

## História Indígena no século XIX: contexto para discussão da presença indígena na urbanização de Manaus.

ANA LUIZA MORAIS SOARES\*

Guillaume Boccara 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 sua utilização 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 processos diversos de transformações não somente políticas, mas também nas formas de definição identitárias de um mesmo grupo através do tempo” (BOCCARA, 2005:14, tradução nossa).

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 ameríndias coloniais não significa negar o impacto avassalador da violência do “contato”. O autor ainda observa que as noções de etnogêneses<sup>1</sup>, *middle ground*<sup>2</sup>, e pensamento mestiço<sup>3</sup>, cunhadas por estudiosos do tema da dinâmica das sociedades “nativas”, todas servem, ao final, para a mesma preocupação: “se trata de sair dos modelos rígidos, etnocêntricos e ‘eticizantes’ anteriores, a fim de restaurar toda complexidade da realidade colonial” (*Ibid.*:15, tradução nossa).

John Monteiro coloca que a bibliografia da etnohistória tem abandonado a visão do contato apenas como dizimação de populações e na destruição de sociedades indígenas. Passando 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 originária/contaminação pós-contato” que ainda persiste.

---

\* Universidade Federal do Amazonas/UFAM. Mestranda em Antropologia Social, bolsa de estudos financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior/CAPES. Participação no evento financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas/FAPEAM.

<sup>1</sup> Utilizado pela primeira vez por Willian Sturtevant. Ver: STURTEVANT, W. C. Creek into Seminole. In: LEACOCK; LURIE (Orgs). **North American Indian in Historical Perspectives**. New York: Randon House, 1971.

<sup>2</sup> Cunhado por Richard White. Ver: WHITE, R. **The Middle Ground: Indians, Empires, & Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815**. Cambrigde University Press, 1991.

<sup>3</sup> Desenvolvido por Serge Gruzinski. Ver: GRUZINSKI, S. **La pensée métisse**. Paris: Ed. Fayard, 1999.

*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 desta para os culturalistas norte-americanos<sup>4</sup>, 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 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).

Hill traz, portanto, uma noção eminentemente política para os processos de etnogênese, tratada como ferramenta analítica para se aproximar a história da resistência<sup>5</sup>. O plano de fundo é o poder, com três desdobramentos: dominação, resistência e hegemonia (*Ibid.*:9). Em caminho semelhante ao dos autores citados, Miguel Alberto Bartolomé percebe as formas de utilização das etnogêneses (o autor ressalta essa pluralidade) como concernentes a um mesmo tipo de dinâmica social, que tem como base a historicidade das estruturas e formas sociais que antes eram consideradas estáticas:

*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. (...) É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana (BARTOLOMÉ, 2006:40).*

Cultura, para Bartolomé deve ser tomada como sistema dinâmico, visto que todas as culturas humanas “resultam de um processo de hibridação”, e sua existência se deve tanto à

---

<sup>4</sup> Esta corrente antropológica tomava a etnogênese como “origem histórica de um povo que se autodefine a partir de seu patrimônio sociocultural e linguístico” (*Ibid.*:56).

<sup>5</sup> Termo “resistência” relativizado, como veremos mais adiante. Resistência social para conotar a que processos de adaptação estão surgindo.

“criação interna quanto à relação externa” (*Ibid.*:41), em consonância com as ideias de John Monteiro postas acima.

É importante ressaltar no processo de colonização o papel da nomenclatura e categorização, que não podem ser tratadas de maneira simplista, como adverte Monteiro, pois tem relação intrínseca com a formação de identidades étnicas. Outro ponto a se considerar é que não há homogeneidade nos colonizadores. Na unidade nacional portuguesa, por exemplo, há diversidade, orientada às vezes pela origem religiosa. Assim como as origens étnico-nacionais diversas dos jesuítas refletiam em práticas de catequese distintas (MONTEIRO, 2001:57).

Diante disso, John Monteiro coloca a necessidade em prestar atenção às novas categorias sociais constituídas no período colonial, principalmente os marcadores étnicos genéricos: “carijós”, “tapuios” e até mesmo “índios”. Esses termos evidenciam uma relação dialógica, visto que se mostravam como estratégia colonial de controle e diluição da diversidade étnica ao mesmo tempo em que se tornaram referências para a própria população indígena.

*Assim, os índios coloniais buscavam forjar novas identidades que não apenas se afastavam das origens pré-coloniais, como também procuravam se diferenciar dos emergentes grupos sociais que eram frutos do mesmo processo colonial, o que se intensificou com a rápida expansão do tráfico transatlântico e o correspondente aumento de uma população africana e afrodescendente (Ibid.:9).*

Como coloca Boccara, as lutas de classificação que se desenvolveram no mundo ameríndio colonial se mostram como essenciais para a análise das dinâmicas culturais e identitárias, pois constituem uma dimensão fundamental das lutas sociais, de classe ou étnica, “ellas remitem al hecho de saber qué es lo que significa ‘ser indio’ en un momento determinado de la historia”. Os “etnônimos” ou “heterônimos”, expressam as visões e divisões do mundo, cerceado de interesses (BOCCARA, 2005:6).

Diante disso, a transformação da população em razão do novo contexto colonial não necessariamente significou uma “extinção étnica”. Como Almir Diniz de Carvalho Júnior constata, a própria expressão “índios coloniais” indica um processo de etnogênese, pois remete a uma mudança identitária (afastados das comunidades de origem, mas que mantinham traços, tradições e práticas que os agregavam entre si e os diferenciava dos brancos e negros

do novo convívio) advinda de uma nova situação, podendo também envolver uma “ação consciente de contestação e criatividade indígena”. Ainda na linha de Carvalho Júnior, a origem dos “índios cristãos”, com fronteira mais bem delimitada – somente os índios batizados poderiam ser cristãos –, portanto, com identidade bem definida

*significou a resposta inovadora que as populações ameríndias, subjugadas e integradas, deram ao projeto civilizador. Era uma forma de se apropriarem de seu destino. Ser cristão, antes de ser um enquadramento genérico, era uma decisão – era fruto de uma ação, mesmo que muitas vezes, forçada (CARVALHO JUNIOR, 2005:6).*

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 colonial. Por exemplo, quando se fala em “resistência”, é preciso retirar a noção de permanência de uma tradição congelada no tempo. John Monteiro relativiza este termo e diz:

*(...) 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).*

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).*

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”. Pacheco coloca as discussões de Bohanan (1967) sobre duas formas de organização social, uma em que os princípios ordenadores se localizam em um ponto específico da estrutura social, “sem que as ações sociais possuam qualquer conexão mais significativa com alguma base territorial fixa”; e outra que apresenta uma tendência a constituir formações estatais “e costumam tomar

o território como um fator regulador das relações entre os seus membros” (OLIVEIRA, 1998:54). Diante disso, Pacheco analisa o que pode explicar a passagem de uma sociedade segmentar à condição de centralizada, que seria sua incorporação dentro de uma situação colonial.

*O que importa reter dessa discussão é que é um fato histórico — a presença colonial — que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural. (...) Foi para destacar a amplitude e a radicalidade de tal mudança que foi formulada a noção de territorialização. (Ibid.:54, grifo do autor).*

O autor coloca a dinâmica social para além das questões identitárias e define essa noção de *territorialização* como um processo de reorganização social, que afeta o funcionamento das instituições e a significação de suas manifestações culturais, 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 (Ibid.:55).*

Como Oliveira 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” (OLIVEIRA, 1998:68). Dessa forma, ele defende a relevância do enfoque aos “mestiços” ao estudar os Ticuna e os índios do nordeste, buscando caminhos para uma “antropologia histórica” (Ibid.:69).

Marta Rosa Amoroso (1992) ao trabalhar com os Mura nas crônicas setecentistas, analisa essa “população hostil”, vista como empecilho para a colonização. É possível perceber em diversos documentos a constante entre os Mura de acolher refugiados de outras etnias, muitos deles ex-habitantes de missões, os chamados “ladinos” ou “índios cristãos” – já ‘civilizados’ e cristianizados, falantes da língua geral (Ibid.:304-5). Há duas definições acerca dessa “murificação”, uma que se trata de uma ação voluntária dos índios de outras etnias que passam a viver com os Mura, e outra que seria uma resultante dos conflitos intertribais, sendo o murificado, no caso, um prisioneiro de guerra. Amoroso coloca essas duas visões como não excludentes entre si, havendo a possibilidade de coexistência de ambas as formas de ingresso

na sociedade Mura (*Ibid.*:309). O que é interessante nesse processo absorção Mura é o que esse povo passa a figurar no universo colonial, em que a deserção passa a ser traduzida em murificação, “atraindo e ‘convertendo’ etnias distintas, o Mura configura-se não apenas como inimigo militar, mas como concorrente, que contrapõe um modelo civilizador a outro, uma força de atração a outra” (*Ibid.*:309).

Os processos de etnogênese desencadeados com a implantação do novo mundo colonial na Amazônia não somente homogeneizava grupos diversos que passaram a conviver nas missões ou em propriedades como escravos, mas criou também um universo múltiplo de novas identidades étnicas “que iam desde os mais *integrados* ao modelo de convivência colonial, até os mais arredios ou mesmo intratáveis”, constituindo todos, no entanto, grupos étnicos formados nesse novo contexto (CARVALHO JUNIOR, 2005:146, grifo do autor). Diante deste panorama, Carvalho Junior propõe a relativização da ideia de resistência cultural, como já destacamos acima, pois não deve ser tomada como manutenção de padrões de comportamento, mas sim como “modelos culturais autônomos” moldados no encontro entre distintos universos simbólicos.

*De certa forma, a comunicação simbólica entre as diversas cosmologias que se integravam ao sabor das circunstâncias históricas e dos padrões de comportamento e civilização embutidos no processo de evangelização europeu tornou-se prática necessária à sobrevivência desses grupos, antes de significarem a sua fatal destruição (Ibid.:146).*

A etnogênese não se dava somente na linha unificadora entre grupos indígenas integrados ao mundo cristão europeu, como já dito, mas também entre os grupos indígenas que se mesclavam e estabeleciam novas identidades à margem do sistema colonial. Almir Diniz sintetiza muito bem esse movimento ao dizer que, na

*periferia, esses novos grupos podem, num primeiro olhar, ser confundidos como uma aguerrida população que lutava para resistir as investidas do invasor. Não era o caso. Tratava-se dos não integrados que ofereciam a si mesmos e aos que assim o quisessem uma possibilidade diferente de agir e sobreviver no novo universo colonial. Neste sentido e acompanhando o ponto de vista anterior, se resistir pressupõe manter uma identidade étnica essencial e monolítica, certamente não é o termo correto para se referir a este movimento (Ibid.:147).*

É nesse universo que entra o supracitado processo de “murificação” tratado por Marta Amoroso, no qual, a imagem construída pelo imaginário colonial de “agigantamento” e

rebeldia Mura, acaba por fazer com que índios de outras etnias se “convertessem” a esta por vontade própria ou a sua revelia. De acordo com Carvalho Junior (2005:147), os processos de etnogênese na Amazônia se deram na relação entre “padrões cosmológicos vinculados a identidades tradicionais e nomeações exógenas, fruto de percepções externas desses grupos de origem, produzidas tanto por outras etnias como pela sociedade que os envolviam”.

O foco na questão identitária é de fundamental importância, pois reflete um forte simbolismo que definia a forma que o poder colonial se relaciona. Ser Mura para os colonizadores da segunda metade do século XVIII era pejorativo, sinônimo de incivilizado, bárbaro, indomável. A especificidade da questão Mura está na contrapartida a essa situação, que gerou, por sua vez, uma autoidentificação “que fez deles, de forma consciente, inimigos, aguerridos e contrários, transformando-os, enfim, em Muras”. Ser Mura era uma possibilidade de sobreviver à margem do sistema. “Integrados” e “não integrados” no mundo colonial se tratava de gradações variadas de inclusão, visto que “constituíam-se dentro ou a margem desse sistema, mas estavam sempre relacionados a ele” (*Ibid.*:148).

É possível perceber nesses autores o empenho em fazer uma história na qual os indígenas são protagonistas, que não simplesmente assistiram o curso das transformações, mas sendo fundamentais. O intuito desses trabalhos é quebrar com os essencialismos e conceitos congelados. O que será analisado a seguir é uma continuação dessas vertentes discutidas até aqui, mas em novo contexto pós-emancipação política.

### **Século XIX e as teorias raciais**

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 (conclusão que sofre algumas críticas, como apontarei mais a frente). A autora afirma, portanto, que as leis indigenistas da época estavam presas às questões de terra, contextualizando a Lei de Terras de 1850, mas ainda elenca brechas nessas leis, na qual os indígenas recorriam à ela para reivindicar direitos (CUNHA, 1992:146-9).

O que Manuela Carneiro coloca em sua análise da legislação indigenista do XIX é uma ruptura Colônia/Império, Diretório/Carta Régia, principalmente quando se trata do protagonismo indígena. Visão diferente da posta por Patrícia de Melo Sampaio, que diz que não houve mudança, mas sim continuidade do protagonismo (SAMPAIO, 2007:41-2). Patrícia Sampaio discorre também sobre o período de “autogoverno” que perpassou de 1798 a 1845 que a própria Manuela Carneiro aponta sua existência (*Ibid.*:45-6; CUNHA, 1992:152). Sampaio afirma que a questão da mão de obra ainda está muito presente na Carta Régia e que esta também dá uma falsa sensação de dissolução das lideranças indígenas, portanto há protagonismo mesmo nesses processos de mudanças no legislativo (SAMPAIO, 2007:52).

Além desse conturbado panorama das leis indigenista, no século XIX acontecem mudanças no cenário político brasileiro que afetam toda a intelectualidade da época. Com a independência do Brasil e inauguração do Império tornou-se necessário a formulação de uma identidade nacional, 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. A primeira corrente a ganhar força foi o Romantismo, por influência europeia. Os românticos defendiam a unidade e a centralização do Estado, para justificar o poder monárquico.

Na perspectiva de Dante Moreira Leite (2002), os românticos tendiam à fuga ou para o passado, ou para o futuro, no caso do Brasil houve um retorno ao passado. Assim, forjaram-se símbolos e mitos nacionais, sendo a figura do índio a principal representante. No entanto, este índio era idealizado, pois ao mesmo tempo em que representava o herói era também limitado e alienado, ou seja, inferior à civilização europeia. Em suma, o autor pretende mostrar como as conformações do caráter nacional são “pseudocientíficas e constituem ideologias conservadoras ou burguesas que deformam a realidade no intuito de fortalecer e manter o *status quo*” (LEITE, 2002:42).

Leite diz que no Brasil assim como nas Américas, o nacionalismo começa a se desenvolver com os movimentos de emancipação das colônias sob influência do pensamento liberal/nacionalista europeu. José Murilo de Carvalho (2004) discorre muito bem sobre o assunto ao tratar do Brasil republicano, em que são construídos mitos e símbolos, tais como: bandeira, hino, heróis nacionais, datas cívicas, para fortalecer o sentimento nacionalista (CARVALHO, 2004:123). Carvalho procura promover uma reflexão sobre como os processos

de construção do imaginário da República foi capaz de “amalgamar” o Brasil como Nação, isto é: enquanto “comunidade de sentido” ou “comunidade imaginada”, utilizando-se de Benedict Anderson (*Ibid.*:151).

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 que torna os trabalhos desenvolvidos pelo Instituto muito populares, propagando a fábula das três raças para além do meio intelectual (*Ibid.*: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 *Nheengatu* como verdadeira língua nacional, valorizada inclusive pelo imperador D. Pedro II (*Ibid.*:172). Completa Monteiro: “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” (*Ibid.*:172).

No extremo oposto estaria os Tapuias, tidos como inimigos, selvagens traiçoeiros contra a civilização. Foi nesse inconstante decurso de construção da identidade nacional “onde se contrapunha índios históricos aos atuais, índios assimiláveis aos recalcitrantes, que as teorias raciais dialogavam com o pensamento brasileiro” (*Ibid.*:172).

Monteiro interpõe mais dois fatores que também teriam contribuído para a penetração de doutrinas raciais. O primeiro seria a política indigenista do Império, em que as doutrinas raciais embasavam o debate, colocando 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 as 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).

O segundo fator 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 posteriormente a 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 procuravam uma maneira da sociedade brasileira “evoluir”. A autora ainda defende que foi nesse paradoxo que surgiu a particularidade do pensamento brasileiro (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).*

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. Monteiro ainda completa dizendo que no Brasil a vertente pessimista chega com a ideia de uma natural e rápida extinção total dos índios, com discursos que tem como pano de fundo a afirmação da Antropologia como uma ciência não especulativa, mas “susceptível de ter aplicações práticas e úteis” (*Ibid.*:175-8).

### **Considerações finais**

A composição de legislações, relatos de viajantes, discursos dos governantes e da imprensa que instrumentalizam a civilização dos índios no decorrer da história do “contato”, descortinam as formas de inserção dessas populações no universo imposto pelo colonizador. Mesmo através de generalizações pré-estabelecidas (o próprio termo “índio”, que não

considera a diversidade étnica) é possível perceber brechas da criatividade indígena. Sendo a colonização do imaginário um processo lento e gradual, a transformação dos índios gentios em “índios cristãos”, por exemplo, trouxe uma redefinição da própria cristandade ocidental.

Nas fronteiras<sup>6</sup> da Amazônia colonial conviviam diversas etnias que acionavam seus padrões cosmológicos ao se tornarem “agentes naquela Zona de Contato”. O período colonial permitia o convívio intenso entre culturas múltiplas. Longe de haver apenas contrastes e conflitos entre distintos grupos étnicos, havia

*espaços de negociação, pontos de convergência, diálogos e processos de conversões dos sentidos. Distintos universos simbólicos foram colocados em diálogo e, em sua dinâmica, foram construindo novos significados para crenças e tradições. As redes se entrelaçaram e as fronteiras diluíram seus limites (CARVALHO JÚNIOR, 2011:13).*

No século XIX essa premissa não varia, apesar de todo momento conturbado de mudanças políticas e econômicas, que afetam o campo intelectual e as legislações, a questão indígena ainda é principal. Como Monteiro coloca, a segunda metade do século XIX foi marcada pela entrada das novas ideias sobre “raça” e “evolução”, mas que encontrava um campo já armado no que diz respeito à discussão sobre os índios no Brasil:

*Longe de sustentarem uma política única, concebivelmente conivente com a violência premeditada que fazia dos índios objetos de extermínio, os pressupostos raciais tiveram que dialogar com um contradiscurso que via no índio não apenas as raízes da nacionalidade, como também um caminho para futuro da civilização brasileira, sobretudo através do processo de mestiçagem (MONTEIRO, 2001:178).*

Nesse contexto perturbador no campo das ideias e das políticas nacionais estão os processos de urbanização do final do século XIX, que absorvem muito dos movimentos europeus, os quais o discurso civilizador passa a substituir o discurso religioso: “o sagrado da civilização substitui o sagrado da religião, suplantando os valores religiosos tradicionais” (VILLANOVA, 2011:110). Isso é observado também na construção de Manaus, evidenciado nos relatórios dos governadores da província, por se tratar de pessoas nascidas e educadas fora do estado do Amazonas, que encaravam a região como um lugar onde a civilização poderia se

---

<sup>6</sup> Fronteiras, naquele contexto, constituída como Zonas de Contato entre grupos diversos: indígenas, brancos, negros ou mestiços. E ‘Zonas de Contato’ aqui retomando a visão de identidades étnicas como produzidas na relação dialética e fruto de uma interação relacional, definida por Almir Diniz (2011) e Mary Louise Pratt (1999), baseadas nas ideias de Barth e outros.

desenvolver de modo único (*Ibid.*:111). A particularidade da presença indígena não pode ser desconsiderada, esse rápido progresso possível através da economia gomífera (chamado “primeiro ciclo da borracha”) traz isso no limite. Os braços construtores dessa “Paris nos trópicos” foram dos indígenas, que se tentava a todo momento apagar em nome da civilização. Como Villanova conclui, a palha, que tinha seu uso recorrente por toda a cidade, passa a ser proibida pelo “Código de Posturas” de 1893 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” (*Ibid.*:107).

### Referências bibliográficas

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.

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>>.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. **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/g2258](http://www.nuevomundo.revues.org/g2258)>.

- CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da república no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- HILL, Jonathan. **History, Power, and Identity**. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.
- LEITE, Dante Moreira. **O Caráter Nacional Brasileiro**. 6ªed. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.
- MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. Campinas: Tese de Livre Docência, 2001.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). "Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial. Territorialização e fluxos culturais". **Mana**, Rio de Janeiro, UFRJ, 1998, 4 (1).  
\_\_\_\_\_. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003.
- 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.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- VILLANOVA, Simone. 2011. Entre a barbárie e a civilização: O teatro de palha na visão do viajante Robert Avé-Lallemant. In: CARVALHO JUNIOR, A. D. de; NORONHA, N. M. de (Orgs). **A Amazônia dos Viajantes**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.