

Abuso científico do termo 'caboclo'? Dúvidas de representação e autoridade¹ Scientific abuse of the term 'caboclo'? Questions on representation and authority

Richard Pace¹

Resumo: Os 'caboclos' da Amazônia brasileira estão classificados variavelmente como camponeses, extratores, povo rústico e descendentes miscigenados de europeus, indígenas e africanos. Em quase todos os usos se reconhece um tom pejorativo e raramente usado para chamar uma pessoa do mesmo nível social. As poucas pessoas que se identificam como 'caboclo' usam a palavra para referir-se a si mesmos, a não ser em condições especiais. Aceita-se que uma das finalidades das ciências sociais, particularmente a antropologia, é entender todas as culturas no mesmo nível e dar-lhes a mesma integridade que damos a nossa. Por que, então, insistimos em usar este termo? Esta pesquisa examina esta dúvida através da discussão sobre a representação e o uso de autoridade na documentação etnográfica.

Palavras-chave: Amazônia. Cablocos. Representação etnográfica.

Abstract: Amazon *caboclos* have been variously described as peasants, forest extractors, backwoodsmen, and descendants of mixed European, Indian, and African ancestry. In nearly all definitions it is acknowledged that the term is pejorative and seldom used when addressing an equal. Many within the subculture do not use it to refer to themselves, while those who do label themselves as such do so under special circumstances. If one accepts that a political/ethical goal of social science – particularly of anthropology – is to understand cultures on an equal basis and to provide as much integrity to them as we do our own, then why do we insist on using the term? This paper examines this quandary by discussing representation and uses of authority in ethnographic writing.

Keywords: Amazon. Cablocos. Ethnographic representation.

¹ Universidade Estadual de Middle Tennessee. Departamento de Sociologia e Antropologia. Murfreesboro, Middle Tennessee, US (rpace@mtsu.edu).

¹ Este artigo é uma revisão do artigo intitulado "The Amazon Caboclo, What's in a Name?" originalmente publicado por *The Luso-Brazilian Review*, 1997, v. 34, n. 2, p. 81-89.



Durante as últimas décadas, tem havido um grande debate, no âmbito das ciências humanas e sociais, sobre os problemas metodológicos de representação e uso da autoridade na descrição dos povos estudados através da etnografia. A polêmica desse debate vai desde a controvérsia de Said (1989) sobre a falha do Ocidente em levar o 'outro' a sério, buscando a dominação imperialista em sua interpretação do não Ocidental, até a etnografia da evocação, de Tyler (1986), que objetiva o diálogo em vez da representação e colaboração em lugar da autoridade, chegando, finalmente, a D'Andrade (1995), alegando que a maior parte do pensamento 'pós-moderno' e 'pós-estrutural' está baseado em falácias lógicas, que interpretam mal o valor da objetividade. A despeito do partido que se possa tomar nesse debate, o cerne da discussão está no viés utilizado consciente ou inconscientemente na descrição dos sujeitos etnográficos (McGEE; WARMS, 2000). É dentro do contexto deste debate que se pretende dirigir atenção ao 'caboclo' amazônico².

DEFINIÇÕES DE 'CABOCLO'

É provável que o termo 'caboclo' se origine da palavra tupi *caa-boc*, que significa 'o que vem da floresta' (LIMA, 1999, 1992; COSTA PEREIRA, 1975), utilizado, originalmente, pelos grupos indígenas que viviam na costa para designar os grupos que viviam no interior. Durante o período colonial, o termo referia-se aos índios catequizados e descendentes da miscigenação entre o índio e o europeu (PARKER, 1985). Por volta do século XIX, o termo era comumente utilizado para designar, de forma genérica, os habitantes rurais da Amazônia (LIMA, 1997; GALVÃO, 1955). Atualmente, o termo é freqüentemente aplicado às populações tradicionais, não indígenas, da região, que perfazem

um total de aproximadamente dois milhões de habitantes, excluindo-se os imigrantes que chegaram a partir da década de 1960, conhecidos como colonos (HALL, 1997).

Na literatura pertinente às ciências sociais, o termo 'caboclo' possui várias definições. Algumas delas caracterizam o grupo de acordo com as origens, afirmando que um 'caboclo' é uma mistura da população indígena com a europeia (DIÉGUES JUNIOR, 1960; WAGLEY, 1976; SIMONIAN, 1995; WOLFF, 1998; LIMA, 1999) ou das populações indígena, europeia e africana (MORAN, 1974; PARKER, 1985).

Outras definições estão centralizadas na adaptação ecológica ou no sistema político-econômico dos 'caboclos', que seriam formados por camponeses indígenas com mais de trezentos anos de existência. Este campesinato histórico da Amazônia engajou-se em uma combinação de atividades econômicas ocorridas ao longo de uma série contínua, conforme observam Moran (1995), Cleary (1993) e Nugent (1993). Série que pode incluir a extração de produtos florestais para utilização doméstica ou comercialização nos mercados mundiais (madeira, palmito, açaí, castanha-do-pará, cacau etc.); agricultura de subsistência (mandioca, milho, arroz, feijão, árvores frutíferas); criação de animais; pesca (tanto para subsistência como para comercialização); caça; emprego assalariado periódico ou de meio expediente (serrarias, fazendas de gado, fábricas de palmito); migração intermitente para trabalhar em centros urbanos; garimpo ocasional; bem como outras atividades econômicas (PACE, 2004; CLEARY, 1993; FURTADO, 1993). Historicamente, eles eram controlados por um comerciante de entreposto local inserido em uma rede de comércio conhecida pelo

² Este artigo concentra-se, exclusivamente, no 'caboclo' amazônico. Em outras partes do Brasil, o termo 'caboclo' é utilizado para referir-se a vários grupos rurais, que diferem social e culturalmente da população da Amazônia, como é observado em Stephens (1989). Esses grupos não serão considerados no presente trabalho.



nome de aviação (SANTOS, 1980; WAGLEY, 1976; BARHAM; COOMES, 1997; PACE, 1998).

Uma terceira definição enfatiza o tipo cultural, ou grupos quase étnicos (CHIBNIK, 1991). Os 'caboclos' são os habitantes das pequenas cidades e do interior rural, que compartilham uma visão comum de mundo, formada durante os séculos de dominação colonial e, mais recentemente, durante o período áureo da borracha (1850-1920). Tal visão é grandemente influenciada pela língua e cultura portuguesa e pelas culturas indígena e africana (MORAN, 1974; WAGLEY, 1976; WEINSTEIN, 1983; NUGENT, 1993; ACEVEDO; CASTRO, 1998; SLATER, 2002). De acordo com Lima (1999), os principais atributos culturais que distinguem os 'caboclos' dos outros grupos (como colonos) são "o conhecimento da floresta, os hábitos alimentares e os padrões de moradia". A visão estereotipada mais comum deste grupo é a de uma população ribeirinha que utiliza canoas como seu principal meio de transporte e possui um vasto conhecimento do meio ambiente (LIMA, 1997).

Desde a década de 1990, o grupo também tem sido descrito por alguns pesquisadores como os 'guardiões da floresta'. Esses pesquisadores afirmam que esta população utiliza os recursos naturais de forma sustentável e conservando, ou até mesmo aumentando, a biodiversidade florestal, durante longos períodos (SPONSEL; BAILEY; HEADLAND, 1996; SMITH; WISHNIE, 2000; SCHWARTZMAN; NEPSTAD; MOREIRA, 2000). A base de seu estilo de vida é uma ética de conservação que expressa culturalmente um respeito espiritual pelo mundo natural e um conhecimento detalhado sobre o meio ambiente (BERKES, 1999; DURNING, 1992; POSEY, 1992).

Em todas essas definições está implícita a idéia de que os 'caboclos' não são populações tribais, indígenas ou colonos que migraram para a Amazônia a partir da década de 1960 (LIMA, 1999; CHIBNIK, 1991; NUGENT, 1993; PARKER, 1985).

OS PROBLEMAS DE DEFINIÇÃO

Seja qual for a definição que quer empregar, existem, pelo menos, dois problemas que surgem na sua utilização: o primeiro é que um número significativo de pessoas dentro desse grupo não gosta de ser assim chamado e se recusam a identificar-se como 'caboclos', conforme pode ser observado em Lima (1999). Wagley expressou isto claramente em uma discussão sobre seu trabalho de campo que produziu seu livro *Uma Comunidade Amazônica*:

No final da década de 40, quando Eduardo Galvão e eu nos preparávamos para a pesquisa em Gurupá [Wagley utilizou o pseudônimo 'Ita' para designar Gurupá, em seu livro]... nossos colegas, os funcionários públicos e outras pessoas na cidade de Belém exclamaram, ao ver as linhas da pesquisa: 'então vocês vão estudar os caboclos de Gurupá.' Quando chegamos em Gurupá, nossos informantes e amigos da cidade ficaram surpresos quando pela primeira vez utilizamos o termo. Então, disseram-nos que os caboclos da beira viviam nas ilhas aluviais, do outro lado do canal... o caboclo era um coletor de látex, que cultivava apenas uma pequena área nas plantações de crescimento rápido, localizadas na várzea onde havia a cheia anual... Mais tarde, passamos algum tempo nas ilhas, vindo a conhecer os tais caboclos, acabando por descobrir que eles não se identificavam com essa designação. Eles apontaram para o n 'Lá existem caboclos', explicaram... Para eles, caboclo é o índio autóctone³ (WAGLEY, 1985).

³ Texto original em inglês: "In the late 1940s when Eduardo Galvão and I were preparing for research in Gurupá...our colleagues, government officials and others in the city of Belém exclaimed when we outlined our research plans, 'So you are going to study the caboclos of Gurupá.' When we reached Gurupá, our informants and friends in the town looked puzzled at first when we used the term. Then, they told us that the caboclos *da beira* lived on the alluvial islands across the river channel...the caboclo was a rubber gatherer cultivating only a small plot in quick growing crops in the annually flooded várzea...Later, we spent time on the islands coming to know the so-called caboclos only to find that they did not identify themselves as such. They pointed to the north toward the Brazilian-Guiana border. 'There are caboclos there,' they explained...to them the caboclo is the autochthonous Indian" (WAGLEY, 1985).



Isto leva ao segundo problema que seja: a razão pela qual as pessoas não se identificam com o termo 'caboclo' é por este possuir conotações extremamente depreciativas quando utilizado na Amazônia brasileira. O 'caboclo' é, invariavelmente, caracterizado como preguiçoso, passivo, indolente, menos que humano, manhoso, corrupto, de má aparência, um mongolóide pardo, uma sub-raça, astuto, traiçoeiro, desprezível, não confiável, um indivíduo pobre e infeliz, pérfido e imbecil (WAGLEY, 1976; NUGENT, 1993; LIMA, 1999, 1997, 1992). Durante a própria pesquisa, feita em Gurupá, no Pará (1983 a 2005), obteve-se as seguintes definições das pessoas consultadas: o 'caboclo' é uma pessoa sem valor social, que nada sabe, desinformada, descendente de uma raça enfraquecida, que não sabe se expressar, índio e analfabeto.

Chamar alguém de 'caboclo' indica que esta pessoa é de baixa condição social. Wagley (1976) escreveu que o termo "só existe no conceito dos grupos de status mais elevado referindo-se de status inferior". De acordo com Lima (1999), é um termo de exclusão que "transmite o significado de que o outro é inferior ao locutor ou à locutora". Também, neste sentido, é um termo definido por oposições de superioridade e inferioridade, como: civilizado/selvagem, cidade/floresta, rico/pobre. Assim, conclui Lima (1999):

o caboclo poderia designar um índio, um habitante da zona rural ou uma pessoa pobre do meio urbano, dependendo do status relativo entre o orador e o indivíduo ou a população a que se refere...[o] termo caboclo é caracterizado por uma definição ambígua da população a que se refere.

O uso mais comum da palavra é feito pelas pessoas que não se reconhecem como 'caboclos' e utilizam o termo para designar pessoas percebidas como de condição social inferior. As pessoas que realmente se consideram 'caboclos', raramente utilizam o termo para se dirigirem diretamente a um igual, a menos que estejam zangadas, queiram rebaixar alguém ou usem como piada de mau gosto, um exemplo semelhante ao uso do termo *nigger* pelos afro-americanos, nos

Estados Unidos, ao referirem-se uns aos outros de forma depreciativa. Entretanto, o uso do termo por pessoas não pertencentes ao grupo é um insulto bem maior, que geralmente leva a um confronto e mesmo a alegações de infração de direitos civis. Pelo menos há três exceções: ao expressar solidariedade com os pobres da região, quando um político em busca de votos diz "somos todos caboclos"; quando se quer expressar humildade diante de uma pessoa de condição social superior, como, ao responder às perguntas de um antropólogo, alguém diz "não sei, sou apenas um caboclo", conforme pode ser observado em Lima (1999); ou quando é usado por alguns grupos indígenas como termo de autodenominação.

Slater (1994) faz um relato diferente sobre o uso do termo. Ela afirma que, dependendo da ocasião, 'caboclo' pode ser um termo carinhoso: quando falado de forma inequivocamente coloquial, como em, "vem cá, meu caboclo". A estudiosa continua dizendo ainda que o termo também pode ser interpretado como um insulto. Lima (1999) também descreve uma valorização positiva do termo. No folclore existe uma imagem positiva do caboclo como o homem da terra. Ele continua, porém, que "o estereótipo predominante é negativo".

Da mesma forma, Nugent (1993) apresenta uma variante sobre o uso do termo a partir de sua pesquisa em Santarém. Quando as pessoas descrevem-se a si mesmas, dentro do contexto nacional, Nugent concorda que o termo possui uma conotação negativa: "sou um caboclo e vivo no cu do peru". No nível regional, porém, ele afirma que o termo pode ter uma conotação positiva: "sou um caboclo e vivo na pérola do Tapajós". Apesar de sua posição, ele continua afirmando que o termo caboclo, no sentido de camponês, é raramente utilizado pelas pessoas de Santarém "e quando o fazem, é para indicar extremos de rusticidade e pobreza" (NUGENT, 1993).

Sobre o uso do termo como autodesignação entre alguns grupos indígenas, Lima (1999) escreve que o uso



está sempre ligado ao contexto de sua oposição e conflito interétnico com os brancos. Entre si, eles empregam palavras nativas para gente ou os nomes indígenas pelos quais são conhecidos ... É somente no contexto local de contato interétnico entre populações indígenas e brancas que o termo caboclo é reconhecido como um rótulo de identificação e/ou termo de autodenominação para os grupos indígenas. Em outros contextos, o termo caboclo está associado à população amazônica rural não índia.

Apesar da experiência na Amazônia não ter sido exaustiva, não se testemunhou nenhum caso de uso positivo do termo e acredita-se que isto é uma ocorrência rara.

Durante a pesquisa etnográfica em Gurupá, em 1999, perguntou-se a uma amostra aleatória de residentes na cidade se estes consideravam ofensiva a denominação de 'caboclo'⁴, 20% da população da amostragem disse ser ofensivo e 15% respondeu que a denominação não era ofensiva quando aplicada a eles, somente porque eles não eram 'caboclos', ou seja, eles não se identificavam como tal. Para nossa surpresa, os 65% restantes, dentro da mesma população, responderam que não consideravam ofensivo serem denominados de 'caboclos'. Todos os que responderam que não se sentiam ofendidos por serem assim denominados, reconheceram que o termo é depreciativo. Após mais perguntas, muitos concordaram que o termo é apropriado a eles, pois se consideram não educados, pobres, retrógrados e, geralmente, inferiores aos demais, particularmente às pessoas da cidade.

Lima (1997) comenta sobre esta auto-imagem negativa. A pesquisadora descobriu, em seus estudos do médio Solimões, Amazonas, que a autodenominação mais comum é 'pobre'. 'Caboclo'

não é uma autodenominação típica, sendo mais um termo imposto à população por outras pessoas. O uso do termo, com todas as suas conotações negativas, que incluem supostas deficiências 'raciais', serve como uma maneira de racionalizar a posição menos privilegiada dos grupos, dentro da sociedade. Assim, escreve Lima (1997, p. 307):

De certo modo, incorporam, embora de forma invertida, o estereótipo que lhes é atribuído, já que sua condição estruturalmente desprivilegiada lhes oferece a possibilidade de negar qualquer responsabilidade por sua sorte e se posicionar como merecedores 'naturais' de auxílio. Enquanto o estereótipo atribui a causa de sua pobreza à indolência natural de sua 'raça', sua própria interpretação é de que, como não são responsáveis por sua condição social, são obrigatoriamente merecedores (carentes) de ajuda. Essa auto-imagem, reforçada e manipulada por patrões e políticos,...é de baixa auto-estima... (1997, p. 307)

Sugeriu-se que a maioria dos que responderam às perguntas, na amostra de Gurupá, os quais não se sentem ofendidos ao serem denominados de 'caboclos', compartilhassem esta espécie de auto-imagem negativa, que cabe dentro de uma resposta ideológica geral aos séculos de exploração suportados por essa população.

REPRESENTAÇÃO E AUTORIDADE

Isto traz ao ponto principal deste artigo. Se uma proporção substancial das pessoas a quem os cientistas sociais classificam como 'caboclos' não gosta desta denominação quando aplicada a eles (35% em nossa amostra) e, embora uma proporção maior aceite o termo, ainda que num contexto de auto-

⁴ O número de indivíduos da amostra era 95. A cidade foi dividida em sete setores e os entrevistadores (três assistentes de pesquisa locais e o presente autor) utilizaram um programa de entrevistas a cada cinco casas. Em cada residência, foram selecionados indivíduos com o objetivo de criar uma representação equilibrada, de acordo com a faixa etária e o sexo. Três perguntas sobre o termo 'caboclo' foram incluídas numa lista de perguntas sobre a vida e cultura local: "Para você quem é o 'caboclo'? Ofende você se alguém chama você de 'caboclo'? Por que?".

humilhação (possivelmente 65% em nossa amostra), por que alguns pesquisadores ainda insistem em utilizar o termo, particularmente quando o mesmo implica em tantas conotações pejorativas? O que o uso contínuo do termo tem a dizer sobre os pesquisadores e sua relação com essas pessoas? Estas perguntas ressoam nos problemas de representação e autoridade na escrita etnográfica. Certamente, este dilema não está limitado à Amazônia, porém, aplica-se a uma grande variedade de povos denominados de forma depreciativa na escrita etnográfica – somente nas Américas encontra-se: *cholo*, *bush negro*, *chicano*, *navajo*, *esquimó* e assim por diante (ocorreria um paralelo se os etnógrafos latino-americanos referissem-se à cultura euro-americana nos EUA como uma cultura de ‘gringos’, ou se os etnógrafos afro-americanos se referissem a ela como uma cultura *honky* ou *cracker*). Embora uma discussão sobre cada um desses grupos esteja além do escopo deste trabalho, existe, provavelmente, um grande número de pontos comuns em cada um desses casos que merece uma análise sistemática.

Segundo Marcus e Fisher (1986), a atual preocupação com a crise de representação e uso da autoridade nos artigos etnográficos, particularmente entre os pesquisadores europeus e norte-americanos, ocorre em um contexto de conflito social global, a partir da década de 1960, com o declínio da hegemonia dos Estados Unidos no mundo e a inabilidade dos paradigmas totalitários nas ciências sociais (especialmente a teoria Parsoniana apolítica e a-histórica) em se oporem a esses processos. O surgimento da incerteza quanto aos meios adequados de descrever a realidade social segue em frente enquanto o pêndulo balança entre o foco em teorias superabrangentes e uma maior consideração quanto às questões de contextualidade, o significado de vida social para aqueles que a legitimam e a explicação das exceções e indeterminismos em detrimento das regularidades nos fenômenos observados (MARCUS; FISCHER, 1986).

Uma parte considerável desta mudança epistemológica e metodológica é uma crítica das relações de poder ocultas na escrita etnográfica. Said (1979) é pioneiro desta crítica ao atacar o estilo de escrita do Ocidente, que apresenta os sujeitos como passivos, ao passo que o autor é ativo. Isto significa que o sujeito precisa de alguém que fale por ele, eliminando a possibilidade desse sujeito oferecer alternativas e, provavelmente, pontos de vista contrários. Todo este estilo de representação é utilizado, principalmente, por pessoas que vivem em regiões dominadas pelo colonialismo ocidental e neocolonialismo. Segundo Said, a moderna ciência social, ao utilizar este estilo retórico, deixou de reconhecer seu próprio papel global no processo de dominação e não conseguiu separar-se da ideologia colonial que degrada e oprime o ‘outro’ etnográfico, conforme é observado em Manganaro (1990).

Johanes Fabian (1983) é outro crítico proeminente do abuso de autoridade nos artigos etnográficos. Fabian (1983) utiliza o termo ‘cronopolítica’ para descrever como a ciência social, especialmente a Antropologia, tem manipulado o tempo e o espaço como “instrumentos de poder ideologicamente construídos”. O resultado é uma história de ‘mão única’ sobre sujeitos nativos, alocrônicos, com o propósito de separá-los do mundo presente do pesquisador e mascarar, assim, a cumplicidade dos trabalhadores de campo na “contingência temporal da expansão imperialista”. O ‘aqui e agora’ de repetidos atos de opressão, campanhas de pacificação e supressão de revoltas – realizados através de meios militares, doutrinação religiosa e educacional, medidas administrativas, ou, por intrincadas manipulações monetárias e econômicas sob o pretexto de ajuda internacional – estão disfarçados em visões alocrônicas do ‘lá e naquela época’ (FABIAN, 1983) e os autores etnográficos estão divorciados de suas conseqüências.

À luz desses argumentos, quais são, então, as razões subjacentes para o uso social e científico do termo

'cabodo'? Quais são as implicações políticas e étnicas deste uso? Este uso contínuo e inquestionável deve-se à ignorância, arrogância, dominação, preconceito ou alteridade?

Crê-se que o âmago do problema está na questão de capacitar. Se for aceito que um dos objetivos da ciência social, especialmente da Antropologia, é entender as culturas em uma base de igualdade, proporcionando-lhes a mesma integridade que proporcionamos à cultura científica, então os autores etnográficos devem encontrar um modo de capacitar os sujeitos, dando-lhes voz para publicar, da melhor maneira possível, uma apresentação positiva do sujeito.

A etnografia experimental é uma maneira possível de capacitar os sujeitos, apesar de alguns questionamentos quanto à sua eficiência, conforme pode ser observado em Lett (1997) e D'Andrade (1995). Na etnografia experimental, o etnógrafo colabora com os sujeitos para adquirir um entendimento dos significados culturais, em vez de simplesmente descrevê-los. A interação do etnógrafo com os membros nativos da sociedade é enfatizada em um modelo dialógico e a diversidade das vozes e pontos de vista dentro de uma cultura são explorados. O racional epistemológico para este método origina-se de uma visão expandida do relativismo cultural, utilizada para desafiar a posição privilegiada da ciência ocidental. Interpretações alternativas, incluindo interpretações não científicas e não ocidentais, são vistas como igualmente válidas (CLIFFORD; MARCUS, 1986; MARCUS; FISHER, 1986).

Outro modo, menos polêmico, de capacitar os grupos estudados etnograficamente poderia ser simplesmente o de oferecer às pessoas a oportunidade de verificar, criticar ou estudar a pesquisa, a fim de acrescentar informações adicionais, antes da publicação final⁵. Até o momento, há uma utilização limitada da etnografia experimental e, aparentemente, quanto ao uso do termo 'cabodo', insuficiente 'verificação' dos dados etnográficos pela população em questão.

A seguir, são sugeridas algumas razões para a falta de capacitação e persistência do termo depreciativo: a população referida como 'cabocla' não tem sido bem estudada ou compreendida pelos cientistas sociais; a visão tendenciosa da classe média urbana do Brasil contra os povos rurais tem-se imiscuído no meio dos cientistas sociais que pesquisam na Amazônia; e o desejo de manter a imagem do 'outro exótico' a fim de aumentar o valor da pesquisa etnográfica. Cada um desses pontos é discutido a seguir.

Na literatura, há muitas indicações de que as chamadas populações caboclas não são bem estudadas ou bem compreendidas. O número limitado de estudos mais profundos é a indicação mais óbvia (NUGENT, 2004). A respeito de tal lacuna, Eugene Parker (1985) afirmou que

as diminutas pesquisas sobre o cabodo e a negligência, em geral, sobre a cultura cabocla na literatura sobre o ambiente humano na Amazônia constituem sérios obstáculos ao observador interessado

conforme também pode ser observado em Chibnik (1991). De fato, os principais relatos sobre seu estilo de vida são o estudo, em 1953, de Charles Wagley

⁵ A visão adotada sobre o debate das representação e autoridade nos artigos etnográficos é de que a controvérsia é importante desde que forneça contrastes a fim de gerar mais informação epistemológica, por assim dizer. Porém, esta abordagem metodológica e estilo de representação, conforme demonstrado pelo estilo de escrita deste trabalho e outros trabalhos publicados, não é experimental, nem um diálogo, ou pós-moderna. A fim de escapar, parcialmente, às armadilhas da representação não uniforme e do uso da autoridade, foi feito com que os consultores lessem e criticassem os trabalhos etnográficos antes da publicação. Ao fazer isto em Gurupá, os principais consultores disseram, com bastante franqueza, que o termo 'cabodo' não era adequado.

e o estudo, em 1955, de Eduardo Galvão, os dois sobre Gurupá (LIMA, 1999; NUGENT, 1993; BROWDER; GODFREY, 1997; PARKER, 1985), que têm permanecido como estudos definitivos, apesar de 50 anos de pesquisa relativamente intensa sobre as populações da região (índios e migrantes). Isto ocorre a despeito do fato dessa população representar, possivelmente, a adaptação ótima à vida na região (MORAN, 1974), apesar do fato dessa adaptação estender-se ao longo do sistema hidrográfico do rio Amazonas, demonstrando numerosas variações (CLEARY, 1993; MORAN, 1993; LIMA, 1997). É importante notar que, desde a década de 1990, houve um aumento no número de estudos voltados aos diversos aspectos da população, especialmente sua adaptação ecológica e conhecimentos etno-ecológicos, além de alguns estudos sobre as relações de gênero. Ainda assim, existem enormes lacunas no conhecimento sobre este grupo tão diversificado.

Esta generalizada desatenção científica à população pode estar ocorrendo devido a diversos motivos. Um deles seria que o grupo possivelmente não apresenta o 'exotismo', o 'estrangeirismo', ou a 'diferença' que as populações indígenas oferecem às audiências urbanas e/ou ocidentais. Apenas mais recentemente essa população tem sido diretamente citada como um grupo na tão estudada expansão da fronteira, no desenvolvimento e nos conflitos sociais, como acontece com os grupos que imigram para a Amazônia. Mesmo em termos da pesquisa sobre a conservação da floresta tropical e o desenvolvimento sustentável, o grupo chama a atenção apenas recentemente, conforme observa Pace (2004). Nugent (1993) acrescenta que o grupo não possui o devido respaldo em relação à comunidade científica, seja como subsumo à rubrica natureza, que lhes nega uma existência social distinta, seja pelo desaparecimento sob uma invisibilidade formal, fabricada pelos modernistas, que vêem essa população como uma patologia social, que talvez impeça o desenvolvimento.

Uma notável exceção são os seringueiros do Acre, que se engajaram na luta contra os fazendeiros pelas reservas extrativas (ALLEGRETTI, 1995, 1990). Como este grupo conseguiu organizar-se e firmar alianças com grupos ambientalistas e grupos de direitos humanos em nível nacional e internacional, obteve cobertura da imprensa popular e acadêmica, no papel de conservacionistas trabalhando para preservar a floresta amazônica – uma causa bastante popular na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, especialmente no que tange a florestas estrangeiras (SCHMINK; WOOD, 1992; PACE, 2004). Após a Conferência Internacional da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, em 1992 no Rio de Janeiro, os seringueiros começaram a atrair a atenção de diversos grupos, incluindo a ajuda internacional de Organizações Não Governamentais (ONGs), da União Européia e do Banco Mundial (KOLK, 1998; HALL, 1997). Essa exposição levou a um aumento de interesse, pesquisa e ajuda ao desenvolvimento, concedido a outros grupos não indígenas, originários de outras partes da Amazônia, especialmente dentro do contexto da gestão florestal e do desenvolvimento sustentável, conforme pode ser observado em Browder (1989), Anderson e Ioris (1992), Redford e Padoch (1992), Castro e Pinton (1997), D'Incao e Da Silveira (1994) e Ximenes (1997). Naturalmente, se esses grupos forem vistos apenas como gestores florestais – ou seja, como parte da natureza – e não como comunidades únicas, que florescem em todas as suas complexidades e contradições, cairão na armadilha da invisibilidade formal, com todo seu potencial de sombrias conseqüências para os esquemas de desenvolvimento e conservação (NUGENT, 1993; BROWDER, 1992; COOMES; BARHAM, 1997; PACE, 2004). É bastante revelador o fato de que as populações do Acre, tanto como outros grupos na Amazônia que são ligados à problemática ambiental, se autodenominam seringueiros, povos

da floresta, populações tradicionais, pescadores artesanais ou mulheres da floresta, e não como 'caboclos' (LIMA, 1999)⁶.

Em segundo lugar, uma vez que a Amazônia é uma região tão vasta, com relativamente poucos cientistas sociais nela trabalhando, tem havido poucos indivíduos deixados de fora no conjunto dos sujeitos etnograficamente dinâmicos para trabalhar com o grupo (NUGENT, 2004, 1993). A falta de um *sex appeal* etnográfico pode ter afetado até mesmo os estudos de Charles Wagley e Eduardo Galvão, pois eles passaram apenas três meses em Gurupá para a realização de sua pesquisa, em vez de passar um ano, como seria o normal. Wagley visitou Gurupá em diversas ocasiões antes de fazer seu trabalho de campo, como parte de suas tarefas durante a Segunda Guerra Mundial, para criar postos de saúde, porém, ele não estava fazendo pesquisa naquela época.

Quando um grupo não é bem estudado ou compreendido, as chances de estereotipá-lo e de uma aceitação inquestionável das denominações pejorativas pela comunidade acadêmica aparecem com maior probabilidade. Uma vez que, até recentemente, os 'caboclos' não têm sido altamente valorizados como sujeitos etnográficos pelos brasileiros ou estrangeiros (algo que, atualmente, está se modificando devido à sua conversão em guardiões da floresta), mas vistos meramente como índios sem cultura, ou camponeses que se tornaram empecilhos ao desenvolvimento social e econômico da região, o processo de capacitar torna-se inexistente e há a persistência de nomes depreciativos. Os seringueiros do Acre são a exceção, principalmente por terem conseguido se capacitar, especialmente na mídia internacional, e se autodenominaram, por sua vez, de seringueiros.

O segundo problema na representação e uso da autoridade na caracterização do assim chamado 'caboclo' está na visão tendenciosa da classe média urbana que parece ser utilizada pelos pesquisadores brasileiros e que foi emprestada aos pesquisadores estrangeiros. Chama-se isto de visão tendenciosa da classe média urbana, pois uma vez que alguém utiliza o termo 'caboclo', está fazendo uma afirmação sobre sua condição social em relação ao referencial. Quando se refere à totalidade de uma população como 'caboclo' colocando-se dentro da classe média urbana daquela região, ou seja, em Belém e em Manaus, conforme acima citado por Wagley.

Sugere-se, talvez abusando da autoridade, que, para a população de classe média urbana, o uso do termo 'caboclo' ajuda a separá-la, de forma temporal, espacial e social, dos habitantes das regiões rurais. Em certo sentido, introduz-se uma seqüência evolutiva, na qual civilização 'superior' e semi-selvageria 'inferior' são distanciadas. Os índios amazônicos seriam os verdadeiros selvagens. Ideologicamente, isto ajuda a inquestionável e contínua dominação político-econômica da área urbana sobre a rural. Lima (1997) faz uma observação semelhante, notando que as visões racistas do século XIX, adotadas a partir da Europa e dos Estados Unidos, foram utilizadas pelas elites amazônicas para justificar a baixa posição social dos 'caboclos', como produto de uma miscigenação racial. Ela afirma que esta visão ainda persiste nos estereótipos do 'caboclo' nos dias atuais.

Ao conduzir a pesquisa na Amazônia, registram-se muitos desses preconceitos dos brasileiros de classe média urbana. Encontram-se, constantemente, representantes dessa classe que sentem que os recursos para a saúde pública, o desenvolvimento econômico e a educação são desperdiçados nos

⁶ Em partes da Amazônia, como Roraima e Acre, o termo 'caboclo' refere-se aos 'índios civilizados'. Nestas regiões, o termo 'caboclo' não é uma opção de autodenominação para a população rural, não indígena.



'caboclos' das áreas rurais e seriam melhor utilizados nos grandes projetos, intensivos em capital, nas cidades ou no interior. Os planejadores nacionais e regionais, da mesma forma, compartilham esta visão, admitindo, com frequência, as populações rurais como tecnologicamente atrasadas e destinadas ao desaparecimento, ou mesmo como uma patologia social e a principal razão do presente subdesenvolvimento e pobreza da região (ANDERSON; IORIS, 1992; NUGENT, 1993; SCHMINK; WOOD, 1992). Ao criar os maciços projetos de desenvolvimento para a Amazônia, nas décadas de 1960 e 1970, os planejadores prestaram pouca ou nenhuma atenção à situação das populações indígenas ou camponesas existentes na região, que sofreram a perda de suas terras e meios de subsistência (BUNKER, 1985).

Os líderes políticos e econômicos de Gurupá também expressaram sua frustração ao lidar com os líderes urbanos. Eles afirmaram que recebiam poucos fundos e pouco apoio político devido ao preconceito dos poderosos em Belém. Em um determinado caso, os problemas de um incipiente movimento sindical rural, em Gurupá, envolvido em uma conspiração de fraude eleitoral, foram ignorados pela sede em Belém até a ocorrência de um protesto generalizado e de ameaças de violência. Em Belém comentou-se que o povo de Gurupá era formado por 'caboclos' simples, politicamente imaturos e confusos, não merecendo atenção ou qualquer fundo legal, conforme observou Pace (1998).

Por que os cientistas sociais deveriam identificar-se com a visão da classe média urbana, imitar seu vocabulário e ajudar a perpetuar, voluntária ou involuntariamente, as desigualdades entre as populações rurais e urbanas, através do estilo retórico ou da 'cronopolítica'? Possivelmente porque seus colegas e pares são, inevitavelmente, membros da classe média urbana brasileira e a maior parte do diálogo e colaboração na pesquisa ocorre nesse mesmo âmbito e não no âmbito dos habitantes rurais.

O pesquisador adota a visão de mundo e o vocabulário de seus pares da classe média urbana para interpretar os habitantes das áreas rurais. Somente desta maneira o abuso na utilização do termo poderia ser, possivelmente, ignorado ou racionalizado.

O desejo de manter a imagem do 'outro exótico' para aumentar o valor da pesquisa etnográfica pode ser um terceiro motivo para a utilização do termo. Como foi observado por Fabian (1983) em uma referência específica à antropologia, o 'outro exótico' pode não ser tanto o resultado, mas o pré-requisito do questionamento antropológico. A idéia de que a floresta amazônica é um espaço único e separado, onde acontecem fatos maravilhosos, onde vivem povos exóticos e onde existe uma inimaginável riqueza, é precursora da maioria dos discursos sobre a Amazônia, como é visto em Maligo (1998). Grupos ambientalistas apóiam-se em metáforas como 'pulmões da Terra', 'área em perigo de extinção', 'paraíso ameaçado', 'mundo em desaparecimento' e 'arca do tesouro da biodiversidade', a fim de obter donativos para seus esforços destinados a salvar a floresta (SLATER, 2002; COOMES; BARHAM, 1997). Os pesquisadores na área da ciência social utilizam, com frequência, expressões como 'inferno verde', 'paraíso verde', 'derradeira fronteira', 'terra sem história', 'paraíso ameaçado', 'fronteira de recursos' e 'selva indomada', como recursos literários, no intuito de chamar a atenção para seu trabalho, conforme observa-se em Slater (2002) e Stepan (2001).

Dentro deste contexto, o termo 'caboclo' poderá conjurar doses maciças de 'outro exótico'. Isto é particularmente importante se, em um determinado sentido intelectual, o estudo sobre a população caboda tenha sido conceituado como pesquisa de segunda classe, o que é sugerido pela pouca quantidade de estudos existentes, até o momento. Chamar uma população de 'caboclos', em vez de camponeses ou qualquer outro termo sugerido abaixo, acrescenta um nível de valor místico e etnográfico ao assunto, permitindo-lhe, na medida certa, competir em prestígio com o estudo dos índios



e os migrantes amazônicos, emaranhados em um tumulto social e de desenvolvimento.

O uso do termo pode demonstrar, ainda, o conhecimento regional em primeira mão do pesquisador, a fim de justificar a autoridade deste na representação do outro. É comunicado um sentido de 'realidade concreta' ou 'experiência próxima' pela intimidade do etnógrafo com este conhecimento (MARCUS; FISCHER, 1986). A ironia desta utilização está no fato de que, para o residente rural ou etnógrafo com experiência na região, o que se comunica é exatamente o oposto, em razão do termo 'experiência próxima' ser, na verdade, um termo que designa 'experiência longínqua', que faz mais sentido aos habitantes da cidade do que aos habitantes da área rural.

ALTERNATIVAS

Ao concordar que, no interesse de uma melhor representação, o termo deve ser evitado como uma denominação genérica, conforme parece estar sendo feito por um crescente número de pesquisadores amazônicos (CASTRO, 1997; HARRIS, 2000; LIMA, 1999, 1997; ALLEGRETTI, 1990; RAFFLES, 2002), quais seriam, então, as alternativas? Há um determinado número de termos que se aplicam a uma variedade de grupos sociais aglutinados sob o termo 'caboclo', cada qual focalizando diferentes aspectos da vida. Ao querer referir-se à geografia ou à auto-identificação, as pessoas, geralmente, se autodenominam membros de um estado, cidade ou vila. Assim, existem termos mais comuns, tais como 'paraense', para o habitante do Pará, 'amazonense', para o Amazonas; 'santareno' para o habitante da cidade de Santarém; 'gurupaense' para a cidade de Gurupá; e assim por diante.

Um vocábulo comum para referir-se à adaptação político-econômica é *campesinato*. Cleary (1993) aponta para o fato de que *camponês* é um termo problemático na Amazônia, pois há tipos diferentes

de camponeses (NUGENT, 1993:97). Ao mesmo tempo, este é um termo utilizado como auto-identificação para um significativo número de pessoas amazônicas. Portanto, a expressão 'camponeses indígenas amazônicos' pode ser adequada se utilizada de forma crítica e consciente, historicamente informada, incorporando o conhecimento de que, na Amazônia, pode-se falar em *campesinatos*, mas não em *campesinato* (CLEARY, 1993). Um termo relacionado é 'populações tradicionais', que pode ser aplicado à adaptação política e econômica, como também pode referir-se à visão geral de mundo ou conhecimento etno-ecológico da população (CASTRO, 1997). Termos mais específicos, também utilizados na auto-identificação, incluem *roceiros*, *agricultores*, *agro-extrativistas*, *seringueiros*, *ribeirinhos* (para a parte da população engajada na pesca, pecuária e extrativismo) ou mesmo *vargeiros* e *terra-firmeiros*, para os habitantes da várzea e terra firme (LIMA, 1999).

Ao utilizar termos relacionados às origens ou ao fenótipo, então seria possível utilizar os termos nativos euro-amazônicos ou nativos afro-euro-amazônicos. O termo afro-indígena é atualmente utilizado na região (ACEVEDO; CASTRO, 1998; SLATER, 2002). Neo-amazônicos ou amazônicos não indígenas são outras alternativas possíveis (NUGENT, 1993). Ao denominar a cultura geral da região, então, cultura amazônica é o termo já utilizado.

De acordo com Lima (1999), o maior problema com os alternativos do termo 'caboclo' é a falta de uma identidade coletiva para a população e, porém, a falta de um termo de autodenominação. Apenas a palavra 'pobre' é comumente usada por toda a população rural. Lima (1999) conclui que as noções mais fortes de identidade são baseadas no nível de localidade (sítio, povoado) e são chamados 'comunidades' (uma palavra usada pela igreja católica que significa a organização política dos assentamentos rurais e, para os habitantes locais, significa uso comunal dos recursos e direitos comuns). Além das comunidades, a identidade vem do parentesco, da



religião (uma identidade metafísica que vêm dos santos padroeiros ou da comunidade protestantes/crentes) e, como acima notado, da ecologia do assentamento e da ocupação econômica.

Apesar de nenhum desses termos sugerir o mesmo apelo vigoroso do termo 'caboclo', eles não induzem a evidentes conotações de desigualdade e inferioridade.

CONCLUSÕES

Quando os povos de cultura amazônica são ouvidos, muitos recusam-se a autodenominar-se de 'caboclos'. A utilização contínua e sem crítica do termo pelos cientistas sociais apenas demonstra ignorância, arrogância, falta de *insight*, indiferença, modismos de classe média, externalidade, ou, na pior das hipóteses, preconceito, negando qualquer contemporaneidade ao outro e substituindo a audição empática por uma observação unidirecional (FABIAN, 1983). Como conclui Lima (1999)

...qualquer referência ao termo não pode ser inteiramente inocente, pois sempre remete à conotação pejorativa... [...] aceitar o nome caboclo é aceitar a derrogação... É nesse sentido que se justifica a necessidade de desistir de fazer uso da palavra caboclo.

É estabelecido, neste artigo, que o mau uso do termo 'caboclo' pelos cientistas sociais ocorre devido à falta de estudo e compreensão da população denominada de cabocla; ao empréstimo da visão tendenciosa da classe média urbana brasileira contra as populações rurais por parte dos cientistas sociais que pesquisam na Amazônia; e ao desejo de manter uma imagem de 'outro exótico' para aumentar o valor da pesquisa etnográfica.

A menos que a própria população da Amazônia escolha o uso do termo para se auto-identificar, convertendo um termo negativo em um símbolo positivo – como fizeram grupos indígenas com o termo 'índio' (RAMOS, 1988) ou como fizeram grupos descendentes de mexicanos com o termo 'chicano'

nos Estados Unidos – o uso acadêmico do termo deve ser questionado. Assim, sugere-se que o termo 'caboclo' seja retirado da escrita etnográfica, do mesmo modo que termos como esquimó, navajo e *bush negro* também já começam a desaparecer.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a Luízia Jucá pela tradução e a Soraya Nogueira pela ajuda editorial.

REFERÊNCIAS

- ACEVEDO, R.; CASTRO, E. 1998. **Negros de Trombetas:** guardiães de matas e rios. Belém: Cejup, UFPA-NAEA.
- ALLEGRETTI, M. H. 1995. Extracting Activities in the Amazon. In: CLÜSENER-GODT, M.; SACHS, I. (Ed.). **Extractivism in the Brazilian Amazon:** Perspectives on Regional Development. Paris: UNESCO. p. 157-74. (MAB Digest, 18).
- ALLEGRETTI, M. H. 1990. Extractive Reserves: an alternative for reconciling development and environmental conservation in Amazonia. In: ANDERSON, A. (Ed.). **Alternatives to Deforestation:** steps toward sustainable use of the Amazonia rain forest. New York: Columbia University Press. p. 252-64.
- ANDERSON, A.; IORIS, E. 1992. Valuing the Rain Forest: economic strategies by small-scale forest extractivists in the Amazon estuary. **Human Ecology**, v. 20, n. 3, p. 337-369.
- BARHAM, B.; COOMES, O. 1997. **Prosperity's Promise:** the Amazon rubber boom and distorted economic development. Boulder, CO: Westview Press.
- BERKES, F. 1999. **Sacred Ecology:** traditional ecological knowledge and resource management. Philadelphia: Francis & Taylor.
- BROWDER, J. 1992. The Limits of Extractivism: tropical forest strategies beyond extractive reserves. **BioScience**, v. 42, n. 3, p. 174-83.
- BROWDER, J. (Ed.). 1989. **Fragile Lands of Latin America:** strategies for sustainable development. Boulder, Co.: Westview Press.
- BROWDER, J.; GODFREY, B. 1997. **Rainforest Cities:** urbanization, development, and globalization of the Brazilian Amazon. New York: Columbia University Press.
- BUNKER, S. 1985. **Underdeveloping the Amazon:** extraction, unequal exchange, and the failure of the Modern State. Chicago: University of Illinois Press.
- CASTRO, E. 1977. Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Ed.). **Faces do Trópico Úmido.** Belém, Pará: CEJUP.
- CASTRO, E.; PINTON, F. (Ed.). 1977. **Faces do Trópico Úmido:** conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém, Pará: CEJUP.



- CHIBNIK, M. 1991. Quasi-Ethnic Groups in Amazonia. **Ethnology**, v. 30, n. 2, p. 167-182.
- CLEARY, D. 1993. After the Frontier: problems with political economy in the modern Brazilian Amazon. **Journal of Latin American Studies**, v. 25, p. 331-349.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Ed.). 1986. **Writing Culture: the process and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press.
- COOMES, O.; BARHAM, B. 1997. Rain forest Extraction and Conservation in Amazonia. **The Geographical Journal**, v. 163, n. 2, p. 180-189.
- COSTA PEREIRA, J. V. 1975. Caboclo Amazônico. In: TIPS e Aspectos do Brasil. Rio de Janeiro: IBGE. p. 12-15.
- DIÉGUES JÚNIOR, M. 1960. **Regiões Culturais do Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura.
- D'ANDRADE, R. 1995. Moral Models in Anthropology. **Current Anthropology**, v. 36, n. 6, p. 399-408.
- D'INCAO, M.; DA SILVEIRA, I. (Ed.). 1994. **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém, Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- DURNING, A. 1992. **Guardians of the Earth: indigenous peoples and the health of the earth**. Washington, DC: Worldwatch Institute. (Worldwatch Paper, 3112).
- FABIAN, J. 1983. **Time and the Other: how anthropology makes its object**. New York: Columbia University Press.
- FURTADO, L. 1993. **Pescadores do Rio Amazonas: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica**. Belém, Pará: CNPq, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- GALVÃO, E. 1955. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa da itá, Amazonas**. São Paulo: Companhia Editoria Nacional.
- HALL, A. 1997. **Sustaining Amazonia: grassroots action for productive conservation**. Manchester: Manchester University Press.
- HARRIS, M. 2000. **Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village**. New York: Oxford University Press.
- KOLK, A. 1998. From Conflict to Cooperation: International Policies to Protect the Brazilian Amazon. **World Development**, v. 26, n. 8, p. 1481-1493.
- LETT, J. 1997. **Science, Reason and Anthropology: the principles of rational inquiry**. Lanham, MD.: Rowman & Littlefield.
- LIMA, D. 1999. A Construção Histórica do Termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos do Naea**, v. 2, n. 2, p. 5-32.
- LIMA, D. 1997. Equidade, Desenvolvimento Sustentável e Preservação da Biodiversidade: algumas questões sobre a parceria ecológica na Amazônia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Org.). **Faces do Trópico Úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém, Pará: Cejup, UFPA-NAEA. p. 285-314.
- LIMA, D. 1992. The Social Category Caboclo: history, social organization and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian region. Dissertation (Ph.D.) – University of Cambridge.
- MALIGO, P. 1998. **Land of Metaphorical Desires: the representation of Amazonia in Brazilian literature**. New York: Peter Lang.
- MANGANARO, M. 1990. Textual Play, Power, and Cultural Critique: an orientation to modernist anthropology. In: MANGANARO, M. (Ed.). **Modernist Anthropology**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. p. 3-47.
- MARCUS, G.; FISCHER, M. 1986. **Anthropology as Cultural Critique**. Chicago: University of Chicago Press.
- MCGEE, R.; WARMS, R. 2000. **Anthropological Theory: an introductory history**. Mountain View, CA.: Mayfield Publishing.
- MORAN, E. 1995. Disaggregating Amazonia: a strategy for understanding biological and cultural diversity. In: SPONSEL, L. (Ed.). **Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world**. Tucson: The University of Arizona Press. p. 71-95.
- MORAN, E. 1993. **Through Amazonian Eyes: the human ecology of Amazonian populations**. Iowa City: University of Iowa Press.
- MORAN, E. 1974. The Adaptive System of the Amazonian Caboclo. In: WAGLEY, Charles (Ed.). **Man in the Amazon**. Gainesville: University of Florida Press. p. 136-159.
- NUGENT, S. 2004. Introduction: some other Amazonians. In: NUGENT, S.; HARRIS, M. (Ed.). **Some Other Amazonians: perspectives on modern Amazonia**. London: Institute for the Study of the Americas. p. 1-11.
- NUGENT, S. 2002. Whither O Campesinato? Historical Peasantries of Brazilian Amazonia. **Journal of Peasant Studies**, v. 29, n. 3/4.
- NUGENT, S. 1993. **Amazon Caboclo Society**. Providence: Berg.
- PACE, R. 2004. Failed Guardianship or Failed Metaphors in the Brazilian Amazon? Problems with 'Imagined Eco-Communities' and Other Metaphors and Models for the Amazon Peasantries. **Journal of Anthropological Research**, v. 60, n. 2, p. 231-260.
- PACE, R. 1998. **The Struggle for Amazon Town: gurupá revisited**. Boulder, Co.: Lynne Rienner Press.
- PARKER, E. 1985. The Amazon Caboclo: an introduction and overview. In: PARKER, E. (Ed.). **The Amazon Caboclo: historical and contemporary perspectives**. [S.l.:s.n.]. (Studies in Third World Societies, n. 32 - June). p. 17-51.
- POSEY, D. 1992. Interpreting and Applying the 'Reality' of Indigenous Concepts: what is necessary to learn from the natives? In: REDFORD, K.; PADOCH, C. (Ed.). **Conservation in neotropical forests: working from traditional resource use**. Irvington, New York: Columbia University Press. p. 21-34.
- RAFFLES, H. 2002. **In Amazonia: a natural history**. Princeton, New York: Princeton University Press.
- RAMOS, A. 1998. Indian Voices: Contact Experienced and Expressed. In: HILL, Jonathan (Ed.). **Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past**. Chicago: University of Illinois Press. p. 214-234.
- REDFORD, K.; PADOCH, C. 1992. **Conservation of neotropical forests: working from traditional resource use**. New York: Columbia University Press.
- SAID, E. 1989. Representing the colonized: anthropology's interlocutors. **Critical Inquiry**, v. 15, n. 2, p. 205-25.
- SAID, E. 1979. **Orientalism**. New York: Random House.



- SANTOS, R. 1980. **História da Amazônia** (1800-1920). São Paulo: TAO.
- SCHMINK, M.; WOOD, C. 1992. **Contested Frontiers in Amazonia**. New York: Columbia University Press.
- SCHWARTZMAN, S.; NEPSTAD, D.; MOREIRA, A. 2000. Arguing Tropical Forest Conservation: people versus parks. **Conservation Biology**, v. 14, n. 5, p. 1370-1374.
- SIMONIAN, L. 1995. Mulheres Seringueiras na Amazônia Brasileira: uma vida de trabalho silenciado. In: ALVARES, M. Miranda; D'INCAO, M. (Ed.). **A Mulher Existe?** uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na amazônia. Belém, Pará: GEPEM, Museu Goeldi, CNPq.
- SLATER, C. 2002. **Entangled Edens**: visions of the Amazon. Berkeley, CA.: University of California Press.
- SLATER, C. 1994. **Dance of the dolphin**: transformation and disenchantment in the Amazonian imagination. Chicago: University of Chicago Press.
- SMITH, E.; WISHNIE, M. 2000. Conservation and subsistence in small-scale societies. **Annual Review of Anthropology**, v. 29, p. 493-524.
- SPONSEL, L.; BAILEY, R.; HEADLAND, T. 1996. Anthropological perspectives on the causes, consequences and solutions of deforestation. In: SPONSEL, L.; HEADLAND, T.; BAILEY, R. (Ed.). **Tropical deforestation**: the human dimension. New York: Columbia University Press. p. 3-52.
- STEPAN, N. 2001. **Picturing tropical nature**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- STEPHENS, T. 1989. **Dictionary of latin American racial and ethnic terminology**. Gainesville: University of Florida Press.
- TYLER, S. 1986. Post modern ethnography: from document of the occult to occult document. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. **Writing culture**: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press. p. 122-40.
- WAGLEY, C. 1985. Forward: the Amazon Caboclo. In: PARKER, E. (Ed.). **The amazon caboclo**: historical and contemporary perspectives. (Studies in third world societies, n. 32 - June). p. 7-16.
- WAGLEY, C. 1977. **Uma comunidade Amazônica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- WAGLEY, C. 1976 [1953]. **Amazon Town**. New York: Oxford University Press.
- WEINSTEIN, B. 1983. **The Amazon Rubber Boom 1850-1920**. Stanford: Stanford University Press.
- WOLFF, C. 1998. **Mulheres da floresta**: uma história Alto Juruá, Acre (1890-1945). São Paulo: Hucitec.
- XIMENES, T. (Ed.). 1997. **Perspectivas do desenvolvimento sustentável**: uma contribuição para a Amazônia. Belém, Pará: UFPA, NAEA. v. 21.

Recebido: 19/10/2004
Aprovado: 15/05/2006

