivindicavam sua posse, depois de longa negociação e violência, foram retiradas de lá⁴³. Ouvi muitas falas tais como: “eram um bando de oportunistas, não eram índios, pois tinham celulares e dirigiam caminhonetes”.

Isso me fez voltar lá para o período em questão aqui, o final do século XIX, o que era ser “índio” nessa época? Como apontei aqui, também foram criados vários pontos que faziam uma pessoa ser ou não índio: nascer no interior, usar arco e flecha, andar nu, fazer parte de instituições disciplinatórias (muitas dessas características ainda são usadas hoje por leigos para categorizar essas populações). No entanto, repito, as identidades são fluidas. No início do século XX, ser indígena não gerava nenhum direito, pelo contrário, a invisibilidade dessas populações, portanto, poderia ser também uma válvula de escape. Apontei no primeiro capítulo as teorias da etnogênese que vem sendo debatidas no seio da história indígena, não aprofundi nessa questão durante a discussão por pretender me debruçar mais sobre as fontes para chegar nessa análise. Mas fiz questão de colocá-la por achar que clarifica a dinamicidade existente em Manaus do período. Como aponta Miguel Alberto Bartolomé:

A etnogênese, ou melhor, as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica. Na verdade, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade (BARTOLOMÉ, 2006:1).

⁴³ Evidente que estou simplificando a profundidade do ocorrido. Destaco a título de exemplificação.

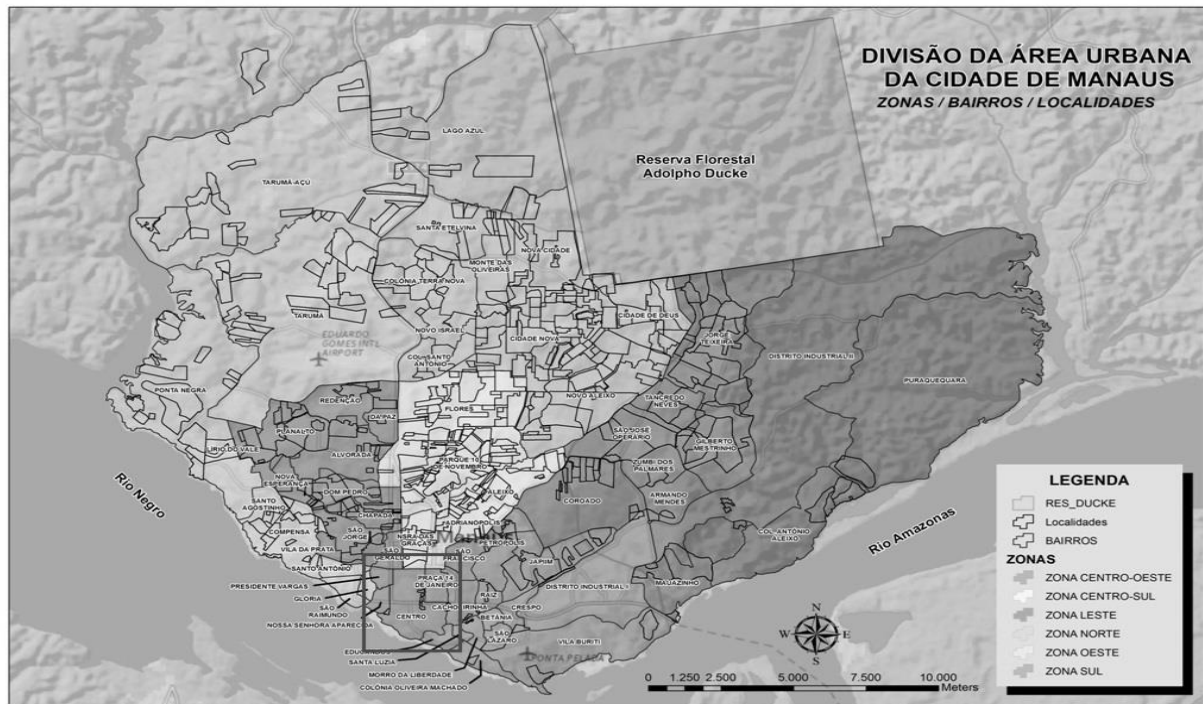


Figura 15 – Mapa atual de Manaus. Quadrado indica Manaus no final do século XIX. Fonte: www.arsam.am.gov.br

Peço que voltem na Figura 5 (p.58). Agora se deleitem na Figura 15 acima, que mostra o mapa atual de Manaus, o que compreende à primeira imagem está marcado com um quadrado menor na segunda. A cidade cresceu, se modernizou, passou por outros atrativos econômicos, assim como viu o seu declínio. Os indígenas ainda continuaram e continuam em meio a essas transições. Mas nas políticas do Estado e do município não vemos muito espaço para mostrar a história desses personagens ou sua cultura. A Secretaria de Cultura do Estado (SEC) administra somente o Centro Cultural Povos da Amazônia (CCPA) e o Museu do Homem do Norte nesse intuito. O grosso das políticas, no entanto, são para os festivais internacionais, não quero dizer com isso que não deveria se investir nesse último, apenas pondero para o que é tratado como prioridade.

Nas reformas do centro histórico, revitalização de praças, ou seja, no novo processo de embelezamento pelo qual a cidade está passando, os setores populares são, mais uma vez, excluídos. Como no emblemático caso da Praça da Saudade, em que havia uma feira de artesanato organizada por indígenas, que servia, além de ponto de venda dos produtos, como centro de articulação entre eles. Quando esta entrou em reforma, a feira foi retirada com a promessa de retorno no fim das obras, o que não aconteceu.

E o que posso dizer do Programa Social e Ambiental dos Igarapés de Manaus (PROSAMIM), senão que se trata de um novo processo de disciplinarização da população? Há nesses “Parques residenciais” um rígido Código de Postura, agora chamado “etiqueta urbana e social”, nele é regulado: “a convivência entre vizinhos, a fofoca, o tom de voz, o

volume do aparelho de som, como se vestir, onde estender roupas, e o modo correto de se portar à mesa” (MENEZHINI & MENEZES, 2012:1).

No dia a dia de convivência com a população manauara percebi que tudo o que está associado à “selva” tem uma conotação bem pejorativa para alguns. O que os habitantes exaltam é o grandioso polo industrial da cidade, proporcionado pela zona franca⁴⁴. É possível até mesmo ofender alguém, caso elogie os traços indígenas que esta possui. O que estou querendo destacar é a permanência de uma mentalidade instalada há muito tempo em nossa sociedade e que não é privilégio de Manaus. Ainda vivemos hoje um constante processo de invisibilização, cujo contraponto são os casos, cada vez mais comuns, de insurgência étnica.

Gostaria de encerrar essa dissertação evidenciando que ainda há muito por fazer. Permaneço empolgada com essa temática e quero aprofundar todos os debates aqui levantados. Muitas questões ainda estão em suspenso e pretendo tentar respondê-las num futuro próximo.

⁴⁴ Não entrarei no mérito da existência/inexistência e reais benefícios da zona franca de Manaus. Há outros trabalhos que possuem esse foco. Ver Thais Brianezi (2013) e outros.

Fontes e Bibliografia

Fontes

Documentos Oficiais:

MUSEU AMAZÔNICO - UFAM

- Relatórios, falas e exposições dos Presidentes da província do Amazonas (1852-1889)
- Coleção de Leis do Estado do Amazonas (1893-1915)
- Coleção de Decretos do Estado do Amazonas (1890-1891)
- Mensagens, falas e exposições dos Governadores do Amazonas (1889-1916)
- Relatórios da Intendência Municipal de Manaus (1890-1916)

Obs: Os Relatórios dos Presidentes de Província e Mensagens dos governadores estão disponíveis também no site: <http://www.crl.edu/brazil/provincial/amazonas>

INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DO AMAZONAS (IGHA)

- Códigos de Posturas Municipais (1872, 1893, 1904, 1910)
- Coleção de Leis do Amazonas (1882, 1884, 1890, 1891, 1893)
- Regimento Interno dos Hospitais da Santa Casa de Misericórdia do Amazonas. (1905, 1909 e 1912)
- Relatório Santa Casa de Misericórdia (1906,1907,1909, 1910, 1915 e 1916)
- Estatutos da Santa Casa de Misericórdia de Manaus.(1891, 1905 e 1922)
- Estatutos da Associação Beneficente Fundadora do Azylo de Mendicidade de Manaus. (1910, 1916)
- Relatórios apresentados à Associação Beneficente Fundadora do Azylo de Mendicidade de Manaus (1912, 1923)
- Regulamentos do Instituto Benjamin Constant (1892, 1894, 1907, 1914)
- Regulamento do Instituto Amazonense de Educandos Artífices (1882)
- Regulamento para o Instituto de Artes e Ofícios (1894)
- Regulamentos para o Instituto Afonso Penna (1908, 1910)
- Relatórios da Liga Protetora da Pobreza (1914, 1915, 1916)

Periódicos:

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA DA IMPRENSA NO AMAZONAS (LHIA)

- O Catechista (1862-1871)
- A Província do Amazonas (1886, 1888)
- O Bond (1906)
- Correio do Norte (1906, 1910, 1911, 1912)

Bibliografia

ABREU, Tenner Inauhiny de. **Nascidos no Grêmio da Sociedade**: racialização e mestiçagem entre os trabalhadores na província do Amazonas (1850-1889). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

AGASSIZ, Louis; AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil** (1865-1866). Brasília: Senado Federal-Conselho Editorial, 2000. *online*.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010.

AMARAL, Josali. **Ritmos e Dissonâncias**: controle e disciplinarização dos desvalidos e indigentes nas políticas públicas do Amazonas (1852-1915). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

AMOROSO, Marta Rosa. **Catequese e evasão**: Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pelo Norte do Brasil no ano de 1859**. Vol.1. Rio de Janeiro: Instituto do Livro, 1961.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: LASK, Tomke (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “Los pobladores del “Desierto”, genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. **Cuadernos de Antropología Social**, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2003, n.17.

_____. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, UFRJ, 2006, v.12, n.2.

BATES, Henry W. **The naturalist on the river Amazons**. 2 vols, Murray, London, 1863. (Livro online)

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia**: Formação social e cultural. 2ed. Manaus: Valer, 2009.

BOCCARA, Guillaume. "Etnogénesis mapuche: resistencia y reconstrucción entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)", **Hispanic American Historical Review**, vol. 79, n.3, 1999.

_____. Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates, 08 fev. 2005. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/426>>.

BOISSEVAIN, Jeremy. “Amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões”. In: Feldman-Bianco (Org.) **Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos**. São Paulo: Global, 1987.

BOURDIEU, Pierre. [1980]. **O senso prático**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

_____. [1993] **A miséria do mundo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CALIRI, Jordana. **Folhas da Província: A Imprensa Amazonense durante o Período Imperial (1851-1889)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. **Do índio imaginado ao índio inexistente: a construção da imagem do índio na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2000.

_____. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2005.

_____. Líderes Indígenas no mundo cristão colonial. **Canoa do Tempo**, v.1, n.1, 2007.

_____. A magia do novo: índios cristãos nas fronteiras da Amazônia Colonial. **Revue Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates, 2011. Disponível em: <www.nuevomundo.revues.org/62258>

CARVALHO JUNIOR, A.D. de; NORONHA, N. M. de (Orgs). **A Amazônia dos Viajantes**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2011.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COSTA, Francisca Deusa Sena da. **Quando Viver Ameaça a Ordem Urbana: Trabalhadores urbanos em Manaus (1890/1915)**. Dissertação (Mestrado em História) - PUC-SP, São Paulo, 1997.

COSTA, Hideraldo Lima da. **Cultura Trabalho e Luta social na Amazônia : Discurso dos viajantes - Século XIX**. Dissertação (Mestrado em História) - PUC-SP, São Paulo, 1995.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

DAOU, Ana Maria. **A cidade, o teatro e o país das Seringueiras: práticas e representações da sociedade amazonense**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

_____. **A Belle époque amazônica**. Rio de Janeiro, Zahar, 2000.

DELEUZE, Gilles. Do arquivo ao diagrama. *In: Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.

DIAS, Edinea Mascarenhas. **A Ilusão do Fausto**. Manaus: Valer, 2007.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

_____. **O Processo Civilizador**. 2.v. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas**. 9ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Rio Babel: A história das línguas na Amazônia**. Rio de Janeiro: Eduerj / Atlântica, 2004.

GAMA, Rosineide. **Dias Mefistotélicos: A Gripe Espanhola nos Jornais de Manaus (1918-1919)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GLUCKMAN, Max. [1958] “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. *In: B. Feldman-Bianco (Org.), Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Global, 1987.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, abr. 1997, v.3, n.1, p.7-39.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções (1789-1848)**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. **A Era do Capital (1848-1875)**. São Paulo: Paz e terra, 2009.

_____. **A Era dos Impérios (1875-1914)**. São Paulo: Paz e terra, 2009.

HOUAISS, Antonio & VILAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KOCH-GRÜMBERG, Theodor [1917]. **Do Roraima ao Orinoco**. v.1. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

LAPA, José R. do Amaral. **Os excluídos**: contribuição à história da pobreza no Brasil. Campinas: Ed.UNICAMP, 2008.

LOUREIRO, Antonio. **O Amazonas na época Imperial**. Manaus: Valer, 2007.

LUVIZOTTO, Caroline Krauss. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

MACHADO, Maria Helena P. T.; HUBER, Sasha (Orgs.). **Rastros e raças de Louis Agassiz**: fotografia, corpo e ciência, ontem e hoje. São Paulo: Capacete Entretenimentos, 2010.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: Fazendo antropologia na metrópole. *In*: Magnani, J. G. C. & Torres, L.(Orgs.). **Na Metrópole**: Textos de Antropologia Urbana. São Paulo: EDUSP, 1996.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para a etnografia sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia**, v.34, 1991.

MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MELO, Joaquim. **SPI**: A política indigenista no Amazonas. Manaus: Secretaria de Estado da Cultura, 2009.

MELO JUNIOR, João Alfredo Costa de Campos. Ações coletivas e culturas populares: alguns apontamentos a partir de Edward Palmer Thompson. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**. v.2, n.3, jul. 2010.

MENEGHINI, Marcia E.; MENEZES, Thereza C. Casa nova, etiqueta nova: etnografia da política de reassentamento urbano em Manaus (Amazonas). **Ponto Urbe**, n.11, dez. 2012.

MESQUITA, Otoni. **La Belle Vitrine**: Manaus entre dois tempos (1890-1900). Manaus: EDUA, 2009.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. Tese (Livre Docência) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazonia**: De Maioria a Minoria (1750-1850). Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica do século XIX. *In* : SILVEIRA, E. (Org.). **Encontros com a civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **Os atalhos da magia:** Reflexões sobre o Relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena. Rio de Janeiro: mimeo, 1980.

_____. **Ensaio em antropologia histórica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

_____. **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ªed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. Mensurando Alteridades, Estabelecendo Direitos: Práticas e Saberes Governamentais na Criação de Fronteiras Étnica. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 55, nº4, 2012.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da R.. **A Presença Indígena na Formação do Brasil.** Brasília: LACED/Museu Nacional, 2006.

PERES, Sidnei. **A política da identidade:** Associativismo e Movimento Indígena no Rio Negro. Manaus: Valer, 2013.

PESSOA, Alba Barbosa. **Infância e Trabalho:** Dimensões do trabalho infantil na cidade de Manaus (1890-1920). Dissertação (Mestrado em História) - UFAM, Manaus, 2010.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. **A Cidade Sobre os Ombros:** trabalho e conflito no porto de Manaus (1899-1925). Manaus: Edua, 1999.

_____. **Folhas do norte:** letramento e periodismo no Amazonas (1880-1920). Tese (Doutorado em História) - PUC/SP, São Paulo, 2001

REIS, Arthur César Ferreira. **História do Amazonas.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

RIZZINI, Irma. **O cidadão polido e o selvagem bruto:** a educação dos meninos desvalidos na Amazônia Imperial. Tese (Doutorado em História Social) - UFRJ/IFCS/PPGHIS, Rio de Janeiro, 2004.

SAID, Edward. **Orientalismo:** o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Os fios de Ariadne:** tipologia de fortunas e hierarquias sociais em Manaus: 1840-1880. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.

SAMPAIO, P. M.; ERTHAL, R. C. (Orgs). **Rastros de Memória:** histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia. Manaus: EDUA, 2006.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. Vossa Excelência mandará o que for servido...: políticas indígenas e indigenistas na Amazônia Portuguesa do final do século XVIII. **Revista Tempo**, v.12, n.23, 2007.

_____. Educação, trabalho e diversidade étnica: Educandos Artífices e Africanos livres na Amazônia, século XIX. *In:* Coelho, W. N. B. e Coelho, M. C.(Orgs). **Trajetórias**

da diversidade na Educação: formação, patrimônio e identidade. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2012, p. 19-50.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **História Geral da Amazônia.** Rio de Janeiro: MEMVAVMEM, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZMAN, Simon. **Pobreza, Exclusão social e Modernidade:** uma introdução ao mundo contemporâneo. São Paulo: Augurium, 2004. *online*

TEIXEIRA, Alcemir Arlijean Bezerra. **O Juízo dos órfãos em Manaus (1868-1896).** Dissertação (Mestrado em História) - UFAM, Manaus, 2010.

THOMPSON, Edward. **Costumes em Comum.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **A formação da classe operária inglesa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

VILLANOVA, Simone. **Sociabilidade e Cultura:** A História dos "pequenos teatros" na cidade de Manaus (1859-1900). Dissertação (Mestrado em História) - UFAM, Manaus, 2008.

WALLACE, Alfred Russel. **A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro :** With an Account of the Native Tribes, and Observations of the Climate, Geology, and Natural History of the Amazon Valley. 2ed. London: Reeve and CO., Henrietta Street, Covent Garden, 1853. (Livro *online*)

WEINSTEIN, Bárbara. **A borracha na Amazônia:** expansão e decadência (1850-1920). São Paulo: Hucitec, 1993.