

PRISCILA FAULHABER

O LAGO DOS ESPELHOS: Um estudo antropológico das concepções
de fronteira a partir do movimento dos
índios em Tefé/AM

Tese de doutorado
apresentada ao Departamento
de Ciências Sociais do
Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da
Universidade Estadual de
Estadual de Campinas.


Este exemplar corresponde à
redação final da Tese de
doutorado defendida e
aprovada pela Comissão
julgadora em 02/12/92.

Novembro/1992

PRISCILA FAULHABER

O LAGO DOS ESPELHOS: Um estudo antropológico das concepções de fronteira a partir do movimento dos índios em Tefé/AM

Orientador: Prof. Dr. ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA 1928-

Tese de doutorado apresentada na Área Itinerários Intelectuais e Etnografia do Saber do Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas.

Novembro/1992

....."quando da extinção da aldeia

ou da mudança para outro lugar

lá ficou o lago que a noite reflete

como um espelho com as luzes das estrelas

e daí foram retiradas pequenas pedras alisadas

que até hoje nas margens do lago de Tefé

são utilizadas para alisar

os vasos construídos de cerâmica"....

CABROLIÉ de SOUZA (1984:72)

AGRADECIMENTOS

Escrevi este trabalho na condição de aluna do doutorado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e de pesquisadora do Departamento de Ciências Humanas (DCH) do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG)/CNPq.

Quero agradecer, em primeiro lugar, ao meu orientador, Prof. Dr. Roberto Cardoso de Oliveira, que estimulou com profícuas questões a elaboração do projeto desde o meu mestrado em antropologia na Universidade de Brasília, em discussões informais ou em momentos solenes como por ocasião da defesa da tese. Agradeço também aos outros membros da banca examinadora, com quem muito aprendi em outros momentos de minha trajetória: o Prof. Dr. Júlio Cezar Melatti, orientador de minha tese de mestrado; o Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira, que forneceu orientação em diversos trabalhos de pesquisa de importância central para minha formação intelectual, inclusive no curso que acompanhei como ouvinte no Museu Nacional; a Profa. Dra. Mariza Corrêa, que contribuiu de maneira instigante para este trabalho durante os cursos do doutorado ou outras discussões, e finalmente o Prof. Dr. Robin Wrigth, que sempre compartilhou comigo suas preocupações em história indígena. Sou grata igualmente aos doutores Otavio Ianni e Antonio Augusto Arantes por terem aceitado integrar a banca examinadora na qualidade de suplentes. Quero destacar, entre os cursos do doutorado na UNICAMP, os oferecidos pelos professores Dr. Sérgio Miceli, Dra. Eni Orlandi e Dr. Eduardo Guimarães.

Esta tese foi realizada dentro do Plano de Treinamento e Capacitação do CNPq, com bolsa do CNPq. Obtive também financiamentos para pesquisa de campo junto ao Fundo de Apoio à Pesquisa da UNICAMP, ao Convênio CNPq/ORSTOM e ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação. No período de meu afastamento do DCH/MPEG, foram diretores do MPEG o Dr. Guilherme De La Penha e o Dr. Guilherme Maia, e chefes do DCH a Dra. Adélia Rodrigues e a Dra. Lourdes Furtado. A edição da tese foi financiada pelo MPEG/CNPq, e impressa no Serviço de Processamento de Dados desta instituição, chefiado por Paulo Cabral Filho, com a assessoria de Mariza, que trabalhou comigo na edição final. O resumo foi traduzido para o inglês por Tereza Cristina Ávila Pires, os mapas foram fornecidos pela FUNAI e os esboços desenhados por Helena Oesdtroessecht, financiados pelo convênio CNPq/ORSTOM, do qual me beneficiei como integrante do programa de pesquisa "Ocupação Humana e Transformações do Espaço na Amazônia Brasileira", coordenado por Philippe Léna e Adélia Rodrigues, dentro do convênio de cooperação internacional CNPq/ORSTOM (Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération). Cabe destacar entre os colegas deste projeto, Philippe Léna, que leu e discutiu a versão preliminar da tese, e Christian Geffray, que leu a segunda parte e deu importantes sugestões. Dentro do citado convênio, realizei um estágio de um ano (1989/90) em Paris/França, financiado pela ORSTOM e pela CAPES. Devo agradecer especialmente a: Dr. Patrick Menget, da Universidade de Nanterre, responsável perante a ORSTOM de meu estágio, Dr. Alain Touraine pelas discussões e sugestões de diversas ordens, e a Jean Pierre Chaumeil e Pierrette Birraux, que discutiram meus trabalhos.

Quero agradecer também a todos os colegas de Belém, Campinas, Brasília e Rio, devendo ressaltar a amizade e a colaboração de Maria Cândida D. M. Barros, Ana Costa, Oscar Calávia Sáez, Angela Bertho, Márcio Meira, Lúcia Van Velthen, José Marinho dos Santos Neto, Clemence Jouet-Pastré e Rosa Acevedo. Desejo ainda citar meus pais, Vicente Antonio Barbosa e Daynéa Faulhaber Barbosa, e meu irmão, Henrique Faulhaber Barbosa, que sempre me apoiaram, mesmo à distância.

Esta pesquisa não teria sido realizada tampouco sem o apoio de pessoas em instituições em Tefé, sobretudo os Miranhas, Cambebas, Mayorúnas, Uitotos, Canamaris, Cocamas, Caixanas, Ticunas, Uitotos e Carapanãs que me hospedaram, alimentaram e conversaram comigo. Agradeço a estes e a outros companheiros de chegada e de partida, que talvez sem o saber, me incentivaram a terminar este trabalho, quem sabe por me fazer acreditar que existem tarefas maiores do que esta.

ÍNDICE

Resumo	iv
Abstract	v
Introdução: A situação do movimento dos índios a partir de um estudo antropológico sobre a fronteira	1
I parte: Repensando fronteira e territorialidade no exame de uma situação	13
Nota Introdutória	14
Capítulo 1. A situação da Área Indígena da Barreira da Missão	34
1.1. Sobre "sistema de trabalho", expectativa de autonomia e territorialidade	47
1.2. Territorialização, desterritorialização e demarcação de fronteiras étnicas	56
Capítulo 2. O que diz a literatura especializada	59
2.1. As concepções sócio-políticas da fronteira em perspectiva	61
2.2. Uma genealogia da noção de fronteira nas ciências humanas no Brasil	66
2.3. O pensamento autoritário no Brasil e o mito da fronteira	69
2.4. A fronteira na Amazônia, o campesinato e as terras indígenas	75
Capítulo 3. O que dizem os atores sociais	89
3.1. O governo	93
3.2. A Igreja	100
3.3. O "movimento dos índios"	107
II parte: Fronteiras e Etnias em movimento: uma leitura histórico-etnológica com um recorte regional	113
Nota Introdutória	114

Capítulo 4. Cronistas, naturalistas e outras fontes

históricas	119
4.1. A "aldeia do ouro" e outras missões	120
4.2. Diretórios de índios e povoamento: Estado contra Igreja	129
4.3. A persistência da escravidão indígena no século IXX: descimentos e outros deslocamentos de população nos livros de batizado e nos relatos de naturalistas	137
4.4. Os cronistas do caucho	145
4.5. Os tratados de limites entre Brasil, Colômbia, Peru e Equador: acordos diplomáticos e interpretação histórica	156
4.6. Discutindo fronteira e territorialidade: uma releitura dos documentos históricos	160
Capítulo 5. Uma visão etnológica do Solimões-Japurá	171
5.1. Uma incursão na trajetória de Tastevin	173
5.2. Os padres espiritanos, a Missão da Boca de Tefé e o Japurá	179
5.3. Entre a etnologia e a religião: Tastevin	186
5.4. Contrapondo dois momentos da história e da etnologia em Tefé	193
Capítulo 6. "Cidades assentadas", "Cobra Norato" e outras "visagens": uma abordagem antropológica dos relatos colhidos no Solimões e Japurá ...	206
Nota Introdutória	207
6.1. Da etnografia na Amazônia aos estudos da mitologia e da religião no Brasil: um percurso em história da antropologia	212
6.2. Os relatos na Barreira da Missão	221

6.3. Descontinuidades dos lugares da identidade: as representações sobre antigas aldeias e as A.I. atuais nos relatos sobre "cidades assentadas" no Médio Solimões	239
6.4. Mitologia, politização das interpretações e territorialidade	253
Conclusão	257
Anexo	268
Tabelas	269
Listagens	272
Bibliografia	286
Mapas	

RESUMO

Nos propusemos a examinar, nesta tese, a concepção de fronteira étnica definida a partir da manifestação da territorialidade indígena na situação produzida com a demarcação das áreas indígenas (A.I.) no Médio Solimões. Estabelecemos um exame de diferentes momentos ao longo do tempo - 1985, 1989 e 1991 - da organização territorial da A.I. da Barreira da Missão, onde vivem Cocamas, Cambebas e Ticunas. Procuramos, a seguir, discutir as concepções de fronteira nas ciências sociais no Brasil, e identificar como a noção de fronteira aparece no discurso dos atores sociais envolvidos na situação analisada. Considerando os discursos como engendrados em um campo de relações que se transforma historicamente, voltamos nossa reflexão aos documentos históricos e etnológicos que falam das fronteiras e das relações interétnicas na região estudada, bem como para os relatos indígenas, que focalizamos construindo o nosso problema a partir de uma perspectiva de estudo histórico da antropologia no Brasil.

ABSTRACT

In this thesis we propose to examine the concept of ethnical frontier, defined on the basis of the manifestation of the indigenous territoriality as observed in the situation produced by the demarcation of the indigenous areas (A.I.) in the middle Solimões. We established an examination of the territorial organization of the A.I. of Barreira da Missão, where Cocamas, Cambebas and Ticunas live. Following we try to discuss the concepts of frontier in the social sciences in Brasil, and to identify how the notion of frontier appears in the speech of social actors involved in the situation analysed. Considering the speeches as built up in a field of relations that transforms itself historically, we directed our considerations toward the historical and and ethnological documents that talk about frontiers and interethnical relations in the region studied, as well as on the indigenous reports. These were used to analyse our problem from a perspective of the historical study of anthropology in Brazil.

Introdução :

**A situação do movimento dos índios
a partir de um
estudo antropológico
sobre a fronteira**

A cidade de Tefé fica no Médio Solimões(1), à "beira" (margem) do lago de Tefé, cujas águas espelhadas refletem a vegetação, o céu, a paisagem, os grandes e pequenos barcos, ou alguém que sobre elas se debruce. A maneira mais usual de chegar a Tefé é pelos "recreios", grandes barcos a motor que transportam passageiros e carga através de linhas diárias que ligam Manaus a Tabatinga, na fronteira do Brasil com a Colômbia e o Peru, e servem as cidades ribeirinhas do Solimões (Fonte Boa, Tefé, Coari, Codajás, etc) e seus afluentes, como Japurá e Içá, na margem esquerda e Juruá, Jutai, Tefé, Purus e Madeira, na margem direita. Tefé dispõe também de aeroporto internacional, com linhas regulares que ligam esta cidade às principais cidades da Amazônia brasileira, peruana e colombiana. Apesar de Tefé não estar localizada na faixa de fronteira (que se circunscreve a 150 Km da linha de fronteira), os meios de transporte e comunicação colocam seus habitantes em conexão direta com os países fronteiriços. Estas passagens são uma indicação da permeabilidade e vulnerabilidade de tais fronteiras, que se evidenciam em termos de transmissão de epidemias, do trânsito de pessoas e do transporte e comércio - legal ou clandestino - de mercadorias, ou outras operações econômicas.

Qualquer viajante recém chegado pode notar que a vida da cidade gira em torno do comércio ribeirinho: o porto está repleto de barcos de pequeno, médio e grande porte, ao lado de grandes petroleiros, balsas para transporte de petróleo e madeira e armazéns "flutuantes" onde são

(1) Tefé fica a 516 Km de Manaus em linha reta e a 663 Km por via fluvial (Cabrolíe de Souza, 1989:13).

efetuadas transações econômicas, e para os quais é transportada a carga por trabalhadores braçais. A cidade cresce em direção à beira do lago de Tefé, onde se nota a constante reconstrução de barracos de palafita, residência típica de uma população em contato direto com o rio e o movimento de suas águas - caracterizado por inundações frequentes - de acordo com a estação das chuvas, as luas ou o fluxo diário das correntes.

A maioria da população do porto e das ruas tem traços indígenas. Os brancos constituem uma minoria, que exerce cargos técnicos ou políticos, ensina nas escolas, administra as grandes casas comerciais, etc. Outros brancos são os padres provenientes do estrangeiro ou de outras regiões do Brasil, pois a Prelazia de Tefé é administrada pela Congregação do Espírito Santo, de origem européia(2). No decorrer do tempo, a composição do clero tem se nacionalizado. Outros brancos que vieram de fora e não deixam de ser familiares à população são os "mineiros", em geral técnicos do governo, estudantes e professores do Campus Avançado de Tefé da Universidade de Juiz de Fora. Destaca-se ainda a presença dos pesquisadores, não tão frequente mas registrada há mais tempo. Conversando uma vez com o Sr Alves, proprietário de uma grande casa comercial de Tefé, ele me falou sobre Stradelli, segundo ele um escritor e naturalista que estudava a língua dos índios, era conde e viveu muito tempo em Tefé, tendo morrido meados deste século em Manaus com o "mal-de-sangue", ou hanseníase, doença que o "comeu por dentro". Conversando com os padres mais antigos, ou velhos índios, também se pode

(2) Os padres espiritanos chegaram a Tefé em 10 de junho de 1897 (CABROLIE DE SOUZA, 1989:43). Inicialmente, a Prelazia foi administrada pelos padres franceses desta congregação, substituídos em 1947 pelos holandeses.

obter relatos sobre o "Pe Constantino", ou Tastevin, um padre que morou na Missão da Boca de Tefé e viajava muito pelos altos rios estudando as línguas dos índios.

No mercado municipal ou na feira livre são expostos produtos agrícolas e extrativos diversos, como farinha, castanha, frutas e peixes a preços mais baratos que nas casas comerciais. Se alguém de fora pergunta para algum pequeno vendedor sua proveniência, ele em geral irá responder que é "caboclo"(3). Entretanto, se a pessoa procurar os índios Miranhas, Cambebas, Mayorúnas, poderá ter indicações da maneira de se dirigir às "aldeias", ou áreas indígenas próximas a Tefé. Até 1987, quando a entrada de estranhos foi interditada pela FUNAI, não era difícil ser convidado para visitar uma destas áreas. Estes índios são bastante conhecidos pela população local, e se o provável visitante tivesse sorte, poderia encontrar na feira mesmo alguns deles, sòzinhos ou em grupo, pois eles frequentemente viajam a Tefé em barcos de motor de pôpa para vender na feira seus produtos agrícolas ou extrativos, ou para resolver algum problema na cidade, como assistência técnica na EMATER, conta bancária, aposentadoria dos idosos, reunião sindical ou de fins religiosos, ou mesmo para discutir problemas relativos à União das Nações Indígenas de Tefé (UNI-Tefé), organização que tem desde 1989 uma diretoria eleita pelos membros das diferentes áreas indígenas do Medio Solimões.

A imagem do índio aparece, de maneira estilizada, nas festas cívicas promovidas na cidade, entre as quais se destaca a Festa de Santa Tereza, padroeira de Tefé, que inicia dia 30 de setembro e vai até dia 16 de outubro, tendo

(3)Para uma discussão sobre a identidade de caboclo, consultar: Cardoso de Oliveira, 1972 e Lima-Ayres(1992a e 1992b).

um apogeu no dia 15. Nesta data, as comunidades ribeirinhas fazem apresentações folclóricas e muitas delas exibem danças e costumes fantasiados de índios, embora estas representações sejam caracterizadas pelo estilo carnavalesco, evocando muitas vezes tribos extintas ou típicas que tem pouco a ver com a etnicidade regional, a não ser como categorias genéricas referentes a uma brasilidade mítica como os Tupiniquins, Tapuios, ou mesmo Tapibas, ou Tupibás, nome derivado de Tapi ou "rio fundo" em "língua geral", que segundo versão corrente entre os atuais habitantes, é a origem do nome do rio Tefé, e da cidade.

As categorias étnicas que aparecem no discurso dos agentes locais, contudo, têm outras conotações que assumem um significado oposto aos meandros idílicos ou ufanistas da exaltação da nacionalidade. Em diversos depoimentos o índio aparece associado a diversas formas de exploração do trabalho humano, que oscilam da servidão à escravidão, e visto como indigno de receber remuneração pelo esforço dispendido, tornando-se assim uma vítima potencial de atos de violência subliminar ou manifesta.

Em um outro movimento de inversões discursivas, dada a politização da sociedade local, a identidade indígena é também associada a representações da história regional, referidas à intervenção de agentes coloniais na formação dos aldeamentos, e pode assumir, neste caso, também uma conotação de exaltação, no sentido de evocar os seus direitos como os primeiros moradores da terra. Desde minha primeira viagem a Tefé eu apresentei minha identidade de pesquisadora dentro das possibilidades abertas por este campo discursivo, mostrando-me portanto como possível aliada dos interesses dos índios que viesse a conhecer.

Não se pretende, neste trabalho, demonstrar ou refutar a indianidade(4) dos atores identificados em situações observadas no decorrer desta pesquisa. Trata-se, ao contrário, de partir de uma identificação da "situação histórica" (5) onde estas identidades emergem, no sentido de estabelecer um estudo etnográfico da dinâmica das fronteiras étnicas dentro de um movimento de politização e da afirmação da identidade daqueles que se identificam enquanto índios em Tefé, pensadas a partir do aparecimento da aspiração pela autonomia territorial, observável em termos de práticas e depoimentos sobre as relações de trabalho, a organização social e a relação com outros atores.

O primeiro resultado desta pesquisa foi uma tese de mestrado (FAULHABER, 1983), onde foram examinadas as representações dos povos indígenas sobre sua territorialidade (FAULHABER, 1987a, cap. I e II), procurando entender a organização social do espaço interno às áreas indígenas em relação à estrutura social e aos fatos conjunturais do campo político regional (1987a, cap. III). No cap. IV, foram abordadas as alianças entre os grupos como outra face do processo de afirmação da identidade étnica, e na conclusão, as identidades indígenas como processos políticos de classificação que se modificam de acordo com o jogo de forças. Neste estudo, foi analisada a situação dos grupos indígenas do Médio Solimões, sobretudo os Miranhas do Miratu e Méria, cujas terras já eram reconhecidas pela FUNAI.

(4) ou identidade atribuída a coletividades cujos membros se identificam como índios e são identificados enquanto tais.

(5) Entendemos aqui situação histórica como um sistema de relações entre os diferentes atores sociais (OLIVEIRA FILHO, 1988:57), concepção que examinaremos mais adiante, no capítulo 1.

A pesquisa de campo para a presente tese foi realizada a partir de 1985, quando fiz uma excursão ao Médio Solimões entre maio e agosto daquele ano, tendo visitado diversas áreas indígenas da região (ver tabela I) e realizado levantamentos detalhados na A.I. Barreira da Missão e na A.I. do Marajá, tendo a partir de então prosseguido na pesquisa concentrada nestas duas áreas. Em dezembro de 1987, retornei ao campo. De abril a junho de 1989, fiz nova excursão, ficando cerca de um mês no Médio Solimões e um mês em uma viagem ao Japurá(6), tendo convivido com índios Canamari, Caixana, Macuna e Tuiuca. Em 1991, retornei à região pesquisada por mais um mês, concluindo a pesquisa de campo.

Ao longo destes anos, a partir de 1985, vim observando mais detidamente, as A.I. da Barreira da Missão (município de Tefé) e Marajá (município de Alvarães), embora tenha mantido o contato também com os outros grupos indígenas do Médio Solimões, a saber: Miranhas da A.I. do Miratu (município de Uarini) e Méria (município de Alvarães), Cambebas do Jaquiri (município de Maraã) e Igarapé Grande (município de Alvarães), Cocamas da A.I. Nova Esperança (município de Tefé), que é confinante com a A.I. da Barreira da Missão. Estas áreas foram demarcadas pela FUNAI em 1987 (ver mapas 1 a 5), a partir das pressões políticas dos índios, os que se mobilizaram tendo em vistas o reconhecimento de sua identidade e dos limites de seus territórios. Desde a primeira excursão ao campo, em 1981, a interação com os índios se estabeleceu em termos da discussão de problemas relativos à territorialidade, e a partir da demarcação das As.Is. continuamos a refletir sobre

(6) Foi fretado para estes fins o barco "Divino", de propriedade dos Mayorunas, tendo sido contratados como tripulantes os Mayorunas Euclides dos Santos (Pagão), Raimundo Sabá de Lima e Carlos Alberto dos Santos Oliveira.

estes problemas, que contituem, ao meu ver, fulcro da relação com os outros atores da sociedade nacional e com a política indigenista oficial ou missionária.

Partimos da suposição que os limites étnicos são limites sociais (BARTH, 1969:17). Esta delimitação étnica pode se materializar em fronteiras territoriais, quando o grupo se organiza em termos sócio-espaciais. Não obstante, estas fronteiras geográficas podem ser cruzadas sem que os grupos percam a sua forma de organização étnica (BARTH, 1969:26). Isto ocorre, por exemplo, quando alianças são estabelecidas com base em interesses comuns dos membros dos grupos indígenas, embora as aspirações econômicas e políticas de cada grupo tenham se manifestado em termos do aparecimento de relações de conflito entre os diversos grupos, associado à emergência de identidades contrastivas.

Entende-se identidade étnica como uma modalidade de relação social (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976:45). Dentro desta perspectiva, as identidades étnicas constituem classificadores relacionais e contrastivos produzidos dentro do jogo de forças sociais. A identidade indígena aparece, neste campo político, com uma força intrínseca que é engendrada por oposição a outras etnias indígenas. Recortamos nosso objeto a partir de uma preocupação em examinar as relações entre o movimento indígena, as identidades étnicas e a territorialização dos índios, no sentido de avaliar as implicações dos movimentos étnicos, e considerar em especial a constituição de fronteiras étnicas em uma determinada situação histórica(7). Este é o objeto do primeiro capítulo desta tese, onde analisaremos o problema das fronteiras e movimentos étnicos a partir do estudo da situação da A.I. da Barreira da Missão após a demarcação.

(7)Ver capítulo 1 (1.1).

Os resultados da pesquisa indicam que a problemática da nacionalidade está subjacente ao estudo das fronteiras e movimentos étnicos (FAULHABER, 1991a:24), somando-se assim às suposições levantadas em pesquisas recentes em história das ciências humanas, nas quais tem sido apresentada a hipótese das relações destas disciplinas com os contextos nacionais. PEIRANO (1981:18) mostra a relação, no Brasil, das idéias de antropólogos e o desenvolvimento da antropologia com os processos sociais, e, em especial, com a "ideologia nacional", embora as idéias em ciências sociais sejam consideradas em termos de sua "autonomia relativa" (ELIAS 1972a, citado por PEIRANO, 1981:18).

Quando indicamos os aspectos ideológicos da concepção antropológica de nação, isto não significa unicamente o reconhecimento de seus aspectos deformadores, mitificadores e obscurecedores, mas implica sobretudo voltar o vetor cognitivo à investigação das formas de ser e de pensar inerentes às práticas sociais que impregnam os projetos sociais, os quais germinam em terreno ideológico. Deste modo, consideramos a "imaginação nacional" como constitutiva da realidade vivida pelos atores (ANDERSON, 1989), caracterizada por seu poder integrador posto que supõe, além de uma linguagem comum, o sentimento de vínculos coletivos (HOBSBAWN, 1991: 63). As práticas dos atores sociais estão enraizadas nos solos nacionais e manifestam-se em comunicação com outras linguagens existentes no mundo (KAPFERER, 1989: 163). Não é precisamente a possibilidade de experiências comunicativas que confere universalidade ao conhecimento do particular e validade às interpretações específicas que caracterizam a antropologia?

Convém notar a dupla proveniência das concepções de Estado-Nação. Dentro da tradição francesa, a idéia de Nação(8) surge a partir da crença em valores democráticos que legitimam o contrato social e a existência do Estado como árbitro de um consenso entre as classes(MAYBURY-LEWIS, 1982:221). Tal como concebido na tradição alemã, o Estado é edificado a partir do poder que emana do povo. Dentro de uma perspectiva crítica desta concepção, cabe indicar que se constituiriam assim as bases de legitimação da dominação autocrática(MAYBURY-LEWIS, 1982:228). Acrescentemos, seguindo indicação de HOBBSBAWN (1991:101), que o Estado Moderno tem por traço definidor sua relação com o território, que implica a separação, com outros territórios comparáveis, por fronteiras e limites convencionados.

Partimos da hipótese que não existe nação sem limites ou fronteiras, por mais imaginárias que sejam as bases territoriais sobre as quais se edifica. Nem a mais elaborada crença poderá englobar todas as particularidades étnicas e sociais e estender-se por todo o universo, confinando e expurgando todas as diferenças. Ao contrário: qualquer projeto nacional se defronta com a constatação de suas fronteiras internas e externas, e de seus limites com outras formas de soberania e territorialidade. Convém, no entanto, distinguir duas concepções diferentes: a concepção de fronteiras ou limites territoriais, que podem ou não apresentar componentes étnicos, e a concepção de fronteira pioneira, ou frente de expansão, que remete à dicotomia centro/periferia e ao estudo dos movimentos populacionais e sociais que nos dias de hoje têm sido pensados dentro de uma perspectiva de análise das situações de conflito e da

(8)Dentro da tradição francesa, o conceito de nação indica a distinção entre o "conjunto de cidadãos de um Estado" e o "conjunto do Estado"(MAUSS, 1969:276).

dinâmica histórica. As diferentes pesquisas se somam no sentido de elaborar um conceito de fronteira que dê conta de processos dinâmicos e contraditórios dentro de uma teoria crítica da produção e reprodução social. No segundo capítulo desta tese, discutiremos a concepção de fronteira pelas ciências sociais. Construiremos nossa visão do conceito de fronteira mostrando as diferentes versões apresentadas por representantes destas disciplinas no Brasil, recortando o problema a partir de um enfoque antropológico. No terceiro capítulo, voltaremos a reflexão para o discurso dos atores sociais que viveram o processo demarcação das áreas indígenas do Médio Solimões e examinaremos como material discursivo constante de depoimentos e documentos fornecidos por estes atores e por representantes indígenas, que dizem respeito às fronteiras e movimentos étnicos.

Na segunda parte da tese, examinaremos como a fronteira aparece na narrativa histórica e etnológica sobre a região, recortando o problema a partir da situação observada na primeira parte, e procurando discutir, a partir destas premissas, questões relativas à nossa temática colocadas dentro de um percurso em história da antropologia. No capítulo 4 abordaremos os textos históricos, no capítulo 5 a formação de uma visão etnológica e no capítulo 6 analisaremos as representações nativas sobre a fronteira. A operação significativa de narrativas colhidas em Tefé não foi percebida em toda sua densidade desde os primeiros contatos, quando foram investigados temas referentes a relações econômicas, parentesco, organização social e política (FAULHABER, 1987a). A alta expressividade dos relatos indígenas só pôde ser apreendida como material discursivo com uma força intrínseca somente quando

retornamos ao campo, em 1985, com o objetivo de prosseguir a pesquisa através da elaboração de um livro conjuntamente com eles, a partir da reunião de seus textos e desenhos (FAULHABER, 1987b). Neste segundo momento, quando já se desfrutava um maior envolvimento com o universo de pesquisa, foi melhor percebida a interferência direta do narrador nativo na enunciação dos relatos. Embora o pesquisador tenha intervindo na produção dos processos enunciativos, elaborando perguntas, selecionando e registrando enunciados(9), a narração em nenhum momento pode ser pensada como um produto individual, mas como resultado da ação comunicativa de uma coletividade. O material de linguagem assim produzido será considerado neste trabalho como imbricado com a ideologia nacional, recortando nosso objeto sobre o prisma da discussão do problema das fronteiras étnicas.

É importante deixar claro que a comparação entre as diferentes concepções de fronteira, relativamente a outros atores sociais igualmente diferentes, foi a opção metodológica que nos pareceu mais adequada para dar conta de uma grande densidade de representações ou de campos semânticos observáveis na pesquisa de campo e na investigação bibliográfica e documental. Identificar os atores e descrever suas representações é o objetivo maior da tese.

(9)Ver, no capítulo 6 (6.2) algumas considerações sobre enunciação e alteridade.

I parte :

**Repensando
fronteira e territorialidade
no exame
de uma situação**

Nota Introdutória

Nesta parte, nos propomos a analisar a situação da área indígena da Barreira da Missão após a demarcação, dentro da perspectiva da análise do movimento indígena, tendo em vistas contribuir para a discussão do conceito antropológico de **fronteira**. Após o processo de intensa mobilização étnico-política que resultou na demarcação, os limites sociais entre os grupos indígenas do Médio Solimões e entre estes grupos e a sociedade envolvente tornaram-se mais evidentes, e isto motivou um estudo no sentido de clarificar a teia de significados subjacente à categorização de noções como **fronteira** e **território** (ver FAULHABER, 1991a), e de propor um delineamento conceitual destas noções, recortado por uma reflexão a partir do discurso e das práticas dos índios, que pretendo aprofundar neste trabalho.

Convém perguntar em que condições o movimento indígena se constitui enquanto um ator social emergente(1), e são gestadas as condições de desvendamento das contradições do campo de forças que produzem as condições de seu aparecimento enquanto uma força política, ou seja, que permitem identificar quem são os seus interlocutores e evidenciar as relações de oposição da formação social em que os índios se inserem. As linhas deste campo de relações tornam-se mais claras em certos momentos

(1) Esta emergência foi considerada por CARDOSO DE OLIVEIRA (1988, pp. 17-32) enquanto "instrumentalização" das identidades étnicas, vista como um processo "totalizador" e contrastivo em termos da politização do movimento indígena.

de intensa mobilização política como a demarcação das terras indígenas. Devem ser examinadas, contudo, também relações e representações sociais que aparecem em momentos de crise do movimento indígena, no qual os papéis sociais perdem a nitidez, e, em uma situação limite, os índios negam a identidade étnica e os vínculos com o meio rural, desterritorializando-se e indo morar em cidades como Tefé e Manaus.

A primeira viagem a Tefé no contexto desta pesquisa foi realizada como decorrência de uma solicitação dos índios Miranhas de um trabalho de pesquisa no sentido do reconhecimento de seus direitos territoriais (FAULHABER 1987a e b). Suas lutas, no entanto, já tinham um passado(2), e consideramos importante situar ao leitor o universo preexistente às situações observadas por esta pesquisa. Passaremos, a seguir, a examinar o que os índios contam sobre a instituição da territorialidade indígena em Tefé, e sobre a relação entre as práticas e os saberes relativos à demarcação de fronteiras étnicas e políticas.

Nos seus relatos, os índios apresentam diferentes versões sobre a história das áreas indígenas Miranha do Miratu no lago do Uarini, (Município de Uarini/AM) e Méria no Igarapé Grande (Município de Alvarães/AM). Estes relatos apresentam ambiguidade pois indicam ora que as áreas foram formadas pela participação dos próprios índios no comércio de escravos indígenas, ora por iniciativa de homens livres foragidos, que teriam vínculos anteriores de servidão ou escravidão.

(2) Consideraremos aqui as áreas Miranha do Miratu e Méria, cujos limites foram reconhecidos pelo Estado através do SPI em 1929, em um momento histórico e uma situação social diferentes das situações diretamente observadas por esta pesquisa, que foi iniciada em 1980.

Francisco Farias (Chico Preto), antigo capitão da A.I. Méria, em entrevista realizada em abril de 1989, conta que seu pai, o Uitoto Inácio Antônio do Paê, "comprava gente e trocava gente por machado, enxada, conta, espelho", e deste modo, "ele criou uma tribo", a Méria. Muitos índios, no entanto, não se acostumavam ao trabalho forçado nas aldeias(3) e fugiam para o mato, procurando também trabalho e atividades de sobrevivência nos centros urbanos ou junto à população rural. Inácio era índio Uitoto e deslocou-se no início do século de Araraquara, cachoeira localizada dentro da Colômbia, para o Brasil, onde se "amasiou" com uma filha de Miranhas do rio Traíra, também da Colômbia. Chico Preto nasceu em 1905 e é casado com D. Nêga (Josefina Gonçalves), filha de Ricardo, um índio Uitoto de Santo Antônio do Içá, do "Estado do Encantado" (4).

Chico Preto conta que a Méria foi formada a partir da relação entre o SPI, a família Gonçalves - dos maiores comerciantes da cidade de Alvarães - e o Uitoto Inácio Farias. Os Gonçalves vendiam a castanha para o Seu Sempre, que era comerciante em Manaus, e comprava castanha em toda a região, e a transportava para Manaus num navio de nome Marapata(5). Chico Preto também foi "capitão" da A.I Méria, nomeado pelo SPI (ver anexo I). Mas acabou abandonando o

(3)"Depois, estes índios se espalharam todos por aqui" (Alvarães/AM)

(4)Embora D. Nêga, com mais de 80 anos, parecesse com muita dificuldade de lembrar os fatos de um passado distante, pelo que contou seu pai era índio Uitoto da Colônia El Encanto, localizada no rio Putumayo, na Colômbia, um dos principais centros administrativos da Companhia da Amazônia Peruana (HARDENBURG, 1912: 181), que explorou o caucho na região utilizando um sistema de dominação baseado na violência e subjugou a mão de obra indígena (ver capítulos 4 e 5).

(5)Conta Chico Preto:"Manoel Gonçalves atiçava. Ele era o nosso patrão. Ele atiçava meu pai para tomar conta, para fazer a aldeia, para o terreno ser do governo e o patrão explorar... Meu pai era muito bom, e muito ruim também. Af ele ficou como capitão... O Isidoro Sampaio é quem deu a nomeação, porque ele era delegado dos índios. O interesse do Manoel Gonçalves era comprar castanha... O SPI era federal aquilo já. Depois terminou. Mandou demarcarem, fazerem a estrada".

cargo, mudando-se para uma casa comprada pela filha, em Alvarães(6).

Em relatos de outros índios, temos outras versões da formação da Méria. Contam que foi formada por índios que não queriam mais ser escravos, e fugiam para lá(7). Contam que, mesmo após o reconhecimento da área indígena, houve épocas em que havia perigo da aldeia terminar, e outras épocas que os brancos instalaram um "barracão" dentro da área indígena, desenvolvendo atividades de aprisionamento da mão de obra indígena através do aviamento de bebidas alcoólicas, que não seriam permitidas pelo SPI(8). Segundo estes relatos, os índios não foram passivos e rebelaram-se contra o exercício da dominação ilimitada, e liderados por chefes como Joaquim Ferro, reuniram-se e organizaram-se politicamente no sentido da garantia dos limites territoriais da área indígena(9).

Estas formas de interação se estendiam a outras áreas indígenas, como com os Miranhas do Miratu, com os quais os índios da Méria tinham comunicação. Iam por terra, "varando" (abrindo caminho) pelo meio da mata. Eles se comunicavam através do Trocano, um grande tambor de origem Miranha. Eles se comprimentavam na "gíria" (língua

(6)Conta ele: "O pessoal de lá era muito desobediente. Não atendia o que a gente fazia. Gente bruta com outro bruto, não dá certo. Aí cansei, e vim para cá".

(7) Gersino, filho de Chico Preto, atual tuxaua, conta que "chegaram fugidos de lá, vieram para não se acabarem por aí. Metade veio do rio Içá. Ricardo, Antônio Arrapiado, Lauriano, Rafael e João Mutum eram Uitotos de Santo Antônio do Içá. João Mutum, Lindolfo e João Antônio Grande eram Miranhas. Mateus era da nação Araraquara e Augustinho era Macu. Joaquim Beruri e Raimundo são filhos de Augustinho".

(8)Dizem que no tempo de um tuxaua chamado Chico Diabo, "os brancos queriam tomar. Era o finado Ataíde e a finada Orípiá, que queriam tomar isto aqui...Então, tinham um barracão aqui dentro da Méria....Mas muitos índios se rebelaram e mataram o branco. Joaquim Ferro foi escolhido como capitão e neste tempo "chegou todo este pessoal lá deles, lá de cima, chegaram já de lá, de Santo Antônio do Içá."

(9)Contam que porque como os brancos queriam tomar a terra da Méria, Joaquim Ferro "mandou chamar os índios que estavam espalhados, para reunirem para os brancos não poderem mais tomar".

indígena), e se tratavam por "mano". Mesmo depois da demarcação, pelo SPI, no entanto, a Méria continuou sofrendo invasões. Contam que vinham os "pega-pega", atrás dos índios e os índios fugiam, sumiam no meio do mato para não serem pegos.

O atual Tuxaua da A.I. Méria é Gersino Farias, também filho de Chico Preto. As ambiguidades das diferentes versões são esclarecidas em parte porque se sabe que existe como fundo para estas diferenças um conflito entre facções aglutinadas em torno da liderança de Vicente e Francisco Farias, dois irmãos que "há muito tempo não se beijam por causa da etiqueta da terra" (FAULHABER, 1987a:46). Após uma situação de tensão que analisei em outro momento desta pesquisa (FAULHABER, 1987a:43), Gersino foi escolhido pelos Miranhas da Méria em 1982, em lugar de Vicente Farias, seu irmão mais velho. Vicente era acusado de agir contra os interesses do grupo, pois exercia atividades mercantis dentro da Área Indígena. Morava na cidade de Alvarães e só ia à Méria na época da castanha, para dizer que "tudo era dele". Eles se organizaram, procuraram o apoio dos Miranhas do Miratu (FAULHABER, 1987a:49) e também recorreram à FUNAI e à polícia. Após conflitos de alta dramaticidade que envolveram ameaças de morte, Vicente e seu grupo saíram definitivamente da Méria, mas continuaram morando em Alvarães, onde já tinham residência(10).

A formação da área indígena do Miratu também teve uma história de conflitos entre os índios e entre eles e os atores externos. Nos relatos miranhas, verificamos conflitos em que se manifestaram diferentes estratégias, desde pressão

(10) Em pesquisa de campo em fevereiro de 1991, os Mayorúnas afirmaram que a situação da Méria havia chegado a um ponto de dilaceração tal que os próprios aliados de Gersino, após brigarem entre si, haviam deixado a área (ver listagem da Méria em 1991).

armada (FAULHABER, 1987b: 25) até o acordo verbal para definir os limites entre seu território e a sociedade envolvente, que foram reconhecidos pela agência protecionista, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI, 1928:218).

Segundo contam, anteriormente não existiriam limites para eles, pois dizem que iam e vinham, utilizavam o espaço livremente. Esta representação de uma "terra livre" não corresponde, contudo, às representações sobre as relações sociais atuais. Nos dias de hoje, vivem em áreas reconhecidas pela FUNAI (agência indigenista governamental). Estas áreas não estão fechadas, pois os índios mantêm relações constantes com comerciantes, técnicos do governo, agentes religiosos, e outros atores da sociedade nacional.

Os Miranhas do Miratu contam que vieram, no início do século XX, do rio Cahuinari e foram reunidos por José Trovão nas imediações do Lago do Uarini onde passaram a definir os seus limites territoriais à medida que outros agentes pretendiam se apropriar das terras e "fazer a área" (FAULHABER, 1987:a:37) de acordo com seus interesses, à medida que o Estado viabilizava a apropriação individual de terras e realizava a demarcação destas propriedades, desde o final do século XIX.

Estes limites são sociais e aqueles que os rompem, ameaçando os interesses do grupo, são considerados invasores. Os limites sociais, porém, também são atravessados quando são estabelecidas estratégias de ação conjunta como as alianças entre diferentes grupos organizados etnicamente, como os Miranhas de Méria e Miratu. Estas alianças são constituídas a partir de interesses comuns como a garantia dos limites territoriais dos grupos e são associadas ao exercício da identidade indígena, que

emerge enquanto processo social ligado à mobilização política dos diferentes grupos indígenas. Os Miranhas do Miratu e Méria se aliaram e se mobilizaram em função da garantia de seus limites territoriais e, a partir desta mobilização passam a ter uma percepção da noção de fronteira, que é constituída pela prática de firmar limites entre seus territórios e as propriedades vizinhas, e de sua garantia através de "limpeza do pique" (caminho no meio da mata que separa uma área da outra), que fazem esporadicamente.

Eles conhecem também a noção geopolítica de fronteira entre países. Como ainda existe hoje Miranhas e Uitotos na Colômbia, na região entre os rios Caquetá (Japurá do lado brasileiro) e Putumayo (Içá do lado brasileiro), eles se referem aos "parentes" que lá vivem aos marcos de fronteira no sentido estrito, que separam diferentes países, e relatam situações de tensão peculiares à faixa de fronteira entre Estados Nacionais, pois desenvolvem atividades econômicas nestas áreas.

Em pesquisa realizada em fevereiro de 1991, verifiquei que os Miranhas do Miratu e Méria, que já haviam tomado em outros momentos a dianteira no movimento indígena no Médio Solimões, estavam distanciados das discussões em torno da constituição da organização indígena, e não participavam mais, com raras exceções, das assembléias intertribais. Tive notícia através de contato com Miranhas em Tefé que também se verificam crises de representatividade internamente às A.I. do Méria e Miratu, e que grande parte dos membros destes grupos estão abandonando as áreas, para morar em zonas urbanas como a Vila de Uarini, ou a cidade de Tefé. Este movimento para a cidade é bastante geral entre os índios do Médio Solimões. É muito comum entre eles a

aspiração de ter uma casa em Tefé, que constitui inclusive uma alternativa sócio econômica para aqueles que mantêm os vínculos tribais, pois facilita o acesso à educação escolar e ao sistema de saúde.

A irreversibilidade do processo de urbanização, através da interação crescente dos índios com o comércio ribeirinho e com os núcleos urbanos já foi observada por diversos autores (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972). Dentro da perspectiva da formulação de bases analíticas para uma antropologia da ação, este processo foi entendido como uma estratégia para se "libertarem do regime servil imperante no sistema do barracão" (1978:210) e quebrar o monopólio dos patrões. A tendência à urbanização dos índios, porém, não resulta necessariamente na ruptura com os territórios indígenas.

Devemos considerar a recusa da identidade étnica como uma dimensão constitutiva da dialética do fluxo e do refluxo do movimento indígena, que lhe confere dramaticidade, visto que os atores indígenas, neste sentido, parecem mimetizar seus interlocutores, seja na esfera das relações de produção, quando se identificam com os "patrões" e com a burguesia mercantil-usurária, seja em outros campos das relações sociais, quando se aproximam dos missionários, dos militares, dos representantes do Estado, da agência tutelar ou dos pesquisadores. A organização indígena germina nesta teia de influências e de envolvimento, e deve ser observada, em sua historicidade, dentro das unidades micropolíticas desta rede de relações.

Em um primeiro momento da mobilização indígena, os índios Miranhas se anteciparam aos outros grupos nas relações com a FUNAI e com outras agências indigenistas. Estes índios estiveram representados inclusive na fundação

da União das Nações Indígenas, tendo sido o Miranha Lino Pereira Cordeiro eleito como secretário da diretoria desta organização em abril de 1981 em São Paulo. Naquela ocasião, foi eleito como presidente o Terena Mariano Marcos e como vice-presidente o Tucano Alvaro Sampaio(11). A representatividade desta reunião, que contou com 73 participantes de 32 tribos foi colocada em questão por uma assembléia indígena realizada em Aquidauana, MS. A comissão eleita em São Paulo promoveu, em 1982, com o apoio de entidades indigenistas, o I Encontro dos Povos Indígenas do Brasil, realizado em Brasília entre 7 e 9 de junho de 1982. Neste encontro, a diretoria da UNI eleita em São Paulo foi referendada através de eleição como uma comissão representativa dos índios do Brasil, tendo em vistas a formação da UNI(12).

A representatividade e liderança de Lino Cordeiro, todavia, foi contestada em processos políticos desencadeados com a competição entre Miranhas (área indígena Miratu e Méria), Cambebas (A.I. Jaquiri e Igarapé Grande) e Mayorúnas (A.I. Marajaí) pelo controle do barco "Tranquilão". Este barco foi adquirido dentro de um projeto de desenvolvimento comunitário com o objetivo da autonomia econômica dos grupos, que transportariam a produção agrícola e extrativa no "Tranquilão" e a colocariam diretamente no mercado, sem

(11)A documentação desta reunião foi publicada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo em "Cadernos da CPI nº III", em 1981.

(12)A emergência do movimento dos índios esteve, desde sua gênese, associada a uma crise no indigenismo (FAULHABER, 1984: 6) que se apresentava multifacetária. Se no momento da fundação da UNI, no encontro de 1980 em São Paulo, apareceram mais os vínculos entre os interesses dos próprios índios e as associações da sociedade civil que estavam solidárias com eles e procuravam denunciar o autoritarismo da política indigenista oficial, nos encontros nacionais promovidos pela UNI realizados em Brasília em 1982 e 1984 a teia que se tece entre o indigenismo oficial e alternativo e o movimento dos índios apareceu em toda a sua complexidade e dramaticidade, evidenciando-se que as representações indígenas estavam capilarmente articuladas "seja com os jogos políticos entre interesses locais, seja com as ajudâncias e delegacias regionais da FUNAI (e com outras agências indigenistas não oficiais), embebendo-se, assim, a organização indígena nascente em relações de poder próprias à sociedade nacional"(FAULHABER, 1984:8).

passar por intermediários. Esta autonomização econômica poderia ter sido viabilizada se tivesse sido possível a organização de um movimento cooperativista, com uma cantina em cada área. Entretanto, o processo resultou no estilhaçamento do movimento, tendo sido o Miranha Lino Pereira Cordeiro, em cujo nome o barco tinha sido adquirido, acusado por Mayorúnas e Cambebas de ter desviado dinheiro destinado a fins comunitários e de ter pretensões de ser "patrão" e de utilizar o barco para explorar economicamente os outros índios, vendendo-lhes mercadorias a preços extorsivos e lhes oferecendo um preço baixo por sua produção.

Afinal, o barco foi abandonado porque quebrou várias vezes. Os índios contam que o barco foi para o "fundo", dizendo que foi "estragado" por feitiçaria e associando a história do fracasso do movimento cooperativista ao mito do "navio encantado". Este mito, que será examinado em outro lugar deste trabalho (capítulo 6), é operativo nos processos de simbolização dos índios e outros agentes regionais, e remete a uma rede de significação de extrema densidade interpretativa, associada de maneira direta ao reconhecimento de vínculos sociais entre patrão e cliente. Em uma associação mais abstrata, este mito remete a toda uma rede de relações com a temporalidade e a espacialidade nas quais se move a sociedade regional, onde é engendrada a identidade dos índios e ribeirinhos, e a identificação indígena se exerce, dentro de um campo de relações que oscilam da oposição à aproximação entre os distintos grupos indígenas.

O refluxo do "movimento dos índios" do Médio Solimões, desencadeado a partir de conflitos em torno da compra do "Tranquilão" (FAULHABER, 1986:93), foi apenas

provisório, pois Mayorúnas e Cambebas continuaram desenvolvendo projetos no sentido da compra de barcos. Atualmente, o Marajá e o Jaquiri dispõem de barcos adquiridos comunitariamente. Os índios da Barreira da Missão não dispõem de barco comunitário, mas frequentemente viajam a Tefé em conjunto, para desenvolver atividades cooperativas, em barcos movidos a remo ou a motor, de propriedade de membros dos grupos.

Suas tentativas parecem se sustentar na aspiração pela autonomia, que se constitui enquanto uma força motriz do processo de emergência da identidade étnica. Esta aspiração motiva a luta por uma base territorial através da mobilização pela demarcação das terras e aparece na busca de meios de mobilidade econômico-espacial, representada seja nos diversos projetos para adquirir barcos comunitários, seja na inserção no sistema educacional.

Como a rede oficial de ensino é de difícil acesso aos índios, pois as escolas se concentram nas cidades, eles buscam o sistema alternativo oferecido pelo Movimento de Educação de Base (MEB) e pela Prelazia de Tefé, que preparam monitores e agentes pastorais (catequistas, animadores de comunidade, etc). Este sistema educacional alternativo é institucionalizado pela rede de ensino oficial, à medida que os professores índios são contratados pela Prefeitura para ministrarem aulas - de nível básico - dentro das áreas indígenas. A busca de autonomia pela inserção no sistema educacional ilustra o caráter relacional da identidade étnica, pois os professores indígenas representam o papel de mediadores entre a tradição letrada e o grupo social de referência, cujos limites sociais são, desta forma, de caráter dinâmico e se contraem e se expandem ao sabor do fluxo e do refluxo dos movimentos sociais. A dinâmica destas

relações constitui o elemento definidor dos limites entre as diferentes territorialidades em oposição enfocadas por este estudo.

Até os anos oitenta, apenas eram reconhecidas pelo indigenismo de Estado as áreas indígenas Miranhas do Miratu e do Méria. Quando cheguei a primeira vez em Tefé, em 1981, fui informada que havia na região outras "aldeias indígenas", e fui encaminhada ao Marajaí (Mayorúnas) e ao Jaquiri (Cambebas). Estes índios se mostraram muito animados em termos do "movimento dos índios" e da afirmação de sua identidade, e relataram como um marco fundador uma assembléia intertribal promovida pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 1980, no Miratu. Os Mayorúnas e Cambebas eram reconhecidos não somente por agentes pastorais ligados ao CIMI mas também por outros agentes vinculados à educação de base (MEB-Movimento de Educação de Base), à assistência técnica ao pequeno produtor rural (EMATER), e outras pessoas engajadas politicamente nas lutas de índios e ribeirinhos ou interessadas na história de Tefé. A identidade indígena aparecia (FAULHABER, 1987a:65) também nos confrontos com patrões, agentes do governo ou outros invasores, como barcos pesqueiros, que também passavam a reconhecer os limites sociais e territoriais levantados pelos índios no seu processo de mobilização. O "movimento dos índios" de Tefé, articulado com a construção de uma organização indígena a nível nacional emerge num momento singular da redefinição do campo político regional.

A partir da implementação dos planos de desenvolvimento regional a cidade de Tefé foi identificada como um "pólo de desenvolvimento regional" (FAULHABER, 1987a:153) - o pólo Juruá-Solimões do POLAMAZONIA. Uma das principais consequências da implementação de tais planos de

desenvolvimento a nível local foi a interferência direta de agências federais, como ITERAM, INCRA, EMATER, Banco do Brasil, etc. Observa-se que o próprio Estado passou a intervir como empresário, devendo ser destacada a instalação da EMADE, em 1984 - Empresa Amazonense de Dendê (de direito Privado e capital misto), e da Petrobrás, cuja presença na região, desde a descoberta de Petróleo no rio Urucú (1985), tem criado uma efervescência econômica na região, sendo que os preços das mercadorias passaram a subir vertiginosamente, em movimentos inflacionários que parecem convulsionar o mercado a nível local.

Tais transformações no campo político⁽¹³⁾ local implicam a redefinição dos papéis dos diferentes atores regionais, sem que todavia a estrutura de sujeição/dominação seja alterada. Verifica-se, ao contrário, um processo de concentração do poder econômico e político pelas classes dominantes, constituídas pelos grandes comerciantes, associados ao capital financeiro e industrial, e aos setores dirigentes. Temos em contrapartida a crescente diferenciação sócio econômica, caracterizada pela relação diferencial com a terra, pelas relações de patronagem e, mais recentemente, pela utilização do trabalho assalariado.

Tive oportunidade de observar, desde 1981, que se verifica uma alteração qualitativa do padrão de ocupação territorial, no sentido da generalização do valor de troca como equivalente universal, inclusive em termos da apropriação fundiária. As representações dos diversos agentes sociais, contudo, não coincidem necessariamente com a versão corrente da apropriação individual e capitalista da

(13)A noção de campo político, dos processualistas britânicos, foi discutida em FAULHABER, 1987:introdução).

terra, oscilando a atribuição de um valor à terra desde um sentido utilitário até um sentido sagrado.

Esta diversidade de representações se acentua com a intensificação da luta pela terra na região, e a emergência de movimentos de reivindicação territorial, nos quais a identidade étnica se manifesta associada à evocação de lutas políticas passadas e atuais travadas em torno da preservação de um espaço socialmente necessário à sua existência, em cuja representação aparecem componentes de influência mística que confere a estes movimentos um caráter político-religioso.

Em um momento particularmente rico para a reflexão das diferentes implicações da prática etnográfica, na pesquisa de campo em 1985 (FAULHABER, 1986a), eu soube através de Mayorúnas e Cambebas que havia um grupo indígena que não era reconhecido por setores da Prelazia, embora estivessem em processo de mobilização étnica com o objetivo do reconhecimento de seus territórios pela FUNAI e pela Prelazia, que tinha o documento de propriedade do terreno onde estava socialmente organizado. Em suma, fui convidada pelos representantes indígenas para intervir no processo de "fundação", ou "levantamento de uma aldeia", como eles categorizavam.

Partimos aqui de certos problemas apontados na trilha de uma antropologia da ação, que procurou não colocar mais o "índio" no centro da investigação, mas as relações sociais em que estes agentes estão imersos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978:197). Trata-se de considerar a interferência da pesquisa etnográfica sobre as populações pesquisadas no sentido de avaliar a relação entre a dinâmica dos conflitos sociais e da constituição e exercício das identidades étnicas no bojo do fluxo e refluxo dos movimentos sociais.

Busca-se, assim, elaborar parâmetros para a avaliação da mudança social, (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978: 174), com o intuito de verificar se uma determinada situação transforma-se no tempo à medida que determinados atores adquiram força política e passam a poder intervir no curso dos acontecimentos. Ou se, ao contrário, aperfeiçoam-se os mecanismos de dominação que asseguram a consecução de uma determinada correlação de forças.

A análise da "intervenção" foi dirigida à problematização das ações e dos movimentos sociais dentro do âmbito da sociologia, no sentido da reconstrução de um campo de relações de conflito entre atores (TOURAINE, 1978). Trata-se de trazer aqui alguns dos elementos deste instrumental analítico(14) para a reflexão do papel da pesquisa de campo na antropologia. O ponto de partida na análise da intervenção são as ações, de cuja problematização deriva o enfoque nos processos da consciência dos atores. Considerando o movimento e a luta entidades analíticas distintas, é necessário voltar o trabalho de construção de hipóteses à compreensão da disjunção entre luta e movimento (1978:266).

O pesquisador desempenha um duplo papel: além de ser um ator virtual no momento da análise da trama significativa subjacente às ações, sua prática interfere sobre o processo pesquisado, à medida que busca as conexões entre as ações e a trama histórica em que são produzidas. Esta interferência se torna efetiva através do distanciamento que permite imprimir inteligibilidade ao texto etnográfico e de construir uma narrativa orientada por

(14) Através do método da "intervenção sociológica", o pesquisador se "coloca em uma situação onde o objeto da sociologia, as relações sociais e a ação coletiva aparecem diretamente" (TOURAINE, 1978:188). O analista da intervenção enfoca as "relações sociais entre o ator e seu adversário e o que está em jogo no conflito" (TOURAINE, 1978:240).

um sistema compreensivo e interpretativo. Dentro deste ângulo, os acontecimentos e o discurso dos agentes não são entendidos enquanto eventos isolados, mas redes de relações enraizadas em uma trama política e histórica. É necessário, portanto, considerar as ações em sua dimensão histórica, e a interpretação que dela estabelecem os atores sociais.

Seguimos assim uma perspectiva aberta pela antropologia política, que formulou a metodologia da análise de situação, introduzida no Brasil nos estudos antropológicos de problemas relativos ao contato interétnico e às identidades sociais desenvolvidos por CARDOSO DE OLIVEIRA (1972,1978) dentro do âmbito histórico-sociológico⁽¹⁵⁾. Dentro de uma preocupação de análise de problemas relativos ao contato interétnico, foi formulado o conceito de situação histórica (OLIVEIRA FILHO, 1988:58)⁽¹⁶⁾ cuja unidade é construída pelos procedimentos de pesquisa tendo em vistas apreender as relações entre totalidade e particular, assumindo uma postura de crítica das bases estrutural-funcionalistas da análise processualista (GLUCKMAN, 1958:25) da antropologia política britânica, cotejando esta abordagem com a análise de conjuntura desenvolvida por Marx (1977).

Convém distinguir aqui "situação social" de "situação histórica". A primeira noção foi cunhada com propósitos descritivos para o exame de eventos considerados por Gluckman como "matéria prima do antropólogo" (1987:228). Neste estudo, as pretensões

(15)ver capítulo 2.

(16) pela qual se propõe a "diferenciar internamente e de buscar a unidade de cada ator e grupo; na tentativa de captar o jogo de alianças e oposições como um resultado de relações de interdependência em contextos específicos, no destaque dado ao processo de elaboração social de uma condição de relativo equilíbrio, com esferas onde os conflitos se expressam apenas por determinadas regras" (OLIVEIRA FILHO, 1988:58).

comparativas(17) são controladas pelo rigor na observação direta de situações selecionadas a critério do pesquisador. Na conceituação de situação histórica é explicitado o propósito de tornar inteligível a racionalidade do funcionamento da dominação e assim fornecer elementos para a distinção dos elementos definidores de uma situação histórica concreta, como o grande peso significativo da intervenção da agência tutelar, que atua no sentido de representar o Estado brasileiro na relação entre os grupos indígenas e a terra (OLIVEIRA FILHO, 1983:3), relação esta que envolve processos jurídicos, administrativos e políticos. Trata-se, assim, de examinar a situação histórica do campo das relações entre as agências de contato e os grupos sociais, considerando os "modelos ou esquemas de distribuição e poder" e as "fontes e canais institucionais de conflito" (OLIVEIRA FILHO, 1988:57). (18).

A relação dos índios com a terra, que pode ser observada em situações específicas, não se resume a relações conflitivas com objetivos de caráter estritamente econômico ou de garantia da materialidade de seus direitos territoriais. Estas relações de conflito envolvem a criação de uma linguagem de significação histórica e política através da qual se tecem as concepções de fronteira e territorialidade dos índios. Os limites entre as territorialidades dos diferentes atores sociais não se

(17) Diz Gluckman(1987:228): "Não pretendo neste ensaio desenvolver nenhum estudo comparativo. No entanto, vale a pena salientar o contexto mais amplo dos problemas sob investigação...A partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc daquela sociedade. Através destas e de novas situações, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações".

(18) No sentido de analisar a produção, através da "imposição de interesses, valores e padrões organizativos, de um certo esquema de distribuição de poder e de autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes, baseado em um conjunto de interdependências e no estabelecimento de determinados canais para resolução de conflitos" (OLIVEIRA FILHO, 1988:59).

encontram, porém, necessariamente delineados de forma precisa. Os contornos dos campos onde se movem os diversos atores são definidos e situados por redes de relações sociais, produzidas em um conjunto de interações entre cada ator coletivo considerado, seus interlocutores e as condições de emergência dos conflitos, ou seja, o terreno onde se constituem as identidades dos atores sociais.

Observando as ações dos índios e o exercício da atividade política, notamos que eles oscilam entre a busca de formas comunicativas e o uso do poder coercitivo(19). Nestas ações parecem imbricar-se mecanismos que vão desde o acesso ao prestígio simbólico e o controle de recursos econômicos até a possibilidade de exercer violência direta. Esta oscilação aparece enquanto um movimento inerente à materialidade das reivindicações territoriais dos índios.

Consideramos que as ações dos índios apenas em parte podem ser entendidas como resposta às ações de outros atores do campo indigenista, pois a organização do movimento dos índios a nível local e nacional indica a existência de uma força intrínseca que parece revigorar com um fôlego próprio a percepção pelos índios da situação histórica onde se inserem, que vem sendo incentivada pelo clero progressista. Este vem contribuindo para a promoção de "assembléias indígenas" através do CIMI(20), e atua também

(19) Trata-se da análise de processos políticos em uma situação histórica na qual a violência é intrínseca. Podemos distinguir, entre estes processos políticos, a dominação - ou seja, exercício do poder - a aquisição e preservação deste poder e a sua gestação (HABERMAS, 1980:111). A violência "exercida por meio da ação estratégica" é definida como "a capacidade de impedir outros indivíduos ou grupos de defender os seus próprios interesses" (HABERMAS, 1980:112). O uso da violência na gestação do poder é uma característica do Estado moderno, no qual a luta pelo poder político se institucionalizou. Entretanto, as bases da legitimidade desta forma de poder tornam-se discutíveis, pois assim não se fundam em convicções comuns produzidas em um processo de comunicação democrática de caráter não-coercitivo. A violência, seja ela manifesta ou subliminar, "bloqueia imperceptivelmente aqueles processos comunicativos nos quais se formam e se reproduzem as convicções dotadas de eficácia legitimadora" (HABERMAS, 1980:115).

(20) Ver mais adiante (capítulo 3).

no sentido de apoiar o estabelecimento de alianças horizontais entre indivíduos ou grupos que ocupam uma posição equivalente na situação social. Estas alianças parecem inverter as relações assimétricas do compadrio interclasses, que eram consagradas religiosamente pelo clero. Atualmente, a Igreja Católica tem interferido no sentido da laicização da sua política indigenista, através da formação de agentes pastorais leigos e nativos, e de pressões para que a FUNAI se faça presente no sentido da garantia dos direitos indígenas.

Um escritório da FUNAI foi instalado em Tefé em 1988, por solicitação dos índios. Mas aparentemente, os efeitos da atuação da FUNAI na área têm repercussão restrita e o chefe de posto pequena penetração entre os índios, e sua atuação parece se dirigir no sentido de acentuar o faccionalismo interno às áreas indígenas, através da tentativa de influenciar suas lideranças. A aproximação dos índios é maior com outros agentes como técnicos de extensão rural e políticos locais, que buscam as populações ribeirinhas e indígenas em termos de base de sustentação para suas plataformas ou implementação de programas de governo. Isto não implica necessariamente a redução da esfera de influência da Igreja, que tem em Tefé um aparato institucional e um corpo de agentes religiosos e leigos relativamente estáveis, a despeito das divergências de interesses com os comerciantes e políticos locais.

A força de mobilização dos índios aparece relacionada com a percepção partilhada de um destino político comum, imaginado ou vivido, porém produzido por práticas históricas através das quais são situados em uma condição de vítimas potenciais, embora as relações de conflito entre classes antagônicas não sejam manifestas

explicitamente. Contudo, em certas situações aparecem as evidências de profundos conflitos políticos e da trama histórica que produz a sujeição de índios, ribeirinhos, extratores e pequenos produtores a um grupo fechado de comerciantes(21) ligados ao capital mercantil e a forças subterrâneas que atuam em esfera extra-oficial.

No primeiro capítulo analisaremos o problema das fronteiras étnicas a partir do estudo da situação da A.I. da Barreira da Missão após demarcação. No segundo capítulo, discutiremos o conceito de fronteira dentro de uma leitura antropológica das concepções do problema pelas ciências sociais no Brasil e no terceiro capítulo voltaremos à situação observada para analisar as concepções dos diversos atores sociais sobre as fronteiras e movimentos étnicos. Tais são os capítulos que compõem a I parte da Tese.

(21)Este "grupo fechado" parece ter-se formado a partir da empresa seringalista, quando comerciantes ligados à cadeia do aviamento instalaram-se em Tefé, e passaram a monopolizar as relações econômico-políticas (ARNAUD, 1974:35). Segundo informações de agentes locais, a constituição deste grupo modificou-se após os planos de integração nacional. Convém notar que o exercício da dominação sobre os índios de Tefé por uma minoria branca, que os oprime e se utiliza de seu trabalho em proveito de interesses particulares, foi uma invariante nos relatos de cronistas e viajantes em momentos passados, embora ao que se saiba as discontinuidades históricas tenham produzido no decorrer do tempo alterações na composição étnica e social.

Capítulo 1

A situação da área indígena da Barreira da Missão

"Vou andando caminhando caminhando

Me misturo no ventre do mato mordendo raízes"

Cobra Morato

(BOPP 1982:7)

Grande parte das comunidades ribeirinhas se formaram a partir de grupos de posseiros de origem indígena, instalados ora em castanhais na terra firme, ora em terras devolutas da várzea, que vivem da atividade agrícola, do extrativismo da castanha, da madeira e da pesca. São pequenos produtores integrados ao mercado via cadeia da comercialização e que têm sido incentivados pela Igreja e pelos movimentos de base a lutar pela autonomia econômica diante dos comerciantes, e a não aceitar mais a dependência pelos vínculos pessoais que constituem uma outra face da sujeição pela dívida aos "patrões", os quais exercem influência sobre eles e se apropriam de parte de sua renda ao comercializar a sua produção. Trata-se de um processo geral da sociedade regional no qual transformações das relações sociais têm seu correspondente em alterações nas práticas e valores dos atores sociais. Persistem, no entanto, relações sociais pré-existentes que podem ou não estar associadas à manifestação da identidade étnica.

Em 1985, após a conclusão de minha tese de mestrado (FAULHABER, 1983), eu realizava pesquisa de campo no Médio Solimões visando a organização de um livro que documentasse o movimento indígena com textos e desenhos produzidos por eles, e que pudesse ser utilizado como texto de leitura por índios e ribeirinhos (FAULHABER, 1987b). Os Cambebas me disseram então que tinham parentes na comunidade da "Barreira da Missão", que estavam interessados em "levantar uma aldeia". Eles viviam em um terreno de propriedade da Prelazia de Tefé, em nome da "Sociedade Brasileira do Espírito Santo".

A Empresa Amazonense de Dendê (EMADE) havia instalado um projeto de produção de dendê no "centro", em área confinante com o território ocupado pelos índios, e havia construído uma estrada até a "beira", na linha divisória entre o terreno da Prelazia e o "Santo Izidoro", um castanhal de propriedade particular. A Prelazia de Tefé havia vendido parte do terreno à EMADE e pretendia ceder o restante aos pequenos produtores que aí viviam. Setores do clero chegaram a oferecer um loteamento da área, em lotes visando incentivar a articulação das atividades da economia mercantil e de subsistência com a produção de dendê. Padres ligados ao CIMI, que sabiam da proveniência indígena dos grupos, os incentivaram a procurar a FUNAI e reivindicar a demarcação da área como terra indígena.

Verificava-se uma diferenciação étnica e religiosa que se manifestava em termos de um separatismo territorial (ver esboço I - mapeamento do terreno da Prelazia): Na "Barreira de Baixo", estava sediado um grupo de Cocamas vinculados à Irmandade da Cruz, um movimento religioso de inspiração messiânica com grande influência entre Ticunas e Cocamas do Alto Solimões(1). Na "Barreira do Meio" estavam os Cambebas e Ticunas, que eram "crentes" pentecostais, e acima, no terreno contíguo à Missão, viviam os católicos. Estes últimos aceitaram o loteamento do terreno, não demonstrando nenhum interesse em manifestar sua proveniência étnica. Em uma visita à área, técnicos da FUNAI haviam identificado a área indígena como Cocama (ver mapa 6), o que provocou descontentamento entre Ticunas e Cambebas, que não queriam ser confinados a uma faixa exígua de terra dividida em lotes individuais. Um missionário holandês da Ordem dos

(1) A existência deste movimento religioso entre os Ticunas foi observada por Cardoso de Oliveira (1978, Capítulo XII), e estudada por Oro (1978 e 1989), OLIVEIRA FILHO (1979) e registrada também em um estudo na Amazônia Peruana (AGUERO, 1985).

Padres Brancos, que servia como gerente da Missão, era contra a interferência da FUNAI, e afirmava que os crentes e "cruzados" não eram índios, mas "ladrões de terras".

Em diversas ocasiões eu já havia sido informada pelos índios Miranhas e Cambebas de que eles tinham parentes em outras comunidades ribeirinhas, e que estes grupos estavam interessados em "fundar uma aldeia". Eu sempre evitei participar deste tipo de intervenção porque assim estaria criando certo tipo de expectativa por parte do grupo, para a qual, em minha condição de pesquisadora, não poderia corresponder. Quando solicitaram minha presença na Barreira da Missão, os índios, que àquela época eram liderados por um Ticuna e um Cambeba, diziam que eu poderia "descobrir os troncos encobertos" e apresentar uma proposta à FUNAI no sentido da demarcação da área como terra indígena. Eu estava no Marajá e fui transportada para a Barreira da Missão no barco do MEB, e me foi comunicado que havia um interesse da Prelazia no sentido da clarificação de diversas "questões", ou seja, conflitos que dificultavam a definição dos limites do grupo. Esta situação singular despertou meu interesse, principalmente porque os diversos problemas de natureza prática apontados constituíam um objeto de reflexão e cujo estudo em profundidade poderia permitir uma melhor compreensão das transformações produzidas na sociedade regional. Além disto se tratava de uma situação de conflito já manifesto que entretanto não aparentava apresentar perigos iminentes, pois os diversos atores envolvidos demonstravam interesse em um desfecho pacífico. Sendo assim, minha interferência não iria criar expectativas de solução impossível ou catastrófica.

Tratava-se de trabalhar com as diversas variáveis no domínio do provável, e assim poder realizar a pesquisa.

Chegando à área, verifiquei que a competição entre grupos organizados étnica e religiosamente tinha acarretado um separatismo territorial, e que o principal problema consistia na definição dos limites espaciais entre os três grupos acima citados, que disputavam recursos materiais como roças, capoeiras e acesso ao castanhal. O conflito se acentuava porque as diferentes convicções religiosas provocavam a incompreensão entre os crentes, os "cruzados" e os representantes da Igreja Católica.

O grupo da Barreira da Missão do Meio era constituído por alianças entre índios Ticunas, Caixanas e Cambebas de proveniência peruana e que haviam migrado do Alto Solimões (ver listagem) por ocasião de uma grande cheia, 20 anos antes. Aglutinavam-se em torno de três lideranças (um Ticuna, um Cambeba e um Caixana) e tinham entre si o fato de serem crentes e, deste modo, consideravam-se um "grupo de irmãos". A intolerância da Prelazia tinha aumentado porque eles, logo que chegaram, tinham se recusado a pagar a renda em castanha. A explicação dada por eles para o não pagamento da renda tinha um fundo religioso, pois representando a terra como sagrada, consideravam uma atitude contrária à moral querer extrair dela outro rendimento que não o valor de uso, produzido pelo trabalho humano com o objetivo da sobrevivência.

Disseram-me que era impossível aceitar o loteamento do terreno oferecido por setores da Prelazia, porque senão iria acontecer "uma guerra dentro da comunidade" (FAULHABER, 1986:99). Efetivamente, verifiquei que a diferenciação étnico-religiosa era um componente dos critérios de distribuição territorial da terra pelos membros

do grupo, estabelecida entre os "grupos de irmãos" mediante a interferência dos líderes de cada "grupo de mobilização potencial", em outras palavras "grupos de orientação pessoal" ((FIRTH, 1957:16, citado por CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972:53)), ou seja, grupos de sociabilidade que se formam em função de atividades de trabalho ou lazer.

Estes grupos de sociabilidade, que mudam de acordo com os interesses de seus membros, condicionam também a distribuição espacial das casas e das roças no território indígena, que porém não é estanque: como se pode verificar nos esboços de mapeamento de 1985 e 1991, a distribuição das residências foi totalmente alterada. Segundo informaram, estas mudanças se deram devido a laços pessoais entre os moradores, que mudaram devido a relações de trabalho, familiares ou religiosas.

O tuxaua Caixana havia entrado em contato com a FUNAI e obtivera uma cópia do mapa (mapa 6) que fora feito por ocasião da identificação da área Cocama, e neste mapa este grupo de crentes ficava relegado a um pequeno espaço de terra que não correspondia ao que efetivamente ocupavam com roças, capoeiras e áreas de uso comum. Pareciam muito preocupados com a possibilidade do loteamento, porque como deviam ao Banco do Brasil um empréstimo contraído dentro do programa de crédito agrícola, temiam ser obrigados a "entregar a terra para pagar a dívida". Acreditavam que o reconhecimento pela FUNAI lhes asseguraria o uso comum do território necessário à sobrevivência do grupo social e etnicamente organizado. Assim sendo, se dispuseram a fazer comigo o esboço de um mapeamento (ver esboço 1985) que constituiu uma demonstração do território efetivamente ocupado por este grupo e ajudou a clarificar as linhas de delimitação entre as áreas ocupadas pela EMADE, pelos

Cocamas, pelos Ticunas/Cambebas/Caixanas e pelos "católicos da Missão" (ver esboço de 1985).

Eles queriam demonstrar, ao se disporem a fazer o esboço de mapeamento, que era impossível lotear a área porque seu uso comum a caracterizava antes como terra indígena do que como um programa de colonização para pequenos produtores. A distribuição das áreas de apropriação familiar (roçados e capoeiras) e de uso comum (capoeiras comunitárias, castanhal e áreas de mata) parece obedecer às necessidades de cada família, cujos chefes negociam entre si com a intervenção, quando solicitada, dos líderes de cada grupo de mobilização. Isto acarreta uma distribuição diferencial dos recursos, pois as relações de poder se inscrevem na definição dos horizontes de sua territorialidade.

Eles trabalham na base de um sistema de troca coletiva de trabalho que é regulado pela "norma conflitiva" do "desafio" (FAULHABER, 1987a:99), sendo que a quantidade de roças e de capoeira de cada unidade familiar depende da iniciativa do chefe do grupo doméstico, como também de sua capacidade de aglutinar um maior ou menor grupo de mobilização em torno de si. Sua capacidade de liderança pode ser explicada em parte pelo tamanho da família, da sua percentagem em termos de força de trabalho economicamente ativa, além de outros fatores que extrapolam a ordem estritamente econômica, como o prestígio, ou serviços que presta ao grupo como agente de saúde, professor ou dirigente religioso.

Em junho de 1985, havia dois conflitos com os "católicos da Missão" (ver esboço 1985): Um pequeno comerciante católico, que não trabalhava na terra, tinha adquirido um lote de terra porque doava esporadicamente

cabeças de gado à Prelazia por ocasião das festas religiosas. Pretendendo transformar o terreno em pasto para seu gado, marcou em placas seu nome - Zurra - com tinta vermelha, em áreas ocupadas por roças e capoeiras dos Ticunas. Um outro católico, de nome Eduardo Frazão (ver capítulos 4 e 5) também pretendia a propriedade do terreno em direção ao "centro", que constituía uma área ocupada por atividades de caça e extrativismo pelos Ticunas, da qual eles não pretendiam abrir mão. No outro extremo, os limites entre o que era Cocama e Caixana/Cambeba também não estavam claros.

Em uma reunião entre os interessados e o Bispo, a partir do exame das áreas de conflito registradas no esboço de mapeamento, ficaram acertados os seguintes acordos: os católicos indenizariam os Ticunas e seria traçada uma linha paralela à estrada da EMADE que deixaria aos Cocamas uma faixa de 600 metros de largura e separaria os limites do território destes últimos com o dos Caixanas/Cambebas/Ticunas. Finalmente, o Bispo encaminharia uma carta à FUNAI, a qual, juntamente com o meu relatório e o esboço de mapeamento, seria uma base para a demarcação da área pela FUNAI.

Retornando ao campo em abril de 1989 e fevereiro de 1991, fizemos novos esboços de mapeamento (ver esboços de 1989 e 1991), cujo exame permite traçar algumas considerações sobre a evolução da organização territorial destes grupos étnicos. Como só pude obter as dimensões reais (ver mapa 4) da área demarcada pela FUNAI em 1991, é necessário ressaltar o caráter pouco conclusivo destas considerações, cujo objetivo é apenas reunir elementos para uma melhor compreensão da problemática da territorialidade

indígena e de suas consequências para a discussão das diversas concepções de fronteira.

Relações de oposição como "centro/beira" (VELHO, 1979: 203/205) são operativas para a análise da historicidade/territorialidade das relações sociais entre os grupos indígenas e ribeirinhos do Médio Solimões. Estas representações permitem a análise do modo de pensar das populações regionais que foram sujeito e objeto da colonização. O "centro" é relacionado com o perigo, o desconhecido, a natureza incontrolada - a floresta. A "beira" é associada à civilização, ao lazer, à cultura domesticada, cadeia de significações que remete também aos perigos apresentados pelo contacto com as correntes fluviais e outros fenômenos que se manifestam nos rios, através dos quais inclusive foi estabelecida a colonização. A "beira" é associada ao comércio, que submete os ribeirinhos a futuro incerto dada sua compulsão a relações econômicas desiguais, e passa a ser relacionada agora também a outra categoria engendrada historicamente, ou seja, a "beira da estrada", que coloca os índios em presença de signos até então ausentes em seu imaginário, como o carro, a velocidade, os sobressaltos produzidos pela urbanização e pela globalização.

Realizando o primeiro esboço, em 1985, notei que eles partiam da beira em direção ao centro para fazer suas roças, que servem principalmente para a sobrevivência da unidade familiar. O esboço foi desenhado juntamente com os índios, procurando traçar o desenho das quadras de roça no sentido de representar proporcionalmente o território ocupado pelo grupo, considerando a medida padrão de um hectare por roça, embora o formato de cada roçado não obedeça estritamente às formas geométricas, conforme está

representado no esboço, pois varia de acordo com os acidentes do terreno ou a posição em relação a outras roças. Deve-se notar também que o esboço de 1985 é mais simples, ao passo que em 1989 foram obtidas informações mais detalhadas, o que se complexificou ainda mais em 1991, dado que as informações de 1985 e 1989 já tinham sofrido reelaborações. Como resultado, os esboços ampliaram crescentemente suas nuances.

Segundo informaram, começam a colher a mandioca a partir do sétimo mês, embora a roça fique realmente madura apenas após um ano. Os Cocamas disseram que preferem começar a colher apenas quando a roça está totalmente madura. O tempo limite de colheita é de dois anos, pois se for deixado por mais tempo a mandioca começa a estragar. Na capoeira plantam só uma vez, mas quando a roça é feita na "mata virgem", é usual fazerem o "replante na capina", ou seja, plantar uma segunda vez a roça durante a colheita. Os mais criativos utilizam no replante outras sementes, como banana, cará, macacheira, ananás, batata. No replante, podem também transformar o roçado em sítio de árvores frutíferas (cupuaçú, tucumã, piquiá) ou em cultura permanente, plantando árvores como castanheira, açaí ou sorva.

Após dois plantios, deixam o mato crescer novamente e é necessário deixar a capoeira repousar por alguns anos. O período de "pousio" varia, e embora seja desejável deixar a capoeira descansar por cinco anos, ocorre plantar de novo após três anos, tempo considerado o mínimo para manter a produtividade da terra porque as colheitas sucessivas consomem a fertilidade do solo. A Barreira da Missão é um terreno de terra firme, mas quando chove formam-se poços em toda a sua extensão, que impedem o crescimento da mandioca, que apodrece com o excesso de água.

Quando desmatam para fazer a roça, derrubam também a castanheira, e se não o fazem, mas capinam o mato em redor, isto faz a produção de castanha decair, até a morte da árvore. Dizem que deveriam modificar este hábito, procurando preservar a mata em torno das castanheiras, como fazem por exemplo os "católicos da missão".

A divisão do trabalho se projeta no território. Como o trabalho de derrubada da mata virgem é mais duro, os mais velhos em geral se afastam dos ajuris e fazem seus roçados em capoeiras localizadas na "beira", onde o trabalho é menos pesado, mas isto não exclui os riscos, porque como não existem mais os animais do "centro" (tamanduás, porco do mato e outros tipos de caça), proliferam-se as cobras venenosas, que em geral seriam comidas por estes animais nas áreas de mata fechada. Os relatos dos índios expressam grande carga simbólica na descrição das relações travadas em atividades de trabalho ou lazer com a natureza incontrolada. A mata virgem, aos seus olhos, é povoada por "seres viventes" visíveis ou invisíveis, que examinaremos com mais detalhes mais adiante (ver capítulo 6).

A demarcação da área indígena implicou uma maior definição dos critérios de incorporação do grupo, sendo que aqueles que não assumiam a identidade indígena saíram espontaneamente, mudando-se para outras comunidades ou povoados, ou para cidades como Tefé, Coari e Manaus. Quando alguém sai da área indígena, deixa suas roças e capoeiras para a comunidade, que serão distribuídos segundo os critérios internos do grupo, sendo que aquele que sai não recebe indenização e seu lugar é ocupado por outro índio. Mas se ele quiser voltar, sempre poderá negociar um espaço para moradia e trabalho.

A definição da territorialidade indígena implicou também alterações na relação do grupo com as áreas limítrofes. Antes, eles caçavam e extraíam castanha de outras áreas que não a "Barreira". Faziam roças e desenvolviam agricultura de ciclo curto (milho, melancia, tomate, pimentão, alface, repolho, couve) em áreas de várzea próximas, durante o verão ou seja, de julho a janeiro, quando começam as chuvas. Estas atividades praticamente cessaram, pois com a demarcação suas atividades passaram a se restringir mais ao território indígena. Além disto, está se expandindo a atividade de criação de gado em áreas de várzea próximas a Tefé, o que afasta as atividades agrícolas. Informaram que tinham planos de criar gado na Barreira, mas como não dispunham de recursos econômicos para tal, estavam pretendendo apresentar um projeto à FUNAI, como já tinha sido feito pelos Miranhas da Méria e Miratu.

Em 1991, ainda se registravam conflitos internos à Barreira da Missão: Os "crentes" haviam entrado em acordo com os Cocamas no sentido de estabelecer uma divisão da área a partir de um pique traçado, paralelamente à estrada da EMADÉ, deixando aos Cocamas uma faixa de 600 metros de largura. Haviam, no entanto, reclamações parte à parte: Os Cambebas reclamavam que os porcos dos Cocamas "passam a fronteira, invadem o terreno, estragando a roça deles" (ver Paulo Ramos no esboço de 1991). Os Cocamas diziam, por sua vez que os Cambebas estavam caçando e colhendo castanha em suas terras.

Aliás, a castanha continua sendo o pomo de discórdia que polariza tradicionalmente as questões comunitárias durante o período do ano em que os preços da castanha estão subindo, e membros do grupo começam a colher castanha sem autorização da chefia. Os chefes de uma maneira

geral armam estratégias no sentido de estabelecer um monopólio da comercialização da castanha, tais como a proposta de organização cooperativista, que serve de pretexto para se exigir que todos vendam somente a eles a castanha extraída de dentro da A.I., ainda que em geral, os outros índios prefiram vender a quem oferece os melhores preços. As crises da época da castanha tendem a diminuir, dado o declínio relativo de seus preços ano a ano.

Em reunião com a presença do Bispo, os Cocamas, Cambebas, Ticunas e "católicos da Missão" entraram em novo acordo em 1991, quando se dispuseram a respeitar os limites internos do território indígena. Com o incentivo do Bispo, os Cocamas e Ticunas planejaram ocupar a área de mata ao centro, à esquerda da Missão, na "extrema" (em área confinante) com o Xidarini, após confirmarem a informação de se tratar de terras devolutas, tendo o arrendatário morrido em 1990. Pretendem, assim, ampliar os horizontes de seu território.

Quanto à EMADE, ela estava passando em 1991 por uma situação de crise devido à política recessiva do governo federal que, não repassando o financiamento do Banco Mundial a ela destinado, fez com que o ônus do projeto recaísse sobre o governo do Estado do Amazonas, dificultando sua expansão. O projeto visava a implantação de 5.000 ha de dendê, e a construção de uma usina de beneficiamento capacitada para beneficiar 20 toneladas por hora. Face à descontinuidade no repasse dos recursos, o governo do Estado do Amazonas achou conveniente reduzir a área para 2.000 ha e a capacidade da usina para 10 toneladas de frutos frescos por hora. O projeto visava a criação de 1.000 empregos. Porém, em fevereiro de 1991 absorvia apenas 100 operários. Além disso, a empresa se encontrava então inadimplente, o

que dificultava o processo de privatização tornando-a, ao menos momentaneamente, um ator inexpressivo na situação regional.

Tornava-se também significativa para a territorialidade indígena a presença da PETROBRAS, pois inicialmente havia um boato que o oleoduto proveniente de Porto Urucú iria desembocar na estrada da EMADE. Em 1989 foi construído um oleoduto de Porto Urucú a Porto Terminal, no lago de Tefé, cujo diâmetro foi aumentado em 1991, quando havia previsão de construir outro oleoduto até a altura da comunidade do Caiambé, no Solimões, abaixo da boca do rio Tefé, e distanciada do Paraná do Pananin, onde fica a Barreira da Missão. Em 1991, estavam sendo feitas atividades de transferência de petróleo de balsas para petroleiros em frente da Missão, e uma corrente fluvial levava o óleo derramado durante o transbordo diretamente para a "beira" da Barreira do Meio, onde os índios lavavam roupa, tomavam banho e recolhiam água para beber, o que causava problemas de estômago e de pele.

1.1. Sobre "sistema de trabalho", expectativa de autonomia e territorialidade.

Quando reivindicavam a demarcação das suas terras enquanto área indígena, os nativos da Barreira da Missão apresentavam como argumento para o reconhecimento de sua identidade indígena o "sistema de trabalho" que caracterizava suas atividades econômicas, seja em termos de subsistência, seja em termos da comercialização dos produtos de seu trabalho.

Segundo esta visão por eles apresentada, o índio seria aquele que junto com o seu grupo de referência vive na

mata e trabalha na terra para sobreviver, mas está "sujeito" aos "patrões" pois estes controlam as atividades mercantis que têm sede nos núcleos urbanos. As relações tradicionais entre "patrão e cliente" são caracterizadas por vínculos de dependência pessoal, designada por uma linguagem de parentesco através da qual o cliente é apresentado como "filho (natural)", categoria que nesta tradição aparece como sinônimo de "índio". Em seus depoimentos atuais, muitos deles explicitam que não desejam a perpetuação destes vínculos, pois almejam a ruptura das relações de dependência, e com isto atingir uma situação ideal em que o "patrão é a produção". Mas o que se verifica é que de fato a situação de empobrecimento(2) os obriga a contrair novas dívidas utilizadas pelos patrões para continuar controlando suas atividades através do exercício da dominação.

A materialidade das relações de patronagem através do aviamento(3) é uma evidência que persiste na formação econômico-social regional, denotada pela herança de práticas oriundas da sociedade tradicional e tão corriqueiras como o hábito secular do peixe com farinha: se o monopólio absoluto da dominação pela dívida foi rompido por relações sociais relativamente mais livres, as marcas dos vínculos pessoais de clientela ficaram, porém, entranhadas no sistema de mercado, presumivelmente regulado por relações jurídicas de igualdade entre homens livres(4).

(2) Dizem que "é a necessidade que faz chegar ao pé do patrão e se assujeitar" (FAULHABER, 1992:260).

(3) A complexidade das relações econômicas que aparecem no aviamento foram analisadas em termos de uma perspectiva de análise histórica por SANTOS (1980 cap.6). A importância de circunstanciar a preocupação teórica com o aviamento através de estudos etnográficos foi ressaltada por OLIVEIRA, (1979:105).

(4) AS "convicções graças as quais os sujeitos se iludem sobre si mesmos e sobre sua situação" (HABERMAS, 1980:115), são formadas em situações como os contratos jurídicos, nas quais é forjada a ilusão de que se trata de relações entre sujeitos livres e iguais perante a lei, como se a violência e a injustiça não fossem inerentes às relações sociais produzidas no Estado moderno. Trata-se de considerar uma concepção de situação histórica em que a violência está embutida nos próprios

O movimento pela afirmação da identidade indígena na Barreira da Missão foi motivado pela aspiração por autonomia territorial, ou seja: a reivindicação por parte do grupo do controle sobre um tempo e sobre um espaço socialmente delimitados. O problema do trabalho autônomo é uma das principais bases da construção da noção de **territorialidade** (RAFFESTIN & BRESSO, 1979:32/35), ou seja, a suposição da possibilidade de uma comunidade intervir sobre um tempo e um espaço, e de modificá-los por meio do trabalho.

A noção de **territorialidade** não pode ser formulada a não ser a partir da investigação de suas dimensões políticas e simbólicas enquanto uma linguagem que exprime relações sociais que envolvem a intervenção humana historicamente referida sobre a natureza em um espaço socialmente determinado. Se referida, entretanto, à lógica da sociedade de mercado, a concepção de **territorialidade** deverá considerar as práticas definidas por "critérios técnico-econômicos em função de unidades de produção" (RAFFESTIN & BRESSO, 1979: 35).

Circunscrita neste sistema de relações, a concepção de **territorialidade** enquanto temporalidade e espacialidade vividas por uma comunidade em movimento não poderá aparecer a não ser enquanto projeto, pois a integração entre o trabalho e o seu produto é sorvida sob o jugo do mercado. A sociedade de consumo contribui também para a produção de uma imagem fragmentária de uma territorialidade perdida sob o signo da busca por esses índios de uma autonomia estilhaçada. E isto tem acarretado uma circularidade rural-urbana: dirigem-se para as cidades

processos de gestação comunicativa de poder, aparece como uma trama que se tece na aquisição e preservação deste poder e se enraiza capilarmente nos mecanismos de dominação.

em busca de uma vida mais cômoda e retornam ao meio de origem pois não encontram nas cidades as condições necessárias para a sobrevivência, sequer em termos de moradia e alimentação.

O movimento pela demarcação da terra na A.I. da Barreira da Missão representou uma politização da luta pela autonomia territorial da comunidade. Esta comunidade se constituiu enquanto tal à medida que seus interlocutores foram definidos pelo processo: passaram a afirmar a identidade indígena pois se sentiam ameaçados pela desterritorialização produzida a partir da presença da EMADE, que introduzia, com o trabalho assalariado e a lógica de produção de dendê para o mercado, práticas sociais que entravam em choque com os costumes tradicionais ligados à agricultura de subsistência.

A "Sociedade Brasileira do Espírito Santo"(5), a fim de se desfazer dos encargos sociais da propriedade, pois considerava oneroso que os índios permanecessem instalados como posseiros e sem pagar a renda da terra, ofereceu o loteamento do terreno, o que teve como resposta um movimento de territorialização e de politização comunitária, incentivado pelo CIMI, no sentido da demarcação das terras indígenas. Este movimento de territorialização não implicou em um processo de fechamento da comunidade indígena. Ao contrário, os índios mantêm relações constantes com a sociedade nacional, pois vão regularmente a Tefé, que fica a 7 Km da Barreira da Missão, onde vendem sua produção agrícola, extrativa e pesqueira na feira livre ou a quem ofereça melhores preços. Eles vão a Tefé em condução própria, a remo ou utilizando meios mecânicos, pois nove

(5)Fui informada por membros do clero que através desta sociedade, sem fins lucrativos, eram administrados os recursos econômicos da Prelazia de Tefé.

pessoas têm motor de pôpa, em geral comprados na "época do crédito agrícola"(6). As canoas motorizadas são utilizadas também para atividades pesqueiras. Sua aquisição, por si, já representa uma ruptura com os padrões tradicionais de produção para consumo. Um nativo da Barreira afirmou que em 1991, um motor de pôpa custava Cr\$200,00, ou seja três toneladas de farinha, sendo necessário para acumular esta quantia trabalhar quatro meses, sem ter outros gastos a não ser com alimentação.

Este depoimento indica também que transformações sócio-econômicas na economia regional representaram uma desvalorização relativa da produção agrícola, pois foi afirmado que em 1985 com três meses de trabalho agrícola da unidade familiar, eram produzidas duas toneladas de farinha, quantidade suficiente para adquirir um motor de pôpa aos preços então vigentes, o que já não seria possível em 1991.

Em 1989, observei que a política de congelamento de preços resultava numa intensificação do ritmo de trabalho dos agricultores indígenas. Os preços foram congelados em janeiro de 1989 dentro do "Plano Verão", que estava sendo implantado pelo governo federal, mas a tabela de preços estipulada pelas autoridades não foi cumprida. Só os produtos agrícolas e extrativos foram congelados, mas os outros produtos eram vendidos por atravessadores, a preços extorsivos. O litro da gasolina, por exemplo, tabelado em 1989 inicialmente em Cz\$ 0,43, era vendido em Tefé por

(6)Em FAULHABER 1987a foram analisadas as repercussões da política de crédito direto ao pequeno produtor do ponto de vista do campesinato indígena em Tefé. Atualmente esta linha de crédito está desativada. Os índios afirmam que não procuram mais empréstimo no banco porque os juros são muito altos. É interessante notar que os índios e ribeirinhos financiados falavam do banco como se fosse um "patrão", substituindo uma figura pela outra.

Cz\$ 1,00, Cz\$ 2,00 ou Cz\$ 3,00, dependendo da ocasião ou das relações entre vendedor e comprador.

Esta situação obrigava os agricultores índios e ribeirinhos a intensificar o ritmo de trabalho. Um Mayorúna contou que, em janeiro de 1989, com a venda de duas sacas de farinha, de aproximadamente sessenta kg cada uma, comprou mantimentos para sustentar a família durante três meses. Mas no mês de abril, vendeu três sacas de farinha e o resultado da venda deu para comprar mantimentos para apenas dois meses, pois o quilo da farinha continuava congelado em Cz\$300,00. Eles disseram que, desta maneira, são forçados a trabalhar mais porque as coisas estão mais caras e o preço da farinha é mantido congelado pelos planos do governo.

Isto não parece resultar em uma ruptura maciça com os vínculos com a terra, embora o recurso ao trabalho assalariado seja uma estratégia econômica da unidade familiar, em geral exercida pelos seus membros mais jovens(7). Mas devemos notar os limites materiais impostos pela territorialidade dos circuitos econômicos nos quais se circunscreve todo e qualquer movimento pela autonomização, pois os preços além de serem estabelecidos no jogo de mercado, sofrem injunção dos grupos de interesse regional, dos quais os grandes comerciantes constituem parte integrante e influente.

O movimento de territorialização na Barreira da Missão teve como sucedâneo a cisão interna da comunidade, que se seccionou em grupos de mobilização em torno dos Tuxauas Ticuna, Cambeba, Caixana e Cocama. As alianças entre estes grupos são estabelecidas circunstancialmente, quando os interesses comuns são a base para a unificação dos

(7) Em 1991, três moradores da Barreira trabalhavam na PETROBRAS (com 30, 25 e 18 anos) e um, de 18 anos, trabalhava na LASA.

horizontes comunitários, como a luta pela demarcação de suas terras. Eles se cindem, no entanto, na competição por recursos econômicos, prestígio político ou por motivo de divergências religiosas.

Esta competição se manifesta na luta pelo exercício do cargo de "capitão". Até o momento da demarcação, a Barreira do Meio era representada pelo Ticuna Raimundo da Silva Ribeiro (Venâncio) e pelo Caixana Manuel Ribeiro da Silva (Nenê). Este último é filho de um peruano e de uma Caixana e morava no Miratu antes de se transferir para a Barreira por causa de doença de sua mulher, Sebastiana Cavalcante da Silva, cujos pais são Caixanas e moradores na Barreira.

Após a demarcação, em 1987, os dois foram substituídos na chefia pela eleição do Cambeba Zacarias Medeiros, de pai peruano e casado com Raimunda Medeiros, uma Cambeba de grande influência entre os Cambebas da Barreira. Nenê era acusado de ter se "vendido à FUNAI", de ficar muito tempo em Manaus e de se apropriar individualmente dos recursos obtidos junto à FUNAI em nome da A.I.. Venâncio era criticado por utilizar seu prestígio para criar uma rede de clientela dentro da comunidade, ou seja, de querer "ser patrão".

Em 1991, estas mesmas acusações recaíam sobre o "grupo do Zacarias", acrescidas pela constatação de que o hábito de fazer reuniões teria se arrefecido, o que denota a precariedade dos vínculos comunitários, pois estes somente se vivificam na iminência de situações de conflito ou em face de pressões externas. Através da observação direta, foi notado que as "fofocas" serviam como um mecanismo de pressão, através do qual eram formuladas as acusações formalizadas em assembleias.

A competição pelo exercício do poder de capitão exprime uma luta pelo controle dos fluxos econômico-políticos. O cargo de "tuxaua", ou "capitão" consiste em um mecanismo de poder que se exerce dentro de um campo de influências que conjuga um jogo de forças internas e externas à comunidade. Eles competem pelos recursos econômicos que podem ser adquiridos na negociação com agências externas como FUNAI, EMADE ou PETROBRAS, mas também pela proximidade com o poder municipal ou policial.

Na A.I. do Marajaí, que parece se aproximar mais de uma situação ideal de sociabilidade, o tuxaua, que vem sendo reeleito consecutivamente há vinte anos, e que afirma que desejaria ficar "fiel com seus companheiros até o fim de sua vida", é forçado a exercer mecanismos de pressão direta sobre os membros do grupo que criam redes de clientela e que expressam a influência de comerciantes de Alvarães. Esta influência se dá também através do vereador mayorúna que tendo sido eleito para representar os índios na assembléia municipal, aproxima-se dos interesses dominantes, que se valem da vereança como uma forma de criar redes de clientela dentro da área indígena.

Em 1984, o mayorúna Manoel do Santos Marinho foi eleito vereador pelos índios do Marajaí, que decidiram em assembléia colocar um vereador na Câmara de Alvarães. Seu mandato terminou. Apesar do cargo ter resultado em benefícios para o Marajaí, pois com o apoio do Prefeito foi viabilizada a aquisição de um telefone comunitário e do terreno do Parauarí, que ampliou consideravelmente o território indígena, havia insatisfação de membros do grupo que reclamavam que o Prefeito estava querendo utilizar o Marajaí como "massa de manobra" e como rede de clientela econômica estabelecida através do vereador indígena.

Mesmo assim, a comunidade decidiu, novamente, através do consenso político, colocar um novo vereador na Câmara Municipal: O mayorúna Manoel dos Santos Oliveira, que fôra também o primeiro catequista do Marajá e foi eleito como o segundo vereador indígena de Alvarães em 1988. Em 1991 os índios estavam insatisfeitos pois consideravam que ele não representava os interesses da comunidade, mas ao contrário, aliava-se aos interesses dominantes buscando a promoção pessoal.

Esta competição se dá também pelos privilégios que podem ser conquistados pelo canal da participação na ação pastoral e na "política indígena" e na política indigenista, pois a "liderança indígena" reconhecida tem acesso a viagens para encontros e assembléias de âmbito regional e extra-regional.

A presença de agências indigenistas no campo de forças local é relativamente recente. O CIMI tem escritório em Tefé a partir de 1984 e a FUNAI a partir de 1988. Verifica-se uma competição entre estas agências, cujas concepções e práticas indigenistas são contrastivas.

Os índios, por sua vez, estimulados pela UNI, polarizam-se em termos das diferentes concepções indigenistas. As lideranças mais próximas da FUNAI dizem que os padres e o CIMI "estão querendo mandar demais na vida dos índios" e que os "índios do CIMI" querem ficar ricos e aparecer às custas dos outros índios". Os índios mais ligados ao CIMI os acusam, por sua vez, de serem "vendidos" à FUNAI e aos "patrões".

Entendido como um mecanismo de poder, o cargo de tuxaua se constitui na expressão de uma virtual comunicação entre os índios, se se considera que sendo eleito democraticamente o dirigente deveria representar os

interesses da coletividade. No entanto, não se verifica em nenhuma das áreas observadas um equilíbrio que seja satisfatório aos índios no sistema de representação política; ao contrário, ele expressa relações de competição entre interesses bastante conflitantes.

1.2. Territorialização, desterritorialização e demarcação de fronteiras étnicas.

Na luta pela garantia de direitos territoriais, os índios organizaram-se politicamente no sentido da demarcação de suas terras. Através da demarcação, estes grupos se territorializam (FAULHABER, 1991) ou seja: conquistam a capacidade de interferir sobre um tempo e um espaço mediante um processo político que envolve relações de força, latente ou manifesta.

Em seus depoimentos, eles comparam as fronteiras entre seus territórios e os territórios vizinhos com as fronteiras entre países, que conhecem, ora engajados nas empresas mineradoras, ora em viagens com fins mercantis ora pelos relatos dos mais velhos.

A demarcação de terras é vista pelos índios como a formalização de uma fronteira que conceituamos como étnica, no sentido em que são levantados limites territoriais a partir da afirmação de diferenças étnicas. Estes limites são vivificados à medida em que relações conflitivas fazem com que se manifestem as relações de força que separam os grupos sociais. A territorialidade indígena, no entanto, germina em um terreno minado pelas contradições sociais, no qual o sujeito não reconhece a integridade seja dos resultados do seu trabalho, seja do espaço vivido onde as suas atividades sociais são organizadas. E isso porque

precisa vender aquilo que produziu de modo a inserir assim os resultados de seu trabalho na ciranda mercantil. Ocorre, ainda que os signos urbanos e da sociedade de consumo parecem desvalorizar esse trabalho, o que contribui para levar os índios a romperem os vínculos com a terra e com o grupo étnico de referência.

A possibilidade de demarcação de terras e intervenção da FUNAI fez com que a etnia aparecesse como o mais importante fator de aglutinação territorial, que se tornou proeminente em relação aos fatores econômicos e religiosos, os quais, em outros contextos, poderiam se tornar mais operativos que a etnia no sentido do aparecimento de fronteiras territoriais. No entanto, nesta situação, a etnia continua sendo um fator aglutinador que se sobrepõe aos outros, embora apareça de forma mais diluída do que em momentos de conflitos manifestos pela demarcação. A intervenção dos índios sobre o território é por eles apresentada como uma "luta de trabalho", o que denota as relações conflitivas inerentes ao processo produtivo. A aspiração pela autonomia constitui, entretanto, uma força motriz, proveniente de relações vividas e imaginadas que instituem cada coletividade, produzida em uma determinada situação histórica. A intervenção dos homens sobre a natureza através do trabalho sofre as injunções dos detentores dos meios de comercialização, impregnando os vínculos sociais pela materialidade da sujeição/dominação. Isto implica a fragmentação da integridade imaginada dos liames entre a coletividade humana e o território.

O movimento indígena aparece como um ator em um campo de relações quando passa a agir sobre ele, e assim apresentar sua identidade social, na relação com agentes e agências dominantes. Isto ocorre por exemplo quando um grupo

indígena define suas fronteiras, age sobre o espaço da sociedade nacional e nele constrói sua territorialidade. Esta territorialidade deve ser entendida em sua virtualidade histórica ou mítica, enquanto um suporte para um projeto étnico.

Entendemos que tal projeto étnico envolve a imaginação criativa de uma coletividade que intervém sobre um tempo e um espaço em termos da criação de uma materialidade territorial que dá sentido à sua existência enquanto um grupo social (e étnico no caso da territorialidade dos índios). No entanto, o mercado moderno produz um estilhaçamento do jogo de espelhos constituído pela relação "triangular entre homem, trabalho e território" (RAFFESTIN, 1979: 80) ou seja, da integridade - vivida e imaginada pelos membros da coletividade - de um solo onde germinem as condições sociais e históricas de produção desta territorialidade.

O jogo econômico das relações de mercado produz a subordinação das unidades de produção rurais aos circuitos urbanos e assim dilacera e fragmenta a vivência da territorialidade. Cria-se, assim, um círculo vicioso: os índios e ribeirinhos são atraídos pelo sistema educacional, sanitário e por outras ofertas em termos de consumo e de ascensão social oferecidas pela cidade. Entretanto, são mantidos os vínculos territoriais tanto em termos materiais, no sentido da reprodução econômica, quanto em termos da constituição do imaginário de sua identidade social e dos liames com seu grupo de referência.

Capítulo 2:

O que diz a literatura especializada

"Enquanto é noite
com todo este céu espaçoso e tanta estrela
vamos andando machucando estradas mais prá adiante".

Cobra Norato

(BOPP, 1982:27).

A demarcação das áreas indígenas do Médio Solimões foi vista por Cambebas, Cocamas, Mayorúnas que entrevistei em 1987 como a abertura de uma "fronteira", em termos do estabelecimento de limites territoriais a partir da afirmação de diferenças étnicas. A partir dos resultados desta pesquisa etnográfica, onde apareceu a relação entre **fronteira, territorialidade e movimento indígena**, coloca-se como problema o exame da questão do aparecimento de **fronteiras étnicas**, que discutiremos dentro do quadro da discussão sobre diferentes concepções de **fronteira**. Com o intuito de mostrar como a fronteira aparece como um problema proposto contemporaneamente pelos cientistas sociais no Brasil, faremos uma incursão no delineamento da discussão conceitual de fronteira pelas ciências humanas. Procuraremos indicar os diversos pontos de vista através dos quais o tema é abordado pelas ciências humanas, e discutir a sua concepção enquanto um mito político engendrado em conexão com práticas territoriais, com o discurso sobre a nacionalidade e com as práticas de Estado, o qual parece permear as práticas de todos os atores sociais. Dentro de uma perspectiva crítica examinaremos as concepções de fronteira, a partir de um mapeamento de suas abordagens pelas ciências humanas considerando seus diferentes ângulos. Este movimento de indagação estava embutido nesta pesquisa desde a elaboração do primeiro capítulo, e a opção de apresentá-lo apenas agora encontra sua justificativa no processo de construção da exposição narrativa. Trata-se aqui de construir um modelo que possa informar uma visão compreensiva mas ao mesmo tempo crítica para a questão da fronteira - a qual aparece como uma outra face da questão

agrária - como um problema nacional debatido pelos cientistas sociais e no qual a questão indígena e a questão camponesa podem ser correlacionadas.

2.1. As concepções sócio-políticas da fronteira em perspectiva.

Trata-se aqui de mostrar as relações entre várias linguagens, elaboradas a partir de abordagens disciplinares distintas. Por exemplo, os geógrafos constroem o conceito de fronteira a partir da categoria espaço, que é vista como produzida socialmente (BECKER, 1986), os economistas partem da relação entre rendimento do trabalho ou do capital, produtividade e renda diferencial; os historiadores mostram as relações entre momentos diferentes do tempo, o que permite analisar processos sócio-estruturais de longa duração; os sociólogos a relevância da relação entre valor de uso e valor de troca para compreender a fronteira em termos da crítica da estrutura e a dinâmica social; e os antropólogos propõem-se a totalizações, buscando nelas sua própria inteligibilidade, como no caso exemplar do "fato social total" na forma como o define MAUSS (1974) a partir do problema da reciprocidade.

Partindo do ângulo sociológico, pode-se dizer que os processos sociais podem produzir efeitos similares à abertura ou ao fechamento de fronteiras (VELHO, 1979:101) entendidas em relação a mecanismos de ocupação territorial. Para depurar esta conceituação, consideramos relevante distinguir as seguintes concepções:

O emprego da concepção de fronteira dentro de uma ótica predominantemente geopolítica supõe a relação entre

estados nacionais exemplificada pelos limites entre os territórios de diferentes países.

Diferente desta primeira concepção, a concepção de **frente** é empregada por diversas abordagens em economia política, que adjetivam a **frente** ou **fronteira** como de **expansão** ou **pioneira** e indicam relações entre centros urbano-industriais e o "interior", a incorporação ao mercado de terras consideradas ainda não ocupadas economicamente e o avanço de correntes migratórias. O conceito de **fronteira**, dentro desta perspectiva, é elaborado a partir de uma teoria crítica da economia política, a qual, além de submeter ao crivo da análise teórica concepção governamental de **fronteira pioneira**, pretende dar conta da generalidade dos processos de ocupação territorial que são chamados de **frente de expansão** e **frente pioneira**, e da especificidade de situações observáveis.

Uma terceira distinção envolve a concepção de **fronteira territorial**, que pode se manifestar em termos da produção de **fronteiras étnicas**, e é informada por uma preocupação etnológica, e aparece no exame de situações de **contato interétnico** nas quais pode se observar a reivindicação de **direitos territoriais** juntamente com o estabelecimento de limites entre grupos sociais organizados etnicamente.

Dentro de uma concepção geopolítica, o termo **fronteira** evoca a idéia de **linha de frente**, em um campo de guerra (FOUCHER, 1988:8/9). No entanto, sua conceituação indica processos relativos à institucionalização de limites que não são apenas arbitrários, mas também concretizados no estabelecimento de limites físicos e materiais. A noção **fronteira** não é vista, porém, enquanto uma linha de

demarcação física como se os limites entre os Estados Nacionais fossem entidades naturais. Essa concepção geopolítica de fronteira, que designa a articulação entre Estados, em termos administrativos, políticos, estratégicos e militares, tem sido depurada pela crítica sociológica, que aponta a historicidade da intervenção do Estado Nacional sobre sua espacialidade interna. Neste sentido, a noção de fronteira indica virtualidade histórica (BECKER, 1990:91) e deve ser analisada enquanto uma dinâmica vivida pelos atores, devendo ser considerados os processos relativos à mobilidade e à mobilização das forças sociais e históricas. Trata-se, assim, de examinar como estes espaços são socialmente construídos pela intervenção de agentes que representam interesses dentro do Estado Nacional, a partir dos quais emergem problemas a nível da segurança, da soberania e do desenvolvimento econômico. Os processos relativos à definição de fronteiras são relacionados assim com a seccionalização do espaço em regiões e a influência urbana na polarização destes espaços.

RAFFESTIN e GUICHONNET (1974:219) introduzem a noção de "margem" no sentido de explicar o papel dos "excluídos" no sistema de relações sociais. Os grupos índios pertencem a este sistema enquanto atores sociais dominados, mas que expressam uma territorialidade específica, ou seja, a reivindicação de uma autonomia territorial. O território é visto como "um espaço no qual se projetou trabalho", e que, revela portanto "relações atravessadas pelo poder" (RAFFESTIN, 1980:129), considerado em seus aspectos jurídicos, políticos e religiosos.

Torna-se relevante, para fins de análise, distinguir a noção de fronteira entre países, que é extrapolada a partir da concepção de linha de fronteira,

cuja implicação procuramos indicar nos parágrafos anteriores, da concepção de **frente**, que tem um uso ideológico e que vem sendo depurado pela crítica sociológica da economia política. O emprego da noção de **fronteira em movimento** (TURNER, 1921) pelos cientistas sociais já se tornou clássico. Novas abordagens têm imprimido um tom de maior ou menor intensidade crítica aos processos de expansão dos Estados Nacionais (SCHMINK e WOOD, 1984) especificamente na Amazônia, considerada como a "última grande fronteira" (WAGLEY, 1984: IX). A situação da fronteira amazônica no Brasil é vista, dentro de uma perspectiva crítica, como comparável com a situação de outros Estados-Nacionais(1), sobretudo na América Latina, apesar das diferentes composições étnicas e sociais. A crítica da noção de **frente de expansão**(2) é desenvolvida do ponto de vista do estudo de uma "economia política da fronteira pioneira" (FORWAKER, 1982). Sem querer subestimar a significação dos processos econômicos, deve-se evitar, entretanto, a economicização da explicação das contradições históricas da fronteira, a qual, enquanto "fato social total" terá muito a ganhar em inteligibilidade se sua explicação abarcar os discursos ideológicos sobre a construção nacional uma vez que eles expressam os conflitos sociais observáveis. Esta abordagem remete ao exame das fronteiras sociais levantadas por atores em confronto na arena das lutas territoriais em um dado momento (LENA e OLIVEIRA, 1991:19). Especialmente quando se

(1)Embora, em contextos nacionais diferentes, seja apresentada uma forma diferente de pensar a fronteira e a nacionalidade. Na Colômbia, por exemplo, a relação entre nacionalidade e fronteiras nacionais foi analisada como a operação "de um bloco hegemônico multinacional, cujos centros de poder estão fora de seu território nacional", sendo afirmado que "as classes dominantes na Colômbia adaptaram a direção política do país como um estado dependente das necessidades do capital transnacional, das quais tem historicamente se colocado a serviço" (DOMINGUEZ, 1984:406/7).

(2)Definida como "um processo historicamente específico de ocupação de novas terras"(FORWAKER, 1982:31).

preocupa com aspectos ligados à expansão da **fronteira agrícola** e às consequências da "valorização diferencial do fundiário" (LENA, 1986:125), apontada como crucial para a dinâmica das forças sociais que se opõem nestes espaços.

A concepção de **fronteira étnica** é um instrumento de análise no sentido de examinar os limites entre os territórios dos índios e da sociedade nacional(3), cuja representação passa pelo reconhecimento de distâncias (CHAUMEIL, 1984: 24-29) sociais, culturais, e pelo sentimento de pertencer a um lugar identitário referido a lutas políticas comuns. A permeabilidade ou vulnerabilidade à penetração em tais fronteiras é variável. Porém presenciamos nas últimas décadas o revigoramento dos limites territoriais das etnias autóctones, associado à criação e fortalecimento das organizações(4) e movimentos que têm representado a afirmação da identidade e das fronteiras étnicas, no sentido da manutenção de limites sociais e identitários(5) Esta dinamização tem como outra face o acirramento das lutas sociais, às quais é infundida dramaticidade com a passagem das ameaças e intimidações ao assassinato de lideranças. Isto parece colocar em evidência a condição de vítima em que os representantes dos povos autóctones têm sido historicamente situados. No entanto, o discurso sobre a fronteira aparece como uma linguagem oficial de Estado sobretudo nos países onde as organizações indígenas são

(3) A reivindicação de autonomia territorial aparece no interior de um Estado Nacional do qual os grupos étnicos são excluídos. A noção de "sociedade anfitriã" contempla esta idéia (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976:85).

(4) Citamos como exemplo a COICA (Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazonica), que desde 1984 (CHAUMEIL, 1989:4) reúne representantes de índios de cinco países (Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador e Peru).

(5) Diz Chaumeil: "A noção espacial de "fronteira étnica seria apreendida aqui como sinônimo de fronteira social e identitária". Conferindo com o original: "La notion spatiale de "frontière ethnique " serait en l'occurrence ici synonyme de frontière sociale et identitaire" (CHAUMEIL, 1990:102).

mais incipientes (LENA e AUBERTIN, 1988:13) como no Brasil, onde sua força de mobilização, ao menos aparentemente, não tem sido suficientemente vigorosa para frear o avanço da sociedade nacional, e a constante reedição do massacre dos povos indígenas.

2.2. Uma genealogia da noção de fronteira nas ciências humanas no Brasil.

Passaremos, a seguir, a dar alguns passos no sentido do exame da genealogia da noção de fronteira nas ciências sociais no Brasil, em estudos que apontaram elementos para a discussão desta noção com ênfase nas relações sociais.

WAIBEL (1955:391) faz notar a distinção entre fronteira demográfica e fronteira econômica⁽⁶⁾. No seu ponto de vista, o "homem de fronteira" é uma categoria sociológica diferente de "pioneiro", pois este último tem o poder, do qual aquele aos seus olhos estaria destituído, de intervir sobre as relações sociais dos espaços geográficos conceituados como fronteira (WAIBEL, citado por AQUINO, 1977:25). A "frente pioneira" é definida por WAIBEL pelas transformações produzidas sobre as áreas geográficas periféricas, tais como os fluxos de população, o desenvolvimento agrícola, a elevação rápida dos preços das mercadorias e da terra, a devastação de florestas, a construção de casas, ruas, estradas, a transformação de tradições e valores das populações nativas, etc (WAIBEL, 1955:391). As "frentes pioneiras" seriam situadas entre a "fronteira econômica" e a "fronteira demográfica". A

(6) Este autor trabalha no âmbito da geografia agrária, disciplina que toma por objeto a diferenciação social na agricultura e é definida em relação à política econômica e à política agrária.

"fronteira demográfica" limita o sertão com a floresta virgem, e a "fronteira econômica" separa o sertão e a região economicamente mais adiantada" (WAIBEL, 1955:391).

Este autor não considera os índios que habitam as áreas de fronteira, e que sofrem efeitos da transformação destes espaços pela intervenção dos "pioneiros". Seu modelo estabelece uma gradação evolutiva que parte da área "menos desenvolvida" até a região economicamente "mais desenvolvida" (WAIBEL, 1955:391). Estas teses foram retomadas por Ribeiro, que enfocou a situação dos índios, a partir do exame das diferentes "faces" ou "frentes de expansão" da sociedade nacional (RIBEIRO, 1957:28). Embora a discussão do autor não apresente uma sistematização rigorosa da noção de fronteira, a noção de "frentes de expansão" é apresentada como equivalente à de "fronteiras indígenas da civilização" (RIBEIRO, 1979), criadas pelo contato, que o autor caracteriza como um processo de "integração", e analisa como uma gradação, elaborando uma tipologia que vai dos grupos "isolados" aos de "contato permanente" e "assimilados". Passa uma visão um tanto quanto fatalista, de que o destino dos povos indígenas seria o extermínio físico, ou a assimilação cultural.

Estas reflexões são marcadas por uma forte coloração política, não tendo sido aprofundada sua discussão teórica rigorosa. Não obstante, ao abordar o tema do índio como um problema político, social e econômico, e o da política indigenista em termos da relação entre Estado e Território, parecem orientadas por uma tentativa de captar o problema da relação entre índios e civilização dentro de uma abordagem política, e de não reificar as idéias importadas sobre o "bom selvagem".

Um primeiro passo nesta trilha já tinha sido dado por Nimuendajú, que em sua monografia "Os Apinayé", relaciona o "contato" entre índios e civilizados com os processos mais gerais de colonização, descrevendo, por exemplo, a transformação em colônia de um grande mocambo de escravos fugidos para o rio Tocantins (NIMUENDAJU, 1983:2). Mostra, também, o recuo dos Apinayé para o interior, o abandono de sua tradição de navegadores e sua entrada em "contato permanente com os civilizados", a partir de 1797 (NIMUENDAJU, 1983:4). Apesar de estabelecer críticas à política indigenista oficial (MALCHER, 1963:6), Nimuendajú mantinha, em sua prática etnográfica, estreitas relações com a ação indigenista.

CARDOSO DE OLIVEIRA ressalta a importância da análise da estrutura e da dinâmica das relações sociais de contato interétnico para "retratar as faixas de expansão da sociedade nacional sobre territórios habitados por populações tribais" (1978:122). A noção de fronteira passa também a ser relacionada com outros problemas de ordem teórica como o indigenismo e o campesinato no Brasil. Tratava-se de deixar de olhar os índios e sua cultura em si mesmos, como se se tratassem de objetos naturais, a partir de uma crítica sociológica do culturalismo e das imagens do índio na consciência nacional. Com o estudo do contato interétnico(7) são estabelecidas, deste modo, possibilidades para a análise da dinâmica expansionista da sociedade nacional e do "sistema de poder que lhe é inerente" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978: 81). Deste ponto de vista, a situação de

(7) Que considera as identidades étnicas, dentro de um enfoque analítico e prioriza seu aspecto relacional (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976:45) enquanto processos relativos à etnicidade, definida em termos ideológicos e políticos.

dominação tem conotações éticas e políticas para o pesquisador, visto como um membro da sociedade nacional.

Levando adiante as pesquisas que já vinham sendo estabelecidas, Velho se propõe a comparar problemas relativos à fronteira em situações histórica e geograficamente distintas a nível internacional, e na Amazônia brasileira, onde examina as diferentes "faces" internas da sociedade nacional estudadas especificamente, na região de Marabá, que nos anos setenta foi atravessada pela rodovia Transamazônica (VELHO, 1972). O foco central de sua análise se desloca da população indígena - de cujo estudo tinha participado como assistente de pesquisa de Cardoso de Oliveira (1978, cap.VII) - para a investigação sistemática da fronteira enquanto um problema de alcance teórico. Nesse sentido, Velho se vale do método comparativo(8), aplicando-o ao estudo da ocorrência da fronteira de expansão nos Estados Unidos, na Rússia e no Brasil.

2.3. O pensamento autoritário no Brasil e o mito da fronteira.

O pensamento autoritário no Brasil pareceu se consolidar durante o Estado Novo, quando foram recrutados amplos setores da intelectualidade (MICELI, 1979), e estabeleceu-se um consenso quanto à defesa de uma estratégia centralizada de desenvolvimento capitalista caracterizado

(8) Velho retoma o procedimento comparativo de "experimentação indireta", que Durkheim denomina o "método das variáveis concomitantes" (Velho, 1976:11), tendo em vistas não apenas a descrição, mas a explicação, a partir da "comparação controlada". O dilema deste método é que como o controle das experiências comparativas não poderá ser nunca completamente factível, não pode ser efetivamente comprovada a validade das hipóteses causais, embora o método seja eficaz para a crítica e invalidação de procedimentos teóricos inadequados (SKOCPOL e ali, 1980:194). Neste caso, compete indagar até que ponto a comparação entre modelos conceituais tão diferentes, como a teoria marxista-leninista para a revolução russa e a tese de Turner sobre a "fronteira em movimento" é elucidativa para a análise dos problemas de integração territorial dentro da perspectiva da análise da formação de um "Estado-Nação" em relação às suas fronteiras sociológicas e políticas.

pela ênfase na instância política (VELHO, 1979,132). Eram concebidos, como tônica desta racionalidade, os princípios de um discurso sobre a "construção nacional", que persistiu com a queda do Estado Novo, em 1945, assim como persistiu a máquina estatal do capitalismo autoritário no cerne das relações econômico-políticas estruturais LIPPI (1982:16) indica que existe um projeto unificador, regido por uma "razão de Estado", no qual, nacionalismo e autoritarismo se complementam do processo de formação do Estado Nacional(9). Benzaquém de Araújo (1987:20) mostra as distinções entre totalitarismo e Estado autoritário. O primeiro se baseia no exercício ilimitado da vontade do "egocrata", através do qual é produzida uma totalização absoluta, homogeneizante e capaz de eliminar todas as diferenças por uma "ideologia unificadora" (LEFORT,1981). O "egocrata", ao uniformizar a diversidade no interior da nação, espelhará a vontade coletiva, adquirindo o poder de abolir todas as fronteiras(ARAUJO,1987:98). A caracterização de totalitarismo se circunscreve, no entanto, a movimentos e regimes circunstaciados geograficamente e datados historicamente, como o nazismo e o stalinismo. O autoritarismo seria mais genérico, e abrangeria distintos processos de formação dos Estados Nacionais, a partir da definição, pós Revolução Francêsa, de uma concepção de democracia peculiar à modernidade ocidental.

O mito da democracia na fronteira teria sido erigido como forma de legitimar, através do discurso sobre a democracia, uma ordem política autoritária estabelecida com a criação do Estado Novo, em 37 (ESTERCI,1977:30). A marcha para oeste seria o lema de uma política formulada no

(9)Diz LIPPI: "A soberania como atributo exclusivo do Estado, e a capacidade de ação do governo federal sobre todo o território se unem na realização do objetivo comum de criar a nacionalidade".

"movimento da bandeira", definido por Cassiano Ricardo como um "movimento de legítima defesa, destinado a salvaguardar a expressão original da alma brasileira, fixando a "unidade espiritual" como garantia da "unidade política" (VELLOSO, 1983:83). A proposta nacionalista, sustentada pelo mito da democracia social, teria sido uma proposta vencedora em relação ao fascismo e ao comunismo, alternativas políticas que se contrapunham. O poder central agiu através de medidas aparentemente conciliatórias, no sentido de deslocar para áreas não contestadas pelos grandes proprietários a força de trabalho excedente e sem terra (ESTERCI, 1977:38).

A utilização de metáforas espaciais, por Cassiano Ricardo, produz o efeito de despolitizar (BARTHES, 1985:163) o conceito de democracia, remetendo-o a determinações naturais, biográficas e geográficas, que o particularizam(10). Através deste procedimento de geografação, o mito da fronteira era formulado em termos de determinações biológicas e naturais, que produzem o efeito de despolitizar a noção de democracia e subestimar o papel determinante das relações sociais. Eram firmados, concomitantemente, os marcos físicos de fronteira tal como existem hoje separando os territórios do Brasil e dos países limítrofes. Constituem-se, assim, as bases de um discurso sobre a nacionalidade, transferindo uma sociedade ideal para alhures, onde supostamente haveriam "terras livres". Através desta naturalização de um lugar para a concretização de aspirações democráticas, produzia-se a mitificação da fronteira, que contribuía para a eternização

(10) Por exemplo: "Uma outra função estaria reservada à geografia sul-americana: a bandeira só poderia realizar-se na América do Sul porque só a geografia sul americana oferecia continuidade territorial do tamanho necessário e condições próprias para produzir a bandeira como fenômeno 'espacial' e 'étnico'" (RICARDO, 1970:68). O próprio autor indica que a valorização do espaço implica um procedimento de mitificação: "Por mais 'mito' que pareça, é a Bandeira quem povoa o país, criando-lhe a substância viva da democracia" (RICARDO, 1970:68).

do autoritarismo. O uso de imagens como da "terra livre", "mata virgem", "indianismo", alimenta esta concepção de fronteira que se sustenta do mito da democracia social e racial no Brasil, e se funda sobre a suposição de uma espacialidade aberta e sem limites ou restrições, que apenas pode ser demonstrada com referência a um passado imaginário.

Em textos produzidos no interior dos movimentos políticos e literários modernistas no Brasil, onde foi formulado um discurso de "construção nacional", a fronteira aparece relacionada a imagens relativas à brasilidade, embora engendradas dentro do referencial da modernidade ocidental, e não necessariamente gestadas por um pensamento autóctone. Não cabe neste estudo um exame sistemático das polarizações entre diferentes vertentes do modernismo literário no Brasil. Convém, no entanto, lembrar que Mário de Andrade (MORAES, citado por Velloso, 1987:40) questiona as idéias regionalistas, que foram defendidas pelos "verde-amarelos", que pareciam buscar a redenção através da relação com a natureza, o meio ambiente e, em suma, com a geografia. Mário de Andrade propõe, através da "desgeografização" (MORAES, 1983: 62/63), descobrir a unidade da cultura nacional, para construir a identidade nacional. Abstraindo as diferenças regionais ANDRADE (1972:291) apresentou uma visão de cultura nacional dentro de uma perspectiva unificada e não regionalista (VELLOSO, 1987:44), preocupando-se com a historicidade e a universalidade das expressões nacionais. Ao contrário dos verde-amarelos, que firmavam um ponto geográfico definido - São Paulo - a partir do qual surgiria, engendrando uma dimensão espacialmente simbolizada, a bandeira como mito de origem da democracia.

Esta concepção geograficizada da nacionalidade prioriza a categoria espaço sobre a história e naturaliza a visão das fronteiras nacionais, mistificando o papel dos bandeirantes na construção nacional, transformando-os em heróis no desbravamento de fronteiras desconhecidas(11). No espelhamento peculiar à mitificação, os índios e sua linguagem são também heroificados e exaltados como mitos da brasilidade, utilizando também mitos econômicos(12) na busca da formulação de uma linguagem autóctone.

No modelo de RICARDO, a metáfora geográfico-espacial (ESTERCI, 1977:31) irá opor:

natureza	cultura
sertão	litoral
índio	europeu
progresso	conservador

Este modelo é análogo ao modelo formulado por TURNER como fundamentação para sua tese da democratização da sociedade americana a partir da fronteira:

Leste	Oeste
conservador	progressista
democracia	autoritarismo

(11)"O Brasil representa, geograficamente, a soma das distâncias que vão de São Paulo, foco de propulsão, aos diferentes focos de atração situados nos extremos para onde se dirigem as bandeiras descobridoras"(RICARDO, 1970:409).

(12)"Se o Brasil adquiriu a grandeza geográfica que hoje possui, foi, em linguagem mítica, porque a "mãe do ouro" venceu a "mãe d'água"(RICARDO, 1970:410).

O "bandeirante", ou "habitante do planalto", ou "desbravador", ou "gigante de sete léguas", será o herói transformado pelo sertão enquanto mito geográfico. Neste discurso, o "homem da fronteira" aparece como o herói propulsor da democracia, ao qual se atribui a peculiaridade de produzir novos valores. A bandeira é definida por Cassiano Ricardo como "estado em miniatura" (RICARDO, 1970:47), e supõe uma estrutura social extremamente disciplinada e paternalista. O discurso mítico sobre a marcha para oeste pelas bandeiras(13), institui assim, o "mito de origem do autoritarismo" (VELHO, 1979: 145).

A interpretação psicossocial que RICARDO estabelece das relações de autoridade internas à bandeira (1970:482), tem como correspondente na análise que BECKMAN (citado por VELHO, 1979:23) faz do mito da fronteira na sociedade americana. Neste sentido, a fronteira constituiria o locus para uma representação psicanalítica do complexo de Édipo: Leste simbolizando o pai, a fronteira a mãe, e o homem da fronteira, a criança. Dentro desta ótica, são simbolizadas as condições que produzem a concepção de índio, caracterizado como um ser engendrado naturalmente e não por um sistema histórico de relações entre sociedade e natureza. Dentro deste jogo de inversões, o índio é também heroificado e erigido como um símbolo da originalidade brasileira, julgando-se que é o habitante primeiro das áreas fronteiriças entre a natureza e a civilização.

(13) Veremos na segunda parte (capítulo 4) que a ocupação da Amazônia também foi instituída em termos de "bandeiras fluviais" (CORTESÃO, 1957:403), que visavam a expansão política territorial.

2.4. A fronteira em discussão: A Amazônia, o campesinato e as terras indígenas.

Reconstruiremos agora, dirigidos pela temática de nosso estudo, a discussão sobre o conceito de fronteira como se fosse uma linguagem de argumentação, na qual são apresentadas diferentes versões de um problema que refere a uma totalidade dinâmica e contraditória e que está intrinsecamente imbricada as relações sociais. Aí reside o caráter mítico do discurso sobre a fronteira, o qual ora é apresentado como um espaço vazio, aberto, ainda não plenamente estruturado, ora como a visão de que uma lógica inexorável e avassaladora da inevitabilidade do processo capitalista conduziria necessariamente à proletarização da pequena produção familiar e das etnias indígenas. Com o objetivo de apreender o problema em sua complexidade, devemos estar atentos para os dois pólos da argumentação. Isto nos leva a pensar a fronteira enquanto um espaço aberto, porém controlado, que refrata as contradições sociais da situação nacional.

A nossa preocupação não é com o objeto "em si", como se a fronteira física, econômica, política, ou mesmo a fronteira interna do estado nacional fossem entidades naturais. Ao contrário a fronteira - considerada sociologicamente - passa a ser um objeto construído no "contexto do conhecimento do desenvolvimento político, econômico e social brasileiro" (VELHO, 1979:14), como um processo distinto dos movimentos tradicionais analisados pela literatura especializada como "frente de expansão" (WAIBEL, 1955:391), caracterizada pelo predomínio da mercantilização de produtos extrativos.

Isto envolve o exame da intervenção do Estado Nacional sobre o território, no sentido de uma "ocupação permanente e significativa da terra" (VELHO, 1979:205). Nesta definição, a fronteira é vista como relativamente aberta, se se considera que a intervenção dos agentes de estado pode ter como resposta reações dos atores sociais.

Velho define o capitalismo autoritário em relação ao capitalismo burguês, "por uma dominação particularmente intensa da instância política" (VELHO, 1979:43). O autor relativiza a visão marxista da determinação econômica, mostrando que em certo sentido, "o político mantém um alto grau de autonomia em relação ao econômico e uma grande capacidade de agir sobre ele" (VELHO, 1979:44).

Pretende-se, nestes termos, desmitificar a noção de fronteira como uma situação pré-definida, em termos de um espaço fechado, geograficamente ou economicistamente naturalizado. A partir da equação estabelecida por Lenin entre disponibilidade de terra e oferta de mão de obra (LENIN, 1982:352-355), Velho compara o caso da Rússia com o dos farmers americanos. Embora Lenin não tenha falado em fronteira, Velho indica que para este autor a ruptura com as condições de monopolização da apropriação da terra teria um efeito análogo ao da ideologia da fronteira tal como foi formulada por Turner. Na proposta de intervenção revolucionária apresentada por Lenin no Programa Agrário (1980), a ação política teria induzido uma situação análoga à fronteira aberta, através da quebra radical do monopólio da terra. Mas o efeito global da fronteira é relativizado de acordo com o movimento político e sujeito às circunstâncias objetivas, às situações conjunturais e às relações de estrutura. Seguindo o raciocínio comparativo de Velho entre a situação revolucionária na Rússia e a

abordagem do tema da fronteira na América do Norte por Turner, uma "transformação agrária e o colapso ou enfraquecimento da autoridade" (VELHO, 1979: 101) podem produzir um processo similar à abertura de uma fronteira, pensada em termos dos seus efeitos sociais. Por estes mesmos efeitos sociais, também a fronteira física pode ser fechada.

É proposta uma generalização no sentido das possibilidades conceituais para a definição de fronteira:

1. Fronteira aberta(14)
2. Fronteira fechada (capitalismo autoritário)
3. Fronteira aberta, porém controlada (dada pela intervenção do Estado nas relações sociais nestes espaços).

Diversas teses, elaboradas sobretudo dentro de uma perspectiva macro-econômica, indicam a acentuação da concentração da apropriação capitalista da terra por grandes empresas(15), sendo necessário examinar a lógica econômica do processo de integração de capitais e "outros arranjos com o capital financeiro" (GRAZIANO DA SILVA, 1987:20). A "modernização do latifúndio" tem sido viabilizada mediante a interferência do Estado(16), que tem investido nos últimos

(14) Segundo diagnóstico de Turner, a existência de terras livres na fronteira americana servia para democratizar a sociedade, com a migração de seus membros para Oeste na busca de alternativas (TURNER, 1921:320).

(15) Já foi demonstrado, contudo, que a "expansão camponesa" (ALMEIDA, 1986:288) é um fato que coexiste com a concentração fundiária. Nos últimos anos tem-se observado, inclusive, uma desconcentração fundiária. A idéia de que anteriormente aos "planos de integração nacional" dos anos 70 as terras da Amazônia eram "livres" também já foi suficientemente questionada, pois estes espaços já vinham sendo ocupados por latifúndios desde os fins do século XIX, ou mesmo antes.

(16) Todavia, observações realizadas por agentes comprometidos com a mudança das relações sociais no campo no Brasil, vinculados ora ao governo (MIRAD, 1986a, 1986b e 1986c), ora a organizações não governamentais (ANISTIA INTERNACIONAL, 1988), ora a organizações religiosas, como a Igreja Católica (FIGUEIRA, 1986 e 1992), têm demonstrado através de narrativas minuciosas e estatísticas detalhadas que a violência rural persiste à modernização das relações sociais no campo, a qual coexiste com

anos grande volume de recursos financeiros, através de incentivos fiscais e subvenções, implementados através de organismos de âmbito nacional que atuam a nível regional, como POLAMAZONIA, SUDAM, etc. No caso específico da fronteira, nota-se que o mercado de terras passa a ser um elemento destacado deste processo, pois a terra vem crescentemente sendo empregada como objeto de especulação financeira, que serve aos interesses do grande capital (GRAZIANO DA SILVA, 1987:20). Este processo envolve a ampliação do poder de influência de certos atores sociais através da aquisição de terras, entre outros expedientes. Conforme o autor citado, trata-se de um processo de "territorialização da burguesia", incentivada e subsidiada pelo Estado, que também atua como empresário. Neste sentido, é destacado o fechamento (em termos econômicos) da fronteira, o qual não é entendido enquanto uma ocupação produtiva de terras. Ao contrário, faz-se notar sua constante utilização como reserva de valor. Ou seja: o fato de que não existem mais terras "sem dono" implica que estas terras já foram apropriadas, embora frequentemente de modo juridicamente irregular, e estão sendo objeto de investimento, nem sempre produtivo, e especulação imobiliária. Entretanto, esta afirmação pode ser refutada pelos dados empíricos que indicam a existência de "terras livres" apesar do sistema fundiário concentracionista (BECKER, 1990:17).

Pelo ângulo da economia política, a "fronteira pioneira" é vista como um período do processo de desenvolvimento das forças produtivas(17) - analisadas em

formas de utilização de trabalho escravo por empresas ou particulares que atuam no meio rural na Amazônia.

(17)"Dentro desta perspectiva, o ciclo da fronteira é primariamente determinado pelas relações sociais capitalistas que dominam a formação social, e realizado por uma grande variedade de

termos da ênfase no econômico e dominância do político - sob a forma do Estado capitalista autoritário. Embora em todo o processo se observe a heterogeneidade das relações sociais, o objetivo é a uniformização e estruturação das relações sociais, onde o capitalismo(18) é considerado a forma final de um processo de integração à economia de mercado nacional (e internacional). Forwaker vê, deste modo, as lutas sociais como um momento no processo de transição para uma forma capitalista "pura", no qual a intervenção violenta sob a forma institucionalizada ou de operações armadas é justificada pelo objetivo de integração da fronteira ao mercado e ao desenvolvimento econômico (FORWAKER, 1982: 231).

A integração de mercados, no entanto, não parece necessariamente implicar que as relações sociais se tornem, de uma maneira geral, mais livres, o que seria visto como a condição para a institucionalização das relações de mercado. Cabe perguntar se existe real disposição, por parte dos grandes empresários, de incorporar ou estruturar institucionalmente as relações sociais não tipicamente capitalistas. Isto não significa uma assimilação ou repressão total da luta pela terra e dos movimentos sociais, incluindo aí as organizações indígenas. Observa-se, no entanto, um terreno propício para uma intensa "crise de representatividade"(BRUNO, 1989). Nas bases desta crise estariam os referidos setores marginalizados, entre os quais seriam recrutadas as milícias privadas formadas com o fim de reprimir os movimentos camponeses, os acampamentos e outras

intervenções políticas legais e ideológicas, levadas a efeito por uma forma particular de Estado capitalista (FORWAKER, 1982:32).

(18)"que requer um regime de propriedade privada e promove uma concentração da propriedade da terra" (FORWAKER, 1982:220).

formas individuais ou coletivas de luta pela terra (MIRAD, 1986).

A intervenção do Estado sobre formas tradicionais de imobilização da mão de obra, institui mecanismos coercitivos, através da coerção física e da violência. A estrutura fundiária concentracionista estaria se entranhando inclusive nas chamadas áreas de "expansão camponesa", no interior das quais têm se observado processos de concentração e diferenciação sócio-econômica. Neste sentido já foi observada uma "camada de camponeses que praticamente já se descampenizou e gere, na verdade, uma empresa rural com força de trabalho contratada" (ALMEIDA, 1986:291). Multiplicam-se, não obstante, estratégias de expansão camponesa, que incluem a venda de terras e a busca de novos "centros" em outras áreas consideradas de "fronteira" (ALMEIDA, 1986:293).

A fronteira tem sido vista como um "espaço de manobra das forças sociais" (BECKER, 1990:16:17) para movimentos políticos e inclusive militares, assim como uma válvula de escape para as tensões sociais. Mas a capacidade de intervenção do Estado sobre a fronteira também deve ser entendida em suas limitações. Porém, não se pode esquecer que o ator social tem possibilidades de escolha, embora condicionada pela dialética entre trajetórias e estratégias políticas e sociais (BOURDIEU, 1974:8).

Examinando o comportamento político do campesinato, Velho indica a ambiguidade sociológica destes segmentos cuja situação oscila das características de "plebe" às de "sócio menor" (VELHO, 1979:33) e cujas alianças políticas podem oscilar de acordo com aspirações circunstanciais, que vão desde a luta democratizante à

busca de proteção autoritária. Deste modo, apresenta-se como possibilidade para este ator político:

- a. possibilidade de uma trajetória social ascendente
- b. enfraquecimento da subordinação estrita e imediata.

As representações dos camponeses - vistos como "ponta de lança" do colonialismo - servem como fonte de reflexão para a análise do discurso e da prática de ocupação dos territórios na "fronteira em movimento". A oposição "centro/beira" (VELHO, 1979:102) sintetiza uma série de relações expressas pelas representações camponesas sobre a fronteira, ou melhor: da oposição entre civilização e natureza incontrolada. O "centro da mata" seria associado à sua ocupação pelo esforço físico por atividades econômicas, como a agricultura e o extrativismo; e a "beira" exprime a expansão predominantemente fluvial, que criou uma rede mercantil ribeirinha, associada à moradia e ao lazer. Uma "beira" de novo tipo, a "beira da estrada" seria criada pela "fronteira em movimento". Note-se a analogia (VELHO, *ibid*, 204) com o tradicional dualismo brasileiro entre o litoral e o sertão e com a oposição Turneriana entre Leste e Oeste:

CENTRO

1. campos, roça
2. agricultura
3. trabalho pesado
4. natureza incontrolada

BEIRA

- cidade, vila
- pesca
- trabalho leve, laser
- natureza controlada

Foi ressaltada a significação da formação de uma camada camponesa média, que mantendo vínculos de clientela com as classes dominantes regionais (comerciantes, "donos de castanhais"), mediaría o controle da comercialização (VELHO, 1979: 206). É notada ainda a existência de uma camada "culaque" superior que dificilmente poderia ser definida como campesinato, pois utilizaria trabalho assalariado, e desempenharia atividades econômicas lucrativas em termos capitalistas. Este campesinato estaria se desmarginalizando a partir da década de sessenta, mas manteria relações diretas com a massa camponesa (Velho, 1979: 208).

Segundo VELHO o desenvolvimento capitalista autoritário teve consequências paradoxais, inclusive para a formação do campesinato de fronteira, que foi produzido, em grande medida, com a interferência dos planos de governo pós-64. VELHO (Ibid, 234) analisa representações ideológicas engendradas entre estes movimentos camponeses, como a "besta fera", que é identificada com o governo, as classes dominantes, e a "volta ao cativoiro". A representação do "cativoiro" é associada sobretudo ao trabalho forçado para outrem. O "cativoiro" aí tem um sentido genérico, que pode tanto indicar a representação ideológica do duplo temor da expropriação e da proletarização, quanto indicar ainda o desconforto de restringir as estratégias econômicas da unidade doméstica ou da organização territorial de um grupo étnico ao espaço restrito pela área de um título definitivo de dimensões restritas pela lei.

Em pesquisa realizada em uma fazenda em Barra do Garças/MT (FAULHABER e PITA, 1980), registramos que as categorias que os peões contratados pelo capataz ("gato") para trabalhar na lavoura mecanizada utilizava eram as de

"cativos" ou "livres". Aqueles que eram "cativos" tinham descontados do seu salário os gastos com moradia e alimentação, que eram registrados no "livro de saldo", conforme o modelo do "barracão". Aqueles que eram "livres" recebiam o salário em dinheiro e com esta remuneração adquiriam os gêneros necessários à sobrevivência. Estas duas formas de trabalho eram valorizadas de modo negativo, comparativamente à possibilidade de alcançar autonomia mediante a aquisição de terra. No entanto, a situação dos pequenos proprietários era precária pois seu acesso aos financiamentos bancários era restrito, e não tinham condições de concorrer com um grupo fechado de grandes proprietários, que monopolizavam os mecanismos de controle das relações de produção e dos meios de comercialização.

A preocupação teórica com o papel do campesinato como ator político na estrutura agrária brasileira tem sido um tema bastante recorrente na produção em ciências sociais nos últimos anos (GNACARINI & MOURA, 1983:8), tendo sido frequentemente apontado que é necessário uma constante e rigorosa reconstrução analítica do problema, dado o seu viés ideológico. Segundo a argumentação de Turner/Ricardo, a existência de terras livres na fronteira imprime um tom democrático à luta pela terra, pois apresenta uma alternativa de relações sociais livres a quem se desloca para estes espaços. Esta formulação é levada em consideração na tese de VELHO, cuja leitura politizada talvez conduza a convicções diferentes das intenções dos referidos autores.

PALMEIRA (1978), considerando o campesinato como um modo de produção, indica que VELHO, ao privilegiar a fronteira como ponto de partida e objeto de suas reflexões, coloca o campesinato como uma categoria ambígua e enfatiza sua face burguesa que emerge quando a sua situação

de subordinação é colocada em suspenso. Como VELHO parte da fronteira no sentido que foi formulado por TURNER, abre espaço para uma nova emergência do mito da democracia da fronteira, com todas as implicações indicadas pelo próprio texto, ao apontar que esta "pequena burguesia especial"(19) poderia servir de suporte para uma estratégia política sustentada em um discurso democratizante, mas que de fato reforçaria as contradições sociais(20). Esta leitura converge com pesquisas realizadas ou orientadas por IANNI (1979a) e MARTINS (1983), as quais, na abordagem dos conflitos sociais e das lutas políticas de grupos dominados, enfatizam a análise das contradições sociais. HEBETTE E ACEVEDO (1979:153) indicam que tais contradições implicam em uma polarização social e espacial, e que os programas de colonização na fronteira beneficiam a grupos minoritários em detrimento da maioria dos migrantes ou colonos. Ianni(1979b) mostra que o uso do discurso sobre fronteira nos programas de colonização pública serve como paliativo para mudanças mais profundas como a reforma agrária, sendo utilizado como válvula de escape para as tensões sociais(21).

(19) Nas palavras de PALMEIRA: "Não será por isto que, ao identificar este último como uma protoburguesia, como uma camada de kulaks "modernizantes", descartando os conflitos reais da fronteira que dariam respeito da trajetória descendente de um "campesinato marginal" em liquidação? Não vai, em consequência, privilegiar a posição potencial de um campesinato protoburguês na fronteira física e não as implicações de uma trajetória de classe sobre o próprio projeto político de uma classe, como pretende, a fronteira física entrando apenas como um exemplo privilegiado? (PALMEIRA, 1977:316).

(20) Em relação a estas críticas, Velho afirma que seu objetivo seria estabelecer uma análise política das condições sociais "referidas a situações históricas concretas"(1978:282), e refletir sobre a emergência de uma pequena burguesia camponesa integrada ao mercado, e não discutir a especificidade ou não de um modo de produção camponês, que estaria, segundo alguns de seus críticos, em contradição com o modo de produção dominante.

(21) Seguem-se nesta linha, perspectivas como a análise da "redefinição de todo o espaço histórico em espaço de movimento do capital, estando o camponês aí incluído como trabalhador, ainda que distinto do proletário" (GNACARINI & MOURA, 1983:9).

É indicado por SCHMINK & WOOD (1992:10) que os planos de Integração e Desenvolvimento implementados desde os governos militares com o objetivo de modernizar as relações sociais tiveram como contrapartida processos contraditórios, envolvendo diferentes segmentos sociais, com interesses contrastivos, como as elites regionais, camponeses, índios, extratores e garimpeiros (SCHMINK & WOOD, 1992: 13). Frequentemente estes processos desembocam em conflitos entre grupos sociais(22) contraditórios, em disputas ("questões de terra", segundo o vocabulário no meio rural) nas quais se registra o aparecimento e contestação de fronteiras territoriais, que são entendidas como parte integrante de contextos sociais definidos em arenas regionais, nacionais ou globais (SCHMINK & WOOD, 1992:18), e cuja transformação ao longo do tempo é observável empiricamente. Não é detectado, nestes termos, um processo unitário de mudança, porém uma multiplicidade de questões relativas a fronteiras - tanto tangíveis quanto abstratas - que são produzidas simultaneamente na dinâmica da história (SCHMINK & WOOD, 1992:19).

Ao se definir a chamada "ocupação da fronteira" na Amazônia, é recorrente em diversos estudos a preocupação com o confronto entre diferentes(23) sistemas de representações

(22)Em SCHMINK & WOOD(1992:13) se entende "grupos sociais como coletividades de pessoas definidas por formas comuns de acesso aos recursos produtivos e por sua participação em relações sociais similares no processo vivido. O comportamento padronizado de indivíduos em um grupo particular deriva das circunstâncias materiais partilhadas e uma posição comum na estrutura social. É intrínseca a estas posições um senso mais ou menos comum dos problemas a serem resolvidos, os objetivos a serem alcançados e os meios para alcançá-los". Desta definição deriva a associação de uma coletividade politicamente mobilizada à ação política deliberada que envolve a politização dos atores individuais.

(23)MUSUMECI (1984) indicou que as teses que se dedicaram a fazer uma etnografia do campesinato muitas vezes caem em um "neodualismo", ou seja: tendem a identificar em princípio explicativo a presença de dois setores, dois polos independentes entre si, e quando relacionados, relacionados por antagonismo" (MUSUMECI, 1984:13). Com a crítica ao neodualismo, pretende contribuir para a desmistificação de uma imagem da "terra liberta", que é um dos princípios estruturantes da "grande tradição" judaica cristã, que serve para naturalizar a estrutura tradicional de sujeição-dominação caracterizada pela patronagem, eternizando as desigualdades sociais. Esta crítica se aplicaria ao

correspondentes a práticas também contrastivas, relativas a diferentes formas de apropriação e uso da terra, por distintos agentes e grupos sociais. A tradição camponesa também foi interpretada dentro do contexto de uma "cultura bíblica" comum a classes sociais diferentes, em uma sociedade em que o pensamento católico ainda se constitui como "grande tradição"(24).

Verifica-se, nas áreas de colonização antiga, a representação segundo a qual a terra não seria passível de atos de compra e de venda. Contrapõe-se a esta ótica a da intervenção governamental, cujo objetivo seria "incorporar ao mercado de terras" (ALMEIDA, 1986:268) as chamadas "terras livres", consideradas à margem das transações tidas como legítimas". Para a "lógica camponesa", porém, dentro deste ponto de vista, a aquisição de um título de propriedade é reivindicada "como uma defesa dos direitos de cultivo contra os direitos alegados por outros grupos sociais que tenham com a terra uma relação diferente" (ALMEIDA, 1986:268). Observa-se, não obstante, a multiplicação de estratégias no interior do campesinato, que incluem a venda de terras e a busca de novos "centros" em outras áreas consideradas de "fronteira"(ALMEIDA, 1986:293).

Como qualquer fronteira é produzida pela interação entre forças sociais, e envolve a formulação de representações jurídicas de ordem costumeira ou legal, isto implica examinar as contradições entre os códigos jurídicos

uso da oposição "frente pioneira" e "frente de expansão", que supõe também uma concepção evolucionista da relação do Estado-Nacional com suas fronteiras internas.

(24) Neste sentido, foi indicado o significado analógico das representações camponesas da "besta fera do apocalipse", "acentuando-se sua associação com o Estado(...), a economia mercantil, os bancos, o dinheiro, os estrangeiros" (VELHO, 1987:3). Ou então, a representação da "besta fera" envolve abstrações, quando se afirma que "a besta fera não é um animal que se veja, é uma lei" (VELHO, 1987:14). As representações sobre o "cativo" são contrapostas a representações sobre "liberdade", que podem tanto estar referidas a um tempo pretérito ou mítico, quanto a representações sobre a historicidade presente na violência que parece impregnar o cotidiano da fronteira.

que visam ordenar o processo de ocupação fundiária, e a regulamentação da apropriação de terras públicas para investimentos públicos- como os projetos de colonização - ou privados. Deve ser dado um peso relativo à significação, para a definição dos limites territoriais, da legislação e dos processos jurídicos formais. As ambiguidades da legislação (SANTOS,1982) podem favorecer, como nos processos de colonização antiga, a ocorrência generalizada de ocupação primária, através da qual a terra foi apropriada pelo uso da força, obedecendo limites entre os terrenos e acidentes geográficos. Isto ocorreu, também, na formação das fronteiras étnicas em Tefé.

Retornamos aqui à problemática da territorialidade indígena, na discussão da noção de fronteira étnica. Não se pode deixar de considerar o caráter jurídica da categoria terra indígena (OLIVEIRA ,1989:6), definida pela lei 6.001 (Estatuto do Índio), associada a direitos territoriais (CARNEIRO da CUNHA 1987:32), potenciais ou prescritos pela lei, exercidos ou reivindicados pelos índios. A demarcação das "terras indígenas" envolve processos políticos e judiciais relativos ao "reconhecimento pelo Estado brasileiro das terras ocupadas ou reivindicadas pelos índios" (OLIVEIRA ,1989:8).

No exame destes processos, tem sido destacada, primeiramente, a política governamental. Esta se manifesta através de estratégias políticas institucionalizadas e do jogo micropolítico de poder que se exerce em rede pelos sujeitos em interação. Atualmente, os estudos sobre política indigenista têm se voltado à análise da emergência das iniciativas de organizações indígenas. Embora tenha sido registrado que a política indígena emerge em um campo de influências cortado pela atuação de outros atores e

agências, o interesse em examinar as iniciativas dos autóctones tem sido destacado nos estudos atuais, em relação ao interesse pelo exame dos de outros atores e agências que se tornam evidentes no jogo de forças definido historicamente. A análise do campo no qual são engendrados os movimentos étnicos torna-se relevante, sobretudo para a discussão de problemas relativos às fronteiras étnicas.

A complexidade das tramas que se tecem em termos da relação entre estas variáveis impõe a vigilância epistemológica no sentido de distinguir sujeito cognitivo, definido em termos da compreensão analítica, e os sujeitos dos processos estudados (OLIVEIRA, 1989: 5), bem como distinguir por esta análise os classificadores que se enraizam na interação política e que podem tornar mais compreensíveis problemas que dizem respeito, por exemplo, à relação entre as instituições indigenistas e os grupos étnicos sujeitos à intervenção destas agências.

Retornaremos agora ao exame da situação da territorialidade indígena no Médio Solimões, desenvolvida no capítulo 1, com o objetivo de tornar mais clara a discussão das concepções de fronteira aqui desenvolvida.

Capítulo 3

O que dizem os atores sociais

"O amigo verdadeiro não é aquele que sabe
se debruçar com piedade sobre o nosso sofrimento,
mas aquele que sabe olhar sem inveja a nossa felicidade"

Lino Pereira Cordeiro

Indio Miranha

As fronteiras étnicas no Médio Solimões foram formadas a partir da territorialização dos índios que viviam em interação com agentes interventores(1). Não obstante, o direito à territorialidade indígena já era reconhecido pela legislação referente a áreas indígenas e em termos práticos pela intervenção das agências indigenistas.

A partir de um estudo das variações ao longo do tempo no uso do território, desenvolvido no primeiro capítulo, procuramos conduzir a análise em termos do exame das relações sociais. A territorialidade da Barreira da Missão foi considerada em sua virtualidade histórica, enquanto um espaço aberto porém controlado por estratégias e jogos políticos de atores sociais, no qual os índios interferem tendo em vista a reprodução de sua organização social. Verificamos que, ao longo do tempo, as estratégias de ocupação do território pelo grupo parecem conduzir a uma utilização dos recursos econômicos no sentido de evitar seu esgotamento, que poderia ser analisado em termos do fechamento da fronteira econômica.

Esta organização social tampouco se apresenta fechada relativamente aos agentes e às agências da sociedade envolvente, tais como comerciantes, representantes das Igrejas e da política indigenista do Governo. Entretanto, fica evidente o interesse em manter a delimitação das fronteiras étnicas. Isto se explica tanto por motivos endógenos quanto exógenos à organização social.

O reconhecimento da área indígena da Barreira da Missão implicou uma definição da identidade étnica de seus

(1) Segundo Las Casas (1964:5), os grupos tribais em situação de "contato permanente" seriam mais adequadamente designáveis como "sob intervenção", sendo relevante considerar em especial a relação com os "agentes interventores".

membros: aqueles que não eram índios, ou afins, dela foram desligados. A saída de diversos índios da área, atraídos para a cidade principalmente por motivos de saúde e educação, não implicou necessariamente a ruptura com os vínculos territoriais, pois mesmo morando em Tefé, por exemplo, continuam ligados à área indígena, mediante relações econômicas ou vínculos pessoais ou religiosos. Mesmo com a evasão, verifica-se o crescimento populacional (ver tabela I), o que leva o grupo a prosseguir no desmatamento da floresta para continuarem suas atividades agrícolas. Mas isto não significa que as reservas fundiárias estejam se esgotando, pois desenvolvem estratégias no sentido de utilizar terrenos limítrofes ainda não ocupados, e continuam se valendo da técnica da rotatividade agrícola, ou seja, voltam a fazer roças onde a capoeira já está "madura" e a terra já recuperou a fertilidade.

A demarcação das áreas indígenas contribuiu para redefinir a relação com os agentes da sociedade envolvente. A reivindicação de autonomia econômica e política se manifesta em um contexto de negociação dos mediadores indígenas com os comerciantes, sendo que estes últimos interferem sobre o mercado e manipulam as relações de crédito. Isto faz com que a existência de mediadores indígenas intensifique a dinâmica da competição entre os índios no sentido do acesso a prestígio, recursos econômicos e valores. O reconhecimento da área indígena foi decisivo, também para a relação com a força policial. Se anteriormente esta era utilizada por comerciantes contra os interesses indígenas, já a partir do reconhecimento do tuxaua o mesmo passou a ser o representante policial dentro da área, adquirindo inclusive atribuições de expulsar pela

força os infratores da ordem estabelecida (por exemplo no uso de bebida alcoólica).

As áreas indígenas do Médio Solimões foram demarcadas em 1987, porém a demarcação não foi automaticamente homologada. Foi apresentada aos tuxauas, em uma reunião em Brasília com o presidente da FUNAI, a proposta da transformação das áreas em **colônias indígenas**. Caso aceitassem, a homologação seria imediata. Os tuxauas decidiram consultar os índios. De volta a Tefé, a proposta foi recusada em assembléias em cada área indígena. Segundo seus depoimentos, eles não aceitavam que os tuxauas fossem representantes da FUNAI nas áreas indígenas, mas sim que fossem representantes dos índios diante dos agentes externos. Afinal, em 1991 a demarcação foi homologada, sem que as A.I. fossem transformadas em colônias indígenas.

O exame de seus relatos indica que eles contrapõem a figura da **comunidade**, com a qual se identificam, à figura da **colônia**, que representa para eles a imposição de um **sistema de trabalho** forçado. Sem esquecer que as relações sociais estão enraizadas em um solo histórico(2), é necessário refletir melhor como categorias como **colônia** e **comunidade** aparecem na situação contemporânea. Procuraremos examinar a seguir o que dizem os outros agentes sobre os índios e suas fronteiras, para a seguir retornar ao que dizem sobre seu movimento os nossos interlocutores privilegiados.

(2)A oposição entre comunidade e colônia indígena envolve categorias enraizadas no passado histórico, e isto impõe um exame da proveniência destas formas de pensar nas fontes documentais e nas versões sobre situações passadas apresentadas pelos próprios índios, que estabeleceremos na segunda parte deste trabalho.

3.1. O governo.

O discurso governamental sobre fronteira se expressa através dos planos de integração, desenvolvimento e segurança, implementados por instituições civis ou militares. O "conceito de Amazônia" (MOREIRA, 1955) foi formulado, assim, como um objeto de intervenção, tendo em vista o desenvolvimento econômico-social da região e sua integração territorial a partir do "Plano de Valorização Econômica da Amazônia", previsto pelo art. 199 da Constituição e complementado pela lei n. 1.806, de 6 de janeiro de 1953(3). Moreira propõe, na discussão deste novo "conceito de Amazônia"(1958:37), que a "condição humana", e não a paisagem, deva prevalecer como base de sua concepção, e estabelece uma delimitação geográfica a partir da diferenciação social em relação com o meio natural. Esta visão humanista consistiu em um princípio ordenador da relação com a "fronteira Amazônica"(4) que então se instituiu sendo tomada como objeto de intervenção pelos Planos de Desenvolvimento e Integração(5). Estes planos foram concebidos e implementados durante os governos

(3)Passou a ser destacado a partir de então o crescente interesse econômico-social e político-estratégico da Amazônia, à qual se voltava um ambicioso plano de investimentos:"Desenvolver a Amazônia é, por isso, uma sorte de imperativo do destino nacional, completando áreas de clima e produção divergentes e alargando uma fronteira econômica e cultural cuja permanente proximidade do litoral constitui uma limitação às possibilidades de desenvolvimento do País e uma ameaça à sua segurança e unidade"(SPEVEA, 1954:5).

(4)O discurso sobre a integração da Amazônia tem raízes em um projeto nacionalista que foi formulado autores dos primórdios da República, cuja expressão máxima foi Euclides da Cunha, que recomendava o estabelecimento de um programa no sentido da penetrabilidade (CUNHA, 1923:246) do Brasil através da construção de estradas de ferro e de rodagem, que, segundo este autor, iriam "dilatam fronteiras" conquistadas anteriormente pela calha dos rios (1926:116). Foi indicado por Joffily, (1975) que os conceitos euclidianos continuavam sendo operativos, 65 anos depois, para justificar a intervenção do governo no sentido de integrar regiões diferentes e distantes entre si no interior da Amazônia. Para Joffily, que defendia idéias nacionalistas, a intervenção do governo deveria neutralizar a ação de empresas multinacionais estrangeiras no sentido da aquisição e dominação de glebas na Amazônia (Joffily, 1979:38).

(5)Tefé seria considerada a sede do Pólo Jurúá Solimões, implementado pelo POLAMAZONIA (PIN)a partir de 1974 (FAULHABER,1987:154).

militares. São planos que procuram sustentação em teorias de modernização cujo objetivo seria "integrar" as fronteiras à economia de mercado e defender os interesses dos "pólos hegemônicos da sociedade brasileira" articulados com grupos e organismos de esfera internacional (OLIVEIRA FILHO, 1990:15), e contaram com a participação de especialistas que atuavam como funcionários do governo. Na chamada Nova República, foi traçado o Plano de Desenvolvimento da Amazônia, por iniciativa da SUDAM e com a colaboração de outros setores ministeriais e instâncias de planejamento com maior ou menor participação da sociedade civil, dependendo do objeto da intervenção. Neste processo, o mito nacionalista era a base da instauração de uma mentalidade empresarial de ocupação de fronteiras econômicas e de integração territorial da região. Uma tal mentalidade manifestava em seu discurso interesses em apoiar a pequena produção agrícola e de incentivo à migração da população na busca de novas terras ou frentes de trabalho. Vê-se que adotamos aqui uma visão crítica da caracterização de "frente pioneira", pois quando elas se instalam, tais empreendimentos já encontram relações sociais e uma ocupação humana preexistentes, o que resulta em novas "fronteiras sociais", produto do choque provocado pela introdução de práticas e de uma ordem social instruídos por esta mentalidade empresarial.

Os empresários (paulistas, mineiros, etc) e o Estado parecem assim atualizar imagens oriundas do discurso sobre o pioneirismo, sobre a construção nacional (e do mito da "bandeira") para legitimar sua intervenção sobre relações sociais pré-existentes em função da racionalidade político-econômica do capitalismo de mercado, que faz tábula rasa das

relações sociais instituídas por frentes de colonização anteriores.

- Os administradores.

Em entrevista realizada em fevereiro de 1991, o prefeito de Tefé afirmou que a cidade estava exposta a uma situação de fragilidade política e econômica decorrente de sua situação de fronteira, pois embora Tefé não esteja na faixa fronteiriça, está nas margens do Solimões, onde navegam barcos provenientes de países limítrofes, e seu aeroporto tem linhas internacionais regulares. Esta fragilidade se evidencia sobretudo pela verificação do tráfico de drogas, havendo ainda o risco de transmissão de epidemias disseminadas em outros países, como a do cólera, cuja possibilidade de contágio começava então a ser noticiada.

Ainda segundo o depoimento do prefeito, podemos supor que ele considera que a precária estruturação da situação de fronteira se torna um problema administrativo pois os largos contingentes populacionais (ver tabela II) que são atraídos para Tefé pelas frentes econômicas (6) acarretam um crescimento populacional que não tem sido acompanhado por uma ação dirigida do Estado no sentido de criação de infra-estrutura urbana.

A situação aparentemente não deve ser vista, ainda segundo o prefeito, em termos de êxodo rural, pois a população do "beiradão" de Tefé e a dos municípios vizinhos continua se dedicando às atividades agrícolas, pesqueiras, e ao extrativismo da castanha e da madeira, embora venha

(6) Como a Petrobrás, outras empresas agroindustriais como a EMAGE e o trânsito de mão de obra para as frentes mineradoras na faixa de fronteira.

progressivamente se aproximando da cidade em busca de serviços urbanos, como saúde e educação. Trata-se, antes, do continuum rural-urbano. A população excedente que migra para Tefé em busca de trabalho parece ser proveniente de áreas mais distantes e carentes, onde a agricultura é dificultada pela pouca fertilidade da terra, de onde a população, submetida ao sistema de trabalho do extrativismo em suas feições mais duras, e forçada a migrar pelo agravamento da situação sócio econômica, é atraída pelas possibilidades de trabalho, ainda que precárias, criadas pelas frentes econômicas.

Na mentalidade dos políticos locais, o morador do "beiradão" é diferente dos habitantes dos "altos rios". Os índios de Tefé, segundo o prefeito, já estariam "perfeitamente integrados", e não necessitam mais de tutela. O chefe de posto da FUNAI condena a evasão para a cidade, e recomenda que os que assim fizerem não devem mais ser reconhecidos como índios. De acordo com o vice-prefeito, os índios do "interior" e da faixa de fronteira estariam mais sujeitos à influência de estrangeiros, que penetrariam nas áreas indígenas por intermédio das missões religiosas. Segundo o vice-prefeito, as regiões de fronteira, entre as quais inclui a cidade de Tefé, estão sujeitas a frequentes problemas de segurança, minimizados com a intensificação da presença militar, obstáculo, aliás, dos interesses alienígenas, como o tráfico de drogas. Em seu discurso, o viceprefeito indica peculiaridades do papel desempenhado pelas forças armadas. Contou por exemplo que por orientação da SADEN (Secretaria de Assessoramento da Defesa Nacional), houve uma operação de guerra(7) na região da "Cabeça do

(7) Foram noticiados pela imprensa (Jornal do Brasil: 5/3/91, 6/3/91, 8/3/91, 12/3/91, 13/3/91, 8/5/91, 3/6/91, 22/6/91, 17/8/91, VEJA: 13/3/91, A Crítica: 8/6/91) inúmeros conflitos entre

Cachorro" (fronteira com a Colômbia e Venezuela). Mas neste caso o exército, que passou por Tefé durante a operação, não atuou contra alguma suposta invasão estrangeira, mas para expulsar os garimpeiros artesanais, e favorecendo com isso a Paranapanema, uma empresa mineradora de grande porte que atua na região.

- Os militares.

O indigenismo de Estado, por sua vez, foi concebido dentro de um discurso integracionista por militares positivistas. Segundo esta concepção, era necessário integrar os índios à sociedade nacional. O Gal Cândido Rondon, quando regressou em 1934 da Comissão Mixta Internacional Perú-Colômbia, que presidiu, definiu os trabalhos da mesma como "algodão entre dois vidros de valor para evitar que se quebrassem" (RONDÓN, 1934:6), exprimindo assim sua concepção do papel da diplomacia para evitar choques entre Estados fronteiriços. Entre suas recomendações, prescreveu medidas no sentido de criar um serviço de assistência permanente às populações das três fronteiras comuns, sobretudo no Solimões ou Amazonas, onde se verificava maior densidade demográfica.

Evocando seu passado indigenista, Rondon teceu o argumento da necessidade de uma ação efetiva do Governo no sentido de apoiar a política de "incorporação fraternal do silvícola à coletividade nacional", com o objetivo de favorecer a "paz dentro das fronteiras do Brasil para os silvícolas brasileiros, desterrados dentro da própria

garimpeiros, índios e soldados na fronteira entre Brasil e Colômbia, tendo sido a violência atribuída, sem comprovação, a provocação por forças guerrilheiras colombianas. Estes conflitos foram analisados dentro de um quadro de "exportação da violência" brasileira e gestação de fronteiras-vivas em WAGNER(1992).

Pátria", e assegurar assim a "unidade nacional" (RONDON, 1934:15).

Com estas prescrições, a política de integração de fronteiras - estabelecida por Getúlio Vargas durante o Estado Novo - aglutinava os princípios da política indigenista, erigidos pelo positivismo militar com o objetivo da "construção nacional". Estes princípios formulados nos primórdios do indigenismo de Estado mitificariam o lado "heróico" dos índios que, quando integrados, seriam vistos como "guardiões das fronteiras" e representantes do Estado. Nos dias de hoje esta concepção heróica parece ter sido desencantada no discurso e na prática dos militares: Em um pronunciamento durante a semana do Índio, um general afirmou que os valores dos índios seriam mais "baixos" do que os dos civilizados. Em reunião do Marajá observada em pesquisa de campo em 1989 (FAULHABER, 1992:259), os índios, que haviam ouvido pelo rádio a declaração, demonstraram indignação diante desta visão de superioridade dos militares. De modo muito claro, eles afirmaram não aceitar serem colocados em um plano inferior.

A integração constitui um dos princípios da doutrina militar de segurança nacional, ligada a outros objetivos geopolíticos e estratégicos como a ocupação e a expansão territorial, a soberania e a construção da potência nacional (CAVAGNARI, 1987:76/77). A aplicação desta doutrina é verificável na observação das estratégias com relação aos índios, cuja territorialidade é negada pelo discurso e pela prática dos militares e outros atores sociais.

Note-se que um esquema evolutivo(8) da "integração" é aplicado por Ribeiro no seu modelo para avaliar os "graus de integração"(RIBEIRO, 1979:73), no qual os índios foram classificados em uma gradação evolutiva (embora com propósitos descritivos e não teleológicos): "isolados", "contato intermitente", "contato permanente" e "integrados". Este modelo serviu de base para a formulação do Estatuto do Índio, adotado pela FUNAI em 1974.

No projeto "Calha Norte" (Desenvolvimento e Segurança ao Norte das Calhas dos Rios Solimões e Amazonas - PCN), concebido em 1985 pelo Conselho de Segurança Nacional (CSN/9), os militares evocaram o mito nacionalista para justificar a sua intervenção pela "defesa da Amazônia" contra a presença de empresas e instituições alienígenas na sua parte brasileira. Este projeto se baseia, também, em idéias desenvolvimentistas que legitimam o processo de ocupação da Amazônia por empresas capitalistas internacionais, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, assegura pretender garantir as fronteiras geográficas e, por via de consequência, a soberania nacional.

Este projeto difere de outros planos de intervenção governamental de natureza técnica e que contaram com amplos setores do governo e da sociedade. Caracteriza-se ao contrario, pela linhagem dos "Grupos Executivos" (ALMEIDA, 1980) como GETAT e GEBAM, que eram instituídos em função da gestão da "segurança nacional" pelos setores militares da comunidade de informações. Em 1983, os aspectos fundiários da política indigenista foram subordinados ao

(8) Cabe ressaltar, contudo, que esta concepção de integração não implicava um processo de evolução natural da humanidade, como na doutrina positivista, mas a integração ao sistema econômico mercantil.

(9) O CSN foi posteriormente transformado em SADEN(Secretaria de Assessoramento da Defesa Nacional) e SAE(Secretaria de Assuntos Estratégicos).

Conselho de Segurança Nacional, com a criação do Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários, através do Decreto 88.118, de 23 de fevereiro de 1983. A estas medidas parece se filiar a concepção do PCN, "constituído para lidar com interesses estratégicos" (OLIVEIRA FILHO, 1990:30) dentre os quais estão incluídas pelos militares as organizações indígenas, juntamente com a "segurança das fronteiras". A sociedade civil, contudo, não foi ouvida para a elaboração deste projeto sendo as populações fronteiriças, por sua vez, excluídas dos direitos mais elementares à cidadania.

Os estrategistas militares propõem a formação de "colônias indígenas". Nestas "colônias", os índios seriam considerados como integrados e seu território deveria ser reduzido segundo a espacialidade e os interesses dos atores dominantes. Esta intervenção é concebida a partir do estabelecimento de uma diferenciação sócio-espacial: as "margens" dos grandes rios, os "centros interioranos" e as áreas de "faixa de fronteira". Os índios do Médio Solimões passam a ser caracterizados como "ribeirinhos", pois se situam na primeira categoria sócio-espacial, e são considerados como "índios civilizados", ou "integrados" na tipologia da política indigenista oficial(10).

3.2. A Igreja.

As linhas prioritárias de ação da Pastoral da Amazônia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) foram definidas em 1972 (CNBB, 1972). Neste documento é apresentado um programa de reestruturação que segue as

(10)Eles conhecem, todavia, as áreas de "faixa de fronteira" tanto porque lá desenvolvem atividades econômicas como a extração do ouro, quanto porque são recrutados para o serviço militar obrigatório.

diretrizes traçadas pela Igreja Católica (11) que orientam atualmente a ação missionária na região. Este documento fala sobre as "transformações econômicas e sociais da Amazônia" (CNBB, 1972:1), reconhecendo aí fatores positivos no sentido do "enriquecimento e consequente libertação do homem amazônico" (CNBB, 1972:1), mas apontando, no entanto, as ameaças introduzidas com as "frentes pioneiras" (CNBB, 1972:8), tais como a marginalização, a importação de estruturas inadequadas ou opressivas, as contradições entre objetivos desenvolvimentistas e os direitos humanos, tais como violação ao direito de posse da terra, a acentuação das contradições sociais, etc. As diretrizes básicas são resumidas em dois pontos:

1. Através da "encarnação na realidade" (CNBB, 1972:2), se pretende alcançar um entrosamento pelo conhecimento intelectual e pela vivência, superar o paternalismo e o etnocentrismo, e dar o testemunho do Evangelho na palavra e na ação apostólicas.

2. Através da evangelização, da catequese e da liturgia, se propõe uma ação conscientizadora como pressuposto para a libertação, na descoberta dos valores cristãos e do pronunciamento no sentido da dignidade e da liberdade da pessoa humana e da família.

Define-se neste documento como meta prioritária a formação teórica e experimental, no sentido da promoção da espiritualidade evangélica, de agentes pastorais autóctones e leigos voluntários qualificados provenientes de outras regiões. Nesta formação, propõe-se que se dê atenção aos seguintes conteúdos: Teologia, Catequese, Bíblia, Liturgia, Antropologia, Sociologia, Desenvolvimento de Comunidade,

(11) Definidas no Vaticano II e em Medellín(1968).

Comunidade de Base, Psicologia, Pedagogia e Liderança. É definido como objetivo primário a organização de comunidades eclesiais de base (CEBs) em áreas rurais e urbanas, seguindo a meta traçada em Medellín de "descentralizar a paróquia quanto a lugares, funções e pessoas" (CNBB, 1972:6). Nesse sentido, deve ser buscada sua concepção a nível local na Amazônia. As CEBs podem se transformar em "comunidades territoriais" (CNBB, 1972:6).

Ainda segundo o documento citado, a presença multi-secular da Igreja entre os silvícolas a tornou "historicamente a maior responsável pelo índio" (CNBB, 1972:7). Reconhecendo o agravamento da situação das minorias étnicas com o avanço das "frentes pioneiras", constata a "complexidade da atual conjuntura face à atuação da FUNAI e da presença de missões protestantes" (CNBB, 1972:7). Sendo assim, é recomendada a criação do Conselho Indigenista Missionário, criado no III Encontro de Estudos sobre Pastoral Indígena, promovido pela CNBB em Brasília, na sede do Anthropos do Brasil (RICARDO, 1980:3). Estas foram as bases para a criação do CIMI, a partir das diretrizes traçadas em janeiro de 1971 no Encontro de Barbados, onde se propôs que o índio fosse encarado como "protagonista de seu destino". Participaram neste encontro, entre outros, os antropólogos Darcy Ribeiro, Stefano Varese, Guillermo Bonfil Batalla e Georg Grumberg. No documento final, "Declaração de Barbados", foi feito um apelo às Igrejas para no sentido de pôr fim à atividade missionária, considerada como conivente com o colonialismo (RICARDO, 1980:2).

A ação pastoral da Prelazia de Tefé passou a contar com a participação de membros do CIMI a partir de 1979, ano em que a pastoral indigenista desta Prelazia começou a incentivar a realização de encontros e de

assembléias intertribais em áreas indígenas, de ajuris intercomunitários, troca de lideranças e a promoção de estágios visando o intercâmbio entre os diferentes povos indígenas tanto quanto a participação de seus representantes no movimento indígena e indigenista. Em 1991, a pastoral indigenista da Prelazia de Tefé contava com: dois missionários indigenistas com residência em Tefé, apoiando os índios do Médio Solimões e o pessoal sediado nas bases: uma equipe de três pessoas trabalhando com índios Catuquina do rio Biá, duas pessoas com os Culinas do rio Deni, dois índios Cocamas com os Canamaris do rio Xeruan, duas missionárias no alto Jutai, residindo em Eirunepé, e um índio Mayorúna (Genival dos Santos Oliveira) trabalhando como professor junto aos Canamaris do Japurá. E comprometido também no sentido de uma organização indígena que pretendia aglutinar os Macús, Tukanos, Tuiúcas e Caixanas do Japurá.

A Prelazia de Tefé tem incentivado a criação de equipes de agentes pastorais indigenistas vindos de outras regiões e sediadas permanentemente nas áreas indígenas dos "altos rios", além de iniciar os procedimentos no sentido de transferir aos índios aí instalados como posseiros os títulos de propriedade de que dispunha. Incentivava também que estas áreas fossem demarcadas pela FUNAI e que os índios se associassem no sentido de afirmar seus interesses diante do órgão tutor. A ação pastoral da Prelazia de Tefé não se resume, porém, à pastoral indigenista, pois ela atua ainda na área do sindicalismo, da educação rural e da preservação ambiental (principalmente no estímulo à racionalização das atividades pesqueiras num sentido não predatório).

A Igreja Católica vem modificando assim as práticas tradicionais de atuação. Entre estas modificações,

destaca-se a horizontalização da estrutura eclesiástica, pois esta passa a contar com agentes leigos e a sustentar a mobilização das CEBS. Esta mobilização se caracteriza sobretudo pelo incentivo às alianças entre pessoas e grupos etnicamente diferenciados, como entre povos indígenas diferentes ou entre estes e comunidades ribeirinhas não índias. A inovação reside no caráter horizontal destas alianças, que aproximam pessoas e grupos com posição equivalente na estrutura social. Ao celebrar estas alianças, o clero progressista rompe com a prática, peculiar ao catolicismo tradicional, de consagrar religiosamente os vínculos verticais de aliança e compadrio, os quais, ao criar relações simbolicamente familiares entre patrão-cliente, parecem ao mesmo tempo naturalizar e eternizar as relações de sujeição-dominação.

As modificações da prática católica se assentam, portanto, sobre princípios comunitários e horizontalizantes. A penetração da instituição católica porém, encontra como barreira a aproximação dos índios e ribeirinhos de outras religiões e versões não católicas do cristianismo. Esta diversidade religiosa não parece se explicar necessariamente pela aproximação com os padrões, mas também pela busca de práticas e crenças alternativas à grande influência exercida tradicionalmente pelo catolicismo, que é colocada em prática através de um aparato material (barcos, encontros, viagens, etc.).

O clero católico, na tentativa de alcançar uma desejada unidade religiosa, parece ter dificuldade, em que pese seu discurso ecumênico, de reconhecer as fronteiras existentes, resultantes da diversidade de crenças e de interpretações dos princípios religiosos. Na busca desta unidade, parece haver mais afinidade do catolicismo com

algumas Igrejas do que com outras. Com o declínio do movimento da Cruz no Médio Solimões, após a morte do seu líder, Irmão José da Cruz, em 1983, os Cruzados Cocamas da Barreira da Missão se aproximaram bastante da Prelazia; e os agentes da pastoral consideram que esta aproximação se deu principalmente porque a comunidade já tinha uma unidade inspirada pelo movimento comunitário da Cruz, tendo isto facilitado a criação de uma CEB, o que é considerado mais difícil entre os pentecostais ou evangélicos. Nestes cultos, a ênfase estaria na leitura da Bíblia, o que parece favorecer interpretações personalistas e escatológicas do discurso religioso e uma maior diferenciação interna às áreas indígenas.

A contraposição entre católicos e evangélicos se torna mais radical quando as Igrejas apresentam uma atuação missionária indigenista diferente da do CIMI, como é o caso das missões que atuam entre os Macus no Japurá, possuidoras de uma concepção conservadora da identidade indígena. Eles a associam a uma crença messiânica que nega os valores autóctones e isso em função da inculcação da submissão pelo cristianismo. As diferenças religiosas se acentuam ainda porque estas missões, ao se valerem de um convênio com a FUNAI que interdita as áreas e lhes permite a exploração do ouro, utilizam-se da fronteira étnica em função de objetivos não só religiosos, mas também econômicos (FAULHABER, 1992: 262/263).

Deve-se considerar, todavia, que a renovação empreendida pelo catolicismo progressista não significa que as suas concepções pastorais estejam se distanciando dos valores religiosos. Ao contrário, esta renovação parece ter como objetivo o fortalecimento desses valores, alargando pelas bases a instituição eclesiástica (ROMANO, 1979:256).

Esta se refina ao buscar aperfeiçoar seus mecanismos de penetração nas relações sociais, ao celebrar e consagrar, por exemplo, as alianças horizontais inter e intra-étnicas, interferindo assim sobre o traçado das fronteiras sociais.

Porém, não se deve esquecer que esta intervenção em processos históricos, ainda que seja instruída por procedimentos sociológicos e princípios filosóficos, é orientada por um projeto essencialmente religioso, o qual se inspira em uma concepção de tempo "identitário" (CASTORIADIS, 1986:246). Neste ponto de vista, a imagem do índio é erigida como símbolo da pureza original. As fronteiras étnicas, do mesmo modo, são idealizadas não no sentido da instauração de conflitos políticos e históricos, mas da instituição de um espaço "identitário" e supra-histórico. Fica assim configurada uma imagem de unidade, baseada na crença de uma identidade primeira, e de um comunitarismo primitivo. É projetada, assim, uma luz de sonho sobre as relações sociais concretas, referida à idéia de uma unidade comunal e identitária de um tempo primordial, concebida a partir do plano teológico. Mesmo correndo o risco de simplificação exagerada, caracterizaríamos o ponto de vista missionário por uma idéia de índio que supõe uma noção de anterioridade, ou seja, a crença de que estes povos existiam antes da civilização e que, na realidade, sua existência primordial poderia ser encontrada a chave explicativa da origem do homem em um estado de pureza original(12). Os índios

(12)Baseamos estas considerações na observação da prática missionária em relação aos índios e nas afirmações de Paul Rivet dirigidas aos missionários, mostrando as profundas alterações produzidas entre os povos da América pré-colombiana com a "introdução violenta do cristianismo" (RIVET, 1931:15). Discutindo a noção de "povos primitivos" utilizada por missionários (e antropólogos), diz Rivet: "Não deveríamos jamais empregar este termo - "primitivo"- que dá a entender que os povos aos quais nos o aplicamos se encontram mais próximos das origens que os que se consideram "civilizados". Eles estão tão longe, talvez mesmo mais longe de sua origem do que nós: simplesmente a civilização deles evoluiu em um sentido diferente da nossa....(RIVET,

concretos seriam um exemplo vivo da passagem do natural para o social. Derivaria desta crença o objetivo de evangelizar os selvagens, ou seja, de convertê-los à civilização judaica-cristã, convencendo-os que esta tradição estaria baseada em princípios superiores. Estas idéias indicam originalmente que o índio é visto como o "outro". Sob o pretexto de humanizá-lo, justifica que seja visto como um animal.

Seguindo este raciocínio, a ambiguidade da condição de caboclo estaria na sua capacidade de dissimular o atributo indígena, o que os qualifica como seres perigosos porque não seriam nem o "mesmo", nem o "outro". Seguindo o raciocínio inverso, poderíamos ser levados a supor que ao assumirem a identidade indígena, estariam de certa forma introjetando a tradição que os qualifica como seres ambíguos. E fazendo uma auto-representação de ser o "outro", pode assumir tanto as feições do lado animal quanto da pureza original.

3.3. O "movimento dos índios".

Os índios aparecem apenas virtualmente no discurso dos atores não indígenas. Como se trata de uma situação de contato, as próprias representações de Cambebas, Mayorúnas, Miranhas oscilam entre diferentes concepções de atores sociais que falam sobre eles, sendo que estes atores indígenas as utilizam para sinalizar seu movimento em situações específicas observáveis como o processo de

1932:7)...Mas rejeitemos esta idéia a priori que estes povos tem uma civilização simples; ao contrário, esta civilização é extremamente complicada" (RIVET, 1932:7) No original: "N'employons donc jamais ce terme de "primitif" en laissant entendre que les peuples auxquels nous l'appliquons se trouvent plus près des origines que les soi-disant "civilisés"; ils sont aussi loin, peut-être même plus loin de leur origine que nous; seulement leur civilisation a évolué dans un sens différent de la nôtre....(RIVET, 1932:7)...mais rejetons cette idée a priori que ces peuples ont une civilisation simple; bien au contraire, cette civilisation est extraordinairement compliquée"(RIVET, 1932:7).

demarcação de terras, quando as fronteiras étnicas são estabelecidas. Podemos levantar a hipótese negativa que a autonomização do "movimento dos índios" passa pela representação por eles de práticas e discursos dos representantes da sociedade nacional. Contudo, como esta identificação não é suficiente para apagar as diferenças, formular esta hipótese implica, simultaneamente, o reconhecimento da força do imaginário dos índios no sentido da criação de estratégias e saberes oficiosos(13), que supõem o reconhecimento de uma territorialidade etnicamente diferenciada, que implica portanto, o reconhecimento de fronteiras étnicas.

As atuais transformações na situação histórica no Médio Solimões parecem indicar uma mudança da política missionária, no sentido da transferência da Igreja para a sociedade civil das responsabilidades de tutela e dos títulos de propriedade onde os territórios indígenas se encontram instalados. A pastoral indigenista apresenta como objetivo o fortalecimento da organização indígena, criada em Tefé sob a esfera de influência da Igreja católica, e que através da prática associativa poderia fazer valer seus direitos territoriais prescritos pela legislação. Mas de fato, dado o paternalismo que permeia a estrutura social, as transformações indicam a instalação do indigenismo de Estado representado pela FUNAI, se bem que esta instituição pareça, desde seu surgimento em Tefé, desmoralizada diante de todos os atores sociais regionais.

O escritório da FUNAI foi instalado em Tefé a partir de 1988, depois da demarcação, e por solicitação dos

(13) Bakhtin distingue, deste ângulo, a "ideologia oficial", relativa a uma "consciência habitual, oficial", da "ideologia cotidiana", relativa a uma "ideologia oficiosa"(TODOROV, 1981:53/54), submersa nas dimensões ocultas da linguagem, em saberes oficiosos que abrangem processos omitidos pelo discurso oficial.

índios. Instalado o escritório, o funcionário indigenista passou a exercer influência sobre facções do "movimento dos índios", na medida em que ia atendendo suas solicitações (em termos de medicamentos, ferramentas de trabalho, etc) e se transformando em mediador das relações com atores dominantes locais, como a polícia e os comerciantes. O chefe de posto da FUNAI passa a condenar a evasão para a cidade, e a recomendar que os que assim procederem não devem mais ser reconhecidos como índios. Depoimentos obtidos dentre os índios indicam crescente insatisfação com a atuação do funcionário indigenista. Isto parece levá-los a manter, na busca de mediadores, uma maior aproximação com a Igreja e com a Pastoral Indigenista. Em alguns planos, como no campo da saúde e da educação, verifica-se que por iniciativa dos índios, a FUNAI e o CIMI são induzidos a conjugar os interesses, observando-se inclusive que a FUNAI passa a fornecer remédios e bolsas de estudo para agentes de saúde e estudantes índios que têm afinidade com o CIMI.

Verifica-se, no entanto, uma polarização das facções do movimento dos índios em Tefé em torno das esferas de influência das duas agências indigenistas: o CIMI e a FUNAI. O discurso dos índios sobre a "organização indígena" irá indicar relações com estas duas esferas de influências. Se bem que haja uma maior identificação com os princípios do indigenismo missionário, a correspondência não é total, o que parece indicar uma autonomização das práticas dos índios, que resulta no fortalecimento de sua organização política. A UNI do Médio Solimões funciona desde 1989, quando sua primeira diretoria foi eleita. A atual diretoria, eleita em setembro de 1991, é composta por Midas Oliveira (Mayorúna do Marajá) André Cruz (Cambeba do Jaquiri) e Fonteneiros (Cambeba do Jaquiri). Entre as práticas

promovidas regularmente pela UNI e administradas pelos índios, temos os ajuris intercomunitários, a realização de encontros intertribais trimestrais, participação na Comissão dos professores indígenas do Amazonas e Roraima e assembleias representativas anuais, nas quais se reúnem os índios do Médio Solimões e Japurá. Estes últimos estão organizados em torno da comissão indígena Canamari do rio Japurá, que realizou seu terceiro encontro em fevereiro de 1992. O objetivo das roças comunitárias anuais é garantir autonomia financeira para as viagens dos representantes para participar em encontros extralocais, no alto Solimões, no Alto Japurá e em reuniões de esfera organizativa, pois se encontram associados à Coordenadora de Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

A COIAB surgiu em abril de 1989 por ocasião da I Assembleia Geral das organizações indígenas da Amazônia Brasileira, realizada em Manaus. Segundo o relatório da 2ª Assembleia Geral das organizações indígenas da Amazônia Brasileira, realizada em Manaus, de 16 a 19 de abril de 1990, o seu objetivo principal é articular as organizações indígenas e fortalecer suas bases em lutas concretas, como a demarcação das terras indígenas, a autodeterminação, a economia alternativa, a conscientização política e a promoção de alianças com outros segmentos organizados da sociedade. Esta organização conta com o apoio manifesto do CIMI, mas também pretende autonomia diante da Igreja. Sua diretoria, por exemplo, foi eleita por representantes indígenas. Existem diferenças e rivalidades, no entanto, entre a COIAB e outras organizações representativas dos índios, como a UNI e o Comitê Intertribal(14) que foram

(14)O Comitê Intertribal- 500 anos de resistência, foi criado em janeiro de 1991 por lideranças indígenas ligadas à UNI, tendo em vistas ser um porta-voz das aspirações indígenas do Brasil e

formadas dentro do campo de influências da política indigenista oficial, missionária e alternativa.

A ambiguidade da aproximação com o indigenismo missionário se torna ainda mais complexa quando a representatividade da organização indígena é submetida a critérios e parâmetros da moralidade cristã. Os representantes dos índios diante da sociedade nacional são educados pelas missões para falar uma linguagem diferente dos códigos de conduta internos às áreas indígenas, regulados por normas de sua organização social, que não coincidem necessariamente com parâmetros das instituições eclesiais. A organização indígena emerge na área de intercessão entre a organização territorial de cada grupo étnico e o solo desterritorializado, urbano, diferenciado e recortado por relações de poder das modernas instituições políticas. Isso mostra que o movimento indígena não pode ficar isolado em comunidades supra-históricas sem perder eficácia, uma vez que a territorialidade indígena possui um caráter relacional, interfere em diferentes escalas e aparece no contínuo rural-urbano.

A oposição entre comunidade e colônia indígena parece remeter à oposição entre formações discursivas que se constituíram na história do saber sobre a fronteira, da qual faremos uma leitura interpretativa na II parte deste trabalho. Os depoimentos dos índios têm profundidade histórica e a sua idéia de colônia indígena parece remeter ao fato historicamente datado da formação de colônias pelos "caucheiros" colombianos e peruanos no espaço geograficamente referido entre os altos rios Japurá/Caquetá e Içá/Putumayo. Suas descrições parecem indicar que a

representação do tempo das "caucherias" e "correrias" foi construída como o mito fundador da situação de opressão a que estão submetidos. Parecem fornecer, assim, elementos para uma comparação com o que classificam como "guerra das cabeceiras", na qual são envolvidos quando se engajam em atividades de trabalho nas frentes mineradoras. As comunidades são associadas à intervenção religiosa, que no passado histórico participou na instituição dos aldeamentos indígenas, como veremos no capítulo 4.

II parte:

Fronteiras e etnias em movimento:

uma leitura histórico-etnológica

com um recorte regional

Nota Introdutória

Encontramos, nos relatos dos índios, categorias como "aldeia", "povoado" e "colônia" indígenas, que se referem às relações sociais entre índios e agentes da sociedade nacional no processo de ocupação territorial e de formação de fronteiras. Estas categorias também estão registradas nos textos que documentam a história da região e que constituem fontes para o estudo da formação de um saber sobre história dos conflitos relativos à ocupação colonial e nacional destes espaços.

Visando encontrar elementos para a análise da situação histórica dos índios no Médio Solimões, do ponto de vista dos agentes sociais relativamente ao movimento indígena, à ocupação da terra e à definição de fronteiras na região, examinaremos no capítulo 4 como aparecem em textos históricos as categorias de ocupação territorial pelos índios e pelos agentes da sociedade colonial e nacional. Trata-se de considerar a proveniência de tais categorias, com o intuito de compreender melhor a dinâmica das relações sociais, sem querer contudo encontrar uma correspondência imediata entre o que é dito hoje e o que o saber acumulado indica das práticas sociais do passado. As características destas práticas foram rompidas por processos violentos da história, e as descontinuidades assim produzidas não permitem uma análise linear da dinâmica destas relações, como se tratassem das etapas da evolução de um organismo natural. Isto nos motiva a considerar a historicidade do discurso sobre a espacialidade dos índios.

Não se trata de utilizar um recurso à história com o objetivo de presentificar um passado que seja pretensamente legitimado por documentos mortos, pois as práticas destes grupos no que se refere às concepções de fronteira e território são aqui vistas enquanto estratégias referentes a uma situação social gestada em um campo de ação situada historicamente. Trata-se contudo, de sondar as perspectivas do horizonte(1) que se abre a partir da análise de situação, de maneira a poder pensar aspectos de nosso estudo que são condicionados pelas profundas raízes históricas deste campo de ação. Isto porque as particularidades da interferência de atores sociais que contracenaram em tramas de momentos passados chegam até nós através de documentos, de relatos e de outros registros em um espaço não homogêneo de narrativas sobre a fronteira.

Trata-se, em suma, da interpretação de representações relativas aos movimentos de fronteiras e etnias nos documentos sobre a história dos índios do Médio Solimões e Japurá, a fim de elaborar algumas conjecturas em termos da elucidação de problemas relativos ao aparecimento da territorialidade e da identidade de povos autóctones em diferentes formações(2) do saber sobre a fronteira. Como

(1)Dentro de uma abordagem fenomenológica da relação dialética do distanciamento temporal e de aproximação pela contemporaneidade, RICOEUR recorre à combinação das noções de situação e horizonte (RICOEUR,1985:319). Nas suas palavras: "Se a situação nos limita, o horizonte se mostra para ser superado, sem contudo ser jamais inteiramente apreendido. Falar de um horizonte em movimento, implica em conceber um único horizonte constituído por cada consciência histórica, pelos mundos estrangeiros, sem relação com o nosso, dentro dos quais nos colocamos de novo a cada situação". No original: "Si la situation nous limite, l'horizon s'offre à être dépassé sans jamais être inclus. Parler d'un horizon en mouvement, c'est concevoir un unique horizon constitué, pour chaque conscience historique, par les mondes étrangers sans rapport avec le nôtre dans lesquels nous nous replaçons tour à tour".

(2)Como podemos exemplificar nas alusões grifadas no texto que segue: "Pelas frondosas margens do Amazonas, com povoações (grifo meu) naquele tempo tão multiplicadas, que de huma a outra, apenas se passavam quatro horas; porém quasi todas se achavam desertadas de seus habitantes (grifo meu) com as falsas notícias de que os Portuguezes vinham matando, e fazendo escravo a todo o gentilismo" (BERREDO, 1905:289). Entendemos, seguindo a trilha das proposições de FOUCAULT (1986:43), que as categorias apresentadas neste texto são referidas a acontecimentos históricos datados que foram

estes documentos apresentam informações caracterizadas por uma temporalidade descontínua nosso intuito consiste em estabelecer uma reconstrução, dirigida pelos propósitos desta pesquisa, de relações sociais referentes a eventos passados, a partir de procedimentos de interpretação, levando em consideração as lacunas do tecido histórico e procurando reescrevê-la a partir do exame dos vestígios(3).

No capítulo 5, procuraremos mostrar os parâmetros pelos quais se estabeleceram as premissas de uma compreensão antropológica do movimento de fronteiras e das etnias. Dentro da perspectiva da história da antropologia, consideramos que a produção etnológica sobre a região estudada se constituiu em termos de padrões universalmente válidos e de critérios definidos dentro do campo científico a partir de pesquisas desenvolvidas por Tastevin. Esse missionário que contraiu vínculos estreitos com a linguística e a etnologia de sua época, no início do século XX, contribuiu para circunstanciar a situação histórica na qual suas pesquisas foram realizadas. Ainda neste capítulo, cotejaremos nossa visão das transformações havidas no Japurá e Solimões com a visão de Tastevin, objetivando assim ampliar a dimensão histórica do conhecimento antropológico disponível. Trata-se de uma releitura interpretativa do que foi registrado em documentos históricos, procurando identificar os eventos e explicitar as relações que foram significativos para a instituição das fronteiras, e para a

registrados dentro do referencial de uma "formação discursiva" - ou seja, sistema de regularidades que permitem ordenar um determinado conjunto de enunciados. Diferentes textos produzidos em diferentes formações discursivas podem apresentar as mesmas categorias, como "povoações", "aldeias", etc, mas estas categorias devem ser entendidas dentro da formação discursiva em que foram engendradas e das descontinuidades entre diferentes formações históricas e discursivas.

(3)Veyne propõe que a história seja reescrita com o uso do procedimento de retrodicção (1982:78), ou seja: das reinterpretações das lacunas do tecido histórico através do exame dos vestígios da ação humana registrados nos documentos.

territorialização dos índios. Neste trabalho de interpretação das representações e do que está implícito nos documentos, em tudo que neles está dito, a história se entrecruza com a ficção(4). Escrever a história implica recorrer a procedimentos relativos à arte de relatar aspectos omitidos pela história oficial de maneira a fazer aparecer as ações das vítimas(5). Isto envolve uma certa mimesis, que, considerada em termos do agenciamento dos fatos, consiste em uma representação da ação através da reconstituição do enredo(6) dentro do qual estão emaranhadas as intenções dos atores sociais. Compete à atividade crítica(7) o desvendamento das condições em que estão imersos os atores.

No capítulo 6, examinaremos os relatos colhidos no Médio Solimões e no Japurá, dentro de uma preocupação de estudo em história da antropologia, com o fim de compreender

(4)Seguimos aqui as proposições de RICOEUR, (1985:264), para quem o imaginário exerce o papel de mediador da reconstituição de eventos individuados em cenas de horror (RICOEUR, 1985:273) - um outro lado da veneração da qual a imagem idealizada do "bom selvagem" é objeto - nos quais os índios via de regra foram as vítimas. A função específica de individuação é exercida tanto pelo horror quanto pela admiração em nossa consciência histórica. Nas palavras de RICOEUR (1985:273): "O que torna suspeita a comemoração reverenciosa é sua afinidade com a história dos vencedores, ainda que eu sustente a eliminação da admiração, da veneração, do pensamento cognoscente pelo impossível e pelo desejável. Se o "tremendum fascinosum" constitui, como quer R. OTTO, o núcleo emocional do sagrado, o sentido do sagrado, permanece como uma dimensão inexpugnável do senso histórico. Mas o "tremendum" tem uma outra face: o "tremendum horrendum". Em francês: "Ce que rend suspecte la commémoration révérencieuse, c'est son affinité avec l'histoire des vainqueurs, bien que je tiennne l'élimination de l'admiration, de la vénération, de la pensée reconnaissante pour impossible et pour souhaitable. Si le tremendum fascinosum constitue, comme le veut R. OTTO, le noyau émotionnel du sacré, le sens du sacré reste une dimension inexpugnable du sens historique. Mais le tremendum a une autre face: le tremendum horrendum".

(5) "Os enredos que configuram e transfiguram o campo prático englobam não apenas o agir mas o padecer, portanto os personagens tanto como agentes quanto como vítimas" ou: "Les intrigues qui configurent et transfigurent le champ pratique englobent non seulement l'agir mais le pâtir, donc aussi les personnages en tant qu'agents et que victimes"(RICOEUR, 1983:141).

(6)Enredo (NUNES, 1988: 22) é entendido como "representação da ação"(RICOEUR,1983:60), e seu tecido envolve a "arte de contar" os acontecimentos, que está relacionada com a ação social. Nas palavras de RICOEUR (1983:115):"toute L'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit". ou, traduzindo: "toda história do sofrimento grita por vingança e chama relato".

(7) Esta crítica será estabelecida, de acordo com RICOEUR (1983:229) : "segundo as condições de objetividade e verdade que instauram a ruptura epistemológica entre a história como ciência e o relato tradicional ou mítico".

estas narrativas em termos de sua visão de mundo. Entendemos estes relatos enquanto enunciados que dizem respeito a atos fundadores das práticas históricas associadas ao imaginário da territorialidade, e constituído no contexto das ideologias nacionais.

Capítulo 4

Cronistas, naturalistas e outras fontes históricas

"Que naufrágio foi este em que acordei

tombado de que eterna escravidão?

Livre senhor! Eu livre? Lume sou!

Sou uma lenha queimando com meus lumes

Este sulco de verbos é meu rastro

Eu sou tua ficção, tua criatura"

Jorge de Lima

A invenção de Orfeu

Neste capítulo, lançaremos um olhar sobre a história do saber, ou, melhor dizendo, dos saberes sobre a fronteira, a fim de ampliar o horizonte dos problemas suscitados pela situação analisada na primeira parte. Focalizaremos as informações produzidas por cronistas, viajantes, religiosos, homens de Estado, naturalistas, historiadores, diplomatas e homens de ação em diferentes momentos da história.

Os textos foram selecionados em função da necessidade de compreender a multiplicidade documental, coligida no sentido de examinar todo o material discursivo a partir do qual se poderá formular conjecturas sobre as fronteiras étnicas e a movimentação indígena em momentos passados, registrados em tais documentos(1).

4.1. A "aldeia do ouro" e outras missões.

Os documentos históricos fornecem informações controvertidas sobre a fundação de aldeias no Solimões. Este espaço era disputado pelas Coroas de Portugal e Espanha. As aldeias fundadas a partir da interferência dos missionários (jesuítas e carmelitas) sobre as relações sociais e a espacialidade indígena passaram, no século XVII, do domínio português para o domínio espanhol e vice versa, ao sabor dos conflitos armados e dos acordos que fixaram as fronteiras

(1) Não se deve, todavia, confundir o que está registrado nos documentos sobre o passado dos movimentos e fronteiras étnicos, com o que foi registrado nos dias de hoje por nossa pesquisa sobre a movimentação dos índios e as fronteiras étnicas na atualidade.

entre os dois domínios no Médio Solimões(2), visto como um exemplo característico de "fronteira móvel"(LEITE, 1943:421).

Um dos motivos de discórdia entre os historiadores é a localização da "aldeia do ouro", onde teria sido colocado por Pedro Teixeira, em 16 de agosto de 1639, o marco de separação entre o domínio de Portugal e Espanha (LEITE, 1943:409). Os documentos apresentam copiosa controvérsia relativa à localização correta de tal marco. Segundo algumas fontes (ACUÑA, 1941:240) ela estaria localizada na Boca do Japurá(3), no Médio Solimões. Em outras (BERREDO, 1995:283-287), estaria no rio Napo, nas cabeceiras orientais do Solimões. Berredo defende a idéia de que o ato de posse(4) teria sido exercido na "boca do Aguarico" (atual Içana, afluente do Napo chamado de Ouro). No seu diário (escrito entre 1689 e 1691), o Pe Samuel Fritz

(2)LEITE evoca a analogia com a expansão territorial dos Estados Unidos da América, analisada por Turner em termos de moving frontier, expressão cunhada para caracterizar o avanço do povoamento em direção a Oeste ocupando as chamadas "terras livres", em cuja abundância estaria baseada a democracia americana (TURNER, 1921:320).

(3)Na relação de ACUÑA, que viajou com Teixeira (REIS, 1938:333-349- "A grande aventura de Pedro Teixeira - RIHGB VI) consta: "Defronte esta aldeia, um pouco mais acima, da banda do Norte, entra um rio chamado Yurupazí, subindo pelo qual, e atravessando certa paragem por terra tres dias de caminho até chegar a outro que se chama Yupurá, por ele se entra no Yquiarí, que é o rio do Ouro, onde do pé de uma serra que ali está o tiram os naturaes em grande quantidade..." (ACUÑA, 1941:237).

(4)Está registrado em BERREDO (1905:284):..."e logo por todos, e cada hum foy dito, que em todo o discurso do dito descobrimento, não havia sítio melhor, e mais accomodado, e sufficiente para a dita Povoação, que aquele em que estavam, pelas razões ditas, e declaradas; o que visto pelo dito Capitão Mor, em nome de El Rey Filippe IV nosso Senhor tomou posse pela Corôa de Portugal do dito sítio, e mais terras, rios, navegações e comércios, tomando terra nas mãos, e lançando-a ao ar, dizendo em altas vozes: que tomava posse das ditas terras, e siti em nome de El Rey Philippe IV nosso Senhor pela Coroa de Portugal, se havia quem a dita posse contradiscesse, ou tivesse embargos, que lhe pôr, que ali estava o Escrivão da dita jornada, e descobrimento, que lhos receberia; por quanto alli vinhão Religiosos da Companhia de Jesus por ordem da Real Audiência de Quito; e porque he terra remota, e povoada de muitos índios, não houve por elles, nem por outrem, que lhe contradiscesse a dita posse"....Mais adiante, está registrado: "Na entrada de Pedro Teixeira se tinham resgatado, na primeira aldeia da mesma Nação, algumas pequenas pranchas de ouro, que trazião os Índios penduradas dos narizes, e orelhas; as quaes tocarão na Cidade de Quito vinte e hum quilates: e não se podendo então averiguar, donde tiravão esta rica droga, agora depozerão (de sorte recatando-a, pelas reflexões, que fazião já na ambição com quelha pedião, que só hum levou duas das taes prancha, que lhe comprou o padre Cunha), que defronte daquelle mesmo sítio, pela parte do Norte, estava um rio, chamado Yurupaús, pelo qual subindo até certa paragem, de que também lhe deram confrontações, se caminhava três dias por terra; e chegando a outro por nome Japurá, se entrava por ele no de Yquiarí, que era de Ouro; mas bem parecerão de Tapuyas humas informações tão especiosas; porque tendo-se feito depois dellas repetidas expedições nas fadigas deste descobrimento, até hoje só se pode conseguir-se na fantástica arrumação de todos os mapas"(grifo meu).

disse que não existia àquela época ninguém que se lembrasse de fato onde teria sido colocado o marco (GARCIA, 1917:386). SAMPAIO, no diário de sua viagem administrativa das povoações da Capitania de São José do Rio Negro (1774/1779), argumenta em defesa da tese de que o marco de madeira teria sido efetivamente colocado no Rio Napo "defronte às bocainas do Rio do Ouro, ou Aguarico" (SAMPAIO, 1856:409). Convergem com este ponto de vista os apontamentos escritos na Vila de Barcelos em 1768 pelo Padre Monteiro Noronha, Vigário Geral do Rio Negro (NORONHA, 1862:34), que criticou os argumentos de la Condamine da localização da "aldeia do ouro" na Boca do Japurá.

Vários historiadores colocaram em dúvida a veracidade do auto de posse à beira do Napo. As fontes publicadas por CORTESÃO(5) parecem não deixar dúvida que o chamado "rio do ouro" seria de fato, o Japurá, em uma alusão às riquezas existentes em suas cabeceiras. Ocupando a boca do Japurá criavam-se as condições de acesso às suas nascentes, pois os ventos alíseos facilitariam a navegação, encurtando as distâncias e aproximando os limites naturais (CORTESÃO, 1944:186). Esta expedição teria sido realizada sob as ordens do governador do Estado do Maranhão e Grão Pará, em um momento considerado oportuno para a expansão

(5)Segundo CORTESÃO(1944), Berredo teria suprimido uma citação dos "Ejavaris", ou "Evajaris" inscrita no Certificado do Auto do Posse (foi consultada por CORTESÃO(1944) a forma pública do Auto de Posse de 1650, no Arquivo Histórico Colonial de Lisboa, que, segundo este autor, confere com outras citações) para eliminar a hipótese de que a alusão ao "Rio do Ouro" indicava a boca do Japurá e não o Aguarico, afluente do Napo. Cotejando depoimentos de atores locais(ver capítulo 6)com as fontes documentais citadas, somos persuadidos a considerar plausível a suposição de que o marco de Teixeira foi colocado no atual imóvel Parauari, na terra firme confinante com a atual A.I. Marajá, que fica na margem direita do Solimões, na altura da boca do Rio Japurá, estando na outra margem do Solimões a A.I. Cambé do Jaquiri. Embora não hajam provas, esta versão corresponde à interpretação de um mito de fundação da sociedade colonial neste local, que é formulado em depoimentos e representações de agentes locais, inclusive índios (conferir com FAULHABER 1987:2, onde foi publicado o desenho do ribeirão Ivo Evangelista de Almeida, reproduzido na capa da REVISTA TERRA LIVRE 6, 1989). Segundo esta versão, o marco teria sido colocado em um lugar, de onde se poderia chegar através do igarapé do Marajá, em terras baixas protegidas pela terra firme e de onde se poderia chegar facilmente tanto para o rio Japurá quanto para o lago de Tefé.

luso brasileira, pois a distinção entre os reis Felipe IV de Espanha e Felipe III de Portugal era simbólica - em se tratando da mesma pessoa - (CORTESÃO, 1944: 176). Tratava-se de estabelecer a separação administrativa dos dois reinados, enquanto as facções portuguesas conspiravam no sentido da autonomia portuguesa e de sua expansão ultramarina. A expedição de Teixeira foi empreendida dentro deste enredo, seguindo as recomendações expressas de Jacome Monteiro de Noronha, no sentido da extensão da soberania portuguesa no vale do Amazonas, as quais no entanto vinham de encontro aos interesses espanhóis(6). Chegando a Quito, Teixeira teria sofrido pressões que só não resultaram em prisão (SALAZAR, citado por CORTESÃO, 1944:185) dos expedicionários por causa do conflito com os holandeses. Como, nestas circunstâncias, não foi impedido de voltar pelo Solimões, teria aproveitado o ensejo para colocar o marco em uma localização avaliada como estratégica porque propiciava o acesso às cabeceiras dos rios Japurá e Negro, sabendo-se já através de relatos dos índios que haveriam ligações entre os dois rios (ACUÑA, 1941:239), caminhos (rios Uneixi e Urubaxi) posteriormente descritos detalhadamente por FRITZ (GARCIA, 1919:379) e NORONHA (1862:44).

O diário de ACUÑA (1941:240) - padre que acompanhou a entrada de Teixeira - não parece deixar dúvidas

(6)Estas instruções estão documentadas no documento "Informazion de el Lz. d Dm Alonso Perez de Salazar, Presidente da Audiência de Quito, en que da cuenta, de la resoluzion que se tomó en la buelta de los Portugueses a las Provinzias del Marañon", do qual passamos a transcrever um extrato: " De la entrada que hizo el Capittan Pedro Tejera, en la Provinzia y Governazion de los quijos por el Rio Napo, que Naze de la cordileras de ella distrito de esta Audiencia, con la gente y canoas de su cargo, con título de Cap. n mayor y orden, que te dió Jacome Reimundo de Norona, Governador de la Provinzias de S. Luis del Marañon para el descubrimiento de este Rio y poblaciones de Indios que ay en el, y su pazifizacion....Informo-se al Virrey en la dha carte de Nuebe de Agosto, que no combenia que volviesen por este Rio el Capitan mayor y su gente a las Provinzias de donde vieram, y disurriendo io despues den algunos Inconvenientes, aunque firmela con los demas, y fue del mismo parecer.....El Governador de Santa Cruz de la Sierra que trato de Abri camino para aquella parte por tierra para los estados de el Brasil, que se prohibió, y repreendió en aquella sedula...."(citado por CORTESÃO, 1944:195/197).

quanto às referências geográficas: a "aldeia do ouro" seria uma indicação de que a entrada mais direta e segura para onde se pode chegar ao "rio do ouro" passando pelo Yurupazi e pelo Yupurá, ou Japurá. Este rio teria uma outra boca após o rio Catuá, que ficaria vinte léguas abaixo do rio Tapi - atualmente rio Tefé ("um caudaloso e claro rio que os naturaes chamam Tapi") - em cujas margens habitavam muitos povos índios e para o qual se pode chegar passando por uma grande "barranca" (ou "barreira", na relação de Teixeira, em CORTESÃO, 1944::192), encontrando-se a seguir sítios que ofereciam condições propícias para o povoamento, como lagos, campinas e ervas para o gado.

A expansão territorial portuguesa implicava em relações de força (armada ou simbólica) com os diversos povos indígenas(7). Consta que os diferentes povos indígenas antes do contato com a sociedade colonial conheciam em detalhes toda a região e utilizavam seus recursos naturais, percorrendo grandes distâncias, e comerciando entre si armas, ferramentas e escravos (PORRO, 1984). O padre ACUÑA (1941:229) observou que os índios Aguas demonstravam satisfação ao vender produtos artesanais, tais como tecidos pintados. Mas entristeciam quando lhes era oferecido comprar os escravos, aos quais eles se apegavam após os terem aprisionado nos conflitos armados com nações inimigas. Estes conflitos também são percebidos em termos das relações com os agentes coloniais, observando ACUÑA (1941:235) que muitas aldeias eram encontradas "desertadas

(7) Está registrado no documento acima citado(SALAZAR, citado por CORTESÃO, 1944:200): "I aunque sus fuerzas son pocas para hazer nuevas Poblaciones, como ellos en las conquistas que hazen no sugetan a los Indios, a que tributen ni a que sean xptianos, no ai mas conquistas que hacer pazes con ellos, y hazen dellos mismos soldados, con que entran con estos, a otras Provinzias de Indios, a cautivarlos, en que tienen su parte estos mismos Indios que llaman Amigos ô compadres, y Naturalmente, el Indio se se haze valiente a la sombra del español, y solo por matar y quitarles las Mugerres, irian, y se encarnizan en esta guerra ô por mejor dezir Carniseria".

de seus habitantes"(verificar texto citado na nota 2 da nota introdutória da II parte) porque os índios se retiravam para os montes com medo de serem escravizados ou mortos. Índios de diversas nações comerciavam entre si objetos de cerâmica produzidos em forno de barro e ferramentas fabricadas com cobre e ouro que traziam das cabeceiras. Assustaram-se, porém, com a cobiça dos soldados, e esconderam as lâminas de ouro que traziam nos narizes e orelhas. ACUÑA, contudo, afirma ter feito escambo com um índio.

A pretensão de ocupação de todo o território percorrido através do Japurá até o Napo parece ter se fundado, portanto, em negociações com os índios, tanto do Rio Negro(8), quanto do Solimões que, segundo BERREDO (1985:286), viviam em guerra uns com os outros. Tratava-se de uma estratégia geopolítica baseada em um conhecimento das possibilidades de expansão dos limites da soberania portuguesa no Amazonas. Através do artifício da simulação da ocupação de um lugar estratégico, que poderia servir como ponto de partida para a expansão do domínio português, teria sido assim induzido o movimento das fronteiras. O auto de posse de Teixeira foi no entanto expressamente considerado

(8)Referindo-se às relações comerciais entre as Nações indígenas como "principio de la máquina de gentio", Teixeira conta como introduziu as mercadorias ocidentais nesta rede de relações, presenteando os índios de machados, anzóis, pentes e outras quinquilharias, alimentado pela idéia de que nas cabeceiras haveria muito ouro, por causa dos enfeites que os índios traziam nas orelhas e narizes. Tais negociações foram assim descritas pelo próprio Teixeira: "Todos los moradores del rrio de Sta. Luzia deje contento é satifho con dadibas de Achas, cosillas, Anzuelos y valorios, y peines; y otras cosas, por me parecer ánsi combeniente ál servizio de S.M., por el mucho que aquellas partes prometen, y salliendo de alli torne dias despoblado, áunque allé muchas canoas de que no pude tomar ábla, é al cabo de ellas, entré en el prinzipio de la Maquina de gentio, que esta poblado, sobre el rrio y tan vezino uno de otro que en trezentas leguas// de camino se puede desir, es solamente un pueblo, y acaba á donde pusimos el nombre él rrio del oro por haver en los moradores , cantidade echos en panmetas(?) que tramhan en las orejas, y narizes de que trajimos áqui alguno y écho examen, se halló ser alguno vasinilla, y otro oro de veinte y uno quilates, y mas y de todo esto, ái muchissima cantidade, porque todos los Indios, lo traen, y mucho cobre, de que no traté, pro ser conosido, Lindo gentio lo que lo usam, vien acondicionadas sus mujeres; bien agestadas, y confiadas, traendo de comer, a nuestros vogueros, y a los soldados"("Relazion del General Pedro Tejeira del rio de las Amazonas para el Sr Presidente", reproduzido por CORTESAO, 1944: 192).

como usurpação pelo Conselho das Índias, que condenou também a prática de aprisionamento e transporte forçado de índios para o trabalho escravo, praticada durante a expedição de Teixeira(9). Nestas bases teriam sido estabelecidos os princípios da expansão luso-brasileira na região. Porém o Japurá só foi efetivamente anexado ao domínio português durante o governo de Pombal. Pelo tratado de Madrid de 1750, o marco de fronteira seria colocado na altura do Javari (MACEDO SOARES, 1939), mas neste tratado o Japurá ainda era reservado à Espanha.

A localização das antigas aldeias é objeto de divergência também na sociedade letrada de Tefé nos dias atuais. Missionários, professores, magistrados, pesquisadores locais e outros interessados nas origens da cidade e nos problemas indígenas travam discussões intermináveis sobre o assunto. Um texto de referência consagrado pelos "historiadores teffeenses", ao qual remetem estas discussões, consiste em uma pesquisa, de caráter não conclusivo, baseada em fontes históricas, depoimentos e observação direta, publicada pelo Pe Manoel Rebouças Albuquerque(10) em O Missionário, boletim da

(9) Está registrado na "Consulta de El Consejo de Indias acerca de la entrada que hizo el Capitan Pedro Teixeira, por el Río de Amazonas, al Perú": "...Julga el consejo que debe V.M. siendo serbido, ordenar por el de la corona de Portugal que por ningún Acontezimiento, en sus Prov.s ni en las de Castilla, no se permitan cautibar, vender, ni tener por esclabos los Miserables indios Renobando las zedulas, que desto tratan y agrabando sus penas...."(citado por CORTESÃO, 1944:203/204). O marco teria sido colocado quando a expedição de Pedro Teixeira voltou de Quito, (e depois de passar "los límites de la Provinzia de los Omaguas" - segundo a indicação de SALAZAR, citado por CORTESÃO, 1944:199). É condenada, neste documento, a ocupação portuguesa do Vale do Amazonas, considerada como usurpação, sendo recomendado que os portugueses deixem as terras do Marañon ocupadas pela navegação fluvial através da entrada de Teixeira (citado por CORTESÃO, 1944:204).

(10) Manuel Rebouças Albuquerque (MRA) foi o primeiro sacerdote "nativo" de Tefé. Nasceu no Acre, cresceu em Santarém, estudou quatro anos no Seminário de Tefé, concluiu o curso de Filosofia em Portugal e professou na Congregação do Espírito Santo, em Orly, na França, em 8 de setembro de 1929(O MISSIONARIO, 1936:11).

Prelazia de Tefé(11). Nesta versão (ALBUQUERQUE 1942:37), Tefé teria sido uma das últimas missões fundadas pelo jesuíta austríaco Samuel Fritz, que percorreu entre 1686 e 1688 a distância compreendida entre a Boca do Rio Napo e a Boca do Rio Negro, fundando missões que passavam a ser confiadas a Jesuítas(12) que acreditavam trabalhar sob os domínios de Espanha (ALBUQUERQUE, 1942:34). Não estão citadas no diário do Pe Samuel Fritz as aldeias que se encontravam nas regiões onde o domínio era discutido entre espanhóis e portugueses, e que foram posteriormente incorporadas aos domínios de Castela, organizadas pelo Pe carmelita Batista Sana (ALBUQUERQUE, 1942: 36). Entretanto, diversas fontes evidenciam que efetivamente Fritz ali esteve, acreditando(13) agir em defesa da soberania da Espanha no território onde trabalhava, tendo inclusive sido preso sob acusação de espionagem (GARCIA, 1917:385).

Seguindo a pista da citação de Fray Lucas Espinosa e outros documentos históricos, ALBUQUERQUE (1942:38) supõe que o Pe Fritz, tendo encontrado os Uainumans (Ivanomas ou Ibanomas - também chamados Beija-Flores ou ainda Jurupixunas/Bôca Preta, ou simplesmente Jurís), que habitavam a parte inferior do Japurá, os catequizou e

(11)O Missionário começou a ser editado em 1921, um ano depois que Mons. Barrat, prelado de Tefé, levou de Manaus para Tefé uma pequena tipografia usada, com a qual o bispo de Manaus tinha mantido "por vários anos o jornal católico "A CRUZADA"" (ALBUQUERQUE, 1942:89).

(12) Segundo Fray Lucas Espinosa; in Vicariato Apostólico de San León del Amazonas (Loreto-Perú), (ALBUQUERQUE, 1942:35), o "Pe. Fritz catequizou principalmente Omaguas e, mediante eles, outras tribus do mesmo tronco racial como os Aiazuaras (Axiyarís), entre o Juruá e o Purús; los Manaves, que salían desde el norte del Caquetá, los Ivanomas, parcialidad de los Aiazuaras, de la parte inferior del Japurá, y los Cachívaras, frente a la boca del río Negro, donde establece relaciones con los Tuppinambás que venían de este último río".

(13) Em um memorando dirigido ao Vice-rei do Peru (1679), no qual Fritz pede recursos à Real Audiência do Peru para prosseguir suas atividades "na propagação da fé e na dilatação do Império de S.M. Católica", está registrado (BITTENCOURT, 1925:247/8): "As conquistas que com o devido respeito menciono a V.Exa neste memorial são as do meu pasto espiritual, que se estende desde os Omaguas no Napo até o rio Negro. Até aqui os portugueses têm-se localizado com prejuízo da coroa de Castella, e pretendem ainda mais para cima, campo vastíssimo de mais de quinhentas léguas de dilatada gentildade, em ambas as margens do rio Amazonas, e que precisa ser chamado o grêmio da Santa Igreja".

fundou a missão de Tefé na boca do rio Tefé (num local onde hoje está a Vila Valente, antiga Tambaqui-Paratú). Fritz também teria fundado a aldeia de Parauarí, ou "aldeia do ouro", na Boca do Japurá, a qual Portugal reconheceu na época como pertencente à Espanha, na linha extrema da divisão dos seus domínios com os de Portugal; teria sido registrado então, pelos cronistas, que os índios refugiavam-se nas matas quando dispersos pelos inúmeros conflitos armados entre portugueses e espanhóis travados nestes territórios(14). Constam também, entre as missões fundadas por Fritz, a aldeia de Taiassutuba, um pouco acima da boca do Juruá, a aldeia de Sauassutuba (ou "Ilha dos Veados"), em frente ao Gi-Paraná (Paraná do Machado).

Quando, finalmente, os portugueses firmaram seu poderio, os Carmelitas Calçados, sediados em Parauarí dedicaram-se à organização dos aldeamentos, reunindo os índios dispersos; e assim foi fundada Tefé, em 1718, por Frei André da Costa, que transportou da ilha dos Veados - sujeita a frequentes alagações - índios Coerunas, Jumas e outros, para a Boca de Tefé, e fundou, em um local mais apropriado, a Vila de Ega (ALBUQUERQUE, 1942:46).

(14) Como veremos no capítulo 6, estas aldeias não eram necessariamente localizadas onde se encontram as aldeias do Marajá e Barreira da Missão, mas existem representações nativas a partir das quais podemos traçar correspondências, ao menos ao nível do imaginário indígena relativo à a história da ocupação territorial. Entre tais correspondências, podemos adiantar que os Mayorunas falam sobre a "visagem (aparição sobrenatural) de um espanhol" supostamente existente na terra firme do Marajá, que suscita uma analogia - embora em uma localização geográfica diferente - com a seguinte alusão em trecho do diário do Pe Fritz: "O que averigui com os Jurimaguas, é que nessas minas de ouro que fiz menção acima, fallando dos índios Manaves, assiste visivelmente um homem como Hispanhol(sic), que segundo os sinaes não pode ser outro sinão o Dragão Infernal que está guardando as maças douradas"(GARCIA, 117:395).

4.2. Diretórios de índios e povoamento: Estado contra a Igreja.

Apesar das estratégias desenvolvidas por Portugal no sentido de firmar o seu domínio, os litígios relativos à demarcação dos limites entre os impérios coloniais prosseguiram até o século XIX, quando, com o processo de constituição de Repúblicas independentes - Nova Granada (Colômbia), Peru, Bolívia, etc - as questões de limites passam a ser tratadas entre o Brasil e cada uma das novas nações (BITTENCOURT, 1925:249). Delinearemos, a seguir, um espectro do movimento das relações entre os agentes coloniais que representaram os primórdios da intervenção do Estado, recém instituído, e voltado para impor restrições à ação religiosa.

No século XVIII, formou-se o tecido social constituído pelas relações entre as práticas relativas à definição destes limites territoriais, os atores e instituições que intervinham nestes espaços e os saberes que eram engendrados nesta teia. Dessas intervenções e desses saberes temos uma boa mostra nos diários de viagem e na correspondência de Joaquim de Mello e Póvoas (primeiro Governador da Capitania de São José do Rio Negro), Mendonça Furtado (Governador e Capitão Geral do Estado do Grão Pará e Maranhão) (CEDEAM, 1983) e o Marquês de Pombal (Sebastião José de Carvalho de Mello, seu irmão e Ministro do Rei D. José Primeiro de Portugal).

Por esses documentos podemos entender que se procurava a consolidar as bases territoriais da soberania portuguesa, ao mesmo tempo em que se sistematizava um saber

sobre a região(15), à medida que eram mapeadas as redes geopolíticas, traçando as ligações fluviais, sua navegação, a circulação mercantil, os movimentos populacionais e toda a trama social que germinava na situação colonial, ao mesmo tempo em que e que se fundavam vilas e fortificações. As passagens entre estes lugares foram documentadas por diversos cronistas. NORONHA, por exemplo, registra que os índios das nações de Ambuá, Iuma, Yauaná, Cyrú, Uarupi, Catauixi, e Mariáрана, foram transportados de Parauari para Nogueira, em 1753. Foi revisitado também o conhecimento sobre as ligações entre o rio Japurá(16) e Içá (pelo Auti Paraná) e Negro (pelo Urubaxi), pelas quais transitavam índios que habitavam seus inumeráveis afluentes(17).

(15)Sabia-se, por exemplo que "O rio Tafé além da Boca inferior tem também outra superior navegável só no inverno por não ser outra coisa mais do que o canal formado por uma ilha, porém, havendo de continuar-se a viagem do dito lugar de Nogueira, sendo no inverno se pode sair do rio das Amazonas por um furo que fica ao norte de Nogueira, pelo rio das Amazonas se navegará até ao lugar de Alvarães que dista do rio Tefé 5 léguas (30 Km) e está situado na margem de entrada de um riacho onde em outro tempo fundou o seu arraial o capitão Francisco da Costa Pinto sendo 2ª Cabo da Tropa de resgates expedida para o rio Negro e Japurá, duas léguas acima de Alvarães e na mesma margem central do Rio das Amazonas fica a ponta de Paragoari, onde em outro tempo esteve a aldeia dos Índios que agora habitão o lugar de Nogueira (grifo meu)" ("Viagem que fez o Ilm Ex Sr Francisco Xavier de Mendonça Furtado, do Conselho de Sua Magestade Fidelíssima, Comendador da Santa Marinha de Mattes de Lobo na ordem de Christo Governador e Capitão General do Maranhão, em 24 de fevereiro de 1752", FURTADO, 1904:278).

(16)"Informação que me deu Eugênio Ribeiro do rio Iapurá em 25 de março de 1755 o qual Ribeiro é o melhor prático que se conhece daquele rio"(CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963 :321).

"2 - A meio dia de viagem della está o rio Muritiparaná: Não é grande. Habitão nelle os Índios Querunas, Canucas, Incuna e Maruá, ou Querito. Estão hoje alguns desta Nação em Monte Alegre.

3. A dez dias de viagem, digo de distância deste está outro rio igual a este chamado Jari que cursa muito ao centro, e nelle habitão os Índios Umauás e outras nações. Neste rio se tem achado ferramentas de nações da Europa e dizem que nelle há minas de ouro (grifo meu).

(...)

6. Entrando pelo Iapurá, o primeiro Rio que se encontra a mão esquerda a cinco dias de viagem é o Anapery: é pequeno e habita nelle o gentio Parianá que é pouco.

7. A três dias de viagem do sobredito(nas cabeceiras deste rio habitam também os Índios Inomanos ou Boca-Negra). Este é o rio Iuamin e é o maior que o antecede e habita nele o gentio Iepivá.

8. A dois dias e meio da viagem, acila deste está o rio Pureuz. (Neste habitão também os Amicis, Boarés e Iuris) é como o segundo Habitão nelle os Índios Payarias, Ambriás, Imupariz e Acuvava.

9. Acima da primeira cachoeira em cinco dias de viagem se encontra o rio dos Peridaz (este comunica com o Ideá, e por elle com o Issá Paraná) o qual tem comunicação com o Ideá. Nelle habitão os gentios do seu mesmo nome Miranhas, Cituazes e Pepirivás.

10. Acima deste rio, junto à segunda cachoeira, está o outro rio, cujo nome se ignora, no qual habitão os mesmos Miranhas e daqui até a cachoeira inacessível não há notícia de mais rios (CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:321).

(17)Na "Epithome do Systema da Demarcação, que custou três anos a Mendonça Furtado (CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963: 308) está registrado: " Pelo Japurá deve ficar pertencendo a Portugal, subindo por

Examinaremos aqui os documentos históricos no que diz respeito aos efeitos em Tefé da política pombalina. Estes processos, no entanto, foram mais gerais, e se estenderam a toda a Província do Maranhão e Grão Pará, tendo sido registrados em diversas pesquisas os efeitos da política pombalina em relação ao contato interétnico. FARAGE, dentro de perspectiva de análise histórica da colonização, indica a emergência de fronteiras étnicas, ao mostrar que os povos indígenas formavam uma "barreira humana" (FARAGE, 1991:128) a qual, do ponto de vista do projeto estratégico militar da ocupação portuguesa do rio Branco, precisava ser submetida.

Os representantes do Estado efetivavam medidas no sentido de restringir o poder temporal dos Jesuítas nas aldeias, propondo assim que o poder secular fosse administrado por algum Ministro de Justiça, a fim de controlar o comércio ilegal. Em carta de 20 de janeiro de 1752, dirigida a Diogo de Mendonça, Mendonça Furtado se refere à fundação de duas novas aldeias no Japurá e no Javari (§21 das Instruções de 31 de maio de 51), e mostra sua preocupação com a participação dos jesuítas em atividades mercantis com aldeias localizadas em áreas fronteiriças com a Espanha, de maneira que assim os Jesuítas ficavam senhores de todo o "contrabando" normalmente feito por estas aldeias. (CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:190). Tratava-se da regulamentação, pelo Estado, de relações mercantis que eram efetivadas clandestinamente e mediatizadas por representantes do clero. Sugeriam-se assim medidas no sentido da intitucionalização das relações sociais, que passavam pela laicização de práticas confiadas

ele acima tudo o que fica da parte do Oriente ou mão direita até encontrar a terceira Cachoeira, e correndo pelo alto até encontrar as grandes serras em que tem as suas cabeceiras o Rio Negro, ficando-nos sempre pertencendo todos os rios que vêm desaguar no mesmo rio Negro, assim como devem ficar a Castela todos os que forem buscar o Orinoco" (CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:314).

às Missões Jesuítas e Carmelitas, ou das quais membros do clero participavam, no sentido do aproveitamento econômico do trabalho dos índios ameaçados de serem mortos em conflitos com comerciantes e extratores das drogas do sertão através das chamadas "tropas de resgate", contempladas pela lei de 21 de abril de 1688(18).

Mendonça Furtado registra a existência de traficantes que circulam por esta rede fluvial, comprando escravos indígenas e aviando armas, ferramentas e outras mercadorias européias. São arroladas as seguintes prescrições em termos de uma institucionalização dos descimentos: os índios devem ser tratados como homens livres(19), aprender a ler e escrever a língua portuguesa, ser assistidos por um padre, se vestir como os europeus, se alimentar com o produto da atividade agrícola (farinha de mandioca, CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:356, carta a Francisco Portilho de Melo, Londres, II, 20.9.1751). Em outra carta ao referido traficante (Belém, 20 de abril de 1753, CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:357), Mendonça Furtado pede uma relação das pessoas que eram por ele descidas, a fim de criar bases para a prática governamental.

Mendonça Furtado faz observações condenatórias sobre as "tropas de resgate", sugerindo uma interpretação crítica de sua estrutura social, e indicando que seus dirigentes não seriam movidos por valores éticos ou racionais, e que embora os missionários dispusessem de todo o poder, sua influência não impunha todavia limites aos

(18)Através desta lei, era permitido o resgate dos "índios que ou estivessem presos a corda para os comerem ou cativos para os venderem a quaisquer nações, entanto, porém, que não fossem cativos para o efeito de vendas somente" (CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:290).

(19) Faz duras críticas ao senhor Francisco Portilho de Melo, que tinha "sujeitas ao seu domínio 700 pessoas" e manda prendê-lo, ação que não foi efetivada pois as grandes distâncias dificultavam a comunicação e o transporte (Carta ao Rei sobre Francisco Portilho de Melo, 2 de dezembro de 1751, CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:87).

excessos de licenciosidade de tais tropas(20), que eram guarnecidas pela força das armas através dos soldados que as acompanhavam, e se estabeleciam nos sertões povoados pelos autóctones. Os escravos eram aprisionados de duas maneiras:

1. Ofereciam aos "principais" aguardente, velórios e ferramentas. Os índios aprendiam a utilizar tais mercadorias para fazer guerra e aprisionar os povos vizinhos, fazendo escravos que eram fornecidos às tropas de resgate em troca daquelas "bagatelas".

2. Faziam tocaia e aprisionavam diretamente os povos que não queriam participar do comércio, amarrando-os e submetendo-os à tortura física e moral, para submetê-los pelo medo. Nota também que a violência das "tropas de resgate" provocava o ódio dos índios, o que os levava buscar a proteção de nações confinantes, de sorte que a fuga dos índios parecia conduzir ao povoamento dos países limítrofes que teria como consequência o despovoamento do território brasileiro (CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:291).

As observações de Mendonça Furtado indicam um projeto de fortalecimento das bases político-econômicas por representantes do Estado colonial, que para se fortalecer precisava minar a influência das ordens religiosas. Estas aliás também entravam em desacordo entre si, destruíam aldeias umas das outras, faziam prisioneiros, deslocavam moradores à força, provocando mortes (CARNEIRO DE MENDONÇA,

(20) Segundo a descrição de Mendonça Furtado estas "tropas de resgate" "se mandavam pelos sertões, e delas faziam de modo ordinário cabo a um celerado (grifo meu), e lhe davam por seu segundo cabo a outro de igual procedimento, e se fazia um escrivão da tropa de igual consciência, indo à testa destes homens para julgar as liberdades ou escravidões, um padre chamado missionário, que quase sempre era da Companhia, que com um poder absoluto e decisivo, julgava estas importantes matérias (grifo meu). A estes oficiais seguiam alguns soldados, mas mui poucos, e o resto era um tropel de quantos homens indignos e de vida licenciosa havia por este estado, e toda a comitiva se ia estabelecer em um destes rios povoados pelos gentios" (CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:290).

1963, 591) (21). As bases materiais para a consolidação do Estado em constituição seriam edificadas a partir da incorporação dos territórios economicamente ocupados pelos aldeamentos. Mendonça Furtado sugere assim que as fazendas de propriedade dos jesuítas, dos carmelitas, e das mercês deveriam ser transformadas em povoações(22). Assim criticando duramente a participação dos missionários no aprisionamento de escravos indígenas, o próprio Mendonça Furtado, em suas tentativas de criar condições para sistema de demarcações que visava implantar, travou no entanto relações com os "principais" indígenas e os persuadiu a participar dos descimentos(23).

Em 1757 regulamentou-se o "Diretório Indígena para o Pará e Maranhão". A legislação aí formulada seria aplicada no Brasil a partir de 1758 (BEOZZO, 1983:93). Entravam em contradição com os princípios das Missões, na medida em que regulamentava a intervenção do Estado sobre a organização social das "aldeias", visando transformá-las em "povoações" que passariam a ser um instrumento de integração do "sertão" ao comércio regional. Isto estava prescrito nos objetivos do "Estatuto do Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão" (33, em BEOZZO, 1983:129-167). Esta lei apresentava dentre

(21)87ª carta a Sebastião José, de 14 de setembro de 1754.

(22)Afirma que "naquelas terras era pelo número de escravos que se mediam as riquezas, com o que, enquanto não se tomassem medidas adequadas, os regulares continuariam a ser senhores de todas as riquezas do Estado" (carta a Sebastião José, 18 de fevereiro de 1754, CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963, 498).

(23)No fragmento transcrito a seguir temos o registro de uma negociação com os principais indígenas do Japurá no sentido de transformar a territorialidade das instituições índias em povoações cuja organização social estivesse em consonância com o Estado colonial: "Pode-se encontrar alguma dificuldade, mas sempre espero tirar algum fruto do meu trabalho e tirar gente com quem possa fazer algumas povoações mais bem estabelecidas que as que até agora se fundaram. (...)Ao Japurá mandei também, e aqui tenho já eu um Principal, mas ainda não tenho certeza de que desça, porque às práticas que lhe mando fazer, me responde que não governa porque seu pai está vivo, e que fará o que ele quiser, mas que me promete de trazer logo outro Principal com uma pouca gente para mandar para baixo" (CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:733).

seus objetivos o incentivo à promoção do trabalho livre na agricultura e a regulamentação das atividades mercantis relativas aos índios, como a da venda da mercadoria pelo seu "justo preço" (ibid:16). Dentro de um procedimento de institucionalização das relações sociais, tornava-se obrigatório ao Diretor enviar ao Governador do Estado um rigoroso recenseamento que, no quadro desta política de laicização, visava o controle político através do conhecimento da população não envolvida diretamente com as atividades urbanas. As estatísticas considerariam a população branca, os índios batizados e escravos, mas não poderiam, no entanto, incluir os "índios selvagens que habitavam as matas, a não ser através de informações obtidas por meio do contato com índios ou brancos que servissem como intermediários(24).

Na lei de 6 de junho de 1757 foi determinada a expulsão dos espanhóis, a elevação das aldeias a Vilas e Lugares (de acordo com o número de pessoas existentes), e a nomeação de um Diretor para cada Vila e de um Administrador para cada Lugar. Em 1759, a povoação recebeu o nome de Vila de Ega, tendo como padroeira Santa Teresa D'Avila e, pela Lei nº 44, foi elevada a cidade com o nome de Tefé em 15 de junho de 1755 (CABROLIÉ de SOUZA, 1989:15).

Dentro do seu plano de dinamização das atividades mercantis, Mendonça Furtado relata que com o objetivo manifesto de introduzir escravos negros no Estado", conseguiu reunir 30.000 cruzados, quantia que considerava insignificante para tão grandes objetivos" (carta a Diogo

(24) Está registrado no regimento dos diretórios: "Serão obrigados os Diretores a remeter ao Governador do Estado um mapa de todos os índios ausentes, assim como dos que se acham nos matos, como nas casas dos moradores, para que examinando-se as causas de sua deserção e os motivos porque os dítos moradores se conservão em suas casas, se apliquem todos os meios proporcionados para que sejam restituídos às suas respectivas povoações" ("Estatuto do Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão" (pag.32, em BEZZO, 1983:129-167).

de Mendonça, 18 de janeiro de 1754, CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:456). Ao mesmo tempo, propagava a libertação dos índios. A remuneração salarial aos índios tornava-se motivo de discussão(25). Porém, enquanto nos fóros públicos se colocava em questão o preço dos produtos trabalho apropriado a partir da exploração econômica, continuava sendo registrado o comércio de escravos e a escravidão indígenas, relações sociais que persistiam apesar das transformações políticas e econômicas de uma sociedade que se mercantilizava. Deve-se destacar, no processo de regulamentação pelo Estado da relações mercantis, e que teve por consequência a expulsão dos jesuítas, a fundação, em 6 de junho de 1755, da Companhia Geral de Comércio do Grão Pará e Maranhão, que satisfazia as aspirações dos comerciantes, mas era repudiada pela Companhia de Jesus (CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963:783).

Entretanto, a presença do Estado nas áreas de mais difícil acesso parece não ter ultrapassado de fato o plano valorativo das intenções e recomendações escritas, e as investidas institucionalizantes parecem ter tido um fôlego curto, pois em 1789 foi abolido o Estatuto dos Diretórios, substituído por algumas normas que não foram cumpridas. Tendo cessado a política de proteção religiosa aos índios com a expulsão dos jesuítas e com o fim dos diretórios fica também nula a ação protecionista direta do Estado (BEOZZO,

(25)A introdução das atividades mercantis implicava no reconhecimento e discussão do valor do trabalho, que se transformava em equivalente universal. Como se pode demonstrar pelo fragmento transcrito a seguir: "19ª ponderação": "Nesta ponderação confessa V. Mercê que sua Magestade houve por bem o ordenado, que o doutor intendente geral, que na cidade serviu, se animou a constituir ao officio de escrivão, sendo este de cento e vinte mil reis, e refletindo eu, como devo, bem posso não ser agradável ao dito senhor que os "ordenados se façam com a dádiva dos índios", como V. Mercê pretende, porque a ser assim, se lhe não arbitriariam os ditos cento e vinte mil reis, pagos pela Real Fazenda, cuja graça só ao poder real pertence"...

"20ª ponderação": "Se um índio no decurso de dois mezes pode lucrar dez ou doze mil reis, como de fato sucede no nomeado negócio, como pode ficar bem satisfeito com oitocentos reis, ficando para quem não teve trabalho, nem risco de perigo algum, nove mil e duzentos ou onze mil e duzentos..." ("Arquivo Público do Pará, códice 130 de 1773).

1983:71). Embora efetivamente se tenha registrado a introdução da remuneração da mão de obra indígena (REQUENA, 1900:225, citado por CIPOLETTI, 1991:89), o recurso ao trabalho escravo foi uma constante, observando-se inclusive seu incremento a partir do fim do protecionismo de Estado, quando voltou a ser registrado, ainda em maior escala, o deslocamento espacial de grandes contingentes indígenas para serem comercializados nas cidades.

4.3. A persistência da escravidão indígena no século XIX: descimentos e outros deslocamentos de população nos livros de batismos e nos relatos de naturalistas.

Caindo as restrições legais ao tráfico de escravos indígenas, passaram ser registrados os grandes descimentos. Os livros de batismos das casas paroquiais fornecem um espectro destes deslocamentos de população. No livro de batismos de Nogueira, os grandes descimentos começam a aparecer em 1813. A partir de 1821, e até 1851 o livro não fala mais explicitamente em descimentos; mas continuam a aparecer listas de índios batizados em comum, aparecendo em geral com o mesmo padrinho, que deve ter sido também o realizador de um descimento. Entre estes estão relacionados os próprios principais indígenas, comerciantes, alferes, capitães, tenentes e soldados, que em geral são os padrinhos dos batizados indígenas. Foram batizados em Nogueira índios dos seguintes povos: Yuri, Pica-Flor ou Uainuma, Miranha, Catuquina, Chomana, Pacé, Xama, Mura, Yupiua, Umaua, Lituana, Jucuna, Cauicena, Yuauna. Este livro de batizados espelhava a vida de uma pequena paróquia de uma sociedade em transformação. TASTEVIN (1926:638) observou o desaparecimento de diversos destes grupos (Pica-Flor ou

Uainumas, Chomanas, Xamas e Pacés), que não chegaram ao século XX.

Embora as atividades sócio-econômicas não representassem alterações substanciais sobre o meio ambiente, estes rios foram desertificados socialmente pelos deslocamentos maços de população. MARCOY (1879:353) registra a sobrevivência no Içá de algumas famílias cristianizadas de Passés, Yuris, Barrés e Chumanas, e observa que nações como Umauas e Miranhas, que deixaram vestígios no Japurá no século XVIII, tinham se deslocado para o oriente (MARCOY, 1879:378). Refere-se às subdivisões territoriais dos Miranhas (Miranha-Eretés, Miranha Carapanã, Miranha Pupunha e Miranha Sêges) e ao ódio mortal que estas diferentes hostes cultivavam entre si (MARCOY, 1879:385). Mesmo quando não se tratava do tráfico de escravos indígenas em descimentos, difundiu-se como costume regional a prática de compra e venda de crianças indígenas(26) - comercializados pelos seus próprios pais. Diversos naturalistas indicaram a presença de serviçais indígenas que trabalhavam sem remuneração para famílias nas cidades ribeirinhas, adjetivada frequentemente como miranha. Isto denota a significativa recorrência do registro de Miranhas que vendiam, aos comerciantes brancos, índios de tribos inimigas e mesmo seus próprios filhos (MARTIUS 1876:209, KOCH-GRUNBERG, 1909:89). Quando aprisionados em descimentos ou "tropas de resgate", os adultos não se adaptavam à servidão, à farinha de mandioca e ao peixe salgado, e refugiavam-se nas matas retornando à "vida selvagem"

(26)A transição mercantil implicava na padronização do valor econômico destas mercadorias humanas, que foi registrado pela narrativa dos naturalistas: "...uma menina de seis anos é avaliada em um terçado e às vezes um machado; um homem e uma mulher adultos ao preço de uma espingarda" (CREVAUX, 1883:372).

(MARCOY, 1879:386). Mas as crianças eram integradas à "civilização" através do trabalho doméstico não remunerado. MARCOY refere-se à morte do último Omagua com a cabeça chata sessenta e oito anos antes de sua última expedição de 1875, e nota que devido à epidemia que os atingiu os Omáguas foram persuadidos pelos portugueses a casar com Ticunas e Mayorúnas, apesar destas tribus se odiarem mutuamente há muito tempo (MARCOY, 1879:342). O autor demonstra pessimismo diante da possibilidade de interpretar o passado histórico destas nações indígenas, dada a precariedade de suas condições atuais e sua falta de perspectiva, referindo-se à "decadência" das missões e vilas, à dispersão, extinção ou expulsão de inúmeras nações, arrancadas violentamente do solo nativo (MARCOY, 1879:350).

Nos relatos dos naturalistas aparece também a oposição entre "civilização" e "vida selvagem", informada em parte por uma visão romântica que tem um lado etnocêntrico, pois ao enaltecer a originalidade dos povos que parecem se aproximar mais do "estado de natureza" desqualificam os atributos humanos que seriam considerados próprios à etnia eurocentrada. Porém, não devemos hipervalorizar a influência do romantismo sobre estes autores pois o seu olhar é informado sobretudo por concepções da história natural, cujas diferentes facetas aparecem como um conjunto não homogêneo de princípios de classificação que orientam a visão sobre as relações sociais observadas. Os trabalhos destes naturalistas estariam informados por diferentes concepções de "raça". Por exemplo: Martius compartilharia a idéia corrente na época da "decadência" ou "degradação" do "homem americano" (OLIVEIRA FILHO, 1987:164), que teria um componente de exaltação da originalidade dos povos mais próximos do "estado de natureza" e BATES, voltando os

princípios da teoria da evolução de Darwin à sociedade humana (OLIVEIRA FILHO, 1987:185), elabora uma visão da fatalidade da assimilação dos autóctones, o que parece justificar sua sujeição pelos representantes da sociedade ocidental civilizadora. Estas observações indicam a necessidade de relativizar a contribuição dos naturalistas para uma visão antropológica, tal como concebemos hoje esta disciplina. Os índios são caracterizados como "súditos indomáveis" (BATES, 1944:182) e pouco propensos ao trabalho, e considerados como imigrantes não adaptados ao clima, ao contrário dos negros, que teriam maior afinidade com a selva e com o trabalho nos trópicos. Dadas as dificuldades de obter mão de obra negra, no entanto, a utilização do trabalho doméstico dos índios é considerada pela etnia dominante como uma alternativa viável para atender às necessidades de serviçais.

Os naturalistas, contudo, forneceram descrições das relações sociais relativas à colonização e ao mercantilismo(27) que não deixam de ser sugestivas para quem está interessado em refletir sobre a história do estudo dos índios e de seus territórios e fronteiras. BATES (1944:200) retrata Ega como um sítio propício às atividades extrativas e à agricultura rudimentar com o cultivo de campos próximos às moradias, contando fatos relativos a processos que resultaram no desaparecimento ou assimilação de diversos povos indígenas, tais como Passés e Juris (BATES, 1944:200) ou outros povos que foram em grande parte

(27) KOCH-GRUNBERG, que conheceu os Miranhas na "extração colombiana do caucho em abril de 1905, no rio Cahuinari", conta: "Já desde o século XVIII os Miranhas sofreram perseguições dos portugueses. Muitos deles seguem como escravos na colonização do Amazonas até Manaus, na velha barca do rio Negro. Este rapto foi ainda favorecido pelo reprovável comércio de homens, que estimula os próprios Miranhas, até os dias de hoje, a oferecer como prisioneiros de guerra seus próprios filhos. Estes eram vendidos a colonos e comerciantes para operar ferramentas européias" (1906:166.).

destruídos, deslocados para outras regiões, ou considerados como descaracterizados etnicamente, como os Cambebas.

A existência de vestígios da política pombalina, como Diretores e magistrados índios, não impedia a escravidão que não era permitida pelas leis mas praticada de fato e consentida pelas autoridades (BATES, 1944:183). Os próprios Diretores participavam do "resgate", termo considerado por BATES (1944:185) como pouco apropriado por não explicitar as condições em que eram realizadas tais operações. Como havia muita solicitação na cidade de criados indígenas, sua solicitação servia como um incentivo para "expedições sanguinárias" (BATES, 1944:187) conduzidas por chefes indígenas, sobretudo Miranhas. Destas expedições resultava o apresamento(28) de crianças indígenas que eram levadas para Ega e cujo destino seria o trabalho compulsório ou a morte, devida ora a febres, ora à rejeição ao trabalho cativo nas casas das famílias da cidade. Quando conseguiam sobreviver até a idade adulta, e se adaptavam à vida urbana, conseguiam se libertar dos vínculos servis e participavam da vida política da cidade.

Martius descreve com repulsa a compra, em Porto Miranha, realizada durante sua expedição pelo Japurá, de cinco índios Mariatés aprisionados em uma operação de guerra de Miranhas chefiada por um Tuchaua que parecia habituado a tais incursões guerreiras com fins mercantis. A expedição do naturalista retornava da cachoeira de Araraquara, caracterizada como um limite natural entre os domínios espanhóis e uma área definida como "terra de

(28) Bates registrou que em 1850, quando morou em Tefé, os índios eram submetidos à superintendência de um diretor, nomeado pelo Governo Imperial, que era "meio índio mas senhor muito pior para os índios que geralmente os brancos" (BATES, 1944:177). Não haviam mais missões e mesmo depois do fim dos diretórios os índios eram "considerados sob a administração e proteção destes déspotas" que como os capitães dos trabalhadores, empregavam "os nativos para seus trabalhos privados" (BATES, 1944:177).

ninguém" (MARTIUS, 1976:258), que era atribuída ao Brasil, mas cuja posse não fôra reconhecida pela Comissão de Limites de 1783. A condição humana nesta área é retratada com tintas horripilantes por MARTIUS, que a apresentou como um território rastreado por tribos errantes e inimigas entre si, que viviam em guerra umas com as outras, e pareciam desconhecer qualquer aspecto da civilização ocidental, a não ser o tráfico mercantil de presas humanas.

Não temos muitas informações sobre a resistência indígena à ação colonial(29) no Solimões, a não ser através de notícias de um missionário que foi morto pelos índios Caixanas (SPIX & MARTIUS, 1976: 206) do furo do Tonantins, que liga o Médio Solimões ao Médio Japurá, de outros padres que foram "maltratados pelos índios" (ALBUQUERQUE, 1935 :7), ou da crônica da ocupação militar do Copacá, quando o frei Antonio de Andrade foi trucidado em uma revolta dos índios Jumas, que abandonaram a missão e "fugiram para os matos" (JOBIM, 1934: 42).

Outra exceção ao silêncio sobre ações de resistência política contra a etnia dominante foi o registro em O Missionário de um resumo do impacto da cabanagem em Tefé, referida como um movimento em que negros, caboclos e mulatos, chamados de cabanos manifestaram seu desejo de se vingarem contra opressão e escravidão exercida pelos portugueses (SOUZA, 1936:41). O autor desta crônica, no entanto, mostra mais simpatia em relação aos portugueses do

(29) Nos cadernos de notas de Tastevin, depositados nos Arquivos Privados de Chevilly LaRue (APC), encontramos algumas indicações de atos de rebeldia indígena. Embora sem referências bibliográficas nem data, está registrado: "Os Juris, Passés e Xamas do Japurá descidos por Inácio (600), principal de São Gabriel, embriagam-se no caminho, o matam, enfiam seus dentes em collarinhos e fazem flauta. Camarão desce depois (152) para Cauabari, para formar povoação nova. Os vigários não os batizam adultos porque não sabem a doutrina. Eles não sabem porque estão sempre em expedição". Algumas outras informações destes cadernos de notas serão utilizadas mais adiante, no capítulo V. Agradeço ao Pe Carrard, encarregado dos Arquivos de Chevilly LaRue, pela atenção com que ali acompanhou minhas pesquisas, em 1989/90.

que aos Cabanos. Registra a crônica que em Caiçara os cabanos se levantaram sob a liderança de "um tal Salazar, natural de Fonte Boa", com o "grito de Mata! Mata bicudo!" (SOUZA, 1936:41), e começaram a espancar os portugueses. No entanto, o comerciante francês Jeronymo Fort e o padre português Antonio José da Silva Canon, Vigário de Tefé, esconderam-se e fugiram durante a noite para Tefé. Fort retornou de Tefé com força armada e prendeu os cabanos. Em Tefé, foram trucidados vários Portuguezes e estrangeiros residentes em Tefé, na Praça da Cabanagem (SOUZA, 1936:42). Este número não foi muito grande, em torno de uma dúzia, porque "uns conseguiram fugir, outros foram salvos pela energia das autoridades que finalmente alcançaram dominar os excessos dos Cabanos" (SOUZA, 1936:43).

Este registro está intrinsecamente relacionado à temática desta tese, discutida no segundo capítulo. A idealização de uma terra livre rica em recursos naturais aparece desde os primeiros cronistas, que enalteciam a região de Tefé enquanto um recanto paradisíaco onde a exuberância natural parecia oferecer recursos inesgotáveis, em termos de pesca e de existência de terras férteis e propícias para o trabalho agrícola. Como estes mesmos textos, no entanto, fornecem indicações sobre o apresamento de mão de obra, apropriação de recursos naturais e usurpação de territórios, isto nos leva a suspeitar da suposta liberdade imaginada do mito de origem da sociedade colonial. Consideramos inevitável estender esta atitude de suspeita à leitura dos textos que advogam a secularização das relações sociais, e que se sustentam igualmente sobre o mito da terra livre, e da liberdade de comércio e relações sociais em uma região, onde a disponibilidade de terras e recursos naturais era vista como propícia à instauração do Estado colonial. O

discurso dos naturalistas (BATES, SPIX e MARTIUS) e a defesa do livre cambismo por TAVARES BASTOS fornecem elementos para colocar em dúvida o igualitarismo das relações sociais voltadas à produção agrícola. Tais relações se instituíam sobre uma materialidade social caracterizada pelo "trabalho forçado" (BASTOS, 1975:209) através do qual era subordinada a população cabocla e indígena. Este autor afirma que a "produção elástica" (BASTOS, 1975:209) era potencialmente um recurso econômico mais rentável que a agricultura.

No recenseamento de 1862 foram computados 651 habitantes no distrito de Tefé e 5.609 no município (BASTOS, 1975:128). Foi registrada a existência de 88 escravos em Tefé (BASTOS, 1975:131), observando-se que a maioria da população era de origem indígena. Os índios não catequizados não foram considerados pelas estatísticas, e segundo BASTOS (1975:127), não se podia tampouco ter uma notícia exata dos reputados como cristãos, pois a maioria destes não era facilmente encontrável por habitarem o interior das matas. BASTOS recomenda a punição dos crimes cometidos contra os índios pelos traficantes travestidos de regatões e diretores, e afirma que a livre navegação seria uma forma de instilar oxigênio nos "pulmões corrompidos" (1975:202) das trocas econômicas naquelas paragens(30).

Apesar da generalização do comércio de escravos indígenas, a espacialidade dos povos indígenas dos altos rios só foi de fato profundamente transformada com o avanço da frente caucheira. A partir de meados do século XIX, o esquadrinhamento do Japurá com seringais representou um

(30) Afirma BASTOS (1975:208): "Dizem que no Japurá se compra um índio por um machado; os próprios pais os vendem aos traficantes. Em Coari, Tefé, Tocantins, São Paulo, encontram-se os miranhas do Japurá e do Içá reduzidos à servidão de longa data. Alguns deles são trazidos das tribos que habitam o território de Nova Granada, circunstância que um dia poderá ocasionar desinteligências e queixas desagradáveis para o nosso pundonor nacional".

novo movimento migratório para este rio, que se encontrava despovoado (TASTEVIN, 1921: 442). Foi registrada a formação de "colônias indígenas"(31) para a extração do caucho negro, nas quais os autóctones eram submetidos a mecanismos de exploração do trabalho.

4.4. Os cronistas do caucho.

Voltamos agora nossa atenção para outro tipo de narrativa, registrada na época em que eram estabelecidos os acordos diplomáticos sobre os limites político aqui referidos. Trata-se de textos de autores que a partir da observação direta e de depoimentos de terceiros, retratam o campo de forças vivas na região entre o Japurá/Caquetá e o Içá/Putumayo. Estes autores participaram de relações sociais nesta região como jornalistas, viajantes, naturalistas ou aventureiros o que lhes permite imprimir veracidade às suas narrativas, que, não obstante, estão impregnadas de um tom ficcional. Essas narrativas recriam as práticas dos atores da fronteira, conferindo uma conotação fantástica às relações sociais. Estas narrativas, não obstante, são informadas por preocupações etnológicas que desejamos reter nesta leitura da formação de um saber sobre a fronteira. Sua leitura é importante porque elas registram processos significativos para a compreensão da situação histórica atual. Este registro torna seu olhar, de certa forma, semelhante ao olhar da antropologia do

(31) Segundo KOCH-GRUNBERG (1909:300): "Cerca de cinquenta caucheiros viviam ali naquela época. Eram brancos, mestiços ou índios de sangue puro, parte deles com mulheres Uitoto. Os domésticos, para não dizer escravos, pertenciam às tribos Uitoto, Miranha, Hianakoto, Tsahatsaha e outros. A maioria sofria de dura malária. Quando perguntei à mulher do Prata (um dos donos da casa) se conhecia..., que fora meu remador no alto Cahuinary, primeiro ficou quieta, depois respondeu: É meu pai. Prata a tinha comprado por uma calça"... "Encontram-se hoje, Miranhas em colônias (grifo meu) do Japurá, Tefé (Ega), Caiçara, Coari e outros locais da Amazônia empregados como domésticos (KOCH-GRUNBERG, 1906:166).

século XX. O que não significa que devemos reificar suas concepções. Ao contrário, o que pretendemos é colocar em discussão alguns referenciais que dizem respeito a esta tese, que podem ser levantados a partir da leitura de tais textos.

Um exemplo deste tipo de narrativa seria o dossiê produzido por Casement e Hardenburg (HARDENBURG, 1912:269) que serviu de suporte para a denúncia, de 11 de janeiro de 1911, do genocídio do Putumayo por Sir Roger Casement, consul da Inglaterra no Peru, diante do Parlamento britânico. Segundo este relatório, entre 1900 e 1911, a produção de 4.000 toneladas de caucho custou 30.000 vidas (HARDENBURG, 1912:47).

Ao descrever o que foi, talvez, "a mais terrível página em toda a história do mercantilismo" (HARDENBURG, 1912:5), Casement e Hardenburg denunciaram os métodos de dominação empregados pelos agentes da Peruvian Amazon Company (Casa Araña), empresa que destruiu inúmeras etnias, em correrias organizadas pelas próprias autoridades e pelos comerciantes, que cometiam atrocidades também na escravização de indígenas para o trabalho no extrativismo da borracha (HARDENBURG, 1912:28/29). A sede da Companhia (Casa Araña) funcionava na Inglaterra (HARDENBURG, 1912:210). A nível das relações sociais implantadas na região, tratava-se de um "sistema" que adotava uma "regra de terror" que se estendia através de todos os "domínios da Companhia" (HARDENBURG, 1912:184/185):

1. Os índios eram obrigados a trabalhar noite e dia sem nenhuma remuneração a não ser a comida.
2. Eles podiam ser vendidos em Iquitos, ilegalmente.
3. Não tinham tratamento médico.

4. Eram torturados e seus corpos sofriam mutilações até que morressem.
5. Jogavam querosene em seus corpos e os queimavam vivos.
6. Suas casas e campos eram queimados e destruídos.
7. Os velhos eram mortos quando não podiam mais trabalhar para a Companhia.
8. Os corpos dos trabalhadores da borracha eram estigmatizados pela "marca de Araña" (o principal dirigente da Companhia no Putumayo).
9. Os muchachos, capatazes indígenas treinados pela Companhia, eram um instrumento dos mecanismos de dominação acima descritos.
10. A agonia dos índios era motivo de distração, diversão e deleite para os agentes da Companhia.

Estes foram os métodos dos agentes da Casa Araña. O informe Putumayo caracteriza este sistema como "sindicato do crime" (HARDENBURG, 1912:197), e de "peonagem" (HARDENBURG, 1912:272), que tinha como objetivo conquistar e subjugar os nativos em função do que era considerado como um traço da civilização, ou seja: sujeição a uma atividade lucrativa (HARDENBURG, 1912:271). São fornecidas informações detalhadas quanto às origens da Companhia e aos crimes cometidos por seus agentes, inclusive as mortes dos caucheiros colombianos, como Cecílio Plata (HARDENBURG, 1912:200).

Este relatório, famoso pelas repercussões das denúncias nele contidas na sociedade civil inglesa no início do século XX, foi criticado por REY e CASTRO, que conheceu a região do Putumayo entre o Igaraparaná e o Caraparaná. Este autor considerava que o "informe Putumayo difavamava sua pátria", o Peru (1913: 14). Sustentando-se em Crévaux e Koch-Grunberg, REY e CASTRO condena a antropofagia praticada

pelos autóctones (1913:13) e traça considerações sobre a superioridade racial branca. Assume uma posição nacionalista diante da controvérsia sobre a conflagração entre Colômbia e Peru em 1910 no Caquetá-Putumayo(32) . Enaltece os chefes da Casa Araña, retratando-os como guardiões da soberania peruana no Putumayo (1913:39), ao passo que condena os interesses anglo-saxões que, segundo REY E CASTRO, estariam sendo alardeados pelo discurso de CASEMENT. Referindo-se ao conflito entre forças peruanas e colombianas em julho de 1911, questiona os dados fornecidos por Casement, afirmando que este estaria minimizando um combate entre trezentos homens para uma estimativa de 100 homens (1913:41). Contesta também a afirmação de que seria imposto aos índios um "regime de terror" (1913:98), e afirmando que presenciara os índios Uitoto armados de rifles e carabinas Winchester (1913:57), e argumentou que deste modo estes índios não poderiam ser caracterizados como vítimas.

A veracidade do informe de Casement, entretanto, foi circunstanciada na sua experiência pessoal, nos relatos de terceiros e nas observações sistemáticas de Hardenburg, um engenheiro e aventureiro que conheceu por muito tempo e de perto a traumaticidade das relações de violência vividas pelos caucheiros índios, pelos muchachos e pelos agentes da Casa Araña. São também apresentados dados etnográficos sobre o local geográfico de proveniência dos índios Miranhas, ou seja, do rio Cahuánari (HARDENBURG, 1912:287/285 e 312), e sobre a relação entre os índios Huitotos, Bora (Miranha Bora) e Mosquito (Miranha Carapanã).

Estas observações receberam um tratamento etnológico mais aprofundado em um outro artigo de 1912, no

(32) Afirma REY e CASTRO (1913:39): "No se requiere gran dosis de inteligencia para comprender que durante esos quatro anos de expectativas constantes,... el gobierno del Peru y la misma Peruvian Amazon Co. tenían que consagrarse, de toda preferéncia, a la organización de la defensa militar."

qual Casement observou que a presença de traços de civilização - tais como exercício de autoridade governamental ou estabelecimento de homens civilizados - era uma marca recente na região entre o Japurá e o Putumayo (CASEMENT, 1912:317), atravessada pelos rios Igaraparaná, Caraparaná e Cahuinari, onde viviam Huitotos, Boras, Andokes, Muinames, Recigaros, Ocainas e Nonuyas. Até então, seus territórios pareciam quase intocados, a não ser pelos traficantes que aí penetravam esporadicamente para o comércio de escravos indígenas e para os quais a legislação brasileira nada valia (CASEMENT, 1912:317).

Segundo Casement, os agentes da Casa Araña, capturavam e matavam os índios em nome da civilização. Suas ações, porém, eram consideradas como gestos naturais, pois os índios não eram vistos como gente, como pessoas humanas, mas como "animais", como "selvagens", ou "primitivos". Embora Casement participasse um pouco desta visão corrente em sua época, classificando os índios como "seres humanos inocentes, amigáveis e com ar infantil" (CASEMENT, 1912:324), este autor relativizou esta visão, observando que pelas suas faculdades mentais, não se tratavam de homens primitivos, e que estariam abertos ao que a civilização lhes tivesse a oferecer (CASEMENT, 1912:326), como os serviços religiosos dos missionários e outros bens espirituais ou materiais. Levando mais longe esta observação, podemos notar que a noção de "povos primitivos" tem um princípio operatório similar ao das categorias de discriminação étnica ("animais", "selvagens ferozes"), e da idealização de origem européia, pois este, ao atribuir as características de "ingenuidade", "infantilidade" aos "bons selvagens", os desqualifica diante do seu contrário, os "civilizados". Os índios seriam vistos assim como seres

perigosos, como representantes da barbárie. Opera-se, assim, um duplo mimetismo: sua identificação como seres humanos e a dos agentes coloniais como selvagens, sendo assim natureza e cultura representados num processo no qual os atores envolvidos no exercício direto da violência se reconheceriam um no outro como cada um estivesse se mirando na imagem invertida de um simulacro, ora selvagem e animal, ora investido pelas instituições e valores vigorantes na sociedade de fronteira.

A ambiguidade barbárie/civilização parece enredar o tom crítico de Casement por pré-concepções provavelmente imbuídas pelas idéias correntes da etnologia daquela época. Quando afirma estar convencido que estes índios vieram do "passado remoto", e que este passado seria "completamente diferente de seu meio ambiente atual" CASEMENT (1912:324) parece professar a tese cara à etnologia da época que postulava a "decadência" dos povos indígenas, ou seja, de que eram povos civilizados que teriam se deteriorado por motivos sociais ou ecológicos, como por exemplo a migração para um meio selvagem e hostil que os teria levado a decair. Observemos que a concepção de "decadência", ou "degeneração" se contrapõe, enquanto busca de explicação para as instituições sociais ocidentais, à crença no progresso, seja em termos da expectativa de "ascensão" (WIDMER, 1981:5) espiritual da humanidade, na qual o momento presente seria o resultado final. seja em termos de perfectibilidade do processo social, a ser construída pela intervenção deliberada e racional.

As idéias dos etnólogos do início do século, neste sentido, não eram consensuais. WHIFFEN (1915: 264/265) colocou em dúvida a tese da "decadência", supondo que "estes povos entraram na floresta em uma condição muito primitiva"

(1915:265). Este autor faz um mapeamento(1915:58) da divisão territorial das diferentes "tribos" da região entre o Putumayo e Caquetá. Menimehe, Karahone(OMAU), Kuretu, Muename, Dukaiya, Nonuya, Witoto, Boro, e nota que todos que alongam os lóbulos das orelhas são chamados de Orahone, ou "orelhões", indiscriminadamente. Observa as relações de hostilidade e guerra entre estas "tribos", descreve suas estratégias e rituais, e nota a utilização de inimigos cativos, ora para a escravidão, ora para o canibalismo. Paira, todavia, uma nuvem de ficção também sobre a bem cuidada etnografia estabelecida por WHIFFEN sobre as "tribos canibais" do Putumayo, conhecidas por ele através da observação direta(33). Na "Introdução", a partir da qual elabora seu estudo, o autor tece comentários sobre o desaparecimento, provavelmente no alto Cahuinari, de Eugene Robuchon, um aventureiro e explorador francês(34). As notas perdidas desta sua última expedição talvez pudessem ser de alguma forma esclarecedoras para uma reflexão sobre a formação do saber etnológico das etnias do Putumayo/Caquetá. A alusão a este episódio releva a sutil maleabilidade das fronteiras entre a etnologia, a história e a ficção.

Uma leitura interessante destes fatos é feita pelo padre francês Tastevin, que indica a comunicação entre os acontecimentos, registrando que após as denúncias de Casement, o Foreign Office britânico ameaçou o Peru de ruptura, tendo sido criada na região "uma missão católica dirigida por Franciscanos Irlandeses, e uma missão

(33)WHIFFEN conheceu o Putumayo como militar e teria escrito seu trabalho a soldo do governo peruano, contratado para isto por intermédio da Araña para salvaguardar a reputação internacional da Companhia (TAUSSIG, 1987:118).

(34)O livro de Robuchon foi editado por Rey e Castro, que era homem de confiança de Araña. TAUSSIG (1983:64) apresenta a hipótese de que o texto original teria sido alterado para divulgar e favorecer os interesses da Companhia após o assassinato de Robuchon, pois este, contratado como explorador por Araña, teria se casado com uma índia e tomado partido dos índios contra Araña.

protestante, destinadas a civilizar os numerosos índios do país: Uitotos, Miranhas, Muinames, Andoques, etc" (TASTEVIN, 1921 :479). Tastevin dá notícia, dizendo todavia não poder garantir a exatidão de seu relato, de uma rebelião Miranha em uma escola franciscana ligada a uma casa de comércio da região, episódio que teria provocado a retirada de todos os missionários(35) A veracidade das descrições de relatos como este não deixa de assumir um tom ficcional, que é destacado pelo próprio missionário.

José Eustáquio Rivera, por sua vez, que experimentou pessoalmente as condições de trabalho do caucho e também colaborou com a Comissão Colombiana de Limites(RIVERA, 1923), realiza uma outra modalidade de crônica onde retrata, através de uma literatura naturalista impregnada de depoimentos autobiográficos, as relações físicas do homem com o meio ambiente hostil(36). A etnografia dos seringais também está presente em seus relatos de protesto social, revestida todavia de alta tensão poética(37).

O cunho de realismo social aproxima diferentes gêneros de textos como o informe Putumayo e o romance naturalista de Rivera. Embora tanto nas histórias contadas

(35)Diz TASTEVIN: "Durante a guerra, estes índios de revoltaram e não podendo suportar que seus filhos lhes fossem arrancados para receber uma educação diferente da sua, eles cercaram a residência dos padres, retiraram seus filhos e mataram os três missionários, com a ajuda do empregado da feitoria que era também Miranha e empregado dos franciscanos. Como consequência deste atentado, os religiosos se retiraram e retornaram à Europa" (TASTEVIN, 1921:479).

(36)Por exemplo:"Errante y desnudo vivió en las selvas más de veinte años, como instructor militar de las grandes tribus, en el Cpanaparo y en el Vichada; y como cauchero, en el Infrida y en eu Vaupés, en el Orinoco y en el Guaviare, con los piapocos y los guahibos, con los banivas y los barés, con los cuívas, los carihonas y los huitotos. Pero su mayor influencia la ejercía sobre los guahibos, a quienes había perfeccionado en el arte de las guerrillas" (RIVERA, 1981:111).

(37)Escreve Rivera: " ...hallaría datos inícuos: peones que entregan Kilos de goma a cinco centavos y reciben franelas a veinte pesos; indios que trabajan hace seis años, y aparecen debiendo aún el mañoco del primer mes; niños que heredan deudas enormes, procedentes del padre que les mataran, de la madre que les forzaram, hasta de las hermanas que les violaran, y que no cubrirían en toda su vida, porque cuando conozcan la puberdade, los solos gastos de su niñez les darán medio siglo de esclavitud" (RIVERA, 1981:178).

pelos viajantes e naturalistas, quanto nas histórias circunstanciadas dos romances histórico-etnográficos, o texto é marcado ora pelo "realismo mágico" ora pelo "melodrama", os quais, seguindo um argumento de TAUSSIG (1983: 52), são vistos como estilos característicos dos relatos de acontecimentos individualizados pelo terror infundido pela dominação, assegurada por meio da coerção física e do medo.

Não será inoportuno lembrar o pitoresco relato do General Obando, que com a derrota do partido liberal da Revolução de 1840, foi forçado pelo exílio a viajar nos "desertos territórios" (LEMON GUZMAN, 1959: 353) do Caquetá e Putumayo, e apresentou uma narrativa de seus contatos com índios Andaquios, Orejones, Ticunas, Mariatés (LEMON GUZMAN, 1959:404). Segundo seu ponto de vista, estes índios não teriam ponto de referência conhecido (LEMON GUZMAN, 1959:404) e vagariam ao acaso pelo território fronteiriço entre Nova Granada e o "Império do Brasil".

Esta região, caracterizada por ROCHA (1905:146) como "território onde se buscava o Eldorado" foi batizada por este autor de "Huitócia", em uma alusão aos Huitotos, que segundo este autor eram antropófagos e teriam supremacia sobre outros índios que aí coexistiam (Carihonas, Miranhas, Muinames, Andoques, etc). Esta caracterização deve ser relativizada, pois conforme análise linguística desenvolvida por Koch-Grunberg (1909 e 1910), que se baseou na observação direta, em outras fontes (como os apontamentos de Martius) e em critérios etnológicos, Os Huitotos e Miranhas pertencem a troncos linguísticos diferentes, e suas afinidades são explicadas pela interação entre estes dois povos. Interessa-nos porém seguir a argumentação de ROCHA (1905:125), pois ela parece fornecer elementos sugestivos

para a reflexão das relações interétnicas e a territorialidade na região: segundo o autor, os Huitotos se diferenciavam dos outros índios por possuírem noções equivalentes à concepção propriedade e de divisão territorial(38). Segundo ROCHA(1905:101), estes índios foram conquistados" por negociantes que forneciam mercadorias em troca da extração do caucho, obtido através da derrubada da árvore. Estas relações foram caracterizadas pela sujeição dos extratores pela dívida aos negociantes, pois o preço das mercadorias era mais caro que o do caucho. Este sistema de sujeição era produzido sob a égide do mercado moderno, contudo mantinha as feições dos vínculos de dependência pessoal que colocava os Huitoto sob o domínio dos brancos, sendo registrado que os "conquistadores" falavam que vendiam os "índios" ou "peões", mas o que se vendia era o valor de suas dívidas (ROCHA,1905:101). Embora os índios não se conformassem com este sistema de dominação, e odiavam os brancos como qualquer coletividade dominada em geral não suporta seus dominadores (ROCHA,1905:124). Porém, as sublevações não tinham êxito, os índios revoltosos eram duramente castigados e este sistema de sujeição que colocava na ordem do dia relações de violência latente ou manifesta, implicava a domesticação dos Huitotos e estes passavam a ser deste modo considerados como civilizados ("racionales"). Como a agricultura era incipiente, praticada apenas na beira do rio (1905:57), a fome era atenuada pelo uso das folhas de coca pelos extratores, que pouco comiam assim estimulados artificialmente para a atividade extrativa (1905:134).

(38)Diz ROCHA (1905:125): "cada nación tiene su fracción de territorio separada de las de sus vecinos por senderos artificiaños, rio, quebradas, ólonas, y que se respectan entre sí estas demarcaciones. Quién dentro de la que corresponden a otra tribo sa hallado cazando o pescando, se expone á las reparaciones de la nación reputada dona y la queja contra el ante el capitán de su propia parcialidad y en apelación, si llega a ser necesario, ante el capitán general..."

Após sua observação como testemunha ocular de um episódio de conflito em 1903 na área compreendida entre o Putumayo e o Igaraparaná, quando que a "Huitocía" era um território dividido entre os interesses peruanos e colombianos e equatorianos, e que a região ocidental era uma área de expansão Miranha pretendida pelos brasileiros, ROCHA (1905:139) notou o perigo de conflagração de confrontos militares. Entretanto, as fronteiras entre estas Nações não estavam plenamente definidas(39). Embora a região tivesse sido primeiramente conquistada por caucheiros colombianos, sua autoridade não era reconhecida, pois estes tinham "vendido seus direitos de conquista", ou seja: as dívidas dos índios para a Casa Araña. Travava-se na época do debate entre proteccionismo e livre cambismo (URIBE URIBE, 1905), e dentro desta polêmica ROCHA observava que sem um consenso sobre a definição das fronteiras entre as nações e o estabelecimento de tratados de comércio e navegação entre as partes conflitantes, forçosamente continuariam sendo criados problemas quando se tratasse da cobrança dos impostos. Com o intuito de esclarecer o pano de fundo em que emergiam estas questões, que enunciamos com a intenção de ter elementos para levantar problemas relativos à territorialidade e às fronteiras étnicas, faremos a seguir um percurso no exame das fontes em história diplomática,

(39) Afirma ROCHA (1905:144): "Las conferencias de Lima de 1894 terminaron en celebración del tratado tripartito en que estipularon las tres partes contratantes que someterían a la Reina de España la decisión de la controversia. Los Congresos del Perú aprobaron el tratado, el Ecuador no le dio su aprobación, el asunto no ha sido llevado al estudio de la Reina; y entretanto cada uno de los tres gobiernos trata, como mejor pueden, de ejercer su dominio sobre la región disputada. Pero sean quales fueren las autoridades reconocidas en cada paraje particular, quién verdaderamente explota el territorio total y se aprovecha de el es el Perú, pues el caucho de la región del Putumayo, del Aguarico y del bajo Napo va a Iquitos, donde lo compran los negociantes peruanos y toda la mercancía qui se consume en la misma comarca viene por Iquitos y a pagado derechos en la aduana peruana".

procurando sistematizar informações tocantes à definição de fronteiras geográficas entre os Estados nacionais na região.

4.5. Os tratados de limites entre Brasil, Colômbia, Peru e Equador: acordos diplomáticos e interpretação histórica.

Compulsaremos a seguir alguns documentos relativos à história diplomática das fronteiras nesta região, a partir do ponto de vista das relações entre o saber sobre a fronteira e as práticas que dizem respeito à definição das fronteiras, bastante relevantes para a territorialidade dos grupos indígenas em questão.

Os tratados de Madrid (13/01/1750) e Santo Idelfonso (01/10/1777) não resultaram em solução que satisfizesse amplamente as partes envolvidas nas questões de limites entre Portugal e Espanha. Em 1781, Ega foi novamente a sede dos Comissários dos dois países. O Comissário português Chermont e o espanhol Ramon Pizarro permaneceram em Tefé até entrarem de acordo quanto à colocação do marco no Auaty-Paraná, sendo então substituídos: Chermont por João Pereira Caldas, Pizarro pelo General Requeña(40). Entretanto, as questões de limites não foram plenamente solucionadas àquela época.

Em 1853 foi assinado, em Bogotá, o primeiro Tratado de Limites entre o Brasil e a Colômbia, negociado pelo Conselheiro Miguel Maria Lisboa, mais tarde Barão de Japurá. Mas este tratado (JORGE, 1945:175) foi rejeitado em 1855 por voto unânime pelo Senado de Nova Granada (Colômbia) (41).

(40) Este estabeleceu nesta cidade, além de sua família, "uma corte completa, com professores de Latim e Francês para seus filhos" (CABROLIÉ de SOUZA, 1989:15).

O assunto também foi tratado em diversas conferências da Comissão Mista Brasileiro-Peruana Demarcadora de Limites, sendo ainda na Primeira Conferência, acertado que a linha geodésica traçada da nascente do igarapé Santo Antônio até à margem do Japurá, em frente à embocadura do Apaporis deveria ser determinada segundo as regras matemáticas (42). Na segunda Conferência, em 21 de dezembro de 1871, foi explicitado o projeto de anexação efetiva do Japurá ao domínio luso-brasileiro, com o objetivo de solapar as pretensões colombianas por este território(43).

Entre as questões estratégicas tratadas pelos conferencistas estavam as relações com os índios(44). Estas negociações tratavam da ocupação territorial da região onde viviam os antigos Miranhas, Uitotos, Macus, etc. Quanto à área que fica ao sul da confluência do Apaporis com o Japurá, sua posse era pretendida por três países: o Peru, o Equador, e a Colômbia(45). Em 1907, foi assinado em Bogotá

(41)Este tratado foi anulado "sob o fundamento principal que o reconhecimento da fronteira nele estipulada importaria no enfraquecimento dos títulos territoriais de Nova Granada nas controvérsias de limites com as Repúblicas do Peru e do Equador" (JORGE, *ibid*).

(42)Era determinado assim que se teria de verificar "o ponto de intercessão do Rio Putumayo ou Içá, com a linha que vai das cabeceiras do igarapé Santo Antonio até a margem do Japurá, em frente à boca do Apaporis", assim como "o ponto de intercessão do rio Putumayo ou Içá, com a linha que vai das cabeceiras do igarapé Santo Antônio à margem do Japurá, fronteira à boca do Apaporis, determinada pelo ex-Comissário Imperial, José da Costa Azevedo" (RANGEL F², 1939: 136/137).

(43)"Comissário Brasileiro declarou que a subida ao Japurá e Içá, em primeiro lugar, tinha por fim acabar quanto antes com as absurdas e infundadas pretensões de Nova Granada, a quem além disso não convinha dar tempo de preparar forças que pudessem impedir os trabalhos da Comissão" (RANGEL F², 1939:139).

(44)As comissões demarcadoras viviam sob o impacto constante do medo de ataques indígenas:"O Comissário Peruano indicou (...)primeira, meios para que as sentinelas durante a noite não dormissem, a fim de evitar-se uma surpresa dos indígenas, e segunda, impedir, por todos os modos possíveis, que a gente ande dispersa, de maneira que em caso de ataque, estando ela dividida em um determinado número de partidas, possa cada uma delas, no momento de serem avistados os índios, perseguí-los até onde for possível, porém sem separarem-se, e empregando os meios mais severos com os que não cumprirem esta ordem (RANGEL F², *ibid*:142).

(45)Estas negociações já vinham sendo estabelecidas, segundo consta nos relatórios das comissões demarcadoras: "com o Perú aí havíamos fixado a nossa divisória pela convenção de 1851 e pelo acordo de 1874; a República do Equador, com a qual tínhamos ressalvado os nossos e os seus possíveis direitos, por um tratado firmado no Rio de Janeiro, em 1904; e a Colômbia. Assim tornava-

o tratado de limites que manteve a mesma linha de fronteiras fixada pelo ministro Miguel Maria Lisboa em 1853. Ficava, no entanto, ainda pendente neste tratado uma solução diplomática do território entre o Putumayo e Caquetá que satisfizesse os países pretendentes. Constava deste tratado que, se a Colômbia vencesse a questão com o Peru e o Equador, restaria ainda resolver com o Brasil a respeito da referida região ao sul do Apaporis (46) (VIANNA, *ibid*).

Para analisar a complexa trama da história, que envolve um jogo de forças políticas e econômicas, não podemos nos restringir ao saber diplomático, no qual a política e as relações sociais parecem estar circunscritas ao terreno das transações de gabinete. Este tratado foi estabelecido no entreato de conflitos que chegaram ao confronto armado(47). Tratava-se de um momento de intensa efervescência política, dentro de um processo mais geral de transformações nos quais foi presenciada uma renovação do espectro social, que em muitos países (como Colômbia e Peru) se travestiu da forma de ruptura com as instituições políticas e sócio econômicas (MANIGAT, 1991:29) dos impérios coloniais, embora (contraditoriamente, segundo MANIGAT) os movimentos de libertação tenham sido conduzidos por grupos

se necessário negociar também com o terceiro pretendente, a fim de prevenir dúvidas futuras" (VIANNA, 1945:177).

(46)"O acordo de *modus vivendi* , assinado em Bogotá na mesma data do tratado, representava o reconhecimento expresso, por parte do Governo Colombiano, da jurisdição do Brasil sobre o baixo Putumayo ou Içá, na região em que a fronteira não ficou determinada pelo Tratado de 1907, isto é, entre a confluência do Apaporis , no Japurá, firmado no Rio de Janeiro, em 1904; e a Colômbia. Assim tornava-se necessário negociar também com o terceiro pretendente, a fim de prevenir dúvidas futuras" (VIANNA, 1945:177).

(47)"O acordo de *modus vivendi* , assinado em Bogotá na mesma data do tratado, representava o reconhecimento expresso, por parte do Governo Colombiano, da jurisdição do Brasil sobre o baixo Putumayo ou Içá, na região em que a fronteira não ficou determinada pelo Tratado de 1907, isto é, entre a confluência do Apaporis , no Japurá, antigas preocupações de conflitos aliás verificados na região de fronteira incerta e onde não fariam senão aumentar com o desenvolvimento que ali vão tendo a atividade e os interesses individuais, e, além de prudente, representa uma transação honrosa, com razoáveis concessões recíprocas, aconselhadas por sentimentos e conveniências de leal harmonia e concórdia" (JORGE, *ibid*: 179/180).

conservadores, como no Brasil e na Colômbia. Na Constituição brasileira de 1891, se afirmaram os ideais republicanos e liberais, representados pelas figuras de Benjamin Constant e Rui Barbosa (MANIGAT, 1991:63). Na Colômbia, a promulgação da Constituição de 1886 expressava a vitória do centralismo conservador sobre o regionalismo de tendências liberais (MANIGAT, 1991:29). Na unificação nacional da Colômbia, o Estado centralizado era utilizado como elemento do jogo dos grupos pelo poder sob a forma de instrumento clientelista (JIMENO, 1984:182). A centralização do Estado (JIMENO, 1984:163) em um processo que se prolongou de 1889 a 1930, foi sustentada por uma aliança clero-governantes. Os membros do clero passaram a receber funções civis como representantes do Estado, e assumiram controle e vigilância do aparato educativo das zonas de fronteira e dos territórios com a população indígena. Estava em pauta na época a controvérsia entre protecionismo e livre-cambismo. A livre navegação, idealizada pelo Tratado de Santo Idelfonso (1777), foi defendida no Brasil por Tavares Bastos (1975:42/47). Na sua opinião, o livre comércio deveria respeitar a soberania territorial, e excluir dos privilégios as nações não ribeirinhas.

Após os tratados de limites válidos contemporaneamente (48), verificou-se a persistência do transporte forçado e comercialização de índios (RIVERA (1923:480-482, citado por GOMEZ, 1988:143), através do circuito de tráfico escravo(49) difundido pelo intercâmbio

(48)A divisória foi completa em 1928, e firmado um novo tratado de limites(VIANNA, ibid:178). Os últimos marcos de fronteira nos rios Taraira, Apaporis, Santo Antonio e Putumayo foram inaugurados em 1936, durante a gestão de Alfonso Lopes como Presidente da Colômbia, e Getúlio Dornelles Vargas no governo brasileiro (COLOMBIA - Ministério das Relações Exteriores, 1936: 72).

(49)A criança índia orfã era, segundo relato colhido por GUYOT (1983:4, "a moeda humana de intercâmbio" de tais operações mercantis.

entre o médio e o baixo Caquetá com as colônias luso-brasileiras do Médio Amazonas e rio Negro (REYES, 1986: citado por GOMEZ, 1988:139).

Trataremos, a seguir, de levantar algumas conjecturas sobre o aparecimento de alusões à espacialidade e à territorialidade, em documentos escritos - que constituem formas de discurso produzidas em campos de forças ao longo da história das relações sociais do contato interétnico no processo de colonização - dos quais tivemos oportunidade de examinar apenas uma amostra, que optamos por selecionar do ponto de vista de sua relevância para a reflexão do saber sobre a fronteira na região estudada.

4.6. Discutindo fronteira e territorialidade: uma releitura dos documentos históricos.

Não nos cabe aqui enfrentar a difícil tarefa de sondar as lacunas da descontinuidade histórica. Resta-nos, contudo, a tentativa de formular algumas indagações, na perspectiva de interpretar o que foi dito nos documentos aos quais tivemos acesso, procurando as remissões entre os saberes sobre a fronteira e a trama que produziu, nestes espaços vividos, as práticas discursivas e não discursivas relativas ao nosso problema da territorialidade indígena. Não partiremos para especular sobre povos ágrafos, ou se os aborígenes pré-colombianos tinham ou não alguma concepção de território.

Não pretendemos, tampouco, levar a cabo uma análise comparativa a longo prazo que abarque o exame de fatos singulares, e os circunscreva na explicação de um processo histórico complexo e de longa duração. Ao contrário, o que se quer é levantar alguns problemas

relativos a diferenças entre fenômenos singulares que aparecem nos documentos selecionados, a partir da identificação de uma constante (VEYNE, 1983:8/15) Este elemento constante pode ser observado nos diferentes momentos apesar da diversidade dos processos observados, a saber: os procedimentos de sujeição dos índios, diretamente ou não associados à manifestação da escravidão.

Elaboramos um esquema, reproduzido a seguir, no qual procuramos indicar categorias relativas a variações históricas selecionadas na leitura dos textos supracitados. Optamos por partir do cruzamento de categorizações referentes à forma de organização territorial e às formas de organização política e religiosa instituídas durante o processo de colonização. Não se trata de uma proposta de periodização, mas sim de um mapeamento das descontinuidades do discurso sobre as modalidades de ocupação territorial. Cada faixa corresponde a categorias que se apresentam relacionadas nos textos supracitados.

Processo de Colonização e organização territorial

processo de colonização organiz. territorial	organização política	organização religiosa
aldeia	exp. colonial	missões
povoação	Est. Colonial	laicização
colônia	Transição Nac.	Pref. Apost.
área indígena	Estados Nac.	Prelazia

Sintetizando as indicações sobre as transformações ao longo do tempo apresentadas pelo gráfico, podemos ler: Na primeira faixa horizontal, temos o enunciado da formação de aldeias indígenas durante a chamada **expansão colonial**, na qual prevalecia a forma de **organização religiosa** das missões, que não deixava de ser uma forma de **intervenção territorial**. Na segunda faixa horizontal, lê-se que foram instituídas as **povoações**, a partir da intervenção do Estado Colonial, que tinha por objetivo a **laicização** da vida pública, que até então era área de **influência da organização religiosa**. Na terceira linha horizontal, o que está enunciado é que a **organização territorial** das colônias indígenas foi instituída quando a organização política era caracterizada pelos processos de **transição nacional**, sendo que em Tefé a **organização religiosa** era ministrada pelos padres do francêses do Santo Espírito, que administravam a **Prefeitura Apostólica** de Tefé. Passaremos a seguir a aprofundar as idéias acima esquematizadas.

Vimos na leitura dos documentos que os índios foram deslocados dos rios que ocupavam tradicionalmente pelos agentes que transportavam as mercadorias e mediatizavam as relações econômicas. Os missionários participaram do processo de **expansão colonial**, intervindo na organização tradicional dos nativos, à medida que formavam os **aldeamentos** e territorializavam-nos sob o signo da ordem missionária. Com a destruição dos aldeamentos, os índios eram desterritorializados, refugiando-se nas matas nas quais podiam continuar vivendo de acordo com suas próprias concepções de espaço e de relação com a natureza. Apesar de registrar a existência dos índios nas matas, os documentos não os computavam em suas estatísticas, por eles

constituírem o reverso do processo de territorialização da sociedade colonial.

Contudo, diversas fontes indicam que os índios participavam do comércio colonial, fornecendo as drogas do sertão, outros gêneros extrativos ou mesmo escravos, provenientes estes últimos sobretudo de guerras entre hostes inimigas. Recebiam em troca ferramentas e armas, que valiam como operadores nas relações mercantis (CRÉVAUX, 1883:372).

A presença de uma política de Estado colonial mais definida se faz notar sob a influência pombalina. Em linhas gerais, esta política se caracterizou pela intervenção sobre as relações sociais no sentido de sua **secularização**. As medidas no sentido de transformar as aldeias em cidades, vilas e povoados representavam um incentivo deliberado à polarização dos espaços pelos centros urbanos, que eram a sede das atividades mercantis, e cuja população era constituída por índios desterritorializados, agregados pelos comerciantes mediante relações de servidão e escravidão, pois a importação de escravos negros não parece ter sido significativa para atender a necessidade de mão de obra cativa.

Os agentes do Estado intervinham também nos espaços fronteiriços, entrando em contato com os povos indígenas territorializados e desenvolvendo estratégias no sentido da definição das fronteiras com os Estados limítrofes em formação. Estes contatos diplomáticos eram um outro lado do processo em curso de deslocamento e desenraizamento dos povos indígenas em uma sociedade que se mercantilizava e polarizava em torno dos circuitos urbanos nascentes. A despeito da participação dos índios nas relações mercantis da sociedade colonial, os documentos registram diversas etnias que pareciam manter suas relações

sociais tradicionais em termos de uma espacialidade praticamente inalterada.

O impacto da frente caucheira modificou profundamente o sistema de relações entre os atores sociais. Nesta nova situação histórica se produziu um sistema de trabalho que transformou as relações sociais tradicionais dos povos autóctones, suas relações com os brancos e com o meio natural. De acordo com TAUSSIG (1987:57), este sistema foi engendrado pela "economia política de fronteira", que criou no Putumayo um sistema que infundiu através do terror a generalização da sujeição pela dívida. Este sistema é conhecido como o sistema de barracão, ou aviamento (SANTOS, 1968), observado em praticamente em toda Amazônia e sobre o qual existe uma extensa bibliografia.

Embora processos de desterritorialização sob a égide de circuitos mercantis tenham sido observados desde o século XVI, é entre o século XIX e o século XX que a uniformização dos circuitos econômicos pela generalização do valor de troca produz a ruptura e o estilhaçamento da integridade das relações das coletividade que existiam nestes espaços com o meio ambiente natural, pois estas relações passam a ser mediadas pela ideologia de mercado e condicionadas pela totalidade das relações entre os representantes de cada Estado e destes Estados uns com os outros. Rompiam-se assim os referenciais através dos quais as coletividades autóctones constituíam sua auto-imagem (50), em processos de desterritorialização e territorialização característicos das relações entre Estados

(50) Nas palavras de RAFFESTIN, estas transformações representam a ruptura do "espelho do espaço concreto" das relações entre homem, trabalho e natureza, "para lhe substituir por aquele da nação ou do conjunto de nações considerado como uma globalidade" (RAFFESTIN, 1979:81).

periféricos, que tinham por referência um sistema de mercado engendrado em escala global e eurocentrada. Como as datas e os processos de independência e democratização variaram de país para país, optamos por uma categorização mais fluida, em termos de **transição nacional**.

Podemos supor que a formação dos **Estados** e a integração da economia regional ao mercado moderno via cadeia do aviamento que se estruturou com a frente caucheira e a empresa seringalista, representarm assim um forte impacto sobre a temporalidade⁽⁵¹⁾ e a espacialidade dos povos indígenas. Com isto observou-se sua desterritorialização, que implicou no dilaceramento de suas relações sociais e de sua relação com o meio ambiente.

Muitos atos de resistência dos índios (Macu, Yucuna, Tanimuka, Carihona, Andoque, Bora, Huitoto, etc) que lutavam contra a Casa Araña, foram, contudo, registrados (LANDABURU & PINEDA, 1984:32). Deste modo, diversos grupos sobreviveram etnicamente, e existem ainda hoje em dia, reterritorializados, seja do lado peruano e colombiano (ibid:32), seja do lado brasileiro (FAULHABER, 1987:238). As áreas indígenas Miranhas do Méria e Miratu foram formadas como consequência destes processos, e reconhecidas em 1929 pelo Serviço de Proteção ao Índio, com a mediação do Padre Manoel Dias, da Prelazia de Tefé⁽⁵²⁾.

As relações sociais introduzidas com a exploração gomífera, porém, produziram mudanças irreversíveis na organização étnica dos povos indígenas. Os Estados Nacionais, na fundação de sua soberania, fixavam suas fronteiras, ao mesmo tempo que negavam a organização social

⁽⁵¹⁾O conceito de temporalidade será explorado mais adiante, no capítulo 6.

⁽⁵²⁾Conforme consta no Relatório da 1ª IR do SPI - nº 2, referente ao ano de 1928, pag 172, o Pe Manoel Dias conversou com "um dos proprietários de Caiçara que assumiu compromisso com a Inspeção de ceder uma faixa de terras para os Miranhas, a fim de aumentar a área habitada por eles".

dos povos autóctones através da formação de colônias indígenas. Um mito Miranha, registrado no Cahuinari, foi relacionado por GUYOT (1972:388) com a representação pelos índios da penetração da noção de preço que introduziu o valor de troca nas suas relações sociais, alterando profundamente seu modo de vida. GUYOT relaciona este mito com a percepção pelos índios da dominação através da utilização da coca. Esta folha (ipadu), que era apreciada tradicionalmente pelos índios, passou então a ser utilizada pelos brancos como um instrumento de intensificação do ritmo de trabalho. Informações obtidas em depoimentos indígenas e fontes diversas nos levam a indicar que não deve ser subestimada a importância política e simbólica das folhas de coca, cuja exploração suspeitamos constituir uma constante no engendramento da identidade e da história dos índios em questão.

No sistema de sujeição/dominação existente sob a captação do extrativismo da borracha pelo mercado moderno, os índios eram considerados como seres inferiores aos extratores brancos, pois, como selvagens, seriam vistos como mais próximos da natureza incontrolada e, assim, da animalidade. A sua classificação na condição humana mais baixa, que lhes confere os atributos de "preguiçosos", "mentirosos", "ladrões", justifica que sejam encarados como "criados", "filhos". Estas categorias funcionam como sinônimo da categoria "índio", e implicam na idéia de que devem trabalhar sem remuneração (FAULHABER, 1987:97).

Esta prática supõe a idéia de que desta forma os índios passariam do estado de "selvagens ferozes" ao de "seres humanos" aptos para o trabalho, idéia essa tradicionalmente consagrada pela religião através dos batismos e casamentos efetuados pelos padres católicos.

Segundo Tastevin, com a chegada dos seringueiros brancos, os índios do Médio Solimões foram forçados a buscar os "centros" das matas, e a manter o mínimo possível de relações com os "civilizados" (TASTEVIN, 1955:169/170). A difusão do sistema do aviamento, entretanto, representou a sujeição da agricultura indígena - um legado pré-colombiano - à cadeia de comercialização e implicou sua territorialização sob o circuito do mercado moderno, embora dele fossem excluídos. As concepções nativas de tempo e de espaço, no entanto, foram profundamente alteradas através de um processo de desterritorialização com a difusão da noção de valor de troca - como dissemos - que penetrava a sociedade colonial e passava a ser a medida de todas as coisas, inclusive e principalmente do trabalho. Isso alcançava as sociedades indígenas contribuindo fortemente para a sua transformação. Embora as trocas não fossem monetarizadas a nível micro, o patrão registrava no "livro de saldo" os preços das mercadorias que vendia aos "fregueses", e suas dívidas eram descontadas do total calculado como remuneração monetizada. O sistema do aviamento, que era integrado ao mercado moderno, combinava deste modo, relações de servidão e escravidão com o cálculo monetário, embora prescindisse da moeda.

Este gênero de relações mercantis àquela época já eram mediadas - como mostra Eric Wolf relativamente aos povos considerados sem história - por um movimento global de mercadorias constituído com a formação do mercado moderno - rompendo assim as fronteiras das organizações sociais préexistentes e submetendo-as à égide das trocas econômicas, o que resultaria na conversão dos meios de produção e do trabalho em fatores mensuráveis (WOLF, 1982:298). Isso impunha relações desiguais provocadas pela penetração das

mercadorias (WOLF,1982:306) e obtinha como contrapartida o fornecimento de produtos e força de trabalho pelos nativos, controlados mediante relações de dependência.

Os Estados Nacionais não apareciam, neste quadro, enquanto entidades isoladas (WOLF,1982:302), pois na nova situação colonial as relações sociais pré-existentes foram reproduzidas diferencialmente, englobadas enquanto segmentos interrelacionados e justapostos pelo mercado, e uniformizadas sob o império da etnia dominante. A integração dos mercados irá produzir, não obstante, a dinamização das relações sociais, observável em termos dos movimentos étnicos e políticos diferenciados espacialmente. O processo político, porém, não irá necessariamente desembocar na eclosão de conflitos entre classes sociais portadoras de interesses contraditórios, cujo caráter conflitivo viesse a desencadear lutas de libertação colonial.

Estas transformações a nível local irão impor novos parâmetros de reflexão, pois os pressupostos das ciências humanas-ainda segundo Wolf, tais como as concepções de comunidade e sociedade (WOLF,1982:13), mostravam-se inadequados para a compreensão de processos dinâmicos e contraditórios. O nascimento da sociologia passa a ser relacionado com as instituições políticas modernas dos Estados Nacionais contemporâneos, que passaram a englobar (WOLF, 1982:9) as formas de organização social preexistentes, rompendo suas fronteiras. Os princípios políticos, econômicos e ideológicos, no entanto, parecem ter menos significação para a sociologia nascente que o consenso moral, que parece informar as concepções de sociedade e comunidade, as quais não davam conta da dinâmica das relações sociais dos povos considerados como "sem história", pois eram formuladas por uma teoria da ordem

social que criava uma polaridade entre dois tipos de sociedade, concebidos a partir de uma ótica inadequada para interpretar seja a mudança, seja a temporalidade das organizações sociais não ocidentais (WOLF, 1982:13). A observação direta destes fenômenos já vinha sendo representada nas narrativas de viajantes, naturalistas, militares e outros atores sociais, como relatamos neste capítulo. No próximo capítulo, procuraremos dar uma contribuição para o estudo da história da etnologia, recortando esta disciplina a nível local.

Capítulo 5

Uma visão etnológica do Solimões-Japurá

"Para a catástrofe, em busca
Da sobrevivência, nascemos"

Murião Mendes

Faremos neste capítulo um exercício no estudo da história da etnologia, a fim de aprofundar o tratamento analítico da temática desta tese, ou seja a abordagem, dentro da elaboração de um modelo conceitual de crítica das concepções de fronteira pelas ciências sociais, dos movimentos e fronteiras étnicos, os quais examinamos a partir de um estudo etnográfico em escala local. Consideramos que a constituição da antropologia enquanto disciplina no corpus das ciências sociais contemporâneas não pode ser considerado sem uma avaliação das etnografias produzidas no início do século XX. No caso brasileiro caberia destacar o trabalho de Tastevin, que produziu um conhecimento local na mesma área onde desenvolvemos o nosso estudo. Nos restringiremos aqui à produção de Tastevin relativa à área de nossa pesquisa, o Médio Solimões/Japurá, deixando de lado os textos sobre outros rios, como Juruá, Purus, Tarauacá, etc.

Dirigiremos uma atenção particular à trajetória de Tastevin, que não foi precedida pelo exame da de outros autores cuja obra também serve de fonte para nossas reflexões. Esta atenção especial se explica porque Tastevin foi responsável por uma documentação preciosa, realizada mediante pesquisas que são significativas em termos das preocupações centrais deste estudo. Suas contribuições, a rigor, extravasam o caráter de mera crônica, pois tecem considerações que abrem importantes perspectivas de análise da situação da população indígena fronteiriça, que irão fundamentar algumas reflexões centrais desta tese. O exame de seu itinerário se justifica sobretudo no sentido da compreensão da situação histórica onde foi produzido seu

trabalho e pela sua inserção no campo etnológico em formação.

5.1. Uma incursão na trajetória de Tastevin.

Tastevin foi missionário na Amazônia, sediado na Missão da Boca de Tefé, entre 1906 e 1926. Este período foi interrompido por quatro anos durante a guerra, na qual serviu à França inicialmente como cabo de artilharia, enfermeiro, intérprete, dela saindo como sub-oficial (BERGER, 1984:520). Em sua estadia na França, conheceu Paul Rivet, com quem já havia entrado em contato por intermédio do Diretor do Museu do Pará (1), buscando, em carta datada de 7 de junho de 1914, orientação para seus estudos etnológicos(2).

Rivet era secretário geral do Instituto de Etnologia da Universidade de Paris, Secretário Geral da Sociedade de Americanistas de Paris e porta-voz no estrangeiro da Ciência Francesa no ramo da etnologia americana. Através dele (APC, dossiê 294-A-V), Tastevin conheceu o Dr Verneau, titular da cadeira de Antropologia do Museu e Diretor do Museu de Etnografia do Trocadero (transformado depois em Museu do Homem de Paris). Após sua volta à Amazônia, Tastevin manteve correspondência e intercâmbio com Rivet, a quem pediu apoio institucional e

(1)Tratava-se do Dr. Hurbert, botânico suíço que assumiu a direção do Museu Paraense em 1907, depois da gestão do Dr Emílio Goeldi. Era especialista na Hévea e chegou a visitar as plantações no Ceilão e na Malásia, assessorando o governo brasileiro na tentativa de solucionar o problema das pragas que assolavam as áreas brasileiras onde se ensaiava o cultivo de árvores seringueiras. Morreu, contudo, sem conseguir reverter o quadro, em 1914, assumindo a Dra Emilie Snethlage a direção do Museu Paraense (CUNHA, 1986).

(2)Nas suas palavras: As instruções que eu queria receber de pessoas mais sábias do que eu" No original: "les instructions que j'aimerais recevoir des plus savants que moi". Agradeço a Jon Landaburu pela oportunidade que me proporcionou de ler a correspondência de Tastevin no Arquivo da correspondência a Paul Rivet (APR), que estava sendo organizado por este etnolinguista durante minha estadia em Paris, em 1989/90.

intelectual para o prosseguimento de suas pesquisas científicas, confidenciando-lhe em detalhes suas descobertas e enviando por seu intermédio ao Museu do Homem objetos arqueológicos. Recebia seus trabalhos e lhes enviava os originais de seus cadernos de notas, ou estudos mais elaborados. Em 4 de Julho de 1921, escreveu uma carta a M.A. D'Escragnolle Taunay, apresentando-lhe sua gramática Tupy e lhe lembrando o envio, em 28 de junho do estudo sobre Nogueira, pedindo a devolução da gramática se não pudesse publicá-la. Correspondeu-se também com Verneau, Levy-Bruhl, Koch-Grunberg.

Os escritos de Tastevin tiveram acolhida principalmente em periódicos de fundo religioso. Demonstrava, contudo, interesse em uma maior aceitação pela academia, apresentando seus trabalhos a revistas científicas especializadas em etnologia, geografia e linguística (ver publicações de Tastevin na Bibliografia). Suas anotações indicam sua integração com diversas sociedades científicas: de Americanistas, de Geografia e de Antropologia, tendo recebido subvenção do *Ministère des Affaires étrangères* francês (notificado em carta de 10 de agosto de 1921/APC-N-XIV). Estabeleceu contato estreito também com etnólogos dedicados à pesquisa etnográfica direta que como ele viviam por longo tempo na Amazônia, como Nimuendajú e Stradelli. Em suas notas, estão registradas referências de trabalhos de Tessman, Wiffen, Farabee e Jimenez (APR). Consta também em uma carta a M. Le Roy (APC, 15 de julho de 1914) que apreciara a leitura de Elisée Réclus, um geógrafo anarquista do século XIX. Réclus não conheceu a Amazônia, porém escreveu sobre ela baseado em informações de viajantes.

Retornou à Europa depois da última viagem ao Japurá na qual "baixou" pelo delta do Copeá até Badajós e Codajás quando contraiu uma verminose que o enfraqueceu muito e registrou em uma carta que pretendia deixar definitivamente a Amazônia(3). A leitura de suas cartas nos leva a supor que estava desgastado por problemas políticos em Tefé, motivados sobretudo pela sua dedicação aos índios discriminados socialmente. Demonstrava também estar agastado pela vida paroquial provinciana, almejar maior tranquilidade para suas pesquisas e pretender um maior reconhecimento pelos seus pares dos campos religioso e científico europeu, desejando seguir, posteriormente à sua volta à França, uma carreira acadêmica nas instituições de ensino superior e de pesquisa consagradas dentro do campo científico(4).

O objetivo principal de sua última viagem à Europa era representar o Prelado de Tefé (M. Barrat) no Capítulo Geral de 1926, e tratar com as autoridades um acordo sobre o futuro da Prelazia de Tefé (APC, manuscrito 293-I, pag. 13). Segundo Tastevin, os padres alemães, que não eram mais aceitos pelos africanos, estavam sendo destinados ao Médio Solimões. Tastevin apresentou em um trabalho no Congresso de Etnologia em Roma uma reflexão sobre as

(3) Diz Tastevin: "Em 6 de maio de 1926 baixei para a França com a intenção de não voltar mais se fosse possível" (APC, manuscrito 293 - I, pag. 12). Diz Tastevin, em outro lugar, que havia sido ameaçado de morte duas vezes: J'ai failli être assassiné 2 fois: la première dans le Mõa, affluent du Juruá avant 1914, pour refus d'un renaiss (sic) adultère (poignard); la 2de dans le bas Juruá, pour refus d'un parnaíra que avait retiré sa fille à son marido (sic) pour la donner à un autre, en a mariant...fusil 1924 (sic)" (carta de 29/6/58 - Arquivo da Prelazia de Tefé/APT: 604.3.1). Nesta carta, Tastevin dá um resumo de seu itinerário em Tefé, na França e na África, e indica que se ele saiu da Amazonia por pressões da hierarquia, outros padres franceses, também sofreram pressões mas insistiram em ficar em Tefé. O bispo M.Barrat só saiu em 1944, com a chegada dos espiritanos holandeses.

(4) Consideramos aqui, seguindo a conceituação de Bourdieu, o campo científico como esfera autônoma e que tem regras próprias de produção de conhecimento e que "supõe uma esfera específica de interesse" (BOURDIEU, 1983:123) que o tornam distinto do campo religioso, cuja especificidade sociológica, nas palavras de BOURDIEU (1982:48), consiste no "interesse que um grupo ou uma classe encontra em um tipo determinado de bens de salvação e que está ligado ao deslocamento através de diferentes posições na estrutura social".

dificuldades geográficas da região, ilustrado com um mapa. Apresentou, em audiência particular com Pio XI (APC, manuscrito 293 - I, pag. 14), a petição de que seria melhorar o Alto Tarauacá e o Alto Juruá aos Padres Alemães espiritanos, e deixar em Tefé os espiritanos franceses, que estavam ali desde 1897, ou seja, 30 anos. Embora os alemães só tenham aceito a Prelazia Episcopal do Alto Juruá em 1936, as negociações de Tastevin tiveram êxito, e M. Barrat foi mantido em Tefé até 1944. Os problemas políticos de entre guerra refletiam dentro da congregação do Espírito Santo em conflitos entre os padres franceses e alemães, que disputavam entre si a Prelazia de Tefé.

Em carta de 26 de outubro de 1927, dirigida a M. Barrat, Paul Rivet solicitou que autorizasse a permanência de Tastevin em Paris por pelo menos um ano. Considerando que ele tinha passado dez anos coletando documentos sobre os índios da Amazônia com subvenções do *Ministère de L'Instruction Publique* da França e da *Association française por l'Avancement des Sciences*, e que suas pesquisas eram de grande interesse, porém que era necessário ainda um tempo suficientemente longo de amadurecimento para prepará-las para a publicação, sugere sua liberação para que pudesse seguir em Paris cursos oferecidos pelo Instituto de Etnologia da Universidade de Paris, elaborados exatamente para a formação em antropologia de viajantes, funcionários e missionários interessados em realizar pesquisas entre as populações indígenas com as quais entravam em contato direto através de suas atividades, viagens ou práticas missionárias (APC, 141-VI).

O regresso de Tastevin à Amazônia parece ter sido indesejado tanto por ameaças de comerciantes que não viam com bons olhos seu trabalho com os índios, quanto por uma

nota oficial da Congregação, na qual era dito "secamente" (carta de M.Barrat a M. Léna de 29 de maio de 26-APC 141 VI) que Tastevin não retornaria mais à Amazônia. A compreensão dos problemas dos índios da Amazônia era de grande interesse para os interlocutores de Tastevin no campo etnológico. Este missionário etnógrafo tinha em Tefé companheiros que com ele compartilhavam a preocupação social com os problemas dos índios, como o Pe. Cabrolié. As informações que dispomos a partir do exame de seu itinerário nos levam a supor, entretanto, que estas mesmas preocupações geraram conflitos paroquiais que tornaram difícil, para não dizer impossível, a sua reintegração em Tefé.

Tastevin ocupou por 3 anos como titular a cadeira de professor do Instituto Católico de Paris(5), ali retornando durante 23 anos para dar conferências como professor honorário (BERGER, 1984:520), e passou a trabalhar como missionário na África. Seus trabalhos em linguística africanista, contudo, tiveram menor aceitação que suas pesquisas em etnologia americana, pelas quais recebeu muitas condecorações e distinções, sendo aceito como membro titular da *Académie de Sciences d'Outre Mer* (BERGER, 1984:521). Havia o interesse em fazer um livro com uma sistematização mais elaborada de suas descobertas, o que todavia não se concretizou. Em carta a Rivet datada de 12 de setembro de 1955, ele justifica a não produção do livro pelo extravio de documentos durante os conturbados acontecimentos da guerra(6). Seguramente muitos outros documentos de grande

(5) Diz Tastevin: "...je suis devenu prof a Chevilly et au Séminaire Colonial à la Maison Mère 1926-50, et Prof. D'Ethnologie à L'Institut Catholique de Paris 1927-1950....A l'Ecole d'Anthropologie Supérieure, on m'a demandé un cours sur l'Ethnologie amazonienne..."(carta de 29/6/58, APT:64.3.1).

(6) Está registrado: Vous m'avez demandé un rapport sur les indiens en 1922. Vous m'avez voulu que ce travail soit refait par M. Metraux, qui me l'a rendu en 1929. M. Payot m'avait demandé de lui faire une introduction et s'offrait avis à l'éditeur en 39. Je ne l'ai pas fait tout de suite...J'ai cru mettre le manuscrit en sûreté dans une malle que j'avais rapporté de l'Amazonie et j'avais

valor político e científico foram perdidos ou extraviados durante a guerra. E as pesquisas antropológicas no Museu do Homem também foram prejudicadas, pelo exílio dos etnólogos que participavam da rede de resistência liderada por Paul Rivet após uma denúncia à Gestapo (DUARTE, 1960: 19).

Em uma carta a Tastevin, Métraux lembra que havia interesse em publicar as notas do missionário, mas que ele tinha recusado (4 de dezembro de 1956), e diz, talvez com uma pitada de ironia, que se ele quisesse reunir suas idéias em um livro sobre a Amazônia, poderia lhe encontrar um editor (2 de janeiro de 1957). Sua produção, porém, permaneceu dispersa em diferentes revistas, a não ser se considerarmos a coletânea traduzida para o inglês pelo *Strategic Index of the Americas* e publicado pela divisão de pesquisa do *Coordinator of Inter-American Affairs* do *Office for Emergency Management* americano(7).

A obra de Tastevin revela que o seu engajamento enquanto etnólogo não se restringiu aos estudos exclusivamente antropológicos e iria implicar também no exame de práticas sociais e históricas resultantes da colonização como ainda iria registrar fatos relativos a processos que hoje caracterizamos como fronteiras étnicas. A documentação por ele estabelecida da situação dos índios com

déposé sur la chapelle. J'ai trouvé ma malle inverté, remplie d'un tric à trac indescriptible...et j'ai su que l'économe avait vidé ma malle où j'avais laissé à l'occupation le croyant ainsi à l'abri. Tout ce que j'avais de plus précieux, les papiers auraient été vendus à un chiffonnier (ou brûlés), parce qu'on n'avait pas trouvé mon non sur la malle. Faut-il pleurer? Le remède, s'il y en a un, serait de demander à Métraux s'il n'en a pas gardé le double..." Traduzindo: "O Sr. me pediu um relatório sobre os índios em 1922. O Sr. quis que este trabalho fosse feito pelo Sr. Métraux, que me devolveu em 1929. M. Payot havia me pedido de fazer uma introdução e se ofereceu para encaminhar ao editor em 39. Eu não fiz logo em seguida...Pensei que tinha colocado o manuscrito em segurança em uma mala que trouxera da Amazônia, e depositara na capela. Encontrei a mala virada, cheia de uma desordem indescritível e soube que a administradora havia esvaziado a mala onde eu a havia deixado durante a ocupação, julgando que assim estaria bem guardada. Tudo o que havia de mais precioso, os documentos, teriam sido vendidos a um trapeiro (ou queimados), porque não foi encontrado meu nome sobre a mala. É preciso chorar? O remédio, se há algum, seria perguntar ao Dr. Métraux se ele não guardou uma cópia..."

(7)Consta na apresentação desta coletânea (TASTEVIN, 1943:1): "Seus artigos são de significação especial dado o presente interesse no desenvolvimento econômico e social da bacia Amazônica".

quem interagiu nos fornece inclusive alguns elementos para uma avaliação das transformações verificadas na ocupação territorial da área de jurisdição dos missionários do Santo Espírito.

5.2. O Padres Espiritanos, a Missão da Boca de Tefé e o Japurá.

A ocupação humana do lado brasileiro da região do Médio Solimões-Japurá havia sido documentada, no início do século, por missionários franceses da Congregação do Santo Espírito sediados em Tefé. Estes missionários registraram sua observação sobre a região em cartas, diários de viagens apostólicas e desobrigas. Não se trata aqui de repetir o elogio aos feitos de missionários que se consideram os porta-vozes e benfeitores da humanidade, mas de resgatar sua contribuição para a formação do saber etnológico sobre a região.

Antes da chegada dos espiritanos, o cônego Dupuy foi o pároco de Tefé, entre 1893 e 1907. Ele era médico e de nacionalidade francesa. Por sua solicitação, Dom Lourenço, Bispo da Amazônia, encaminhou a Tefé os padres da Congregação do Santo Espírito (CABROLIÉ de SOUZA, 1989:42). Estes padres franceses deixaram elementos para o estudo da etnologia e para o conhecimento da situação das fronteiras na região em suas cartas, e em relatos escritos das atividades missionárias.

Os espiritanos que chegavam adquiriram um terreno na Boca de Tefé, denominado Sobradinho, onde se encontrava a "ruína de um antigo forte militar português" (CABROLIÉ de SOUZA, 1989:44). Conta o Pe. Liberman (1897:165) ao M. Le Roy, superior da congregação, que os terrenos não ocupados

pertenciam ao Estado ou à municipalidade. A dimensão da propriedade de um título definitivo adquirido por compra é estimada pela parte próxima ao rio, ou frente (grifo meu): "para o fundo (grifo meu) da propriedade pode-se tomar à vontade sem que ninguém sonhe vos despossuir", afirma ele (1897:167). Este terreno ficou registrado com o nome de Sobrado (ver mapa 8).

Liberman observou também que ainda existia escravidão indígena, apesar dela ter sido proscrita com a Lei Aurea, em 13 de maio de 1888, e que existiam em Tefé, Nogueira, Caiçara, Fonte Boa e Coari muitos índios Miranhas comprados ou roubados por traficantes, que eram adquiridos também com a participação de chefes indígenas(8).

Em relatório de 1909 (138-A-IV), dirigido a M. Le Roy, Dupuy avalia a situação social e religiosa da região, e observa que a população do Japurá é extremamente rarefeita, calculando em menos de cem brancos, além dos índios, que ficavam em geral retirados ao centro das matas enquanto que a população ribeirinha, de seringueiros, pequenos comerciantes (que viviam da caça, pesca e agricultura de subsistência) era extremamente flutuante e com interesses imediatos dentro da floresta, e recomenda que a evangelização comece da beira do rio. A cidade de Tefé seria estimada àquela época em "duas ou três mil almas", e haveria além disso vinte ou vinte e cinco mil habitantes repartidos pelas redondezas. Liberman sugere que os espiritanos deveriam se dedicar ao trabalho missionário junto aos Miranhas do Japurá, mas após uma viagem do Pe. Cabrolié em 1899, este sugeriu que não era questão de

(8)Conta ele: "Geralmente, aqui, um adulto se vende a 500.000 réis (500 francos no câmbio atual) e uma criança vale a metade: 250 francos"(LIBERMAN, 1897:171).

estabelecer Missão no Japurá porque era preciso viajar trinta ou quarenta dias em canoa para encontrar os primeiros índios, e, além disso, não se estaria mais em território brasileiro (FRIEDRICH, 19 de abril de 1899 - carta a M. Le Roy, APC 138 - B - II).

Os padres francêses do Santo Espírito consideravam a área de sua jurisdição como "terra de missão" (ver mapa 7), contudo agiram como representantes do Estado Brasileiro, tendo o Pe. Parissier sido nomeado como "diretor de índios" em 1902. Em 1910, foi fundada a Prefeitura Apostólica de Tefé, transformada em Prelazia em 1950. Decidiu-se então que o principal motivo da Missão da Boca de Tefé era o atendimento às crianças, através da fundação de um educandário e orfanato, situado no terreno da Missão, que pudesse acolher crianças índias. Já era registrada a existência de escolas em Tefé desde 1800 (CABROLIE de SOUZA, 1989:28), mas os padres espiritanos contribuíram para a sedimentação do sistema de ensino, através da criação em 1987 de um internato e orfanato(9) - onde educaram crianças índias provenientes dos rios brasileiros e mesmo do Peru e Colômbia: do Seminário São José, em 1920, do Externato São José, em 1921, e da Escola Santa Tereza, em 1926. Estes estabelecimentos de ensino formaram professores e

(9)A educação dos órfãos foi descrita no manuscrito assinado por Pe. Cabrolie, s/d (1899?) APC:138 A - I: "Historique de la mission de Tefé: Les commencements de la mission de Tefé (Amazonie)" - 28 pg. Pe. Cabrolie era um padre espiritano, que assim via a sua disposição para o aprendizado religioso e escolar: "Donnés en général comme tous les amazoniens d'un caractère doux et tranquille, ces pauvres enfants, orphelins par le plus grand nombre, n'offrent aucune résistance. Ils se laissent modeler comme une cire molle." (pag 11)...Traduzindo: Dotados, em geral, como todos os amazonenses de um caráter doce e tranquilo, estas pobres crianças, órfãos na maioria, não oferecem qualquer resistência. Eles se deixam modelar como uma cera mole.... São apresentados por este missionário como objetivos a transformação dos índios em trabalhadores e cidadãos: "Les 70 enfants que s'y trouvent apprennent le nécessaire pour devenir plus tard de bons ouvriers et de bons citoyens. On leur enseigne à lire, à écrire, et toutes les matières du cours primaire..." (ibid, pag. 16). Traduzindo: As 70 crianças que aqui se encontram aprendem o necessário para se tornar bons trabalhadores e bons cidadãos. Nós lhes ensinamos a ler, a escrever, e todas as matérias do curso primário"

contribuíram assim para a laicização da cultura letrada local.

É interessante notar o registro, em O MISSIONARIO(10) de antepassados de atuais moradores da Missão da Boca de Tefé. Os descendentes dos citados Frazão ainda residem no terreno Sobrado (ver mapa 8), que foi desmembrado pela Prelazia e doado para os "católicos" e para os índios. O terreno de Eduardo Frazão fica exatamente no limite da área dos Ticunas da Barreira da Missão e a definição das fronteiras entre os dois terrenos foi motivo de conflito entre os índios e Eduardo Frazão, mas ao final acertaram um acordo. Destas observações se depreende que os missionários espiritanos registraram, com sua chegada, fatos da história recente que são significativos para as relações sociais contemporâneas, pois se tratam de linhas genealógicas vivas.

Mas devemos parar por aí no estabelecimento de correspondências diretas entre o passado e o presente da ocupação destes espaços. Frazão recusa a identidade indígena, embora sua origem possa ser verificada nos registros históricos, aos quais Manuel Rebouças Albuquerque faz referência em O MISSIONARIO(11). Além disso, devem ser destacadas também as descontinuidades geográficas: pelo que consta nos antigos documentos, e no depoimento de moradores da região, o primeiro aldeamento foi estabelecido um pouco mais acima do lago de Tefé, hoje Vila Valente, perto do Igarapé do Francês (antigamente Yanírauary). Este lugar tem

(10)O terreno do Sobradinho, adquirido pelos espiritanos, "era habitado pelos primitivos moradores: Antônio (índio da tribo Miranha) por antonomásia "Anta", com sua mulher e filhos; José Frazão(vulgo Castanha); Nicomedes e Marçal, D. Generosa e D. Chrispina, Mãe Eva, ex-escrava, e seus filhos, e o octagenário João de Lima-(vulgo Jaboti), os quais prestaram relevantes auxílios materiais aos Missionários nos serviços encetados" (EGAS,1936:14).

(11)"O Sr José Castanha, p.ex., que todos conhecem na Missão, ainda se assina por Frazão, que era o nome de um dos donos de seu pai, o qual ainda foi escravo(ALBUQUERQUE,1935:7).

este nome porque aí morou, ainda no século XIX, Jerônimo Fort, um francês que depois de participar da Guarda Imperial e da Batalha de Waterloo, tornou-se comerciante em Nogueira e Caiçara - contrabandeava tartarugas e índios (CABROLIÉ de SOUZA, i.p.), tendo ainda participado da Cabanagem (SOUZA, 1936:43). Seus descendentes, educados no seminário de Tefé, tornaram-se professores e como eram amigos do Pe. Cabrolié e do Pe. Tastevin, armazenaram muitos documentos sobre a história de Tefé. Estes documentos foram utilizados por Augusto Cabrolié de Souza, que escreveu dois livros sobre Tefé. Cabrolié(12), como é chamado, afirma que após escrever seus livros, queimou todos os documentos em um dia de "nervoso".

Porém, encontram-se nos arquivos muitos documentos históricos preciosos para o exame das relações sociais na região. Nas suas "notas e impressões de uma viagem ao Japurá" (A.P. Chevilly LaRue, 138 AI) um manuscrito datado de 27 de setembro a 20 de outubro de 1899, o Pe. Augusto Cabrolié, que também era professor e médico (CABROLIÉ DE SOUZA, 1989:44), fornece informações sobre as relações sociais, a geografia e os movimentos populacionais, além de descrever suas práticas, através das quais tomou contato com as populações ribeirinhas. Como ele viajou com o Coronel Praia, um grande comerciante de Alvarães, seu relato contém também elementos sobre a exploração dos recursos naturais: caça à tartaruga, pesca de pirarucu, coleta de madeiras de lei e seringais, atividades que contrastavam com a situação em que vivia a população ribeirinha, a qual "malgrado sua miséria" (29 de Setembro, Curumu), fornecia os gêneros alimentícios necessários à sobrevivência dos viajantes, como

(12) Segundo o próprio Augusto Cabrolié Gonçalves de Souza, foi batizado com o prenome de Cabrolié porque esse padre era muito amigo de seu pai.

peixes, ovos e galinhas. Os proprietários, em geral nordestinos, eram os patrões dos caboclos e índios.

Em seu relato, comentando que "ali se abaixa toda religião", descreveu relações sociais tecidas pelo uso da força - "terror" e "massacre" em suas palavras: No rio Tefé, 30 de setembro encontrou três índios que contam em detalhe o massacre da família Tápia, e que morreram na ocasião dois rapazes que foram alunos do Seminário de Tefé. Na Barreira do Maripira, Paraná do Jacitara, (1º de outubro) visitaram uma antiga maloca de índios Miranhas. Na ponta de Tucaia, um índio tinha matado com um tiro um caboclo, seu patrão e suas plantações eram disputadas por dois cearenses(13). Podemos notar nas descrições de Cabrolié que o uso da força é uma constante nas relações sociais nesta região, denotada pelo caráter guerreiro pelo qual os índios Macus eram conhecidos no Japurá ("a flecha do Macu protege a floresta virgem"), e pelo terror infundido pelos maus tratos infligidos pelos soldados sobre toda a população, sobretudo aos índios (2 outubro, São João do Príncipe). Este mesmo uso da força para a extorsão, considerada natural, de seringueiros caboclos e nordestinos, os quais, sobre o mero pretexto de dívidas não pagas, podem perder todos os seus pertences nas mãos dos patrões, seringalistas e comerciantes (3 de outubro, Nova Floresta). Banditismo e assassinatos são portanto fatos corriqueiros nos relatos sobre a vida social destas paragens, registrados enquanto o Pe. Cabrolié ministrava batizados, casamentos e missas. Os índios, submetidos também às relações sociais impostas pelos

(13) Ao suspeitar que o assassino teria sido pago por um litro de cachaça para cometer o crime, o missionário pergunta: "Onde estão os verdadeiros civilizados neste caso? Helás! A gente lhe tira os filhos, viola sua casa, dá-lhe tiros, coloca-lhe ferros e ainda se espanta que de uma hora para outra ele se acorde de seu torpor e quebre sobre a cabeça de seus carrascos as correntes nas quais foram metidos seus braços de homem livre" (ibid, 2 de outubro).

brancos, e recebendo em troca instrumentos de trabalho, eram dizimados por epidemias como a rubéola (9 de outubro, Igarapé de São Francisco) (14).

Pe. Cabrolié conta que os limites do Brasil e da Colômbia, anteriormente na boca do Puré, foram recuados até a boca do Apaporis, de difícil navegação por causa de suas cachoeiras. Um antigo posto militar do Inambu havia sido abandonado por causa da insalubridade do clima. A barca onde viajavam tocou a boca do Apaporis, limite do Brasil com a Colômbia, onde o Coronel Praia comprou madeira, e de onde seis tripulantes, inclusive o filho do Comandante, desceram o Apaporis em canoa, com o objetivo da exploração da madeira e da borracha. O filho do Cel. Praia pretendia tomar posse de todas as margens não ocupadas, desde o limite brasileiro, no rio Apaporis, "até a parte inferior do rio Maguari, perto do seringal São Francisco" (Apaporis, 12 de outubro).

Em seu relato rico de informações históricas e etnográficas, Pe. Cabrolié tece considerações de fundamento moral e religioso, com um tom de crítica social, porém sem o cunho de uma sistematização etnológica aprofundada, apresentando inclusive alguns dados discutíveis, como a antropofagia de uma certa "tribo de índios Gaivotas" (?), ao lado de interrogações sugestivas, como a que interpreta a ausência de cemitério entre os índios que conheceu pelo

(14) Nas palavras de Cabrolié: "Eu ouvi contar horrores. O Japurá é quase um deserto, e os poucos habitantes que aí se encontram vivem em uma desconfiança contínua uns em relação aos outros. Por um pouco de terreno, por um pé de seringueira eis que surge prontamente uma disputa que termina pela morte de um ou de outro dos competidores. Foram relatados diversos casos, em particular o de um certo Castanha, desertor da marinha brasileira. É um bandido que mata pelo prazer de matar. É o tigre alterado de sangue e cuja a sede o excita em vez de saciar. Ele matou recentemente uma pobre criança que não pôde obedecer de imediato às suas ordens, e deixou seu corpo à mercê das feras e aves de rapina, sobre uma praia deserta" (Notas gerais, do mesmo manuscrito).

fato de parecerem ser mais nômades e errantes que anteriormente ao avanço das relações sociais coloniais(15).

Devemos evidenciar a semelhança dos relatos de Cabrolié e das narrativas de Casement, do outro lado da fronteira, pois ambos, apesar da diferença de suas práticas como agentes sociais, documentaram o uso da força nas relações com os índios em espaços onde as relações de apropriação ainda não estavam definidas plenamente em termos jurídicos. A contemporaneidade de tal registro se explica porque a emergência da violência não consistiu um fato isolado mas foi produto das forças vivas da história. História que se constitui numa trama especialmente marcante neste momento do processo de instituição de fronteiras entre os Estados Nacionais em formação.

5.3. Entre a etnologia e a religião: Tastevin.

Examinaremos agora um recorte da produção de Tastevin que interessa aos propósitos desta pesquisa, considerando que o autor apresentou relevante contribuição no sentido de documentar a instituição de relações sociais que caracterizam o campo de forças vivas contemporâneas, de registrar os processos de ocupação territorial pelo Estado Nacional em formação e de estabelecer uma apreciação das repercussões destes processos para o movimento das etnias nestes espaços. Como missionário e como etnólogo, Tastevin também entrevistou(16) na instituição destes processos,

(15) Nas suas palavras: "desde que são constantemente a isto obrigados diante da invasão progressiva e brutal do branco".

(16) Nas suas palavras: "Graças à bússola giratória de M. Hansen, que recebi no fim de 1924, pude, em 1925, levantar o curso do Juruá, a partir de Cruzeiro do Sul ao território do Acre. Já havia publicado, em *La Géographie*, o traçado levantado por Chandless, nele colocando as localidades criadas pela indústria da borracha, desconhecida de seu tempo".... "Além disso, em 1909, antes da chegada dos Capucinos, subi o Solimões até o Tonantins, onde retornei em 1920 para tratar da questão de nossos limites na região do Japurá e do Auatí paraná. Nesta ocasião, graças à boa vontade de um

realizando o "esboço geográfico considerado perfeito pela missão brasileira encarregada de delimitar a fronteira entre a Colômbia e o Peru" (BERGER, 1984: 520).

Sua presença ainda se faz notar na região, até porque o velhos índios dizem ainda se lembrar do "Pe. Constantino" e contam que ele morava na Missão, entrava por todas as casas e ia anotando seus relatos. Estes em sua maioria não eram narrados em português, mas na língua geral, com a ajuda dos que conheciam um pouco o português, e explicavam ao padre aquilo que estava sendo contado. Aluísio Urbano Anaquiri, um velho Cambeba que viera do Peru, conta que foi batizado por Pe. Constantino e diz que quando chorou com medo do padre, ele disse:

"Você vai ser cristão. Deixa de chorar. Você vai ser brasileiro".

Em seus cadernos de notas, Tastevin registrou, juntamente com dados relativos aos seus procedimentos como missionário inúmeros dados tais como: número de casamentos, batizados, contas relativas a desobrigas, e também desenhos e informações etnográficas, históricas e linguísticas sobre os movimentos das forças étnicas e sociais na região cortada pelo rio Solimões (Médio e Alto), sobretudo nos rios Japurá, Juruá e Purus. Seus escritos demonstram um detalhado conhecimento dos acidentes geográficos, o que é surpreendente dadas as dificuldades de viajar na Amazônia aquela época. Porém seu raio de atuação estava restrito pelas fronteiras da área da Prelazia de Tefé (ver mapa 7) com outras missões, como a Salesiana; e, em uma carta, conta que não pode desenvolver suas notas sobre os Muras, pois havia sido proibido de viajar por rios que não estavam

comerciante francês, proprietário de um pequeno vapor, pude atingir a fronteira do Peru, em Benjamin Constant e em Nazaré, na boca do Ituby no Javari." (TASTEVIN, 1928:2)

dentro da jurisdição missionária pertencente aos espiritanos(17) (APR, 19 junho de 1922).

Após fornecer dados geográficos e etnográficos no rio Cheruan (índios Jamamadis), conta que passou 28 dias em um batelão no Urucu. Seguindo o desenho que fez, se ele estava no rio Cheruan, provavelmente seguiu até o Tapauá, e pelo Tapauá chegou ao Urucú(18), devendo ter atravessado trechos de mata cerrada. Hoje em dia, estas distâncias foram encurtadas pelos modernos meios de comunicação, mas é surpreendente que tais distâncias fossem percorridas, provavelmente a remo, pelo missionário etnógrafo, seus auxiliares e empregados. A observação direta empreendida nestas viagens permitiu um inventário dos recursos naturais e da ocupação territorial dos espaços compreendidos pela

(17)Tastevin assim define os limites administrativos da Prefeitura Apostólica de Tefé: " au nord la ligne de séparation des eaux entre le bassin du Japurá (Caquetá) et celui du Rio Negro: au Sud, la ligne géodésique qui sépare le territoire de l'Acre (brésilien) de celui de l'Etat de l'Amazonie: à l'ouest, la frontière entre la Colombie et le Brésil dans la région du Caquetá, la ligne que sépare les eaux du Japurá et de l'Içá et du Solimões supérieur, le bayou du Boyussú et celui de l'Embira entre le Solimões et l'Auti Parana, et enfin le diviseur des eaux entre le Juruá et le Jutahy d'une part le Javary et le Solimões d'autre part. A l'est, sa limite part des sources inexplorées du Piuriny au nord, suit jusqu'à l'Eldorado la ligne de démarcation des bassins du Piuriny et du delta du Japourá, pour une ligne idéale que, partant du lac Tambaquí; rejoint le Solimões au bayou du Guariba (singé hurleur), en passant par les lacs Lago Grande et Mura: remonte le thalweg du Catua et épouse enfin le relief du terrain qui sépare les bassins du Tefé et du Juruá à l'ouest, de ceux du Solimões et du Purus à l'est. Nous avons pour voisins au nord les Salesiens italiens chargés du Rio Negro, à l'ouest les Capucins italiens qui évangélisent le haut Solimões; à l'Est et au Sud, le diocèse de Manaus ou de l'Amazonie. Mais notre action dépasse de beaucoup notre territoire, car l'évêque de Manaus nous a confié l'évangélisation du haut Juruá au Sud(territoire de l'Acre), et de la paroisse de Coary à l'Est, c'est à dire du bassin du Coary et du Piuriny jusqu'à l'embouchure du Badajoz dans le Solimões, aux portes de Codajaz" (Tastevin, 1928:1/2)Traduzindo: "Ao norte da linha de separação das águas entre as bacias do Japurá(Caquetá) e do rio Negro: ao Sul, a linha geodésica que separa o território do Acre(brasileiro) daquele do Estado do Amazonas: a Oeste, a fronteira entre a Colômbia e o Brasil, na região do Caquetá, a linha que separa as águas do Japurá e do Içá e do Solimões superior, as baías (?) do Boyussú e do Envira entre o Solimões e o Auti Paraná, e enfim o divisor de águas entre o Juruá e o Jutaf de uma parte e o Javari e o Solimões de outra parte. A leste, seu limite parte das fontes inexploradas do Piuriny ao norte, segue até o Eldorado a linha de demarcação das bacias do Piuriny e do delta do Japurá, por uma linha ideal, que partindo do lago Tambaquí; encontra o Solimões na baía do Guariga(....), passando pelos lagos Grande e Mura: sobe o talweg do Catua e se une enfim ao relevo do terreno que separa as bacias do Tefé e do Juruá a Oeste, daquelas do Solimões e do Purus a leste. Temos por vizinhos ao norte os Capuchinhos italianos encarregados do rio Negro, a oeste os Capuchinhos italianos que evangelizam o alto Solimões. A leste e ao Sul, a diocese de Manaus ou do Amazonas. Mas nossa ação ultrapassa em muito nosso território, pois o bispo de Manaus nos confiou a evangelização do alto Juruá ao Sul (território do Acre) e da paróquia de Coari a leste, quer dizer da bacia do Coari e do Pirurin até a boca do Badajós no Solimões, diante de Codajés".

(18)Escreve: "Duas horas antes de encontrar o Coary, o Urucú e o Arauá formam um lago"(APC,293:VI-III).

área de jurisdição dos padres espiritanos, até a fronteira com a Colômbia, fornecendo detalhada descrição da geografia física da região que caracterizou como "Médio-Amazonas ou Solimões" (TASTEVIN, 1928), traçando considerações em termos de sua geografia econômica, da ocupação populacional e da significação da presença indígena nesta população. Examina também os costumes da população "cabocla", descrevendo as atividades econômicas inclusive internamente à moradia, como o uso do tambor de petróleo como mesa de trabalho (TASTEVIN, 1915/16:559).

Em seus inventários, algumas vezes fornece dados precisos sobre a ocupação destes espaços com barracões, quem eram os proprietários e como adquiriram as propriedades. Como na descrição minuciosa de relatos colhidos a partir de sua primeira viagem ao Japurá, em 1913. Em um diário de campo em cuja capa está escrito "diário de guerra" (*Army Book*), com a epígrafe "valiosas informações a serem enviadas a Paul Rivet", estão entremeados em suas anotações o registro de valores econômicos (preços, cifras, etc) e o registro de conflitos entre brancos, caboclos e índios. Estas informações conferem com as narrativas, por mim coletadas, de velhos índios que dizem ter viajado no começo do século vinte pelo Japurá. Em suas anotações, Tastevin desce ao detalhe de fornecer nomes de pessoas, descrever atividades econômicas e preços de mercadorias(19).

(19) Por exemplo: "Chico Pierre em Santa Fé com N. Pierre Sabiano Torres Pacheco em Santa Fé antes de 1897. Major Miranda vindo de Manaus comprou em 1902, abriu o campo de Santa Fé (gado), saiu em 1908, retirou-se para Manaus onde deixou 200 contos (7 contos de subvenção mensal para lancha, engenheiro, major aposentado, demarcou floresta, pagava 7.000 por dia. Zé Ferreira veio em 1902 com Innocência do Gregório, morreu em 1911 na Alta Mira. Capoeira de Tagnio, índio Miranha. Bessa. Joaquim B. Leite na Boca do Acuanari em 1900, capoeira de índio Solangino que era Tuxaua e morreu na Alta Mira. Bessa seringueiro e Tuxaua, prático em Manaus, capitão da lancha de Miranda Antônio Português no Limoeiro, com finado Josué 1895, criado por Issac, agora no Javary em Caballo Cocha depois de morto uns caboclos, um par de Miranhas. Os Miranhas tinham matado o Isaac em 1905. Isaac era um brasileiro, tem irmão em Manaus. Dentro do Anaxo o pai do Raimundinho Castanha prático da lancha do Nascimento morreu no Uará (apelido Taipá), antes de 1898, índio Miraña"... (APC - NXV).

As narrativas sobre os conflitos entre os Macus "brabos" e os seringueiros no Japurá foram elaboradas em termos da análise etnológica por Tastevin. Embora não conceitue estes conflitos em termos de fronteiras étnicas, fornece uma interpretação do que hoje caracterizamos como a territorialidade dos Macus, referindo-se à "guerra" (TASTEVIN, 1923:103) por eles perseguida no trato com os seringueiros brancos que ocupavam os espaços por eles rastreados, seus confrontos e alianças com outros índios, as passagens para o Rio Negro pelo Jurubaxi (TASTEVIN, 1923:104).

Fornece informações étnico-espaciais, como as passagens constantes dos Caixanas do Mapari, no Japurá, pelo Auti-Paraná e furo de Tonantins, até Tonantins, o trânsito de seringueiros de Tefé e Caiçara até Xibauá, aos quais os Culina se alugavam como remeiros (APR, carta de Tastevin, 17 de setembro de 1922). Registra também a relação entre seringueiros da Boca do Juami com alguns Jurys entre Jauri e Purê, fazendo notar que a morte do seu professor Makuna, antes de completar o fornecimento de seu vocabulário, impediu que ele concluísse sua pesquisa (APR, carta de Tastevin, 24 de abril de 1922), acontecimento que se liga ao registro do desaparecimento de etnias inteiras, como os Passé.

Tastevin nota o fato do índio ser batizado e de sua transformação em caboclo, embora isto não resulte necessariamente a "assimilação" (nas suas palavras) completa, pois mesmo se tornando cristãos ou mais ou menos civilizados, os índios mantêm muitos traços de seus ancestrais. Segundo Tastevin, eles em tudo se pareciam também com os índios contemporâneos, trabalhando como eles na pesca, na agricultura, na caça e na extração da borracha.

Porém, em vez de se retirar aos confins dos pequenos rios fronteiriços, buscavam as grandes artérias fluviais, em comunicação mais direta com o comércio através do qual tem acesso aos produtos e às informações do mundo civilizado (TASTEVIN, 1915-1916, 553/54).

Interessa especialmente aos propósitos deste estudo o registro do perfil étnico da evolução da ocupação humana no Japurá, mostrando que havia sido apenas por um momento de passagem "o rio do índios Miranhas", pois estes, provenientes do Cahuinari (o que os faz vizinhos dos aparentados Muiname), tinham migrado em grande número para o Solimões, depois de várias paradas no Japurá (TASTEVIN, 1943:36). O Japurá era anteriormente povoado por Yuri, Pica-Flor ou Uainumã, Minhanha, Catuquina, Chomana, Pacé, Xama, Mura, Yupiua, Umaua, Lituana, Jucuna, Cauicena, Yauna. Foi registrado (TASTEVIN, 1926:638) o desaparecimento dos Pica-Flor, dos Chomana, dos Xamas e Pacés, a fuga dos Yuris para terras peruanas, a escravidão dos Yurinas, Yucunas e Miranhas que viviam em território Colombiano, as ondas migratórias dos Umauás ou Carihonas entre o Uaupés e o Caquetá, a permanência dos Cauicenas (Caixanas) no lago do Mapari, o processo de desaparecimento dos Yaunas e Lituanas da margem do Apaporis e dos Muras do lago do Amanã.

Registra também (1928:22) a existência de Macus domesticados nas redondezas de Maraã, sendo porém seminômades e tendo como seu habitat mais regular o Jurubaxi. Outro grupo Macu, fixado no alto Marié, fazia excursões guerreiras ao Japurá e em um lugar que batizou de Mira-Cema, na direção da boca do Purê, encontrou Cueretús, Yabahanas, Yahunas, Tanimucas, Macunas, Socós e Tucanos vindos do Apaporis. No Caquetá, do outro lado da fronteira, existiam Jucunas e Miritis, do Miriti-Paraná, escravizados

por Colombianos, os Carihona do Yari, e Uitotos, Miranhas e Muiname.

Demonstra em seus escritos ter travado largo contato com os índios do Solimões, que considerava estarem eles em vias de "assimilação" (exceto talvez os Muras do Autaz e os Ticunas, cujo centro seria Calderon, e viveriam até a boca do Jutai, que pareciam manter mais a individualidade), registrando a coexistência dos Miranhas do Uarini e do Igarapé Grande (Urauá), "sobre as ilhas do Solimões" com Cocamas e Omauas vindos do Peru e "com muitos outros índios peruanos mais ou menos civilizados" (1928:22).

Uma abordagem sócio-histórica não pode deixar de considerar o duplo papel de Tastevin, em sua atuação enquanto missionário e etnólogo, que aparece impresso em seus textos, e condiciona as questões por ele colocadas, mesmo quando elas são provenientes do âmbito científico e acadêmico. Esta atuação em dois campos deve ser considerada no sentido de compreender a significação das relações entre os critérios científicos e as orientações de ordem religiosa para a formação de um corpus etnográfico e para as proposições colocadas pela etnologia de então. Se examinamos o que dizem os textos, vemos que tais proposições, como o problema da "assimilação", da "conversão" e da "civilização" eram formuladas a partir de um ponto de intersecção entre os campos científico e religioso, e destes com o campo político, tocando especificamente o ângulo da política indigenista. Existem evidências que, na sua atuação como missionário e como étnógrafo, efetivamente Tastevin também se interessava pelas questões indigenistas, ao mesmo tempo em que intervinha nas relações sociais, através da realização de batizados e casamentos, simultaneamente à

coleta de informações linguísticas e etnográficas com as quais ele produziu um importante trabalho etnológico sobre os povos indígenas que conheceu.

5.4. Contrapondo dois momentos da história e da etnologia em Tefé.

Passaremos agora a estabelecer um contraponto com a situação observada por Tastevin e a situação atual dos índios no Médio Solimões, observada diretamente em nossas pesquisas, e que é diferente da situação destes povos em momentos passados. Entretanto, a história da formação das fronteiras nesta região é significativa para a análise da territorialidade dos índios de hoje, assim como a história das fronteiras étnicas também deve ser considerada na história da formação das divisões entre países, quando os Miranhas e Uitotos, desterritorializados no Cahuinari, entre o Putumayo e o Caquetá, se reterritorializaram em outros pontos da Colômbia e do Brasil.

A leitura da produção de Tastevin nos fornece elementos para a observação de transformações no processo de ocupação territorial e sua relação com fronteiras étnicas no Médio Solimões e Japurá. Tastevin fez uma estatística da população do Japurá no fim do primeiro decênio do século XX, fazendo notar que a expansão do extrativismo da borracha acarretou um crescimento populacional, em relação à quase total rarefação demográfica registrada por Crévaux em 1879 (TASTEVIN, 1943:35). No seu levantamento, TASTEVIN contou 1006 habitantes acima do Auatiparaná e 1042 habitantes abaixo deste marco. Segundo ele, não era possível contabilizar os Macus, pois estavam engajados em uma guerra

declarada com os representantes da civilização (TASTEVIN, 1943:35).

Temos informações que a população do Japurá decresceu com o debacle da empresa seringalista e o consequente declínio dos preços deste produto no mercado de Manaus, sendo registrado pelas estatísticas um habitante por cinco quilômetros quadrados no Estado do Amazonas, considerado como um deserto em processo de esvaziamento e despovoamento, sobretudo quando se aproximava das cabeceiras de rios como o Japurá e Jutaí. (APC, 141-VII, carta do Pe. Manoel Dias de 15/1/1931).

Embora nos dias de hoje persista o escasseamento populacional à medida que nos aproximamos da fronteira com a Colômbia, podemos constatar um crescimento populacional. As estatísticas recentes (ver Tabela III), porém, nos indicam que nos últimos anos o crescimento populacional tem sido maior nos centros urbanos que nas áreas rurais. Verifica-se, à medida que se aproxima da fronteira, uma rarefação demográfica, que pode ser explicada em parte pela importância de Tefé como "pólo de crescimento" incentivado pelos chamados planos de "integração nacional" voltados à Amazônia (ver capítulo 3). A população da cidade de Tefé cresceu, sobretudo por causa da instalação dos escritórios de engajamento de mão de obra para a frente de trabalho, criada com a exploração de petróleo no rio Urucú. Segundo dados fornecidos pela SUCAM, que faz levantamento epidemiológico casa a casa, no 1º semestre de 1988 o Município tinha 31.010 habitantes, elevando-se esta população para 35.010 habitantes no 2º semestre de 1990. Porém, este crescimento demográfico não foi acompanhado da criação de infra-estrutura urbana. Ao contrário, o crescimento urbano se revela sobretudo na construção

desordenada de barracos nos bairros periféricos, agravando uma situação sanitária que, conforme observamos desde 1980, já era bastante precária. Segundo informações de agentes locais, este fluxo populacional é oriundo de núcleos do interior, como Carauari, onde foi desativada uma frente de trabalho da PETROBRAS.

O município de Maraã ficou praticamente inalterado de 1984 a 1989, verificando-se um crescimento de 1667 pessoas no município de Japurá. Podemos supor, a partir de uma viagem ao Japurá, em maio de 1989, que este fluxo populacional foi atraído principalmente pelo garimpo do ouro no Apaporis, porque as outras atividades econômicas como extrativismo da borracha, pesca e agricultura teriam mais infra-estrutura em Maraã, onde estavam sendo construídas estradas vicinais, e onde as linhas de transporte fluvial são mais frequentes.

Quanto à população indígena, observamos uma drástica diminuição a partir dos dados levantados por Tastevin. Este etnógrafo havia registrado acima do rio Puré sete famílias indígenas, entre Tanimbuka, Kueretu, Maku, Yukuna, Yahuna, perfazendo um total de 22 pessoas de origem indígena (TASTEVIN, 1843:35). Em 1989, apenas existia, a alguns quilômetros da Vila Bittencourt, um casal de origem indígena, afirmando ele ser Tuiuka e ela ser Makuna. Conversando com eles pela manhã, mostraram-se aterrorizados com o aumento constante dos preços. Afirmavam que queriam "sair do mundo", que queriam morrer, apresentando como alternativa a migração para a Colômbia, onde existem numerosos grupos indígenas cujos territórios são reconhecidos pelo Estado. Associaram a identidade de índio colombiano a estigmas sociais como "feitiçaria", "roubo" e "animalidade", o que os dissuadia de integrar-se a estes

grupos. Entretanto, transmitiram-me um grande desespero e desencanto do mundo, motivado sobretudo pela precariedade de suas perspectivas de vida, o que parecia representar uma identificação com estas identidades estigmatizadas. Afirmaram ainda que estavam querendo viajar para a Colômbia para encontrar os parentes e buscar uma nova vida, parecendo indicar com isso uma tendência a assumir os estigmas e seus riscos. No entanto, apesar deste registro de sinais de afinidade entre os índios brasileiros e colombianos, as identidades de "colombiano" e "brasileiro" são marcadamente contrastivas, que indicam oposição entre a condição de brasileiro e a condição de colombiano. Sabemos através de relatos de agentes locais que tais relações de oposição aparecem sobretudo nas situações de conflito manifesto, como nas áreas de garimpo na fronteira com a Colômbia.

A existência de grupos étnicamente organizados no Caquetá colombiano e sua interação com os índios do Japurá brasileiro já havia sido registrada por Tastevin (1943:36). Este autor indicou que eles migraram de seus territórios tradicionais na Colômbia por causa das condições de trabalho e dos maus tratos infligidos pelos caucheiros cuja desumanidade foi denotada pelo estigma de Araña.

Através de diversos estudos, sabe-se que existe um sistema de comunicação entre as etnias do Caquetá (LANDABURU & PINEDA CAMACHO, 1984:35), cujos territórios são hoje reconhecidos pelo Estado colombiano (CORREA, 1991) e os quais interagem com agentes e agências da sociedade envolvente, sendo que estas não tem necessariamente os mesmos objetivos, assim como são diferentes as preocupações de missionários e antropólogos (OOSTRA, 1991). Em pesquisas de campo nas áreas indígenas de Tefé, verificamos que a existência contemporânea de grupos indígenas no Putumayo, Caquetá e

regiões adjacentes é relevante para a auto-representação dos índios do Médio Solimões, embora a situação atual seja diferente da que é representada pelos relatos dos velhos que se lembram dos conflitos durante a época do caucho nos altos rios.

Já foi apontado que a extrema violência que caracterizou as relações sociais durante o extrativismo do caucho na virada do século foi um "ponto de origem"(20) para a representação da história pelos índios desta região. É a partir deste tipo de relações que aparece em seus depoimentos a noção de medida de tempo e de espaço, que permite discernir no seu discurso certa coerência na datação cronológica tanto quanto no reconhecimento do território nacional das fronteiras entre países e das fronteiras entre etnias.

Tais representações aparecem associadas a uma auto-identificação com a condição de vítimas, visto que ocupam uma posição subalterna na estrutura social, posição esta por eles relacionada com estigmas associados à identidade indígena. Nas assembleias intertribais, este estigma é invertido, e a politização dos movimentos indígenas faz com que valorizem positivamente sua indianidade, identificando-se com os povos indígenas do Brasil e de outros países.

No Mapari, onde Tastevin encontrou em 1919 quarenta e seis Kawichanas (1943:35), foi registrado no levantamento por mim realizado apenas onze pessoas. Podemos supor a partir de nossas pesquisas que em parte os Caixanas

(20) Segundo CHAUMEIL (1989:8/9): "...é o tempo do caucho" que imprime o ponto de articulação entre mito e história oral. Este tempo representa uma espécie de retorno a um "ponto zero", à origem da "história" para estes grupos que, mais que outros, sofreram os efeitos devastadores do trabalho forçado nas explorações caucheiras..."

migraram para Tonantins, através do furo do Tonantins, em parte se casaram com outros índios, como os Cambebas do Jaquiri e da Barreira da Missão, onde encontramos muitos descendentes de Caixanas. Os Caixanas do Mapari afirmaram que já haviam morado em Tefé, mas consideravam a vida da cidade muito precária, pois como tudo é comprado preferem viver em contato direto com o rio e com a mata, dizendo que assim sabem de onde vêm os gêneros necessários à sobrevivência. O roteiro dos Canamaris entre o Juruá/ Jutai e o Japurá também foi registrado por Tastevin, que em suas cartas a Rivet afirmava pretender resolver este enigma, relacionado com a rota do Cataixi pelo Solimões, referida no livro de batizado de Nogueira no século XIX (APR, carta de 28 de agosto de 1921).

Os Canamaris que vivem hoje no lago de Maraã (ver mapa da A.I. Maraã Urubaxi) e no lago Mapari disseram ter vindo de Fonte Boa em 1965, levados por um patrão até o rio Uneixi, porém este retornou para Fonte Boa, de onde não mais retornou. Os Canamaris afirmaram que trocaram muito de lugar antes de se estabelecerem no seu território atual. Reivindicam atualmente que as suas terras sejam demarcadas antes da construção da estrada que unirá Maraã ao Urubaxi, que é um passo para a ligação do Japurá com o rio Negro. As autoridades apresentam como objetivo o incremento da colonização, e isto seguramente acarretará o aumento do fluxo populacional de migrantes atraídos sobretudo pelo garimpo do ouro no alto Japurá, o que alterará o ecossistema, e provocará o esgotamento de peixes e de caça. Os Canamaris disseram que temem o perigo de contágio de doenças incuráveis, e isto indica uma percepção da vulnerabilidade das fronteiras étnicas, e sua reivindicação no sentido de demarcar os limites entre a sua

territorialidade e a territorialidade da sociedade nacional. Esta preocupação está relacionada com sua mobilização política e da criação da Comissão Canamari do Japurá, formada em assembléia com os representantes da UNI do Médio Solimões, em 1990.

Observamos a partir de nossas pesquisas (ver tabela I), uma tendência ao crescimento demográfico da áreas indígena da Barreira da Missão, para onde migraram Caixanas e Cambebas de Fonte Boa e Cocamas que viviam entre São Paulo e Jandiatuba que Tastevin conheceu no início do século (APR, carta de 14 de abril de 1921). Existem motivos endógenos para o êxodo rural, advindos da organização social e de conflitos entre facções internas a estes grupos indígenas. Contudo, foi afirmado que os índios têm migrado para a cidade atraídos sobretudo por serviços urbanos como saúde, educação ou por vantagens econômicas de sua inserção em atividades mercantis ou assalariadas próprias à vida citadina em Tefé. Mantém, entretanto, os vínculos com o meio rural, de onde vêm os produtos agrícolas e extrativos. Observa-se, paralelamente, o decréscimo da população de áreas indígenas mais distantes, como Jaquiri, Méria e Miratu. A população da A.I. do Marajá tem crescido, e isto se explica pela proximidade de Alvarães e da coesão dos Mayorúnas, que mantêm-se enquanto um grupo organizado e eficaz na consecução de seus objetivos políticos e econômicos(21), cujos membros se colocam também na liderança do movimento indígena intertribal, e da organização da UNI do Médio Solimões. O maior crescimento da população A.I. da Barreira da Missão parece se explicar pela possibilidade de ter acesso à infraestrutura urbana e aos preços mais

(21) No primeiro capítulo, vimos como a chefia é um importante fator para a organização endógena do grupo étnico e para as relações de membros deste grupo com agentes e agências da sociedade nacional.

vantajosos sem deixar de lado as atividades agrícolas e extrativas e os vínculos com o grupo de referência.

Com o debacle da produção da borracha, a população aí existente passou a se dedicar à agricultura, conforme está registrado pelo pe Manoel Dias em carta a Tastevin (de 15/1/1931, APC, 141-VII). Como a qualidade da terra nas várzeas e terras firmes do Médio Solimões era mais adequada à atividade agrícola, e a situação geográfica aí é mais favorável à polarização dos meios de transporte e comunicação fluvial e das atividades mercantis, não é difícil imaginar como a população que havia se dirigido para os altos rios atraída pelos sonhos de opulência engendrados pela máquina do extrativismo foi, ao longo do século XX, deslocando-se em movimentos populacionais cujo foco de propulsão seria ritmado pelo circuito mercantil polarizado pela cidade de Tefé. Conversando com os habitantes desta cidade, podemos confirmar estas suposições, pois grande parte de sua população ou veio dos "altos rios", ou mantém relação com estes espaços, distanciados pelos preços e pelas dificuldades de transporte.

Entretanto, esta população é colocada em uma posição subordinada, enquanto forma de trabalho agrícola expropriada, pois o acesso aos meios de produção é monopolizado por um grupo fechado de comerciantes associado ao capital financeiro e industrial. Após a lei de terras de 1850, o território amazônico foi violentamente esquadrihado pela apropriação privada de terras, realizada sobretudo durante o Segundo Império e a Primeira República (FAULHABER, 1986b). Com o colapso da empresa seringalista na Amazônia, as atividades agrícolas de subsistência foram subsumidas pela cadeia do aviamento. Os pequenos produtores foram assim

submetidos(22) mediante relações de sujeição dominação, que se generalizaram a partir da integração de mercados durante o apogeu da produção da borracha na Amazônia.

Tem sido constatado, na esteira dos estudos sobre aviamento, que o sistema de trabalho, engendrado sob o signo do extrativismo da borracha na Amazônia, tem produzido resultados econômicos aquém dos ideais de competitividade internacionalmente definidos pelo mercado moderno (DEAN, 1989:70). Não seria esta idealização, contudo, produzida no próprio seio da concepção de livre mercado, na gênese de um modelo ideal de condições de produtividade moderna? Não estaria sendo gestada assim uma **situação de fronteira**, se a entendemos enquanto uma arena na qual os representantes de tal mercado moderno encontravam no extrativismo da borracha sua imagem invertida porém criada exatamente como a outra face de supostas relações de liberdade de homens presumivelmente livres diante da lei de mercado?

As atrocidades cometidas durante as "caucherias" no Putumayo e Caquetá por caucheiros peruanos e colombianos constituem fatos-limite, histórica e geograficamente circunstanciados, e associados ao "apogeu" da empresa seringalista(23). Do ponto de vista da gestação histórica de relações sociais, a "situação de seringal" (OLIVEIRA, 1986, cap. 2) constituiu um sistema de repressivo (MOORE, 1983:428) e suas relações sociais de sujeição-dominação foram generalizadas, tornando-se estruturais em toda a Amazônia brasileira. Mesmo quando não se encontra uma

(22) Convém notar que trata-se de um momento subsequente ao "trabalho forçado" observado por BASTOS.

(23) Seguimos aqui a discussão apresentada por OLIVEIRA FILHO (1979:126), que opôs analiticamente o "modelo caboclo" de produção extrativa - caracterizado pelo investimento de trabalho agrícola - e o "modelo do apogeu", quando a alta produtividade da empresa do extrativismo de goma elástica levava os empreendedores a subestimar a importância da produção agrícola, e em uma situação limite, prescindir dela, pois durante o apogeu da produção de borracha, foi registrado que as relações de troca caracterizadas pelo aviamento eram excludentes em relação à agricultura de subsistência.

"situação de seringal" típica, passou a se verificar a disseminação das relações nele engendradas, verificando-se a constituição de um sistema repressivo da mão de obra na agricultura, sendo as relações sociais assinaladas pela subordinação da força de trabalho camponesa por relações mercantis-usurárias inseridas dentro do circuito vertical que associa os vínculos pessoais da rede mercantil com o sistema financeiro. O "tuxaua" ou "capitão" indígena intervém como um instrumento direto de dominação integrante deste sistema, no qual são atualizadas as práticas tradicionais do aviamento, caracterizado pelo exercício da patronagem.

Hardenburg (1912: 28/29) descreveu atos intraduzíveis de violência, tais como o martírio de pessoas embebidas em petróleo e queimadas vivas, e o decepamento de corpos humanos como se tratasse da derrubada de árvores de caucho. A identificação dos remanescentes indígenas do Japurá dos dias de hoje com os índios colombianos - ainda que suas semelhanças sejam tênues e suas condições sociais e nacionais diferentes - parece indicar a significação dos estigmas étnicos, que têm profundidade histórica. Esta identificação aparece em seus depoimentos relacionada à insatisfação com a injustiça das relações de trabalho às quais estão submetidos no Brasil. O cotidiano do trabalho nas roças das áreas indígenas está impregnado pela violência costumeira, que é uma característica do meio rural brasileiro (FAULHABER, 1987, capítulo II), tendo sido afirmado que este dia-a-dia é uma "luta de trabalho".

As relações de sujeição-dominação são exercidas em uma materialidade territorial, que é a condição de emergência das fronteiras étnicas, ou seja da reivindicação territorial pelos Miranhas, Cambebas, Mayorúnas e Cocamas do

Médio Solimões que demarcaram suas terras a partir de um processo de politização que esteve associado à afirmação da identidade étnica. É a situação histórica destes grupos étnicos que produz as condições para o aparecimento das fronteiras étnicas. A recusa da identidade étnica implicou a criação de fronteiras (entre os que recusam e os que afirmam a identidade indígena), como na questão de terras levantada entre Eduardo Frazão e os Ticunas da Barreira da Missão (ver capítulo primeiro). Como está registrado em documentos relativos à história de Tefé (conforme relatamos em 5.2), os ancestrais de Frazão, de comprovada proveniência autóctone, vieram do Japurá, e tinham relação com a ciranda mercantil deste rio. Podemos falar, neste sentido, em "identidades históricas" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1971:935, citado por BARTOLOMÉ e BARABAS, 1981:14), cuja afirmação ou renúncia deve ser entendida em termos das circunstâncias históricas condicionantes, e das implicações para surgimento de fronteiras étnicas.

Consideramos o processo de autonomização territorial em sua relatividade, pois sua territorialidade está impregnada por relações de mercado mediatizadas por representantes indígenas, que aparecem como agentes econômicos nas relações sociais da sociedade nacional. Esta sociedade está presente no cotidiano de trabalho e lazer das áreas indígenas através de mecanismos diretos de coerção. As relações conflitivas ficam mais evidenciadas em relatos de Ticunas, Canamaris e Mayorúnas que conheceram atualmente as áreas de garimpo de ouro. Para estes grupos, o engajamento em atividades de garimpo e outras frentes de trabalho, como a PETROBRAS, EMADE ou outras empresas, consiste em uma alternativa sócio-econômica, porém não tem sido registrado um recrutamento generalizado entre estes grupos organizados

eticamente que tenha implicado uma ruptura com as atividades agrícolas e com o grupo de origem.

Entendemos o discurso dos Miranhas, Cambebas(24) e Mayorúnas no contexto de ideologias étnicas engendradas pela situação histórica que produz as condições sócio-políticas onde são gestadas as identidades e os movimentos étnicos. Estes movimentos se manifestam quando se evidenciam situações de conflito, que podem ser carregados de uma grande carga simbólica. Quando, por exemplo, os Cambebas e Ticunas da Barreira da Missão se mostravam indignados com o derramamento de óleo durante o transbordo das balsas para os navios petroleiros, pois como a operação era realizada defronte à A.I. da Barreira da Missão, o óleo derramado era levado por uma corrente fluvial para o porto onde lavavam roupa, tomavam banho e realizavam outras tarefas cotidianas. Compete indagar não somente sobre as motivações simbólicas desta indignação, mas também sobre os riscos iminentes de combustão e as evidências do perigo efetivo de doenças de estômago e de pele pela contaminação das águas, os quais dizem respeito à vulnerabilidade das fronteiras sociais.

Desembocamos, aqui, no universo das representações das estórias contadas e das visagens transmitidas de geração a geração pelas populações enfocadas por estas pesquisas, as quais, ao nosso ver, dizem respeito à instauração das fronteiras étnicas. Compete indagar ao historiador sobre a significação dos vestígios, nas representações dos ribeirinhos e seringueiros, do sonho de opulência advindo do chamado "apogeu" (*boom*) da borracha, apesar de sua curta duração, na virada do século XX. Já foi observado que a

(24) A visão de mundo de representantes Cambebas do Jaquiri e Igarapé Grande foi analisada por JORNA (1991:215) enquanto um sinalizador no sentido de reinterpretar a versão histórica dominante, pela qual os Cambebas vinham sendo considerados como extintos e sem história.

insubmissão do caráter indígena fêz com que guardassem viva a memória das antigas lutas (TASTEVIN, 1955:170). Não seria o imaginário tecido em torno destes conflitos a face oculta da sua territorialidade, que é nos dias de hoje associado a imagens de insatisfação contra a injustiça do sistema de trabalho e das relações sociais contemporâneas? Não seriam estas imagens criadas não apenas nos pesadelos das noites de friagem e nos temas aterrorizantes das estórias contadas nas noites de serão, mas também nos devaneios do dia a dia de trabalhador dos agricultores ribeirinhos de hoje, sejam os que se identificam como índios Miranhas, Cambebas ou Mayorúnas, sejam dos que se dizem caboclos? Não deveríamos entender suas estórias como rapsódias transmitidas de pai para filho com o fim de gravar o testemunho do impacto de fatos por eles vivenciados, e que dizem respeito a episódios do passado e do presente destes povos?

Capítulo 6:

**Cidades Assentadas, Cobra Norato e outras visagens:
uma abordagem etnológica dos relatos colhidos
no Médio Solimões e Japurá**

"O arco-íris é um varadouro
para brasileiro andar no céu"

Tastevin

Nota introdutória

Nos seus relatos sobre os lugares onde organizam suas atividades sociais, os índios evocam elementos fantásticos, formulando narrativas imaginárias que informam a sua visão de seu território. É bastante frequente a alusão a cidades "assentadas", ou "fundeadas", que correspondem a povoações ou comunidades hoje existentes(1). É exemplar o relato do "Lago dos Espelhos"(2), reproduzido por CABROLIÉ DE SOUZA (1984:71/72).

Segundo a lenda, este lago era todo cercado de pedras e localizava-se no alto Rio Tefé, onde vivia uma "tribo indígena" (CABROLIÉ DE SOUZA, 1984:71). O tuxaua era um carrasco quando se tratava de castigar aqueles que cometiam erros como a perda da virgindade. A punição neste caso podia ser fatal, pois a moça deveria dedicar-se, durante dias e noites sem comer, a alisar com uma pedra de cinco quilos as outras pedras, até que ficassem brilhando ao luar. Durante a festa da moça nova, esta pedra era atirada no lago ao brilho do luar que fazia as pedras alisadas refletirem intensamente. Por causa de punições como estas, muitos homens e mulheres fugiam dali para outras aldeias. Após o desaparecimento (ou mudança de lugar) da aldeia, o lago continuou a refletir como um espelho o brilho das estrelas. Aquelas "pedras de alisar" são utilizadas ainda hoje nas margens do lago de Tefé para alisar os vasos de cerâmica.

(1)Uma amostra dos relatos indígenas colhidos pela observação direta será apresentada em 6.2. e 6.3.

(2)Segundo informações pessoais do autor, o velho Miranha que lhe transmitiu o relato morreu em Tefé em 1990.

Este relato parece ser auto-referido, ou seja, apresenta efeitos especulares entre as imagens expressas pelo seu enunciado e as relações sociais e históricas. A condição de sujeição consiste aí no trabalho de esculpir instrumentos para imprimir a ação humana, cujos vestígios se transformam em documentos históricos.

Apesar deste mito aparecer em relatos que dizem respeito especificamente à região de Tefé e que se referem-se pedras do fundo do lago do mesmo nome, temos indicações da universalidade de seus conteúdos significativos, pois mitos análogos foram registrados em outras situações. Em um estudo(3) da história dos Mixtecos de Oaxaca (BARTOLOMÉ e BARABAS, 1982:24), foi mencionada a crença que os lapidadores mixtecos controlavam, segundo documentos do século XV, o conhecimento adequado para lapidar as pedras com uma areia especial encontrada em Tutupec e Quetzaltepec.

A antropologia política ressaltou a importância do estudo da mudança nas situações sociais, dando um novo uso ao conceito de estrutura. As contradições e inconsistências dos mitos devem ser vistas, segundo LEACH (1979:278), em suas múltiplas versões, no que isto pode enriquecer a análise da mudança social, deixando de ser preocupar exclusivamente com a estabilidade e a permanência. O interesse deste autor se dirige sobre a linguagem da argumentação apresentada nos mitos, entendidos enquanto formas de dizer alguma coisa sobre a estrutura social, embora não haja necessariamente correspondência entre o que é dito e o que é feito (4). Nesta perspectiva, a análise de

(3) Neste estudo (BARTOLOMÉ e BARABAS, 1982:24), que enfoca a história pré-colombiana dos Chatinos (família de Zapotecos em Oaxaca, no México), está indicado que atualmente existe uma fronteira étnica entre os Mixtecos da costa e os Tutupecanos. Existem referências que anteriormente à conquista mexicana, os Chatinos eram aliados do Tutupecanos.

(4) Propõe LEACH (1979:278): "O mito, como o ritual, é uma linguagem de signos nos termos da qual são expressas demandas por direitos e status, porém consiste em uma linguagem de argumentação, não

situação permite estabelecimento de generalizações de médio alcance.

Nesta concepção da linguagem mítica, proposta por LEACH, a argumentação serve como justificativa para os objetivos de facções opostas. Os mitos, entendidos assim em termos de linguagem de argumentação, podem indicar mecanismos de integração ou desintegração social. Entendemos que devemos considerar tal linguagem de argumentação como um processo enunciativo (ver 6.2, neste capítulo) dentro dos referenciais da reflexão das transformações históricas. Devem ser considerados, com este intuito, os constrangimentos materiais e os enunciados que se repetem, embora os elementos destes enunciados variem. Como o objetivo é a análise das relações sociais observadas, não estamos pretendendo encontrar a explicação pelo jogo de efeitos especulares de mito e história, o que levaria a um raciocínio circular, baseado na leitura unilateral de um discurso sobre o "mesmo". Ao contrário, entendemos que os mitos constituem versões de enunciados cuja leitura pode nos ajudar a interpretar as representações estabelecidas pelos índios a respeito do tempo e do espaço.

É relevante considerar a noção de "temporalidade", levando em conta um enfoque qualitativo do tempo. Entende-se por "temporalidade" o "labirinto das redes simbólicas pelas quais tentamos articular nossa própria experiência temporal" (RICOEUR, 1978:13), partindo-se do suposto da diversidade dos sistemas simbólicos que organizam a

em um coro de vozes harmônicas. Se o ritual é algumas vezes um mecanismo de integração, nota-se que é frequentemente um mecanismo de desintegração. A assimilação apropriada deste ponto de vista requer, como quero sustentar, uma mudança fundamental no conceito antropológico corrente de estrutura social". Conferindo com o original: "Mith and ritual is a language of signs in terms of which claims to rights and status are expressed, but it is a language of argument, not a chorus of harmony. If ritual is sometimes a mechanism of integration, one could as well argue that it is often a mechanism of disintegration. A proper assimilation of this point of view requires, I would maintain, a fundamental change in the current anthropological concept of social structure".

experiência temporal, e sobre a qual são formuladas as também diversas interpretações sobre o tempo (RICOEUR, 1978:17).

Como os fatos históricos são filtrados pela vivência interpretativa dos atores sociais, a historicidade se compõe de um conjunto de representações no qual os fatos históricos são interpretados pelos atores sociais com intensidades e ritmos distintos(5).

Preocupados com a compreensão dos processos filtrados pelas representações da história, perguntamo-nos sobre a constituição da "memória social". Para HALBWACHS (1968:75) a "memória coletiva" somente retém do passado aquilo que ainda é vivo ou capaz de viver na percepção do grupo que o representa e, por definição, não ultrapassa os limites do grupo (DAVALLON, 1984:245)(6) Neste sentido, torna-se relevante identificar "operadores de memória"(7) que são expressivos em um campo de forças engendrado em situações sociais inteligíveis historicamente. Consideraremos os "operadores de memória" que aparecem nos relatos dos índios e são expressivos para o reconhecimento dos elementos que constituem sua visão de mundo. Damos como exemplo os operadores apresentados em forma de imagens nos desenhos por eles realizados e que foram editados no livro Entrosando (FAULHABER, 1987b). Neste livro, tais imagens

(5)Ver, em POMIAN(1984:311), uma discussão das teses de Bergson, que colocou sob suspeita a homogeneidade do tempo linear, pois a compreensão das representações sobre o tempo não pode circunscrevê-las em dimensões mensuráveis e datadas, mas examinadas em suas dimensões interpretativas e simbólicas. Supomos que estas considerações também podem servir como fonte de reflexão para a compreensão das representações sobre o espaço vivido pelos atores.

(6)Para HALBWACHS(1968:78) a "memória social" ou "foyer da tradição", "lembrança", "corrente de pensamento contínuo no seio da tradição" não é o mesmo que história, sendo esta última definida como "quadro de acontecimentos" que corresponde a um "conhecimento descontínuo e exterior do grupo em si". A memória social diz respeito, neste ponto de vista, mais a aspectos da auto-representação de cada coletividade do que a uma compreensão objetiva da história.

(7)Os "operadores de memória" são definidos como uma "conjunção, um entrecruzamento, uma síntese entre memória coletiva e história" (DAVALLON, 1984:245).

estão relacionadas com os textos dos índios, em um conjunto de enunciados nos quais são expressas as relações sociais datadas historicamente e localizadas geograficamente.

A imagem de uma embarcação é apresentada de maneira recorrente e aparece de múltiplas formas, dada a multiplicidade de sua significação no sistema de categorizações que constitui sua visão de mundo. A posse de um barco, ou "motor de linha", constitui aspiração de diversos grupos, que apresentam projetos visando adquirir uma embarcação com o objetivo de atingir fins econômico-políticos, tais como a comercialização de sua produção agrícola e a conquista de sua autonomia social e política na sociedade nacional. O barco funciona como um signo do qual deriva uma série de associações: a imagem da embarcação é também associada ao mito do "Navio Encantado", o qual, por sua vez, é uma das formas que assume a "Cobra Grande", signo igualmente mítico que povoa a visão de mundo dos nativos, ao lado de todo um conjunto de "seres viventes" que habitariam o "fundo" e o "centro" - categorias transcendentes referidas a localizações existentes geograficamente no fundo dos rios e lagos e no centro das matas, onde estariam as cidades "fundeadas", ou "assentadas".

Supomos que este universo de categorizações se refira a um tempo mítico, cujo enunciado corresponde à interpretação nativa sobre a instituição das relações sociais hoje existentes na região. Trata-se de ler neste material de linguagem os elementos da formulação de mitos referentes à fundação das práticas coloniais, do contato interétnico e dos saberes sobre a fronteira. No nosso ponto de vista, as visagens são seres fronteiriços, ou seja, que expressam a relação entre a natureza e a sociedade e dizem

respeito ao contato interétnico e ao encontro de diferentes tradições. Neste material de linguagem, contudo, observam-se referências a um tempo primordial e originário. Indicamos como exemplo a Cobra Grande ou *Boiassú* como um enunciado que encontra correlatos tanto no ideário da tradição judaica-cristã, quanto nas evocações dos índios relativamente a uma temporalidade pré-colombiana; estas evocações aparecem em simbolizações sobre a origem dos índios na "terra do Amazonas" antes da conquista. Sabemos que estas simbolizações têm correspondências em enunciados míticos observados em pesquisas etnológicas realizadas em outros solos nacionais, onde aparecem sob linguagens diferentes. Citamos como exemplo o mito da "serpente emplumada", testemunho escrito da tradição pré-hispânica e que foi analisado por BARTOLOMÉ e BARABAS (1982:22) na perspectiva do estudo histórico dos Chatinos (família dos Zapotecos em Oaxaca, no México).

6.1. Da etnografia na Amazônia aos estudos da mitologia e da religião no Brasil: um percurso em história da antropologia.

Como as formas de expressão indígena enquanto relatos e desenhos, já foram registradas e analisadas pela literatura etnográfica da região, traçaremos agora algumas considerações sobre outras pesquisas que antecederam a este estudo. Recortando a história do saber sobre a fronteira a partir de Tefé, encontramos sugestivas contribuições para a formação da etnologia a partir do registro e da análise de tais formas de expressão indígena.

O primeiro exemplo a destacar é Stradelli, naturalista, cujo caráter excêntrico foi ressaltado pela

biografia de CASCUDO (1936), e que registrou em mapas, artigos e, sobretudo, em um vocabulário Nheêngatu-Português (STRADELLI, 1929) suas impressões acumuladas entre 1887 e 1926, anos em que viveu radicado na Amazônia. Suas observações meticolosas contribuíram para constituir um pensamento etnológico menos comprometido com a tradição colonialista e etnocêntrica, registrando crenças e práticas religiosas dos índios, tais como as relativas ao Anhangá(8) (STRADELLI, 1929:370), ao Curupira (STRADELLI, 1929:434) e ao Jurupari (STRADELLI, 1929:497), sem os preconceitos escolásticos que repudiavam as concepções nativas classificando-as como satanismo (CASCUDO, 1936:52). O principal ensinamento do Jurupari, segundo Stradelli, é a prescrição de guardar segredo.

O uso pelo naturalista italiano da máquina fotográfica como técnica de registro não passou despercebida pelos índios que, segundo COUDREAU (citado por CASCUDO, 1936:54), diziam que ao estalar das mãos - para bater a foto - fazia nascer os homens - nas fotografias(9). Os etnólogos, no entanto, o criticaram por imprimir um tom fantasioso nas crônicas por ele escritas. De fato, a leitura do texto português do seu vocabulário produz a impressão de que o autor deleitava-se na entrega romântica a exercícios imaginosos na tentativa de compreender o que era dito pelos

(8) Segundo as definições do autor: Anhangá é visto como "Espectro, fantasma, duende" (STRADELLI, 1929:370), Curupira como "gênio tutelar da floresta que se torna benéfico ou maléfico para os frequentadores desta segundo circunstâncias e comportamento dos próprios frequentadores" (STRADELLI, 1929:434) e Jurupari (STRADELLI, 1929:497) como "o Legislador, o filho da virgem, concebido sem cópula pela virtude do summo da cucura do mato e que veio mandado pelo Sol para reformar os costumes da terra, a fim de poder encontrar nella uma mulher perfeita, com que o Sol possa casar". Tastevin (1923b) define o Jurupari como: "nome próprio de um antigo legislador índio, de quem conservam ainda os usos, leis e tradições lembradas nas danças mascaradas de Jurupari. O nome parece significar máscara, pari, da boca ou do rosto, rua: iu-ru-pari: meter um pari no próprio rosto. O demônio para os cristãos e, por extensão, animal feroz, pessoa malvada".

(9) Os índios teriam dito: "rien qu'en frappant des mains, il faisait naître des hommes" (Voyages à travers les Guyanes et l'Amazonie t-2, p 214, in CASCUDO, 1936:54).

nativos. Não obstante, o seu texto tem a qualidade de parecer livre dos jargões da época e dos artifícios forjados pelos cientistas para brilhar nos salões europeus.

Tastevin, apesar de ressaltar o interesse etnográfico do vocabulário de Stradelli, fez ressalvas ao excesso de personalismo de suas notas observando que assim estaria tomando suas impressões pela visão dos índios (APR, carta de 30 de abril de 1922). Tastevin indica que não puderam aprofundar os laços de colaboração dada a "rivalidade e suspeição" (CASCUDO, 1936:108) que existia entre ambos, produzida talvez pela sua situação de etnólogos radicados em Tefé e dedicados ao levantamento de dados *in loco*. Além disso, afirma que no final de sua vida Stradelli vivia entre seus livros, retirado em sua residência e afastado do "povinho", tendo deixado os estudos de etnologia mediante registro direto (CASCUDO, 1936:107). O missionário lança também um olhar crítico sobre os mapas produzidos por compilação, que imprimiriam fantasia ao delineamento dos acidentes geográficos reais, e diz que os encarregados do recenseamento de Tefé acabaram optando por utilizar os seus trabalhos (de Tastevin), recentemente publicados.

As inscrições indígenas, que parecem indicar a comunicação das tradições indígenas de geração a geração, parecem ter seduzido Stradelli. Em depoimento colhido por Max e Stradelli, um índio dissera: "vocês têm o papel para escrever e nós as pedras" (CASCUDO, 1936:81). Para Koch-Grunberg, os desenhos nada significavam (CASCUDO, 1936:81) e não passavam de distração para os índios. Na opinião de Tastevin, as interpretações dadas usualmente às inscrições nas pedras são ilusórias, e estas não passariam de figuras feitas por distração por pessoas (ou povos) que talvez

quizessem deixar um traço de sua passagem (APC, 294-A-V-
"Les langues Américaines, pag. 2.).

Em uma interpretação dos petroglifos da Pedrera, na Colômbia, Tastevin (1923) mostra que tais inscrições podem estar expressando formas humanas, seres animados e inanimados, constelações; podem ainda tomar a forma de entidades míticas, como a Cobra Grande, ou de máscaras como o Jurupari (1923: 113). Estes petroglifos são conhecidos pelos índios do Médio Solimões, cujas excursões para a Pedrera para lá se proverem de "pedras de amolar" foram registradas nesse artigo por Tastevin (1923:110), mostrando a imemorialidade destes itinerários nativos.

Uma pesquisa recente indica que na concepção dos índios Andoques, habitantes atuais da região Colombiana da Pedrera, os petroglifos teriam sido feitos antes de sua chegada por "gigantes", em uma linguagem desconhecida pelos povos indígenas de hoje. Estes povos estão em comunicação direta entre si e vivem em áreas geográficas fronteiriças com os Andoques, como Miranhas, Muinames, Uitotos, etc (LANDABURU & CAMACHO, 1984: 210).

Na sua análise do mito do Boiassú, Tastevin observa que os índios cristianizados incorporavam ao mito influências cristãs como a submissão do destino da Cobra Grande a um Deus supremo, e, inversamente, paganizavam as crenças cristãs a eles ensinadas (1925:181), mas não observava-se a substituição de umas por outras. Sua interpretação parece se basear mais em princípios teológicos ministrados pelo catolicismo do que em procedimentos antropológicos. Embora forneça informações de grande interesse etnográfico, como a localização de "cobras grandes" em pontos geográficos definidos, como o relato (TASTEVIN, 1925:183) da transformação do Boiassú em arco íris

(de dia, pois de noite ele se transformaria em mancha celeste) na Boca do Japurá, perto do Parauarí (ver 6.2). Este relato recebeu uma interpretação mais acurada pela antropologia colombiana do dias de hoje no trabalho de CAMACHO, que associou o "caminho do arco íris" à rota dos comerciantes portugueses que partiam do ocidente na rota do contrabando de mercadorias e escravos indígenas (1979:52).

Tastevin e Stradelli formam, juntamente com Nimuendajú e guardadas as diferenças, os quadros da "fase heróica" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988:121)) da antropologia no Brasil. Estes autores radicaram-se nas áreas de fronteira e, em contato direto e constante com as populações pesquisadas, produziram as primeiras etnografias do saber indígena segundo critérios racionais estabelecidos pela disciplina antropológica que então se constituía entre nós. Estavam articulados, assim, às instituições científicas que absorviam suas pesquisas feitas *in loco*, publicando-as em periódicos especializados nos países centrais onde eles tinham se formado, e também no Brasil, em revistas criados pelas instituições que aqui vinham sendo fundadas (SOUZA LIMA, 1984 e SCHWARCZ, 1989).

Uma outra visão dos relatos indígenas foi apresentada por Galvão (1976). Este estudo⁽¹⁰⁾ aborda os relatos indígenas dentro de uma perspectiva histórico-culturalista conhecida como "estudo de comunidade" (RIBAS, 1989), método desenvolvido durante certo período da antropologia no Brasil sob influência da antropologia norte-americana. No seu estudo, Galvão faz uma etnografia a das

(10) Inicialmente elaborado como tese de doutorado na Universidade de Colúmbia, com orientação de Wagley, já dentro de um outro padrão de organização institucional da antropologia no Brasil, em uma fase considerada como "carismática" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988:121)).

crenças indígenas, em termos de suas relações com o meio ambiente(11).

As modificações da cultura regional são entendidas sob a influência de relações econômico-sociais provocadas pela influência de forças externas à região amazônica sobre fatores sociais intervenientes a nível local, como a urbanização e a relação com o meio ambiente (1976:135). A conclusão do autor é que se observaria um processo de "aculturação" condicionado pelas influências urbanas, que tenderiam a absorver as crenças tradicionais "caboclas", consideradas "profanas" face aos rituais definidos como "sagrados" pelo catolicismo (1976:139).

Os relatos sobre o "mundo dos encantados" e os "companheiros do fundo" são associados ao exercício da pajelança. Ou seja: aquele que tem o acesso ao conhecimento dos "mistérios do fundo" adquire poder mágico que o distingue dos outros atores sociais. Ao se tornar "feiticeiro", "pajé" ou "xamã", passa a controlar práticas religiosas dos "caboclos" que escapam "à ação dos santos e divindades católicas" (1976:107). Alguns destes temas são retomados por TAUSSIG (1983,1987), que dentro de um procedimento hermenêutico, associa a operação de "figuras de selvageria" (1987:375) a uma "cultura do terror"(1983:60) que é uma linguagem comum a brancos, caboclos e índios, gestada pela imaginação colonial e engendrada por práticas históricas, vistas como uma outra face da feitiçaria, ou seja da ação sobre as forças incontroladas, no limiar entre a natureza e a civilização.

Dentro da perspectiva de análise da dinâmica social, os mitos coloniais foram abordados a partir da

(11)Diz Galvão: "São como que entidades protetoras que guardam a natureza contra sua depredação pelo homem" (GALVÃO, 1976:81). Tratam-se de padrões culturais que regulam a relação do homem com o desconhecido que "asseguram a aparência de realidade do mundo sobrenatural" (1976:82).

crítica sociológica do culturalismo e do historicismo (BALANDIER, 1955). A problemática da "cultura do contacto", dentro desta visão crítica, tenderia a isolar os processos culturais dos fatores sociais intervenientes nesses processos, bem como do campo de relações observadas, enfocando unidades de análise atomizadas e fechadas em si mesmas, como "comunidade" e "povo indígena".

Maurício Vinhas de Queirós (1963) analisa o surgimento do "culto das mercadorias" na Amazônia entre os índios Ticunas no início do século XX, a partir de uma crítica da abordagem historicista dos cultos religiosos de libertação (LANTERNARI, 1974:13), que pareciam identificar a vinculação das práticas colonialistas com a tradição judaica-cristã. O autor dissocia movimentos milenaristas de messiânicos (VINHAS DE QUEIRÓS, 1963:43), ao indicar que os primeiros podem se desenvolver sem a figura do messias como entidade integradora. Estes movimentos não estariam buscando uma pureza originária e perdida, mas a mudança para uma nova vida e uma nova ordem ainda não experimentadas (VINHAS DE QUEIRÓS, 1963:54) e que seria construída através de um processo político de revitalização no qual os "membros de uma sociedade" dada interviriam de maneira organizada e consciente.

Segundo o raciocínio do autor, este processo seria desencadeado a partir da percepção, pelos índios, da fantasmagoria das mercadorias por eles produzidas e apropriadas pelos comerciantes mediante relações sociais de sujeição-dominação. As fantasias sobre as "cidades encantadas" seriam engendradas pelo fetichismo das mercadorias. Mas isto não significa que a consciência indígena sucumbiria diante dos desejos de uma vida prazerosa, e da aspiração de obter bens industriais

acessíveis nas áreas urbanizadas e nas cidades. Embora os "cultos às mercadorias" observados na Melanésia e, mais recentemente, na Amazônia sejam o resultado de relações sociais desiguais e de uma visão deformada pelo fetichismo, eles podem estar associados à uma aspiração pelos nativos de participação na dinâmica da sociedade moderna e na luta pela justiça social.

Esta concepção de "cidade encantada" parece bastante semelhante à idéia de "cidade ideal" da lenda de Carlos Magno, na qual todos os valores seriam ordenados de acordo com os princípios do "Império Sagrado", como aponta Maria Isaura Pereira de Queirós (QUEIRÓS, 1974:207). Alimentados por esta lenda, os movimentos camponeses brasileiros pareciam se orientar por uma concepção de História que oscilaria entre o tempo recorrente e irreversível e o tempo cíclico e repetitivo dos mitos, pois a chegada do "messias" restabeleceria a sociedade perfeita (QUEIRÓS, 1974:209). A autora refuta a tese dos processualistas britânicos de que esta oscilação entre o tempo linear e o tempo cíclico seria a base de uma imobilidade social (GLUCKMAN, 1954,1963) que supunha que a sociedade retornaria ao equilíbrio após instabilidades passageiras. Quando se considera a possibilidade de mudança histórica, os mitos podem ser vistos como modelos para a ação social, imagens que alimentariam a idéia da criação de sociedades diferentes. (QUEIRÓS, 1974: 215). Segundo QUEIRÓS (1974:210), o mito é constituído por um conjunto de elementos motores que podem se tornar ativos dependendo das circunstâncias. Trata-se de representações de relações do homem com o mundo sobrenatural, as quais não são construídas a partir de uma ordenação racional, como a ideologia e a utopia (QUEIRÓS, 1974:211).

Oliveira Filho mostra como o mito é uma forma de falar sobre a história e a organização social de um grupo étnico, no caso, os Ticuna. Na trilha de seu raciocínio (1988:107), supomos que a eficácia do mito não consiste unicamente no conhecimento da origem mas, sobretudo, enquanto é uma forma de reflexão e de expressão comunicativa, envolvendo, deste modo, processos relativos à consciência e às relações sociais. OLIVEIRA FILHO (1988:189) indica o peso relativo da tradição judaica cristã para os movimentos "salvacionistas" ticunas, para os quais o "culto da carga" parece não ter a importância atribuída por VINHAS (1963); eles seriam informados por outros mitos que dizem respeito à história e à organização dos Ticunas, bem como à gestação de um projeto étnico com os seus próprios mitos de origem. Tal projeto imprime particularidade à apreensão por uma consciência ticuna da situação histórica.

Os relatos colhidos no Médio Solimões e Japurá, porém, não indicam atos fundadores de cada etnia em particular, mas um imaginário do contato e da fundação da sociedade colonial e nacional. Embora não encontremos evidências de mitos de origem que particularizem totalmente cada grupo étnico específico, isto não indica o esvaziamento total das fronteiras e movimentos étnicos sob uma identidade genérica tal como a de "caboclo" ou a de "índio". Apesar de registrarmos a existência de tais categorias, notamos também que os Cambebas, Miranhas, Cocamas, Mayorúnas, Canamaris e Caixanas do Médio Solimões e Japurá apresentam identidades específicas, que aparecem associadas à aspiração pela autonomia territorial e à politização dos movimentos étnicos naqueles rios e são justificadas pela posição ocupada no processo sócio-histórico, ainda que as diferenças que distinguem uns dos outros sejam tênues, e sejam notadas mais

pela organização sócio-territorial de cada grupo étnico do que pela descendência direta a um ancestral comum. Identificamos semelhanças entre as etnias do Médio Solimões nos documentos históricos, onde estão registrados objetos rituais comuns às diversas etnias, tal como o uso do tambor (Maguare para os Carihonas e Uitotos, Juaria para Uitoto e Trocano para Miranhas e Uitotos, em ROCHA, 1905:115). Foi registrado também como de uso comum entre Miranhas e Uitotos (HARDENBURG, 1961:39) o ritual do lambe-tabaco e de mascar folhas de coca(padu). A participação neste ritual significava um juramento, ou compromisso conjunto diante de povos inimigos (KOCH-GRUNBERG, 1909:303), sendo também associada por Martius (1938:45) à uma forma de deliberação coletiva entendida como um germe de organização jurídica.

Passaremos agora a relatar algumas narrativas, selecionadas a partir de sua significação como processos engendrados na rede de ações e situações em que apareceram durante o processo de investigação, e que foram reconstruídos neste trabalho, com o intuito de considerar sua situação no tempo histórico e no espaço geográfico.

6.2. Os relatos na Barreira da Missão.

Queremos notar que a enunciação⁽¹²⁾ dos relatos indígenas consiste em uma forma de reconhecimento de

(12) Deve-se notar as ambiguidades do próprio termo enunciação, que designa, ao mesmo tempo, o ato e o produto (DUBOIS, in MALDIDIER, 1972:121). Daí a necessidade de investigar os processos de enunciação. Segundo Bakhtin (in TODOROV, 1981:54) o enunciado se situa inteiramente sobre o território social, e se processa através da interação verbal. A linguagem é um fenômeno concreto e total, que abrange o intercâmbio de enunciados (TODOROV, 1981:72). Dentro desta perspectiva dialógica, o outro está sempre presente na linguagem, mesmo que virtualmente, quando se escreve. Procuraremos tratar o texto como um campo de forças, no qual a coexistência das vozes é um fato histórico-social. A teoria da enunciação, neste sentido, pode fornecer elementos para uma análise antropológica dos textos políticos. Para um maior aprofundamento da discussão sobre o princípio dialógico, ver TODOROV, 1981 e MAINGUENEAU, 1984.

acontecimentos que é circunstanciável em termos de uma situação histórica em que os relatos são enunciados. Não pretendemos, com esta suposição, seja esvaziar a rede de significações que envolve a formulação de cada relato, seja supor que haja uma correspondência imediata entre o processo histórico e os relatos nativos. Não se trata aqui de esgotar as possibilidades de interpretação do magma (HABERMAS, 1988:392) de significações instituídas (CASTORIADIS, 1986:187) no horizonte nativo, mas de examinar a rede de relações temporais e espaciais na qual é apresentado cada relato.

Os relatos colhidos nos dias de hoje são informados por uma linguagem de violência que permeia todas as relações sociais. Neste sentido, parecem corriqueiras as referências a conflitos de morte nas narrações pelos ribeirinhos de atividades de trabalho e lazer, sobretudo quando se observa a presença de bebidas alcoólicas. A ingestão de bebidas fermentadas constitui um costume tradicional de diversos povos nativos, como Ticunas, Cocamas, etc. No entanto, temos informações que este ato era restrito a certos momentos da vida cerimonial. A ingestão do álcool para extravasar as tensões da vida cotidiana parece ser mais acentuado na atualidade, a partir sobretudo da difusão das mercadorias industriais e dos conflitos fronteiriços. As narrativas apresentadas neste capítulo são formuladas neste contexto conflitivo e constituem uma forma de registrar e transmitir os fatos vividos, permeados por conflitos e caracterizados por representações sobre a violência latente ou manifesta, que dizem respeito à instauração de fronteiras sociais.

Nos relatos, são apresentadas imagens que refratam a vivência pelos nativos do espaço e do tempo. Nesta

refração aparecem lacunas, distorções, e zonas obscuras que dificultam a compreensão das relações entre os relatos e a história vivida. Trata-se, assim, de considerar os processos discursivos nos quais se manifesta o apagamento, esquecimento ou encobrimento na visão de mundo dos atores sociais, a qual aparece enredada por representações fantasmagóricas. Supomos que aspectos deste processo de encobrimento podem ser observados no exame da interação verbal, ou seja nas relações entre alteridades que aparecem no processo discursivo, entendido como um campo de relações de saber produzida em uma materialidade social.

A leitura do discurso do Outro implica a desconstrução de enunciados, em uma prática enunciativa referida a enunciados passados e historicamente silenciados. Considerando os limites deste trabalho, não nos propomos aqui em reconstituir ou restaurar identidades que foram destruídas pela violência das práticas sociais. Porém, procuraremos refletir a partir de vestígios que permanecem inscritos na memória coletiva e nos documentos escritos, pois o discurso do Outro nunca é totalmente apagado pelo discurso dominante. Verificamos todavia a precariedade das condições de fazer uma leitura das vozes que foram fragmentadas, omitidas ou encobertas. Optamos assim por dirigir nossa reflexão para as remissões entre os relatos e as relações sociais referentes à situação social e aos documentos e depoimentos relativos à história do contato. Esta opção repousa sobre as dificuldades colocadas pela tentativa de operacionalizar a interpretação do diálogo entre as vozes que estão sendo enunciadas, pois as possibilidades dialógicas se movem sobre bases hipotéticas e a compreensão é dificultada, quando não impossibilitada,

pelas práticas discursivas e não discursivas que parecem eternizar e naturalizar as relações de sujeição-dominação.

Apresentaremos a seguir relatos narrados na A.I. da Barreira da Missão em 1987, em um momento imediatamente posterior à demarcação das áreas indígenas, na qual os índios participaram. Nesta ocasião, eu apresentei aos índios o livro Entrosando (FAULHABER, 1987b), que reunia seus desenhos e textos e apresentava suas aspirações em termos do reconhecimento de sua identidade indígena, seus limites territoriais e seus direitos enquanto cidadãos brasileiros.

Quando mostrei o livro aos índios, eles notaram imediatamente que o desenho de uma embarcação escolhido para fechar o livro (FAULHABER, 1987b:115) fora feito por Josué Boaventura, cuja morte ocorreu em outubro de 1985, em um momento posterior à minha pesquisa de campo em Tefé realizada àquele ano, concomitantemente com um processo de afirmação da identidade indígena(13).

Conversando com eles em 1987, imprimiram uma conotação fantástica à morte de Boaventura. Contaram que ele foi atraído pela visagem de um "Navio Encantado". Sua filha disse que ele já longe, dentro da água do igarapé do Pananin, havia acenado para ela, como se estivesse se despedindo. Este acontecimento, verificado em um momento em que os índios passavam por uma situação liminar, recebeu por eles uma interpretação fantástica e foi integrado pelos narradores indígenas dentro de um conjunto de narrativas registradas mediante gravação que serão apresentadas a seguir.

(13) Uma versão preliminar das interpretações deste relato foi publicada em FAULHABER, 1991).

Utilizaremos, como um exercício de reflexão com o propósito de reconstituir a dialogicidade da expressão indígena, a noção de recorte enunciativo (R), formulada a partir de noções da semântica, que estuda a produção de sentido através da enunciação(14). Em cada recorte, temos o fragmento de um enunciado, que se refere a uma matriz mítica comum, ou seja, o mito da Cobra Grande, cujo significado remete à instituição das relações sociais na fronteira amazônica.

Embora outras narrativas tenham sido apresentadas em estilo indireto, adota-se aqui a forma de transcrição do estilo direto, para que o leitor tenha uma idéia da forma de ritualização dos relatos indígenas: cada narrador apresenta em sua versão um dado novo. Ao fim, são apresentados elementos que aparentemente não têm relação direta com o acontecimento que suscitou o começo do fio das narrativas. Em suma, a opção pelo estilo direto foi feita aqui porque se trata de reproduzir a multivocalidade em que estas narrativas foram apresentadas pelos locutores nativos. A interferência da pesquisadora através de perguntas será registrada (P...), procurando-se no entanto, no ato da transcrição, o mínimo de interpretação possível.

Não examinaremos, contudo, a construção (sintática) das frases, restringindo nosso interesse pela teoria da enunciação à análise de textos (sequências de enunciado), no sentido de examinar os relatos indígenas como um discurso de argumentação imbrincado com a materialidade

(14)A noção de recorte considera a "incompletude constitutiva do sentido", pressupondo o caráter relacional da linguagem, ou seja, que parte da visão de que o sentido "do que eu digo está no que os outros dizem e vice versa" (GUIMARÃES, 1987:14). A noção de recorte enunciativo é correlata à de recorte discursivo, entendido como "fragmentos correlacionados de linguagem-e-situação" (ORLANDI, 1984, citado por GUIMARÃES, 1987:13).

histórica das relações sociais. Passamos a apresentar a sequência enunciativa:

P - "Alguém pode contar para mim uma estória onde aparece um Navio Encantado?"

R(1) - "Eu estava na beira do rio, no Auti-Paraná, e vi, num canto, uma embarcação..., mas não era. Era sereia, cobra. Sumia, e eu não sabia para onde ia. Eu conto, e muita gente diz que eu tinha sonhado com ela. Era uma embarcação demais grande... Porque todo o mundo via, era só olhar... aí via... era Cobra Grande, Encante..."

P - "Alguém mais viu algum encantado aparecendo?"

R(2)- "Uma vez um homem viu, estava na ponta de uma praia. Quando ele viu, já estava já lá dentro dela, quase no meio dela... Aí ele tinha entrado na boca de uma pirarara. Sentiu que ele ia morrer... Mas aí voltou... Ela morava na boca do rio Negro... No encontro do Solimões com o rio Negro, ela está lá, de boca aberta, na altura do rio... aí ele vinha, andando, entrou na boca dela..."

R(3) - "Um compadre contou que tinha um navio, na boca do Santo Antônio do Içá, um afluente do Solimões...Uma arraia monstra...Tinha duas bocas...Quando ele sentiu que ia morrendo, aí ele voltou..."

P - "Vocês sabem onde aparece o Navio Encantado?"

R(4) - "O Navio Encantado, aqui mesmo, no interior, tem. Quando eu cheguei logo aqui, no igarapé do Pananin, duas vezes, eu vi... Um navio, costeando... É igualmente um navio, só é diferente mesmo a luz, que é para baixo... É os olhos do bicho. A lâmpadas do navio são assim para cima, né. A dele é para baixo. São os olhos dela, acesos, assim. Mesmo

assim é a lâmpada que a embarcação tem, é igualzinho assim. Só que é para baixo..."

R(5) - "Bem assim como uma embarcação, na água, toda alumiada mesmo. Então é um Encante, então, irmão, aí este Encante virou uma jangada, como o Pedro Marinho vai contar..."

R(6) - "Eu estava andando, atrás de peixe, aí eu vi... uma jangada, de madeira... Vinha de Fonte Boa... Muita gente dentro... Muitas mulheres, vestidas, assim como se fosse para uma festa, de branco... E os homens, tudo era de branco... Eram homens grandes, não eram pequenos não... Estavam trabalhando... Aí, eu estava aqui deste lado, e quando fui ver, saí num bote, remando, quando eu cheguei do outro lado, não tinha era nada. Era bem oito horas do dia... Era Encante..."

R(7) - "Na boca da noite, aparece mesmo. Outra noite, eu vi. Um navio... Foi chegando, bem ali no canto, no meio do rio... Era um barracão, que tinha bastante... Vinha baixando, e vinha aparecendo aqueles artigos, aparecendo da cobertura... Aí sumiu... Eu pensei: que diabo é esse tamanho barracão, sumindo, assim... Não tinha mais não, afundou... Aí eu lembrei isto é Encante, Cobra...!"

R(8) - "Estas visagens, navio, jangada, barracão... É Encante, é cobra..."

R(9) "Cuidado... Eles estavam querendo atrair, para levar... Se fica querendo chegar lá aí fica atraído... É Encante, pega a gente. Fica atraído também, vai embora..."

R(10) - "O que não deixa a gente ir, é olhar direto, botar os olhos em cima... Aí livra os olhos da gente..."

R(11) - "O Josué foi atraído... mas ele nem estava demais bêbado... Ele tinha dito que queria fazer uma viagem... Era para outro rumo... Não era mais para onde ele queria ir..."

Aí ele viu o Encante, aí ele foi, a nado... A filha dele estava contando, que ele fez assim com a mão, se despedindo... Eu digo que ele foi atraído, porque ele foi descendo, descendo, descendo... Foi dia 24 de agosto..."

"A esposa dele antes viu, que ele estava chorando..."

"Ele apareceu no sonho, dizendo que não estava morto, que ia voltar..."

P - "Então ele foi atraído por uma cobra, que apareceu como Navio Encantado? Existem Encantes que viram outras coisas?"

R(12) - "O Encante vira tudo que tiver de virar. O boto também é Encante... Eu já vi eles também. Uma vez, eu quase me assombrei, porque eu ia atravessando para o lado, para ali. A gente vinha de canoa, conversando... Era umas quatro horas da manhã... Quando eu ia bem ali defronte, atravessou para o meu lado... Um luar bonito... lá vinha aquela canoa... Mas não encostamos, porque quando chegou lá no remanso, um rebôjo para lá... Me levaram, eu fui bater lá na boca do Uarini... Eu disse: é um Encante..."

P - "Vocês podem contar histórias de outros Encantes?"

R(13) - "Um outro Encante, que tem, é Curupira ... É um ser vivente... É como a gente mesmo... Só não é igual, porque o pé dela é para trás... não é para a frente... Tem grande e tem pequena... Para assombrar, não custa... Levam a gente... A gente fica desorientado, né... Está andando na mata, aí se perde... Aqui atrás mesmo, tinha uma. Entraram vinte homens no mato, para matar, e mataram."

R(14) - "Eu estava contando para o irmão Zacarias que quando eu fui pescar para o meu patrão lá no alto, no Içá, quando, mais ou menos, uma noite, eu vinha baixando, quando aparece, assim, uma proa, numa ponta de ilha assim descendo, quando eu vi, estava aquela embarcação perfeita. Eu estava lutando com um jacaré. Como era visagem, era capaz de ser atraído..."

para comer...Aí fundeava, alagava nossa canoa, aí levava nós aqui, porque estava pertinho de nós. A gente estava atrás de jacaré. Aí eu disse: irmão, é cobra. E vamos embora... Quando foi na outra noite, eu vi uma outra visagem, que parecia assim, um barril, que tinha virado..."

R(15) - "É porque é Cobra Grande... Então, ela puxa da canoa... A Cobra tem um imã que puxa... Aí no Pananin, dentro do lago, tem uma Cobra que é Grande... Ela aparece dia de sábado... Outro dia, ela apareceu..."

R(16) - "Ano passado, eu fui para lá, com meu cunhado... Aí, quando eu fui dar uma focada, aí eu vi duas luzes... Assim para cima de mim, como se fosse um carro, sabe... Eu tive medo...rapaz, bem do lado do barco... Aí os companheiros, estavam lá na cabeceira, tudo. Aí eu disse: cadê os companheiros? Aí fomos embora para atrás. Aí eles estavam no meio do lago... Aí eles responderam: rapaz, vamos embora que a Cobra está lá, está ali... Era com os olhos, como farol de um carro! A bicha estava alumida, grande! Aí nós focamos em cima dela. Era Cobra Grande, mesmo!

P - "E o Cobra Honorato(15)?"

R(17) "O Cobra Honorato... é outro Encante... Foi uma mulher que teve...duas crianças... Aí quando foi uma hora, quando foram ver, eram duas cobras... Aí botaram dentro de uma caixa de sapatos, aí ficou criando... Aí foi criando, aí quando elas ficaram grandes, aí foi Cobra Honorato. Aí moravam n'água, já. Aí foi a época das cobras ficarem grandes, já né. Aí foi a época de já não querer mais ser cobra. Ele era índio, sabe. Aí ele entendeu de sair para terra. Ele ia para as festas... Ia para a festa, para

(15) Esta pergunta foi introduzida após a observação de uma conversa entre eles durante a qual falavam no "Honorato", que parecia uma entidade semelhante à "Curupira" e outras "visagens". A partir daí identifiquei que se tratava de uma representação local do "Cobra Norato", figura já registrada pela literatura especializada sobre a região.

dançar... E quando chegava aquela hora, ele entrava para a casa e ia para a água de novo... Aí, quando foi a época de desencantar, aí foi, aí encontrou com um soldado, aí falou para o soldado para tal dia ir na praia achar ele...e desencantar... Aí o soldado teve coragem de ir lá, e ele estava em cima da praia... Aquela Cobra mostra... Aí o soldado atirou... Mas atirou nos olhos dele... Cegou ele... Aí desencantou... Não era para ele atirar, era para levar uma bacia com leite, e jogar em cima dele... Porque ele é incandescente... Mas aí ele atirou, e aí desencantou... Então eles contaram esta história... Então, na boca do rio Purus, foi onde ele entrou, que tinha uma arraia, aí ele matou. Andava longe..."

P - "Aonde mais tem seres encantados por aqui?"

R(18) - "Lá no alto de Tefé, atrás do seminário, na boca do rio, tem um, que dá para ver da feira... Parece que é grandão mesmo... voador... avião. Ele aparece alumiado, de noite, com as luzes acesas... Aí ele só faz sair... Ele sai do fundo, no centro aí mesmo, e depois fundia... Aí eles pensavam que era um navio que estava lá ancorado... Mas era Cobra mesmo. E era Cobra mostra... Ela fica mesmo grande... Aí, se a pessoa chega perto, se ela está de canoa, alaga a canoa, aí ela come..."

Os relatos míticos são constituídos por enunciados que exprimem diferentes pontos de vista, e podem deste modo ser dissociados do sujeito que os proferiu. Eles não exprimem o ponto de vista de indivíduos, mas de coletividades. O "sujeito", neste sentido, é enredado pelas narrativas(17). Deste ponto de vista, o exame das relações

(17)O "sujeito" é entendido como o "entrecruzamento das redes que o constituem" (VEYNE, 1983:53).

sociais permite demarcar diferentes posições de sujeito, cujo lugar está relacionado com outros lugares histórica e geograficamente referidos. A identidade de índio, caboclo ou branco, assim, varia de acordo com a situação observada.

Os recortes enunciativos constituem versões de uma linguagem de argumentação referente ao mito da "cobra grande", associado no imaginário regional a outras narrativas como "cobra norato", "navio encantado", que são entendidos como versões argumentativas sobre a materialidade social.

Os relatos apresentados envolvem aspectos que implicam distintos movimentos de gestação de sentido, que operam em ritmos e intensidades distintos, e não são necessariamente controlados pelos atores sociais. Sistematizando a diferenciação das categorias apresentadas nos relatos:

Localizações geográficas (relação com o meio natural): Boca do Rio Negro, Santo Antônio do Içá, Igarapé do Pananin (localização da A.I. Barreira da Missão), etc.

Entidades sócio-culturais: carro, embarcação, barracão, jangada, avião, barril, etc.

Entidades sobrenaturais: cobra grande, sereia, curupira, cobra honorato, etc.

Relações sociais: trabalhando, focando, pescando, pescaria, festa, etc.

desfecho:

encante: ser atraído, morrer, ser comido, ficar assombrado, ficar desorientado, alagar a canoa, ir embora, etc.

desencanto: virar homem, matar o bicho, etc.

A sequência de recortes enunciativos pode ser assim sintetizada: a "visagem" aparece em um lugar geograficamente determinado. Uma entidade sócio-cultural se transforma em uma entidade sobrenatural. Aquele que a vê reage, e o desfecho da situação pode ser um "encante" ou um "desencante".

As entidades sócio-culturais são representadas como mediadores entre o meio natural e o "outro mundo", ou seja, aquilo que não está "aqui e agora", e assume significação sobrenatural. Seriam situadas em "zonas intermediárias", entendidas como "fronteira de transição topográfica do normal para o anormal, deste mundo para o outro mundo (LEACH, 1978:106). Citemos como exemplo a característica do "navio encantado" ter as luzes para baixo, dirigidas para o "fundo", que indica uma relação com o "outro mundo".

A "visagens" são vistas como "seres viventes", às quais atribuem a característica de fazer a mediação entre os homens, localizados sócio-espacialmente, e as forças do mundo sobrenatural - o desconhecido. As relações sociais, sob este prisma, são vistas em relação com o meio natural, mas sob influência sobrenatural.

No relato da jangada (R 6), por exemplo, são apresentadas categorias geográficas associadas ao local de proveniência do grupo Cambeba/Ticuna, que migrou da ilha do Palheta, no município de Fonte Boa. Moravam na várzea e a migração foi motivada por crescentes alagações. Expressam a liminaridade pela afirmação de que "eram homens grandes, não eram pequenos". Sua situação extremamente instável é indicada pela jangada, as expectativas de ascensão social pela denotação de que estavam trabalhando, a identificação com o branco pela cor das roupas.

O relato mítico constitui uma expressão do movimento através de fronteiras sociais. Remetendo nossa reflexão à situação em que a sequência narrativa foi registrada, trata-se da enunciação da liminaridade vivenciada pelo grupo, pois com a demarcação das terras eram percebidas novas fronteiras sociais. Esquematizando o sistema de classificações, temos o seguinte quadro:

O imaginário da territorialidade

condição topos	sócio- cultural	ambiguidade	natureza
centro	tapiris estradas varações	curupira mapinguari onça-boi matim ticuã	gambá macaco onça cobra tamanduá anta, etc
beira	moradia lazer comércio	cobra grande Honorato	cobra
fundo	cidades barcos mortos	cobra grande sereia bichos	boto cobra

Para avançarmos um pouco na análise, é necessário indicar os seguintes feixes de relações, elucidativos da relação entre as entidades sócio-culturais apresentadas na sequência narrativa e os signos através dos quais organizam sua visão das novas relações sociais.

barco/comércio

avião/campo de pouso

barril/bebida/petróleo

carro/estrada

Note-se que as versões do relato da "cobra grande"/"navio encantado" são apresentadas de acordo com variáveis historicizáveis e referidas à materialidade das relações sociais. A modernização das relações sociais implicou o aparecimento de entidades até então ausentes nas narrativas míticas das sociedades tradicionais, como o carro (R 16) e o avião (R 18). Embora os enunciados derivem de uma matriz mítica comum, cujos mecanismos de produção de sentido não são controlados pelos atores sociais, o jogo de relações entre os enunciados apresenta, porém, uma dinâmica.

A "curupira" (R 13) é uma entidade associada aos dados inesperados do centro da mata, e o "cobra Honorato" (R 17) com o desconhecido, pois é um ser desenraizado socialmente, proveniente da beira do rio, e do qual não se tem outras informações a não ser as oriundas da mitologia que se tece em torno de sua existência. Segundo a descrição, seria um ente não classificável, um estranho, o mediador da relação com as forças sobrenaturais. Constitui uma figura ambígua, como foi relatado, um "índio". Disseram que o "Honorato" é uma cobra que desencantou. Ele tornou-se branco, ou caboclo. Afirmam também que ele é "marreteiro" (comerciante). Ele é cego de um olho, por causa do tiro que

levou do soldado que o desencantou. Quando ele e sua irmã nasceram, já eram duas crianças que de noite viravam cobras.

A apresentação de uma possibilidade de duplo desfecho no relato sobre o "Honorato" (R 18), torna-se sugestiva. Como solução final, o soldado deu um tiro, "nos olhos", para "desencantar". Poderia se interpretar aí um mecanismo de exclusão. Mas a afirmação que "era para levar uma bacia com leite, e jogar em cima dele, porque ele é incandescente" indica uma lógica de incorporação. Estendendo o raciocínio para a organização social da Barreira da Missão, vemos uma analogia com o critério predominantemente exogâmico para o estabelecimento de alianças matrimoniais e outros vínculos, como o compadrio interétnico. Este critério não é definidor do grupo étnico, ao contrário, indica que estes grupos estão abertos a vínculos verticais e horizontais interétnicos e com membros de outros segmentos sociais, como comerciantes radicados nas cidades. O dado novo que se apresenta são as alianças matrimoniais entre Cocamas, Mayorúnas, Cambebas e Miranhas que se conheceram em reuniões e festas promovidas dentro do processo de organização da UNI do Médio Japurá, inclusive entre dirigentes desta organização, como o mayorúna Midas representante da UNI do Marajaí, que se casou com a sobrinha do Tuxaua cocama da A.I. Nova Esperança.

No desfecho dos relatos, são apresentadas possibilidades de vencer as forças incontroladas, como dominar a "curupira" (R 13), escapar das correntes fluviais (R 16), desencantar o "cobra Honorato" (R 17). As soluções finais das narrativas, no entanto, oscilam entre um desfecho positivo, quando o ator social se torna ativo, e desfecho negativo, quando ele sucumbe diante das forças imaginárias. Ele pode vencer as forças sobrenaturais, quando "bota os

olhos em cima" (R 10), "foca em cima dela" (R 16). Mas o desfecho é evidentemente negativo, quando o homem se deixa vencer pela força de atração das correntes desconhecidas, e despede-se dos companheiros ("irmãos"), da filha, da mulher (R 11).

Na excursão ao campo de 1989, enquanto se estabelecia um exame das transformações da territorialidade indígena na Barreira da Missão, a partir do desenho de um novo mapeamento do uso do território (ver I parte), eles forneceram mais elementos para a interpretação das "visagens".

Contaram que no "centro" da mata tem um "ser vivente" que parece um tamanduá, só que o seu focinho parece um boi. Chamam-no de "onça-boi". Esta figura indica uma ambivalência entre natureza e civilização, pois a "onça" seria um animal selvagem e o boi um animal domesticado. Isto conduz à oposição entre "centro" da mata e "beira" da estrada, que pode ser associada a áreas desmatadas para criação de gado. A "onça-boi" também apresenta traços comuns com o "tigre-hacha" (PINEDA C, 1982, 1985:12), figura de selvageria que representa uma inversão especular do homem branco autor de violências e torturas sobre as populações nativas, e portanto signo de barbárie, desumanidade e animalidade.

Fornecem também outros elementos para a identificação das outras visagens: o "mapinguari" é grande, e assovia. A "curupira" é pequena. Ambos têm os pés virados para trás. Compararam a "curupira" e a "cobra grande": Tanto uma quanto outra atraem. Ambas têm um imã na cabeça. A "curupira" fica no "centro" da mata e a "cobra" no "fundo" dos rios. A "cobra grande" é mais traiçoeira porque se cria em cima da terra, na praia, e depois vai para o fundo. Ela

se torna mais perigosa quando desce para o fundo de onde tem o poder de tudo atrair : canoa, navio. Outros indicam que não é fácil matar a cobra, pois ficam os pedacinhos se espalhando para todo o lado, o que a qualifica como sobrenatural. Como não põe ovos, mas já os tem dentro da barriga, como o aruanã, esta característica a torna semelhante aos mamíferos cuja gestação é uterina. Dentro do referencial teórico da evolução das espécies, esta similaridade associa a cobra aos seres humanos. No entanto, não são diretas as correspondências entre a lógica de operação científica e o sistema de relações da narrativa mítica da "cobra grande"(18), visto que se tratam de linguagens diferentes.

Extrapolando o nível das correlações formais, É plausível o estabelecimento de uma comparação do mito do "cobra Norato" com uma interpretação histórica(19) de um enunciado repetido em vários relatos sobre episódios da "guerra das cabeceiras". Contam, assim, que duas crianças, um menino e uma menina eram resgatadas durante os conflitos que se desencadeavam no extermínio ou na dispersão de povos indígenas. O destino destes órfãos era o desaparecimento, o concubinato, ou o crescimento em uma situação de sujeição. Ou então, em uma hipótese imaginativa, como se pôde observar, a sua reconfiguração territorial como visagem ativa nos devaneios dos ribeirinhos.

Estes sonhos acordados parecem reativar os poderes míticos latentes que foram produzidos pelas práticas que instituíram a sociedades de fronteira, e a reterritorialização dos povos nativos sob o signo dos

(18) Parece sugestiva, neste sentido, a observação de um Cambéba: "O cientista não acredita que existe cobra grande".

(19) As "interpretações históricas" indígenas foram analisadas por Hill e Wright(1988), que examinaram como atores indígenas interpretam o passado histórico e mítico.

Estados-Nacionais. Embora se nutram da taça mágica das mitologias e dos desejos irrealizáveis produzidos na materialidade da dominação territorial, constituem um material de linguagem que parece indicar a possibilidade de interpretações históricas, as quais no entanto oscilam entre concepções de reversibilidade e irreversibilidade do processo social.

Referindo-se à morte de Boaventura, e interpretando as circunstâncias que a envolveram com uma grande dramaticidade, os índios afirmam não acreditar na possibilidade de "ressurreição", o que indica uma atribuição de irreversibilidade ao processo social. As afirmações, porém, de que ele aparece em sonhos e diz que vai voltar indicam que os relatos indígenas incluem em suas variáveis as expectativas de reversibilidade, baseada em uma crença messiânica.

A atribuição de reversibilidade ou irreversibilidade ao processo social indicam que são inspirados por concepções que oscilam entre o tempo histórico e o tempo cíclico. Estas concepções também produzem uma ambiguidade na constituição de sua identidade: se a categoria índio indica uma visão evolucionista, entendida como uma figura de transição da natureza para a civilização, é também alimentada por uma concepção cíclica do tempo, inspirada por valores messiânicos, na qual o "índio" é identificado com o "primeiro", "o que veio antes". Esta imagem idealizada do índio, ao se configurar como uma inversão do estereótipo que o inferioriza e animaliza, parece obedecer à mesma lógica de operação que obedece a padrões etnocêntricos.

As possibilidades de desfechos ambivalentes expressam a instabilidade política do grupo e a inquietação

de seus membros em relação às transformações sociais. A demarcação das áreas indígenas não implica no reconhecimento de sua territorialidade pelos representantes da sociedade nacional, pois suas terras continuam sujeitas a invasões e os agentes externos se aproveitam da rivalidade e da competição entre as facções do grupo. As interpretações históricas não indicam a abolição da fantasia presente nas concepções cíclicas do tempo. Ao contrário: estas interpretações dinâmicas parecem realimentadas pelo reencantamento do mundo vivido que informa as práticas dos agentes sociais.

6.3. Descontinuidades dos lugares da identidade: as representações sobre antigas aldeias e as A.I. atuais nos relatos sobre cidades "assentadas" no médio Solimões.

Apresentaremos a seguir outros relatos registrados mediante gravação. Reelaboraremos o material transcrito transformando-o no estilo indireto a fim de eliminar certas repetições que dificultariam a compreensão. Contam que no Igarapé do Centro, dentro da A.I. Barreira da Missão, "foi assentado" (ou seja, "afundou a terra"), e ainda se escuta nos dias de hoje cantar o galo e bater "no fundo". Na aldeia Miranha da Méria contaram sobre um povoado que foi "assentado" onde é hoje o "laguinho do Marajaí". Disseram que eram pessoas da região mesmo, e eram brancos (outros afirmam que eram Miranhas) que viviam lá. Antes era um igarapé, de onde tiravam água e existia ali uma vilazinha. As pessoas que viviam lá criavam porco, carneiro, tinham uma criação. Um dia, estavam festejando o santo deles. Já era noite e muitos estavam embriagados quando apareceu uma

"velhinha encantada" com um paneiro(20) cheio de abiu. Serviu o abiu e quando deu meia noite, a terra "se assentou" e todos os que comeram o abiu foram "assentados" junto com tudo o que tinha no povoado. Foram se afundando, um puxando pela mão do outro, mas não tinha jeito porque tinham comido. Aí formou o laguinho. Acabou a festa e só escaparam aqueles que não comeram o abiu que a velhinha tinha dado, mas estes se esqueceram. Contam que nos dias de hoje, quando passa da meia noite, quando estão pescando no laguinho, se escuta barulho: "tum! tum! tum!" Dizem que se escuta tucunaré bater, se escuta o galo cantar, carneiro berrar e cachorro latir, e que se escuta também tocar um batuque de pandeiro, banjo. Eles dizem que tem "encante".

No Marajá, confirmaram os dados deste relato, acrescentando outros elementos: Quem vai até o fim do arco-íris que aparece na boca do Japurá vê um fogo imenso que sai do fundo da terra. Se cavar bem fundo, tem um pote enterrado. Dizem que o pote está cheio de ouro. Mas contam que uma vez um rapaz foi atrás do pote, cavou bem fundo. Mas uma moça apareceu no sonho dele e disse que ele não teria sorte. Quando terminou de cavar, encontrou o pote, mas não tinha ouro: o pote estava cheio de carvão. Mas que tem muito dinheiro enterrado, do tempo que não tinha banco. Haveria também um tacho no fundo do laguinho do Marajá, e o tacho estaria cheio de ouro.

Restringiremos nossa interpretação dos relatos nativos à consideração de sua relação intrínseca com a história do saber sobre a fronteira, na medida em que estes

(20) grande cesta de palha onde carregam farinha, peixes, frutas ou outros gêneros.

relatos registram a questão da emergência da territorialidade indígena provocada pela situação histórica de contato interétnico regional. Os grupos indígenas se organizam territorialmente nos espaços localizados em pontos estratégicos desta ocupação. Estes lugares, reconhecidos geograficamente, tais como o Parauari e a Barreira da Missão, são referidos nos documentos históricos (ver capítulo 4) da ocupação fundiária da sociedade nacional.

Esta história produziu não uma resposta étnica unitária e homogênea, mas a evidência da diversidade étnico-política em um campo de forças, no qual os índios estão inseridos enquanto atores. Na sua mobilização os índios parecem reavivar "operadores de memória" (DAVALLON, 1984:245) que indicam seu enraizamento na história desta ocupação.

Relatos fantásticos estão entremeados com relatos de fatos verídicos: Tanto no Marajaí quanto na Barreira os índios contam que se encontra em vários lugares peças ou pedaços de cerâmica indígena. O "tacho encantado", segundo Lourival (tuxaua do Marajaí) ficaria na altura do pau que serve como divisão do terreno do Parauari com o terreno do Marajaí. Desde que se mudaram do baixo Japurá (Tapiira), ainda nos anos 70, para a beira do Solimões, os Mayorúnas passaram a quebrar castanha e fazer roças dentro do terreno do Parauari, cuja posse era por eles pretendida. O detentor do título de propriedade, Esmeraldo Praia, prometera-lhes uma vez vender o terreno, mas depois voltou atrás. Atualmente a titulação do terreno está nas mãos dos próprios índios, que garantiram os direitos sobre ele com a mediação do Prefeito e do vereador indígena Mayorúna Manuel dos Santos Marinho.

A correspondência, entretanto, dos relatos nativos e a proveniência histórica das áreas indígenas não é imediata: diversos depoimentos indicam que a "aldeia do ouro", ou Parauari, foi localizada um pouco mais abaixo, no Solimões, onde atualmente se encontra o povoado de Juruamã, onde vivem, em terras devolutas, índios e não índios que comercializam sua produção no mercado mediante relações de clientela. E a missão fundada por Samuel Fritz na boca do lago de Tefé estaria localizada onde atualmente é Vila Valente, próxima ao Igarapé do Francês.

A partir de nossa discussão sobre os movimentos indígenas e da emergência das identidades étnicas, trata-se de examinar a enunciação dos relatos e a rotação dos signos que servem como "operadores de memória". Trata-se de relacionar não só as alusões arqueológicas, como o "tacho" e o "pote", mas também signos como embarcações, e os "seres viventes" que povoam o "fundo" e o "centro" nos horizontes nativos, e que constituem expressão de sua concepção de territorialidade e de suas fronteiras territoriais.

Neste sentido, a referência ao arco-íris parece ter relação com as observações de TASTEVIN (1925:183) e CAMACHO (1979:52), supracitadas, que apresentam indicações recorrentes, o que parece nos fornecer elementos para relacionar a associação nativa do processo geofísico do arco-íris com a constante histórica da rede mercantil de deslocamento de mercadorias - e de escravos indígenas - pelo Japurá. Esta associação seria a base para uma interpretação histórica da fundação do aldeamento ou missão do Parauari, próxima geograficamente a Caiçara (curral de índios) ou Alvarães. O Tuxaua do Marajá conta que já viram fogo saindo do fundo da terra. Evidencia-se na imagem a analogia da combustão do petróleo com o processo de

vulcanização da borracha, que aparecem no imaginário indígena associados com os desejos irrealizados ou latentes de conflagração moral ou social. Estas ilações apareceram no Marajá quando relataram a discussão com representantes da PETROBRAS, que pretendiam instalar uma base no porto do Marajá, por ocasião das atividades de uma equipe sísmica em área confinante. Os Mayorúnas, reunidos em assembléia, votaram contra a entrada da PETROBRAS na área indígena, dizendo que temiam a sedução das moças mayorúnas em idade de casar, pois já sabiam de precedentes de abandono de moças pobres ocorridos na cidade de Tefé por funcionários da PETROBRAS. Indicamos neste ponto que as fronteiras étnicas podem aparecer também por motivos morais, no sentido de evitar a penetração de corpos estranhos que representem perigo de violentação ou a perda de membros do grupo.

A interpretação histórica acima indicada assume o significado de sustentação para a reivindicação do reconhecimento dos territórios indígenas existentes nas imediações do Parauari (Marajá, Méria e Igarapé Grande) como áreas tradicionais de ocupação e perambulação indígena, que eram reconhecidas pelos atores regionais mesmo antes da demarcação, em 1989, o que também se aplica para o Jaquiri e a Barreira da Missão. O fato da maior parte destes terrenos serem terras devolutas ou da Igreja, que se dispôs a doá-los aos índios, facilitou a viabilização da demarcação, o que não ocorre em outras áreas onde os detentores dos títulos de propriedade não reconhecem a afirmação das identidades que, por sua vez, justificariam uma apropriação indígena dos terrenos. Entre os "católicos da Missão", verifica-se também a recusa da identidade indígena por aqueles que optaram por adquirir lotes individuais (ver I parte e capítulo 5).

Quando se trata da alusão a uma interpretação histórica para fundamentar a reivindicação territorial indígena, os relatos míticos, ao compor o reconhecimento por eles das relações sociais e nortear suas práticas, parecem servir como elementos motores na mobilização indígena, embora não seja necessariamente apresentado um discurso coerente de interpretação histórica.

Os relatos, no entanto, parecem indicar sempre a aspiração pela passagem a um novo limiar social, se bem que este novo limiar esteja situado nos limites do provável, e nem sempre apareça como fim o estabelecimento de uma nova ordem, como veremos no relato que se segue, no qual aparecem representações sobre uma concepção de justiça social.

O canamari Nestor de Benjamim, que mora na A.I. do Patauá, município de Maraã há cerca de trinta anos, conta que passou três meses "no fundo", com um "encante".

O ponto de partida de sua narrativa é o relato biográfico de sua viagem com sua família, no barco de um patrão, de Fonte Boa, no Jutai (local de proveniência do grupo) ao rio Negro e Uneuixi (área de perambulação) até os lagos de Maraã e Paricá e Patauá, onde eles vivem até os dias de hoje. A seguir, sua narrativa mergulha no terreno da fantasia, carregada de elementos fantásticos e atemporais, misturados com fatos do cotidiano, embora seu Nestor diga que não é mentira, que não é estória inventada. Diz que conta porque é para contar para todo mundo mesmo. Para qualquer um.

Primeiro, foi chamado por três homens, mas eles eram maus e ele não quis ir, porque ficou com medo de entrar em uma pirarara que tem do tamanho de um barco na boca do lago do Buá-Buá. Depois, apareceram outros três

homens e perguntaram se ele queria conhecer o "outro mundo". Como eles eram bons, ele os acompanhou até o "fundo" do "mundo de lá". Recomendaram que não aceitasse nenhuma comida nem bebida oferecidas ou vendidas, senão não voltaria mais para "este mundo". Quando entraram numa porta, tinha uma lâmpada azul. Andaram duas ou três horas. Lá é como este mundo. As pessoas são de carne e osso, porque "têm o feitio da gente mesmo". Mas são brancos, e seu Nestor se diz diferente, porque é caboclo, "moreno". Lá tem gado, tem tudo como têm aqui. Mas lá é abafado e escuro, porque não tem sol, como aqui. As pessoas respiram, porque a água é só em cima. O céu de lá é a água. Um dos homens virou para ele e disse para fechar os olhos e ele fechou. Quando abriu, estava neste mundo. Aí fechou de novo e já estava de novo no "outro mundo". Disse que: "quando a gente pisca de novo, aí já está de novo neste mundo".

Foram então visitar a "cidade do poço fundo". Tem uma estrada, um caminho limpo, e tem uma fumaça que sai do fundo da terra e está fumaçando no meio do caminho. É uma fumaça como fumaça de lamparina e de cigarro. Um dos três homens do "outro mundo" explicou que no ano que fumaça muito, é um ano de muita febre e muita doença, no mundo todo. Aí voltaram de novo para trás.

Chegaram em uma casa, grande e bonita, onde eles estudam. Quem quer trabalhar, quem quer tratar gente, tem que estudar lá. A dona da casa estava vestida de branco⁽²¹⁾. Eles perguntaram ao Seu Nestor se ele vinha para estudar, e ele disse que não tinha ordem para estudar. Se fosse para estudar, para tratar das crianças e dos grandes, para rezar, ele aprendia. Mas não chegou a ocasião para ele entrar na

(21) O narrador compara com a cor da pesquisadora - que aliás não estava vestida de branco, aparentemente em uma referência à sua etnia.

escola para estudar e aprender. "O negócio de livro, tem que estudar primeiro. Quando dá alta para a gente, aí já pode trabalhar", contou seu Nestor. Aí voltaram de novo para trás.

No outro dia, na mesma hora (a hora deles chegarem era sete horas), chegaram de novo. Então o levaram para conhecer os dois cunhados que lutam com dois cachorros, no outro quarto da casa. Andaram, andaram, andaram, e deram com uma balsa, que talvez fosse um bicho, como a "cobra grande", que servia para atravessar para o outro lado. Aí encalhava. Quando empurravam, deixavam no mesmo canto de novo. Mas no outro mundo ninguém anda. Viram de longe os dois cunhados, cada um com o seu cachorro, presos pelo pescoço cada um com uma corrente. Parecia de ouro, porque brilhava. Estão todo o tempo treinando, e brigando com os dois cachorros. E os donos, brancos, ficam apreciando sentados. Então voltaram de novo.

A seguir, foram para a cidade central. Entraram bem para o centro, por baixo da terra. O rio foi estreitando, andaram até a cabeceira. Acabou-se a água. Aí foram para a "cidade central". Seu Nestor queria saber qual cabeceira era aquela: se era a cabeceira do rio Negro, se era a cabeceira do Japurá, se era a cabeceira do Solimões. Lastima que foram só visitar a cidade central, e não falaram lá com ninguém. Então voltaram de novo.

A seguir, foram conhecer a mulher que vende os livros, e as medalhas. Não é na cidade, é em uma casa, onde ela trabalha e vive sòzinha. Tem medalha para tudo: para enriquecer, para arrumar muito dinheiro. Tem uma banquinha, uma altura de livros, e tem uma banquinha onde tem as medalhas. Para quem é dada sorte por Deus, pode enriquecer, ser dono de indústria, ser dono de todo o tipo de embarcação. Mas se não

for dada a sorte, como Seu Nestor, que não conseguiu nem o livro, nem a medalha, aí é duro. Pode trabalhar e produzir, que não enrica de jeito nenhum. Mas qualquer um pode tirar a medalha. Só que é mais difícil que o livro, porque está furada no meio, e presa com um arame.

Segundo Seu Nestor, existem coisas parecidas com o "outro mundo no nosso mundo, como "Mãe Joana", "Tambatuque", que estão no fundo também. "Mãe Joana" daqui pode preparar alguma coisa para botar na palma da mão para a pessoa todo o tempo estar recebendo dinheiro. Para o mercador, o patrão, vender mercadoria fiado. Tem a vela para defumar o braço, a mão, a casa, para nunca faltar gente e produção. Esses homens que viajam, que foram do barco cheio de mercadoria, é gente que está no mundo, porque tem macumba, tem negócio preparado. Porque para ficar rico, tem que ter negócio preparado. Quando defuma, quando tem preparação, o patrão coloca um boteco, e o negócio vai aumentando, o movimento vai aumentando. Consegue um barco bonito, e enche de bagulho a loja. Tem preparo para arrumar mulher também. Uma, duas, três, para ter mulher para todo o canto, e dinheiro para aguentar as mulheres dele. Mas quando a pessoa é pobre, como seu Nestor, a farinha só dá para uma mulher mesmo. Não dá para sustentar outras mulheres.

Neste ponto da narrativa, seu Nestor passou a referir em seu relato, que era elaborado a partir de elemento fantásticos, a elementos relacionados diretamente à realidade concreta: A exploração pelo patrão, o controle dos barcos, a -diferença dos preços dos peixes e das mercadorias. Como patrão vai roubando da freguesia: combina com o empregado para botar um ferro embaixo do espelho da

balança para aumentar mais o peso da produção. Para dar mais lucro para ele. Mas quem sabe já vê que o patrão está roubando porque o cabo da balança está duro. Tem que ter uma balança, para verificar o peso, e saber que a balança do patrão está roubando.

Neste relato do Canamari Nestor de Benjamim aparecem indicações de uma vontade de mudanças mais profundas em termos de uma concepção de justiça social, evocada pela alusão à balança no relato de Seu Nestor, o qual parecia oscilar entre o estado de sonho e o de vigília, à qual sempre retornava durante suas incursões ao "mundo dos encantados". Neste "mundo dos encantados", como indica o relato, estaria à disposição o acesso à instrução (livro, estudo) aos bens materiais (mulheres, mercadorias), ao prestígio (medalhas) e ao poder (dois cunhados dirigindo a luta entre cachorros). Estes signos parecem se organizar enquanto imagens especulares da vida moderna.

A referência ao feitiço indica percepção do fetichismo das mercadorias, notando que para se apropriar das mercadorias, é preciso ser portador de atribuições sobrenaturais. Reportando à etimologia (BAUDRILLARD, s/d:96), o termo "fetiche" atualmente remete a uma "virtualidade mágica do sujeito". Porém, originariamente este termo significa um artefato construído de signos e aparências(22).

O fascínio exercido pelas mercadorias aparece como um atributo especial adquirido pelo que delas tem o poder mágico de se apropriar, que controla a linguagem de signos

(22)"Aparecido em França no século XVII, vem do português feitiço, que significa "artificial" o que vem do latim factitius. O sentido de "fazer" é, primeiro, o sentido de "imitar por sinais" ("fazer de devoto", etc; - reencontrar-se de tal sentido em "maquillage", que vem de maken, aparentado a machen e a to make. Da mesma raiz que feitiço: em espanhol, afeitar, "pintar o rosto, enfeitar, embelezar", afeito, "enfeite, adorno, cosmético", o francês feint (fingido) e o espanhol hechar, "fazer", de que deriva hechizo, "artificial, fingido; postiço" (BAUDRILLARD, s/d:96/97).

que é produzida nas relações mercantis. Neste sentido, a manipulação de signos se torna manipulação de forças. No entanto, este estado de sonho parece inverter o vetor do fascínio quando alimentado em sintonia com a politização do movimento indígena, que implica a revitalização étnica, indicada, por exemplo, pela identificação como "morenos", uma imagem que se contrapõe à alusão à cor branca, e que pode ser indenticada, em certas circunstâncias, com uma crença de inspiração messiânica, que os mortos podem voltar (LANTERNARI, 1974:247). Quando a crença aparece entre os índios, podemos supor que indianidade pode representar a revitalização da história pré-colombiana, e acarretar a gestação de um movimento salvacionista, não necessariamente messiânico.

O fetichismo das mercadorias, neste relato de Seu Nestor de Benjamin, parece estar diretamente relacionado com a rota mercantil do Japurá, quando ele pergunta sobre a "cabeceira" onde estaria localizada a "cidade central", na qual homens eram trocados por ferramentas de trabalho (machado, terçado, etc). O branco, assim, assume as feições fantasmagóricas do autor de violências, que o transfiguram num "xamã canibal", o "tigre-hacha" referido pelos estudos sobre os índios do Japurá/Caquetá (PINEDA, 1982, 1985: 12), ou o "tigre-mojano", registrado por ROCHA (1905:76) como um tigre de alma humana e que, segundo a crença, realizaria valentias que só o espírito humano seria capaz de urdir, como assaltar residências com pessoas dentro ou produzir feitos peculiares à bruxaria, esta também associada à serpente (WHIFFEN 1915:231). A alusão à imagem do fogo e aos processos de combustão/vulcanização remete ainda a uma associação com a presença do branco nas metamorfoses e nas narrativas fantásticas, que nos leva a apresentar outro

relato levantado na viagem ao Japurá que fizemos em 1989, como o de Nazaré de Benjamim, no lago do Paricá:

O índio disse para a mulher dele: "Eu vou pegar tracajá para mim vender, para comprar açúcar, fazenda, café, o que eu precisar". Aí ele passou para o outro lado e pegou o tracajá. Quando voltou com o tracajá, ele viu um navio grande que vinha subindo. O navio era grande mesmo. Eu não sei se era dos encantados. Aí ele disse para o filho: "Vamos vender este tracajá, para comprar rancho para nós. Quando tinha vendido tudinho, aí o tenente veio espiar, e viu o pessoal todo preso. Quando chegou para o outro lado, subiu para a casa dele para dormir. De manhã cedo, não tinha mais nada. Só tinha a folha. Ele disse assim: é a folha que está branquejando... Era encante... O tenente era o chefe do barco. Era encantado.

Na leitura deste relato, podemos retornar ao tema do navio encantado como expressão do fetichismo das mercadorias, sendo aí incorporados dados novos. O aparecimento do tenente indica a perplexidade diante da acentuação da presença militar na fronteira após 1985, com o projeto Calha Norte. O desaparecimento do tracajá indica o poder de fato que um representante do exército (um oficial, neste exemplo) exerce sobre as relações de compra e venda, o que lhe confere a característica de "encantado".

O branqueamento da folha remete à idéia da fantasmagoria do fetichismo da compra e venda das mercadorias, que faz com que as relações entre pessoas pareçam relações entre coisas, e as relações entre coisas pareçam relações entre pessoas. Podemos associar este relato à expressão pelos índios de uma sensação de destituição dos resultados de seu trabalho, dada a ascensão vertiginosa dos preços pela inflação e que não é acompanhada pelo aumento do

preço dos produtos nativos. Esta fantasmagoria parece ser imanente a todos os relatos colhidos no Japurá e Solimões. As "figuras de selvageria", deste modo, aparecem também entremeando depoimentos sob fatos objetivos.

Em seu relato biográfico, Pagão conta que lutou com uma onça durante uma hora (FAULHABER, 1987b: 100). Esta figura parece análoga ao "tigre-hacha". Em outro depoimento, o mesmo índio contou que queimou uma "mucura" (visagem que aparece como um gambá e, como resposta, foi surpreendido por um silvo altíssimo, que parecia o "mapinguari" (visagem que aparece como um homem muito alto e cabeludo, que tem os pés virados para trás), que o obrigou a acordar seus companheiros de pescaria para se refugiar junto com eles em cima de uma árvore.

Nestes relatos, é recorrente a alusão a estas "figuras de selvageria" entremeando relatos de conflitos sociais e da violência que permeia todas as suas práticas. Podemos supor que estas figuras ficcionais são engendradas pela refração nestes relatos da materialidade territorial do mundo vivido pelos atores sociais. A malcheirosa "mucura", ou gambá, que segundo a crença é um receptáculo para seres sobrenaturais, como os demônios, sendo por eles possuído. O "mapinguari", segundo as descrições, é um ente monstruoso, o mais terrível dos seres liminares. Aparece de dia, geralmente domingos e feriados e quando aprisiona a vítima, a mata para comer sua cabeça. Por isso, muitas vezes aparece com os lábios sujos de sangue. CASCUDO (1976:10) circunstancia sua aparição às cenas da vida social da modernidade. Segundo suposição do folclorista, a visagem do "mapinguari" surgiu a partir das narrativas dos seringueiros e de outros migrantes chegados à Amazônia a partir do fim do século XIX e início do século XX. Estas características nos

levam a indicar traços em comum com a "besta fera", relacionada por VELHO (1976:234 e 1987:3) com o fetichismo das mercadorias, vista também como um símbolo religioso associado a representações escatológicas. Segundo depoimentos locais, no entanto, são seres diferentes, porque o "mapinguari" é um bicho que sempre existiu e a "besta fera" só irá aparecer no fim do mundo.

CASCUDO fornece elementos para a universalização das entidades sobrenaturais, indicando que as descrições do "Mapinguari" o tornam assemelhante ao monstro com olhos, bocas e narizes no peito, descrito por Shakespeare em A Tempestade (CASCUDO, 1976:187), como o "Khoughounaïssou" ou "Besta Homem" (CASCUDO, 1976:186), representada com terror pelos caçadores e outros habitantes da Mongólia, e o "Lobisomem" que aparece como encarnação do medo em diversos lugares do mundo.

Supomos que as visagens que aparecem nos relatos do Solimões e Japurá são elementos constituintes da representação ficcional do terror através da narração, associadas à memória ainda fresca de episódios fulgentes, quando campea a violência em conflitos caracterizados por eles como "guerra das cabeceiras" como nas "correries" e afrontamentos entre índios e seringueiros no Japurá (ver II.5). Lembremos que nestas narrativas, estão descritos métodos de violência levada a extremo requinte, como usar querozene para facilitar a combustão humana ou cortar o corpo de pessoas vivas como se fossem árvores.

Através destes atos fundadores, naturaliza-se a violência, inscrevendo a sua fantasmagoria no espaço, destruindo-se o sentido e as resistências por meio da difusão do terror. A narrativa torna-se uma força social que se sustenta na consciência como um poderoso meio de

dominação de brancos e índios, duplamente alienados sob a rede de "um realimo mágico que funde verdade histórica e ilusão" (TAUSSIG, 1987:133). Esta ficcionalização, instaura uma fantasmática territorial, na qual as relações sociais são vistas como processos naturais os quais, assim transfigurados, assumem feições sobrenaturais, como o efeito fantástico da anúncio de epidemias pelo gás que sai do fundo da terra, o que nos leva a retomar associação com os processos de combustão/vulcanização, o que não deixa de indicar também uma ilação, por contraste, com a idéia de lumiar. Os relatos indígenas que coletamos não podem ser dissociados da trama histórica de incorporação pela violência de territórios pelos Estados Nacionais em formação. Sob este signo se reterritorializaram os povos indígenas atingidos pelo contato. E os relatos são uma forma de interpretar o fluxo e o refluxo histórico destes movimentos de forças vivas.

6.4. Mitologia, politização das interpretações e territorialidade.

Temos indicações, no material de linguagem apresentado neste capítulo, que o imaginário indígena da Amazônia está associado à legião das crenças nacionais, que são gestadas no território das ideologias políticas(23). Este imaginário informa o enredo que envolve a produção de categorias etnicamente discriminadoras, como "criado", "filho", "índio", categorias que legitimam o exercício da patronagem. Trata-se de um sistema de dominação produzido pela máquina colonial e que engendrou imagens

(23) Nesta perspectiva, trata-se de examinar criticamente as ideologias étnicas "civilizadoras e de dominação" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1983:145).

fantasmagóricas como a do "navio encantado", que parece ser um exemplo privilegiado de operação do fetichismo das mercadorias.

Este sistema mitológico parece estar sofrendo transformações produzidas pela mobilização dos atores sociais. O contraditório processo de politização dos movimentos indígenas tem revelado uma mudança de atitude em situações concretas em termos das quais eles interpretam a própria história. Entretanto, a diferenciação social e a emergência de grupos ascendentes não parece atenuar o agravamento das contradições sociais, pois elas têm implicações contraditórias como a formação de uma elite letrada entre os povos indígenas, bem como a criação de uma crise de representatividade entre as lideranças e as coletividades indígenas. Porém, a dominação reproduzida através de mecanismos de poder como ocorre com a emergência de uma elite indígena, parece estar sendo evidenciada pela discussão nas assembléias sobre a eleição de representantes. A organização indígena parece, nos dias atuais, trilhar um caminho político-institucional. Representantes da UNI participaram em 1990 da elaboração da Lei Orgânica do Município de Tefé, tendo sido registrada a prescrição de construção de uma casa do índio nesta cidade. Representantes do Marajaí também participaram da elaboração da Lei Orgânica do Município de Alvarães. Um dirigente Mayorúna da UNI participava da fundação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alvarães, e atuava no estabelecimento de alianças entre índios e ribeirinhos na luta de preservação das reservas pesqueiras. Foi registrada também a aspiração por uma Miranha, que obteve uma bolsa de estudos da FUNAI, de estudar Direito e tornar-se juíza, com

o intuito de conhecer os mecanismos legais de defesa dos direitos indígenas e contribuir para a aplicação da Justiça.

A politização dos movimentos indígenas não significa, todavia, a abolição da fantasmática social que embebe os processos de dominação. Ao contrário, a mobilização indígena parece se alimentar desta maquinação de devaneios enraizada nas relações sociais da história da colonização. Isto engendra um reencantamento de suas práticas e a fetichização das relações sociais e dos próprios meios de conhecimento(24).

Entende-se os relatos indígenas como sequências de enunciados engendrados no âmbito de discursos políticos produzidos na situação histórica de ocupação da terra pelo Estado Nacional, na região geograficamente definida como Amazônia. Estes enunciados estão em conexão com a dinâmica histórica da formulação de um saber sobre a fronteira e com a emergência da territorialidade indígena. O relato pode fetichizar, naturalizar ou eternizar relações de sujeição-dominação. Ou ao contrário, como em determinadas condições históricas, por exemplo, de crise de legitimidade, o processo enunciativo pode representar a politização das interpretações da história. Com o acesso a leitura, índios podem filtrar através do conhecimento textualizado, as quimeras produzidas pelas práticas deformadoras, e reinterpretar o enunciado mítico, conforme a sua atualidade e as necessidades de seu povo e dos movimentos sociais.

Reaviva-se, assim, nos dias de hoje uma identidade politizada de índio, que remete às identidades específicas - Mayorúnas, Cambebas, Miranhas, Cocamas,

(24) Quando tiveram acesso ao livro que reuniu seus textos e desenhos, os índios incorporaram o livro ao enunciado do mito do "navio encantado", afirmando o tuxaua Miranha da aldeia do Méria: "É o barco, que já foi falado aqui, que está se tornando em livro"(FAULHABER, 1991).

Uitotos - no bojo das lutas de territorialização. Quando afirmam que vivem em uma terra "amaldiçoada" e "estragada", povoada de visagens marcadas pela ambiguidade, eles estão apresentando uma interpretação das práticas históricas que os circunscreveram nos restritos limites territoriais nos quais são reativados os movimentos étnicos.

CONCLUSÃO

Nosso estudo partiu de uma crítica dos saberes sobre a fronteira, e de uma interpretação das concepções sobre os limites sociais formuladas pelos atores e que instruem as suas práticas. A concepção dos saberes sobre a fronteira envolve, todavia, diferentes cânones de produção de sentido, que oscilam desde as categorias mais abstratas até as práticas não discursivas, bem como a intervenção efetiva por atores sociais. No tocante à conceituação das fronteiras étnicas, não existe uma correspondência total entre o discurso sobre a nacionalidade, as práticas territoriais dos índios, as ações das agências indigenistas e as concepções teóricas. Convém, no entanto, considerar que na situação interétnica observada, as práticas sociais são informadas por determinadas concepções instituídas pela dinâmica histórica. Constitui nosso objeto de pesquisa o estudo de tal dinâmica, no que diz respeito à instituição da territorialidade indígena e das fronteiras étnicas.

O mito da fronteira impregna a linguagem de argumentação que envolve os discursos sobre a construção nacional, que informa as ações sociais, engendradas no solo político das práticas discursivas e não discursivas sobre a brasilidade, no qual também estão enraizados os problemas enfocados pelas ciências sociais. Neste sentido, procuramos, dentro de uma perspectiva crítica, não reificar as limitações de noções oriundas dos cânones das ciências humanas, como sociedade, cultura, comunidade, mas examinar os saberes sobre fronteiras instituídas enquanto relações sociais no espaço vivido por nossos atores privilegiados: os índios com quem convivemos durante a pesquisa em Tefé. Observamos diferentes concepções de fronteira, tais como:

1. A concepção geopolítica de fronteira, que supõe a relação entre Estados Nacionais e produz a divisão territorial entre diferentes países.

2. A crítica, pela economia política, da concepção de fronteira ou zona de fronteira, que toma como unidade de análise a crítica das noções de frentes de expansão e de fronteiras pioneiras e que remete a discussão das relações entre os centros urbano-industriais e o interior, e tendo por corolários a incorporação ao mercado de terras consideradas como não ocupadas economicamente e a intensificação das correntes migratórias.

3. A interpretação antropológica destas concepções, através da noção de fronteira étnica, a qual abordamos pelo estudo do contato entre diferentes etnias, nas quais pode se manifestar a reivindicação de direitos territoriais, assim como o estabelecimento de limites entre os grupos sociais etnicamente e territorialmente organizados. Realizamos nosso trabalho principalmente a partir desta última definição, considerando que o nosso propósito maior era de estudar os movimentos étnicos e suas fronteiras em Tefé.

As concepções de fronteira não podem deixar de ser pensadas em termos de seu engendramento em um campo de relações entre atores. Procuramos examinar, deste ponto de vista, uma situação histórica observável empiricamente, ou seja, a emergência do movimento indígena na A.I. da Barreira da Missão, cujos representantes interagem com outros atores, como representantes da Igreja Católica, de outras igrejas e do governo, em suas faces civis e militares. A oposição das concepções de "comunidade" e "colônia" indígena constitui uma chave para a compreensão da historicidade do saber sobre

a fronteira. Isto porque estas concepções parecem estar formuladas dentro de diferentes formações discursivas, enraizadas historicamente, e constituindo os parâmetros a partir dos quais os representantes do governo e da Igreja formulam seu discurso, que dá sentido às suas práticas.

A situação interétnica vivida pelos diferentes atores é responsável por representações que se projetam em dados de linguagem. Este enfoque nos dá acesso a um universo de relações polifônicas que se impõe à análise de modo a nos permitir dar conta das diferentes mentalidades em interação. Nesse sentido, como veremos no quadro abaixo, a diversidade manifestada nas concepções de tempo (historicidade) e de espaço (espacialidade) se afigura crucial para o bom entendimento dos mitos políticos gerados na(s) fronteira(s).

O discurso dos atores não indígenas

(1)	práticas	tempo	org. espacial	mitos
GCI	burocracia	hist. datado laico	A.I povoado	pioneiro mata virgem
GMI	disciplina	secular evolutivo	colônia	selvagem civilizado cidadania
ICa	catequese	hist. identit.	povo comunidade	índio terra livre
IE	evangeliz	mess. cíclico	Missão tribo	povo danação

(1) = Os atores, GCI = representantes das agências governamentais civis; GMI = representantes das agências governamentais militares; ICa = representantes da Igreja Católica e IE = representantes das Igrejas Evangélicas.

Recapitulando o que dizem os atores não indígenas, examinemos categorias presentes em seu discurso, isoladas em termos das diferentes concepções de tempo e de organização espacial, bem como dos mitos que informam as práticas observadas e a organização social dos diferentes atores: Os representantes civis do governo, que operam através da burocracia, concebem suas ações dentro de uma concepção de tempo histórico e datado e a organização do espaço em termos de áreas indígenas, no caso da FUNAI e povoações, no caso de outras agências governamentais. Esta mentalidade engendra mitos políticos como o da ação "pioneira" e o do desbravamento da "mata virgem".

O discurso militar, que historicamente influencia a política indigenista, é informado por uma concepção secular e evolutiva de tempo, em seu sentido positivista que visa a integração dos espaços juntamente com a homegeneização étnica em conformidade com o que determina o discurso sobre o Estado Nacional. A formação de colônias indígenas, como expressão prática desse discurso, teria por fim integrar os "selvagens" à "civilização", cuja "cidadania" lhes seria conferida enquanto membros efetivos do Estado Nacional. Estes mitos políticos operam como categorias integrantes do discurso da nacionalidade.

O discurso do governo é formulado contrastivamente em relação ao discurso religioso. Os missionários católicos, que privilegiam a prática da catequese baseada no Evangelho, concebem a organização comunitária dos povos indígenas, informada por uma concepção "identitária" de tempo histórico. Esta concepção, que engendra mitos como "terra livre" e "índio" opera no sentido da des-historização, segundo os princípios religiosos do tempo "identitário".

Estes princípios, que são formulados dentro de um projeto de reformulação da ação religiosa tradicional, entram em choque com o clero católico conservador e com as missões evangélicas primordialistas. Estas últimas, informadas por uma concepção messiânica de tempo cíclico e por mitos religiosos, como "povo Escolhido" e "danação da carne", atuam no sentido de estabelecer formas de organização espacial isolacionistas, congelando os índios em um espaço primordial.

Considerando o que dizem os atores não índios sobre os índios, verificamos que estes últimos aparecem neste discurso como atores virtuais. Pensando em termos do discurso dos próprios índios, colhemos depoimentos em que eles incorporam ora ponto de vista dos missionários, ora o ponto de vista dos agentes governamentais, oscilando entre padrões evolutivos e messiânicos de interpretação de suas práticas. Referem-se, por exemplo, para explicar as repercussões ecológicas do desenvolvimento mal planejado, a imagens bíblicas como "a água que se transformará em sangue" como uma inspiração mística para a explicação da poluição dos lagos e dos rios, ao mesmo tempo que ativam direitos territoriais, buscando garantias através de contato com a força policial. Entretanto, os resultados de nossa pesquisa indicam que as diferenças étnicas não são totalmente apagadas sob categorias uniformizadoras, como "índio" ou "caboclo". Ao contrário, mesmo no Médio Solimões onde a situação de contato tende a homogeneizar os distintos grupos indígenas, persistem as diferenças étnicas entre Miranhas, Cambebas, Mayorúnas, Caixanas, Cocamas, Canamaris, etc.

A emergência da identidade étnica, nesta pesquisa, apareceu relacionada, a nível micro-político, com a organização territorial, entendida como um elemento de

demarcação de fronteiras étnicas, que depende da força de pressão dos atores sociais. Quando reavivam a sua identidade étnica e aviventam sua territorialidade, os Cambebas, Mayorúnas, Ticunas, Miranhas ou outros índios apresentam-se como atores emergentes em uma situação de forças produzida por um campo de relações entre atores. A territorialidade indígena, constituída no campo semântico da sociedade nacional, colonizadora, é instruída por um enunciado histórico e mítico. Sendo assim, quando vivificam sua identidade e sua territorialidade, falam de uma antiguidade imaginada de relações livres e igualitárias em termos de uma espacialidade sem fronteiras. Este enunciado mítico aparece, porém, concomitantemente com a descrição de relações de força localizadas em pontos geográficos determinados e em momentos datados da história, e referido a mecanismos de sujeição/dominação como os vínculos de patronagem. Esta violência aparece, por exemplo, quando os índios se referem às relações tensas nas áreas de garimpo na fronteira do Brasil com a Colômbia, e dizem, talvez com uma pitada de ironia, que lá é o "fim do Brasil". Mas aparece também no cotidiano das relações de trabalho e de lazer das áreas ribeirinhas do Médio Solimões, onde a identidade de índio aparece associada a uma situação de sujeição a atores dominantes, identidade esta que é ativada em condições sociais criadas pelas lutas territoriais.

O enunciado mítico de uma liberdade imaginada na fronteira é constitutivo dos discursos sobre a nacionalidade, que produzem a idéia de que a existência de terras livres no Brasil seriam a base de uma sociedade democrática, regulada por relações sociais livres, onde haveria lugar para todos, inclusive para as minorias étnicas. A este enunciado, no entanto, se contrapõe a

violência costumeira que parece se intensificar dia a dia, na região estudada indicando que estes espaços estão deliberadamente controlados pela força, mediante relações de poder.

Não estamos trabalhando dentro de uma definição de limites naturais no sentido estritamente espacial e geográfico, pois o fluxo e refluxo das fronteiras étnicas é definido no jogo de forças sociais e históricas perfeitamente identificadas pela análise precedente. Nesse sentido, as diferentes concepções de fronteira, submetidas ao exame comparativo, ajudam a esclarecer o teor das ações levadas a efeito pelos atores alienígenas e indígenas em interação.

No nosso enfoque, as relações sociais são o elemento central para a definição de fronteiras étnicas. No Estado Nacional Brasileiro, os direitos territoriais dos índios são reconhecidos, embora de fato os grupos indígenas possam estar excluídos dos direitos à cidadania. Contudo, na situação subalterna em que estão inseridos, encontram condições para lutar pelos direitos territoriais.

Os resultados de nossa pesquisa permitem relativizar uma visão naturalizadora de uma ordem econômica global que implique a diluição das fronteiras étnicas pela incorporação de mercados dentro de um jogo financeiro mundializado. Ao contrário, entendemos que as fronteiras territoriais são produzidas dentro de um sistema histórico de relações de força. A territorialidade dos índios é associada, assim, à aspiração pela autonomia territorial que germina na concretude das relações sociais, a partir da qual os grupos étnicos se organizam e interferem no estabelecimento das fronteiras étnicas.

Mesmo que a percepção dos processos irreversíveis que produziram a sua situação atual estejam apagados na memória dos atores sociais, eles se organizam em um espaço socialmente determinado, e de acordo com as medidas materiais produzidas pela sociedade moderna, na qual o tempo, o espaço e o trabalho foram transformados em unidades mensuráveis segundo parâmetros universalmente válidos. Neste sentido, podemos dizer que as **fronteiras étnicas** são reversíveis. De acordo com as circunstâncias, contudo, elas se tornam fluidas, por exemplo quando o refluxo da organização indígena e a crise econômica atraí os índios ribeirinhos e interioranos para as cidades. Em uma situação de confronto, onde a força é utilizada para reprimir a reivindicação dos direitos territoriais indígenas, as **fronteiras territoriais** se tornam permeáveis às pressões dos atores dominantes. Neste caso, até o limite que separa o público e o privado é diluído, pois as possibilidades de resistência parecem reduzidas a pó pelo exercício de um poder ilimitado. Entretanto, mesmo nestes casos de excessão que podemos detectar na história antiga e recente de ocupação territorial na Amazônia, a própria dinâmica social parece produzir o limiar de relações sociais mais abertas, cuja percepção pelos atores possibilita que estes constituam as **fronteiras étnicas** e suas respectivas passagens.

Neste estudo, nos propusemos a enfocar a reversibilidade do saber sobre a fronteira, do ponto de vista da virtualidade histórica e da territorialização do movimento indígena, considerado enquanto um ator social emergente. A autonomização étnica e territorial, portanto, é apresentada nesta tese a partir da análise de uma situação histórica que produz a perspectiva da consciência, por esses

atores sociais emergentes, das transformações históricas e das possibilidades de sua intervenção no sentido do estabelecimento de fronteiras étnicas. Nos restringimos, nesta tese, a dar alguns elementos para uma reflexão do problema das fronteiras étnicas, recortando o objeto a partir dos movimentos étnicos no Médio Solimões, e para isto dialogamos com estudos realizados em solo colombiano, que abordam o problema de forma análoga.

Dentro desta perspectiva, a etnografia torna-se uma chave para um estudo antropológico da história do saber sobre a fronteira, e a crítica epistemológica das concepções das ciências humanas uma bússola sem a qual não poderíamos nos orientar no oceano que nos separa de um continente encoberto, o do conhecimento apagado por transformações irreversíveis. Com estes procedimentos, visamos aprimorar o conhecimento de relações sociais do passado e do presente de outras formas de organização étnica que coexistem contemporaneamente à etnia dominante, e, através dele, fornecer elementos para novas pesquisas em antropologia e para o estudo de sua história.

ANEXO I

MINISTÉRIO DO TRABALHO, INDÚSTRIA E COMÉRCIO
1ª INSPETORIA REGIONAL

Portaria nº 27, de 16 de junho de 1927

O inspetor regional, usando das atribuições que lhe são conferidas, nomeia capitão dos índios na aldeia Méria, no Distrito de Caiçara, no município de Tefé, o índio Francisco Faria, com a obrigação de zelar pelo distrito e o direito dos selvícolas residentes na zona de sua jurisdição, os quais ficam confiados à sua vigilância e proteção, de acordo com o que determina a lei vigente.

Dê-se ciência

Ernesto E.P. Pinto

Resp. Exp.

TABELA I:
ÁREAS ÍNDIGENAS DO SOLIMÕES-JAPURÁ

A. I.	Povo	Município
Miratu	Miranha/Uitoto	Uarini
Méria	Miranha/Uitoto	Alvarães
Jaquiri	Cambeba	Alvarães
Igarapé Grande	Cambeba	Alvarães
Marajaí	Mayorúna	Alvarães
Barreira da Missão	Ticuna/Cambeba	Tefé
Nova Esperança	Cocama	Tefé
Cuiú-Cuiú	Miranha	Maraã
Urubaxi	Canamari	Maraã
Paricá	Canamari	Maraã
Buá-Buá	Canamari	Maraã
Mapari	Cauixana	Japurá
Jutaí	Macu-Guariba	Japurá
Uneuixi	Macus	Japurá
Traira	Uneuixi	Japurá
Apaporis	Macu-Iuhup	Japurá

TABELA II: (*)

POPULACAO DAS ÁREAS ÍNDIGENAS DO SOLIMÕES-JAPURÁ

A. I.	área (Km ²)	82	85	89	90
Miratu	288,00	282	350	262	
Méria	86,33	77	77	77	
Jaquiri	18,19	59	60	80	48
Ig. Gde	4,00		50	63	36
Marajaí	16,81	199		336	
B. Missão	16,20		316		344
N. Esper.	9,30	176	120	199	
Cuiú-Cuiú				3	
Urubaxi	720	65		63	
Paricá	158			26	
Buá-Buá	1650	2 fam			
Mapari				11	
Jutaí		45			
Uneuixi		25			

(*) Dados levantados em pesquisa de campo. Os dados do Japurá foram verificados em viagem a este rio em 1989 a partir de levantamento realizado por João Antônio Zwidgeest até 1982, quando deixou de ser pároco do Japurá. As dimensões das A.I. conferem com os dados fornecidos pela FUNAI.

TABELA III

ESTIMATIVA DO CRESCIMENTO POPULACIONAL

QUADRO I : fonte: IBGE(*)

Municípios	Area (Km ²)	População	
		1984	1989
Tefé	22.904	24.318	29.753
Alvarães	6.075	17.304	6.470
Uarini	9.850	7.014	6.022
Maraã	17.786	11.335	11.490
Japurá	23.623	2.103	3.771
Bittencourt	30.244	887	

QUADRO II: fonte: SUCAM(**)

	1988	1989	1990
Tefé	32.060	34.230	35.010
Alvarães	5.555	5.855	5.985
Uarini	1.019	5.190	5.270
Maraã	7.650	8.005	8.005
Japurá	2.685	3.095	3.130

(*) Os dados são estimativos. Em 1/07/90, a população urbana de Tefé era estimada pelo IBGE em 24.108 habitantes e a população rural em 6.910 habitantes, num total de 31.018 habitantes.

(**) Estas estimativas são contestadas por técnicos locais. Baseado em dados da SUCAM, CABROLIÉ DE SOUZA(1989:20) calculou que em janeiro de 1989, a cidade de Tefé tinha 7.225 casas e 26.125 habitantes e sua área rural 2.575 casas e 10.744 habitantes, dando um total de 9.800 casas e 36.869 habitantes.

LISTAGENS

Área Barreira da Missão(1)
Ticuna/Cambeba-1985

1. Antonio Gomes de Freitas/
Ana Boaventura -6 pessoas
2. Sebastião Boaventura / Maria Macário Boaventura -7
pessoas
3. Romualdo da Silva / Raimunda Saraiva (2 Pessoas)
4. Rocindo da Silva /Graça(2 pessoas-Cindo) + (4 pessoas-
Rocindo)
5. Venâncio (Raimundo da Silva Ribeiro/Maria Boaventura(2
pessoas)
6. Brás Ferreira de Paula - Teolonice(6 pessoas)
7. João da Silva Boaventura/Irene Cavalcante (2 pessoas)
8. José Moraes / Raimunda Ferreira de Paula
9. Standelau Coelho
(4 pessoas)
10. Alvaro Queiroz /Maria Lindinalva Ferreira dos Santos (7
pessoas)
11. Firmino Moraes /Rosineide da Silva Moraes (3 pessoas)+
(11 do longo)
12. Hipólito Pereira/Luciette (6 pessoas)
13. Francisco Vitor dos Santos /Francisca de Queirós dos
Santos/
- 13.a Fátima Queirós de Souza/João Marques Barbosa de Souza -
seis pessoas
14. José Ferreira de Paula/Maria dos Santos (5 pessoas)
15. Carlos Alberto Conrado/Nilce Cavalcante (5 pessoas)
16. (65) João Cavalcante/(50)Waldomira Pinto (7 pessoas)
17. a) Eliseu Cavalcante/Rosa Januária/ b) Lucila (12
pessoas)
18. Raimundo Mendonça/Maria Madalena dos Santos Mendonça (6
pessoas)
19. Maria Sabina Conceição (1)/Francisco Ramos tinha ido
embora
20. Francisco dos Santos (9)
21. Casa de Oração (assembléia de Deus)
22. Manoel dos Santos (13 pessoas)
23. Zacarias Medeiros (7 pessoas)
24. José dos Santos Medeiros (2 pessoas)
25. Reinaldo Nunes (ia sair)
26. Manoel Ribeiro Nogueira (16 pessoas)
27. Argemiro Varela (5 pessoas)
28. Manuel Ribeiro da Silva (Nenê) (9 pessoas)

(1) Como neste estudo focalizamos com mais detalhe a A.I. da Barreira da Missão, julgamos conveniente fornecer dados sobre o crescimento numérico dos membros de cada unidade doméstica desta área. Quanto às outras A.I., nos restringimos ao cômputo dos chefes de cada unidade doméstica.

29. Eugênio (12 pessoas)
30. Francisco Pinto (6 pessoas)
31. Raimundo Pinto (6 pessoas)
32. Casa de Oração Igreja Cristã do Brasil
33. Devaldo Correia (5 pessoas)
34. Marcelino Cavalcante (6 pessoas)
35. José Augustinho Rodrigues Nogueira (13 pessoas)
36. Ulisses Carvalho (7 pessoas)
37. Josué da Silva Boaventura (6 pessoas)
38. Emília Boaventura (6 pessoas)
39. Grupo
40. Nazaré Boaventura (3 pessoas)
41. Moacir do Vale Boaventura (12 pessoas)
42. Manoel do Vale Boaventura (8 pessoas)
43. Antonio do Vale Boaventura (10 pessoas)
44. Julio Anaquiri Marinho (11 pessoas)
45. Raimundo Cruz (5 pessoas)
46. Pedro Marinho (8 pessoas)
47. Paulo Ramos (5 pessoas)
48. João Marques (ia sair)

Área Barreira da Missão
Ticuna/Cambeba-1989

1. Antonio Gomes de Freitas (6 Pessoas)
2. Sebastião Boaventura (7 pessoas)-
3. Romualdo da Silva (2 Pessoas)
4. Rocindo da Silva (2 pessoas-Cindo) + (4 pessoas-Rocindo)
5. Venâncio (Raimundo da Silva Ribeiro) (2 pessoas)
6. Brás Ferreira de Paula (6 pessoas)
7. João da Silva Boaventura (pessoas)
8. José Moraes (várzea) - saiu
9. Standelau Coelho (4 pessoas)- foi para outra comunidade - para a Cruz
10. Alvaro Queiroz dos Santos (7 pessoas)- foi embora
11. Firmino Moraes (3 pessoas)+ (11 do longo)- foi embora -
12. Hipólito Pereira (6 pessoas)
13. Francisco Vitor dos Santos (6 pessoas) - saiu em 86
14. José Ferreira de Paula (5 pessoas)
15. Carlos Alberto Conrado (5 pessoas)
16. João Cavalcante (7 pessoas)
17. Eliseu Cavalcante (12 pessoas)
18. Raimundo Mendonça (6 pessoas)
19. Maria Sabina Conceição (1) - Francisco Ramos voltou
20. Francisco dos Santos (9)
21. Casa de Oração (assembléias de Deus)
22. Manoel dos Santos (13 pessoas)
23. Zacarias Medeiros (7 pessoas)
24. José dos Santos Medeiros (2 pessoas)
25. Reinaldo Nunes (ia sair)
26. Manoel Ribeiro Nogueira (16 pessoas)
27. Argemiro Varela (5 pessoas)
28. Manuel Ribeiro da Silva (Nenê) (9 pessoas)
29. Eugênio (12 pessoas)- saiu
30. Francisco Pinto (6 pessoas)
31. Raimundo Pinto (6 pessoas)
32. Casa de Oração Igreja Cristã do Brasil
33. Devaldo Correia (5 pessoas)

34. Marcelino Cavalcante (6 pessoas) - saiu?
35. José Augustinho Rodrigues Nogueira (13 pessoas)
36. Ulisses Carvalho (7 pessoas) (morreu)
37. Josué da Silva Boaventura (6 pessoas)
38. Emília Boaventura (6 pessoas)
39. Grupo
40. Nazaré Boaventura (3 pessoas)
41. Moacir do Vale Boaventura (12 pessoas)
42. Manoel do Vale Boaventura (8 pessoas)
43. Antonio do Vale Boaventura (10 pessoas)
44. Julio Anaquiri Marinho (Deuzinho Marinho) (11 pessoas) - João Marinho (5 pessoas)
45. Raimundo Cruz (5 pessoas)
46. Pedro Marinho (8 pessoas)
47. Paulo Ramos (5 pessoas)
48. João Marques (saiu)
49. Raimundo Ramos (Genro do A. do Vale)
50. Abel do Vale
51. Paulo dos Santos
52. Francisco Gomes (5 pessoas)
53. Anastácio (5 pessoas)
54. Martim Gomes (7 pessoas)

Área Barreira da Missão
Ticuna/Cambeba-1991

1. Antonio Gomes de Freitas (10 Pessoas)
2. Sebastião Boaventura (5 pessoas) -
3. Romualdo da Silva (2 Pessoas)
4. Rocindo da Silva (6 pessoas) - mora com Romualdo
5. Venâncio (Raimundo da Silva Ribeiro) (2 pessoas)
6. Brás Ferreira de Paula (9 pessoas)
7. João da Silva Boaventura (5 pessoas)
8. saiu
9. foi para outra comunidade - para a Cruz
10. foi embora
11. foi embora -
12. Hipólito Pereira (8 pessoas)
13. saiu em 86
14. José Ferreira de Paula (5 pessoas)
15. Nilce (7 pessoas)
16. João Cavalcante (4 pessoas) + 3 famílias: Pedro Cavalcante (5 pessoas) + Divo (3 pessoas/casa junto com 6 e 58) + Enilce Cavalcante (6 = a mãe + 5 crianças)
17. saiu
18. Raimundo Mendonça (9 pessoas)
19. Maria Sabina Conceição (3) -
20. Francisco dos Santos (9)
21. Casa de Oração (assembléias de Deus)
22. Manoel dos Santos (5 pessoas)
23. Zacarias Medeiros (5 pessoas)
24. José dos Santos Medeiros (4 pessoas)
25. saiu - Tefê
26. Manoel Ribeiro Nogueira (7 pessoas)
27. Argemiro Varela - foi para Tefê.
28. Manuel Ribeiro da Silva (Nenê) (9 pessoas)
29. Eugênio (12 pessoas) - saiu
30. Francisco Pinto (5 pessoas)
31. Raimundo Pinto - saiu.
32. Casa de Oração Igreja Cristã do Brasil

33. Devaldo Correia saiu. foi para Tefé.
34. Marcelino Cavalcante saiu - Tefé e várzea
35. Maaria Rufina Boaventura (5 pessoas)
36. Jaime Carvalho (8 pessoas)
37. Josué da Silva Boaventura - morreu afogado - Laurita da Silva Boaventura casou com Marciano Ramos(8 pessoas)
38. Emília Boaventura (6 pessoas)
39. Grupo
40. Nazaré Boaventura (3 pessoas)
41. Moacir do Vale Boaventura (12 pessoas)
42. Manoel do Vale Boaventura (8 pessoas)
43. Antonio do Vale Boaventura (11 pessoas)
44. Zulmira Marinho(12 pessoas) + João Marinho(5 pessoas)
45. saiu
46. Pedro Marinho (10 pessoas)
47. Paulo Ramos (8 pessoas)
48. João Marques (saiu)
49. Raimundo Ramos (Genro do A. do Vale)- 6 pessoas
- 50.
51. Paulo dos Santos (8 pessoas)
52. saiu
53. saiu
54. saiu
- 55.
56. Mauro Ramos e Francisco Ramos (3 Pessoas)
57. Raimundo Boaventura (7 pessoas)
58. Pedro Cavalcante (4 pessoas)
59. Isaias dos Santos (9)
- 60.
61. Raimundo Ramos (3)
62. Zulmira Marinho (3)
63. Leodônia Marinho (9)
64. Abel do Vale (3)
65. Jesino Gomes (10)
66. Eduardo da Silva (filho do Sabá) (5)
67. Neguinho - outro filho do Sabá (3 pessoas)
68. Rosa(filha do Sabá) (2)
69. Malaquias (3)
70. Pedrinho Marinho
71. Raimundo Andrade.

Área Barreira da Missão
COCAMA-1985

1. Raimundo Sebastião Cordeiro(11)
2. Roberto Sálvio Arcanjo(5)
3. Moacir Lima da Silva(5)
4. Antonio dos Santos Cruz(5)
5. Bibiano Gonçalves(3)
6. Maria Maximiana Rodrigues(7)
7. Casa de aula e abrigo
8. Elias Cruz Cordeiro(6)
9. Sebastião Mansão de Lima(9)
10. João Celestino Benício de Almeida(11)
11. Arlindo Moraes Cordeiro(6)
12. José Ramos(2)
13. Evaristo(5)
14. Pedro Carvalho dos Santos (Bastão)(9)
15. Valdir Pacaia(5)
16. Lourival (morava na Barreira)

17. Sabino
18. Paulo

Área Barreira da Missão
COCAMA-1991

1. Raimundo Sebastião Cordeiro(11)
2. Roberto Sálvio Arcanjo(5)
3. Moacir Lima da Silva(5)
4. Antonio dos Santos Cruz(5)
5. Bibiano Gonçalves(3) - saiu
6. Maria Maximiana Rodrigues(7) - saiu
7. Casa de aula e abrigo
8. Elias Cruz Cordeiro(6) - saiu
9. Sebastião Mansão de Lima(9) - saiu
10. João Celestino Benício de Almeida(11) - saiu
11. Arlindo Moraes Cordeiro(6) - saiu
12. José Ramos(2)
13. Evaristo(5) - +
14. Pedro Carvalho dos Santos (Pedrinho)(9)
15. Valdir Pacaia(5)
16. Lourival (morava na Barreira)-saiu
17. Sabino - saiu
18. Paulo - saiu
19. José Moraes(saiu) fica o filho Miguel Pandura
20. Altair dos Santos - saiu
- 21.
23. Raimundo Adriano Marinho - saiu
24. Vilmar Carvalho Panduro - saiu
25. Hermes Cordeiro Alves
26. Jonas dos Santos Cruz
27. Firmino Lima da Silva
29. Eleutério Lima da Silva
30. Manuel Lima da Silva
31. Fabiano Arantes
32. Altemir Soares dos Santos
33. Alonso Andrade Ramos
34. Jãir de Freitas
35. Aldemir de Carvalho Cordeiro
36. Vanildo Ramos
37. Lázaro Cruz Cordeiro
38. Assis Ramos
39. Antonio Ramos
40. Sebastião Lima da Silva
41. Alberto Maciel
42. Cristóvão Cordeiro

Marajaí-1982

1. Arlindo Nótano dos Santos
2. Antonio Gomes Brandão
3. Antônio Castro da Silva
4. Diolásio dos Santos
5. Edvaldo Neves
6. Edson dos Santos
7. Evilásio Lopes dos Santos
8. Euclides dos Santos

9. Francisco Rodrigues
10. Francisco André de Souza
11. Francisco Ribeiro da Silva
12. Genival de Oliveira
13. Ivo Gomes de Almeida
14. Júlio Cavalcante
15. Jesualdo de Oliveira

Miratu-1982

1. Lino Pereira Cordeiro
2. Valdir
3. Luiz Ferreira
4. José Vandique
5. Inácio de Souza
6. Filipe Bias dos Santos
7. Joaquim Braga
8. Cezar
9. Verediano
10. Edilson
11. Aldenor
12. Pedro Rodrigues
13. Pedro Cordeiro Filho
14. Edésio Diogo
15. Geraldo Cavalcante
16. Joaquim Rodrigues
17. João Cordeiro
18. Alquimar Barreto
19. Valdelício Lopes
20. Anastácio Trindade
21. Esmeraldo Trindade
22. Ademar Cordovil
23. Otávio Maia
24. Raimundo Braga
25. Santos
26. Santiago Canaio Peres
27. Antonio Barreto
28. Francisco Marques
30. André Antonio da Silva Filho
31. Agnaldo Monteiro
32. Aldevio Bezerra
33. Augusto Barreto
35. Leopoldo Ribeiro
36. Adriano Pereira de Souza
- 37.
38. José Wilson Pinheiro
39. Osvaldino Moraes
40. Jucelino Alfaia
41. Eudevis Bezerra
42. Alvarino Trindade
43. Raimundo Castilho
44. Cláudio
45. Edmilson Pires
46. Assindino Trindade
47. Deusdetti Macário
48. Manoel Cordeiro
49. Venio Macário
50. Alcebídio Macário
51. Chico Lopes
52. Valder Monteiro

Jaquiri-1982

1. André Cruz
2. Stanislau Gomes
3. José Nivaldo
4. Sebastião Alves do Nascimento
5. Bonifácio.
6. Luiz Urbano Anaquiri
7. Afonso Anaquiri
8. Exídio Anaquiri do Nascimento
9. Josué Anaquiri do Nascimento
10. Francisco Alves do Nascimento
11. Olavo Anaquiri
12. Mariano Ferandes Cruz
13. Bernaldino Rodrigues Carvalho
14. Isaque Rodrigues Carvalho
15. Nazon Alves do Nascimento

Laranjal-1982

1. Waldomiro Cruz
2. Raimundo Cruz
3. José Gomes
4. Domingo Braga
5. Waldemir da Silva
6. Raimundo Cardenis

Méria-1982

1. Joaquim Mendonça
2. Adelino Mendonça
3. Lindolfo Monteiro
4. Adaíde Tinoco
5. Sebastiana Andrade
6. Erasmo de Oliveira
7. Corinto Lopes
8. José da Silva
9. Aldévio Lopes
10. Raimundo Meireles
11. Gersino Farias
12. Júlio Maia Farias
13. Francisca de Oliveira da Silva
14. José da Silva
15. Aldévio Lopes

Marajá-1989

1. Arlindo Nóteno dos Santos
2. Antonio Gomes Brandão
3. Antônio Castro da Silva

4. Diolásio dos Santos
5. Edvaldo Neves
6. Edson dos Santos
7. Evilásio Lopes dos Santos
8. Euclides dos Santos
9. Francisco Rodrigues
10. Francisco André de Souza
11. Francisco Ribeiro da Silva
12. Genival de Oliveira
13. Ivo Gomes de Almeida
14. Júlio Cavalcante
15. Jesualdo de Oliveira
16. José Amarildo dos Santos
17. José dos Santos
18. José Maria Ferreira de Lima
19. Lourival dos Santos Oliveira
20. Manoel Cavalcante Ferreira
21. Manuel dos Santos Oliveira
22. Manoel Nóteno dos Santos
23. Manuel Rigoberto Pereira
24. Manuel Paz Monteiro
25. Manuel dos Santos Marinho
26. Manuel da Silva Maciel
27. Nelson dos Santos
28. Pedro Rodrigues do Carmo
29. Raimundo Sabá de Lima
30. Raimundo Maciel
31. Zeoclides Sevalho Benchimol
32. Oseias Mendes
33. Ivo Evangelista de Almeida(?)
34. José Euclides Benchimol
35. Sabino dos Santos
36. Creuzo da Silva de Castro
38. Carlos Alberto de Oliveira
39. José Marques de Souza
40. Agnelo Cavalcante
41. Julio Cavalcante
42. Fernando dos Santos
43. Midas dos Santos Oliveira
44. Aldenor da Silva Maciel

Miratu-1991

1. Lino Pereira Cordeiro - mora no Miratu mas viaja muito
2. Valdir - mora no Miratu
3. Luiz Ferreira - mora
4. José Vandique - mora
5. Inácio de Souza - casa na Vila do Uarini e Miratu
6. Filipe Bias dos Santos - casa no Uarini e Miratu
7. Joaquim Braga - casa no Uarini e Miratu
8. Cezar - + - a mulher mora no Miratu
9. Verediano - casa no Uarini e campo de gado no Miratu
10. Edilson - mora no Miratu
11. Aldenor - saiu. Mora no Uarini
12. Pedro Rodrigues - mora no Miratu. Casa em Tefé usada em tempo de aula
13. Pedro Cordeiro Filho - saiu. Mora no Uarini.
14. Edésio Diogo - mora no Miratu
15. Geraldo Cavalcante - saiu. Mora no Uarini.
16. Joaquim Rodrigues - mora no Miratu

17. João Cordeiro - mora no Miratu. O filho trabalha no Bradesco
18. Alquimar Barreto - mora no Miratu
19. Valdelício Lopes - mora no Miratu.
20. Anastácio Trindade - mora no Miratu - a mulher tem casa na cidade para escola dos filhos.
21. Esmeraldo Trindade - Mora nos dois. Tempo de aula no Uarini. Tem filho formado no ginásio.
22. Ademar Cordovil - virou comerciante no Uarini
23. Otávio Maia - Saiu do Miratu. Mora no Uarini
24. Raimundo Braga - mora no Miratu
25. Santos
26. Santiago Canaio Peres - Mora no Uarini. A mulher é professora.
27. Antonio Barreto - mora no Miratu
28. Francisco Marques - Saiu do Miratu. Mora no Uarini.
30. André Antonio da Silva Filho - mora no Miratu
31. Agnaldo Monteiro - mora no Miratu
32. Aldevio Bezerra - mora no Miratu
33. Augusto Barreto - mora no Miratu
35. Leopoldo Ribeiro - mora no Miratu
36. Adriano Pereira de Souza - mora no Miratu
37. Marilene - mora no Miratu. Saiu dois anos por causa da educação dos filhos.
38. José Wilson Pinheiro - mora no Miratu
39. Osvaldino Moraes - mora no Miratu
40. Jucelino Alfaia - mora no Miratu
41. Eudevis Cavalcante - mora no Miratu
42. Alvarino Trindade - mora no Miratu
43. Raimundo Castilho
44. Cláudio - vai sair
45. Edmilson Pires - Saiu do Miratu. Mora em Tefé
46. Assindino Trindade - Saiu do Miratu. Mora no Uarini
47. Deusdetti Macário - saiu do Miratu - Mora em Tefé
48. Manoel Cordeiro - mora no Miratu
49. Venio Macário - saiu do Miratu - mora no Guariba, perto da Barreira
50. Alcebídio Macário - mora no Miratu
51. Chico Lopes - saiu do Miratu. Mora no Uarini
52. Valder Monteiro - saiu do Miratu. Morou na Barreira. Mora em Tefé. Tem uma novelaria
53. Eugênio Monteiro - saiu do Miratu. Morou na Barreira. Tem casa em Tefé e casa e roça no Miratu. Tem comércio no Miratu
54. Valdemir Monteiro - vive em Tefé e no Miratu
55. Idenilson - é bancário em Tefé.

Jaquiri-1991

1. André Cruz
2. Stanislau Gomes
3. José Nivaldo
4. Sebastião Alves do Nascimento
5. Bonifácio.
6. Luiz Urbano Anaquirí
7. Afonso Anaquirí
8. Exido Anaquirí do Nascimento
9. Josué Anaquirí do Nascimento
10. Francisco Alves do Nascimento
11. Olavo Anaquirí

12. Mariano Ferandes Cruz
13. Bernaldino Rodrigues Carvalho
14. Isaque Rodrigues Carvalho
15. Nazon Alves do Nascimento

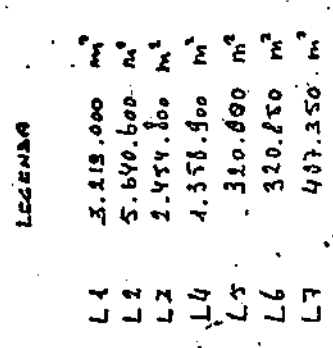
Laranjal-1991

1. Waldomiro Cruz
2. Raimundo Cruz
3. José Gomes
4. Domingo Braga
5. Waldemir da Silva
6. Raimundo Cardenis

Méria-1991

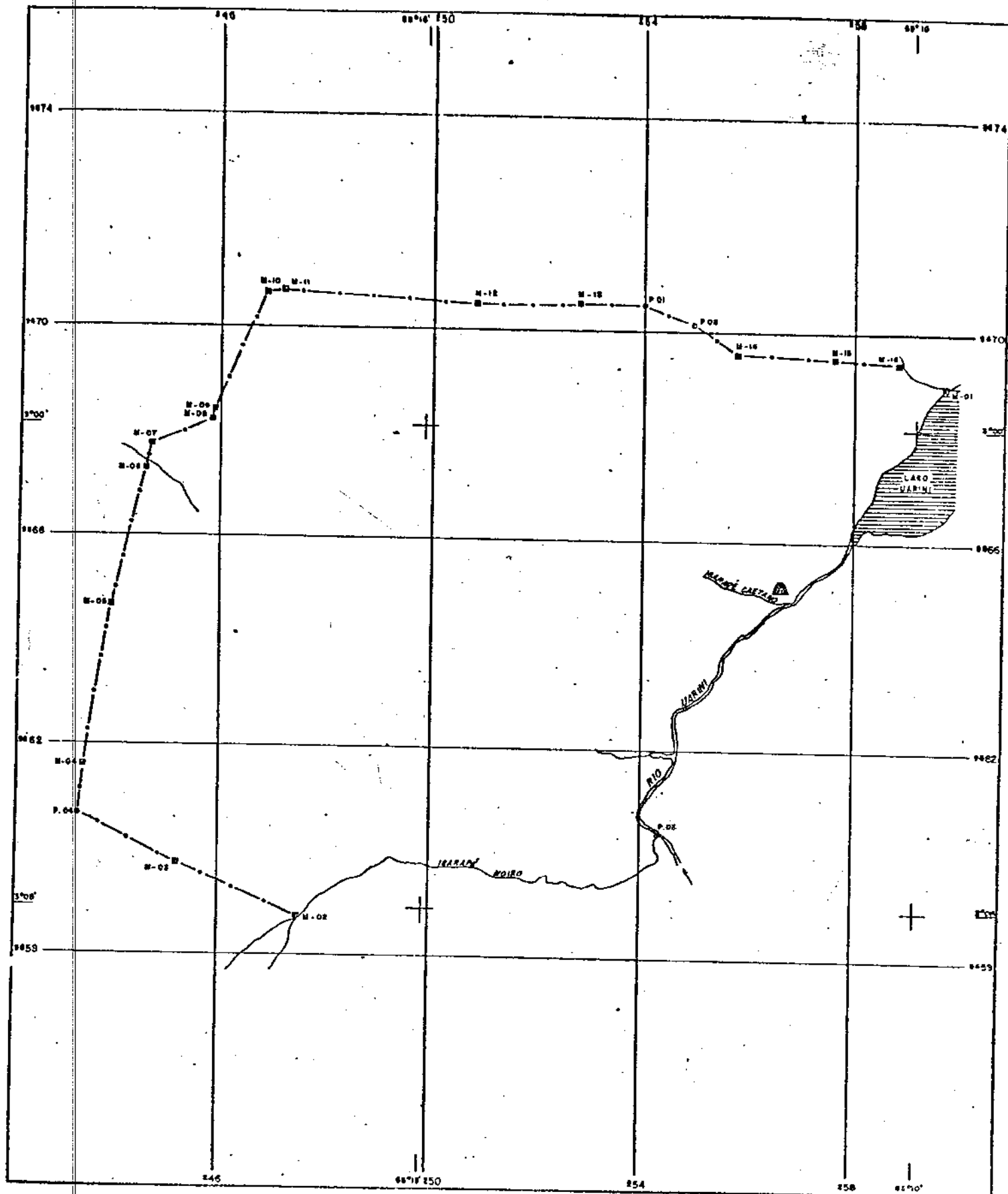
1. Joaquim Mendonça - saiu
2. Adelino Mendonça - saiu
3. Lindolfo Monteiro - saiu
4. Adaíde Tinoco
5. Sebastiana Andrade
6. Erasmo de Oliveira
7. Corinto Lopes - saiu
8. José da Silva - - saiu
9. Aldévio - Lopes saiu
10. Raimundo Meireles
11. Gersino Farias
12. Júlio Maia Farias
13. Francisca de Oliveira da Silva
14. José da Silva
15. Aldévio Lopes

S. J. : Croqui's explanation.



Subarea
 Area 12,801.500 m
 Perimeter 16,595 m

152-6-1690

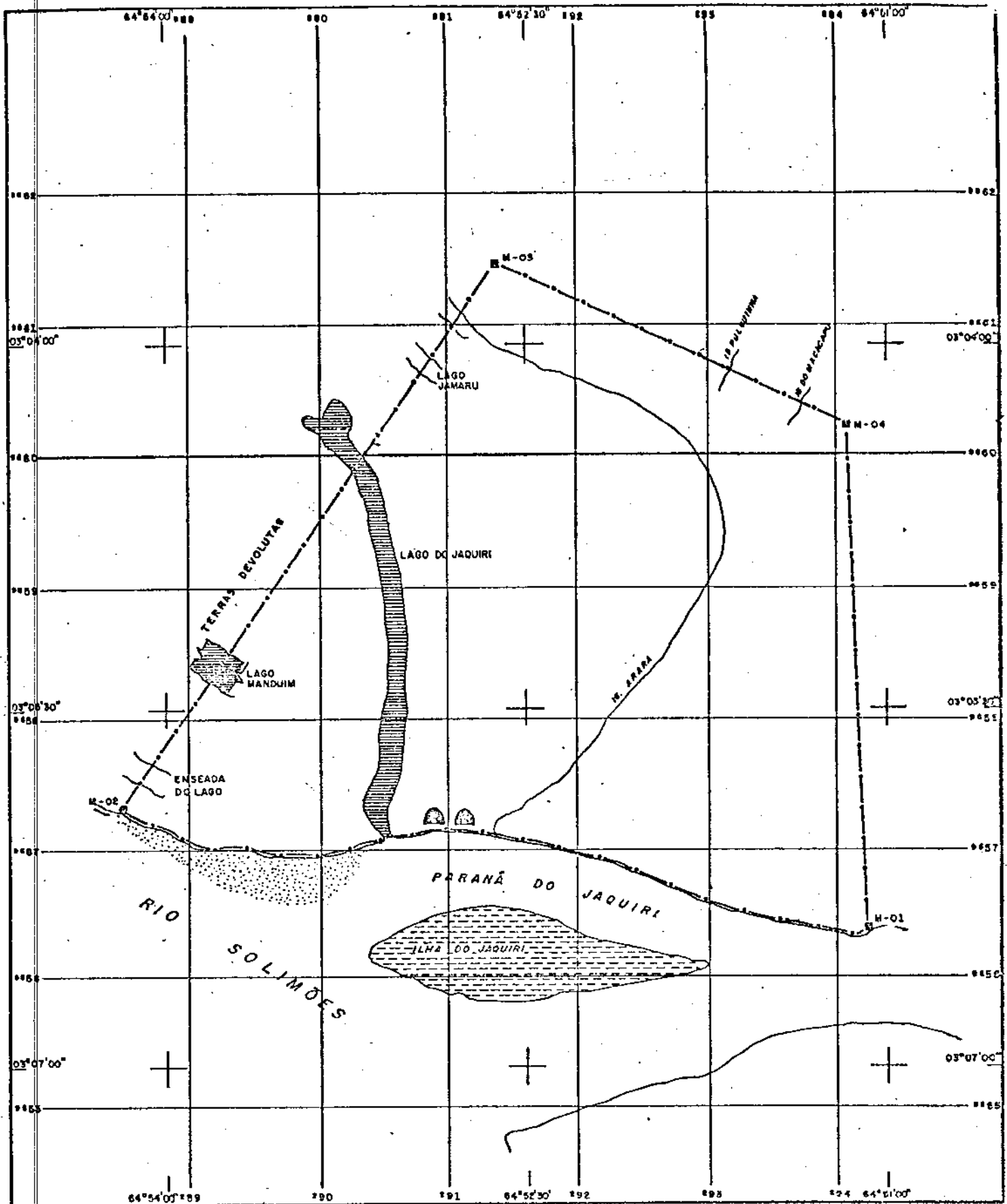


SINAIS CONVENCIONAIS

- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
- ALDEIA INDÍGENA
- MARCO DE CONCRETO
- PONTO DEFINIDOR DE LIMITE
- LAÇO
- CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- DIREÇÃO DE CORRENTE

MINISTÉRIO DO INTERIOR FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI SUPERINTENDÊNCIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - SUAF			
DENOMINAÇÃO: ÁREA INDÍGENA MIRATU		PLANTA DE: DEMARCAÇÃO	
MUNICÍPIO: UARINI		ÁREA: 15.190.780 ha	PERÍMETRO: 40.431,06 m
UF: AMAZONAS		ESCALA: 1:300.000	DATA: 25/08/87
ESTADO: 50 SUER		PROCESSO Nº: 00F/SUAF	
DEVERNO: CABRO	TÉCNICO RESPONSÁVEL: ADELINO DE SOUZA TEC. ADMINISTR. - UDF	VISTO: REINALDO FLORENÇO CHEFE DA DUF	DECRETO Nº:

MAR 12



SINAIS CONVENCIONAIS

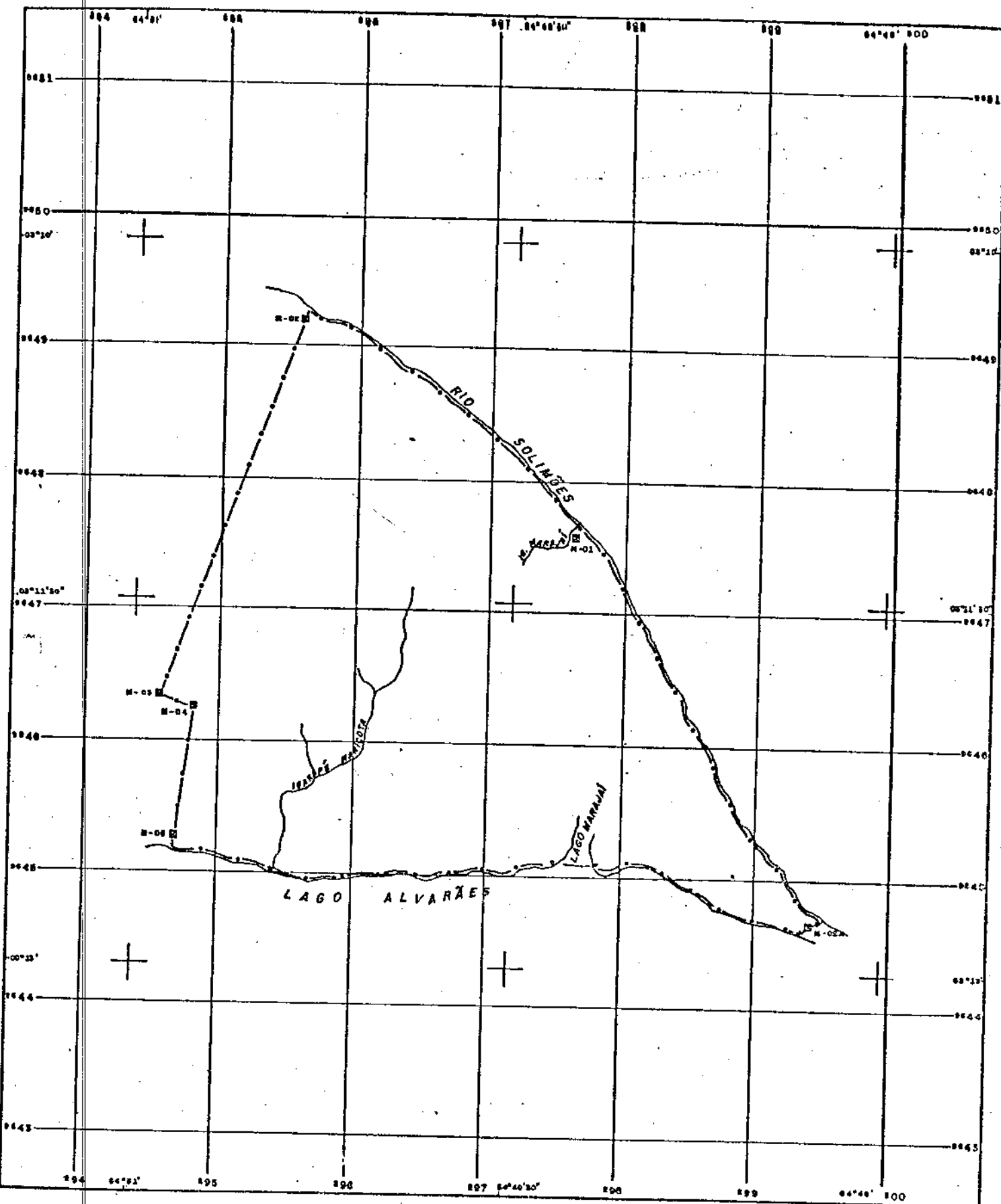
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
- ALDEIA INDÍGENA
- MARCO DE DIVISA
- CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- LAGO PERMANENTE
- ALAGADO
- AREIA



MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
SUPERINTENDÊNCIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - SUAF

DENOMINAÇÃO: ÁREA INDÍGENA JAQUIRI			PLANTA DE: DEMARCAÇÃO	
MUNICÍPIO: MARÃ			DATA: 1.019.9825 No	PERÍMETRO: 17.815,70m
UF: AM	BRAS: SP	ADA: TEFÉ	ESCALA: 1:40.000	DATA: 22/06/86
DESENHO:  MÁRIO			TÉCNICO RESPONSÁVEL: HELIO DE MATOR BATISTA ENG. AGRIMENSOR	VISTO: REINALDO FLORENDO CHEFE DA DOP
			CELADO M.	

MARÃ

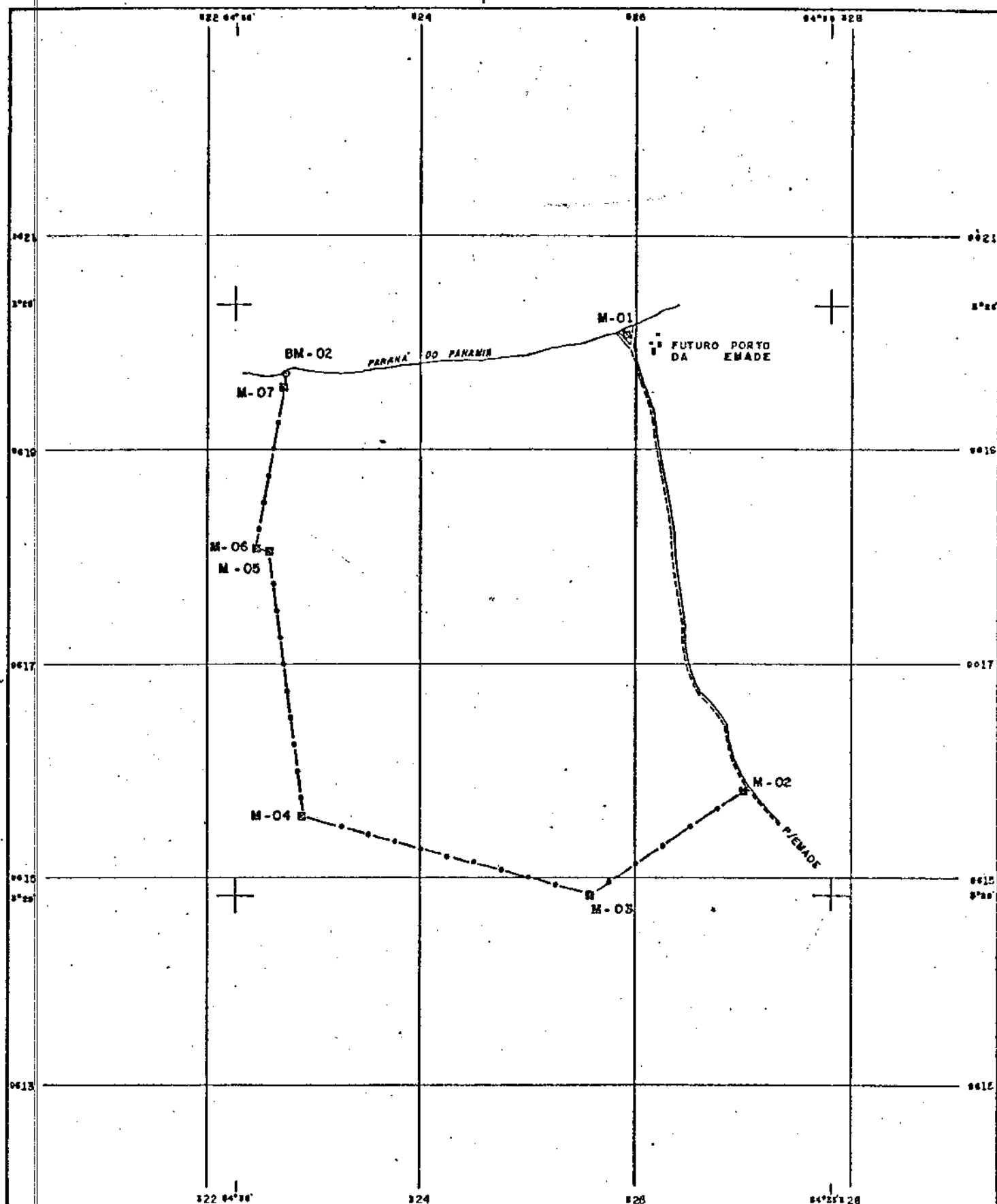


SINAIS CONVENCIONAIS

- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
- ALDEIA INDÍGENA
- MARCO DE DIVISA DE CONCRETO
- CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- CERCA DE ARAME

 MINISTÉRIO DO INTERIOR FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI SUPERINTENDÊNCIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - SUAF			
DENOMINAÇÃO		PLANTA DE	
ÁREA INDÍGENA MARAJÁ		DEMARCAÇÃO	
MUNICÍPIO		ÁREA	PERÍMETRO
ALVARÃES		1.195.248 m²	15.308,06 m
UF	BR	ESCALA	DATA
AM	59	1:40.000	11/08/80
TEFÉ		PROCESSO Nº	EXECUTANTE
			SP SUF
DESENHO	TÉCNICO RESPONSÁVEL	VISTO	DECRETO Nº
	NÉLIO DA N. PATOTA ENR. AGRIMENSOR	REINALDO FLORINDO CHEFE DA DFP	

mapa



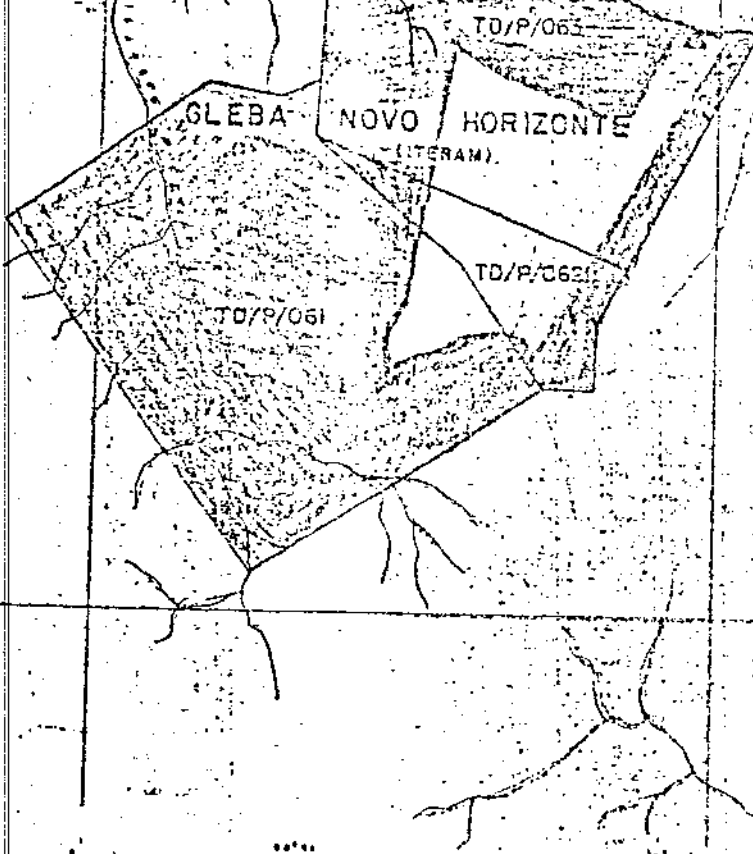
SINAIS CONVENCIONAIS

- - - - - TERRA INDÍGENA DEMARCADA
- MARCO DE DIVISA
- PONTO DEFIDOR DE LIMITES
- - - - - RODOVIA DE REVESTIMENTO SOLTO
- - - - - CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- - - - - DIREÇÃO DE CORRENTE

 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI SUPERINTENDÊNCIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - SUAF				PLANTA DE	
				DENARCAÇÃO	
DENOMINAÇÃO				ÁREA	PERÍMETRO
ÁREA INDÍGENA BARREIRA DA MISSÃO				1.772.4237 Ha	18.519.439 m
MUNICÍPIO				ESCALA	DATA
TEFÉ				1 : 60 000	17 / 08 / 90
UF.	BR	ADR.	PROCESSO Nº		
AM	59	TEFÉ	EXECUTANTE SUAF/DDP		
DESENHO		TÉCNICO RESPONSÁVEL		NÍVEL	
CASTRO				CHEFE DA DDP	
				SECRETÁRIO	

MAPAS

9624



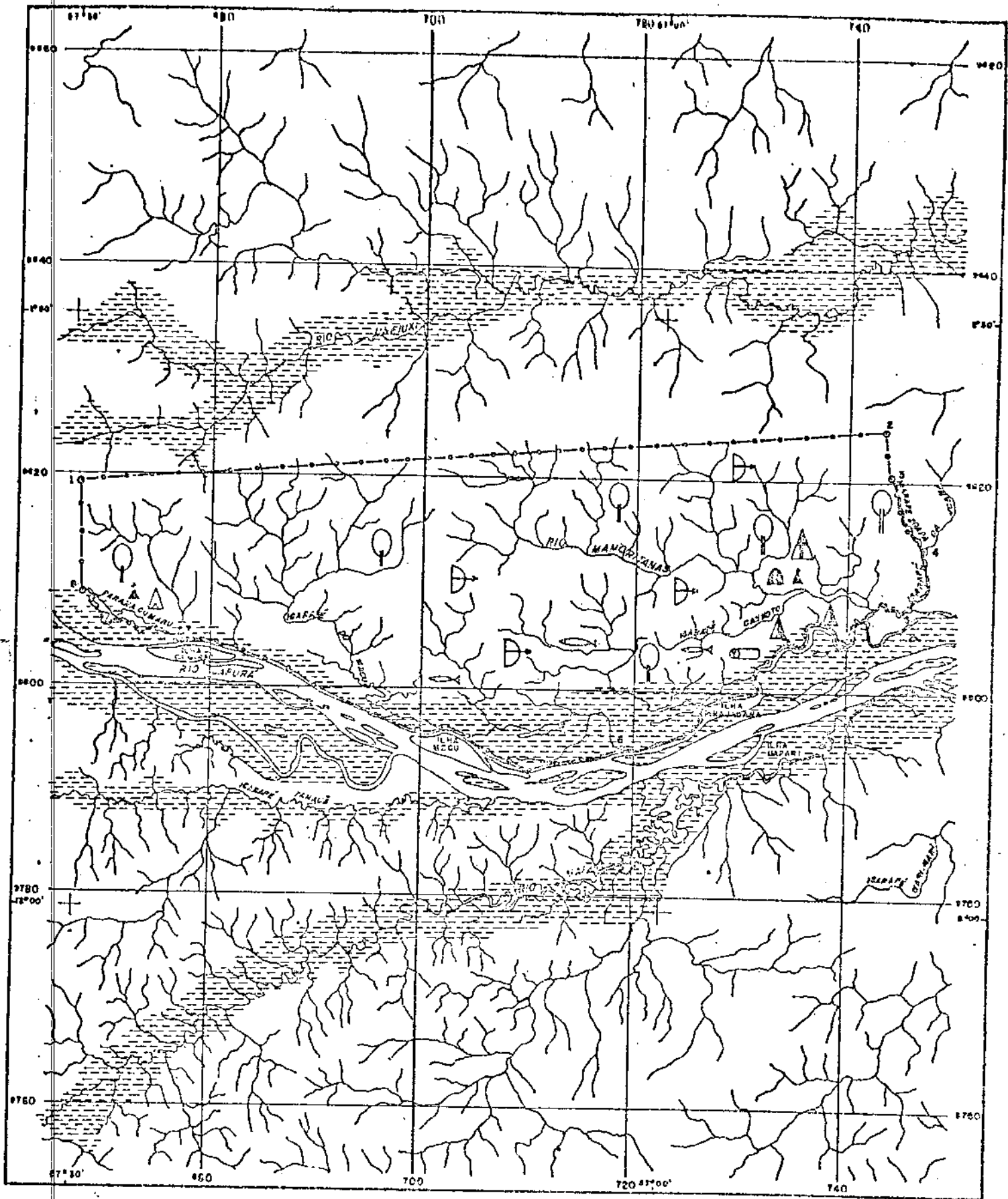
FLS. 11/8/85
36
RUBRICA

CONVENCIONAIS
A INDIGENA COMUNITARIA
A INDIGENA
A INDIGENA
DEFINICAO DE LIMI
OS LIMITES DE LIMI
O DADOS RELEVANTES
O DADOS
O DADOS

MINISTERIO DO INTERIORE	
FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDIO - FUNAI	
DEPARTAMENTO REGIO DO PATRULHEIO INDIGENA - RPAI	
INDIGENA KORAIA	
TIPO	DECLARACAO
ARAIOS	1909

MIRA6

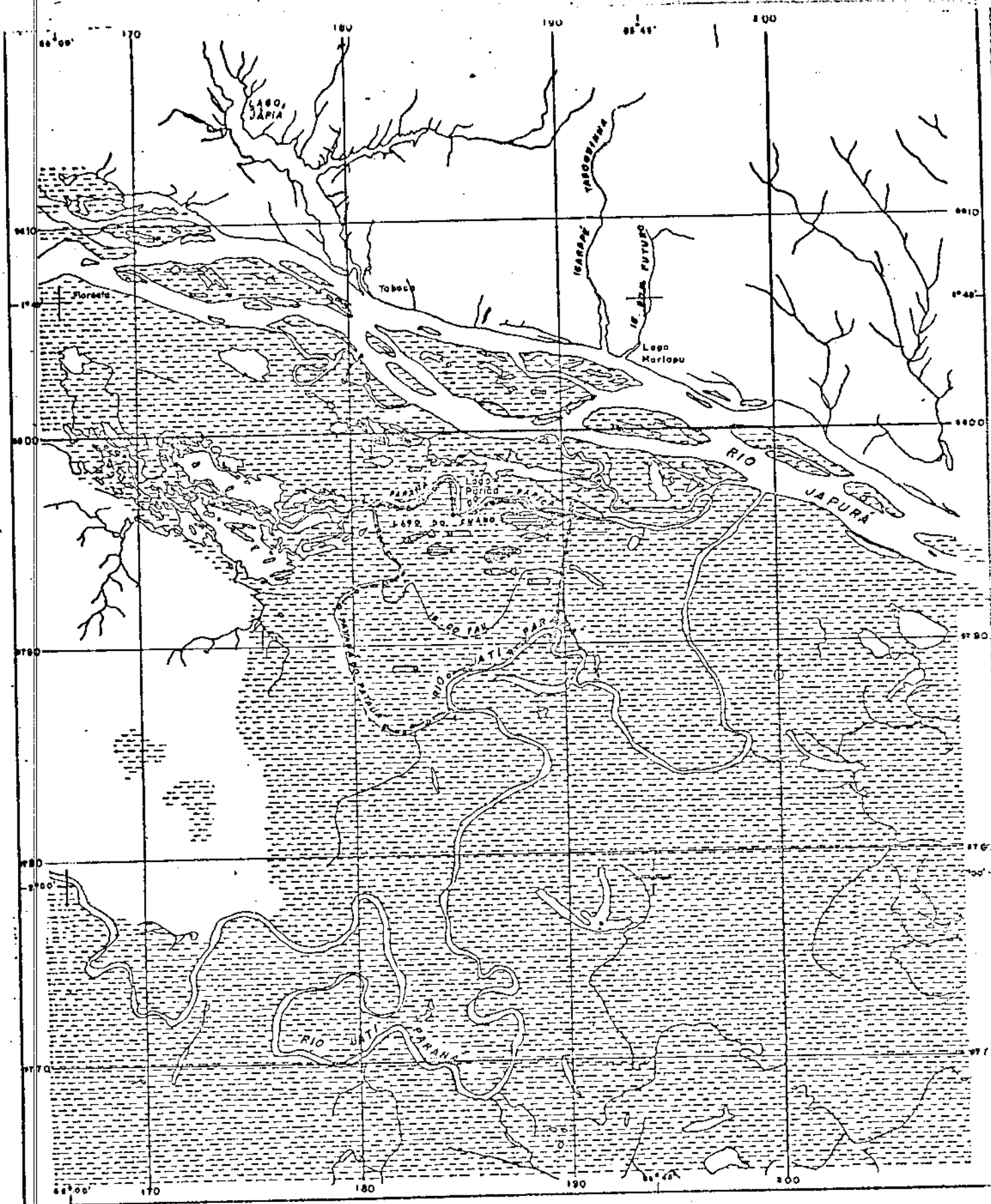
4



SINAIS CONVENCIONAIS

- TERRA INDÍGENA DELIMITADA
- PONTO DEFINIDOR DE LIMITE
- ALDEIA INDÍGENA E CEMITÉRIO
- CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- ALAGADO
- PESCA E CAÇA
- CASTANHAL
- MISSÃO NÃO CATOLICA
- EXTRATIVISMO DE MADEIRA

 MINISTÉRIO DO INTERIOR FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI SUPERINTENDÊNCIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - SUAF			
RECONHECIMENTO ÁREA INDÍGENA PARANÁ DO BOA BOA		DELIMITAÇÃO	
INDICADOR JAPURÁ		EXT 165 000 ha	PERÍMETRO 117 000 Km
UF AM	MUN 65	ESCALA 1:500.000	DATA 30/03/88
LOCALIZAÇÃO SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA		PROTEÇÃO MIR-72	PROTEÇÃO MIR-72
TECNICO RESPONSÁVEL PELA DEFINIÇÃO DOS LIMITES		TECNICO RESPONSÁVEL PELA IDENTIFICAÇÃO DOS SÍMBOLOS	PROTEÇÃO MIR-72
PROTEÇÃO MIR-72			



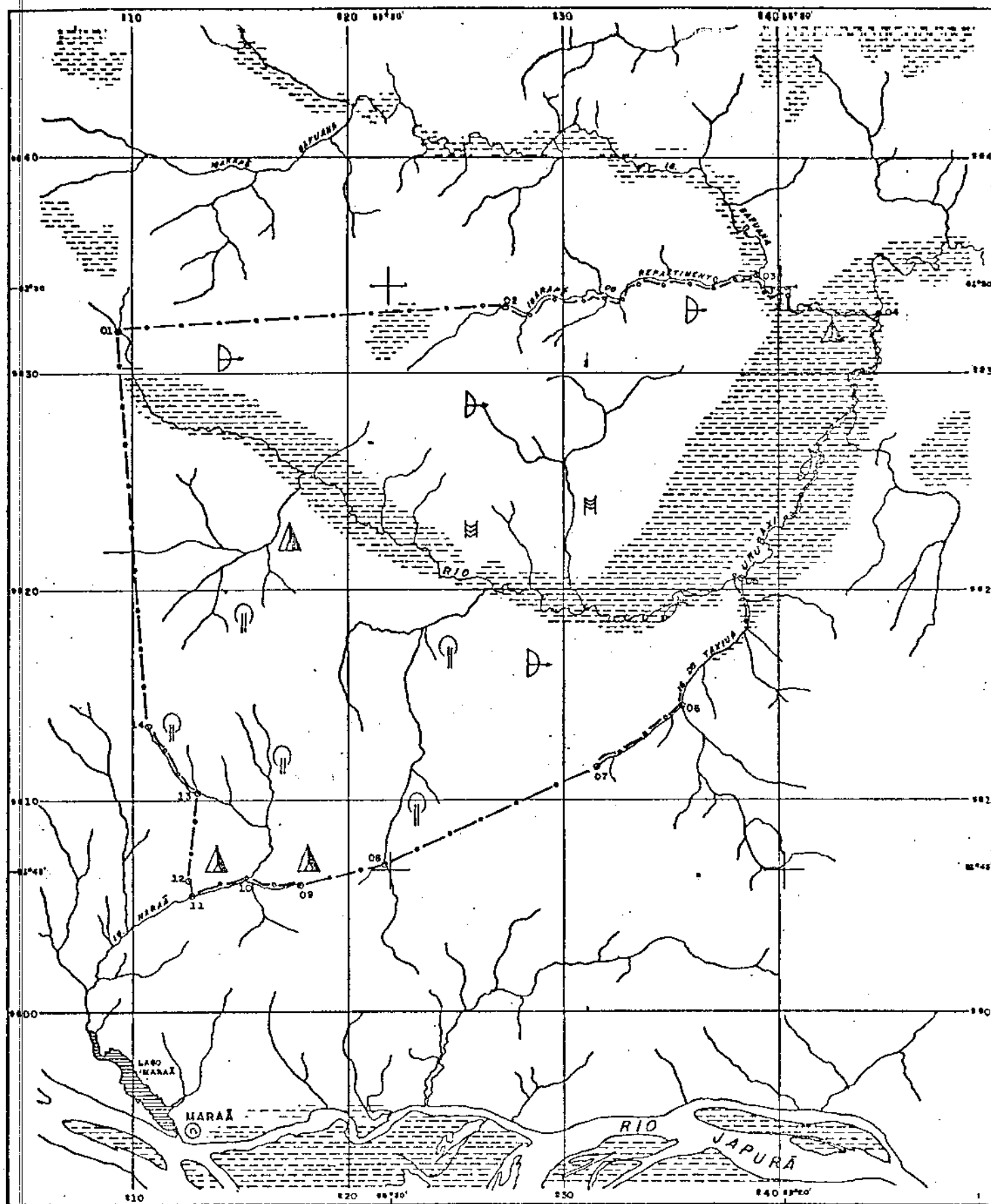
SINAIS CONVENCIONAIS

- TERRA INDIGENA DELIMITADA
- PONTO DEFINIDOR DE LIMITES
- PESCA
- EXTRATIVISMO
- CURSO D'AGUA PERMANENTE
- ALAGADO
- LAGO OU LAGOA PERMANENTE



MINISTÉRIO DO INTERIOR FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI SUPERINTENDÊNCIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - SUAF

DENOMINAÇÃO: ÁREA INDIGENA PARANÁ DO PARICA			PLANTA DE DELIMITAÇÃO	
MUNICÍPIO: MARÃ			ÁREA: 8.220 Ha	PERÍMETRO: 29.750 Km
UF: AM	SER: 59	LOC: SÃO DA CACHOEIRA	ESCALA: 1:250.000	DATA: 20/05/83
TÉCNICO RESPONSÁVEL PELA IDENTIFICAÇÃO DOS LIMITES: LOURENÇO ARAÚJO COSTA			TÉCNICO RESPONSÁVEL PELA IDENTIFICAÇÃO DOS LIMITES: CHERE DA 987	
VISTO: CHERE DA 987			PONTARIA Nº: 168. C.	



SINAIS CONVENCIONAIS

- TERRA INDÍGENA DELIMITADA
- PONTO DEFINIDOR DE LIMITES
- MALOCA INDÍGENA TRANSITÓRIA
- CAÇA E PESCA
- SERINGAL E CASTANHAL
- CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- ALAGADO
- LAGO OU LAGOA PERMANENTE

MINISTÉRIO DO INTERIOR FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI SUPERINTENDÊNCIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - SUAF				PLANTA DE DELIMITAÇÃO	
				ÁREA: 72.000 ha	PERÍMETRO: 103.600 km
DETERMINAÇÃO: ÁREA INDÍGENA MARÃÁ URUBAXI				ESCALA: 1:250.000	
MUNICÍPIO: MARÃÁ				DATA: 23/03/85	
UF: AM	CEP: 59	ADM: SÃO G. DA CACHOEIRA		PROPOSTA Nº: FUNAI/RSB/2913/84	
TÉCNICO RESPONSÁVEL PELA DEFINIÇÃO DOS LIMITES		TÉCNICO RESPONSÁVEL PELA IDENTIFICAÇÃO		VISTO	FORTELAÇÃO
_____		_____		CHEFE DA DDP	_____

BIBLIOGRAFIA

ACUÑA, C.

1941 - Descobrimientos do Rio das Amazonas - São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1941 ("Brasiliana", 203).

AGUERO, O.

1985 - "El Milenio en la Amazonia Peruana: Los Hermanos Cruzados de Francisco da Cruz". Amazonia Peruana, vol. VI(12):133-145.

ALBUQUERQUE, M. R.

1935 - "Apontamentos para a história do município de Tefé" - O Missionário 15 (2):5-7. Tefé, Prefeitura Apostólica.

1942 - Tefé e os Missionários do Espírito Santo - Tefé, Prefeitura Apostólica.

ALMEIDA, A.W.B.

1980 - GETAT: "Segurança Nacional e Revigoração do Poder Regional". Transformações Econômicas e Sociais no Campo Maranhense. São Luiz, Comissão Pastoral da Terra/Maranhão, V.7.

1986: "Estrutura Fundiária e Expansão Camponesa" - Carajás - Desafio Político, Ecologia e Desenvolvimento - José Maria Gonçalves de Almeida Jr (org) São Paulo, Brasiliense, CNPq pp. 265-293.

1992: "Continentalização dos Conflitos e Transformações na Geopolítica das Fronteiras - Comentários ao Projeto de Lei nº 1.930/89 que prevê a rodovia Transfronteira" - Antropologia e Indigenismo (2) Rio de Janeiro, UFRJ/PETI (no prelo).

ANDERSON, B.

1989 - Imagined Communities. Reflexion on the origin and spread of Nationalism. Londres/Nova Yorque, Verso.

ANDRADE, M.

1972 - "Prefácios para Macunaíma". Brasil: 1º tempo modernista - 1917 / 29 - Documentação (org: BATISTA, M.R., LOPES, T.A. e LIMA, Y.S.). São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros.

ANISTIA INTERNACIONAL

1988 - Brasil: Violência Autorizada nas áreas rurais. Londres, Amnesty International Publications.

AQUINO, T. V.

1977 - "Kaxinauá - de seringueiro "caboclo" a peão "acreano" - Dissertação de Mestrado - Brasília - UnB.

ARAUJO, R.B.

1987 - Totalitarismo e Revolução no Integralismo de Plínio Salgado. Rio de Janeiro, Zahar.

ARNAUD, E.

1974 - "Os Índios Mirânia e a expansão luso-brasileira (Médio Solimões-Japurá, Amazonas)". Bol Mus. Pa. Emílio Goeldi, Nova Série: Antropologia, Belém (74):1-48, 1974.

AZEVEDO, J. L.

1909 - O Marquês de Pombal e sua época - Lisboa, Livraria Clássica Editora de A.M. Teixeira e Cia.

BACKHTIN, Mikhail

1978 - Marxismo e Filosofia da Linguagem São Paulo, Hucitec.

BARTOLOMÉ, M. e BARABAS, A.

1981 - La Resistencia Maya - Relaciones Interétnicas en el oriente de la península de yucatán . Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1982 - Tierra de la palabra - historia y Etnografía de los Chatinos de Oaxaca. Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

BASTOS, T.

1975 - O Vale do Amazonas Brasileira, 106. São Paulo, CEN.

BARTH, F.

1976 - "Introducción" - Los Grupos Etnicos y Sus Fronteras - Fondo de Cultura Econômica, Mexico, pg.9-49.

BARTHES, R.

1985 - Mitologias - São Paulo, DIFEL.

BATES, H. W.

1944 - Um Naturalista no Rio Amazonas. São Paulo, CEN.

BAUDRILLARD, J.

s./d. - Para uma crítica da economia política do signo. São Paulo, Martins Fontes.

BECKER, B.

1986 - "Significância Contemporânea da Fronteira: Uma Interpretação Geopolítica a Partir da Amazônia Brasileira" in Fronteiras (org: Catherine Aubertin), Brasília, UnB/ORSTOM.

1990 - "Fragmentação do espaço e formação de regiões na fronteira: um poder territorial" em: Fronteira Amazônica: questões sobre a gestão do território. (org.) Brasília, UnB, 1990.

BEOZZO, José Oscar

1983 - Leis e Regimentos das Missões - Política Indigenista no Brasil - São Paulo, Loyola.

BERREDO

1905 - Annaes Históricos - Florença, Typographia Barbera.

BERGER, A.

1984 - "Le Père Constant Tastevin (1880-1962)" - Hommes et Destins :569-525 - Agence de Coopération Culturelle et Technique - Académie des Sciences d'autre mer, Paris.

BITTENCOURT, A.

1925 - Chorographia do Estado do Amazonas - Manaus, Typ. Palácio Real.

BLOCH, Ernst

1979 - El Principio Esperanza - Madrid, Aguilar.

BLOCH, M

1980 - "Ritual symbolism and the non representation of society". In Symbol as Sense. New Approaches to the Analysis of Meaning (eds:Foster & Brandes) New York, Academic Press, 93-102.

BOPP, Raul

1982 - "Cobra Norato" - Mitologia e Modernidade em Cobra Norato (José Eduardo de Siqueira) Londrina, UEL.

BOURDIEU, P.

1982 - A Economia das Trocas Simbólicas (org: Sérgio Miceli). São Paulo, Perspectiva (1ª ed.: 1974).

1983 - "O Campo Científico" . Pierre Bourdieu (org: Renato Ortiz). São Paulo, Atica.

BRASIL

1985 - "Desenvolvimento e Segurança na Região ao Norte dos Rios Solimões e Amazonas - Projeto Calha Norte" . Relatório do Grupo de Trabalho Interministerial criado pela Exposição de Motivos 018/85. Brasília, mimeo.

BRASIL - SPI - Serviço de Proteção aos Índios.

1928- 1942 - Relatório da 1ª Inspeção Regional pp. 136-264
Rio de Janeiro, 1928-1942.

BRAUDEL, F.

1978 - Escritos sobre a história. São Paulo, Perspectiva.

BRUNO, R.

1989 - "UDR: Os "Sem Terra" dos Patrões" - Anais do 12º Encontro. Botucatu, Fundação Ford/Projeto de Intercâmbio de Pesquisa Social em Agricultura (PIPSA).

CABROLIÉ de SOUZA, A.

1984 - Síntese da História de Tefé - Manaus, Imprensa Oficial.

1989 - História de Tefé - Imprensa Universitária da Universidade Federal de Juiz de Fora.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1972 - O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukuna - São Paulo, Pioneira, (2ª ed.).

1976 - Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, Pioneira.

1978 - A Sociologia do Brasil Indígena. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro (2ª Edição Ampliada).

1985 - Enigmas e Soluções - Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1986 - "O que é isto que chamamos a antropologia brasileira?" - An. Antropol. 85:227-246 - Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1988 - "A politização da identidade e o movimento indígena" em Crise do Indigenismo. Campinas, UNICAMP.

1988b - Sobre o Pensamento Antropológico - Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. Brasília, CNPq.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1987 - Os Direitos do Índio : Ensaios e documentos. São Paulo, Brasiliense.

CARNEIRO DE MENDONÇA, M.

1963 - A Amazônia na era pombalina, 1ª Tomo, Rio de Janeiro, IHGB.

CASCUDO, L. C.

1936 - Em Memória de Stradelli, Manaus, Livraria Clássica.

1976 - A Geografia dos Mitos Brasileiros, Rio de Janeiro/Brasília, José Olímpio/INL.

CASEMENT

1912 - "The Putumayo Indians" - The Contemporary Review 102:317-328, Londres.

CASTORIADIS, C.

1986 - A Instituição Imaginária da Sociedade. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2ª ed.

CAVAGNARI, Fª, Geraldo Lesbat

1987 - "Autonomia Militar e Construção da Potência" . As Forças Armadas no Brasil. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1987:57-99.

CEDEAM

1983 - Cartas do Primeiro Governador da Capitania de São José do Rio Negro - Joaquim de Mello e Póvoas 1758-1761. Manaus, Universidade do Amazonas.

CHAUMEIL, J.P.

1984 - "De un espacio mítico a un territorio legal o la evolución de la noción de frontera en el noroeste peruano".

Amazonía Indígena 4 (nº 8):26-31.

1989 - "Amazonie Peruvienne: identités ethniques en mouvement". Actes du Colloque International : Ecologia,

Desenvolvimento sócio-econômico e Cooperação científica na Amazônia. Belém, 1-5 outubro de 1989.

1990: "Les Nouveaux Chefs... Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne" - Problèmes d'Amérique Latine nº 96 2º trimestre 1990: 93-113.

CIPOLETTI, Maria Suzana

1991 - "Remeros y cazadores: la información etnográfica en los documentos de la Comisión de Límites al Amazonas (1779-

1791)" -Etnohistoria del Amazonas (org: JORNA, MALAVER, OOSTRA). Quito, Abya-Yala.

COLOMBIA, Ministério das Relações Exteriores

1936 - Arreglo de Limites entre la República de Colombia y la República de los Estados Unidos do Brasil - Colombia, Oficina de Longitudes e Fronteras - Editorial de Litografia.

CNBB

1972 - "Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia" - IV Encontro da Pastoral da Amazônia"pg1-16. Santarém, CNBB, mimeo.

CORREA, R. François

1991 - "Políticas de reordenamiento interno del espacio amazónico colombiano. Colonización, medio ambiente y protección de territorios indígenas (1960-1990)". Revista Colombiana de Antropología XXVIII: 1990-1991:8-23. Bogotá, Colcultura.

CORTESÃO, J.

1949 - "O significado da Expedição de Pedro Teixeira à luz de novos documentos" - RIHGB - 4º Congresso de História Nacional, anais, (3):172-204.

1957 - História do Brasil nos Velhos Mapas . Tomo I e II. Rio de Janeiro, Ministério das Relações Exteriores.

COUDREAU

1887 - La France Equinoxiale. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie. Paris, Chaleannel Ainé, v.2.

CREVEAUX, J.

1883. - Voyages dans l'Amérique du Sud, Paris, Librairie Hachette.

CRICK, M.

1982 - "Anthropological Field Research, Meaning Creation and Knowledge Construction" - Semantic Anthropology - (ASA 22):15-37 - Parkin, D. (ed) - Academic Press.

CUNHA, Euclides

1923 - Contrastes e Confrontos - Porto, Livraria Chardron.

1926 - A Margem da História - Porto, Livraria Chardron.

CUNHA, O.R.

1986 - "Histórico do Museu Paraense Emílio Goeldi". O Museu Paraense Emílio Goeldi(7-19). Belém, Museu Goeldi/CNPq/MCT, Banco Safra .

DAVALLON, J.

1984 - L'Image, un art de mémoire? - Histoire et Linguistique (org: Achart & alli) Paris, Maison des Sciences de L'Homme, pag 243-267.

DEAN, W.

1989 - A Luta pela Borracha no Brasil. Um estudo de história ecológica . São Paulo, NOBEL.

DOMINGUEZ, C.A.

1984 - "National Expansion and Development Policies in the Colombian Amazon" . Frontier Expansion in Amazonia (Ed:SHMINK, M e WOOD, C. Gainesville, University Presses of Florida, pag 405-418.

DUARTE, P.

1960 - Paul Rivet por êle mesmo - Anhembi, São Paulo.

EGAS, J. F. O.

1936 -"A Missão da Bocca do Tefé" - O Missionário - Tefé, outubro: 13-15.

ELIAS, N.

1972 - Processes of State-Formation and Nation-Building in Transactions of the Seventh World Congress of Sociology. Vol. III. Geneva: International Sociological Association.

ESTERCI, Neide

1977 - "O Mito da Democracia no País das Bandeiras - Análise dos discursos sobre colonização no Estado Novo" Pesquisa Antropológica, Brasília, UnB.

FARAGE, N.

1991 - As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

FARIA, L. de C.

1981 - "Curt Nimuendajú" - Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendajú, Rio de Janeiro, IBGE.

FAULHABER (BARBOSA), Priscila e PITA, Lídia.

1980 - Relatório de Pesquisa e análise preliminar de dados- Uma agropecuária em Barra do Garças. Brasília, UNB, mimeo (30pp).

FAULHABER (BARBOSA), Priscila.

1983 - "Índios Civilizados: Etnia e Alianças em Tefé" - Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília Brasília, Universidade de Brasília.

1984 - "O Anti-Herói - Identidade e Crise no Indigenismo" - trabalho apresentado no GT Política Indigenista - Associação Nacional de Pesquisa e Pós Graduação em Ciências Sociais - VIII Encontro Anual, Aguas de São Pedro.

1986 - "Tentando uma antropologia operativa" - Anu. Antropol.85 . Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1986b - "Tradition et changement dans le Moyen Solimões. Structure sociale et mouvements de revendication à base territoriale" . Frontières: mithes et pratiques. Cah. Sci. Hum. 22 (3-4): 389-400 (org: Philippe Léna e Cathérine Aubertin). Paris, ORSTOM.

1987a - O Navio Encantado - Etnia e Alianças em Tefé. Belém, CNPq/Museu Goeldi.

1987b - Entrosando - Questões Indígenas em Tefé. Belém, CNPq/Museu Goeldi.

1991a - "Soldados da Terra: Territorialização indígena e reversibilidade do saber sobre a fronteira ". A Amazônia e a fronteira agrícola: 20 anos depois (org: LENA, P. e OLIVEIRA, A.) Belém, CNPq/ Museu Goeldi, pag.23-36.

1991b - "Y el barco se hizo libro: Encanto y desencanto en el mundo imaginário indígena en Tefé"-Etnohistória del Amazonas. Coléccion 500 Años . Quito, MLAL, Abya-Yala.

1992 - "Terra devastada" . Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90:259-253. São Paulo, CEDI.

FIGUEIRA, R.R.

1986 - A Justiça do Lobo. Petrópolis, Vozes

1992 - Rio Maria, Canto da Terra. Petrópolis, Vozes.

FIRTH, Raymond

1957 - Two Studies of Kinship in London. Nova York, ed. London School of Economics monographies on Social Anthropology, nº 15.

FORWAKER, J.

1982 - A Luta pela Terra - a economia política da fronteira pioneira no Brasil de 1930 aos dias atuais . Rio de Janeiro, Zahar.

FOUCAULT, M.

1986 - Arqueologia do Saber - Rio de Janeiro, Forense (2ª ed.).

FOUCHER, M.

1988 - Fronts et Frontières. Un Tour de Monde Géopolitique Paris, Fayard.

FURTADO, M.

1904 - "Viagem que fez o Ex Sr Francisco Xavier de Mendonça Furtado do Conselho de Sua Magestade Fidelíssima, Comendador da Santa Marinha de Mattes de Lobo na Ordem de Christo, Governador e Capitão General do Maranhão, em 24 de fevereiro de 1752". - Tomo 67 P.I. vol 109 pags 272-294.

GARCIA, Rodolfo

1917 - "O diário do Padre Samuel Fritz" - Rev. Inst. Hist. e Geog. 135(81): 355-396.

GALVÃO, E.

1976 - Santos e Visagens - São Paulo, CEN.

GLUCKMAN, M.

1954 - Rituals of rebellion in South-East Africa, Manchester, University Press.

1958 - Analysis of a social situation in modern Zululand. Manchester, University Press.

1963 - Custom and Conflit in Africa, Oxford, Basil Blackwel.

1978 - "Análise de uma situação social na Zululândia moderna" - Antropologia das Sociedades Contemporâneas (org: BELA FELDMAN-BIANCO) - São Paulo, Global, pp. 227-305.

GNACARINI, F & MOURA, M.

1983 - "Estrutura Agrária Brasileira: Permanência e Diversificação de um Debate" - BIB, (15): 5-52, Rio de Janeiro.

GOMEZ, L, A.

1988 - Amazônia Colombiana: formas de acceso y de control de la fuerza de trabajo indígena (1870-1930). Revista Colombiana de Antropologia XXVI: 1986-1988, pps 129-154, Bogotá, Colcultura.

GRAZIANO DA SILVA, José

1982 - A Modernização Dolorosa - Estrutura Agrária, Fronteira Agrícola e Trabalhadores Rurais no Brasil - Rio de Janeiro, Zahar.

1987 - "Mas, qual reforma agrária?" - Reforma Agrária - ano 17, n.1, abr/jul, pp.11-69.

GUIMARÃES, E.

1987 - Texto e Argumentação - Um estudo de conjunções em português - Campinas, Pontes.

HALBWACHS, M.

1968 - La Mémoire Collective Paris, PUF.

HABERMAS, J.

1980 - "O Conceito de Poder em Hannah Arendt" in Habermas- Sociologia (org: B. FREITAG & S. P. ROUANET)- São Paulo, Atica.

1988 - Le discours philosophique de la modernité Paris, Gallimard.

HARDENBURG, W. E.

1912 - The Putumayo: The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed Upon the Indians Therein. London: T.Fisher Unwin.

1961 - "Los Huitotos de la Chorrera en 1930" - Mirador Amazônico: 8(6):38-40, mayo 1961, Bogotá.

HEBETTE, J. e ACEVEDO, R

1979 - Colonização para Quem? . Série Pesquisa, ano I, nº 1. Belém, Universidade Federal do Pará.

Hill, J.D. e Wright, R.

1988 - "Historical Interpretation from an Amazonian Society" - Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past. Chicago, University of Illinois Press.

HOBBSAWN, E.

1991 - Nações e Nacionalismo desde 1870. São Paulo, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

IANNI, Octávio

1979a - A Luta pela Terra - Petrópolis, Vozes.

1979b - Colonização e Contra-Reforma Agrária na Amazônia - Petrópolis, Vozes.

JIMENO, M.

1984 - "Consolidación del Estado y antropología en Colombia". Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia (org: AROCHA e FRIEDEMANN), Bogotá, Presencias.

JOBIM, A.

1934 - Panoramas Amazônicos III : Tefé Manaus, Phenix.

JORNA, Peter

1991 - "Vuelta a la história: los Cambebas del Solimões" - Etnohistória del Amazonas. Coléccion 500 Años . Quito, MLAL, Abya-Yala.

JORGE, A. G.

1945 - Introdução às Obras do Barão de Rio Branco - Rio de Janeiro, Ministério das Relações Exteriores.

KAPFERER, B.

1989 - "Nationalist Ideology and a Comparative Anthropology" - Ethnos 1989(34): 161-199. Stockholm, Folkens Museum Etnografiska.

KOCH-GRUNBERG, T.

1906 - Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Northwest Brasilien 1903/1905 - I Berlin, pp. 166-205 (tradução de Daynéa Faulhaber Barbosa).

1910 - Zwei Jahre unter den Indianern - Reisen in Northwest Brasilien 1903/1905 - pag. 299-305- , 413 pp. (tradução de Daynéa Faulhaber Barbosa). Berlin.

JOFFILY, G.

1979 - "Euclides da Cunha e a Rodovia Transamazônica" - O Encontro de Euclides da Cunha com Plácido de Castro - Thesaurus Editora, 1979, pag.34-38. Publicado em: Separata da Revista de História nº 102, São Paulo, 1975.

LANTERNARI, V.

1974 - As Religiões dos Oprimidos São Paulo, Perspectiva.

LEACH, E.

1978 - Cultura e Comunicação - A lógica pela qual os símbolos estão ligados. Rio de Janeiro, Zahar.

1979 - Political systems of highland Burma - A Study of Kachin Social Structure - London, Athlone, 5ª ed.

LEFORT, Claude

1981 - L'Invention Démocratique - Les Limites de la Domination Totalitaire - Paris, Fayard.

LÉNA, P.

1986 - "Diversidade da Fronteira agrícola na Amazônia" - Fronteiras (org: AUBERTIN, C) Brasília, UNB/ORSTOM, pp. 9-129.

LÉNA, P. e AUBERTIN, C.

1986 - Apresentação . Fronteiras (org: AUBERTIN, C) Brasília, UNB/ORSTOM, pp.11-16.

LÉNA, P. e OLIVEIRA, A.

1992 - "Introdução: Notas sobre expansão de fronteiras e desenvolvimento na Amazônia". A Amazônia e a fronteira agrícola: 20 anos depois (org: LENA, P e OLIVEIRA, A) Belém, CNPq/Museu Goeldi, pag.23-36.

LENIN, V.I.

1980 - O Programa Agrário da Social-Democracia na Primeira Revolução Russa de 1905-1907. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas.

1982 - O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia - O processo de formação do Mercado Interno para a Grande Indústria. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril.

LIMA-AYRES, D.M.

1992a - "The Social Category Caboclo: History, Social Organization, Identity and Outsider's Social Classification of the Rural of an Amazonian Region(The Middle Solimões)". Tese de Doutorado, Universidade de Cambridge.

1992b - "O Pensamento Ambientalista e a concepção popular do Caboclo Amazônico" (11pgs) - 18ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Belo Horizonte.

LIBERMAN, P.

1897 - "Mission Indienne du Haut Amazone - Brésil" - Annales Apostoliques de la Congrégation Saint-Esprit et du Sacre-Coeur de Marie. Paris, nº 49:170-173, Nouvelle série septembre.

LIPPI, Lúcia (org)

1982 - Estado Novo- Ideologia e Poder - Rio de Janeiro, Zahar.

MAINGUENEAU, Dominique

1984 - Genèses du Discours. Bruxelles, Margada.

MANIGAT, Leslie

1991 - L'Amérique latine au XX^e siècle: 1889-1929. Paris, Seuil.

MICELI, S.

1979 - Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)
São Paulo, DIFEL.

MALCHER, J.

1963 - "Porque fracassa a proteção aos Índios" Brasília,
SPI, (mimeo).

MALDIDIER, D. & alli

1982 - "Discours et idéologie: quelques bases pour une
recherche" - in: Langue Française 15 : Langue et Histoire
(org: CHEVALIER & alli) septembre, pp 116-142.

MARCOY, P.

1879 - Travels in South America 1875 - London, Blackie &
Jon.

MARTINS, José de Souza

1983 - Os Camponeses e a política no Brasil: As lutas
sociais no campo e seu lugar no processo político -
Petrópolis, Vozes.

MARX, K.

1977 - O 18 Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo, Edições
Sociais.

MARTIUS, K.F.P.

1938 - O Direito entre os indígenas no Brasil - São Paulo,
Edições e Publicações Brasil.

MAUSS, M.

1970 - "La Nation" - MAUSS, M. Obras. Barcelona, Barral, v.3.

1974 - "Ensaio sobre a dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas". Sociologia e Antropologia vol II. pag. 37-184.

MAYBURY-LEWIS, D.

1982 - "Conclusion: Living in Leviatan: Ethnic Groups and the State". The prospects for plural societies (org: Maybury-Lewis & Plattner). Washington, American Ethnological Society, pp.220-232.

MIRAD

1986a - Conflitos de Terra vol.I: Levantamento dos Conflitos de Terra em que se registram mortes, ocorridas no país em 1985. Brasília, INCRA, 135 pags.

1986b - Conflitos de Terra vol.II: Levantamento dos Conflitos de Terra em que se registram mortes, ocorridas no país entre primeiro de janeiro e trinta de junho de 1986. Brasília, mimeo, 189 pags.

1986c - Conflitos de Terra vol III: Acampamentos Brasília, mimeo, 171 pags.

O MISSIONARIO

1936 - "Pe. Manuel Albuquerque" - O Missionário, ano XVI:11-14, Tefé.

MOORE, B.

1983 - As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia. São Paulo, Martins Fontes.

MORAES, E.J.

1983 - "A constituição da idéia de modernidade no modernismo brasileiro" Tese de Doutorado Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRJ.

MOREIRA, E.

1955 - "Conceito de Amazônia" - SPEVEA - Setor de Coordenação e Divulgação - Belém.

1958 - Amazônia - O conceito e a paisagem - Belém, INPA.

MUSUMECI, L.

1984 - "O Mito da Terra Liberta: Colonização "Espontânea", campesinato e patronagem na Amazônia Oriental". Dissertação de Mestrado - PPGAS - Rio de Janeiro, Museu Nacional, UFRJ,

1988 - O Mito da Terra Liberta: Colonização "Espontânea", campesinato e patronagem na Amazônia Oriental . São Paulo, ANPOCS/ Vértice.

NIMUENDAJU, K.

1983 - Os Apinayé. Belém, CNPq/MEG.

NORONHA, J. M.

1862 - Roteiro da Viagem da Cidade do Pará, até as últimas colônias do Sertão da Província - escrito pelo Vigário Geral do Rio Negro, o Padre Dr. José Monteiro de Noronha, no anno de 1768. Pará, Typographia de Santos & Irmãos.

OBANDO, J. M.

1959- "Episodios de la vida del General J. M. Obando. Su viaje al Perú por el Putumayo y el Amazonas" en Lemos Guzmán. Obando, Ed Climent, Popayán, pag 351-427.

OLIVEIRA FILHO, J. P.

1979 - "O Caboclo e o Brabo" - Encontros com a Civilização Brasileira - nº 11 pag. 101-140, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

1979b - "A difícil etnografia de uma tribo em mudança". Anu.Antropol.79. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1983 - "Terras Indígenas no Brasil: Uma tentativa de abordagem sociológica" - Bol. Mus. Nacion. ser. Antropol. nº 44, 30 de outubro, pag 1-28.

1986 - "O Nosso Governo": Os Ticuna e o Regime Tutelar". Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/UFRJ.

1987 - "Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena" - Bol. Mus. Par. Emílio Goeldi, Sér. Antropol. 3(2), pp. 155-188.

1988 - O Nosso Governo": Os Ticuna e o Regime Tutelar. Rio de Janeiro, Marco Zero/MCT/CNPq .

1989 - Os Poderes e as Terras dos Índios (org) - comunicação nº 14 - PPGAS - Museu Nacional - UFRJ.

1990 - "Segurança na Fronteira e novo Indigenismo: formas e linhagem do projeto Calha Norte" - Antropologia e Indigenismo - nº 1 - novembro de 1990. Rio, Peti/Museu Nacional.

OOSTRA, Menno

1991 - "Missioneros y Antropólogos en el Miriti-Paraná, Colômbia anos 70" . Revista Colombiana de Antropologia XXVIII: 1990-1991:67-85. Bogotá, Colcultura.

ORLANDI, Eni

1984 - "Segmentar ou recortar", Linguística: Questões e Controvérsias Uberaba, Fiube pag 9-26.

ORO, A.P.

- 1978 - Tukuna: vida ou morte. Porto Alegre, UCS/VOZES.
- 1989 - Na Amazônia: Um Messias de índios e brancos. Traços para uma antropologia do messianismo. Petropolis/Porto Alegre, Vozes/Edipucrs.

PALMEIRA

- 1977 - "Campesinato, Fronteira e Política" - Anu. Antropol. 76:308-317. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1977.

PEIRANO, Mariza

- 1991 - "The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case" - Tese de Doutorado Massachussets, Harvard University.

PINEDA, C. R.

- 1979 - "El sendero del arco iris: notas sobre el simbolismo de los negocios en una comunidad amazónica" - Revista Colombiana de Antropologia 22 pag. 29-58.
- 1985 - "El comercio y la legitimidad de la violencia en el bajo Cauqueta Colombiano" - 45º Congreso Internacional de Americanistas - Universidad de los Andes - Bogotá, 14 pags.

PINEDA, R. C & LANDABURU, J.

- 1984 - Tradiciones de la gente del hacha: mitología de los indios andokes del Amazonas. Bogotá, Instituto Caro u Cuervo, y UNESCO.

PINEDA, Roberto C. & VARGAS, H. L.

- 1982 - Etnohistoria del Gran Cauqueta. Bogotá, Banco de la República.

POMIAN, K.

1984 - L'Ordre du Temps - Paris, Gallimard.

PORRO, A.

1984 - "Mercadorias e Rotas de Comércio Intertribal" GT História Indígena e do Indigenismo - Anpocs - 8º Encontro Anual Aguas de São Pedro, outubro pp ? .

PECHEUX, M.

1988 - Semântica e Discurso - Uma Crítica à Afirmação do Obvio. Campinas, Editora da Unicamp.

QUEIRÓS, M. I. P.

1974 - "Mythes des Paysans Brésiliens" - Revue Tiers Monde, tome XV nº 57:205-206. Janvier mars, Paris, PUF.

RAFFESTIN, Claude

1980 - Pour une géographie du pouvoir Paris, Librairies Techniques.

RAFFESTIN, C. & GUICHONNET, P.

1974 - Géographie des Frontières. Paris, PUF.

RAFFESTIN, C. & BRESSO, M.

1979 - Travail, Espace, Pouvoir. Lausanne, L'age d'Homme.

RANGEL Fº

1939 - Atas de Conferências e Índice Geral de Atas das Comissões Mistas de Limites - Ministério das Relações Exteriores.

REQUENA, F.

1900 - Libro de Correspondencia de oficio con el Exmo. Señor Ministro de Indias... Sobre expedición de Límites en el Marañon...En: Rev. de Archivos y Bibliotecas Nacionales, IV: 164-382. Lima.

REY E CASTRO, C.

1913 - Los escándalos del Putumayo . Barcelona, Imprenta Viud de Luis Tasso.

RIBAS, F.T.

1989 - "A velha mania e o velho senhor" - Boletim de Antropologia 3:5-24. Campinas, IFCH, UNICAMP.

RIBEIRO, D.

1957 - "Culturas e Línguas Indígenas no Brasil" - Revista de Educação e Ciências Sociais vol 2 nº 6: 5-100, Rio de Janeiro, CBPE.

1979 - Frontières Indigènes de la Civilization Paris, Union Générale.

RICARDO, C.

1970 - Marcha para Oeste - Rio de Janeiro, José Olímpio.

RICARDO, F.

1980 - "O Conselho Indigenista Missionário (CIMI): Cronologia das transformações recentes da Pastoral Indigenista Católica no Brasil 1965-1979" Cadernos do ISER nº 10:1-25.

RICOEUR, P.

1978 - "Introdução" - Le temps et les philosophies Paris, Payot, UNESCO.

1983 - Temps et récit I - Le temps raconté - Paris, Seuil.

1985 - Temps et récit III - Le temps raconté - Paris, Seuil.

RIVERA, J. E.

1923 - "Informe de la Comission Colombiana de limites con Venezuela al Ministro de Relaciones Exteriores". Manaus, 18 de julio de 1923 - Arquivo Nacional de Colombia - Sección República - Tomo 731, folios 78-85.

1981 - La Vorágine - Buenos Aires/ Madrid, Alianza/Losada.

RIVET, P.

1931 - "L'Anthropologie et les Missions" - Congrès de Missions Protestantes Paris, Societé des Missions Evangéliques, pp 3- 15.

ROCHA, J.

1905 - Memorandum de viaje - Bogotá, El Mercurio.

ROMANO, Roberto

1979 - Brasil: Igreja contra o Estado (crítica ao populismo católico) São Paulo, Kairós.

RONDON, Gal C. M. S.

1934 - "Discurso pronunciado pelo... na sessão cívica organizada pelo ministro das relações exteriores Dr. Oswaldo Aranha para comemorar o seu regresso da presidência da Comissão Mixta Interncional Perú-Colômbia - Art. 6º do protocollo de 24 de maio de 1934".

SAMPAIO, F. X. R.

1856 - Extrato da Viagem que em visita e correição das povoações da capitania de São José do Rio Negro, fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, no ano de 1774 e 1775, a qual viagem existe manuscrita no Archivo de S.M. o Imperador. - Rev. In.Hist. Geogr. Bras. - Tomo I 2ª Ed. , Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laemmert.

SANTOS, R.

1968 - "O equilíbrio da firma aviadora e o significado econômico-institucional do aviamento". Pará-Desenvolvimento, IDESP, nº 3, 1968.

1980 - História Econômica da Amazônia. São Paulo, T.A.Queiróz.

1982 - "Direito e Mudança Social: O problema da terra na Amazônia Brasileira" - comunicação apresentada na Conferência Sobre Expansão da Fronteira na Amazônia, do Centro de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Flórida, 1-37.

SKOCPOL, T. & Alli

1980 - "The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry" - Comparative Studies of Society and History- vol. 22 (2):174-197.

SCHWARCZ, L.

1989 - "O Nascimento dos Museus Brasileiros" - História das Ciências Sociais no Brasil vol 1 (org: MICELI, S.) São Paulo, Vértice.

SERAFIM LEITE, S.I.

1943 - História da Companhia de Jesus no Brasil - Tomo III
- Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

SCHMINK, M. e WOOD, C.

1984 - "Preface" - Frontier Expansion in Amazonia (Ed: SHMINK, M. e WOOD, C.) Gainesville, University Presses of Florida, pag XV-XVIII.

1992 - Contested Frontiers in Amazonia. New York, Columbia University Press.

SOUZA LIMA, A. C.

1984 - "Aos Fetichistas, Ordem e Progresso: Um estudo do campo indigenista no seu estado de formação" - Dissertação de Mestrado - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.

SOUZA, I. G.

1936 - "Centenário da Cabanagem - O que foi ella em Tefé". O Missionário, ano XVI:41-43, outubro de 1936 Tefé.

S.P.V.E.A.

1954 - "Programa de Emergência" - Setor de Coordenação e Divulgação - Belém .

SPIX, J.B. & MARTIUS, C. F.P.

1976 - Viagem ao Brasil - 1817/1820. Melhoramentos-INL, v.3.

STRADELLI, Ermano

1929 - Vocabulários Portugues - Nheengatú e Nheengatú - Portugues. Rio de Janeiro, Rev. Inst. Hist. e Geog.

TASTEVIN, Constant

1916 - "La Maison Cabocle" - Anthropos Mai Août tomo X-XI vol 3,4:553-561. Viena, 1915-1916.

1921 - "Une Course Apostolique au Fleuve Japoura-Caquetá" - Les Missions Catholiques - Lion - 19 agosto 1921 a 4 novembro 1921 - pag. 392 a 527.

1923b - "Vocabulário Tupi-Portugues", Revista do Museu Paulista, tomo XIII, São Paulo.

1923 - "Les Makú du Japurá" - Journal de la Société des Américanistes de Paris - tome 15:99-108, Paris, au siège de la société.

1923 - "Les Pétrogliphs de la Pedrera" - Journal de la Société des Américanistes de Paris, Nouvelle série, t. XV:109-120. Paris, au siège de la société.

1925 - "La légende du Grand Serpent en Amazonie" - Société Française d'Ethnographie, pag. 172-206. Paris, Librairie Emile Larose.

1926 - "A Formação de uma aldeia do Solimões (Nogueira)" - Revista do Museu Paulista, Tomo XIV:635-649, São Paulo, Museu Paulista.

1928 - "La région du Moyen- Amazone ou Solimões (Brésil)" - La Géographie - Extrait des numéros de novembre-décembre 1927: 1-23 - Paris, Société de Géographie .

1943 - The Midle Amazon:Its People and Geography - Eleven Articles by Constant Tastevin Washington, Office for Emergency Management/ Coordinator of Inter-American Affairs.

1955 - "Le merveilleux développement de l'agriculture toujours "précolombienne" des Indiens insoumis de l'Amazonie brésilienne" - Revue Anthropologique première année, n° 1:169-177. Juin 1955, Institut International d'anthropologie, Jouve, Paris.

TAUSSIG, Michael

1983 - "Cultura do Terror e Espaço da Morte na Amazônia" - Religião e Sociedade 10:49/64 Rio de Janeiro, Iser.

1987 - Shamanism, Colonialism and the Wild Man - A Study in Terror and Healing. Chicago and London University of Chicago Press.

TODOROV, Tzvetan

1981 - Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique - Paris, Seuil.

TOURAINE, Alain.

1973 - La production de la société . Paris, Seuil.

1978 - La voix et le regard. Paris, Seuil.

1988 - La parole et le sang. Paris, Odile Jacob.

TURNER, Frederick Jackson - The Frontier in American History, Henry Holt and Company , 1921.

URIBE URIBE, Rafael

1905 - "Proteccionismo y libre cambio : Diálogo entre un lector de teorías y el industrial practico" - Conferência leída en el teatro Colón, Bogotá, 18 de dezembro de 1904. Chile, Imprenta Barcelona.

VELHO, Otávio -

1972 - Frentes de Expansão e Estrutura Agrária Rio de Janeiro, Zahar.

1978- "Campesinatos e Política" - Anu. Antropol 77: 277-279. Brasília/Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1979 - Capitalismo Autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento - São Paulo, Rio de Janeiro, DIFEL.

1983 - "Sete teses equivocadas sobre a Amazônia" Rio de Janeiro, Museu Nacional UFRJ, mimeo:1-11.

1987 - "O cativo da Besta Fera" Rio de Janeiro, Museu Nacional, mimeo: 1-37.

VELLOSO, Mônica Pimenta

1983 - "O Mito da Originalidade Brasileira - A Trajetória Intelectual de Cassiano Ricardo" - tese de mestrado - Departamento de Filosofia - PUC, Rio de Janeiro.

1987 - A Brasilidade Verde - Amarela: Nacionalismo e Regionalismo Paulista Rio de Janeiro, CPDOC/FGV.

VEYNE, Paul

1982 - Como se Escreve a História - Foucault Revoluciona a História . Brasília, UNB.

1983 - O Inventário das Diferenças - História e Sociologia - São Paulo, Brasiliense.

VIANNA, H.

1945 - História Diplomática do Brasil - São Paulo, Melhoramentos.