



ÍNDIOS, CABOCLOS E GUARDIÃES DA FRONTEIRA: A DEGRADAÇÃO DO OUTRO A PARTIR DA CHEGADA DO EUROPEU NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Indian people, caboclos and border guardians: the degradation of the other since the arrival of the European in the Brazilian amazon


Sonia Maria Gomes Sampaio¹

<https://orcid.org/0000-0003-4466-4397> 

Mara Genecy Centeno Nogueira¹

<https://orcid.org/0000-0003-0660-2128> 

Larissa Gotti Pissinatti¹

<https://orcid.org/0000-0002-7964-7063> 

¹Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, RO, Brasil. 76801-059 – mel@unir.br

Resumo: Esse artigo tem por objetivo analisar, a partir da ideia de invenção da Amazônia, os termos utilizados por portugueses e espanhóis para designar o Outro, o nativo, o caboclo, o índio, durante o processo de colonização da Amazônia, e como essas designações são apresentadas nos relatos de viagem e posteriormente na literatura da/na Amazônia. Para tanto, utilizaremos a abordagem crítica dos estudos pós-coloniais, principalmente os argumentos de Henrique Dussel, Neide Gondim, Ana Pizarro, Eduardo Galeano, Hugo Achugar, Albert Memmi, dentre outros, para tratar da colonização da Amazônia, analisando os termos: índio, caboclo e guardião de fronteira, empregados pelos colonizadores na Amazônia. Os resultados apontam que a utilização desses termos revela a estratégia perversa do colonizador em identificar o Outro, o diferente, inferiorizando-o, subjugando-o, justificando assim, a dominação, a exploração. Essas estratégias se estendem até os dias atuais de forma ainda mais refinada, por isso, a urgência em refletir e expor epistemicamente esse processo, a fim de descolonizar o olhar e as práticas em relação aos nativos da/na Amazônia.

Palavras-chave: Outro; Índio; Relatos de Viagem; Literatura.

Abstract: This article aims to analyze, from the idea of inventing the Amazon, the terms used by the Portuguese and Spanish to designate the Other, the native, the caboclo, the indian, during the process of colonization of the Amazon, and how these designations are presented in travel reports and later in the literature of/in the Amazon. To do so, we will use the critical approach of postcolonial studies, mainly the arguments of Henrique Dussel, Neide Gondim, Ana Pizarro, Eduardo Galeano, Hugo Achugar, Albert Memmi, among others, to deal with the colonization of the Amazon, analyzing the terms: indian, caboclo and border guard, employed by colonizers in the Amazon. The results indicate that the use of these terms reveals the perverse strategy of the colonizer in identifying the Other, the different, making him inferior, subjugating him, thus justifying domination, exploitation. These strategies extend to the present day in an even more refined way, therefore, the urgency to

reflect and epistemically expose this process, in order to decolonize the look and practices in relation to the natives of/in the Amazon.

Keywords: Other; Indian; Travel Reports; Literature.

Introdução

O objetivo principal deste trabalho é o de analisar os termos empregados por portugueses e espanhóis, a partir do processo de invenção da Amazônia, para designar o Outro, ou seja, o sujeito vivente da Amazônia colonial. O homem nativo da Amazônia inventada pelo europeu foi classificado como “índio”, em função do erro de Colombo, em sua viagem de 1492, que, ao chegar ao Novo Mundo, pensava haver chegado às Índias e não à América. Esse mesmo homem, na sequência do equívoco, pejorativamente, foi denominado como “caboclo” e, mais tarde, como “guardião de fronteira”. Todas essas classificações atribuídas pelos colonizadores não tinham outra motivação a não ser a de incluir o nativo – sem distinção entre o que significava ser índio, caboclo ou guardião de fronteira – como sujeito subalternizado e mero joguete nas disputas e conquistas dos territórios, enquadrado na hierarquia de poder que ali se instalava.

Em primeira instância, os homens amazônicos foram tratados como índios; em segunda, como caboclos e em terceira como guardiães da fronteira; podiam ser qualquer um ou qualquer coisa, desde que servissem aos objetivos de quem os colonizava. Cabe-nos esclarecer que o termo “índio” compreende aquele que é descendente de um grupo nativo e reconhecido como membro dessa etnia; o termo “caboclo”, originado do tupi *kuriboca*, designa homem nascido de pai índio com mãe africana ou o filho de mãe índia e pai branco, segundo defende o tupinólogo Eduardo de Almeida Navarro (2013); “guardiães da fronteira” é o termo atribuído aos indígenas convertidos de forma obrigatória ao catolicismo, para que, em nome dessa fé cristã, defendessem as fronteiras do Vale do Guaporé como divisas divinas.

Independentemente da nomenclatura (índio, caboclo ou guardião da fronteira), no tratamento imposto pelos colonizadores aos seres que aqui habitavam fica demonstrado que, respondendo eles por nomes ou categorias diferenciadas, o sentido sempre foi o da homogeneização. Os nativos eram julgados como meros desconhecidos, brutos, incapazes e sem alma; tanto fazia ou não criar termos para designá-los, pois a falta de respeito e de reconhecimento como legítimos donos da terra os transformavam em uma massa homogênea e sem voz audível.

Na condição de índios, os nativos tiveram suas bases culturais distorcidas, sua história vencida e encoberta em um jogo de narrativas pelo controle do passado. Como diz Marc Ferro (1989 p. 14), “a história é vigiada”, ou seja, na maior parte das vezes, somos conduzidos a reproduzir convenções acadêmicas, visando referendar as pesquisas por nossos pares. Ao serem enunciados como caboclos, os sujeitos da Amazônia colonial foram classificados como pagãos e como seres peçonhentos, que deveriam ser evitados. Como guardiães da fronteira, os localizamos em um jogo de poder que subalternizou seus corpos e os fez súditos das coroas espanholas e portuguesas nas margens guaporeanas.



Nesse sentido, analisar os termos em questão nos ajuda a refletir sobre o processo de degradação do Outro e/ou dos sujeitos viventes da referida região, uma vez que, ao serem classificados, tiveram suas culturas encobertas em um quadro que definia muito bem o jogo de interesse dos colonizadores em tempo pretérito, mas que insistem em se fazer presentes nas fronteiras conceituais contemporâneas em decorrência das agendas que garantem a legitimidade dos discursos acadêmicos (ACHUGAR, 2006).

Os territórios conceituais estão em constantes transformações, porém retomar os termos em sua base constituidora nos leva a problematizar as condições históricas de seus aparecimentos e as agendas acadêmicas que ainda os referenciam, mesmo que inseridas em um discurso de ressignificações; esses termos continuam ainda vindos de fora, em uma taxonomia que não nos representa enquanto sujeitos amazônidas que somos.

Investigar o processo classificatório que nos encobriu – e ainda insiste em nos encobrir – contribui para nos enxergarmos, não em um quadro de disputa hegemônica de classificação, mas na condição de sujeitos históricos e pertencentes a uma Amazônia plural, que nos convida a todo instante a agir, a falar e a registrar, por meio de nossa produção intelectual, que somos mais do que olhos e ouvidos. Não somos um território sem boca, pelo contrário, temos muito o que dizer e, entre os ditos e os não ditos, evidenciamos ser muito mais do que índios, caboclos e guardiães da fronteira.

O processo de classificação do “Outro” na Amazônia colonial brasileira

[...] a América não foi descoberta em 1492 porque os que a invadiram não souberam, ou não puderam, vê-la (GALEANO, 1988, p. 51).

Desde a chegada dos europeus, as fronteiras na Amazônia se tornaram lugares de disputas. Primeiramente, o processo foi de disputa territorial pela exploração da terra, depois pelas subjugações dos corpos dos nativos e, posteriormente, encontramos como elemento de contenda a classificação do Outro, em que, dependendo do interesse de cada coroa, o nativo ia sendo apresentado de forma diferente.

Na esteira dessa composição, nos enunciados discursivos de cronistas e viajantes encontramos a primeira classificação dada aos nativos: índios. Cabe-nos destacar que essa denominação predominou em todo o continente Americano após o erro de Colombo, que achou ter chegado às Índias Ocidentais ao invés do território que viria a ser denominado de americano, em homenagem ao Américo Vespúcio, viajante que desfez o erro ao demonstrar que as terras descobertas por Colombo não eram conhecidas pelos europeus até então (DUSSEL, 1993).

A partir da construção do nativo como índio desde a “descoberta” do Novo Mundo, todas as etnias passaram a ser assim classificadas, levando ao encobrimento de marcas culturais significativas das mais diversas sociedades. Na Amazônia, a situação não foi diferente. Nas narrativas de cronistas como Diogo Nunes e Frei Gaspar de Carvajal, por



exemplo, localizamos os primeiros relatos referentes à figura dos indígenas do território que seria inventado como Amazônia (GONDIM, 2007). Em tais relatos, inserida nos diários de viagens, verificamos a palavra “índios” como sujeitos que pareciam vivenciar uma outra humanidade, não descendente de Adão e Eva, mas que demonstravam, em suas literaturas orais, conhecer os caminhos que levariam o colonizador ao tão sonhado Eldorado.

Por outro lado, o Estado colonial se apropriou do termo “índio” na conotação jurídica e não na categoria que hoje se costuma empregar, isto é, de valorização cultural. Segundo Juan Carlos Estenssoro,

[...] a própria categoria “índio” não passa de uma construção especificamente colonial que não tem nenhum sentido sem o olhar e as relações de poder colonizadoras. [...] para garantir a sua perpetuação o Estado colonial faz do termo *índio* uma categoria jurídica, que em princípio não comporta uma definição que hoje consideraríamos como cultural. Ser “índio” é, sem dúvida, algo que se herda, mas é antes a definição de quem é obrigado a pagar tributo à Coroa, a se submeter a turno de trabalhos pessoal [...]. “Índio” ao mesmo tempo unifica e reduz todas as diversidades locais a um único rótulo (ESTENSSORO, 1999, p. 182)

O resultado foi o encobrimento cultural e as formas distorcidas pelas quais os nativos foram classificados pelos colonizadores, como sujeitos perigosos, indolentes, preguiçosos dentre outros adjetivos. Na sequência, ocorreu a propagação de um discurso que tentou justificar a escravidão moderna, amparada na cor da pele e por diferenças culturais, ao contrário da praticada na Antiguidade Clássica, em que escravo era todo aquele que perdia a guerra ou que devesse a alguém.

A classificação feita aos nativos da Amazônia não foi exclusivista; afinal, como dito anteriormente, o termo foi usado para designar todos os habitantes da América e não apagou somente seus traços culturais, mas os retirou da História e do processo de modernidade criado a partir da chegada dos europeus ao continente americano, como nos disse Dussel (1993, p. 8):

O ano de 1492, segundo nossa tese central, é a data do “nascimento da Modernidade”; embora sua gestação – como o feto – leve um tempo de crescimento intra-uterino. A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas, “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como o “si mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que em 1492 será o “nascimento” da Modernidade como conceito, o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu.

O “en-cobrimento” do não-europeu, em outras palavras, não permite o reconhecimento das diferenças culturais entre os mais diversos grupos nativos das

Américas, negando-lhes a participação efetiva na História do referido continente.

Na condição de “índios”, os nativos passaram para a História como espectadores, a exemplo da iconografia produzida e que faz parte dos livros de História adotados nas escolas públicas até os dias atuais, nos quais encontramos quadros como o de Victor Meirelles, denominado “Primeira Missa no Brasil”, em que os nativos foram concebidos, por meio da imagem, como participantes do ato, em total submissão ao catolicismo, ou como querendo evidenciar que as novas formas simbólicas trazidas com a Igreja já fossem suas velhas conhecidas. Imagens como essa e tantas outras que compuseram uma Amazônia hostil e bárbara aos olhos de cronistas e viajantes acabaram por converter os nativos a sujeitos periféricos, subalternos e censurados.

Caboclo, índio e guardião da fronteira: categorias que refletem o Outro subalterno na literatura

Enquanto amazônidas, a efeito censura nos negou, sobretudo no Brasil, nos enxergarmos como descendentes dos nativos. A colonização nos obrigou a uma religião única, a uma História única e a nos percebermos como pertencentes a uma Amazônia singularizada. Ainda estamos longe de enxergar as partes que interligam as mais variadas Amazônias, uma vez que, como diz Galeno (1999, p. 58), “[...] temos sido adestrados a não enxergarmos. [...] A América continua doente [...] e cega de si mesmo”. Nesse sentido, o termo “índio” silenciou os nativos no discurso construído pelo invasor estrangeiro e escondeu processos de violências, na intenção de uma identidade cultural nacional que apagou as especificidades étnicas das sociedades nativas do território brasileiro (ORLANDI, 1990).

O processo colonizador utilizou ainda outra classificação para nativos que não aceitaram ser colonizados e escravizados. Na condição de maus selvagens, continuaram pagãos e, como tais, foram taxados de “caboclos”. O termo em questão foi e ainda é utilizado para designar os não cristãos/pagãos na Amazônia.

José de Souza Martins (2009, p. 144), ao analisar a fronteira na Amazônia, depreende que várias cidades nessa região receberam o nome de São Félix, em decorrência de que, no imaginário católico, esse santo é o protetor dos homens cristãos “contra os animais peçonhentos e dos índios/caboclos”. Então, o termo “caboclo”, ao ser atribuído ao nativo, tornou-se uma categoria dada pelo outro e não uma auto atribuição, como por vezes utilizada nas academias, no sentido de classificação social. A esse respeito, Déborah Lima-Ayres (1999, p. 5-7) explica que:

[...] a categoria caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo; no uso acadêmico, refere-se aos pequenos produtores rurais de ocupação histórica, também classificados como camponeses [...] no sentido coloquial, o caboclo é uma categoria de classificação social complexa que inclui dimensões geográficas, raciais e de classe [...] na região amazônica o termo é também empregado como categoria relacional; o termo identifica uma categoria de pessoas que se encontra em uma posição social



inferior em relação ao locutor [...] os parâmetros desta classificação coloquial incluem a qualidade rural, descendência indígena e “não civilizada” (analfabeta e rústica) que contrastam com as qualidades urbana, branca, civilizada [...] Como categoria relacional, não há um grupo fixo identificado como caboclo; o termo pode ser aplicado a qualquer grupo social ou pessoa considerada mais rural, indígena ou rústica. O uso coloquial do termo leva à suposição de que existe uma população concreta que pode ser imediatamente identificada como cabocla e carrega a identidade de caboclo.

Em tempos presentes, o termo é de difícil definição, como aponta Lima-Ayres (1999), porém continua sendo utilizado, na maioria das vezes, para diminuir o amazônida e, em outros casos, vem sendo ressignificado como pertencente a uma cultura de resistência, não só de dentro/regionalista, mas marcada por uma posição geoeológico-cultural que permeia várias margens do discurso. Porém, a utilização de tais termos ultrapassa, ao nosso ver, as fronteiras conceituais da ressignificação, uma vez que, com sua utilização, continuamos a encobrir sociedades das Amazônias.

Categorias como caboclo ou índio acabam por se tornar um problema ético e teórico, tendo em vista que foram constituídas pela égide da negação do ser e, conseqüentemente, fora da modernidade fundada pelos europeus na América (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976). Corroborando com essa ideia, Lima-Ayres (1999, p. 27) nos alerta que

manter o uso da palavra caboclo demonstra que desconhecemos as formas como eles próprios se apresentam/ representam; nesse sentido, o nome caboclo vive hoje apenas no discurso que nós fazemos sobre uma outra categoria social.

Percebemos que tais sujeitos continuam fora das agendas sociais que legitimam o conhecimento, tendo em vista que ainda continuam estereotipados e representados em uma construção discursiva que não é sua, mas do outro que o construiu semanticamente.

É importante ressaltar que, embora vinculado a um discurso de ressignificação, o ato de classificação continua a se constituir em um rótulo, uma vez que o termo empregado não traduz o que somos e nem nos constitui enquanto sujeitos amazônidas. O lugar de onde se lê a Amazônia encobre as várias Amazônias e seus sujeitos sociais. Isso significa dizer que o lugar de leitura continua sendo o centro de sua fundação, ou seja, os países desenvolvidos. A posicionalidade do discurso e/ou do lugar de fala, como infere Achugar (2006), continua ditando as regras do que os sujeitos da Amazônia são e como serão denominados.

Nas fronteiras do rio Guaporé, durante a fase da colonização da região, encontramos inúmeras missões jesuíticas – espanholas e portuguesas – promovendo o trabalho de catequese dos nativos que, forçosamente, em decorrência da violência promovida pela colonização, se submeteram a viver nas missões religiosas na condição de “bom selvagem”. Novas formas simbólicas foram introduzidas ao universo do nativo, como a confissão e a comunhão, servindo como controle, uma vez que, pelo ato da confissão, era imputado o reconhecimento do pecado e o momento de falar a verdade. A confissão

aproximava os nativos das missões, de Deus e facilitava com que seus corpos e seus pensamentos fossem submetidos aos interesses dos colonizadores em cada margem do rio Guaporé.

A forma como cada missão elaborou a defesa das margens do referido rio demonstra a preocupação das coroas portuguesa e espanhola na construção da fronteira guaporeana, que deveria contar com a ajuda dos “soldados de Cristo”, como foram denominados pelos jesuítas os indígenas que compunham essas missões. Ao analisar essa emblemática fronteira, Denise Meirelles (1989) deduz que ela foi construída com elementos do medievo e da modernidade, tendo em vista que seus mentores ainda carregavam os ideais de luta contra os infiéis, característicos do período medieval, mesmo que em outra concepção de tempo e em um outro território. Nas palavras da autora,

No Guaporé do século XVIII, a atitude do conquistador esteve fortemente marcada pela sua condição de vassalo do rei, caracterizada pela fidelidade. Não há dúvida de que; nesse sentido, a América das Índias é moderna, consoante com o desenvolvimento da monarquia absoluta. Por outro lado, eram medievais no conquistador a preocupação pela alma e a exacerbação do sentimento religioso, o espírito de aventura e a tendência a buscar novos horizontes. A reflexão sobre as sociedades indígenas se reportou, inicialmente, a uma ótica característica dos séculos medievais: a disponibilidade ética para o apostolado cristão. Essas noções se inserem no quadro ideológico que assimila a noção do indígena a de bárbaro, dentro de um quadro político de análise de populações em termos de fácil ou difícil cooperação com o europeu (MEIRELLES, 1989, p. 11).

Nesse cenário, encontramos os indígenas das missões situadas às margens do Guaporé tornando-se guardiães das fronteiras em construção e garantindo a posse de cada lado das extremidades para uma coroa – espanhola e/ou portuguesa.

É importante salientarmos que as missões jesuíticas serviram não somente como espaço de catequização, mas também para institucionalizar fronteiras que se utilizaram da mão-de-obra do nativo como base de sustentação das missões no vale guaporeano. Na condição de nativos, guardiães da fronteira e como corpos subalternizados serviram ao colonizador como estratégia/elemento de posse das bordas do referido rio às coroas portuguesa ou espanhola. Segundo Meireles (1989), essa estratégia se deveu a:

[...] conquista do índio e a sua transformação em vassalo fez com que os lusitanos vissem nos povos indígenas da margem esquerda do Guaporé “súditos e tributários do rei de Castela” – e vice-versa. Essa concepção refletia as inúmeras contradições que envolviam a visão do índio: os portugueses estimularam o traslado de grupos inteiros para a margem direita. Neste caso, havia não somente o desejo de povoar o território lusitano, mas a sua consequência: o de esvaziar o território espanhol, tornando-o mais vulnerável. O deslocamento desses índios diminuiria, portanto, os súditos de um rei para aumentar os de outro. (MEIRELES, 1989, p. 149).

Como podemos perceber, os indígenas também foram disputados junto com o



território e, conseqüentemente, utilizados como fronteiras vivas. Na condição de guardiães, deveriam disponibilizar seus corpos ao evento da colonização na região. Ao inseri-los nessa condição, os enunciados discursivos rastreados nos documentos produzidos sobre Vale do Guaporé, pelas ordens cristãs ali presentes, acabaram por encobri-los em um jogo de palavras que nem sempre apontava a qual grupo de nativos o documento se referia.

Manuela Carneiro da Cunha (2012) discorre sobre os índios no Brasil, afirmando que há várias armadilhas para quem trabalha com essa temática. Dentre as lacunas encontradas nas documentações, a autora alega que:

Sabe-se pouco da história indígena: nem a origem nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu. Mas progrediu-se, no entanto: hoje está mais clara, pelo menos, a extensão do que não se sabe. Os estudos de casos existentes na literatura são fragmentos de conhecimento que permitem imaginar, mas não preencher as lacunas de um quadro que gostaríamos fosse global. Permitem também, e isso é importante, não incorrer em certas armadilhas (CUNHA, 2012, p. 11).

Dessa maneira, a imprecisão documental contribui para que não só os grupos que fizeram partes das missões, mas também aqueles que se recusaram a participar, não tenham recebido as devidas referências, demarcadas por filiações linguísticas e por outros traços culturais, em decorrência do modo como foram registrados em um conjunto documental mais interessado em representá-los discursivamente como súditos do que como indivíduos que compunham grupos sociais diversos.

Ressaltamos que o nativo, ao se constituir na visão do europeu como o Outro, ou na condição de “índio”, “caboclo” ou “guardião da fronteira” na Amazônia, tornou-se o reflexo do erro de quem o inventou, como inferido a partir erro de Colombo e do que ajudou a constituí-lo. Ao fazê-lo pagão, o colonizador desrespeitou as bases culturais de cada etnia e depois subjugou seus corpos, na condição de defensor das fronteiras.

O lugar de onde se escreve e como se lê a Amazônia, de forma distorcida, não fez parte somente do ideário de fronteira promovido pelo colonizador em tempos pretéritos; pelo contrário, continua sendo praticado, mesmo que minoritariamente, por pesquisadores da Amazônia que ainda insistem em reproduzir os ecos dos discursos hegemônicos. Achugar (2006) e Ana Pizarro (2012), por exemplo, nos lembram que muitos estudiosos da Pan-Amazônia têm refletido sobre o lugar do nativo amazônico na historiografia, na literatura e nas mais diversas áreas do saber; no entanto, ainda é preciso deixá-lo se apresentar.

Considerações finais

Até que os leões tenham seus próprios historiadores, as histórias de caçadas continuarão glorificando o caçador (GALEANO, 1997, p. 63).

O provérbio africano reproduzido por Eduardo Galeano (1997) cabe muito bem ao



panorama da Amazônia em termos de territórios conceituais: enquanto os nativos não promoverem os seus próprios discursos ou contradiscursos, os termos utilizados para caracterizá-los continuarão distorcidos e enaltecendo os seus formuladores/caçadores. A posição de quem nomeia/rotula é a do caçador. Por maior que seja o seu rugido, o leão só será ouvido a partir do momento em que deixar de ser caça/narrado e passar a ser narrador.

Memmi (2007) afirma que, no processo de descolonização, o colonizado deve superar a ambiguidade da autoafirmação; deixando de ser caçado, não queira ser o caçador ou ver o outro como caça. O que isso quer nos dizer? Isso significa que existem outras narrativas, outras memórias e vários sujeitos que foram apagados por meio de construções colonizadoras, que precisam ser ouvidas e lidas não mais por termos pejorativos e/ou ressignificados. Quando denominamos os amazônidas como índios, caboclos ou guardiães da fronteira, os engessamos em uma cadeia discursiva na qual, para serem lidos e ouvidos, precisam assim se designar. Lembramos que as palavras não são e nem devem ser encarceradas. Pelo contrário, precisam ser liberas, para que possam se mostrar múltiplas/diversas em seus enunciados, na tentativa de traduzir as identidades culturais dos homens e mulheres amazônidas.

A pesquisa na/da Amazônia precisa extrapolar os muros das rotulações. Não cabem mais mil teorias para explicá-la e/ou apresentar seus sujeitos; afinal, a forma como o nativo foi e, em certos casos, continua a ser classificado precisa ser revisitada. E, para quem acha que isso é coisa do passado e que os termos já foram ressignificados, cabe-nos alertar que o passado não é mudo, não está inerte e tampouco está quieto. O passado está vivo, a nos inquietar com seu campo de ressignificações em tempo presente. As “categorias domesticadas”, no dizer de Carmen Izabel Rodrigues (2006), servem para delimitar o nosso campo de visão e de conhecimento. Extrapolá-las é nosso objetivo.

A fronteira da degradação do humano não pode ser compreendida como física/geográfica. Ela é, sobretudo, discursiva. Em seu ato discursivo, por vezes é perversa e atravessada por construções que disputam o lugar de fala e o exercício da verdade de uma história considerada oficial, que, de acordo com Pierre Nora (1984, p. 8), é aquela “[...] que se refugiou em gestos e hábitos, em habilidades passadas adiante por meio de insuspeitadas tradições, em busca do autoconhecimento inerente ao corpo, em reflexos não-estudados e em memórias arraigadas”.

Nesses ordenamentos discursivos, o Outro está sob suspeita, mas os discursos que o constituíram não. Os discursos estão ancorados nas tradições. Assim, o Outro não se mistura, uma vez que ainda se encontra rotulado de forma negativa ou ressignificada, mas não a partir dele mesmo e sim de concepções construídas sobre ele. Como ressalta Martins (2009, p. 11), ao analisar a fronteira na Amazônia, o Outro “tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o Outro é degradado para desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora”.

Em alguns momentos, as fronteiras, subvertem os tempos históricos, tentando nos fazer perceber que a existência do Outro em tempo presente nada mais é do que corpos

subjugados à degradação, não somente humana, mas discursiva, em que o diferente fica expropriado de tudo; assim, inviabilizado ética e conceitualmente, torna-se incapaz de se apresentar. É relevante salientar que a fronteira simbólica da linguagem também se constrói de termos que oprimem homens e mulheres considerados nativos. Nessas fronteiras, eles são devorados por estereótipos como: animais, sem alma, criaturas monstruosas, que os levam, por vezes, à condição de inumano.

A construção do nativo como índio, caboclo e guardião da fronteira nos revela a invenção não só do Outro ou do diferente, mas também o lado perverso da colonização que, para além de encobri-lo culturalmente, o distorceu e situou na fronteira em que se verificou – e ainda se verifica – a degradação do humano, para demonstrar quem o dominou e quem hoje o domina. Porém, para além de discursos distorcidos, há necessidade de nos questionarmos sobre a utilização desses termos na atualidade.

Portanto, continuar reverberando, nos vários campos do saber, expressões colonizadoras para nos referir aos nativos amazônidas significa continuar a não os enxergar culturalmente. Nossos desafios interpretativos devem partir de pressupostos que sirvam para inseri-los nas fronteiras do humano, da visibilidade, na discursividade presente e não nas fronteiras da degradação, não como massa homogênea e indistinta.

Referências

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Trad. de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DUSSEL, Enrique. *1492 – o (em)cobramento do Outro: a origem do “mito da modernidade”*. Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESTENSSORO, Juan Carlos. O Símio de Deus. In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 181-200.

FERRO, Marc. *A história vigiada*. Trad. de Doria Sanches Pinheiro. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GALEANO, Eduardo. *A descoberta da América (que ainda não houve)*. Trad. de Eric Nepomuceno. Porto Alegre: UFRGS, MEC/SEsu/PROEDI, 1988.

GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*. Trad. de Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 1997.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. Manaus: Valer, 2007.



LIMA-AYRES, Déborah. A construção histórica da categoria caboclo – sobre estruturas e representações sociais no meio rural. *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2, p. 05-32, 1999.

MARTINS, José de Souza Martins. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2009.

MEIRELES, Denise Mald. *Guardiães da fronteira – rio Guaporé, século XVIII*. São Paulo: Vozes, 1989.

MEMMI, Albert. *O retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Trad. de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo. Global. 2013.

NORA, Pierre (org.). *Entre a memória e a história*. Paris: Gallimard, 1984.

ORLANDI, Eni P. *Terra à vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo, Cortez; Campinas: Unicamp, 1990.

PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio*. Trad. de Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

RODRIGUES, Carmen Izabel. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos NAEA*, v. 9, n. 1, p. 119-130, 2006.

NOTAS DE AUTORIA

Sonia Maria Gomes Sampaio (soniagomesampaio@gmail.com) é professora da Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Graduação em Letras/UNIR, Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998) e Doutorado em Educação Escolar no eixo de Gestão e Políticas Pública pela Universidade Estadual Paulista (2010). Membro do Mestrado Acadêmico em Estudos Literários. Líder do Grupo de Pesquisa em Culturas, Literaturas e Amazônias – GPCLAM/CNPq.

Mara Genecy Centeno Nogueira (maracenteno@unir.br) é Doutora em Geografia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, Mestra em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Graduada em História. Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia – UNIR, membra do Grupo de Pesquisa em Culturas, literaturas e Amazônias – GPCLAM/CNPq

Larissa Gotti Pissinatti (larissa.pissinatti@unir.br) é Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Maringá. Mestra em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia. Graduada em Filosofia. Professora Adjunta lotada no Departamento de Línguas Vernáculas da Universidade Federal de Rondônia. Professora Permanente do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Rondônia. Vice-líder do Grupo de Pesquisa em Culturas, Literaturas e Amazônias – GPCLAM/CNPq.

Agradecimentos

Não se aplica.

Como citar esse artigo de acordo com as normas da ABNT

SAMPAIO, Sonia Maria Gomes; NOGUEIRA, Mara Genecy Centeno; PISSINATTI, Larissa Gotti. Índios, caboclos e guardiães da fronteira: a degradação do outro a partir da chegada do europeu na Amazônia brasileira. *Anuário de Literatura*, Florianópolis, v. 28, p. 01-12, 2023.

Contribuição de autoria

Sonia Maria Gomes Sampaio: concepção, coleta de dados e análise de dados, elaboração do manuscrito, redação, discussão de resultados.



Mara Genecy Centeno Nogueira: concepção, coleta de dados e análise de dados, elaboração do manuscrito, redação, discussão de resultados.

Larissa Gotti Pissinatti: análise de dados, elaboração do manuscrito, redação, discussão de resultados.

Financiamento

Não se aplica.

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica.

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

não se aplica.

Conflito de interesses

Não se aplica.

Licença de uso

Os/as autores/as cedem à Revista Anuário de Literatura os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution \(CC BY\) 4.0 International](#). Esta licença permite que terceiros remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

Publisher

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Literatura. Publicação no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus/suas autores/as, não representando, necessariamente, a opinião dos/as editores/as ou da universidade.

Histórico

Recebido em: 15/03/2023

Revisões requeridas em: 31/08/2023

Aprovado em: 14/10/2023

Publicado em: 30/10/2023

