

BLEND A CUNHA MOURA



CURITIBA

2005

BLENDA CUNHA MOURA

**AMAZÔNIA CABOCLA DE ALMA INDÍGENA:
O FESTIVAL DE PARINTINS CONTEMPORÂNEO E AS IMAGENS DA
IDENTIDADE AMAZÔNICA NO SÉCULO XX**

Trabalho monográfico apresentado ao
Curso de História da
Universidade Federal do Paraná, Setor de
Ciências Humanas, Letras e Artes.
Departamento de História.

Orientador Prof. Carlos Alberto Medeiros
Lima

CURITIBA

2005

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	3
1. NOÇÕES PARA UMA ‘IDENTIDADE AMAZÔNICA’	
1.1 O IMAGINÁRIO DA AMAZÔNIA DESDE O SÉCULO XVI.....	11
1.2 OS EXPLORADORES SETECENTISTAS.....	12
1.3 EM BUSCA DA IDENTIDADE.....	14
1.4 JOSÉ VERÍSSIMO – O HOMEM AMAZÔNICO.....	15
1.5 LEANDRO TOCANTINS - INTERAÇÃO HOMEM / FLORESTA.....	18
1.6 ARTHUR CÉSAR REIS – DESENVOLVIMENTISMO.....	24
2 - A AMAZÔNIA E SUA ‘GENTES’	
2.1 O FESTIVAL E SUAS ‘GENTES’; PARA UMA ‘IDENTIDADE CULTURAL’	27
2.2 ROGER CHARTIER E AS REPRESENTAÇÕES DO MUNDO.....	27
2.3 HIBRIDISMO CULTURAL E IDENTIDADE CULTURAL.....	29
2.4 AS MÚLTIPLAS NOÇÕES DE ‘POVO’	30
2.5 ‘CABOCLO’; O HOMEM AMAZÔNICO.....	35
2.6 O ÍNDIO.....	41
2.7 O BRANCO.....	45
2.8 O NEGRO.....	48
3. O ASPECTO REGIONAL	
3.1 NOÇÕES PARA A ‘IDENTIDADE REGIONAL’	53
3.2 COLOCAÇÕES SOBRE ‘IDENTIDADES’	53
3.3 OS CONCEITOS DE ‘AMAZÔNIA’	55
3.4 NOÇÕES DE ‘NATUREZA’	58
3.5 PARINTINS: ILHA DA PAZ.....	63
CONCLUSÃO.....	66
REFERÊNCIAS.....	67
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR.....	69
FONTES.....	69

Introdução

O Festival de Parintins, ou os Bumbás de Parintins tem apresentado, todos os anos, uma gama de temas relacionados à Amazônia e sua gente misturando-se ao festejo que celebra o auto do boi; quase em moldes bem parecidos pelos quais este se dá nas diversas partes do Brasil. As revistas que divulgam o Festival acabam abarcando muitas concepções que remetem a uma ‘identidade’ que se quer para a Amazônia. De acordo com uma minuciosa análise de parte desse material, aliada à revisão historiográfica pertinente, é possível perceber como se configura a ‘identidade amazônica’ proposta pelo Festival. Portanto, o que se pretende no presente estudo é entender que ‘identidade’ o Festival elege para a Amazônia e sua gente e como essa ‘identidade’, cultural e regional, é formulada.

“O Festival Folclórico de Parintins é considerado por seus cultuadores como *“um dos maiores espetáculos da terra”*. É difícil avaliar o sentido desta afirmação, embora seja possível reconhecer que observações semelhantes são feitas ao Rio Amazonas, como “o maior rio do mundo”, ou à floresta amazônica, “o pulmão do mundo”, ou seja existe uma tendência entre as pessoas da região em destacar as potencialidades naturais e por analogia a “festa do boi”, convidando as pessoas de outras localidades para que venham conhecer a Amazônia e Parintins.”¹

É dessa maneira que o antropólogo Sérgio Ivan Gil Braga inicia suas colocações sobre o Festival Folclórico de Parintins, em tese de doutorado defendida em 2002. O trabalho de Gil Braga é minucioso e tenta, segundo o próprio autor, descobrir “o significado dessa manifestação para as pessoas que nela tomam parte”²; para tal, descreve a cidade, o festival e o povo.

Gil Braga trabalha com músicas, depoimentos e alguns documentos a respeito de Parintins, aos quais fornece um contexto histórico e antropológico. O autor acredita que o Festival de Parintins adquiriu um sentido de *espetáculo* para a população e nele se revelam indícios para a “(...) busca de uma *identidade amazônica*, baseada na figura de um boi mestiço, que se quer cristão, promovendo a imagem do caboclo, o estereótipo do índio (...)”³. Gil Braga problematizou ainda o significado dos rituais de apresentação e de danças que

¹ GIL BRAGA, Sérgio Ivan.. *Os Bois-Bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro: Funarte/ Editora Universidade do Amazonas, 2002. pp. 21-22.

² GIL BRAGA, Sérgio Ivan.. Op. Cit. pp.11

³ GIL BRAGA, Sérgio Ivan.. Op. Cit. pp.461.

se verificam no festival e sua singularidade se comparados com outras festas de junho e de bois-bumbás.

Utilizando-se de motivos antropológicos, Sérgio Ivan Gil Braga abarca inúmeras concepções pelas quais perpassa a ‘identidade’ que o festival pretende revelar. No tópico “As toadas e os temas”, o autor levanta uma riquíssima discussão a respeito do eixo escolhido pela festa para conduzir a maior parte dos temas ao longo dos anos. Dentro desse raciocínio, Gil Braga toca no ponto central dessa questão quando comenta que:

“As composições versam sobre temas que se referem à região amazônica, como a paisagem, onde são destacados os rios, a mata, a fauna e flora, o caboclo, homem mestiço que historicamente contribuiu para a formação da sociedade regional, junto com a morena bela, que tem como qualidades a sensualidade, graça e beleza femininas. As toadas também fazem referência a grupos indígenas da Amazônia e, em alguns casos, a grupos indígenas do Brasil Central; à mitologia regional (...) e aos personagens que tradicionalmente são apresentados pelos bois-bumbás no festival, (...)”⁴

Essa passagem levanta uma discussão que se colocará como a coluna dorsal do presente trabalho: a ‘identidade amazônica’ da maneira como é elaborada pelo Festival de Parintins. Gil Braga discute a inter-relação entre os *temas* do festival e a maneira como são abordados; compara-os a outros tipos de festas e folguedos no Brasil e desnuda ainda a relação étnica entre índios, brancos e negros como um ponto de tensionamento especialmente vivo no que concerne ao festival. Mas esse tensionamento étnico, que caracterizaria uma ‘identidade’, não é uma discussão recente e merece ser abordado de acordo com certas visões da Amazônia, já elaboradas em séculos anteriores, e das quais o Festival de Parintins pode ser tributário.

O trabalho de Gil Braga, que abriu caminho a este, mantém uma relação com a festa de Parintins que se dá quase que completamente no presente, até mesmo porque se trata de um trabalho antropológico. O propósito inicial da presente discussão é estabelecer uma linha historiográfica pela qual rumam algumas elaborações identitárias que não perderam seu sentido com o passar do tempo; do contrário, encontram-se referendadas por boa parte da imprensa que divulga a festa junina em Parintins. Posteriormente ao levantamento dessa historiografia, fazer-se-á uma discussão mais detida, aí sim, na maneira pela qual o festival

⁴ GIL BRAGA, Sérgio Ivan.. Op. Cit. Pp. 58.

encara a ‘identidade étnica’ amazônica, construindo um movimento fluido entre o índio e o português, de forma a quase não mencionar o negro. Por fim, dar-se-á atenção a conceitos que remetem à ‘identidade regional’, como Parintins, natureza e Amazônia.

Para quem trava contato pela primeira vez com o Festival de Parintins, segue, ainda em moldes de introdução, um pouco de como ele se configurou ao longo de alguns anos e de como acontece nas três noites em que se realiza.

O Festival Folclórico de Parintins

A maioria das brincadeiras de boi, de que se tem conhecimento no Brasil, utiliza como pano de fundo a lenda de Pai Francisco e Mãe Catirina, a qual mistura três elementos: o negro, o branco e o índio. Segundo Vieira Filho, que conta a lenda tal qual acontece no Maranhão,

“A constante temática, (...), é comum a outras áreas onde aparece o folgado. O boi, animal útil numa fazenda, um dia é morto pelo negro escravo Pai Francisco para tirar-lhe a língua e dar-lhe a Mãe Catirina, grávida e desejosa de comer tão apreciado pitéu. O fato é descoberto, e o dono do boi e da fazenda, no caso o elemento branco, fica encolerizado e manda fazer sindicâncias. Descobre-se afinal ter sido o Negro Francisco o autor do malfeito. É preso e morrerá se não der conta do boi. Segue-se uma pantomima com toda a necessária condimentação de um entremez bufo, e os pajés ou doutores (elemento ameríndio) chamados a intervir conseguem ressuscitar o boi. Por entre o contentamento geral o boi urra novamente e os brincantes entoam cânticos de louvor e dançam ao redor do boi que a seu turno faz também evoluções diversas.”⁵

A lenda é recontada e representada na maioria dos lugares em que acontece o auto do boi e, em Parintins, não foi diferente; todos os anos, o ponto alto da festa é a pajelança.

O Bumbá de Parintins, num formato parecido com o que se conhece hoje, tem como marco a data de 1965. Foi quando um grupo de amigos ligados a JAC (Juventude Alegre Católica) resolveu tomar para si a responsabilidade de organizar a festa do boi, que estava atrelada à festa de quadrilhas.

⁵ VIEIRA FILHO, Domingos. *Folclore brasileiro – Maranhão*. FUNARTE. Rio de Janeiro, 1977. pp. 26.

Viveiros de Castro coloca que “o festival é um divisor de águas na história dos bumbás que, pouco a pouco, foram se tornando a sua principal atração”⁶, porque quando o festival foi criado a atenção central voltava-se para as quadrilhas.

Em 1983, a Prefeitura passou a tomar conta da festa, com o apoio dos bois. Então a festa que era para a comunidade, tornou-se atraente ao governo do Amazonas. Em 1988, o governo inaugurou o bumbódromo, arena de um estádio esportivo onde ocorrem as apresentações. O bumbódromo já existia antes, mas foi todo reformado para que as apresentações pudessem ser exibidas e assistidas por maior número de pessoas. Ele comporta cerca de 40.000 mil pessoas e 3.500 brincantes na arena.

No início de 1980, o boi torna-se uma organização, administrado por uma diretoria. Até então a festa era do ‘dono do boi’, que era que o confeccionava. Este era considerado mais importante que o ‘amo do boi’, aquele que cantava toadas⁷ de desafio na arena. Por exemplo, o primeiro amo do boi Garantido foi Lindolfo Monteverde. Inclusive a família Monteverde afastou-se da organização do festival em 1980, após a morte de Lindolfo, em 1979. O curral do Garantido (ou, área de influência) é cercado por terrenos dessa família.

O auto do boi foi dando lugar à ‘cultura amazonense’: lendas, mitos e tradições regionais. Já na década de 1990, dá-se uma crescente ênfase nos componentes indígenas. O ‘índio’ agregou-se ao folclore e é hoje, também, um dos principais atores da festa. Antes, fazia parte apenas na lenda, que conta sobre a pajelança, mas tomou força expressiva mesmo nesta década.

“Os ensaios para o festival começam muito antes do mês de junho e, nas semanas que antecedem a apresentação eles acontecem dia e noite, mas as fantasias e o cenário são mantidos em segredo”⁸. Os preparativos para a festa começam três meses depois da anterior ter terminado.

As alegorias são feitas inicialmente em pranchetas e depois construídas nos galpões de cada boi. Faltando alguns meses para a festa, em torno de quatrocentos moradores são contratados para trabalhar nos galpões construindo as alegorias criadas pelos artistas da região. As comparações com o carnaval carioca são inevitáveis; ambos são espetáculos de música, dança e bonecos imensos.

⁶ ASSAYAG, Simão – O Boi-Bumbá de Parintins. Rio de Janeiro: MinC/ Funarte. 1995. Pp.26.

⁷ A toada é o ritmo musical dessa festa.

⁸ ASSAYAG, Simão. pp. 25.

A cidade se divide em dois grandes currais e, no limite entre Caprichoso e Garantido, fica a Catedral de Nossa Senhora do Carmo.

“No mês da festa, as ruas ficam muito mais movimentadas, e artesãos disputam espaço nas principais praças da cidade. Isso porque as vendas durante os três dias de apresentações equivalem a meses de trabalho na baixa temporada”⁹. O movimento chega aos bairros elegantes da ilha, iates lotam os ancoradouros para o desembarque dos que assistirão o festival de camarote.

Em cada dia de as apresentações, as ruas em torno do bumbódromo são interditadas para que as alegorias aguardem seu momento de entrar.

No bumbódromo, os portões abrem à tarde, para as ‘galeras’ (pessoas que fazem coreografias nas arquibancadas durante o auto do boi), eles não pagam ingresso e, como o número é limitado, passam a noite na fila.

“Os bois se apresentam, um de cada vez, durante duas horas e todos os anos a ópera popular conta a história de Pai Francisco e Mãe Catirina; o ritual da morte e ressurreição do boi incorporou a atmosfera amazônica. O que muda, são as alegorias e as histórias paralelas; para isto, cada grupo escolhe um tema, por exemplo, a preservação da floresta”¹⁰.

*Itens de arena*¹¹

São itens julgados individualmente durante as três noites; os bois recebem notas por cada item e, ao final, o que somar mais pontos é o campeão. Os principais itens que contam pontos são os seguintes:

Apresentador: É quem narra toda a evolução do grupo na arena do bumbódromo. É quem se dirige oficialmente aos jurados, comentando e anunciando todas as partes da apresentação.

Levantador de toadas: Canta as toadas durante a apresentação. É acompanhado por uma banda exclusiva do boi, um grupo de vocais de apoio.

Batucada: É o conjunto de percussão composto por homens e mulheres que marca o ritmo da apresentação..

⁹ ASSAYAG, Simão. pp. 30.

¹⁰ ASSAYAG, Simão. pp.32.

¹¹ Essas informações foram retiradas do site www.parintins.com

Ritual: São representações das crenças indígenas. Adaptações da mitologia amazônica que são apresentadas em um determinado momento da apresentação. Alegorias cênicas gigantescas formam um ambiente místico e apoteótico. Geralmente, a figura central dos rituais é o pajé. Mas pode ser também uma tribo ou um herói indígena. Três noites de festival significam três rituais diferentes a serem apresentados por cada boi.

Porta estandarte: Destaque feminino. A apresenta o estandarte do boi.

Amo do boi: Herança histórica da antiga tradição do auto do boi. É o vaqueiro principal, dono da fazenda, pai da sinhazinha da fazenda. Participa da apresentação tirando versos, montados em cima da exaltação da beleza do boi de pano.

Sinhazinha da fazenda: É a filha do Senhor fazendeiro (Amo do Boi). Traja um vestido tradicional de Sinhá.

Rainha Do Folclore: Representa as diversificações da brincadeira. Antes, trajava-se com vestido, agora, apresenta-se como índia.

Galera: A torcida de cada boi. Forma um espetáculo delirante durante as apresentações, cantando, dançando com movimentos expressivos e conjuntos, usando adereços de mão, distribuídos em kits antes de cada apresentação.

Cunhã Poranga: Em Tupi Guarani = mulher bonita. É a representante da beleza Indígena.

Boi-Bumbá: É o símbolo maior de cada agremiação.

Pajé: Numa tribo, ele é o curandeiro. Homem respeitado pela capacidade de falar com os deuses.

Tuxauas (luxo e originalidade): São chefes, os principais das tribos, mas aparecem em grupos, separados das mesmas.

Figuras típicas regionais: São partes apoteóticas das apresentações dos bois, mas não devem ser confundidas com os rituais. A diferença é que elas vão servir para a encenação de cenas da cultura amazônica, inclusive do branco, saindo da exclusividade indígena.

Alegorias: São todas as estruturas cênicas, montadas pelo boi na arena.

Lendas amazônicas: São apresentações com narrativas sobre episódios heróicos e sentimentais, representadas nas alegorias. Têm a mesma conotação cênica do ritual e das figuras típicas regionais.

Vaqueirada: Grupo de vaqueiros com lanças identificando as cores de cada bumbá que, em seus cavalos e em ritmo de festa, protegem o mais belo da fazenda: o Boi-bumbá.

Coreografia: As diferentes formas de apresentar, arranjar, compor as danças, os bailados, as encenações, os movimentos durante a apresentação do espetáculo.

Organização do conjunto folclórico: Todos os itens apresentados, devem estar harmonicamente sintonizados e ordenados a fim de se evitar desorganização durante a apresentação.

É dessa maneira que o Festival de Parintins realiza sua festa e a partir desses itens e das notas que cada boi recebe ao apresentá-los, elege um vencedor.

No capítulo que segue será pertinente traçar um inventário de diferentes visões sobre a Amazônia, na tentativa de melhor identificar similaridades dessas visões no material que divulga o Festival. Trabalhar com a ‘identidade amazônica’ requer um levantamento de algumas visões que funcionaram historicamente como elementares na construção dessa ‘identidade’. Tais visões encontraram um campo de aceitação fluido ao longo de todo o século XX e seus ecos adentram o século XXI, como se poderá conferir nas fontes. São três os pilares do imaginário que hoje se entende como conservador, mas que se perpetua de maneira indiscriminada no ideário da elite que pensa o festival: Arthur César Ferreira Reis, Leandro Tocantins e José Veríssimo. Estes serão confrontados entre si e com uma historiografia mais recente para alinhar o panorama que se pretende aqui.

Fontes

Para detectar qual ‘identidade’, tanto regional, quanto cultural, o Festival de Parintins elege para a Amazônia, será feito um levantamento de algum material de divulgação da festa. O material é composto de quatro revistas e uma coletânea de edição especial, organizada pelo fotógrafo Andreas Valentin e pelo jornalista Paulo José Cunha, de 1998.

As revistas *Amazônia, Santuário Esmeralda*. Guia do festival de 2003, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido, Parintins 2002 e *Caprichoso, Revista Oficial*, número 1, de junho de 2002, revelam de maneira mais explícita a ideologia que permeia o Festival de Parintins, nelas estão contidas as maiorias das passagens que remetem a uma ‘identidade cultural’ que se formula para a Amazônia, que é a discussão do segundo capítulo, o qual versa sobre ‘a gente’ da região.

Já as revistas *Parintins, Cultura e Folclore*, número 3, junho de 2002 e *Parintins, Toada e Boi Bumbá*, número 5, junho de 2004, ancorar-se-ão melhor no debate a ser realizado no último capítulo, que tratará da ‘identidade regional’, porque trazem uma série de textos abordando a região amazônica e a cidade de Parintins, onde acontece a festa.

Finalmente, a coletânea de Valentin e José Cunha versa quase que exclusivamente sobre a cidade de Parintins, também assunto para o terceiro capítulo.

O que se pretende, ao tomar esse material como fonte, é justamente entender qual a visão que o festival apresenta de si e da Amazônia, uma vez que as revistas são, na maioria de circulação gratuita e, portanto, abrangem a um público amplo.

1. Noções para uma ‘identidade amazônica’

1.1 O imaginário da Amazônia desde o século XVI

A partir das primeiras expedições européias, no início do século XVI, a Amazônia passou a ser pensada como uma região na qual a maioria dos seres mitológicos, concebidos pelos europeus, provavelmente poderiam ser encontrados. Auxiliomar Silva Ugarte¹² enfatiza que as histórias contadas pelos viajantes, muito impressionados com o Novo Mundo, reforçavam, a cada década, um imaginário permeado por mitos e cenários compatíveis aos de *Eldorado*, por exemplo.

Já nos primeiros contatos, um “bom relacionamento” com os índios era enfatizado, no sentido de que se pudesse avançar na colonização da região. Evidentemente que os atritos se fizeram presentes à medida em que avançavam, ainda que se pretendesse uma relação amistosa. Ugarte coloca que, mesmo quando havia “diálogo”, este era interpretado pelo homem branco de acordo com o que lhe convinha, já que se tratava de diferentes linguagens.¹³ Mesmo assim, um ideário de que a civilização européia travava contato com um verdadeiro paraíso, repleto de riquezas, se fixava. A própria nomenclatura da região parte de um imaginário mitológico. O “Rio das Amazonas”, como ficou conhecido já no século XVI o maior dos rios da imensa bacia hidrográfica da região, teve seu nome em prol da lenda das amazonas asiáticas (tribo de mulheres guerreiras), depois que relatos mencionaram a existência de mulheres muito semelhantes a elas nas margens do rio. E assim começou a ser configurado um imaginário em torno da região amazônica cujos resquícios detectam-se ainda nos dias atuais.

Durante todo o período colonial, boa parte da região amazônica não fazia parte do Brasil, e sim dos domínios portugueses, reforça Patrícia Melo Sampaio¹⁴. “(...) o governo da Amazônia Portuguesa permaneceu separado do governo do Estado do Brasil por quase 200 anos.”¹⁵ E foi durante o período colonial que o Diretório Pombalino e, posteriormente, a

¹² UGARTE, A. Silva. Margens míticas: a Amazônia no imaginário europeu do século XVI. In.: *Os senhores dos rios*. Organizadores: Mary Del Priore, Flávio dos Santos Gomes. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

¹³ UGARTE, A. Silva. pp. 19.

¹⁴ SAMPAIO, Patrícia Melo. Administração colonial e legislação indigenista na Amazônia Portuguesa. In.: *Os senhores dos rios*. Organizadores: Mary Del Priore, Flávio dos Santos Gomes. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

¹⁵ SAMPAIO, Patrícia Melo . pp. 123.

Carta Régia de 1798, definiram algumas das regras para a exploração da Amazônia e a relação colonizador/indígena. Ambos os documentos concordavam com a política de casamentos interétnicos, para facilitar a fixação do branco nos aldeamentos indígenas, acreditando que tais casamentos propiciariam uma convivência pacífica. Mas o plano de Francisco de Souza Coutinho, expresso na Carta Régia de 1798, deixa claro que sua preocupação central é a mão-de-obra. O problema com a mão-de-obra indígena, deveria ser resolvida por meio da inserção destes no mercado de trabalho, como previsto na carta. Para isso, Coutinho confere mais autonomia às Câmaras Municipais e extingue a proteção individual do índio, estabelecida anteriormente pelo Diretório Pombalino. Às portas do século XIX, a nova legislação torna legal o que vinha acontecendo desde a descoberta da Amazônia enquanto região de riquezas: a exploração das terras indígenas e do seu trabalho.

1.2 Os exploradores setecentistas

Ao longo do século XVIII, tomou força na Europa um movimento, de características múltiplas, que ficou conhecido como Iluminismo. Esse movimento abarcou inúmeras tendências, e, entre elas, buscava-se um conhecimento apurado da natureza com o objetivo de torná-la útil ao homem moderno. Segundo Maria de Fátima Costa¹⁶

“O Setecentos caracterizou-se por grandes avanços nas ciências, que, impulsionadas pelos novos conhecimentos e métodos, lançavam luz sobre as diversas áreas do saber. (...) o desenho do planeta se aproximava de suas reais dimensões.”¹⁷

Com o reverberar das ideologias iluministas, as expedições marítimas passaram a lançar mão de artifícios científicos, no que concerne ao conhecimento sistematizado dos territórios explorados. No caso da Amazônia luso-americana, um explorador de cuja expedição tornou-se emblemática, é Alexandre Rodrigues Ferreira. Suas ‘Viagens Filosóficas’¹⁸, de 1783 a 1792, ao longo de boa parte do território amazônico legaram um material contido de amplas observações que revelam a múltipla incumbência recebida por Ferreira:

“(...) recolher, classificar e preparar as produções naturais com vista à sua remessa para Lisboa, de incrementar a agricultura e elaborar ofícios e relatórios

¹⁶ COSTA, M. de F.: ‘Alexandre Rodrigues Ferreira e a capitania de Mato Grosso: imagens do interior’. In.: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. VIII (suplemento), 993-1014, 2001.

¹⁷ COSTA, M. de F. Op. Cit. Pp. 994.

¹⁸ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas capitanias de Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Memórias, Zoologia e Botânica, Conselho Federal de Cultura, Rio de Janeiro, 1972.

com vista ao retrato geográfico, econômico, político, demográfico e etnográfico da Amazônia.”¹⁹

Nessa direção, a obra de Alexandre Rodrigues Ferreira traz, desde informações demográficas, econômicas e sociais, até observações etnográficas e comportamentais. A estrutura base de sua obra está fundamentada em observações diretas, com inserções de textos de outros autores, conhecidos por Ferreira. Seu objetivo era, a partir do reconhecimento do território e da identificação das riquezas, confirmar a presença portuguesa na Amazônia (ainda um território não muito conhecido e disputado pelos espanhóis).

As ‘memórias’ de Alexandre Rodrigues, especialmente suas observações sobre o ‘homem amazônico’, tiveram grande influência no imaginário que se configura a respeito da Amazônia nos séculos posteriores ao seu. Ele descreve física e psicologicamente o indígena, de quem menciona usos, costumes, trajes, tatuagens, crenças religiosas, ritos, organização política e social, divisão sexual no trabalho e artesanato. Mas, como os outros naturalistas, Ferreira não separa o indígena do reino animal, como coloca Ângela Domingues. Dessa maneira e mesmo dialogando com uma bibliografia por ele selecionada, Alexandre Ferreira “(...) ressalta uma superioridade européia radicada na cultura e na civilização, em contraposição a uma infância da sociedade que seria a organização social ameríndia.”²⁰

Contudo, Alexandre Rodrigues Ferreira faz observações críticas ao modo como os missionários lidam com as religiões e bailes indígenas:

*“Não se pode logo asseverar tão decididamente, como tenho ouvido, que todos esses bailes são instituições ímpias e supersticiosas, que todos eles consagram ao inimigo comum; nem que todas essas máscaras sejam outras tantas representações dos seus ídolos, e ainda mesmo vivas imagens do Demônio. Os missionários, (...) desconfiam de tudo quanto vêm fazer os gentios.”*²¹

Assim, Ferreira tece comentários a respeito de alguns ritos religiosos dos índios Yurupixunas no sentido de imprimir diferentes atitudes e visões de mundo de cada tribo por

¹⁹ DOMINGUES, Ângela. *Viagens de exploração geográfica na Amazônia em finais do século XVIII: Política, Ciência e Aventura*. Região Autônoma da Madeira. Pp. 58.

²⁰ DOMINGUES, Ângela. Op. Cit. Pp. 64.

²¹ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Memória VII, pp.42.

ele visitada e estudada. Portanto, é possível filtrar, a partir das ‘memórias’ de Alexandre Rodrigues, as variações impostas pelas diferenças entre usos e costumes das etnias indígenas. Ainda, nas suas ‘memórias’ Ferreira traça paralelos com o modo de organização social europeu, o que retoma a questão da superioridade européia, constantemente reafirmada por ele.

Um outro ponto tocado por Ferreira é o que salienta o papel passivo a que era remetido o negro. Segundo Ângela Domingues, isso se deve a seu “peso demográfico irrelevante”²². De qualquer maneira, a literatura produzida por Alexandre Rodrigues legou um significativo acervo etnográfico, e suas conseqüentes interpretações, muito utilizado por autores que pretenderam construir um imaginário da Amazônia em torno das etnias locais. Três dessas construções acabam por contemplar as principais visões identitárias referentes ao meio amazônico. Trata-se das obras de José Veríssimo, Leandro Tocantins e Arthur César Ferreira Reis, analisadas a seguir.

1.3 Em busca da identidade

Seguindo por um caminho mais específico no que diz respeito ao imaginário da Amazônia, que é a utilização deste na construção de uma identidade regional, o presente capítulo tem por objetivo traçar um quadro de imagens da Amazônia formuladas por alguns autores e que, de certa maneira, encontram reflexo no ideário construído pelo Festival de Parintins. Além disso, são tributários das visões de Alexandre Rodrigues Ferreira. Os estudiosos José Veríssimo, Leandro Tocantins e Arthur César Ferreira Reis serão analisados paralelamente a uma historiografia contemporânea, que apresenta uma visão mais comprometida com a imparcialidade.

A escolha de Veríssimo, Tocantins e Ferreira Reis justifica-se numa questão muito simples; suas impressões e seus estudos sobre a Amazônia tornaram-se referenciais quando se aborda essa região. Os três são nascidos na Amazônia e sobre ela exerceram muita influência, tendo inclusive, ocupado cargos públicos de destaque. Além disso, suas idéias revelam-se reproduzidas muitas vezes de maneira intacta no material que divulga o Festival, a despeito de se enquadrarem num imaginário conservador e, quase sempre, preconceituoso. Por essa razão, faz-se viável uma exposição dos elementos principais do pensamento construído por tais autores para discutir, de forma satisfatória, a fonte e a

²² DOMINGUES, Ângela. Op. Cit. Pp. 73.

própria idéia de ‘identidade’ que esta apresenta, já que o Festival de Parintins empresta muito, tanto do imaginário mitológico europeu, quanto das visões colocadas a seguir, na tentativa de formular uma ‘identidade regional’.

1.4 José Veríssimo – o homem amazônico

José Veríssimo (J. V. Dias de Matos), jornalista, professor, educador, crítico e historiador literário, nasceu em Óbidos, PA, em 8 de abril de 1857, e faleceu no Rio de Janeiro, RJ, em 2 de fevereiro de 1916. Como escritor, sua obra se destaca pelos vários estudos sociológicos, históricos e econômicos sobre a Amazônia e as suas séries de história e crítica literárias. José Veríssimo constitui, com Araripe Júnior e Sílvio Romero, a trindade crítica da era naturalista, influenciada pelo evolucionismo e pela doutrina determinista de Taine²³. Durante toda a sua vida, Veríssimo foi um influente crítico, tendo sua obra forte cunho nacionalista, que ele procurou rastrear desde o início da literatura brasileira, na obra de poetas e ficcionistas nos quais procurou detectar um sentimento de brasilidade.

José Veríssimo²⁴ entende a população amazônica, do final do século XIX, como resultante da mestiçagem entre o branco ‘civilizado’ e o índio ‘selvagem’. Mas essa interação não teria ocorrido de modo simples, considerando que “(...) o conquistador teve pois de aproveitar a raça conquistada, vencê-la e convertê-la em povo útil, transformando-a pelo trabalho, de selvagem em civilizada.”²⁵ Veríssimo coloca que, mesmo o português, que representava o homem civilizado, era proveniente de uma nação atrasada intelectualmente, o que teria dificultado a ação civilizadora.

O autor não considera ainda o português como “(...) o mais próprio para educar uma raça selvagem, e prepará-la para o evento da civilização”²⁶, mesmo tomando sua chegada como ponto fundamental para o início da construção desse evento. Cita como exemplo o caso das missões. Veríssimo denomina os jesuítas como “os ambiciosos sócios de Jesus”, que, antes de catequizar, estavam mais preocupados em lucrar com os produtos obtidos pelo índio na floresta. Sobre o trabalho das missões, Carlos de Araújo Moreira Neto escreveu:

²³ Em site <http://www.academia.org.br/imortais/cads/18/verissimo.htm>

²⁴ VERÍSSIMO, José. *Estudos amazônicos*. Coleção Amazônica; série José Veríssimo. Universidade Federal do Pará, 1970.

²⁵ VERÍSSIMO, José. Op. Cit., pp. 17.

²⁶ VERÍSSIMO, José. Op. Cit, pp. 19.

“No século XVIII as missões haviam se rendido a uma visão empresarial. (...) a missão passa a ser centro, por excelência de destribalização e de homogeneização deculturativa daqueles restos de nações menos bravias, concentrados nos aldeamentos catequéticos.”²⁷

Pautando-se nesses elementos, Veríssimo constrói sua teoria na tentativa de provar que a feição dominante do mestiço é a indolência; a falta de absoluta de energia e de ação em um ser quase sem características boas, porque é resultado de um cruzamento traumático entre os piores representantes da civilização e os selvagens, habituados a uma vida quase que animal. Nessa direção, José Veríssimo elege o mestiço²⁸ como típico representante da Amazônia, e por essa razão, ela precisa ser pensada, no sentido de buscar civilizar-se, para ser absorvida pelo restante do país.

Em uma escala ‘evolucionista’ do cenário amazônico, Veríssimo coloca o português como estando no topo, depois viria o tapuío, em seguida os resultantes dos vários cruzamentos entre português, índio e tapuío. É pertinente esclarecer que a conceituação de *tapuío* trazida por Veríssimo e que concorda com a definição de Moreira Neto, adentra a um tipo de mestiçagem cultural, uma vez que essa categoria é vista por ambos como o índio destribalizado (ou índio genérico); ou seja, aquele que teria perdido boa parte de sua identidade étnica ao travar contato com o homem branco. Já o mestiço biológico²⁹, segundo Veríssimo, seria denominado *curibóca*. Os últimos na escala de Veríssimo seriam o índio e o negro, sucessivamente, uma vez que o *tapuío* e o *curibóca* já estavam imersos, de alguma maneira, na civilização. Assim, mesmo tendo sido desastroso o contato entre portugueses e índios, ele seria necessário para iniciar a civilização na Amazônia, antes tomada por uma selvageria total, coloca o autor.

É preciso abrir aqui um parêntese no sentido de iluminar o debate sobre a diversidade étnico-cultural que alguns historiadores detectaram na Amazônia. Enquanto Veríssimo tenta simplificar a população no resultado da relação português/índio, Magda Ricci coloca que, no século XIX, a diversidade era latente:

“Mercadorias, homens livres, índios e negros de muitas etnias com canoas e rendas entravam e saíam dos sertões de dentro e fora da Capitania do Grão –Pará.

²⁷ MOREIRA NETO, Carlos de A. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis, RJ. Editora Vozes Ltda, 1988.

²⁸ Proveniente da interação direta português/índio, e esta pode ser biológica ou cultural. No caso da mestiçagem cultural, esta é também chamada de hibridismo.

²⁹ Resultado do cruzamento português/índio.

(...) havia ainda outras trocas: a de heranças, línguas e culturas de fundo indígena, africano ou até mesmo de outras partes da Europa e da América.”³⁰

Flávio Gomes e Jonas Marçal Queiroz tocam especificamente na questão da expressiva presença negra na região amazônica, presença esta quase desconsiderada por Veríssimo:

“José Veríssimo afirmava que, mais do que em outra parte do Brasil, na Amazônia a extinção da escravatura foi “insensível” (...) No entanto, documentos oficiais e jornais publicados em Belém demonstram uma presença marcante de escravos que fugiam para as Guianas e a necessidade de reforçar a fronteira. (...) É de surpreender, diante de tantas evidências históricas, que tantos autores tenham negligenciado a importância da presença africana na Amazônia.”³¹

Positivista, Veríssimo acredita que a região amazônica estava no estado teológico, definido por August Comte como o mais primitivo dos estados que uma nação passa para civilizar-se.

Ao encarar a mestiçagem (biológica ou cultural) como necessária para que se desse o processo de dominação, ou de ‘civilização’ na Amazônia, Veríssimo se identifica com uma visão, trabalhada por Carlos Alberto M. Lima, de “eficácia social da mestiçagem”. Segundo Lima,

“Os que crêem na eficácia social da mestiçagem como correia de transmissão pensam numa estabilização dos híbridos como categoria social específica, nada intervindo, nesse passo, de procedural. Mas o grupamento mestiço, assim constituído, exatamente por comportar-se como correia de transmissão, punha em movimento, aí sim, processos relativos aos outros, fosse tal processo a evangelização, a hierarquização, ou a criação de uma civilização específica. Mestiços seriam operadores, grupo que transmite os sentidos constitutivos da vida social, propiciando um processo em cadeia da arregimentação do conjunto da sociedade na direção de sua constituição hierárquica.”³²

³⁰ RICCI, Magda. O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: movimentos sociais levantes e deserções no alvorecer do novo Império. In: *Os senhores dos rios*. Organizadores: Mary Del Priore, Flávio dos Santos Gomes. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, pp. 171.

³¹ GOMES, Flávio e QUEIRÓZ, Jonas Marçal. Em outras margens: escravidão africana, fronteiras e etnicidade na Amazônia. In: *Os senhores dos rios*. Organizadores: Mary Del Priore, Flávio dos Santos Gomes. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, pp. 146 e 161.

³² LIMA, Carlos A. M. Um pai amoroso os espera: sobre mestiçagem e hibridismo nas Américas Ibéricas. In: GEBRAN, Philomena; LIMA, Carlos A. M.; SEDA, Paulo; MOURA, Ana Maria da Silva (org.) *Desigualdades*. Rio de Janeiro: LESC, 2003, pp. 57-91

Dessa maneira, a eficácia social da mestiçagem (ainda que o mestiço em si seja considerado degenerado em relação ao branco), dentro da abordagem de Veríssimo, consiste no fato de esta funcionar como uma espécie de “correia”, num mecanismo que pretende instaurar a civilização sem perder de vista uma forte constituição hierárquica. Porque, mesmo concluindo Veríssimo que o mestiço amazônico é ‘indolente’, o autor não vê outra alternativa senão colocá-lo no centro desse mecanismo que transformaria o ‘selvagem’ e ‘civilizado’.

Por fim, José Veríssimo, que vive durante o auge e início da decadência da borracha, sugere que é voltando-se para a economia, que as autoridades podem reverter o quadro ‘dramático de primitivismo’ na Amazônia. Escreve:

“Cumpre às administrações dos dois Estados do Pará e Amazonas, inclusive, e talvez maiormente, às suas Municipalidades, promover, fomentar, acoroçoar, ativar esse trabalho regenerador da vida econômica da Amazônia e assim assegurar-lhe um futuro liberto das sempre iminente e altamente perturbadoras crises da borracha.”³³

Para aumentar a eficácia do sugerido projeto econômico, Veríssimo também sugere que se faça o povoamento da região, como medida inicial para que a região se de por conhecer à nação.

1.5 Leandro Tocantins - Interação homem / floresta

Leandro Tocantins (1933-2004) nasceu em Belém, e formou-se em direito pela Ufrj. Funcionário público federal, já foi chamado de escritor, ensaísta, historiador e poeta. Sua obra é toda dedicada à Amazônia, além de ter representado o governo do Amazonas no Rio de Janeiro. Ocupou cargos de destaque no governo, entre eles assessor do Presidente do Conselho Federal de Cultura e membro do Conselho Federal de Censura.

Leandro Tocantins³⁴, que se coloca como tendo um posicionamento ‘realista’, mesmo imprimindo naturalmente a sua visão perante a Amazônia, propõe dar um balanço da interação homem/floresta no espaço amazônico nos séculos XVIII, XIX e XX. Ele reflete algumas idéias de Veríssimo, principalmente de caráter evolucionista, presente em toda sua obra, mas demonstra uma visão bastante romantizada da adaptação dos

³³ VERÍSSIMO, José. pp. 163.

³⁴ TOCANTINS, Leandro. *Amazônia : Natureza, Homem e Tempo*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército: Ed. Civilização Brasileira, 1982.

portugueses ao cenário amazônico, mesmo que ainda altamente niveladora, em se tratando das etnias envolvidas.

O autor inicia suas colocações explicitando os fatores geográficos que tornaram difícil a adaptação do homem³⁵ à floresta, sendo ainda um processo que consistiu na ação imediatista daquele para com seus recursos³⁶. Tal imediatismo teria impedido o estabelecimento de sociedades estáveis, nesse primeiro contato. Com sua grandiosidade ofensiva, a natureza amazônica constituía “uma paisagem cheia de dificuldades para humanização. A floresta compacta, os rios grandiosos e infindáveis, internados em tantos verdes. Mas, acentue-se, uma paisagem sedutora, cheia de promessas econômicas, convidando o homem à associação.”³⁷ Note-se que Tocantins reproduz ainda parte do imaginário europeu que se tinha no século XVI, da Amazônia. Um cenário a *El Dorado* é constantemente fixado pelo autor. Tocantins segue, colocando que, em busca das drogas do sertão, que eram uma febre na Europa Moderna, tanto colonos quanto jesuítas enxergaram na figura do índio um aliado fundamental para vencer as dificuldades da floresta, cada um a seu modo. No entanto, colonos e jesuítas não hesitaram em escravizar os indígenas para obterem seus lucros. A diferença é que as missões pressupunham maior segurança, já que alegavam preocupação em fornecer uma base espiritual ao índio e por isso, segundo o autor, este sentia-se mais “confortável” em servir ao jesuíta. Moreira Neto parece concordar com essa visão ao argumentar que, até a segunda metade do século XVIII, quando o aldeamento missionário foi sendo substituído pela vila pombalina, as missões ofereciam um contato menos ácido das populações indígenas com outras culturas. Segundo Moreira Neto,

“A ordem missionária também opunha padres a índios. Mas, aos olhos dos índios, o missionário participava da natureza supranatural dos xamãs e dos heróis culturais, mais que dos homens comuns. Mesmo no século XVIII não seriam exceção os padres que, consciente ou inconscientemente, (...) manipulavam as crenças e as esperanças edênicas dos índios amazônicos. Além disso, o número de missionários era pequeno e não pesava demais sobre os índios, o que certamente contribuía para a estabilidade das comunidades nativas.

³⁵ Leandro Tocantins entende por ‘homem’ o branco, fundamentalmente o português, dando a entender que o índio é parte integrante da floresta.

³⁶ A utilização imediatista se deu de maneira a suprir as necessidades do homem que ali chegou, bem como a demandas comerciais.

³⁷ TOCANTINS, Leandro. Op. Cit., pp. 9

(...) Já a vila pombalina, tirava o índio das missões e o integrava ao universo maniqueísta do mundo colonial.”³⁸

Nesse sentido, as missões teriam tido um papel histórico consagrado e fundamental durante a domesticação da natureza e do índio, porque com elas surgiram as primeiras organizações sociais estáveis. Esse é um aspecto marcante da obra de Tocantins: ele propõe que a humanização da Amazônia, de modo a aproveitar ainda que precariamente seus recursos, demandou a aliança do caráter civilizador do homem branco e os conhecimentos empíricos do índio.

Tocantins segue seu pensamento fazendo considerações acerca da evolução na interação homem/floresta ao longo do tempo e em favor da “Ordem”. Tal interação ocorreu de forma mais perfeita com os portugueses, especificamente com os missionários, na segunda metade do século XVIII. Essa convicção verifica-se na seguinte passagem:

“A Amazônia alcançava, independente das questiúnculas e das contendas naturais em todo o meio que se civiliza, um sentido social em plena evolução. Os religiosos foram os elementos que organizaram, integraram e dirigiram as energias da sociedade colonial, utilizando-se da massa nativa (...)”³⁹

Sublinha-se também o “enriquecimento da paisagem étnica regional”⁴⁰ por meio da miscigenação. Segundo o autor, o encontro das duas etnias, indígena e portuguesa, condicionaram o padrão étnico da Amazônia, dando origem a figura que melhor se adaptou e portanto representa a região: o caboclo⁴¹. Pra falar de gêneros, a miscigenação teria se dado essencialmente entre o português e a índia. A contribuição de cada um deles repousava na produtividade para os trabalhos físicos e disposição sexual da índia que se aliou à capacidade de adaptação do português e seus princípios para o estabelecimento de uma organização social estável, tendo por base a portuguesa. Dessa maneira, apesar de todos os percalços trazidos pela hostilidade da floresta, o homem pôde adaptar-se a ela possibilitando o início de uma linha de progresso, já que a Amazônia possui um potencial monstruoso para acumular capital, acredita o autor.

³⁸ TOCANTINS, Leandro. pp. 25.

³⁹ TOCANTINS, Leandro. pp. 18.

⁴⁰ TOCANTINS, Leandro. Pp. 19.

⁴¹ Caboclo é uma categoria mais geral que tapuio, por exemplo, de todas as definições que o termo caboclo engloba, a que será considerada aqui é justamente essa de Tocantins, o mestiço resultante dos cruzamentos entre portugueses, índios e o próprio mestiço (no caso, o tapuio).

Não se pode deixar de notar que Tocantins, assim como Veríssimo, também reduziu a diversidade étnica da Amazônia a portugueses e índios. Vale lembrar as observações explicitadas anteriormente que levam em consideração os estudos de Magda Ricci, Flávio Gomes e Jonas Marçal Queiroz sobre a diversidade étnica e cultural muitas vezes ignorada no trato com a Amazônia.

Um outro fator, que também precisa ser visto na obra de Tocantins, é o da mestiçagem como condicionamento para adaptação ao meio amazônico. Essa idéia, que contracenava com a de José Veríssimo no tocante à “eficácia social”, vai um tanto além disso. Tocantins envereda por um caminho no qual se cultivava uma visão freyreana de mestiçagem. Gilberto Freyre, na década de 1930, inaugurou um outro olhar sobre o mestiço⁴². Este, que antes era culpado pelo atraso do Brasil, passa a ser o maior símbolo de homem brasileiro e motivo de orgulho, além de ser a figura mais adaptada num ambiente em que duas ou mais culturas se chocam. “Foi Gilberto Freyre quem conseguiu executar a façanha teórica de dar caráter positivo ao mestiço.”⁴³ O mestiço passou a ser a garantia da especificidade do país.

Exemplo disso foi *Casa Grande & Senzala*, recebido como um grande acontecimento no mundo intelectual dos anos 30. Jorge Amado definiu:

“Foi uma explosão, um fato novo, alguma coisa como ainda não possuíamos e houve de imediato uma consciência de que crescêramos e estávamos mais capazes. Quem não viveu aquele tempo não pode realmente imaginar sua beleza. O livro de Gilberto deslumbrava o país, falava-se dele como nunca se falara antes de outros livros.”(Amado, 1962)⁴⁴

Os ecos da obra de Gilberto Freyre certamente encontraram espaço em Tocantins, mesmo porque, ao longo de todo o livro *Amazônia; Natureza, Homem e Tempo*, Freyre é citado, principalmente em passagens de *Casa Grande & Senzala*. Dessa maneira, a interação homem/floresta é encarada por Tocantins como tendo sido flexibilizada e melhor permitida a partir ação do mestiço, que ele chama de ‘caboclo’.

Ao abordar aspectos da economia na região amazônica, Leandro Tocantins coloca que, antes da descoberta das propriedades da borracha, a economia era baseada na produção para exportação de cacau e açúcar, principalmente⁴⁵. Até então, já era comum a utilização

⁴² Freyre está mais preocupado com a relação negro/português, mas Tocantins desloca o ponto de vista freyreano para a questão central de seu estudo: o cruzamento índio/português.

⁴³ VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. Pp.63.

⁴⁴ VIANNA, Hermano. Op. Cit., pp. 70.

de mão-de-obra indígena nas fazendas, assalariada ou não. A sociedade incipiente, altamente estratificada, formava-se sobre três figuras: o fazendeiro, o índio e o colono (caboclo que dedicava-se a ‘humanizar a terra’, um desbravador).

Em meados do século XIX, a descoberta da borracha não só monopolizou o comércio exportador na Amazônia⁴⁶, como reduziu a extremos a produção agrícola interna. É consenso, entre muitos estudiosos, que a borracha marcou uma nova fase na sociedade amazônica. Foi a partir de sua exploração e do capital interno gerado por esta, que as cidades foram sendo construídas, até mesmo para dar conforto à mais nova figura social: o barão da borracha. Das fazendas para as cidades, a domesticação lenta e contínua da natureza e dos índios seguia, de maneira a adequar o ambiente aos então dominadores. Barbara Weinstein⁴⁷ chama a atenção para essa “história de glória e cobiça”⁴⁸ que se evoca ao analisar o período da borracha na Amazônia. A autora propõe que o período histórico compreendido pelo auge e decadência da borracha na região deve ser encarado a partir de uma visão que o aproxime mais da realidade, tomando os seres humanos que dele participaram como agentes históricos e não como meras vítimas de forças globais. Sua argumentação contesta três aspectos abordados de maneira corriqueira como verdades absolutas pela historiografia da borracha: a adesão cega e em massa das elites regionais à extração da borracha, a visão dos seringueiros como meras vítimas indefesas dos barões da borracha e a quebra definitiva da economia amazônica com a transferência do centro do comércio da borracha para a Ásia. Uma a uma, essas três hipóteses vão sendo desconstruídas por Weinstein, a medida em que ela apresenta documentos de fazendeiros e funcionários do governo criticando o comércio da borracha e alertando para a busca de novas alternativas. A autora coloca ainda que os seringueiros tinham relativa autonomia, já que trabalhavam embrenhados na floresta e não podiam ser constantemente supervisionados ou forçados ao trabalho. Quanto a economia, esta apenas teria reduzido seus passos com a baixa do preço da borracha. Mas os seringueiros teriam continuado a produzir borracha para o mercado e, depois de 1920 (quando o preço caiu a ponto de tornar

⁴⁵ Tocantins faz um detalhamento das culturas na região, lembrando outros itens produzidos, como arroz, milho, feijão e café. Mas estes não chegaram a ter grande relevância na economia.

⁴⁶ Até agora entendida como o Grão Pará e Rio Negro.

⁴⁷ WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: HUCITEC-EDUSP, 1993.

⁴⁸ WEINSTEIN, Barbara. Op. Cit., pp. 17.

o sistema insustentável, muitos seringueiros passaram a comercializar castanha do Pará. Por fim, Weinstein acredita que a borracha teve, paradoxalmente, um impacto desastroso, ao contrário do que acredita Tocantins, ao exterminar milhares de tribos em busca de mão-de-obra e desmatar a floresta.

Tocantins marca 1911 como o ano de auge da produção gomífera. Cidades como Manaus e Belém ganham status de grandes centros e nelas é investido um grosso capital em prol de sua qualificação para abrigar famílias abastadas. A urbanização é característica maior desse momento. Tocantins lembra a seqüente crise econômica, pela qual a Amazônia passou após a freada da exportação para a Europa, já que o Oriente passou a produzir borracha em melhores condições, portanto mais barata. Mas, ainda que a crise tenha abalado as estruturas da sociedade da época, reverberando, quiçá, até os dias atuais, a contribuição da monocultura da borracha é inegável, segundo o autor. Teria sido graças à desenfreada busca por novos seringais que o homem pôde embrenhar-se na ‘necessária’ domesticação da floresta, tendo certo êxito. Ainda, a redução brusca da exportação obrigou a sociedade amazônica a buscar outras formas de sobrevivência comercial, tendo sido levada a diversificar sua economia.

Mesmo sendo a borracha responsável por uma fase de grande desenvolvimento e adaptação à floresta, não fez grande diferença no que concerne ao desenvolvimento efetivo da região, se comparada ao restante do país. Tocantins coloca que, trata-se de uma região com um organismo social rudimentar, marcada pelo subdesenvolvimento que se afirma sobre três aspectos característicos: o extrativismo (em forma imperialista), o latifúndio (em dimensões desproporcionais) e a pequena lavoura (mais de subsistência individual). O autor salienta a importância da região amazônica para toda a América e a necessidade de sua integração com o restante do país. Nessa direção, seria fundamental criar mecanismos que efetivamente dessem conta de explorar todas as riquezas oferecidas pela floresta. Assim, Tocantins termina sua análise colocando que a interação natureza/homem é completamente viável e rentável, desde que este último saiba como fazê-lo e sugere que, se tal interação se der de maneira intensiva e especializada, a Amazônia poderá ser de grande utilidade ao país.

Finalmente, Leandro Tocantins coloca que, pensando em corrigir essa situação de desenvolvimento, o governo federal criou, em 1953, a SPVEA (Superintendência do Plano

de Valorização Econômica da Amazônia). Trata-se do “organismo destinado a incorporar a área amazônica à civilização brasileira, utilizando, para isso, os meios técnicos e científicos capazes de operar as transformações exigidas pelo conceito moderno de viver.”⁴⁹ E termina sua obra fazendo votos de que a SPVEA consiga ‘desenvolver’ a Amazônia, aproveitando seus inúmeros recursos no intuito de projetar o Brasil à condição de potência mundial.

Em conclusão, Barbara Weinstein expressa sua visão sobre essa busca assídua pelo desenvolvimento da Amazônia, que será melhor trabalhada em Arthur Cezar Ferreira Reis:

“Os que se têm manifestado mais criticamente sobre as políticas atuais para a Amazônia têm sido rotulados, pejorativamente de “idealistas” e de “radicais”; mas o que pode ser mais radical do que o capitalismo, com sua desenfreada exploração dos recursos naturais e com a violenta separação que promove entre os seres humanos e os meios de produção? A esse respeito, o período que se refere este trabalho e a fase atual do desenvolvimento da Amazônia oferecem-nos instrutivo contraste. É bem verdade que a era da borracha deixou a Amazônia substancialmente alterada em relação ao período anterior à expansão, ao introduzir centenas de milhares de novos habitantes, povoando os mais longínquos rincões da região, exterminando culturas tribais inteiras na busca de mão-de-obra, e criando uma ampla rede de elites comerciais. Contudo, se a marcha atual dos acontecimentos na Amazônia não for sustada a tempo, podemos ter como certo que, tanto em termos humanos como em termos ecológicos, o impacto será muito maior e muito mais desastroso do que tudo o que a região presenciou no decorrer da expansão da borracha.”⁵⁰

A seguir, o ideário de Arthur Reis, que demonstra mais preocupação com as políticas desenvolvimentistas a serem aplicadas na Amazônia.

1.6 Arthur César Reis – desenvolvimentismo

Nascido em Manaus em 1906 e tendo vivido até 1993, Arthur César Ferreira Reis foi professor, iniciando sua carreira no Colégio D. Bosco, de Manaus, daí passando para a cadeira de História Universal, do Brasil e Noções de Direito Pátrio na Escola Normal do Amazonas; logo depois foi nomeado catedrático de História da Civilização e do Brasil na Escola de Comércio Sólton Lucena. Nesse mesmo ano participou da Comissão encarregada de fixar os limites dos municípios do seu estado - designado relator geral dos trabalhos.

⁴⁹ TOCANTINS, Leandro. Op. Cit., pp. 155.

⁵⁰ WEINSTEIN, Bárbara. Op. Cit., pp. 301.

Governou o Estado do Amazonas de 27 de junho de 1964 (nomeado por Castelo Branco) a janeiro de 1967, nessa época tendo feito a publicação de inúmeras obras referentes ao passado e às tradições amazônicas.

Sem mudar o rumo da visão que Leandro Tocantins apresenta da Amazônia, Arthur Cezar Ferreira Reis⁵¹, enquanto primeiro superintendente do Plano de Valorização Econômica da Amazônia em 1971, demonstra alto grau de interesse no desenvolvimento da região, tanto que foi ele um dos responsáveis pela criação da Zona Franca de Manaus. Ferreira Reis explicita todo o cenário sócio-político-geográfico amazônico no sentido de incitar investimentos destinados à sua exploração.

O autor discorre sobre o processo histórico pelo qual passou a região, como as lutas dos portugueses por demarcação de fronteiras, no século XVII, principalmente contra franceses e espanhóis. Até então a Amazônia, no sentido político-administrativo, teria relações diretas com Lisboa, sem se entender como parte integrante do Brasil. Só depois da independência a integração pôde se concretizar, ao menos teoricamente. Mesmo assim, a Amazônia continuou com problemas de contingente populacional (que era baixo), sendo considerada uma região exótica. Mas o império nascente tinha outros problemas pela frente, por isso não pôde dar a devida atenção à região. Prova disso foi a Cabanagem e o tratamento negligente e autoritário que essa revolta recebeu por parte do imperador, se comparada às demais revoltas imperiais. Os lucros com a exportação da borracha repercutiram no ponta pé inicial do desenvolvimento da região. Arthur Reis acrescenta que, depois da revolução de 1964, “refletiu-se sobre a região em busca de uma série de renovações, de reabilitação e moralização governamental.”⁵²

É Arthur Reis quem imprime ao termo ‘caboclo’ um significado utilizado pelo Festival de Parintins, quando coloca: “(...) os caboclos, resultantes da mestiçagem do português com a mulher indígena (...)”⁵³, ao comentar sobre os agentes históricos que iniciaram o povoamento da região.

Toda a obra de Reis é trabalhada em função de buscar meios para viabilizar um desenvolvimento sócio-econômico na Amazônia. Assim, dialogando com Leandro

⁵¹ PROBLEMÁTICA DA AMAZÔNIA. Rio de Janeiro. Biblioteca do Exército, 1971.

⁵² REIS, Arthur C. F. *O Processo histórico da Amazônia*. In: PROBLEMÁTICA DA AMAZÔNIA. Rio de Janeiro. Biblioteca do Exército, 1971.

⁵³ REIS, Arthur C. F. Op. Cit. Pp. 95.

Tocantins, ele acredita que se trata de uma região com grande potencial de exploração e lucratividade que deve estar cada vez mais integrada ao restante do país. Além disso, o processo de civilizar e domesticar a região e seus primeiros moradores (os índios) acaba transparecendo na obra de Reis, que conclui:

“O mundo amazônico, de que a nossa Amazônia compõe parte importante, possui características próprias, que o definem e o distinguem. Sua valorização, como demonstração da sua capacidade de valorizar, de criar, de civilizar, deve constituir, assim, uma das evidenciações mais positivas de que alcançamos maioridade, libertando-nos dos quadros do subdesenvolvimento. A potencialidade brasileira deixará, portanto, de ser utópica, ambiciosa, para transformar-se em potencialidade efetiva.”

Mesmo sendo referência no que concerne ao estudo da Amazônia, não há como deixar de notar que Ferreira Reis encerra, em sua obra, um conservadorismo latente, que respalda muito das visões apresentadas anteriormente. O compromisso com o desenvolvimento, a partir do povoamento e melhor utilização dos recursos da floresta, influenciou e influencia boa parte do pensamento político que se constitui na região. Os próximos capítulos confrontarão a identidade que se configura atualmente no Festival de Parintins com as visões da Amazônia construídas por José Veríssimo, Leandro Tocantins e Arthur Cezar Ferreira Reis.

2. A Amazônia e sua ‘gentes’

2.1 O festival e suas ‘gentes’; para uma ‘identidade cultural’

Este segundo capítulo tem por objetivo compreender os diversos significados, que podem ser pontuados, em algumas categorias constantemente abordadas na configuração do ideário que o Festival de Parintins divulga, principalmente no que concerne a uma ‘identidade cultural’, que se quer informar. Essas categorias serão analisadas paralelamente à historiografia que dá conta de obter a ‘identidade’ que a elas se articula. Noções como ‘povo’, ‘homem amazônico’, ‘português’, ‘índio’ e ‘negro’, que convergem no sentido do imaginário da ‘gente’ da Amazônia, estarão respaldadas nas análises propostas.

Para isso, utilizar-se-á como fontes algum material de divulgação da festa, como revistas de circulação gratuita, na maioria das vezes. São elas: as revistas *Parintins*, *cultura e folclore*, número 3, de junho de 2002 e número 5, de junho de 2004, que trazem textos de alguns jornalistas da região, do poeta Thiago de Mello e de Maria Laura Viveiros de Castro; um guia do festival de 2003, *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido, no qual constam algumas lendas amazônicas utilizadas no Festival, músicas do Garantido e um resumo da sua apresentação; e o primeiro exemplar da revista *Caprichoso, revista oficial*, de junho de 2002, que traz também lendas amazônicas, músicas do boi Caprichoso e algumas definições de terminologias indígenas utilizadas na apresentação de 2002. A divulgação do festival, por meio desse material, pretende mostrá-lo enquanto uma festa de beleza e harmonia e também acaba revelando a percepção de ‘identidade amazônica’ entendida pelos produtores e divulgadores do evento.

2.2 Roger Chartier e as representações do mundo

Antes de dar início ao estudo das fontes, faz-se necessário trazer à discussão a noção de *representação* entendida por Roger Chartier. O fato de o Festival de Parintins procurar “revelar” a ‘cultura’ ou ‘identidade amazônica’ o coloca enquanto construtor de ‘cultura popular’. Nesse sentido, trabalha indispensavelmente com *representações* da cultura e com a intenção de dar caráter verídico a essas *representações*. Segundo Chartier a representação nunca é um retrato fiel da realidade, ela faz parte de esquemas intelectuais de apreensão do mundo. “As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à

universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam.”⁵⁴

Classificar e perceber seriam como verdadeiras instituições sociais e, como tais, incorporam, sob a forma de “categorias mentais”⁵⁵ e representações coletivas as demarcações da própria organização social. Nesse quadro as representações são matrizes de discursos e de práticas diferenciadas que constroem o mundo social. As noções de representação coletiva conciliam “imagens mentais” claras com os esquemas interiorizados, as categorias elaboradas que os gerem e estruturam. Esses esquemas “(...) descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse.”⁵⁶

Chartier trabalha também com a noção de *símbolo*, como uma maneira de apreensão do real. “Daí, (...) a extensão máxima fornecida ao conceito de símbolo para o qual remetem todas as formas ou todos os signos graças aos quais a consciência constitui a realidade.”⁵⁷ Dessa forma, o *símbolo* seria um forte veículo pelo qual a *representação* se dá. O autor coloca que a representação articula três modalidades de relação com o mundo social. São elas: 1) Classificação e delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, que constroem a realidade pelos diferentes grupos; 2) Práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social (especificidades); 3) Formas institucionalizadas pelas quais “representantes” (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível à existência do grupo, da classe, ou da comunidade.⁵⁸ Com isso, Chartier quer “(...) pensar o processo por intermédio do qual é historicamente produzido um sentido e diferenciadamente construída uma significação.”⁵⁹ Pelo fato de Chartier não acreditar que exista um sentido único a ser encontrado ou identificado dentro das representações, porque a própria noção de sentido é construída, o autor propõe que se compreenda as múltiplas e complexas práticas que compõem o mundo como representação.

Com essa argumentação, Chartier coloca que se deve ter muito cuidado com a análise de textos, impressos e leituras, uma vez que as formas pelas quais um texto chega

⁵⁴ CHARTIER, Roger. *A História Cultural; entre práticas e representações*. Memória e Sociedade. Coord.: Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto. Trad.: Maria Manuela Galhardo. EDITORA BERTRAND BRASIL, S. A. Rio de Janeiro, 1988.

⁵⁵ CHARTIER, Roger. Op. Cit. Pp. 18.

⁵⁶ CHARTIER, Roger. Op. Cit. Pp. 19.

⁵⁷ CHARTIER, Roger. Op. Cit. Pp. 20.

⁵⁸ CHARTIER, Roger. Op. Cit. Pp. 23.

⁵⁹ CHARTIER, Roger. Op. Cit. Pp. 24.

ao leitor podem ser condicionantes a um determinado padrão de mentalidade, grande parte das vezes, dominadora.

Se levadas em conta, as noções que Chartier propõe a partir do seu estudo sobre as *representações*, pode-se inferir que a própria produção textual que divulga o Festival esteja atrelada a essas noções, enquanto fornecidas com o intuito de conduzir o leitor a conclusões pré-formuladas de ‘identidade’. Como já colocado, a formulação de uma ‘identidade amazônica’ está presente no Festival de Parintins. Essa noção está ligada, nos termos analisados nesse capítulo, a ‘identidade cultural’, o que permite ainda checar algumas colocações sobre o assunto, relacionando-o à noção de ‘hibridismo cultural’, talhada por alguns autores.

2.3 *Hibridismo cultural e identidade cultural*

De acordo com Peter Burke a “identidade cultural” caminha em sentido oposto ao do “hibridismo cultural”.⁶⁰ O hibridismo cultural seria uma tendência moderna, em decorrência da quebra de fronteiras como um princípio fundamental da globalização. Nesse sentido Burke concorda com Fredrik Barth⁶¹ quando este coloca que as construções de identidades culturais se dão nas fronteiras. Segundo o Peter Burke, “O preço da hibridização, (...) inclui a perda de tradições regionais e de raízes locais.”⁶², isso porque as fronteiras estão cada vez mais fluidas, favorecendo as trocas culturais. Burke chama a atenção para Gilberto Freyre como tendo sido um dos primeiros a se dedicar ao hibridismo cultural, em *Casa Grande & Senzala* (1933). Para o autor, “Gilberto Freyre louvou notavelmente tanto o regionalismo quanto a mestiçagem, mas geralmente há uma tensão entre eles.”⁶³

Esse é o ponto que toca as construções elaboradas pelo Festival de Parintins. Há uma tendência freyreana de construção cultural presente nos discursos. A mestiçagem é abordada como grande característica de ‘identidade cultural’. Nessa direção o hibridismo também é celebrado, num discurso contraditório, segundo as noções de Peter Burke, que toma o hibridismo cultural como característica identitária. Existe ainda um impulso para a “unificação” no discurso do “somos”, como aborda Stuart Hall,

⁶⁰ BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Editora Unisinos. São Leopoldo, RS, 2003.

⁶¹ BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. IN.: POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. Trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

⁶² BURKE, Peter. Op. Cit. Pp. 18.

⁶³ BURKE, Peter. Op. Cit. Pp. 18.

“(…) não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representa-los todos como pertencendo à mesma grande família nacional.”⁶⁴

Ainda, ao se referir a “culturas nacionais unificadas”, Hall expressa:

“Uma forma de unificá-las tem sido a de representa-las como a expressão da cultura subjacente de “um único povo”. A etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de “lugar” – que são partilhadas por um povo. É tentador, portanto, tentar usar a etnia dessa forma “fundacional”. Mas essa crença acaba, no mundo moderno, por ser um mito.”⁶⁵

É nessa tônica que se iniciam então as análises dos conceitos propostos no começo do capítulo. Primeiramente, o conceito de ‘povo’ será visto sob as várias faces com que está inserido nas fontes.

2.4 As múltiplas noções de ‘povo’

Uma primeira noção de povo que se infere do texto, produzido pelos pensadores do festival, contracenava com a idéia de “síntese”, presente em algumas passagens. Uma delas coloca o seguinte: “*Essa Amazônia que abriga um povo transfigurado a partir das etnias indígenas (muitas infelizmente extintas) (...)*”⁶⁶ A noção de povo contida aqui o coloca enquanto um produto, que surgiu involuntariamente, resultado da colonização sobre várias etnias indígenas inerentes à Amazônia. Essa noção aproxima-se da que José Veríssimo formula quando coloca que “(…) o conquistador teve pois de aproveitar a raça conquistada, vencê-la e convertê-la em povo útil, transformando-a pelo trabalho, de selvagem em civilizada.”⁶⁷ O ‘povo útil’ em Veríssimo dialoga com o *povo transfigurado*, classificado por João Melo e Telo Pinto, proveniente das várias etnias indígenas que habitavam a Amazônia. Ambas as noções sugerem um resultado sintético do processo colonizador na região. Mas parece claro que a tônica em ambas as conclusões aparece de forma diferenciada. Num primeiro momento, o festival quer deixar claro que o ‘povo transfigurado’ remete a uma perda (por causa da extinção de muitas etnias indígenas), ao

⁶⁴ HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. DP&A. Rio de Janeiro, 2001. Pp. 59.

⁶⁵ HALL, Stuart. Op. Cit. Pp. 62.

⁶⁶ MELO, João; PINTO, Telo. *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 5.

⁶⁷ VERÍSSIMO, José. Op. Cit., pp. 17.

passo que Veríssimo o enfatiza enquanto característica básica para a civilização. De certa maneira, os discursos são os mesmos, mas estão contidos de juízos diferenciados.

Um outro exemplo de povo enquanto síntese aparece na seguinte colocação: “*O povo amazonense tem como raiz formadora o índio e o branco (português)*”⁶⁸. Aqui, “o povo amazonense” aparece como resultado da história, da mistura étnica. Esse traço, que caracteriza o ‘povo’ numa síntese final, aproxima-se da visão de Leandro Tocantins quando conclui que: “Aí está o encontro característico de duas raças com predisposições sexuais que condicionaram o padrão étnico regional.”⁶⁹ Assim Ciro Cabral e Roberto Robson concordam com Tocantins que utiliza a expressão ‘padrão étnico regional’ com o mesmo sentido de ‘povo’ por aqueles abordado nessa passagem da revista. Não se pode deixar de perceber também que, nesse momento, o povo incorre num resultado de mistura que elege fundamentalmente o português e o índio enquanto agentes. É um resultado limitador, que acaba recortando duas das etnias consideradas mais significativas tanto por Tocantins, quanto por aqueles que refletem as características da identidade amazônica. Por vezes, parece interessante delimitar o campo étnico amazônico, reduzindo-o ao menor número de etnias formadoras possíveis para que se tenha uma identidade melhor delineada e, portanto, mais pura, talvez.

Finalmente, uma última noção sintética de ‘povo’ encontrada nas fontes é colocada desprendida de uma identificação cultural rígida, o povo é ainda um resultado, mas liga-se a características que remetem a modo de vida, mais especificamente uma vida simples, que comportaria a maioria da população. “*Seu olhar profundo reflete sabedoria e humildade, marcas de um povo que vive na simplicidade da floresta (...)*”⁷⁰. Trata-se do homem amazônico, de cujo olhar se inferem as marcas de um ‘povo’ aqui abordado como humilde. Essa noção pretende focar características cotidianas da população, distanciando-a de qualquer posicionamento étnico. Mesmo assim, é importante colocar que geralmente se atribui “sabedoria” ao português e “humildade” ao índio, como poderá ser verificado em análises mais adiante.

⁶⁸ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

⁶⁹ TOCANTINS, Leandro. Op. Cit. Pp.21.

⁷⁰ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

A segunda noção de ‘povo’, percebida na leitura das fontes, remete a origens diversas, que esse povo teria tido. Dessa maneira, essa noção se coloca na origem, e tenta investigá-la. Para melhor exemplificação, o subtítulo: “*Amazônia- cadinho de povos*”⁷¹, remete a identificações originárias misturadas. Povo, aqui é um dado originário. Nessa direção, o conceito de ‘povo’ aglomera em si vários povos que se misturaram na origem. Mas essa origem limita-se basicamente a etnias indígenas, como se percebe mais adiante no texto que leva esse título.

*“Após milhares de anos de invasões, migrações internas, aprendizado da ecologia regional, conquistas agrícolas e culturais, as populações amazônicas organizam-se em dois tipos de cultura, nas quais podemos classificar os grupos indígenas sobreviventes. A de floresta tropical e a marginal.”*⁷²

“*As populações amazônicas*” agora aparecem como um resultado do “*cadinho de povos*”, mas ambas as expressões levam ao lugar do índio na estruturação identitária explícita nas passagens. Segue: “*A cultura da floresta tropical, pertence aos povos invasores, modernos ou não, que funcionaram como introdutores das novas conquistas.* Quando se fala em “*povos invasores, modernos ou não*”, está se remetendo a um termo descritivo, que coloca o português já adaptado e, principalmente, o tapuío (índio destribalizado, segundo Moreira Neto) no centro da trama. As características desses ‘povos’ acabam sendo enumeradas, das quais pode-se destacar:

- a) *Coleta de produtos silvestres e a caça, como atividades complementares.*
- b) *Aldeias permanentes ou semipermanentes.*
- c) *Grande dependência da pesca.*
- d) *Ocupação das margens dos rios principais.*
- e) *Uso da canoa como meio de transporte.*⁷³

Todas essas características estão ligadas aos contatos iniciais português - indígena que produziram esse tipo de população, classificada pelo festival como de “*floresta*

⁷¹ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *Amazônia, cadinho de povos*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

⁷² CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *Amazônia, cadinho de povos*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol.

⁷³ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *Amazônia, cadinho de povos*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

tropical". Almicar Alves Tupiassú⁷⁴, em coletânea organizada por Arthur César Ferreira Reis, trabalha bem essa noção quando coloca que os choques colonizador/índio se deram a partir de dois modelos básicos: a) o integrador-escravocrata, que "(...) produzia a integração do índio na sociedade amazônica que se formava, colocando-o face a face com o colonizador em quase todos os momentos da vida cotidiana, (...)”⁷⁵ e b) o modelo de segregação relativa, utilizado pelos missionários, o qual "(...) operava uma relativa segregação dos indígenas nos chamados “aldeamentos”, permitindo que sua existência mantivesse os padrões sócio-culturais anteriores, (...)”⁷⁶. Nesse sentido, a descrição de ‘grupos da floresta’ respalda antes a de aldeias civilizadas que se moldaram, ao mesmo tempo que moldaram ao colonizador, a um estilo de vida diferenciado dos grupos em que se revelam outro tipo de experiência.

Outro grupo de povos é o de “*floresta marginal*”, que tem a seguinte descrição:

*“A cultura marginal, atingindo regiões da periferia da Amazônia, as savanas, as campinas, as serras e os altos rios, em suma, as zonas mais inacessíveis, era muito simples materialmente, embora sob o ponto de vista social, fosse mais complexa que a floresta tropical. Representaria a fase mais antiga do vale, sobrepujada pela invasão dos povos agricultores”*⁷⁷

Aqui, “*povos agricultores*” constituem categoria análoga à de “*povos invasores*”. É uma categoria descritiva, com pretensões científicas. Os povos integrantes da cultura marginal não se relacionaram da mesma maneira que os ‘povos da floresta’ o fizeram com o colonizador (que aqui está colocado como “povo agricultor”). O contato serviu para torná-los nômades, porque fugiam da dominação, dessa maneira, acabaram incorrendo num estilo de vida cujas principais características são:

- a) *Ausência de agricultura e predominância de coleta.*
- b) *Faltas de canoa e de cerâmica.*
- c) *Instituições sociais complexas.*
- d) *Alimento moqueado ou assado debaixo da terra.*

⁷⁴ TUPIASSÚ, Almicar Alves. *O processo demográfico na Amazônia*. In.: PROBLEMÁTICA DA AMAZÔNIA. Rio de Janeiro. Biblioteca do Exército, 1971.

⁷⁵ TUPIASSÚ, Almicar Alves. Op. Cit. Pp. 247.

⁷⁶ TUPIASSÚ, Almicar Alves. Op. Cit. Pp. 248.

⁷⁷ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *Amazônia, cadinho de povos*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

e) *Nomadismo*.⁷⁸

Carlos de Araújo Moreira Neto⁷⁹ pontua que “Desde sempre os portugueses distinguiam e consideravam alguns grupos indígenas como *incivilizáveis*, que, portanto, deveriam se eliminados, (...)”⁸⁰ O autor exemplifica com o caso dos Mura, que inclusive teriam sido alvo de tarefa militar, incumbida a Alexandre Rodrigues Ferreira, em 1783, já no início da sua expedição. Para Moreira Neto, esses grupos procuravam se isolar, mesmo por uma tentativa de sobrevivência, e adaptavam seu cotidiano no âmbito das constantes fugas que faziam. São esses os mesmos “*grupos marginais*”, classificados pelo festival dentro da noção de ‘povos’, que remete à origem.

A terceira e última noção de ‘povo’ e ser detectada nesse trabalho está ligada a uma dispersão de particularismos adaptados ao ambiente como resultado nosso contemporâneo. “(...) *nossas raízes indígenas e reafirma o seu compromisso com a Amazônia, sua preservação, e a defesa dos povos que nela habitam.*”⁸¹ Essa passagem remete a uma noção mais ampla de povo, que não se liga necessariamente a uma origem indígena, mas às particularidades de uma totalidade que habita a região. Seria, portanto, o ‘povo final’, aquele que reflete uma identidade relacionada ao cotidiano e que assume características multifacetadas. Em outra revista, a oficial do Caprichoso, esse pensamento se repete:

*“O Caprichoso nestas três noites, terá o orgulho de mostrar pelas mãos hábeis e criativas do artista parintinense, ao mundo, a verdadeira identidade atual da Amazônia e do homem amazônico, lembrando a todos, e aos filhos de nossos filhos, o inestimável valor que é preservar a cultura dos povos da floresta”.*⁸²

Aqui, assim como na passagem anterior, “*povos*” podem remeter tanto a índios, quanto a outros grupos. Presidente do Boi Caprichoso, Dodozinho Carvalho insere uma noção de povo que, apesar das muitas adversidades, procura manter uma cultura. Mas, ao mesmo tempo, fala em “*povos da floresta*”, que traz na revista um significado, anteriormente analisado, embutido de dispersão, por se encaixar nos povos dominados

⁷⁸ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *Amazônia, cadinho de povos*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

⁷⁹ MOREIRA NETO, Carlos de A. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis, RJ. Editora Vozes Ltda, 1988.

⁸⁰ MOREIRA NETO, Carlos de A. Op. Cit. Pp. 105.

⁸¹ *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 17.

⁸² CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

somados aos dominadores, como aqueles que se denominam tapuios, por exemplo. Ao mesmo tempo, foram os “*povos marginais*” quem tentaram, efetivamente, manter uma cultura, ao procurar distanciamento do processo colonizador. As contradições do discurso parecem confluir para uma intenção de abarcar os vários discursos já elaborados a respeito de identidade.

Esse ‘povo’ é um povo mestiço, mas que carrega em si diferentes e, quase intactas culturas. Coloca Tocantins que “Plantas, animais, criaturas humanas desenvolvem-se juntas, dependem extremamente umas dos outros”⁸³. Nesse sentido, a mestiçagem acontece naturalmente, ganhando um sentido de evolução. Em conclusão, Tocantins sintetiza sua obra e, quiçá a colocação de Dodozinho Carvalho:

“Homem e Natureza identificam-se com esses vários tempos e várias gerações, para condicionarem, no espaço físico-social amazônico, uma sociedade pluralmente ecológica, coexistindo com esses vários tempos e essas várias gerações. Daí a harmonia qualificada nos mesmos processos de acomodação, em sincretismo com a Natureza, Homem e Tempo – a Santíssima e Amazoníssima Trindade. Como se fossem instrumentos de um trio de cordas: todos em boa afinação, suavemente correlacionados e interagentes.”⁸⁴

A cultura que se preserva em um ‘povo’ não muito definido pretende ser a mesma que está presente nas origens. O homem, que se misturou à floresta e venceu seus interpérios, resultando num povo cheio de particularismos, é abordado por Tocantins e Carvalho numa razão freyreana de encarar a mestiçagem. Mas, deve-se atentar também para o produto dessa mestiçagem, que, de acordo com Gilberto Freyre, é geralmente o mais adaptado. No caso do Festival de Parintins o eleito foi o “caboclo”, ao qual se dedicarão as análises a seguir.

2.5 ‘Caboclo’; o homem amazônico

Uma segunda categoria a ser pensada nas suas várias vertentes abordadas no Festival é a que se encarrega do ‘homem amazônico’, o qual, em consenso estabelecido por todos os pensadores do Festival, se exprime na figura do ‘caboclo’. Este é visto como resultado, por vezes do intercruzamento do português, índio e negro, por outras, apenas do português e do índio, uma vez que se coloca o negro numa posição de etnia não muito

⁸³ TOCANTINS, Leandro. Op. Cit. Pp. 45.

⁸⁴ TOCANTINS, Leandro. Op. Cit. Pp. 171.

presente no cenário amazônico. Essas são as noções básicas, há outras ainda, como a de Arthur César Ferreira Reis, que será estudada adiante.

O que converge nos discursos é o *lugar* que o ‘caboclo’ ocupa na construção da identidade amazônica, trata-se de um lugar central por causa de seu bom desempenho e articulação em relação à floresta e à região como um todo. Foram encontradas pelo menos cinco noções de ‘caboclo’, que não estão distantes entre si, mas levam a compreensões um tanto diferentes, no texto em que se encontram respaldadas. Dessa maneira o caboclo pode ser visto enquanto resultado (tanto de etnias específicas, quanto de uma gama delas); manifestação de adaptação; centro de uma identidade; expressão de cultura e também é abordado para remeter a uma especificidade, como é o caso do pescador.

“Essa Amazônia que abriga um povo transfigurado a partir das etnias indígenas (muitas infelizmente extintas), os primeiros verdadeiros donos da terra, que apesar de toda insensatez do colonizador deram origem ao mais representativo tipo humano da região, o caboclo, que vive em total equilíbrio nesse santuário natural, que enche os nossos olhos, nos fascina e nos emociona sempre.”⁸⁵

Aqui, o “caboclo” é o resultado do processo colonizador, processo esse que não teria exatamente desfavorecido o índio, porque originou tal figura, a qual conserva características de adaptação do índio e de astúcia do português. Para José Veríssimo⁸⁶, o português não é exatamente um “homem civilizado”, porque é proveniente de uma nação atrasada, se comparada às demais nações européias. De qualquer maneira, o autor considera indispensável, a chegada do “homem civilizado”, ou quase civilizado, para que se desse início ao desenvolvimento na Amazônia. Assim, o fato deste ter cruzado com o índio, segundo Veríssimo, um selvagem, acabou produzindo o mestiço. Mesmo não estando no topo da civilização, seria o mestiço, de acordo com Veríssimo, uma ponte que a disseminaria, já que o índio e o negro, respectivamente, estariam por último na sua escala evolucionista.

Mais uma noção de caboclo enquanto resultado, demonstrada pelo festival é a que procura deixar explícita a visão das etnias que o compõem. Quando se fala em etnias para a

⁸⁵ *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 5.

⁸⁶ VERÍSSIMO, José. *Estudos amazônicos*. Coleção Amazônica; série José Veríssimo. Universidade Federal do Pará, 1970.

formação do ‘caboclo amazônico’, colocam-se basicamente duas visões, que não são dispares, mas que revelam a dúvida quanto à participação do negro nessa formação.

“Compreender que do cruzamento do branco com o índio, gerando o caboclo, este, se adaptou à floresta amazônica, e desenvolveu uma cultura própria, marcada pelo alto conhecimento da selva, herdado dos índios, e que evoluiu até os dias atuais, acompanhando o progresso, sem perder suas origens.”⁸⁷

Note-se que, mais uma vez, o discurso é o mesmo de Veríssimo, ainda que não haja a uma ênfase na mestiçagem como propulsora de progresso, como há em Tocantins, aqui já se estabelece uma ligação entre essas categorias; mestiçagem e progresso acomodam-se na figura do caboclo e é isso que o torna adaptado. Por muitas vezes o discurso, elaborado pelo festival, se repete no sentido de enfatizar o caboclo enquanto resultado da mistura branco (português)/índio. Nesse caso, a presença de outras etnias na sua formação aparece reduzida a essas categorias. Pode-se dizer que, dentre muitas definições, etnicamente o caboclo da Amazônia não foge dessa noção, contida na passagem acima. Numa passagem, anteriormente analisada, a mesma noção aparece em um dos usos do termo ‘povo’, os sentidos são idênticos, mas abordados em termos distintos. Uma outra leitura, nessa última passagem, leva à noção de adaptação, a que o festival está constantemente remetendo o caboclo. Ele *“acompanhou o progresso, sem perder suas origens”*. Essa noção será melhor vista adiante, em passagens onde aparece de maneira mais explícita.

O mestiço, lido pelo festival como caboclo, também é o eleito de Tocantins, e Ferreira Reis, mas suas características diferem um pouco. Tocantins acredita ser ele a expressão das melhores características tanto do português quanto do índio, por isso é o mais adaptado. Como já colocado no primeiro capítulo, Tocantins tem uma visão bastante romantizada e freyreana do homem amazônico, ou do caboclo. Ferreira Reis estabelece uma “tipologia” para o caboclo amazônico enquanto o *imigrante nordestino e maranhense*, que descendiam dos “tapuios que haviam deixado a vida tribal e se dispersavam ao longo dos rios, (...)”⁸⁸. ainda segundo Reis, “Os caboclos amazônicos,

⁸⁷ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

⁸⁸ REIS, Arthur César Ferreira. *O seringal e o seringueiro*. Editora da Universidade do Amazonas: Governo do Estado do Amazonas, Manaus, 1997. pp. 231

afeiçoados à terra, vivem placidamente, sem revelar ambições. Senhores, como ninguém, de quanto o meio possui de característico ou não, mantêm-se de acordo com o próprio meio.”⁸⁹

Prosseguindo ainda com a noção de resultado, mas já misturada à noção de adaptação, a seguinte passagem traz também a figura do negro, como um “contribuinte” na construção do caboclo:

*“O Garantido ampara nessa estrutura a figura do caboclo amazônico, elemento resultante da transfiguração entre brancos, índios e negros. Sua interação com a floresta é tão marcante, que ele é parte naturalmente integrante do cenário amazônico.”*⁹⁰

Mais uma vez, o resultado da interação entre etnias muito pontuais, dessa vez, brancos, índios e negros fazem do caboclo o mais adaptado por agregar em si um conglomerado de legados de diferentes culturas – dessa maneira, está tão adaptado que se dissolve no meio amazônico, tornando-se parte da natureza. Além de colocar o negro como agente histórico, o que será melhor analisado quando a categoria *negro* for vista, o fato de colocar o caboclo como “*naturalmente integrante do cenário amazônico*”, remete a uma discussão feita no primeiro capítulo em torno do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que também esboçou esse pensamento, que pode ser conferido no título de um de seus escritos: “*Observações gerais e particulares sobre a classe dos mamíferos (...) com descrições circunstanciadas, que quase todos eles derão (sic) os antigos, e modernos naturalistas, e principalmente com a dos tapuias.*”⁹¹ já foi colocado que Alexandre Rodrigues influenciou muito o pensamento dos pensadores sobre a Amazônia, dos quais Tocantins parece ser o que mais visivelmente se encaixa aqui. Como já colocado anteriormente, segundo Tocantins “Homem e Natureza identificam-se com esses vários tempos e várias gerações, para condicionarem, no espaço físico-social amazônico, uma sociedade pluralmente ecológica (...)”⁹². A miscigenação, como fator inerente ao “*homem da Amazônia*”, aparece também na matéria, de cujo autor não está identificado, “O boi de Lindolfo”,

⁸⁹ REIS, Arthur César Ferreira. Op. Cit. Pp. 234.

⁹⁰ *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 24.

⁹¹ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas capitânicas de Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Memórias, Zoologia e Botânica, Conselho Federal de Cultura, Rio de Janeiro, 1972. pp. 74.

⁹² TOCANTINS, Leandro. Op. Cit. Pp. 171.

*“(...) toda a expressão da cultura popular na Amazônia, seus mitos, ritos e lendas, suas crenças e religiosidades, que compõem o grande imaginário do caboclo amazônico transfigurado culturalmente pelo sincretismo resultante da ampla miscigenação que moldou o homem da Amazônia.”*⁹³

Mais uma vez utiliza-se o adjetivo “*transfigurado*”, mas agora, para caracterizar o “*caboclo*”, ou o “*homem da Amazônia*”. Num primeiro momento, o caboclo é mostrado como o *mais adaptado*, noção que compactua com Leandro Tocantins. Nesse segundo, há um retorno à sua origem *cultural*, uma origem *sincrética*, proveniente de uma *ampla miscigenação*. Essa última passagem está mais próxima da noção de Arthur Reis, que amplia o raio de miscigenação pelo qual teria passado o caboclo.

Mais adiante, “*(...) nossa arte, nossa cultura, nosso jeito caboclo, nossas raízes indígenas e reafirma o seu compromisso com a Amazônia, sua preservação, e a defesa dos povos que nela habitam.*”⁹⁴

Aqui, o “*caboclo*” aparece como uma noção diferenciada de “*raízes indígenas*” e de “*povos*”, aproxima-se de algo que expressa cultura popular, algo que está no presente, enquanto o indígena estaria no passado, nas “*raízes*”. Já os “*povos*” não estão necessariamente ligados a uma origem específica, como analisado anteriormente. Sérgio Ivan Gil Braga atenta para uma noção muito parecida com essa quando, ao analisar Arthur César Ferreira Reis, coloca que “*(...) Reis considera que o caboclo – amazônico, maranhense ou nordestino -, constituiu nos seringais um modo de vida próprio, caracterizando por isso um tipo social específico, que se tornou singular diante do índio.*”⁹⁵

Essa noção de *tipo social* específico pode ser melhor vista nos seguintes termos:

*“Nessa altura, o caboclo é estratificado na figura típica do pescador, com todas as características próprias da região: canoa, peixes, utensílios de pesca e a ambientação natural de lagos e paranás.”*⁹⁶

Aqui, o termo ‘caboclo’ ganha um status utilizado para designar o pescador. Não há remissão à etnias, ou “heranças culturais”, mas sim uma busca por exemplificar um dos

⁹³ O BOI DE LINDOLFO. In.: *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 11.

⁹⁴ TOADAS; O fio condutor da emoção. In.: *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 17.

⁹⁵ GIL BRAGA, Sérgio Ivan. Op. Cit. Pp. 301.

⁹⁶ *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 25.

âmbitos de sua atuação: a pesca. É o cotidiano do pescador que está sendo abordado dessa vez.

Mais uma noção, que também remete ao cotidiano, é a que aborda o caboclo como “*figura típica regional*”, contendo em si a questão da identidade, está colocada a seguir:

*“(...) caboclo, que na sua interação com a floresta, sobrevive essencialmente do extrativismo. Esse tipo humano é determinante para a compreensão da Figura Típica Regional enquanto item no boi bumbá.”*⁹⁷

Definitivamente o caboclo está colocado como centro da identidade amazônica, mas, trata-se de uma “*Amazônia cabocla de alma indígena*”, uma vez que o índio passa a ser considerado como o principal contribuinte cultural na estruturação do homem amazônico.

*“O Boi Caprichoso vem enaltecer e celebrar a ‘Amazônia cabocla de alma indígena’, como dizia Djalma Batista, quando referia-se na quase totalidade da essência cultural de nossa terra.”*⁹⁸

Nesse sentido, a identidade da Amazônia, entendida e formulada pelo Festival de Parintins, é concordante com todas as noções vistas até aqui de autores que sugerem enquanto contida de uma forte cultura indígena e representada pelo caboclo, aquele que, do contato entre as muitas etnias indígenas e, principalmente o português, acabou se adaptando sobremaneira ao meio amazônico até tornar-se parte natural dele.

*“Caboclo, segundo Teodoro Sampaio, vem do Tupi “Baaboc” que significa “tirado ou procedente do mato”. Transformou-se na figura típica da Amazônia onde sempre aparece como um coletor, pescador ou caçador. Adaptou-se a severidade da floresta e com o conhecimento dos índios, passou a usá-la como aliada para sua sobrevivência.”*⁹⁹

Essa última passagem apresenta, não só o significado do termo ‘caboclo’, adotado pelo festival, mas agrega em si as noções de adaptação e “herança” indígena, que são consideradas, ao que se vê, as maiores características desse caboclo que foi eleito como sendo a “*figura típica da Amazônia*”.

⁹⁷ *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 24.

⁹⁸ CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

⁹⁹ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

Marilena Chaui, ao comentar Afonso Celso em *Porque me ufano de meu país*, expressa bem essa necessidade de dar caráter positivo à mestiçagem no Brasil:

“Do lado da população ou do “tipo nacional”, a superioridade do Brasil é dada pela excelência dos três elementos que entraram na formação do tipo (beleza, força e coragem dos índios; afetividade, estoicismo, coragem e labor do negro; bravura, brio, tenacidade, união, filantropia, amor ao trabalho, patriotismo do português) e por isso “o mestiço brasileiro não denota inferioridade alguma física ou intelectual” (...). À mestiçagem são devidos os nobres predicados do caráter nacional, em número de dez: sentimento de independência; hospitalidade; afeição à ordem, à paz e ao melhoramento; paciência e resignação; doçura e desinteresse; escrúpulo no cumprimento das obrigações contraídas; espírito extremo de caridade; acessibilidade (por isso corremos o risco de imitar o estrangeiro); tolerância ou ausência de preconceitos de raça, cor religião, posição (por isso corremos o risco de cair na promiscuidade); e honradez no desempenho das funções públicas ou particulares.”¹⁰⁰

Desse modo, a mestiçagem é justificadora de identidade, porque funciona como uma frente ampla no agregar de características que formam o perfil do ‘homem’ ao qual se quer chegar, geralmente o mais adaptado.

Em seguida, analisar-se-ão as características daqueles que, segundo o que se viu até aqui, deram origem ao caboclo: o índio, o português e o negro, nem sempre presente.

2.6 O índio

A categoria ‘índio’, abordada pelo material de divulgação do festival, apresenta-se em torno de seis aspectos: o índio que sobreviveu a um extermínio, conseguindo contribuir com a sua cultura; aquele de cuja cultura na Amazônia é predominante; o índio enquanto agente na formação do caboclo; o que se adaptou ao progresso; o que fornece mais uma “contribuição”: seus dialetos; e um índio especificado nas figuras que compõem o festival.

Dentro da primeira noção, o índio é colocado como vítima do processo civilizador, iniciado na Amazônia pelos portugueses. Trata-se aqui de duas passagens, uma delas já vista: “*povo transfigurado a partir das etnias indígenas (muitas infelizmente extintas) os primeiros verdadeiros donos da terra, que apesar de toda insensatez do colonizador(...)*”. Esse índio está dissolvido em várias etnias que teriam se reduzido depois da chegada do

¹⁰⁰ CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. História do povo brasileiro. Editora Fundação Perseu Abramo. São Paulo, 2000. Pp. 52-53.

“colonizador”. É o mesmo índio que origina o caboclo. Note-se, que a noção de “*etnias indígenas*” está muito próxima do que Carlos de Araújo Moreira Neto, baseado em José Veríssimo entende por *tapuio*. Este, seria o índio destribalizado, que, de índio, só conserva o fator biológico. Segundo Moreira Neto, trata-se de “(...) uma massa de índios destribalizados e deculturados”¹⁰¹.

A segunda abordagem que coloca o ‘índio’ diante do “extermínio”, feito pelo português, já que “*Muitas nações se extinguíram ou foram forçadas a se intercruzarem para sobreviver, reduzindo a pouco mais de trezentos mil índios em todo solo brasileiro.*”¹⁰²

Percebe-se aqui a mesma noção anterior, que leva ao *tapuio*, porque, antes de se “intercruzarem para sobreviver”, essas nações teriam sido destribalizadas. Mas esse caráter está oculto quando se aborda o ‘índio’, uma vez que sua “contribuição cultural” não deixa de ser enfatizada em todo o material analisado.

Nesse raciocínio, o de preservação de uma cultura, ou de culturas, esta está contida na seguinte colocação:

*“Milhares de tribos povoavam a Amazônia, divididas entre Aruaques, Karibes, Gês e Tupis, habitando a bacia amazônica em constante processo de comércio, conquistas ou migrações, sempre preservando suas tradições e culturas.”*¹⁰³

Esse é o índio que preservou sua cultura, apesar das adversidades. Aqui, o processo de colonização, ou de extermínio, aparecem de maneira a não afetar a cultura que se sobressaiu, mas num outro momento, essa cultura compactua com a do colonizador, de maneira harmônica até, porque “*O homem amazônico é profundo conhecedor da floresta, pois herdou o sangue do índio e a sabedoria da hiléia.*”¹⁰⁴. O índio contribui, quase que exclusivamente de forma biológica na formação do “*homem amazônico*”. Num primeiro momento, a cultura legada pelo indígena se encontra intacta diante do processo pelo qual este passou, nesse segundo, ela divide seus méritos com a “*sabedoria da hiléia*” para dar

¹⁰¹ MOREIRA NETO, Carlos de A. Op. Cit. Pp. 16.

¹⁰² CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹⁰³ CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹⁰⁴ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

lugar ao homem típico da Amazônia. As duas noções não chegam a se contrapor, mas dão ênfases diferentemente niveladas à ‘cultura indígena’, porque, hora ela se sobressai, hora dissolve-se num cenário étnico harmônico para dar lugar à outra cultura.

Nessa direção, coloca-se a próxima noção de índio, que o vê como um agente na formação do caboclo: “*O Garantido ampara nessa estrutura a figura do caboclo amazônico, elemento resultante da transfiguração entre brancos, índios e negros.*”¹⁰⁵ Essa passagem já foi analisada nas abordagens sobre ‘caboclo’. Mas incorre, nesse momento, para uma abordagem que visa compreender o lugar do ‘índio’ diante da rede étnica em que o caboclo está envolto. Esse índio divide lugar com brancos e negros e é quase aquele que emprestou seu “*sangue*” para dar lugar ao caboclo. Ainda, em *objetivos gerais*, coloca-se que se pretende “*Resgatar e reafirmar como sendo à base da cultura cabocla, os conhecimentos das diversas nações indígenas, que aqui viviam.*”¹⁰⁶

Leandro Tocantins especifica o “valor” ou “contribuição” do índio diante desse cenário da mestiçagem:

“Os grupos indígenas que existiam na Amazônia na época da conquista européia não apresentavam características de civilização mais avançada. (...) No entanto, no campo das artes aplicadas, do ponto de vista sócio-cultural, isto é, aplicação de habilidades humanas no sentido de criar técnicas associativas ao meio, como forma inteligente de domá-lo e explorá-lo em benefício próprio – no campo das artes aplicadas, dizíamos, o indígena apresentou um grande número de valores que ele transmitiu aos civilizados.”¹⁰⁷

Essa “contribuição” que Tocantins coloca como sendo a que fundamenta a base étnica na Amazônia está de acordo com o que foi visto até então; ela aparece de forma implícita em toda a referência que se faz de ‘índio’ nas publicações do festival. Em *objetivos gerais*, o Caprichoso coloca que se deve “*Resgatar e reafirmar como sendo à base da cultura cabocla, os conhecimentos das diversas nações indígenas, que aqui viviam.*”¹⁰⁸

¹⁰⁵ *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 24.

¹⁰⁶ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹⁰⁷ TOCANTINS, Leandro. *A integração da Amazônia no complexo cultural brasileiro*. In.: PROBLEMÁTICA DA AMAZÔNIA. Rio de Janeiro. Biblioteca do Exército, 1971. pp. 178.

¹⁰⁸ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

Em alguns momentos, a mestiçagem está associada ainda à adaptação para o progresso, o que também converge para a noção de Tocantins.

“Para sobreviver aos interpérios da floresta, o Kariwá reconheceu no índio o verdadeiro valor que ele possuía nesta terra e com ele aprendeu os conhecimentos para transformar as dificuldades da floresta em aliados potenciais. Na sua convivência se missigenaram dando origem ao mameluco ou caboclo, que em Tupi, provem de Baaboc, ou seja, oriundo ou procedente do mato.”¹⁰⁹

Em análise anterior, que tomava o caboclo como categoria central, essa missigenação para o progresso já estava presente. O que se fixa então são as noções de Tocantins, Veríssimo e de Reis, constantemente utilizadas pelo festival, como se pode conferir nesta última passagem que explicita essa idéia:

“Estava assim selado o destino da floresta, pois, do fruto desta união nascera aquele que possuía sabedoria milenar indígena aliado a capacidade de desenvolver sua própria tecnologia dos elementos da floresta.”¹¹⁰

Também os dialetos indígenas aparecem nos *objetivos gerais* do Caprichoso valorizados ao abordar questão das “contribuições” do índio:

“Saber o significado do vocabulário caboclo contido nas diversas palavras, usadas costumeiramente pela população da região, e que, fora fruto da fusão da língua portuguesa, com inúmeros dialetos indígenas.”

Existe aqui uma ampliação dos tipos de “contribuições”, dando a noção de que, culturalmente, o envolvimento índio/português alcançou uma quase plenitude no meio amazônico.

Por fim, nos três dias de festa, o índio é apresentado nas seguintes figuras: “(...) os índios nas Tribos, nas figuras do Pajé, Cunhã-Poranga, Rainha do Folclore, Porta Estandarte e Tuxauas.”¹¹¹

Um dado interessante é a maneira como o ‘índio’ se revela nas figuras femininas. Esse gênero está sempre envolto em sensualidade e beleza, como sendo seus maiores atributos. Como coloca Daniela Assayag:

¹⁰⁹ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹¹⁰ CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1

¹¹¹ *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 13.

“Já as jovens longilíneas, esbeltas, muito lindas, etéreas, verdadeiras sílfides da floresta – que se parecem, portanto, com as porangas do bumbá parintinense, essas são chamadas entre os índios de cunhãs marus, o supra sumo do encanto. Porangas ou marus, aqui estão elas, para alegria de seus olhos.”¹¹²

Não parece ser uma noção muito distante da colocada por Tocantins quando se refere à índia amazônica:

“Importante a considerar é o intercuro sexual entre o português e a índia amazônica, em que o instinto femeeiro (sic) do branco, o seu sadismo, unidos ao masoquismo, por assim dizer, da mulher indígena, concorreram para o progresso da mescla, enriquecendo a paisagem étnica regional.”¹¹³

O paralelo que aqui se faz é no sentido de perceber uma abordagem sensualizadora da índia, a partir de como esta se encontra respaldada pela matéria da Revista Parintins. Há uma tendência a valorizar seu lado sensual, e é nesse ponto que se faz um diálogo com a idéia de Tocantins.

É o ‘índio’ o fundamento da temática central do Festival de Parintins e o que se pretendeu aqui foi compreender como essa categoria está respaldada na festa. Nessa direção parte-se para a penúltima categoria, que também é fortemente abordada: o branco, geralmente respaldado na figura do português.

2.7 O branco

A essa altura do texto, algumas passagens se repetirão, porque as noções estão sendo tratadas de maneira separada, no entanto encontram-se juntas nas fontes. Nessa direção, as temáticas em torno do ‘branco’ versam sobre sua classificação enquanto colonizador insensato e conquistador; aquele que participou da formação do caboclo (já o português); o que trouxe progresso e conhecimento científico; e, ainda, figura representada no festival como os donos da fazenda e do boi.

O “*colonizador insensato*” remete a uma origem, longínqua, quando o português ainda não havia se misturado ao índio, para dar conta de se adaptar ao meio. Esta noção apresenta-se da seguinte maneira: “*No século XVI, o Conquistador trouxe-lhe a fúria da cobiça disseminando a escravidão e a morte.*”¹¹⁴. É provável que aqui, o português esteja

¹¹² ASSAYAG, Daniela. *As cunhãs maru*. In.: Revista Parintins, cultura e folclore. Número 3, junho de 2002. Pp. 112.

¹¹³ TOCANTINS, Leandro. Op. Cit. Pp. 19.

¹¹⁴ CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

misturado a outros povos, como ingleses, holandeses e irlandeses. Arthur César Ferreira Reis coloca que:

“Ingleses, holandeses e irlandeses (...) estavam tentando estabelecimentos mercantis e militares ao longo do Amazonas. (...). Começa aqui a página memorável do esforço lusitano para fazer da Amazônia uma parte integrante do ultramar português na Sul-América.”¹¹⁵

Pelo fato de o festival remeter a “*fúria do colonizador*” ao século XVI, pode-se inferir que não se fala apenas do português nesse momento, mas de outros povos que tentaram uma investida. Também Tocantins aborda essa questão:

“A imigração européia não logrou êxito, quanto ao aspecto de fixação, de produtividade do colono, excetuando-se a portuguesa, dada a plasticidade social e um conjunto de fatores étnicos, psicológicos e predisposições mesológicas e de cultura dos lusitanos, favoráveis ao empreendimento nos trópicos.”¹¹⁶

O próximo passo nas fontes é este, de colocar o ‘colonizador’ como alguém que teria se misturado ao índio, produzindo o caboclo.

*“Essa Amazônia que abriga um povo transfigurado a partir das etnias indígenas (muitas infelizmente extintas), os primeiros verdadeiros donos da terra, que apesar de toda insensatez do colonizador deram origem ao mais representativo tipo humano da região, o caboclo, que vive em total equilíbrio nesse santuário natural, que enche os nossos olhos, nos fascina e nos emociona sempre.”*¹¹⁷

Note-se que o ‘colonizador’ é, de certa maneira, perdoado por ter dado origem, junto às etnias indígenas, ao caboclo, que vive em harmonia com o meio amazônico. Essa noção está de acordo com as de Reis e Tocantins, colocadas a pouco e está constantemente sendo lida nas linhas produzidas pelo festival. Ainda: “*O povo amazonense tem como raiz formadora o índio e o branco (português).*”¹¹⁸

Nesses termos, evolui-se então para a noção de que o ‘branco’ é parte integrante na formação do típico amazonense: o caboclo.

¹¹⁵ REIS, Arthur C. F. *A expansão portuguesa na Amazônia nos séculos XVII e XVIII*. SPVA - Coleção Pedro Teixeira. Rio de Janeiro, 1959. pp. 16.

¹¹⁶ TOCANTINS, Leandro. Op. Cit. Pp. 12.

¹¹⁷ *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 5.

¹¹⁸ CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

“Para sobreviver aos interpérios da floresta, o Kariwá reconheceu no índio o verdadeiro valor que ele possuía nesta terra e com ele aprendeu os conhecimentos para transformar as dificuldades da floresta em aliados potenciais. Na sua convivência se missigenaram dando origem ao mameluco ou caboclo, (...).”¹¹⁹

Começa-se aqui uma melhor delineação das características atribuídas ao ‘branco’, nas fontes. Para Tocantins, “(...) o índio iniciou o europeu nos segredos de uma natureza estranha, a qual êle (sic) sabia, como ninguém, associar-se, de modo a viver em paz – um viver em paz que hoje a ciência ecológica traduz no chamado equilíbrio biótico.”¹²⁰ É ao “equilíbrio biótico”, abordado por Tocantins, que Dodozinho Carvalho se refere quando expressa sua visão da interação entre brancos e índios na colocação acima.

Essa noção que coloca brancos e índios num mesmo cenário da maneira mais harmônica possível acaba convergindo para uma outra, que em nada se distancia desta a não ser pela explícita visão de “progresso”, decorrente de tal interação. *“Estava assim selado o destino da floresta, pois, do fruto desta união nascera aquele que possuía sabedoria milenar indígena aliado a capacidade de desenvolver sua própria tecnologia dos elementos da floresta.”¹²¹*

Mais adiante, nos *objetivos* do Caprichoso:

“Compreender que do cruzamento do branco com o índio, gerando o caboclo, este, se adaptou à floresta amazônica, e desenvolveu uma cultura própria, marcada pelo alto conhecimento da selva, herdado dos índios, e que evoluiu até os dias atuais, acompanhando o progresso, sem perder suas origens.”¹²²

Está claro que o discurso do festival contracena com os discursos de Leandro Tocantins e Arthur César Ferreira Reis. O ‘branco’ teria aliado sua capacidade para o progresso ao conhecimento do ‘índio’ sobre a floresta amazônica. Na maioria das vezes, o que se tem é um ‘homem’ (o caboclo) visto como resultado dessa relação de maneira a

¹¹⁹ Idem à nota anterior.

¹²⁰ TOCANTINS, Leandro. *A integração da Amazônia no complexo cultural brasileiro*. In.: PROBLEMÁTICA DA AMAZÔNIA. Rio de Janeiro. Biblioteca do Exército, 1971. pp. 178. pp. 179.

¹²¹ CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹²² CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

preservar em si características culturais quase intactas das duas categorias. Como escreve Tocantins:

“O português colonizador, o religioso missionário, não se comportaram na Amazônia de modo a destruir a cultura indígena e impor imparcialmente a sua (...). talvez seja possível dizer que o colonizador português encontrou na Amazônia meios e modos de mais intensamente caboclar-se (sic).”¹²³

Nesse sentido, as idéias do Festival de Parintins estão em uníssono com as de Tocantins, quando se trata de avaliar um papel geral do ‘branco colonizador’ na Amazônia. É este “*O homem amazônico, profundo conhecedor da floresta, pois herdou o sangue do índio e a sabedoria da hileia.*”¹²⁴.

Uma última noção de ‘branco’, encontrada nas fontes, é a que o exhibe na arena durante os dias em que a festa se realiza; na personificação dos donos da fazenda, e do amo do boi.

“*Nas danças das coreografias e na representação cênica desses jovens artistas é que o Garantido traz para a arena a emoção que todo grande espetáculo exige, através de personagens tradicionais que, na dramatização do Auto do Boi, por exemplo, representam os brancos nas figuras do Amo e da Sinhazinha da Fazenda, (...)*”¹²⁵

O auto do boi, esboçado na introdução, é o fio condutor do festival. Sua história é contada e recontada todos os anos. Seus personagens são: Mãe Catirina e Pai Francisco (negros), os donos da fazenda e do boi, o fazendeiro e sua filha, a sinhazinha (brancos) e o pajé (índio). As articulações entre esses personagens acabam por estabelecer o lugar de cada categoria na configuração do festival. Esse “lugar será melhor pensado a seguir, em análise da categoria ‘negro’.

2.8 O negro

Muito se falou sobre a dúvida em relação à participação do ‘negro’ na formação étnica do caboclo, e conseqüentemente, do ‘homem amazônico’. É uma dúvida razoável, na medida em que se considera o parecer de Afonso Celso¹²⁶, expresso por Marilena Chauí,

¹²³ TOCANTINS, Leandro. Op. Cit. Pp. 180.

¹²⁴ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹²⁵ *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 12.

¹²⁶ Na obra já comentada, *Por quê me ufano de meu país*, onde ele consagra a mestiçagem (entre brancos, índio e negros) como característica mor para a flexibilidade do povo brasileiro.

como uma noção geral ao povo brasileiro. O Festival de Parintins se quer brasileiro, a cada ano isso parece mais claro. Nesse sentido, a inserção do negro é ambígua; ao mesmo tempo que este é colocado como ator em menor proporção, é ele também agregado na mestiçagem, não na maioria das vezes. A Amazônia ainda se entende como essencialmente indígena, com a colaboração do português, que a ela trouxe civilização, essa seria sua especificidade em relação ao restante do país.

O “*povo transfigurado nas figuras do índio, branco e negro*”, assume então a característica de “povo brasileiro”, na colocação de Afonso Celso. Em duas passagens essa mesma colocação é feita. Mas não demora muito para que se coloque a idéia predominante diante da presença negra no meio amazônico: “*A presença do mulato e do negro é bem menos, pois a mão-de-obra escrava fora empregada em pequena escala no Amazonas, na época da sua colonização.*”¹²⁷

Segundo Almicar Alves Tupiassú, essa noção se justifica: “Se reduzidos terão sido os contingentes negros na Amazônia, mais reduzida ainda parece ter sido a influência dos africanos nos diversos padrões da vida regional.”¹²⁸ Deve-se lembrar que essa noção é similar às de Tocantins, Reis e Veríssimo. No entanto, Flávio Gomes e Jonas Marçal Queiroz não estão de acordo:

“José Veríssimo afirmava que, mais do que em outra parte do Brasil, na Amazônia a extinção da escravatura foi “insensível” (...) No entanto, documentos oficiais e jornais publicados em Belém demonstram uma presença marcante de escravos que fugiam para as Guianas e a necessidade de reforçar a fronteira. (...) É de surpreender, diante de tantas evidências históricas, que tantos autores tenham negligenciado a importância da presença africana na Amazônia.”¹²⁹

Ambos ainda lembram a migração de holandeses, franceses e tantos outros, que tornou o cenário étnico amazônico altamente plural.

“Mercadorias, homens livres, índios e negros de muitas etnias com canoas e rendas entravam e saíam dos sertões de dentro e fora da Capitania do Grão –Pará.

¹²⁷ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹²⁸ TUPIASSÚ, Almicar Alves. Op. Cit. Pp. 248.

¹²⁹ GOMES, Flávio e QUEIRÓZ, Jonas Marçal. Em outras margens: escravidão africana, fronteiras e etnicidade na Amazônia. In: *Os senhores dos rios*. Organizadores: Mary Del Priore, Flávio dos Santos Gomes. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, pp. 146 e 161.

(...) havia ainda outras trocas: a de heranças, línguas e culturas de fundo indígena, africano ou até mesmo de outras partes da Europa e da América.”¹³⁰

Por quê então esses dados são ignorados no sentido de excluir essa diversidade e, principalmente, a presença negra na região? As respostas não passariam de suposição. O fato é que o negro, além de ser considerado figura inexpressiva, é também ridicularizado no festival. Abre-se caminho agora para a última noção de ‘negro’ a ser abordada no presente estudo.

“Nas danças das coreografias e na representação cênica desses jovens artistas é que o Garantido traz para a arena a emoção que todo grande espetáculo exige, através de personagens tradicionais que, na dramatização do Auto do Boi, por exemplo, representam os brancos nas figuras do Amo e da Sinhazinha da Fazenda, os negros nas histriônicas figuras do Pai Francisco e Mãe Catirina, (...)”¹³¹

As “*histriônicas figuras*” que representam o ‘negro’ no auto do boi, da maneira como é apresentado em Parintins, consagram-se num debate fluido a respeito dessa abordagem que se faz do ‘negro’ enquanto uma figura da qual se ri. Rapidamente, Pai Francisco (‘negro’) mata o boi para satisfazer a um pedido de sua mulher Mãe Catirina. Grávida, ela deseja comer a língua do boi predileto do patrão (o dono da fazenda, ‘branco’). Diante do desastre, o culpado é procurado enquanto um pajé (o ‘índio’) é chamado para, através de seus poderes de curandeiro, tentar ressuscitar o boi. A pajelança dá certo; o boi ressuscita e tudo vira uma grande festa, na qual Pai Francisco é perdoado por seu malfeito.

Arthur Ramos vê, nesse ritual, uma “*comunhão simbólica*”:

“Após esta comunhão simbólica, todos se redimem. Desaparece o sentimento de culpa. Cessam o luto e a dor. O pai está redimido. E o totem, todo poderoso, desce sobre o grupo, envolvendo-o num amplexo de proteção. E ninguém mais do que o negro, oprimido e explorado, tinha necessidade dos seus clãs e dos seus totens protetores. Ranchos, clubes, confrarias, mocambos, quilombos... Temos aqui toda uma sociologia do negro brasileiro.”¹³²

O que Arthur Ramos pretende é entender as “*sobrevivências*” do totemismo no Brasil, mas acaba também frisando a idéia de “*comunhão simbólica*”, ao referir-se aos

¹³⁰ RICCI, Magda. O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: movimentos sociais levantes e deserções no alvorecer do novo Império. In: *Os senhores dos rios*. Organizadores: Mary Del Priore, Flávio dos Santos Gomes. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, pp. 171.

¹³¹ *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 12.

¹³² RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*. Livraria- Editora da Casa do Estudante do Brasil. Rio de Janeiro, 1954. Pp. 116-117.

diversos autos do boi nas regiões do país. Essa comunhão é a que perdoa o negro por seus erros, como se ele os fizesse mais por uma distração, característica de sua condição de negro, do que por maldade. É sua passividade que pode estar sendo enfatizada. Segundo Gilberto Freyre,

“Deixemos de lirismo com relação ao índio. De opô-lo ao português como igual contra igual. Sua substituição pelo negro – mais uma vez acentuamos – não se deu pelos motivos de ordem moral que os indianófilos tanto se deliciam em alegar: sua altivez diante do colonizador luso em contraste com a passividade do negro.”¹³³

Essa “passividade” é atribuída por Freyre aos “indianófilos” e retomada na encenação do auto do boi feita pelo festival. Roger Bastide coloca que o bumba-meu-boi introduz a farsa no drama religioso afro-brasileiro, adquirindo a forma de um “teatro popular”, cuja “função essencial teria sido a de persuadir o negro, dando-lhe uma demonstração espetacular de que não era rejeitado pela comunidade dos brancos, ou, se preferirem, de que não estava marginalizado.”¹³⁴ Ainda,

“O negro era ‘perdoado’ por ser negro, na medida em que se tornava um ‘negro de alma branca’, assim como sua dependência sociológica vinha a ser o preço que tinha de pagar para merecer a afeição condescendente do cristão, o que é a própria definição do paternalismo; (...) ele tinha um lugar na sociedade local que estava sendo construída, mas com a condição de ele se ‘desafricanizar’ primeiro, assimilando os valores do Ocidente, e de aceitar nessa sociedade local uma situação de subordinação.”¹³⁵

A colocação feita por Bastide acaba se encaixando no contexto dos bumbás de Parintins, na medida em que o auto do boi, nele representado, em muito pouco difere do que acontece no restante do país. Não há mais passagens nas fontes que comentem sobre Pai Francisco e Mãe Catirina, por essa razão a análise feita aqui procurou trazer visões sobre a inserção desses personagens no auto do boi, de maneira geral. Além disso, a visão que se tem do ‘negro’ no festival pode ser inferida de duas evidências; a relutância em colocá-lo como “contribuinte” no que concerne ao “homem amazônico” e a utilização do adjetivo “histriônico” para se referir a Pai Francisco e Mãe Catirina.

¹³³ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, 1954.

¹³⁴ BASTIDE, Roger. *Roger Bastide: sociologia*. Org.: Maria Isaura Pereira de Queiroz. Ática. São Paulo, 1983. pp. 67.

¹³⁵ BASTIDE, Roger. Op. Cit. Pp. 142.

No primeiro momento a dúvida incorre no comentário inicial desse tópico. O festival se quer brasileiro, como na colocação: “*O tema 2004 do Garantido explode no último dia do festival, quando acontecerá “Uma noite no Brasil”. Será a noite da celebração do folclore brasileiro, com a missão de mostrar que o regional pode ser plural.*”¹³⁶ Nesse sentido o ‘negro’ deve estar atuante no cenário amazônico.

Mesmo assim, há o caráter de especificidade da Amazônia, devendo ser essa predominantemente indígena. Quanto ao ‘branco’, é o que trouxe possibilidades de progresso, portanto, está muito mais próximo do índio que o negro, de cujas “qualidades” não se fala em nenhum momento. Em suma, a dúvida na inserção do negro enquanto agente na formação do caboclo da Amazônia se dá na proporção em que o festival fala de Amazônia ou de Brasil. Quando se fala em Amazônia, o negro desaparece, mas quando a colocação é Brasil, ele está presente.

Já a idéia que traz à tona o negro enquanto uma figura da qual se ri no festival parece mais próxima da noção de Bastide. É o negro que é perdoado, que deve ocidentalizar-se para ser aceito. Aparentemente esse negro não tem maldade ao matar o boi, é quase por desastre que ele o faz, como se não tivesse vontade própria, de acordo com sua passividade.

Apresentadas as categorias mais importantes, referentes a ‘gente’ da Amazônia (povo, caboclo, índio, português e negro), passar-se-á agora para um novo foco de análise, o que toma a ‘região’ como base. Conceitos como ‘Parintins’, ‘Amazônia’ e ‘natureza’ serão vistos cuidadosamente na tentativa de fechar as discussões sobre qual a identidade, proposta pelo Festival de Parintins.

¹³⁶ BELL, Betsy. *Amazônia, Coração Brasileiro*. In.: Revista Parintins; toada e boi-bumbá. Número 5, junho de 2004. Pp. 37.

3. O aspecto regional

3.1 Noções para a ‘identidade regional’

O presente capítulo visa fazer uma análise de três termos muito usados pelo Festival de Parintins para se referir à “região”, onde se dá a festa em questão. São os termos: Parintins, Amazônia e natureza. Essas noções remetem diretamente à verificação de uma ‘identidade regional’. Foram vistas, no capítulo anterior, noções que circundam o que se pode chamar de ‘identidade cultural’. Não existe uma distinção muito clara entre essas construções identitárias, porque ambas levam a um fim comum, uma vez que a “cultura nacional busca unificação na identidade cultural”¹³⁷. Mas, para melhor organizar esse trabalho, segue-se apresentando essas noções que estão mais íntimas do que se pode chamar de ‘identidade regional’. Buscar-se-á entender qual a “Amazônia” presente no discurso, como se apresenta a cidade de “Parintins” e, finalmente, em que proporções a “natureza” é abordada e qual papel esta assume.

3.2 Colocações sobre ‘identidades’

Antes de partir para a análise das fontes, é interessante levar a cabo uma discussão em torno de algumas abordagens que procuram esmiuçar a noção construção de ‘identidade’ numa perspectiva histórica, como uma continuação do debate feito no início do segundo capítulo.

Para Reinhard Bendix, “(...) as sociedades industriais modernas mantêm suas várias tradições divergentes”¹³⁸. Bendix continua seu raciocínio no sentido de inserir essa noção numa complexidade social, a qual agrega coisas novas (com a modernidade), mas também convive com o que se tinha, ainda que os fatores originários de muitas tradições tenham desaparecido. No entanto, a formulação de uma identidade geralmente incorre numa seleção das tradições mais pertinentes ao que se pretende. Nesse caso, lembra Bendix que a “natureza” é invocada como um princípio regulador na formação de um Estado. O sentido de “natureza” aqui atrelado a um “princípio regulador”¹³⁹ estaria presente numa formação natural dos Estados, como algo que fluísse espontaneamente. Ou seja, o Estado se justifica

¹³⁷ HALL, Stuart. Op. Cit. Pp. 59.

¹³⁸ BENDIX, Reinhard. *Construção nacional e cidadania*. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1996. Pp. 42.

¹³⁹ BENDIX, Reinhard. Op. Cit. Pp. 60. Quanto a expressão “princípio regulador”, Bendix se refere a Adam Smith e sua noção de “mão invisível” que regula o mercado.

numa ordem natural, bem como sua identidade. Bendix discorda dessas noções, tal como o faz como Eric Hobsbawm, que coloca:

“As nações, postas como modos naturais e divinos de classificar os homens, como destino político inerente, são um mito; o nacionalismo, que às vezes toma culturas preexistentes e as transforma em nações, algumas vezes as inventa e freqüentemente oblitera as culturas preexistentes: isto é uma realidade.”¹⁴⁰

Há um diálogo com a noção de *representação* de Chartier, quando, em outras palavras, Hobsbawm coloca que os nacionalismos precedem as próprias nações. Trilhando o mesmo caminho, Stuart Hall ilumina o debate ao colocar que

“As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. (...) As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que delas são construídas.”¹⁴¹

Segundo Benedict Anderson trata-se das “comunidades imaginadas”¹⁴². Para ele, as diferenças entre as nações residiriam nas formas diferentes pelas quais elas são imaginadas. Nessa direção, é válido colocar que o Festival de Parintins também mostra a sua “nação” imaginada. Não se pretende aqui atribuir às noções, elaboradas pelo Festival, um caráter de falsidade, ou de completa construção, mas apenas atentar para a possibilidade de tais noções refletirem um ideário pré-construído, o que vai além da mera detecção de formas ou de realidades, que é o que se pretende demonstrar no discurso das fontes. De acordo com os autores da “identidade”, não existe identidade que não passe por uma confecção minuciosa, que exclui o que lhe é impertinente e adota características exaltáveis e que são pertinentes.

Segue-se então com a análise das fontes, inicialmente no que concerne às colocações e abordagens de “Amazônia”.

¹⁴⁰ HOBBSAWM, Eric. *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge, 1990. Pp. 54.

¹⁴¹ HALL, Stuart. Op. Cit. Pp. 50-51.

¹⁴² ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. Editora Ática. São Paulo, 1989.

3.3 Os conceitos de 'Amazônia'

A Amazônia está apresentada, pelas revistas do Festival de Parintins, sob três aspectos notáveis: o primeiro é o que a coloca como um ambiente de forte cultura popular, trata-se da Amazônia cabocla, onde este se adaptou e vive harmoniosamente; um segundo aspecto é o que coloca a Amazônia enquanto um ambiente com dificuldades para a adaptação, é o lugar que possui a maior e mais acidentada floresta do mundo, mas que, mesmo assim, merece atenção maior para que se de uma efetiva integração ao cenário nacional; finalmente, o último aspecto a ser abordado ressalta um caráter de magia, de floresta encantada que se quer frisar para uma Amazônia que conserva seus encantos e mistérios, ainda depois da ação do homem sobre ela.

Dentro do que se colocou sobre a primeira noção, que aborda a Amazônia enquanto um ambiente de identidade cultural, leia-se: “*O Boi Caprichoso vem enaltecer e celebrar a “Amazônia cabocla de alma indígena”, como dizia Djalma Batista, quando referia-se na quase totalidade da essência cultural de nossa terra.*”¹⁴³ Essa é a essência da identidade amazônica, construída pelo festival. Quando se analisou o ‘caboclo’, no capítulo anterior, essa colocação já havia sido feita. Trata-se de uma Amazônia que abriga seu tipo cultural específico, o caboclo, é seu ambiente natural, para o qual ele foi produzido e ao qual se adaptou com facilidade. Como coloca Leandro Tocantins:

“Os valores existenciais na Amazônia – o índio, o português –, em confronto com os valores da Natureza – a floresta, o rio, a terra, a luz, os ventos –, se correlacionaram, se harmonizaram, produziram um conjunto de valores culturais que emprestam à região essa personalidade singular a que sempre estamos aludindo.”¹⁴⁴

Desse modo, a Amazônia aqui está entendida na sua especificidade cultural, ancorada na figura do caboclo. Continuando nesse raciocínio, o Boi Caprichoso questiona: “*Quem somos nós? De onde viemos? Para onde vamos?. São perguntas que ainda silenciosas, permanecem no inconsciente e cada amazônida (sic), que não conhece na sua plenitude a verdadeira identidade do caboclo e da Amazônia.*”¹⁴⁵ Vale lembrar parte de

¹⁴³ CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹⁴⁴ TOCANTINS, Leandro. *A integração da Amazônia no complexo cultural brasileiro*. In.: PROBLEMÁTICA DA AMAZÔNIA. Rio de Janeiro. Biblioteca do Exército, 1971. pp. 177.

¹⁴⁵ CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

uma colocação já vista de Stuart Hall sobre essas construções: “As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades.”¹⁴⁶ As perguntas elaboradas por Dodozinho Carvalho levam à busca por respostas satisfatórias, as quais agregam noções identitárias. A população precisa se conhecer, celebrar suas origens para poder manter uma identificação, que vai além do fato de morar numa mesma região. Do contrário, essa região teria história, e, sobretudo, identidade, a qual está aligada, não apenas à adaptação, mas à preservação do meio.

*“Mas a Hiléia ainda guardava seu encanto, pois o branco, ao se miscigenar com o índio, gerando o “caboclo”, devolveu o sorriso à Mãe Natureza, há muito perdido. Uniu a sabedoria milenar da selva, guardada pela alma indígena, com a necessidade de preservação do meio, e coexistiu em perfeita simbiose na Amazônia.”*¹⁴⁷

Mais uma passagem que ruma nesse sentido é a seguinte:

*“O Caprichoso nestas três noites, terá o orgulho de mostrar pelas mãos hábeis e criativas do artista parintinense, ao mundo, a verdadeira identidade atual da Amazônia e do homem amazônico, lembrando a todos, e aos filhos de nossos filhos, o inestimável valor que é preservar a cultura dos povos da floresta”.*¹⁴⁸

Dessa maneira, a Amazônia carrega uma identidade, a qual está respaldada por um processo histórico quase redondo, que permite a “preservação” do meio e de uma cultura que se configura sob a forma de vida na floresta.

A segunda noção de Amazônia, contida nos textos da festa, remete ao ambiente em si. É a Amazônia que possui uma geografia que ofereceu e ainda oferece dificuldades para a adaptação do homem. Segundo o poeta amazonense Thiago de Mello:

*“É a grande Amazônia, toda ela no trópico úmido, com a sua floresta compacta e atordoante, onde ainda palpita, intocada e em vastos lugares jamais surpreendida pelo homem, a vida que se foi urdindo em verdes desde o amanhecer do Terciário. Intocada e desconhecida em muito de sua extensão e de sua verdade, a Amazônia ainda está sendo descoberta. (...)”*¹⁴⁹

¹⁴⁶ HALL, Stuart. Op. Cit. Pp. 50-51.

¹⁴⁷ *Caprichoso na arena: Amazônia cabocla de alma indígena*. Produzido pelo Conselho de Arte do Caprichoso 2002. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 90.

¹⁴⁸ CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹⁴⁹ MELLO, Thiago. *A pátria da água*. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 4.

Thiago de Mello aborda a Amazônia de difícil penetração, uma Amazônia que não se permite conhecer por completo pelo homem. Tocantins esboça um pouco desse sentido que se lega à região, quando coloca:

“Na Amazônia, por sua grandeza espacial, pelas condições especialíssimas do meio físico, o homem, quase inteiramente na dependência deste, muito pouco pôde fazer a favor dessa “expressão cultural”, nos primeiros séculos da colonização. Seu esforço esvaía-se nas imensidades florestais, no infinito dos rios.”¹⁵⁰

Essa noção de Amazônia confere a ela uma característica de ambiente animado, com vontade própria, que se permite ou não conhecer. Completa o poeta:

“É a Amazônia,
A pátria da água.”¹⁵¹

O que se ressalta aqui é a geografia, muito comentada nas fontes, só que, na maioria das vezes, de forma a enaltecê-la, elevando-a a um caráter de magia e encantamento. Evidentemente que essa visão de encantamento não dista em muito desta apresentada até aqui, o discurso constrói-se quase que num uníssono nesse sentido. Sem mais passagens que explicitem as dificuldades da ‘Amazônia’, passa-se então para a última noção, que a trata como dotada de um caráter mágico.

“Um universo de água, florestas, lendas e vida, a Amazônia povoa o imaginário de todo o viajante. Apesar disso, ela continua misteriosa para a maioria das pessoas. Conhecê-la pelos destinos turísticos mais tradicionais proporciona apenas uma visão parcial de toda sua riqueza natural, cultural e humana.”¹⁵²

Essa passagem é curiosa, porque traz o termo “*viajante*”, o que remete ao imaginário europeu do século XVI, que tinha na Amazônia quase um *Eldorado*. Aparentemente, esse imaginário mitológico é o que está sendo representado aqui. Dessa maneira, parte da ‘identidade regional’ se ancora em uma visão mítica da Amazônia, inserindo-a num universo imaginário e elevando-a a quase entidade. É a Amazônia a ser contemplada. Como coloca o Conselho de Arte do Caprichoso: “*Viajaremos pelos quatro cantos da Amazônia, a descobrir suas potencialidades e mistérios em uma verdadeira*

¹⁵⁰ TOCANTINS, Leandro. Op. Cit. Pp. 6.

¹⁵¹ MELLO, Thiago. *A pátria da água*. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 4.

¹⁵² CAMARGO, Fabiano. *Norte: fora dos roteiros*. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 46.

explosão de beleza da fauna e flora e do cenário conjunto que formam com a majestade das águas.”¹⁵³

Uma última passagem, a ser apresentada aqui, coloca a Amazônia numa posição de “lugar de fábulas”: “*Os assuntos principais das toadas de Parintins são, basicamente, o boi, o índio, a natureza e o fabulário da Amazônia. No tom das toadas observa-se um misto de poesia, romantismo, crítica, crença, revolta, lamento, desafio e ludicidade.*”¹⁵⁴ Provavelmente Diana Aragão está se referindo aos mitos e lendas, contados por muitos povos indígenas. Esse tema esboça sua importância no fato de fazer parte dos quesitos a serem apresentados na arena nos três dias de festa. Invoca-se a religiosidade para ser somada à identidade que se coloca para a Amazônia.

Não muito diferente dessas noções, está a conceituação de ‘natureza’, nas revistas. Essa conceituação aproxima-se muito das idéias de ‘Amazônia’, por vezes ambas até se confundem. Por esse motivo e para não cair num movimento repetitivo, passa-se agora para a análise do conceito de ‘natureza’ dentro do que pretende o festival.

3.4 Noções de ‘natureza’

Como já colocado, as noções de ‘natureza’ não distam em muito das noções que se viram até agora sobre ‘Amazônia’. No entanto, vale a pena trazê-las a debate. São as mesmas noções que se viram com as análises sobre Amazônia: a que a coloca como um santuário a ser preservado, remetendo-a a uma atmosfera mágica; a que tem na ‘natureza’ um agente, dotado de personalidade; e a que a coloca em cena com o caboclo, levando-o à adaptação.

Dando continuidade ao raciocínio do final do tópico anterior: “*Em sintonia com esse fantástico universo de seres que dividem com o homem a maior reserva natural do planeta (...)*”¹⁵⁵, a “*maior reserva natural do planeta*” se associa a um “*fantástico universo*”, o qual vê a ‘natureza’ enquanto parte de um cenário mitológico. É ainda a idéia que se coloca de acordo com o imaginário europeu do século XVI e que contracena com uma das noções de Amazônia já vista. Os seres, aos quais a passagem se refere, “*(...)são*

¹⁵³ *Caprichoso na arena: Amazônia cabocla de alma indígena*. Produzido pelo Conselho de Arte do Caprichoso 2002. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 91.

¹⁵⁴ ARAGÃO, Diana. *A música que anima os bois*. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 96.

¹⁵⁵ *Amazônia, Santuário Esmeralda*, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido. Pp. 7.

seres encantados da floresta nos fazendo pensar e sublimar a cultura indígena como eu nunca poderia ter imaginado.”¹⁵⁶

Marilena Chauí, sobre essa função mágica da natureza necessária à fundação de uma identidade, coloca:

“Essa “visão do paraíso”, os topos do Oriente como Jardim do Éden, essa Insulla de Brazil ou Isola de Brasil, são constitutivos da produção da imagem mítica fundadora do Brasil e é ela que reencontramos na obra de Rocha Pita, que afirma explicitamente ser aqui o Paraíso Terrestre descoberto, no livro do conde Afonso Celso, nas poesias nativistas românticas, na letra do Hino Nacional, na explicação escolar da bandeira brasileira e nas poesias cívicas escolares, como as de Olavo Bilac. Compreendemos agora o sentido mítico do auriverde pendão nacional. (...) A bandeira brasileira é quadricolor e não exprime o político, não narra a história do país. É um símbolo da Natureza. É o Brasil-jardim, o Brasil-paraíso.”¹⁵⁷

Nesse sentido, a inserção da natureza, e mesmo da Amazônia numa atmosfera de magia e encantamento, tem um papel fundador, não apenas para a região da Amazônia, mas também para o próprio Brasil. A configuração de uma identidade nacional e regional perpassa por esse imaginário. “*O manto de névoa recobre a Hiléia verde que silenciosamente segue seu curso de vida e renovação em uma explosão de cores e formas como um Éden aguardando para ser explorado, conhecido e exaltado.*”¹⁵⁸ A similaridade com o discurso fundador, ao qual Chauí chama a atenção, salta aos olhos. Trata-se da mesma vertente de discursos já produzidos há algum tempo e que se vê reproduzido nas linhas do texto do festival.

Uma segunda forma de apresentação da ‘natureza’ respalda-se na idéia de que esta tem vontade própria, de modo a interagir com o homem. “*Para sobreviver aos interpérios da floresta, o Kariwá reconheceu no índio o verdadeiro valor que ele possuía nesta terra e com ele aprendeu os conhecimentos para transformar as dificuldades da floresta em*

¹⁵⁶ FRITSCH, Teresa Cristina. *Programa de índio legal*. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp.38.

¹⁵⁷ CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. História do povo brasileiro. Editora Fundação Perseu Abramo. São Paulo, 2000. Pp. 62.

¹⁵⁸ *Caprichoso na arena: Amazônia cabocla de alma indígena*. Produzido pelo Conselho de Arte do Caprichoso 2002. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 90.

aliados potenciais.”¹⁵⁹ Desta vez, a natureza deixa de ser apenas contemplativa para se misturar ao homem, moldando-o e por ele sendo moldada. Essa idéia compactua com a noção de Tocantins. Para ele, “As investidas da colonização portuguesa no Pará denunciaram essa tendência natural do meio que, ao invés associar o homem, o convidava à dispersão mais arbitrária possível, (...)”¹⁶⁰

Ainda, o viajante Alexander von Humboldt é citado por Mary Louise Pratt como um precursor dessa visão:

“Alexander von Humboldt reinventou a América do Sul antes de tudo enquanto natureza. No entanto, não como a natureza acessível, coletável, reconhecível, categorizável dos lineanos, mas como uma natureza dramática, extraordinária, um espetáculo capaz de ultrapassar o conhecimento e inteligência humanos. Não a natureza que senta e espera ser reconhecida e possuída, mas uma natureza em movimento, impulsionada por forças vitais em grande parte invisíveis para o olho humano; uma natureza que apequena os homens, determina o seu ser, excita suas paixões, desafia seus poderes de percepção.”¹⁶¹

É essa ‘natureza’ que se revela nas colocações do Festival de Parintins, uma natureza árida, que não se deixa domar facilmente. Por essa razão, um único ‘homem’ foi e é capaz de fazê-lo, o ‘homem amazônico’, ou o ‘caboclo’. “*Nossa língua é o dialeto popular alegre do caboclo, que fala com a natureza com os filhos do sol o ensinaram.*”¹⁶² É a natureza que conversa com o caboclo, como se o entendesse justamente pelo fato de este compreendê-la. O caboclo teria aprendido com os “*filhos do sol*” a falar a língua da natureza, de certa maneira ele também se tornou parte do imaginário mitológico. Além disso, “*Seu olhar profundo reflete sabedoria e humildade, marcas de um povo que vive na simplicidade da floresta onde repousa seu respeito pelo equilíbrio auto-sustentável.*”¹⁶³

Para José Veríssimo, o único meio de “civilizar” a Amazônia seria pela produção do caboclo, Tocantins e Reis também concordam, ainda que dando ênfases diferenciadas a esse aspecto. Nesse sentido o Festival de Parintins continua a reproduzir seus discursos. A

¹⁵⁹ CARVALHO, Dodozinho. *Amazônia cabocla de alma indígena*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹⁶⁰ TOCANTINS, Leandro. Op. Cit. Pp. 27.

¹⁶¹ PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império; relatos de viagem e transculturação*. EDUSC. Bauru, SP, 1999. Pp. 212.

¹⁶² *Caprichoso na arena: Amazônia cabocla de alma indígena*. Produzido pelo Conselho de Arte do Caprichoso 2002. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 86.

¹⁶³ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

mestiçagem acaba sendo característica que se atrela à natureza na elaboração da ‘identidade regional’ da Amazônia.

“O homem amazônico é profundo conhecedor da floresta, pois herdou o sangue do índio e a sabedoria da hiléia. Trata suas moléstias, como impaludismo, verminoses dentre outras, com cipós, cascas, folhas e raízes retiradas da mata, hoje cobiçadas por dezenas de países pelo alto valor farmacopéico (sic).”¹⁶⁴

A noção freyreana de adaptação também pode ser lida aqui, uma vez que o mestiço seria o mais capaz para o entendimento do território nacional, uma vez que é fruto dele. Dois objetivos gerais do Caprichoso também revelam isso:

“Compreender que do cruzamento do branco com o índio, gerando o caboclo, este, se adaptou à floresta amazônica, e desenvolveu uma cultura própria, marcada pelo alto conhecimento da selva, herdado dos índios, e que evoluiu até os dias atuais, acompanhando o progresso, sem perder suas origens.”

“Respeitar o equilíbrio do homem com a natureza, que faz do estado do Amazonas, a região que preserva 82% de sua mata original.”¹⁶⁵

De tudo o que se viu até então, pode-se inferir que a ‘identidade amazônica’ está respaldada basicamente sob três pilares: o caboclo (ou a mestiçagem), a ‘cultura indígena’ e a natureza, bem como suas respectivas características que convergem para um cenário de adaptação.

Em tempo, essa natureza de que se fala, também pede por conhecimento de si e por preservação. *“Nossa certeza está na liberdade de uma terra que, incondicionalmente oferece sua infinita potencialidade ao homem, mas precisa que ele escute a voz da preservação para que a Mãe Natureza possa levar sempre seu sorriso aos filhos dos nossos filhos.”¹⁶⁶*

Há ainda o fator de integração com o restante do país, ligado à preservação e exploração da Amazônia, por vezes frisado pela festa:

“Há também o olhar preconceituoso sobre a capacidade brasileira de manter e administrar essa vasta extensão territorial e cuidar das etnias indígenas que ali

¹⁶⁴ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *O homem e a Amazônia*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹⁶⁵ CABRAL, Ciro; ROBERTO, Robson. *Objetivos gerais*. In.: Caprichoso 2002; Revista oficial. Vol. 1.

¹⁶⁶ *Caprichoso na arena: Amazônia cabocla de alma indígena*. Produzido pelo Conselho de Arte do Caprichoso 2002. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 87.

vivem. (...)A tarefa de controlar as nossas riquezas e a nossa soberania na região, cabe ao Ministério de Defesa e às três forças Armadas: Marinha, Exército e Aeronáutica, que estão atentos aos apetites internacionais. Leia-se G7 (grupo dos países mais ricos do mundo encabeçado pelos EUA) e das inúmeras ONGs e missões estrangeiras que atuam na Amazônia com projetos e objetivos nem sempre claros. (...)”¹⁶⁷

A colocação de Fritsch acaba indo de encontro ao que Arthur César Ferreira Reis propõe na coletânea *Problemática da Amazônia*:

“O mundo amazônico, de que a nossa Amazônia compõe parte importante, possui características próprias, que o definem e o distinguem. Sua valorização, como demonstração da capacidade de realizar, de criar, de civilizar, de constituir, assim, uma das evidências mais positivas de que alcançamos maioria, libertando-nos dos quadros do subdesenvolvimento. A potencialidade brasileira deixará, portanto, de ser utópica, ambiciosa, para transformar-se em potencialidade efetiva.”¹⁶⁸

Também Leandro Tocantins esboça o mesmo raciocínio: “É um esforço nacional para assegurar a ocupação territorial da Amazônia em um sentido brasileiro, e construir uma sociedade economicamente estável e progressista, e que seja capaz, com os seus próprios recursos, de prover a execução de suas tarefas sociais.”¹⁶⁹

Nesses termos, a integração efetiva do território amazônico ao Brasil, seu estudo científico e direcionado para um equilíbrio natural, estão sendo incentivados. Fala-se em integração efetiva, porque, até mesmo de acordo com Fritsch, há uma força internacional no sentido de “cuidar” da Amazônia, uma vez que o próprio Brasil não dê conta de fazê-lo. É por isso que o discurso se equilibra entre promover a especificidade da região e compará-la com uma cultura nacional. Note-se a relação que a festa tem com o negro, por exemplo, analisada no segundo capítulo. Sua inserção no cenário amazônico se faz com dúvida, mas ainda pode ser verificada; é o discurso das três raças formadoras do brasileiro.

Uma última análise a ser feita tentará mostrar como a cidade de Parintins se coloca na ‘identidade regional’, aqui abordada.

¹⁶⁷ FRITSCH, Teresa Cristina C. G. *Amazônia sempre nossa*. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 14.

¹⁶⁸ REIS, Arthur C. F. Op. Cit. Pp. 381.

¹⁶⁹ TOCANTINS, Leandro. Op. Cit. Pp. 155.

3.5 Parintins: Ilha da Paz

Segundo Maria Laura Viveiros de Castro¹⁷⁰, a cidade de Parintins (fundada em 1852) fica na ilha de Tupinambarana, a aproximadamente 400km de Manaus, numa região cheia de sítios arqueológicos. A ilha tem quase 100 mil moradores, sendo que em Parintins são 42.000 mil. Os jesuítas lá chegaram em meados do século XVII; e a miscigenação ocorrida com um grupo de tupinambás que dominou a região, conferiu-lhe o nome de ‘tupis não verdadeiros’, ou Tupinambarana. Esta foi habitada também pelos índios tupis e parintintins.

A principal atividade econômica em Parintins é a pecuária. No geral, o município é carente de infra-estrutura e a prefeitura é responsável pela maioria dos empregos formais. Quanto à educação, há boas escolas primárias e secundárias e um campus avançado da Universidade do Amazonas.

As abordagens em torno de Parintins são essencialmente duas: a que a coloca como uma cidade pacata, que caminha no ritmo da floresta; e a que chama a atenção para seu povo, entendido como possuidor de uma “*sensualidade latente*”.

Sobre ser pacata, José Paulo Cunha faz suas colocações:

“Parintins é horizontal como um rio. Casario simples, arejado. Cores muito ricas. (...) A cidade guarda uma aura de pureza e ingenuidade. Olhos que olham de frente, sorriso escancarado, alma aberta. Em tudo perpassa uma sensação de serenidade. A cidade não tem pressa. Anda a seu ritmo, dentro de seu tempo, sem atravessar a toada. Em Parintins o tempo é mais lento, mais do jeito mesmo do homem, relógio natural, cadenciado ao ritmo do coração.”¹⁷¹

Nessa passagem Cunha esboça muito bem a visão que contorna a cidade de Parintins em todo o material do festival enquanto uma cidade pacata, com gente que vive no ritmo da natureza, e até mesmo misturada a ela. Seria um povo simples e feliz, em completa harmonia com a Amazônia.

Segundo Regina Zappa, “*No coração da floresta amazônica pulsa a ilha de Tupinambarana, que abriga a pacata cidade de Parintins, onde cerca de 80 mil brincantes,*

¹⁷⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Maria Laura. *Festa na floresta; o Boi-Bumbá de Parintins*. SESC, Rio de Janeiro, 1999. Pp.25-26.

¹⁷¹ VALENTIN, Andréas & CUNHA, Paulo José. *Vermelho: um pessoal garantido*. Manaus, 1998. Pp. 20.

quase toda a população local, preparam a grande festa mágica da floresta.”¹⁷² Note-se que o imaginário mitológico está fortemente presente também nas abordagens sobre Parintins.

Para o atual governador do Estado do Amazonas, Eduardo Braga, essa noção também se justifica: *“Num tempo em que o mundo sofre tanto com guerra, violência e terrorismo, que a festa dos bumbás seja um grito à consciência dos homens. Bem-vindo à Ilha da Paz.*”¹⁷³

A segunda noção, que se ancora na “sensualidade” do povo parintinense, pode ser verificada na seguinte passagem:

*“Há uma sensualidade latente em Parintins. Parece brotar do calor do sol, do clima úmido e vaporoso ou talvez da proximidade do mar de água doce e cálida que cerca a Ilha. Os parintinenses são morenos, sérios, calados, tímidos, mas sempre bem-humorados. Ombros largos, tórax arredondado, mãos calosas, ásperas. Emanam uma beleza rústica. São simpáticos e acolhedores. As mulheres explodem em belos olhos amendoados, de um preto profundo, pensativo. Jeitinho de índias, cabelos muito lisos, excessivamente pretos, brilhantes, refletindo o sol que banha a Ilha durante todo o ano. (...) São discretas, mas deixam escapar pelo rabo do olho um traço de deliciosa malícia. São caboclinhas morenas, corpos bonitos, coxas roliças, seios fartos, rijos, plenos de vigor e alegria. A sensualidade ressuma em toda a Parintins, que alguém um dia chamou de Ilha da Paixão. Será por que?”*¹⁷⁴

Paulo José Cunha esmiúça o que se entende pela sensualidade do parintinense. Ainda, Parintins é uma cidade de caboclos, como coloca a passagem. Ambas as noções estão de acordo com a ‘identidade’ que se configurou ao longo do trabalho.

Por fim, Lena Frias coloca:

“Quem não quer enamorar-se da beleza cabocla de sua gente, inundar-se com o erotismo natural, perfumado pelas essências afrodisíacas do lugar e emoldurado pelos extraordinários pores de sol sobre a Amazônia, acalentado pelas melodias que o vento sopra, embalando as horas?

¹⁷² ZAPPA, Regina. *Magia, impacto e esplendor; a floresta pulsa na explosão do bumbá*. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 56

¹⁷³ BRAGA, Eduardo. *A ilha da paz*. In.: REVISTA PARINTINS, Toada e Boi-Bumbá a Revista Oficial do Festival, número 5, junho de 2004. Pp. 5.

¹⁷⁴ VALENTIN, Andréas & CUNHA, Paulo José. *Vermelho: um pessoal garantido*. Manaus, 1998. Pp. 28.

*Na Parintins que se engalana em vermelho e azul para o boi bumbá e se entrega às festas de junho com a inocência temperada de sensualidade das festas pagãs, o tempo tem uma medida e um valor diferente das grandes cidades”.*¹⁷⁵

Nessa direção, encerram-se as colocações sobre as visões que remetem à cidade de Parintins. De fato, o imaginário da cidade está de acordo com as noções já apresentadas. A cidade é parte integrante da floresta e do meio amazônico, além de carregar a sensualidade, já comentada por Tocantins ao se referir às índias amazônicas, caracterizada sob as qualidades da “Ilha da Paz”.

¹⁷⁵ FRIAS, Lena. *Parintins; a Noçoken dos Maués*. In.: REVISTA PARINTINS - número 3, junho de 2002. Pp. 26.

Conclusão

Esse trabalho se desenvolveu com o objetivo de identificar as diversas identidades que o Festival de Parintins divulga a respeito da Amazônia. Essas identidades dirigem-se a aspectos étnicos e regionais. Para identificá-las, utilizou-se como fontes revistas de divulgação do festival, nas quais o ideário dos grupos que trabalham na configuração intelectual da festa, encontra-se presente.

No primeiro capítulo procurou-se traçar um quadro de identidades da Amazônia formuladas por autores da região no século XX; José Veríssimo, Leandro Tocantins e Arthur César Ferreira Reis. Esses autores elaboraram suas concepções no sentido de propor uma história da Amazônia pautada na interação civilizadora do homem com o meio, ou a floresta. O produto étnico maior dessa interação estaria representado na figura do caboclo, este, por sua vez seria o mais adaptado à Amazônia, propiciando seu progresso. Cada um desses autores deram ênfases diferentes às identidades que propuseram, no entanto seus discursos não deixam de convergir em dois aspectos: primeiro; o caboclo e segundo; o necessário processo de civilização da Amazônia. Nessa direção, partiu-se para uma segunda análise, esta sim já incorrendo diretamente ao trato com a festa, objeto do presente estudo.

No segundo capítulo, foram analisados os conceitos de ‘povo’, ‘caboclo’, ‘índio’, ‘português’ e ‘negro’, numa tentativa de traçar uma identidade que remete às ‘gentes’ da Amazônia. Essas noções foram devidamente intercruzadas com as noções expostas pelos autores no primeiro capítulo, tendo sido encontradas muitas similaridades. Paralelamente, trabalhou-se formulações sobre identidade que podem ser tomadas como base para esse tipo de análise. Autores como Peter Burke e Stuart Hall foram citados.

Por fim, o terceiro capítulo trabalhou conceitos atrelados a uma noção de identidade regional. Esses conceitos, ‘Amazônia’, ‘Natureza’ e ‘Parintins’, confluíram no sentido de estabelecer um imaginário mítico para a região. Essa idéia não deixa de contracenar com as propostas pelos autores analisados no capítulo inicial, o que acaba por respaldar a noção de que a identidade, formulada pelo Festival de Parintins, se fez justamente em cima de discursos já formulados.

Finalmente, a identidade amazônica, impressa nas revistas de divulgação do Festival de Parintins, pode ser entendida como uma formulação que agrega algumas noções que se fixaram como clássicas ao longo do século XX.

Referências

- ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. Editora Ática. São Paulo, 1989.
- ASSAYAG, Simão. *Caprichoso, O Boi de Parintins*. Manaus, Editora Novo Tempo LTDA, 1997.
- BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. IN.: POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. Trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- BASTIDE, Roger. *Roger Bastide: sociologia*. Org.: Maria Isaura Pereira de Queiroz. Ática. São Paulo, 1983.
- BENDIX, Reinhard. *Construção nacional e cidadania*. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1996
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Hibridismo cultural*. Editora Unisinos. São Leopoldo, RS, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. História do povo brasileiro. Editora Fundação Perseu Abramo. São Paulo, 2000.
- DESCUBRIMIENTO, CONQUISTA Y COLONIZACIÓN DE AMÉRICA A QUINIENTOS AÑOS. Compiladora: Carmem Bernand. Consejo Nacional para La Cultura y Las Artes. México, 1994.
- DOMINGUES, Ângela. *Viagens de exploração geográfica na Amazônia em finais do século XVIII: Política, Ciência e Aventura*. Região Autônoma da Madeira.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas capitanias de Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Memórias, Zoologia e Botânica, Conselho Federal de Cultura, Rio de Janeiro, 1972.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, 1954.
- GIL BRAGA, Sérgio Ivan.. *Os Bois-Bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro: Funarte/ Editora Universidade do Amazonas, 2002.
- HALL, Stuart. *Da diáspora; Identidades e Mediações Culturais*. Org. Liv Sovik. Editora UFMG. Belo Horizonte, 2003.
- _____. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. DP&A. Rio de Janeiro, 2001.

HOBBSBAWM, Eric. *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge, 1990.

LIMA, Carlos A. M. *Um pai amoroso os espera: sobre mestiçagem e hibridismo nas Américas Ibéricas*. In: GEBRAN, Philomena; LIMA, Carlos A. M.; SEDA, Paulo; MOURA, Ana Maria da Silva (org.) *Desigualdades*. Rio de Janeiro: LESC, 2003

MOREIRA NETO, Carlos de A. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis, RJ. Editora Vozes Ltda, 1988.

OS SENHORES DOS RIOS. Organizadores: Mary Del Priore e Flávio dos Santos Gomes. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império; relatos de viagem e transculturação*. EDUSC. Bauru, SP, 1999.

PROBLEMÁTICA DA AMAZÔNIA. Rio de Janeiro. Biblioteca do Exército, 1971.

RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*. Livraria- Editora da Casa do Estudante do Brasil. Rio de Janeiro, 1954.

REIS, Arthur César Ferreira. *O seringal e o seringueiro*. Editora da Universidade do Amazonas: Governo do Estado do Amazonas, Manaus, 1997.

_____. *A expansão portuguesa na Amazônia nos séculos XVII e XVIII*. SPVA - Coleção Pedro Teixeira. Rio de Janeiro, 1959.

TOCANTINS, Leandro. *Amazônia : Natureza, Homem e Tempo*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército: Ed. Civilização Brasileira, 1982.

_____. *Caprichoso: a Terra é azul*. Rio de Janeiro, 1999.

VERÍSSIMO, José. *Estudos amazônicos*. Coleção Amazônica; série José Veríssimo. Universidade Federal do Pará, 1970.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. 4^a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

VIEIRA FILHO, Domingos. *Folclore brasileiro – Maranhão*. FUNARTE. Rio de Janeiro, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Maria Laura. *Festa na floresta; o Boi-Bumbá de Parintins*. SESC, Rio de Janeiro, 1999.

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

Site: <http://www.academia.org.br/imortais/cads/18/verissimo.htm>

Bibliografia complementar

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max [Et al.]. *Teoria da cultura de massa*. Introdução, comentários e seleção de Luiz Costa Lima. 4. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- CID, Pablo. *O Tapiri; amazonologia*. Editora Comercial Safady LTDA. Org.: Jamil Safady. São Paulo, 1975.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1983.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. Trad.: Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Trad.: Betania Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SAUNIER, Tonzinho. *O magnífico folclore de Parintins*. Parintins, Edições Parintintin, Governo do Estado do Amazonas, 1989.
- SOUZA, Laura de Mello. *Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil colonial*. IN.: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

Fontes

- Amazônia, Santuário Esmeralda*. Guia do festival de 2003, produzido pela Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido, Parintins 2002.
- Caprichoso, Revista Oficial*, número 1, de junho de 2002.
- Revista Parintins, Cultura e Folclore*, número 3, junho de 2002.
- Revista Parintins, Toada e Boi Bumbá*, número 5, junho de 2004.
- VALENTIN, Andréas & CUNHA, Paulo José. *Vermelho: um pessoal garantido*. Manaus, 1998.

