



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**“RIOS DE HISTÓRIA”: GUERRA, TEMPO E
ESPAÇO ENTRE OS MURA DO BAIXO MADEIRA (AM).**

MÁRCIA LEILA DE CASTRO PEREIRA

Orientador: ROQUE DE BARROS LARAIA

Brasília, Novembro de 2009

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**“RIOS DE HISTÓRIA”: GUERRA, TEMPO E
ESPAÇO ENTRE OS MURA DO BAIXO MADEIRA (AM).**

MÁRCIA LEILA DE CASTRO PEREIRA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Banca Examinadora:

Prof. Roque de Barros Laraia – DAN/UnB (Presidente)

Prof. Marta Rosa Amoroso – FFLCH/USP

Prof. Marco Antônio Gonçalves – IFCS/UFRJ

Prof. José Antônio Vieira Pimenta DAN/UnB

Prof. Júlio Cezar Melatti DAN/UnB

Prof. Marcela Stockler Coelho de Souza, DAN/UnB (Suplente)

Para os Mura.

Para Hamilton Batista Prado, Aldeia Lago da Josefa, *in memoriam*.

Resumo

O presente estudo aborda a construção da memória da “guerra” entre os Mura, que significa também, em grande medida, discorrer sobre os deslocamentos e os movimentos que são constitutivos tanto de suas narrativas quanto de um determinado *ser Mura*. A propósito da investigação da construção indígena Mura do espaço, vamos começar por considerar a variedade de significados atribuídos à lugares como forma de apreensão da própria história de deslocamentos deste grupo, num espaço outrora caracterizado como de lutas e enfrentamentos. Com este objetivo partimos do pressuposto da existência de uma cartografia indígena da guerra e com o objeto assim formulado, foi possível apreender como este grupo tem articulado, definido e transformado suas próprias idéias sobre o lugar que ocupam.

Palavras-Chave: Mura, guerra, espaço, lugar

Abstract

The present study approaches the construction of the memory of the "war" among them Mura, that it also means, in great measure, to discourse on the displacements and the movements that belong constituent as much of their narratives as to a certain *being Mura*. Concerning the investigation of the indigenous construction Mura of the space, we will begin by considering the variety of meanings attributed to places as form of apprehension of the own history of displacements of this group, in a space formerly characterized as of fights and confrontations. With this objective we leave of the presupposition of the existence of an indigenous cartography of the war and with the object formulated like this, it was possible to apprehend as this group has been articulating, defined and transformed their own ideas on the place that occupy.

Keywords: Mura, war, space, place

Sumário

| | |
|--|-----|
| Resumo | 4 |
| Lista de diagramas e tabelas | 6 |
| Convenções | 7 |
| Agradecimentos | 8 |
| Introdução | 10 |
| <i>Momento Político</i> | 17 |
| <i>Inserção no campo e Percurso Metodológico</i> | 19 |
| <i>Aldeia Trincheira – Falso problema ou Desassossegando espíritos quietos?</i> | 21 |
| <i>Deslocamento, história e nomadismo</i> | 25 |
| <i>O lugar da Guerra entre os Mura</i> | 27 |
| Capítulo 1 – A Aldeia em Perspectiva: seguindo os fluxos das mobilidades indígenas | 29 |
| <i>“Ninguém é daqui”</i> | 31 |
| <i>Uma aldeia Mura</i> | 34 |
| <i>Comentário acerca dos grupos locais Mura</i> | 37 |
| <i>“Esta aldeia não começou aqui”</i> | 48 |
| Capítulo 2 - Jornada da Mobilidade: Sentidos e formas do caminhar Mura | 54 |
| <i>Mobilidades indígenas e seus territórios</i> | 55 |
| <i>Viagens erráticas? “Carrego comigo os lugares”</i> | 66 |
| <i>Território e Mobilidade</i> | 69 |
| <i>Lugares Mura na história</i> | 71 |
| Capítulo 3 – De conquistas, espaços e ocupação | 74 |
| <i>Os Primeiros Narradores do Rio Madeira</i> | 75 |
| <i>Demarcar o território, civilizar os caminhos</i> | 90 |
| Capítulo 4 - Dos redutos cabanos para a especificidade do espaço indígena | 113 |
| <i>Movimentação cabana: dinâmica de grupos e interesses</i> | 120 |
| <i>Cabanagens: da disputa de memórias à construção de uma narrativa indígena</i> | 124 |
| Capítulo 5 - Historicidade Mura e a Experiência do Tempo | 132 |
| Capítulo 6 - Tessituras, redes, personagens: configuração sócio-espacial em torno da Guerra | 151 |
| <i>“Os cabanos vinham fazendo a guerra”</i> | 156 |
| <i>“Quem estava na frente era o Bararoá”</i> | 158 |
| <i>“No tempo da Guerra, mataram um guerreiro por nome Pantaleão”</i> | 160 |
| <i>Mobilização Guerreira e Redes espaço-temporais</i> | 163 |
| Capítulo 7 – Estratégia, Poder e Guerra | 172 |
| <i>“Os homens eram as trincheiras, as trincheiras eram os homens”</i> | 178 |
| <i>O Caminho das Cabeceiras</i> | 184 |
| <i>Fuga para o “Centro”: “Findou o rio, findou para o índio”</i> | 188 |
| <i>“Vieram do Baixo Amazonas”: Segmentos em fuga de uma sociedade em guerra</i> | 190 |
| <i>Silêncio, Murmúrios e Correrias</i> | 193 |
| <i>“Mataram o homem que matava os índios”</i> | 201 |
| Capítulo 8 – Cartografia de uma Guerra | 205 |
| <i>O Espaço, o tempo e a guerra</i> | 223 |
| Conclusão | 227 |
| Bibliografia | 232 |

Lista de Mapas, figuras, quadros, diagramas e fotos

| | |
|--|-----|
| Quadro - Itinerário de José Monteiro Noronha, 1768 | 96 |
| Quadro Itinerário Ribeiro Sampaio, 1774/1775 | 100 |
| Diagrama 1 | 146 |
| Mapa 1 - Cenário Geográfico da Guerra | 242 |
| Figura 1 – Representação da Aldeia Murutinga | 243 |
| Figura 2 – Representação da Aldeia Trincheira | 243 |
| Figura 3 – Representação da Aldeia Lago da Josefa | 244 |
| Croqui Lago da Josefa Furo do Sampaio | 244 |
| Figura 4 – “Paisagem antiga” da Aldeia Lago da Josefa | 245 |
| Mapa 2 – Lugares da Guerra | 246 |
| Mapa 3 – “Cercas” Rio Mutuca | 247 |
| Figura 5 – Representação das “Cercas” Rio Mutuca | 248 |
| Foto 1. Aldeia Murutinga | 249 |
| Foto 2. Aldeia Trincheira, vista do Rio Preto do Pantaleão | 249 |
| Foto 3. “Avenida”, Aldeia Lago da Josefa | 250 |
| Foto 4. Ester Embilina dos Santos, Nova Olinda do Norte | 250 |
| Foto 5. Crianças da Aldeia Murutinga | 251 |
| Foto 6. Dona Helena e um bisneto, Aldeia Murutinga | 251 |
| Foto 7. Dona Raimunda, seu Ricardo e Netos, Aldeia Murutinga | 252 |
| Foto 8. Viagem ao Rio Mutuca com Dona Raimunda | 252 |
| Foto 9. No Rio Mutuca com sua prima Maria Ponciano, em Ponciano | 253 |
| Foto 10. Leandro Braga desenhando nossos percursos pelo Rio Mutuca | 253 |
| Foto 11. Atividade com crianças, Aldeia Murutinga | 254 |
| Foto 12. Reunião em frente ao Pólo Base, Aldeia Murutinga | 254 |
| Foto 13. Reunião na Escola Manoel Miranda, Aldeia Murutinga | 255 |

Convenções

SPI – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

FUNASA – FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE

OPIM – ORGANIZAÇÃO DOS PROFESSORES INDÍGENAS MURA

UFAM – UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

INPA – INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS DA AMAZÔNIA

Agradecimentos

Os meus agradecimentos a todos que, com sugestões, correções e apoio contribuíram para que este trabalho fosse levado a cabo.

Ao Roque de Barros Laraia, pela orientação atenta e dedicada. Desse encontro levo a amizade.

Aos professores do PPPGAS/UnB especialmente pelo estímulo. É certo que foram fundamentais na minha formação como antropóloga.

À equipe da secretaria do DAN, Rosa Cordeiro, Adriana Sacramento e Paulo, por sua presteza e atenção.

À Alcida Rita Ramos e Júlio Cezar Melatti, que fizeram reflexões agudas na avaliação do meu projeto de tese.

Aos membros da banca examinadora, por terem aceitado o convite: Marta Rosa Amoroso, Marco Antonio Gonçalves, Júlio Cezar Melatti, José Antônio Pimenta, Marcela Stockler Coelho de Souza (Suplente).

A meus familiares, especialmente meus pais: Maria de Fátima de Jesus Castro Pereira e Lídio Cardoso Pereira, pela companhia presente e constante. São pilares para a minha vida. Aos meus irmãos pela amizade e companheirismo em todo este percurso: Maristela de Castro Pereira, Alan Kardec, Lídio de Castro Pereira e Silas de Castro Pereira.

À Verônica Louzeiro de Castro Pereira, meu amor e minha vida, que me levou para viver a vida em momentos estressantes.

Ao Ivan dos Santos Calabrio, que carinhosamente embarcou, meio “sem entender”, no turbilhão que é a escrita de uma tese e se permitiu conhecer um pouco dos Mura.

À Edilva Silva Tavares, amiga para todas as horas.

À Euza Moreira da Silva, apoio fundamental.

Ao meu grande amigo Waldemir Rosa, agora em águas cariocas.

Aos Amigos da pós-graduação (leia-se Katakumba) com quem aprendi muito, foi sempre um prazer compartilhar aquele espaço e os momentos que suavizaram o ato solitário de escrever: Odilon Rodrigues, Elena Nava, André Gondim, Sônia Hamid Soledad Castro.

À Minha turma de Doutorado, que tornou este percurso mais suave: Giovana Acácia Tempesta, João Miguel Sautchuk, Marcus André Cardoso, Gonzalo Díaz Crovetto e Gustavo Menezes.

Ao Luís Cayón, luz e inspiração, a quem admiro, e que tem compartilhado este percurso da tese, das dúvidas e desafios tornando possível pensar e experimentar de outro modo, este trabalho, a vida...

À Cris, minha amiga, que partilhou comigo grandes momentos em Brasília, é uma amizade para a vida.

Ao Carlos Alexandre por ter estado presente em todos os momentos em que foi possível estar. A sua amizade e apoio foram fundamentais.

Em Manaus, Rosa Helena da Silva Dias e Silvério Baia Horta foram apoios fundamentais. À equipe de pesquisa da FACED/UFAM que possibilitaram o espaço de interlocução com os Mura e pelo carinho com que fui tratada. À Luciana Gomes Vieira, em Autazes, pela acolhida e hospitalidade, não só em sua casa, mas também nos embates desafiadores que me instigaram a finalizar este trabalho.

Aos coordenadores da OPIM (Organização dos Professores Indígenas Mura) Mariomar Moreira do Souza e Alcilei Vale Neto e os demais professores Mura do Delta, sem eles não teria sido possível a realização deste trabalho.

E principalmente aos Mura que possibilitaram este trabalho e permitiram minha permanência em suas casas e nas suas vidas. Agradeço imensamente pela enorme gentileza de terem me recebido.

Ao CnPq pela bolsa com a qual cursei o doutorado e realizei a pesquisa de campo.

Introdução

Em contato com os brancos desde o século XVIII os Mura seguramente sofreram transformações importantes em sua organização social e política. Podemos inferir sobre a mudança de um padrão de assentamento tradicionalmente disperso pelos grandes lagos e pelas margens das calhas dos rios de maior monta como Madeira, Amazonas, Purus e Solimões para a interiorização dos espaços dos seus afluentes, rios menores, igarapés e lagos recônditos. Os Mura podem ser encontrados em diversas regiões do estado do Amazonas. Conseqüência de sua ampla e tradicional circulação territorial, as terras que ocupam estendem-se por uma vasta região em diferentes Municípios. A maior concentração de terras Mura pode ser notada no município de Autazes e na região do rio Madeira, formada pelos municípios de Borba e Manicoré. Os lagos, rios e igarapés do Delta dos Autazes e o rio Madeira podem ser apontados como de evidente ocupação Mura. De todo modo, a sua presença pode ser destacada em áreas intermediárias entre estes dois pontos principais de concentração. Ou seja, podemos constatar que os Mura distribuem-se em áreas que têm como eixo principal o rio Madeira, não obstante, historicamente, essas localizações foram mantidas, notadamente no Delta dos Autazes.

Não há estudos sobre a língua Mura em específico, uma das referências mais antigas a respeito da língua Mura pertence a Alexander F. Chamberlain (1913). Segundo ele, os Mura listados em sua relação e representados em um mapa não podem ser confundidos com o Mure (Mura) Boliviano que Rivet acreditava estarem relacionados aos Chapacuran. Observa-se que não há referências, pelo menos para este momento, para os Mura Pirahã. Cestmír Loukotka (1967) apresenta uma região mais ampliada que a apresentada por Chamberlain. Ele faz referências à Bohurá, Mura, Pirahã e Yarári colocando-os na mesma região do mapa. Na legenda do mapa apresenta todos como língua Múra (localizada entre as tribos das línguas Paleo-Americanas). Questiona-se a historicidade do mapa visto que apresenta grupos como Tororí e Irurí, que segundo Miguel Menéndez (1981/82), já não existiam na região, pelo menos não eram contemporâneos aos citados acima. Curiosamente toda a região do Delta dos Autazes, na confluência dos rios, é apresentada pelo autor como de evidente presença Bohurá, também não menciona os Mura Pirahã. Segundo Daniel Everett (2005), à família lingüística Mura pertencem na realidade quatro línguas, das quais unicamente o Pirahã

sobreviveu. Everett afirma que o conjunto lingüístico Mura se apresenta como se segue: Pirahã, Matanawi, Bohurá, Yahahí.

Aryon Dall'Igna Rodrigues (2002, p. 76) sintetiza que no vale do Guaporé e nos afluentes da margem direita do rio Madeira, no oeste de Rondônia e no sul do Amazonas, estendia-se até há não muito tempo uma das famílias lingüísticas menos conhecidas, a família Txapakúra. Segundo ele, a ela se filiam as línguas dos Pakaanóva e dos Urupá em Rondônia e a dos Torá no Amazonas (também a dos Moré na Bolívia). Já nos séculos passados os Torá eram os representantes mais setentrionais da família. Ou seja, parece que há uma confusão em muitos trabalhos quando se afirma que a língua Mura tem parentesco com a Txapakúra, visto que esta relação deve ser feita em relação aos Moré. Segundo o mesmo autor, a família Mura situa-se um pouco mais no interior do território brasileiro do que as demais aqui mencionadas. Ainda que os Mura tenham experimentado uma grande expansão geográfica no século XVIII, sua área principal parece ter sido a margem direita do rio Madeira. Só a língua e cosmologia Pirahã tem sido objeto de estudos científicos e estes têm progredido consideravelmente nos últimos anos. Como as línguas da família Nambikwára, as da família Múra também são tonais. É comum mesclar dados históricos dos Mura a dados atuais dos Mura-pirahã¹. A suposição implícita era a de que haveria uma certa remanescência destes últimos com relação aos Mura, dos quais seriam, então, representantes de um passado primitivo. Por este intermédio preencheriam as lacunas de assuntos considerados verdadeiros “roteiros” para descrever populações indígenas

A língua é um capítulo importante na história dos Mura, que diz respeito a vários processos que podem ser circunscritos tanto às suas movimentações intensas quanto à instituição da língua geral na Amazônia e posteriormente do português como língua oficial. O que os estudos não têm apreendido é que tais línguas não aparecem e desaparecem simplesmente com as determinações que foram impostas aos grupos. Em todo caso, afirmar que os Mura perderam a língua, pura e simplesmente, não nos permite entender os processos pelos quais passaram e nem a dinâmica dos lugares coloniais. Na atualidade os Mura não falam mais a língua Mura e nem a língua geral (Nheengatú). Este processo de *perda* da língua foi lento e gradual. A “substituição” da língua Mura, que eles denominam “gíria”, pela língua geral não foi de modo algum

¹ Os Pirahã foram pensados como remanescentes dos antigos Mura, a partir das observações feitas por Nimuendaju (1982[1925] *apud* Gonçalves 2001), em viagem aos rios Maici e Marmelos, afluente da margem esquerda do rio Madeira, no ano de 1922.

automático e ocorreu com intensidade diferenciada nos lugares Mura. Aqui me refiro a uma escala bem reduzida, no contexto dos lugares no Baixo Madeira. O que se pode deprender das narrativas é que como havia um fluxo muito grande de grupos para esta região, há alguns fenômenos que foram observados: a simultaneidade de falantes de línguas diferentes no mesmo espaço e tempo, às vezes línguas ininteligíveis; a distinção entre o que eles dizem ser a língua geral como “*Federal*” e a língua do índio, ou seja, a “*Gíria*”; e a presença não de uma “*gíria*” apenas, mas muitas; é possível que sejam línguas de Munduruku, Maué ou Torá; mas daí, já não se pode afirmar se tais indivíduos também estavam falando a língua geral ou suas línguas específicas para o período reconstituído por eles:

“A gíria é uma coisa, a língua geral é outra, não é a mesma língua. A língua geral é a federal e a gíria não é, ela é mais que a Federal” (Maria Nunes, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“Só quem fala gíria é os índios, só os índios, e a língua geral não. A língua geral só os portugueses que falavam. Agora nós temos uma língua emprestada que eu não sei de onde vem” (Francisco, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

“Dona Dalila falava uma língua e a Dona Nila falava outra. E um senhor daquele Igarapé falava outra, yawara - cachorro. Dona Dalila entendia o que a Carlota falava e dizia:- Eu falo gíria, Nila fala a língua geral” (Amélia, Murutinga, Rio Mutuca).

Os trabalhos de Curt Niumendaju (1925; 1948) irão marcar as referências aos Mura, pois ele quem afirma e acaba designando os Pirahã como Mura também. A documentação etnológica sobre estes é ínfima e os primeiros trabalhos representativos sobre eles se interessavam pelo estudo da cultura material, sistema adaptativo, almejando apresentar uma síntese da cultura. Datam também deste período as referências aos Mura pelo Padre Constantin Tastevin que esteve entre eles em 1922.

Para Heloisa Maria Bertol Domingues (2009, p. 195, grifo nosso), os textos de Pe. Tastevin, *um fazer etnografia*, são o resultado do trabalho de campo de quem ela considerava etnógrafo, por retratar os modos de vida dos índios: como moravam, o que comiam, como preparavam e usavam instrumentos de uso nas casas, na pesca, na caça, na sua defesa. O contexto social e político no qual se desenrolou o trabalho de Tastevin na Amazônia foi o que antecedeu e procedeu à Primeira Guerra Mundial. A Amazônia ainda vivia o auge do movimento de exploração da borracha e de sua exportação. Tastevin pôde, assim, estudar o contato entre as diferentes culturas em consequência do

movimento de entrada dos seringueiros, vindos do Nordeste do Brasil, como relata Heloísa Maria Domingues.

Para Priscila Faulhaber (2008a, p. 16), Tastevin e Nimuendaju compilavam os depoimentos dos indígenas reunindo-os em inventários culturais. Nimuendaju realizou trabalhos entre os Mura, que visitou em 1922 e 1926. De igual modo, segundo a autora, (idem, p. 20), em 1922, Tastevin solicitou ao Ministro da Instrução Pública uma subvenção anual para custear seus estudos geográficos, lingüísticos e etnológicos na região ocidental do Brasil. O parecer do etnólogo René Verneau, que teria acompanhado a petição de Tastevin, fez referência à sua pesquisa entre os Mura do Autaz contextualizando a importância dos levantamentos etnográficos e a coleta de artefatos, por Tastevin, para o Museu de História Natural e para o Museu de Etnografia. Segundo a autora (idem, p. 21), o missionário-etnógrafo atendia a demanda, incentivado pelos etnólogos americanistas, sobretudo por Paul Rivet, de registrar palavras ainda lembradas pelos anciãos, dada a preocupação com o desaparecimento de línguas indígenas. Priscila narra que (idem, p. 24, grifo nosso):

“os dois etnógrafos vieram a se encontrar quando estiveram com os índios Mura da região do Autaz, em 1922. Conforme registrado em carta de Tastevin a Paul Rivet, jantaram juntos no hotel onde Nimuendaju estava hospedado, trocando informações sobre fontes etnográficas e históricas, bem como sobre suas próprias pesquisas. Nimuendaju afirmou, ao voltar à área quatro anos depois, que não teve muito o que fazer em sua segunda viagem aos Mura, com o objetivo de preparar o artigo para o “Handbook of South American Indians”, porque Tastevin já vira “mesmo tudo quanto era digno de ser observado”. No entanto, na versão em português do mesmo artigo, ele faz sérias críticas aos dados lingüísticos apresentados por Tastevin”.

Segundo Priscila Faulhaber, Nimuendaju considera, por exemplo, que Tastevin havia cometido erros “absolutamente inadmissíveis”. A passagem foi omitida na tradução publicada no “Handbook...” (Nimuendaju, 1948, p. 255 *apud* Faulhaber, 2008a, p. 25). No entanto, a autora transcreve tal fragmento que foi suprimido na versão do Handbook:

“Desde seu primeiro aparecimento estes índios são conhecidos debaixo do nome de Múra, pronunciado Murá pelos seus vizinhos, os Torá e Matnawí do rio Madeira. A sua autodenominação, entretanto, é, segundo Barboza Rodrigues, Buhuraen, e Buxwaray, Buxwarahay, segundo o Pe. Tastevin, que considera Buxwa como tronco da palavra da qual ele deriva a forma Múra, o que é absolutamente inadmissível. Igualmente ilusória é a relação que ele pretende estabelecer entre Buxwa e baxúarai (Nimuendaju: baháura) = preguiça (Bradypus sp)” (Idem, p. 25).

Nos vocabulários de Nimuendaju acham-se como autodenominação as formas Bohuãrá (rio Manicoré), Bhuãrai-ãda = língua Mura (Rio Manicoré) e Bohuarai; Bohuãrai-arasé = língua Mura, nahi Buxwãra araha = aquele é Mura; yane abahi araha Buxarái = nós todos somos Múra”. A despeito destas discussões referentes à filiação lingüística e cultural dos Mura e Pirahãs, Priscila Faulhaber, reitera que Nimuendaju “manifestava estranheza face a índios que não pudessem ser captados em um estado próximo do ‘original’”. Nimuendaju, afirmou, por exemplo, em carta ao amigo Carlos Estevão de Oliveira, (2000, p. 89) em Março de 1926:

“Em Pedras esperava eu encontrar os primeiros índios Mura, porém, mais uma vez cheguei tarde. Somente uma única mestiça velha habita ainda ali com os seus filhos e netos, os outros morreram e se dispersaram; em 1867 ainda uns 300! [...] Os primeiros Mura, infelizmente muito civilizados, espero encontrar a 4-5 dias daqui no rio Apocuitáua e no Lago Arari, outros mais acima, no Abacaxis”.

Em outra carta de abril de 1926 o etnólogo narra:

“No Arari, no centro da “Ilha de Tupinambarana”, encontrei os últimos indivíduos dos Mura desta zona, dispersos e completamente deculturados. Mais a oeste ouvi de mais uns 15 indivíduos desta tribo, em condições idênticas. Não os pude visitar por habitarem além de um lago acessível só por uma lancha por terra e em cuja margem de cá não havia embarcações; creio que perdi pouco. [...] Também no Autaz, receio agora, pelas informações colhidas, que o Pe. Tastevin já viu mesmo tudo quanto era digno de ser observado. [...] Com isto a minha visita aos Múra ao sul do Amazonas está concluída. Determinei nesta zona (tirando os que habitam no Madeira acima de mataurá) 25 aldeias das quais visitei 20. Nestas vinte habitam, segundo meu cálculo, 1.150 índios (mais 125 nas 5 aldeias que não visitei). Na verdade, um número suficiente para um belo estudo- se eu tivesse vindo ao menos uns 30 anos mais cedo! Hoje estes restos dos Múra são etnograficamente quase sem nenhum valor. A tal da “coleção” adquirida nestas 20 aldeias conta apenas uns 20 (vinte!) números”.

Após esta incursão aos Mura, por Nimuendaju e Tastevin, se instaura outro silêncio em relação ao grupo. Na década de 50, numa tentativa pioneira de caracterizar as semelhanças e diferenças existentes entre os diversos grupos indígenas brasileiros, o antropólogo Eduardo Galvão (1959) desenvolveu o conceito de *áreas culturais*. Esse conceito procurou agrupar todas as culturas de uma mesma região geográfica que partilhavam certo número de elementos em comum. Assim, os grupos indígenas do Brasil foram classificados em 11 áreas culturais: Norte-Amazônica; Juruá-Purus; Guaporé; Tapajós-Madeira; Alto-Xingu; Tocantins-Xingu; Pindaré-Gurupi; Paraná; Paraguai; Nordeste e Tietê-Uruguaí.

No que se refere aos Mura, havia muitos deles na bacia dos grandes rios da Amazônia. Todos com uma história bastante similar, afetados por contatos com outros grupos indígenas e parcelas da sociedade nacional envolvente, propiciados pelo intenso trânsito na região ao longo dos últimos séculos. Obviamente que o grupo ocupava uma posição absolutamente marginal nos estudos da década de 50, em especial, Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão. Toda esta linhagem de pesquisa sublinhava a “marginalidade” do grupo perante outros regimes de organização indígena, muito embora fizessem breves referências aos mesmos no campo da etnologia. Na verdade, os Mura ocupavam uma posição geográfica marginal em relação às maiores concentrações demográficas de falantes Tupi, estavam cercados por grandes grupos. Observar como se deram estas influências históricas seria importante para compreender singularidades dos Mura diante de outros povos, contudo, não temos como objetivo nesta tese reconstruir nenhum sistema do passado.

O esquema desenvolvido por Eduardo Galvão-, segundo ele preliminar, não representava uma nova classificação, mas sim uma adaptação das divisões elaboradas por Steward e Murdock. Segundo ele, houve realocação e algumas mudanças no delineamento de várias áreas. Porém, como critério determinante, deu ênfase à *distribuição espacial contígua de elementos culturais*, tanto os de natureza ergológica, como os de caráter sociocultural. O fator movimentação e localização de grupos ou de qualquer um que se refira a contornos ou limites de tais áreas desfavorecem grupos com grande movimentação. Para Eduardo Galvão, igualmente importante é a definição da situação de contato, enfatizado por Darcy Ribeiro que considera importante até certo ponto, pois nas áreas amazônicas, a divisão estanque de “tipos” seria problemática quando o processo que se observa é o encontro de culturas e o de absorção de grupos considerados “marginais”. Em suma, tal abordagem é completamente desfavorável aos Mura.

Não há dúvida de que a região do Tapajós-madeira abrigou uma área diversificada, porém, em larga medida, algumas sociedades foram desprivilegiadas pelos autores que “estudaram a região”. Elas eram chamadas de “tribos marginais”. Assistiremos a produção de várias monografias que exploram a natureza da organização sócio-política nos vários grupos da região e um completo silêncio do que estava acontecendo com os Mura. Estas primeiras referências ao grupo prestam atenção especial à cultura material ao discutir a questão a partir da tipologia proposta por Julian

Steward, que em 1940 ordenou as sociedades indígenas da América do sul dentro de quatro grandes categorias

Alguns pesquisadores, como Stefano Varese, 1978, chamam a atenção para o fato de que os trabalhos classificatórios de Steward sofrem de um defeito fundamental e que reduz a sua utilidade: trata-se de esquemas que minimizam a dimensão histórica da invasão e da colonização e, conseqüentemente, analisam os elementos tecnológicos, sociais e econômicos dos grupos indígenas à margem deste fato crucial. Desse modo, fornecem uma imagem “congelada”, imóvel, que não leva em consideração os fenômenos traumáticos pelos quais esses povos passaram. Sob o ponto de vista do “assentamento” humano, a existência de uma complexa rede fluvial permitia aos Mura comunicação por navegação através de uma vasta área. Mesmo que a invasão européia tenha alterado este quadro, criando uma situação de transformação coercitiva e violenta, o grupo continuou a empreender deslocamentos mais localizados.

Na tentativa de se traçar um panorama etnográfico, verifica-se que a maioria dos autores estava muito preocupada com a “ausência” ou “presença” de determinados elementos, o que, se não for feito levando-se em consideração a historicidade, redundava sempre em graves equívocos. Nesse sentido, Patrick Menget 2001 [1977], corroborando uma opinião corrente entre os modernos etnólogos, chamou atenção para o fato de que o discurso sobre a técnica, a ecologia e a economia não pode ser separado da análise das formas de organização social e das estruturas sociais e conceituais. Uma ordem prioritária se impõe à pesquisa comparativa: o estudo sistemático da organização social e das estruturas simbólicas. Entre os Mura, estes estudos não foram realizados e destas breves menções em trabalhos de Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro, naturalmente apoiados em Curt Nimuendaju, instaura-se outro silêncio por parte da academia. Este durou em demasia e só viria a ser quebrado após os trabalhos de Marta Rosa Amoroso (1991; 1994; 1998) e a dissertação de Adriana Romano Áthila (1998).

Decorridos quase 50 anos do estudo de Galvão, permanece a idéia, como recurso didático, de distribuir as sociedades indígenas em áreas, chamando atenção para suas características específicas e, ao mesmo tempo, assinalando a sua diversidade cultural. Considerando o fato de que várias sociedades indígenas se situam em região de fronteira e que circulam pelos países limítrofes ao Brasil- onde vivem parentes e outros grupos com os quais se relacionam-, uma nova configuração classificatória para as sociedades indígenas foi proposta pelo antropólogo Julio Cesar Melatti – as áreas etnográficas - que se estende para toda a América do Sul. Para a definição das áreas etnográficas foram

consideradas, sobretudo, as seguintes questões: a classificação lingüística, o meio ambiente e o contato das sociedades indígenas entre si e com as sociedades nacionais. A classificação lingüística é importante na medida em que existe um fundo cultural comum às sociedades que falam línguas relacionadas, fazendo supor que sejam oriundas de uma única sociedade anterior, mais remota no tempo. Por essa concepção foram estabelecidas 33 áreas etnográficas para toda a América do Sul.

Momento Político

Na década de 70 e 80 começaram os processos de demarcação das terras Mura e o grupo começava a sair, segundo eles, da “sombra da escuridão” a que vinham se sujeitando: “*aqui a gente tinha medo, os Mura eram os donos e não sabiam*”. A partir do final da década de 70 várias aldeias foram objetos de reiterados estudos e apreciações pela antropóloga Silvia Tafuri. Sílvia Tafuri tornou pública a situação dos Mura, que com freqüência eram pressionados pelos fazendeiros para que deixassem as terras onde sempre viveram. Aos poucos a FUNAI acabou por se ver forçada a reconhecer a existência dessas demandas, entretanto os encaminhamentos administrativos para garantir a posse da terra continuavam amordaçados pela burocracia estatal e pela pressão de políticos defensores incondicionais dos direitos dos fazendeiros. Na década de 90, já mobilizados, passaram a pressionar a FUNAI para que reconhecessem suas terras, entretanto o tempo passava e as várias aldeias não aferiam maiores resultados com as gestões e pressões junto ao órgão indigenista oficial.

A partir do início da década de 1990, várias tentativas de estudos e processos de identificação das terras Mura foram efetuadas somando-se com as sucessivas tentativas dos Mura em regularizar suas terras tradicionais. O processo de identificação destas áreas foi um percurso cheio de percalços administrativos, conflitos e ações determinadas do grupo em defesa de seus direitos. Consultando os estudos que enfocam o processo de expulsão histórico dos Mura em aldeias de Autazes, nota-se pelas descrições que a ação desestruturadora produzida pelas frentes de ocupação pastoril, atingiu a totalidade das terras Mura neste município, embora alguns grupos lograssem permanecer em frações de terras que anteriormente ocupavam, enquanto outras foram expulsas e, em consequência, tiveram que se refugiar em terras em que o processo de regularização fundiária já estava quase finalizado. Todas as aldeias na atualidade comungam a situação de assédio, pressão e violência que representa o contato com as frentes

colonizadoras. Compartilham o mesmo problema: a perda do espaço físico e a impossibilidade de exercitarem os deslocamentos por antigos assentamentos. A violência não afetou a todas as aldeias Mura da mesma maneira. Naturalmente, nada foi imune a ela. Atualmente um número significativo de aldeias Mura encontram-se mobilizadas em torno de demandas acerca de suas terras, há aproximadamente cerca de 50 reivindicações Mura, de acordo com a FUNAI. Na realidade, os Mura movimentam-se nos limites dos territórios que o grupo reconhece como lugar de ocupação e uso. Em decorrência de vários fatores históricos, não lhes restaram a utilização de uma grande área. A experiência adquirida nas várias tentativas de delimitação e demarcação das áreas Mura, muitas infrutíferas, demonstra cabalmente que com a regularização de suas terras é possível garantir um território de movimentação composto pelo conjunto das terras indígenas Mura. Tive oportunidade de acompanhar diretamente o desenrolar de várias ações para regularização das Terras Mura e da sua luta no período em que fiz meu trabalho de campo em 2007 e em 2008 participando do processo de identificação e delimitação de 3 terras indígenas Mura.



A mobilização indígena em torno da demarcação do espaço ocupado por eles pode ser caracterizada a partir da definição das peculiaridades que este fenômeno político assume entre eles. Tais particularidades permitem demonstrar que as ações políticas se caracterizam como um movimento em torno da preocupação das “lideranças” com o constante deslocamento dos grupos e da importância de se criar dispositivos para não se “perder” os lugares, bem sintetizado na frase: “o Mura precisa parar”. Observa-se que o potencial mobilizador está inerentemente relacionado às características organizacionais e aos valores culturais mais caros ao grupo.

A relação atual das “lideranças”, de um modo geral, com estes *grupos móveis*, também é, neste aspecto, reveladora e em alguns momentos dramática: “*eles tem que ficar no lugar*”, desabafam. Tenho observado que reside também no papel dos “líderes” hoje em dia coibir as *andanças* dos Mura, fazer com que permaneçam nos lugares; evitar que andem ou que mudem de aldeia, e com este intuito utilizam instrumentos ou dispositivos que aumentem, por sua vez, as dificuldades da aceitação das famílias entre as várias aldeias. Funciona quase como um “acordo” tácito entre as lideranças. É nesse contexto, que na atualidade, as “lideranças” estão tratando de encontrar novas maneiras

de exercerem a autonomia política nesta situação de dispersão geográfica e reagrupamento demográfico entre os grupos.

O início deste processo de demarcação coincidiu com o surgimento de algumas lideranças no contexto das grandes conferências de educação e saúde, principalmente nos contextos urbanos. Nos anos 2000, começa a surgir na própria região, a partir da Universidade Federal do Amazonas e pelo Inpa (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia) interesse pelas populações Mura, guiado pela idéia de etnogênese e com uma preocupação de que os Mura não poderiam “perder” o que lhes “restava”. Era preciso ser rápido sob pena de não conseguirmos chegar a tempo. Parecia o mesmo desabafo proferido 70 anos antes por Niumendaju quando este esteve entre eles. Ou seja, sociedades equivocadamente, definidas pelos seus *aspectos negativos* passando-se a serem analisadas pelo que elas não têm de específicas. O discurso sobre a etnogênese torna-se muito forte e mecanicamente construído. Nesta mesma dimensão há a idéia de “re-elaboração cultural”, “re-avivamento da cultura” Mura que pode ser definido a partir de um processo exógeno ou “*esforço de redescoberta*” protagonizado pelos professores indígenas em parceria, como já dito, com a Ufam e pelo Inpa, visto que são estas instituições que têm elaborado os “*projetos de resgate da cultura Mura*”.

Contudo, no cotidiano das aldeias, nos 10 meses que estive entre eles, isto de fato não é assunto e nem está na ordem das preocupações cotidianas. Mesmo assim, há uma série de comentários, breves incursões, trabalhos não sistemáticos sobre os Mura que relacionam as suas características atuais ao processo devastador da empresa colonial entre eles, mostrando o que “restou” e o que precisa ser “recuperado” sob o risco de “perdermos para sempre”. Os trabalhos se definem por uma renovada busca de “identidade social”, contudo, a mobilização das pessoas no cotidiano das aldeias em torno disso é mínima neste sentido. A sua força deve ser buscada em outra dimensão da sua cosmologia. Procurei privilegiar, de qualquer modo, aqui, antes as continuidades do que as rupturas, buscando decifrar as relações com os brancos a partir da vida nas aldeias, com o olhar de dentro para fora e não de fora para dentro.

Inserção no campo e percurso metodológico

Entre os meses de Janeiro e Fevereiro de 2007, visitei a aldeia Lago da Josefa, e através de contato prévio para apresentação da pesquisa, condição estabelecida pela OPIM (Organização dos Professores Indígenas Mura), fiquei por lá 15 dias. Outra

condição era deixar claro a natureza do meu trabalho em qualquer aldeia que fosse; e uma forma de facilitar a compreensão do que realmente queria ali era dizer que estava interessada na história do lugar. O trabalho de campo, ininterrupto, foi realizado entre os meses de abril a dezembro de 2007. Em 2008 voltei a campo como consultora da FUNAI para empreender trabalhos de identificação e delimitação de 3 terras indígenas, foram mais 2 meses de trabalho na região. O campo foi empreendido basicamente em 3 aldeias. A permanência entre elas não foi ininterrupta, visto que eu partia e depois retornava, variando o tempo de permanência. Foram elas: Aldeia Murutinga (Rio Mutuca), Aldeia Trincheira (Rio Preto do Pantaleão) e Aldeia Lago da Josefa². O tempo em campo totalizou 10 meses no total. Na verdade eu ia e voltava entre estas aldeias citadas, seguindo alguns circuitos que dizia respeito mais aos rios principais e lagos que propriamente às aldeias, no final das contas percorri todas as aldeias do Delta. A rede tecida entre os professores facilitou a participação e o desenvolvimento da pesquisa nas aldeias descritas.

Escolher os sujeitos que percorreriam estas trilhas comigo foi outro desafio e, para tal, foi necessário realizar alguns percursos durante o fluxo de trabalho. Os objetivos do estudo foram apresentados aos Mura em visita domiciliar e verificando, simultaneamente, o interesse deles em “contar” a história. Assim, o desenvolvimento do trabalho desencadeou outros movimentos e estendeu-se ao lócus inter aldeias, promovendo vínculos e ações não planejados no desenho metodológico inicial do trabalho, que se tornou um trabalho de pesquisa em lugares, mais do que localizado em um só.

O meu primeiro insight acerca das idéias dos lugares, ou da importância deles, dizia respeito à Cabanagem e ao mapeamento dos redutos cabanos. Notadamente, não havia ainda relacionado estes lugares ou espaços com a etnografia dos Mura. Eu sabia que teria que dar especial atenção aos lugares para tratar da noção de redutos, lugares de resistência, lugares de enfrentamento. Já sabia também que muitos destes lugares “coincidem” com lugares Mura. Em todo caso, achava que precisaria de concepções mais dinâmicas para pensar a idéia de lugar levada pelo que conhecia da Cabanagem e presumia que deveria dar um tratamento diferenciado aos redutos cabanos, que eram espaços de natureza diferenciada. Em contrapartida, podemos afirmar de antemão a impossibilidade de examinar os problemas fundamentais que a etnografia Mura nos

² A Aldeia foi identificada e delimitada com o nome Miguel/Josefa. Todavia, eles sempre fazem a diferenciação de quem é do Lago da Josefa ou do Lago Miguel, que são contíguos.

suscita, se o fizermos sem levar em consideração o movimento enquanto valor e enquanto princípio fundamental de suas vidas e de um determinado *ser Mura*.

Ou seja, o mote para minha escolha dos lugares de pesquisa fôra determinado pelos índices empíricos da memória e documentos oficiais em que a Cabanagem figurava como central. Intuitivamente, havia escolhido os lugares em que havia algum tipo de referência empírica sobre o evento. Eu só não sabia que a Cabanagem deixaria de ser o mote ou o horizonte principal e passaria a ser mais um elemento, não menos importante para compreensão do universo Mura em que a “*guerra mundial*” ditaria as variadas conexões. Entretanto, se a compreensão da Cabanagem pela historiografia ajudou-me a compreender alguns indicadores empíricos, por outro lado foi preciso me despojar dela, enquanto pano de fundo apresentado pela historiografia, para compreensão da “guerra” de que me falavam os Mura. Ela não seria compreendida senão a partir de uma visão mais ampla do universo deste grupo. Qualquer visão que não atentasse para esta dimensão seria parcial em algum sentido.

Aldeia Trincheira – Falso problema ou Desassossegando espíritos quietos?

A intenção inicial em percorrer alguns lugares havia arrefecido na minha chegada a campo, antes da definição sobre qual aldeia seria escolhida. Isto ocorreu mais por dúvidas e inseguranças advindas das primeiras impressões e perplexidades do que encontraria no campo do que por qualquer outra coisa. A escolha das aldeias, inicialmente, era feita nas reuniões da OPIM em Autazes, conversando com os professores Mura. A primeira escolha, devo admitir, foi tomada a partir principalmente do nome da aldeia Trincheira, que parecia dizer algo sobre aquilo que inicialmente me levou à campo. As reuniões dos professores era um lugar de discussão da minha pesquisa, em que eles próprios apontavam os símbolos, acontecimentos, pessoas, ao mesmo tempo em que eu também procurava identificar trilhas a serem seguidas.

Mesmo conhecendo a história de deslocamentos e a mobilidade histórica do grupo, de uma perspectiva mais geral, achava que a própria idéia de diáspora, fragmentação (pura e simples) poderia explicar vários fenômenos ou dimensões da vida e história Mura; eu não conseguia, inicialmente, me despojar de tais noções. De fato, estas categorias nos levariam a associações pouco promissoras. Por isso, ao chegar à aldeia Trincheira no Rio Preto do Pantaleão, a impressão inicial era de que todos tinham

ido embora daquele lugar. E de que a aldeia havia “acabado” e depois “recomeçado”, me pareceu a única explicação para entender o fato de que “ninguém era dali”.

Havia um certo estranhamento deles às minhas perguntas. Contudo, por que eles deveriam estar ali? Porque para mim era necessário que as pessoas daquele lugar falassem sobre as histórias que estava interessada em ouvir?. A minha passagem por Trincheira foi intensa justamente por despertar todos os sentimentos da não compreensão de uma realidade que eu deveria pelo menos ter vislumbrado. A literatura moderna os apresenta como totalmente sedentarizados. Na verdade, meu olhar inicial não permitia que eu os “acompanhasse”. Justamente por observar o caos, uma malfadada colcha de retalhos. É como se eu não conseguisse alcançar a complexidade daquela realidade que se apresentava tão fugidia. Eu senti receio e por isso saí daquele lugar sem entendê-lo, pelo menos inicialmente. Fui para o campo informada, não só das pré-concepções que naturalmente acompanharia qualquer pesquisador ao campo. Mas fui levada a repensar categorias com as quais somos acostumados a pensar e viver. Ingenuamente achava que deveria dar atenção especial à noção de lugar não tanto pelo grupo, que ainda não conhecia, mas pelo que sabia da Cabanagem ou da guerra em questão. O que nos primeiros meses de campo não estava claro para mim, e que eu definia como caos, era a constituição das aldeias por grupos locais com histórias diferenciadas. O desconforto em não poder localizar historicamente as pessoas nas aldeias em que estava e traçar trajetórias lineares tanto historicamente quanto espacialmente me perturbava.

Assim, não percebia o quão central eram os grupos locais para qualquer entendimento dos Mura. De como os grupos se identificavam e traçavam “suas próprias histórias”. Ou seja, os Mura viviam juntos, mas pareciam amplamente desconexos sociologicamente falando. Estava perplexa em encontrá-los juntos, mas “separados”, seja pela história, trajetórias, percursos, origens, mesmo que, adiante, como irei mostrar o “encontro” deles se processe em outras dimensões. Essa separação se traduz entre eles em alguns níveis: o movimento constitutivo dos grupos nos lugares faz com que se afirme constantemente nos lugares ou aldeias: “ninguém é daqui”, “ninguém é de lugar algum”, o que denotava, no final das contas “que estavam em todos os lugares”.

A partir destas dificuldades e descobertas foi imperativo seguir alguns percursos, andar e viajar com eles para buscar a história em lugares e pessoas que “carregaram os seus lugares consigo”. Assim, ao longo do tempo, fui construindo uma forma própria de coleta, verificação e sistematização de informação, adaptada aos temas a às

características de minha pesquisa de campo (isto dada todas as dificuldades e características da morfologia social e dinâmica Mura de viver a vida e compreender a sua própria história). Cabe aqui mencionar dois aspectos que talvez ajudem a entender o modo como construí esta tese. Os Mura ao responderem as minhas perguntas para localizá-los ou localizar os sujeitos: Vocês são de onde? Raramente me diziam prontamente de onde eram: “eu nasci aqui, mas não exatamente aqui”. Em seguida narravam-me um evento ou história de um lugar, não necessariamente o lugar em que estávamos, mas que elucidaria a minha pergunta me “levando” para além daquele lugar. Assim, quando me explicavam sobre a história de um lugar, primeiro me diziam quem podia me “contar” sobre esta história e onde eu poderia “encontrar” esta história: *“porque lá estaria a história”*. Não enunciavam um evento sem marcar a resposta como um ponto de vista sobre os lugares que no final das contas, era profundamente relativo. Estas formulações nativas, histórica e perspectiva, contribuíram para que eu evitasse uma descrição mecânica e normativa da estrutura social e da cosmologia do grupo. Pois, não enunciavam um evento, sem remeter ao exterior, a um lugar.

As histórias Mura não são uma série de episódios autônomos ou desconectados que deveriam se unir de alguma maneira. Não é apenas um movimento contínuo pelo espaço. O espaço concebido por eles é dinâmico. De qualquer forma, as histórias mais elaboradas dizem respeito frequentemente aos eventos da “guerra”, “pega-pega”, “inspetoria” e lista de lugares que fazem a marcação das trajetórias. Movendo-se além dos seus destinos, aportando em lugares, retornando aos mesmos ou vivenciando novas experiências. Por vezes, reproduzindo as trajetórias de seus antepassados -,de volta aos lugares. Que se traduz em constantes retornos, muitos dos quais não podem mais se realizar na atualidade pela brutal invasão e usurpação de seu território.

Olhar de dentro de uma aldeia Mura é abandonar ou interromper o olhar único. Os movimentos são tantos e de tantas formas, que não era possível um olhar e sim muitos olhares. Quando não somos capazes de localizar pelo “olhar”, quem está dentro ou fora, estamos diante de um novo modo de sociabilidade que suporta inúmeros deslocamentos, com uma infinidade de possibilidades efetivas. Esta dimensão do deslocamento Mura indica a proliferação de vários dos posicionamentos dos sujeitos.

Partindo do meu olhar eu via como uma ausência ou problema não poder identificar, na Aldeia Trincheira, tão rapidamente e instantaneamente as pessoas àquele lugar, pois achava que esta era a única via possível da sociabilidade em um espaço. Então, ao chegar na 1ª semana de campo na aldeia Trincheira estava certa de que o lugar

era o produto de fragmentações e caos. Eram pessoas à margem de qualquer estrutura identificável. Uma realidade baseada não na continuidade espacial e histórica, na homogeneidade social, mas na indeterminação e na dinâmica, na instabilidade de configurações em processo contínuo de rearticulação. Espaços fragmentados que remetem sempre para outros lugares ou mesmo vazios testemunhando atos de remoção. Mas eu comecei a ver, não sem dificuldades e que foi confirmado mais tarde, que o movimento é constitutivo da forma de viver Mura. As pessoas não são de antemão tão facilmente *localizáveis* como, por exemplo, num pequeno povoado. Deixamos para trás nossa tranquilidade para lidar com certo desassossego e experimentamos esse confronto em nos expor a essa percepção de descontinuidades e diferenças. Isso constitui para muitos, acredito, pouco atrativo, ao mesmo tempo em que é o alvo mais freqüente de críticas daqueles que pretendem se apossar dos espaços Mura. O tratamento dessa variedade vai ser diferente nos diversos lugares e configurações, mas permanece como marca do espaço Mura a experiência com o “inesperado”, o imprevisível (até certo ponto) que a exposição das descontinuidades impõe.

Para a antropologia a mobilidade traz novos desafios, pois, por muito tempo, esta ciência fazia do local geográfico, da comunidade instalada, os pontos referenciais de sua pesquisa. Partia-se para o campo territorializado e dele se levantavam dados e análises. Capturava-se o sujeito imerso na teia de relações sociais locais, deparava-se com a carne e o sangue da cultura (Malinowski, 1978). Por meio do local, estudavam-se os ritos de passagem, os sistemas de parentesco, a religião, as formas de representação social, as instituições sociais e a cultura. Lançam-se análises e, por meio delas, transformam-se em teorias e em conceitos as socializações que as diversas comunidades fizeram de seu espaço. Hoje, contudo, não se pode deixar de entender que estas maneiras de socialização do espaço e do tempo apontam para um aspecto do território a que, por vezes, não se presta atenção: a sua efemeridade, o seu movimento. Como no nosso caso em que o sujeito não era tão fácil de *capturar*. Ulf Hannerz desconstrói a idéia de local como tipo ideal no estudo das culturas³, entendendo as mesmas como vinculadas a interações e relações sociais que não restritas a limites territoriais – culturas relacionadas por redes amplas em termos espaciais. Assim, podemos pensar em misturas e sobreposições em espaços concretos – ou mesmo no deslocamento.

³ Mesmo que no nosso caso haja um aspecto regional bastante pronunciado.

Em "*Locating the Past*" Mary Des Chene (1991, p. 71) apresenta uma discussão sobre "*The Situated Field*", e mais especificamente sobre "*The Historically Situated Field*". Ela denota que a pesquisa histórica levanta um conjunto de desafios às concepções de campo, algumas vezes muito radicalmente. E o mais desconcertante, o campo não precisa ser apenas um lugar, mas um período de tempo ou uma série de eventos, ou ainda, um estudo de que se ocupará um pesquisador em muitos lugares. Neste sentido, contigüidade espacial não é essencial à pesquisa em antropologia histórica. A discussão é importante, pois como esta mesma autora aponta teremos a noção de campos possíveis que podem ser ou não vinculados, amplos e instáveis. De qualquer modo, postula-se pesquisar o que está enraizado no cotidiano de locais particulares, no sentido da variabilidade local e da agência humana.

Podemos assinalar que, ainda nos referindo a um tipo de antropologia histórica, os Comaroff (1992, p. 31 e segs) têm formulado, e proposto uma "antropologia histórica que é dedicada a explorar os processos que fazem e transformam mundos particulares". Na medida em que poderíamos assegurar que "sistemas globais e movimentos sociais de época sempre deixam raízes em algum lugar do cotidiano e neste sentido eles são acessíveis à etnografia histórica". O que na seqüência leva os Comaroff a questionar: "Que se o foco de nosso trabalho gira em torno de eventos que tem ocorrido em muitos locais, o que faz com que haja um lugar primário para a pesquisa? Se focalizamos processos históricos, o que faz uma área vinculada geograficamente ser o objeto de estudo?" (Idem, p. 71). É a partir de abordagens como esta que nos propomos a enfrentar nosso objeto, ela própria pode ser reveladora da mobilidade de pessoas e de significados em espaços diferentes.

Deslocamento, história e nomadismo

No capítulo 1 da tese apresentamos a "localização" do grupo e as *conseqüências* desta localização, ou seja, quais significados são suscitados pelo próprio grupo por uma simples localização. A localização nos leva a uma discussão acerca da sincronia ou mais precisamente o que é estar em uma aldeia Mura e quais as questões que podem ser levantadas por uma descrição diacrônica, apoiada na etnografia. No capítulo 2 damos continuidade ao tema iniciado no capítulo 1, qual seja, um comentário a respeito do tema da mobilidade entre os grupos Mura, que na literatura oscila entre dois pólos: uma acentuada *errância* no passado e na atualidade apresenta-se como um sedentarismo ou

“ex-nomadismo”. Os estudos ou relatos apontam para uma discussão freqüentemente relacionada a uma movimentação que teria sido desencadeada apenas, por fortes pressões sofridas pelos brancos na região, sendo que os grupos locais não são mencionados. O tema da mobilidade não é problematizado, apenas apontado como um resquício de uma vida errática e que agora seria insustentável aos grupos manterem. Nestes capítulos enfatizamos o tema da mobilidade com base, principalmente, em minha experiência junto a eles nas aldeias Murutinga, Lago da Josefa, Trincheira em Autazes.

O fenômeno da mobilidade Mura, foi tratado pela literatura histórica como errância ou nomadismo. Sabemos que as movimentações foram o recurso que impuseram a dimensão nômade aos olhos coloniais, é o que veremos no capítulo 3. Vamos mostrar também que os assentamentos Mura do século XIX eram de natureza multi-étnica e se estendiam por um território compartilhado por Mura, MunduruKu, Maué e Torá, ou seja, grupos que pertenciam a distintas famílias lingüísticas. As invasões pelos brancos aos espaços conduziram a um incremento do número de assentamentos criados a partir das migrações internas. Desenvolveram-se novos modelos de divisão comunitária, o que deu lugar a criação de “comunidades” heterogêneas. Estes períodos não devem ser vistos apenas sob a ótica de um processo de desintegração.

Não estamos negando que com o processo devastador da empresa colonial esta dinâmica territorial não tenha apresentado um alto grau de desorganização e dilaceramento do tecido social, resultante tanto do dismantelamento das antigas estruturas quanto do impacto de monumentais projetos coloniais. Mas esta configuração espacial Mura também é resultante do processo de saída dos lugares, chegadas, retornos, enfim deslocamentos que lhe são próprios, ou seja, fragmentação e colapso não são os únicos motores do processo.

O que é interessante ressaltar é que, diferente do imaginado, a “errância” pressupõe certo domínio anterior que pode ser observado nas repetições de itinerários. Em geral os espaços coloniais bem como os atores que neles decidem não toleram tratar com os fenômenos da itinerância e da errância, enquanto métodos (caminhos), para a construção dos seus cenários de dominação. Os relatos coloniais sobre os Mura enfatizam o tema errância, pois considerar a mobilidade seria positivar uma característica do outro. E do que foi escrito para este período sobre a movimentação Mura, parecia sempre um resquício de alguma coisa que perdurava desta “errância”. O

que nos interessa aqui é que os Mura da atualidade tem o deslocamento, o movimento como tema privilegiado e diria mesmo fundamental em suas narrativas. Estes capítulos iniciais confirmarão isso, pelo enfoque dado por eles a estes temas, esse “desejo” de se deslocar, viajar, passear, a despeito de todas as dificuldades.

O lugar da Guerra entre os Mura

A mediana quantidade de documentos históricos disponíveis sobre os Mura no século XVIII não tem correspondência no século XIX, principalmente na 1ª metade. No capítulo 4 tratamos de interrogar sobre a dimensão da história da Cabanagem e apontamos as marcas desse processo histórico que são visíveis na ínfima documentação gerada pelo governo: correspondências, relatórios, jornais da época e nas narrativas produzidas por viajantes. No entanto, a sua contraparte está totalmente ausente. Não há relatos mais aprofundados sobre a “participação” Mura em eventos para a primeira metade do século XIX.

As abordagens que incorporam análise da Cabanagem têm revelado um universo de tensões e movimento com toda uma potencialidade de confrontos. A *transversalidade* do movimento ou da guerra para os Mura deixa entrever (vislumbrar) um mundo no qual se multiplicam formas peculiares de identificação-diferenciação vivenciadas de múltiplas formas. Tais abordagens não percebem mudanças e permanências, descontinuidades, amplas articulações, infinitas possibilidades dessa trama. Isto será abordado no capítulo 5 por meio do universo Mura, partindo de sua própria historicidade e forma de conceber os processos históricos. Em conversas com eles, percebe-se um acúmulo de tempos e gestos de deslocamentos, revelados nos diferentes lugares de origem destas pessoas e nos diferentes momentos em que chegaram a estes lugares. Aí se inscreve sua complexa história e a forma de conceber o tempo. A partir do capítulo 5, meu foco passa a ser o relato de eventos narrados pelos próprios Mura. A memória histórica de meus informantes permite-me recuar à época em que viveram os avós dos indivíduos mais velhos hoje vivos (nascidos entre 1907 e 1935). Ela coincide aproximadamente com a memória genealógica. Para além desse limite, entramos numa zona em que se perde a referência daqueles que *testemunharam* o evento, no nosso caso, o momento nebuloso diz respeito principalmente à vinda do Madeira e ou do Baixo Amazonas, Purus, Urubu, ou seja, a partida dos grandes rios é um divisor de águas.

No capítulo 6 e 7 questionamos de que modo narram os Mura a memória da guerra? Vozes, até então silenciadas, libertam-se e propõem-se a rasurar o tradicional discurso sobre a guerra. O tema torna-se um pretexto para o aprofundamento de temas paralelos – como a tessitura da memória. Nestes dois capítulos destaca-se nas narrativas a importância dada à comunicação sem os quais não dessem à rede de *notícias* sobre a guerra a versatilidade que tanto era necessário. As redes podem ser comparadas, sem hesitação, a um sistema de comunicação sofisticado. Esta rede permitia transmitir, durante o confronto, em linguagem codificada, mensagens inteligíveis para “eles combinarem”. O aviso era para guerrear ou para fugir. Afinal, a guerra precisa se desenvolver de maneira adequada e como prova disso observamos o tempo e o cuidado dispensados nos preparativos do confronto. No capítulo 7, apesar das cenas, tanto grandiosas quanto terríveis das batalhas o talento da mobilização guerreira sublinha seu triunfo, na morte do líder “legalista” Bararuá.

Triunfos, derrotas inscritas no espaço e traduzidas em sua cartografia, é o que veremos no capítulo 8. No que se refere aos lugares, mesmo que o narrador estivesse em determinado lugar, como o mesmo insere tal referência num conjunto? Passa-se ulteriormente à questão de saber que sentido esta inserção poderia ter. Vamos proceder da mesma maneira, começando por descrever o plano da expressão espacial, propondo as questões do sentido em seguida. A análise do plano do conteúdo será retomada. Essa separação metodológica não é perfeita: na descrição da expressão espacial, subsistem elementos de conteúdo, e inversamente, pois os elementos de cada um dos planos não são definíveis senão em relação àqueles do plano correlato. Entretanto, manteremos essa separação, a fim de colocar um pouco de ordem na massa de materiais implicados.

Capítulo 1

A aldeia em Perspectiva: seguindo os fluxos das mobilidades indígenas

Estamos no Rio Madeira, rio que historicamente foi palco das movimentações e deslocamentos dos Mura. Restringindo nossa visão geográfica vamos nos deter ao Baixo Madeira, mais precisamente ao Delta dos Autazes, situado entre o Rio Madeira, Amazonas, Solimões e Baixo Purus. Esta região já era conhecida em meados do século XVIII, habitavam-na então os índios Mura. Embora as caracterizações da região do Delta dos Autazes e desta rede que constitui o delta sejam extremamente pobres, produto da própria impenetrabilidade da região em dado momento da história, fala-se do Baixo Madeira com referências genéricas à região dos Autazes. O que enseja, conseqüentemente, o total desconhecimento da rede que propomos descrever. De fato, é preciso adquirir um conhecimento geral da geografia desta área sob pena de não compreendermos as lógicas que acreditamos estarem aí subjacentes. O território possui áreas de terra firme e terras de várzea e, por ocasião da subida das águas, as várzeas são inundadas e os vários sistemas hídricos tornam-se interligados, constituindo uma malha hidroviária, através de vasos difusos e assimétricos. Esta rede hidrográfica extremamente cerrada forma assim um maravilhoso sistema de comunicação que jogou através da história dos Mura como um elemento de proteção por sua complexidade e como elemento de relação por sua unicidade.

O Jornal Autauense na edição de 18 de Agosto de 1924, Ano 1, no 1, p. 2 nos brinda com precisa descrição das regiões banhadas pelos Autazes, de autoria de José Siqueira Filho e João Severiano de Souza⁴. Valer-me-ei então desta descrição como uma caracterização de fundo mais geral para “situar” as Aldeias Mura. Assim sendo, os Autazes são formados por um labirinto intrincado de centenas de lagos, de maiores e menores vultos além de pequenos afluentes que neles deságuam, sendo, porém a sua constituição fluvial formada por duas zonas bem distintas, que se denominam: de Autaz-Açu e Autaz-Mirim cujas artérias vão fazer sua fusão, para a formação do baixo Autaz e desaguamento no Rio Amazonas, pouco acima do ponto onde desemboca o Rio Madeira, na altura da Ponta do Barata, daí seguindo em conjunto a massa d’água em curso regular e comum até a foz. A primeira dessas zonas – a do Autaz-Açu é regada

⁴ Agrimensores responsáveis pela descrição topográfica do município de Autazes nas primeiras décadas do século XX.

por duas importantes artérias fluviais, navegáveis e de grande curso, denominadas: Paraná do Madeirinha ou Autaz-Açu e Paraná do Mamori, além de numerosos tributários de maior ou menor curso com centenas de lagos que lhe inundam e fertilizam as terras. Da confluência do Madeirinha com o Mamori, na região do lago Quirimiri, é que toma maior vulto, passando então a denominar-se Rio Preto do Pantaleão e Autaz-Açu propriamente dito, indo nesse deslizar até a sua fusão com o Autaz-Mirim, na altura da Ponta do Barata, desembocando no Amazonas, como já ficou dito.

O Autaz-Açu não tem a sua origem hidrográfica em lago ou serras, como a maioria dos rios da Amazônia, e sim no Rio Madeira, que nele deságua suas águas amarelo-barrentas na altura do Município de Borba de onde vem a origem dos acúmulos de ricos detritos orgânicos e minerais que se acham em suspensão em suas águas, sendo arrastados e disseminados por suas várzeas férteis ao longo do seu curso, formando altas restingas. Dentre outros tributários mencionaremos os Rios Preto do Igapó-Açu e Tupana, no município de Borba; Acará Grande, Rio Preto do Pantaleão e Gapenu em Autazes, todos navegáveis. Ao par destes rios, uns cem números de lagos recortam suas terras, quer de uma, quer de outra margem. No que concerne a esta zona específica do Autaz-Açu podemos percorrer as Aldeias Cuia, Capivara, Guapenu, Natal/Felicidade, Itaitinga, Paracuuba, São Félix; e mais precisamente no Rio Preto do Pantaleão, as Aldeias Trincheira, Nova Vida, São Pedro e Padre (pelo furo do Sampaio), e por fim, paralelo ao Rio Preto do Pantaleão a Aldeia Miguel/Josefa na região dos lagos Miguel, Josefa e Sampaio.

Serve também de manancial ao Mamori, em seu curso superior, o Rio Castanho-Mirim, que atravessa terras do Baixo Purus engrossando suas águas ao atravessar o grande lago do Mamori, que daí por diante empresta seu nome a este profundo e tortuoso Paraná, a segunda artéria fluvial de vulto do Autaz-Açu. Suas águas são escuras e dentre seus maiores contribuintes ou os de maior importância temos: o Arara, Tucunaré e Juma, penetrando terras do Município de Manaus. Comunica-se com o Solimões pelo Paraná do Araçá, e com o Autaz-Mirim, pelos furos dos lagos Cururú-Açu denominado São Pedro, e Quirimiri ambos desaguando no Rio Mutuca e pelo furo do Lago Gapenu também chamado furo do Cuia.

Do Autaz-Mirim, compreendendo terras do Município de Autazes e Manaus, encontramos em primeiro lugar o Paraná do Caapiranga ou Autaz-Mirim que desemboca indiretamente no Autaz-Assú por duas vias: a do lago Miuá e a do furo do Caubéua. Comunica-se com o Solimões por cima, pelos paranás do Purupuru, Rosa

Branca e Curary Grande, sendo as duas primeiras denominações a ele afetas em seu curso superior. Ao passar pelo Lago Murutinga, recebe águas de seus dois tributários de maior vulto: o Mutuca e o Apipica, ambos navegáveis na época das enchentes. Nesta rede do Autaz-Mirim podemos passar em movimento pelas Aldeias Jauary (próximo ao Cambeua), Murutinga, Santo Antônio do Apipica e seguindo pelo Rio Mutuca ao norte passamos por Patauí, Ponciano e por aí podemos chegar ao Gavião. Como o precedente, inúmeros paranás, igarapés, furos e lagos a recortam, tornando nos tempos hibernais essa imensa região num verdadeiro labirinto fluvial. A não ser o Paraná do Caapiranga e seus lagos adjacentes que recebem direta influência do Solimões e Amazonas, os outros rios e lagos do Autaz-Mirim, que são de águas paradas salvo o caso das grandes inundações, que a todas põe em movimento.

A “área indígena” Mura do “delta dos Autazes” absorve toda esta rede hidrográfica que é constituída de rios, Paranás, igarapés, furos, lagos, igapós e vertentes de rios, tornando-se necessário então incorporar tais aldeias nas especificidades que constituem cada rede. De fato, os rios como topografias historicizadas fazem esta conexão, ou melhor, entrecruzam aldeias e lugares. De outro modo, topografias historicizadas podem nos mostrar conexões não supostas ou inesperadas entre aldeias e lugares num espaço tido como não homogêneo. Toda esta rede conforma caminhos, trajetos, e mesmo trilhas do espaço vivido por este grupo. Não (re) conhecer os pontos, poderíamos dizer nodais que ligam esta rede, significa perder o sentido ou o significado deles, visto que são pensados em relação e se fundem na constituição de qualquer narrativa. A infinidade de lugares pode ser referenciada em qualquer lugar na região, dado o alto trânsito das pessoas. Assim, os caminhos de águas serão um dos lócus de discussão do processo de construção do espaço que se constitui por assim dizer na entrada para o universo deste grupo. Estes caminhos não são apenas meios de se chegar a algum lugar, são também um fim neles mesmos, na verdade são *lugares em caminhos*. Antes de nos aprofundarmos nesta discussão aponto algumas entradas para compreensão do que estamos enfatizando.

“Ninguém é daqui”

O que significa localizar um grupo? Parece-nos uma tarefa banal. Em todo caso, vale dizer que os sinônimos que cabem à palavra *localizar* lhe conferem significados esclarecedores. Tais sinônimos são bastante elucidativos: achar, fixar, locar. Como

adjetivo podemos apontar: centrado (localizado, sito, situado); circunscrito (limitado, restringido, restrito), sendo que a palavra circunscrever pode também por extensão significar (coibir, comprimir, reduzir, restringir)⁵. Entendemos aqui que não há como positivar a ação localizar em relação a este grupo, posto que a força por eles concedida à idéia de movimento confere uma enorme positividade aos lugares enquanto ação.

A consciência do estar em movimento que advogo se erige pela desconstrução da idéia de lugares fixos, tais como aldeias, ou mesmo localizações como sempre estando lá. Dimensões que os próprios Mura nos colocam e que nos fazem refletir sobre idéias tão canonizadas na própria literatura etnográfica sobre localização, aldeia, espaço, território. Diante disto, este esforço de localização torna-se muito mais complexo, ou diria desconfortante, do que deveria parecer. Quando perguntava ao meu interlocutor se ele era daquele lugar, isto é, quando buscava numa pergunta mais geral informações sobre a localização, as respostas, quase sempre, levavam-me a inferir que existiam distinções cruciais dentro do que poderíamos denotar como espaço ou território Mura. Tudo parecia se passar como se eles dispusessem de um repertório extremamente aberto de lugares possíveis, e como se a pergunta não fosse adequada. Ou dito de outra forma, como se outras categorias só pudessem ser proveitosamente acionadas através de perguntas que indicassem o modo de pertinência das pessoas a vários lugares. Não que a pergunta onde eles estejam não possa ser respondida. Ou ainda, de forma mais restrita, quando a pergunta “você é daqui?” não tem a eficácia desejada, justamente por que tal pergunta tendia a pensá-los em posições “estáveis”. O modo pela qual a pergunta era formulada fazia com que eles fossem definidos, enquanto tais, “pertencentes” a um lugar em definitivo. Por outro lado, a pergunta: “De onde você é?” fazia mais “sentido”, na medida em que nos remetia a outros lugares, ou assinalava para a possibilidade de vislumbrar lugares que não aqueles em que eles estavam “localizados”. A questão que se colocava não era apenas apresentá-los como precisamente naquele lugar, por que afinal eles “estão” lá! A questão aqui não está colocada nos termos da presença ou ausência deles em tais localidades, mas principalmente no que significa para eles estarem situados em um dado lugar.

Sim, os Mura “estão” nas aldeias, estão fora delas, estão ao longo dos rios e lagos que entram em circuito nesta rede em vários níveis, situadas na complexa rede hidrográfica que estamos descrevendo. Tais aldeias passaram por processos históricos

⁵ Dicionário da Língua Portuguesa, Pandiá Pandú, 1994, p. 487. Ed. Renovada Livros Culturais.

diferenciados em sua conformação, principalmente no que diz respeito às trajetórias dos grupos que as compuseram e ainda as estão compondo⁶. Além disso, a constituição histórica destas aldeias reflete, sobretudo, a mobilidade própria ao grupo, o que confere às narrativas sobre lugares um conteúdo bastante especial. Se a aldeia é uma unidade de análise considerada relevante para compreender a constituição do espaço, é importante notar que a infinidade dos “lugares” Mura são mais efetivos na apreensão desta construção ou de qualquer construção do espaço que se pretenda apreender. Mesmo porque são os lugares que são referenciados e por tais motivos explicitar a conformação das aldeias é fundamental para a compreensão da fluidez que lhe é inerente.

Ademais, as aldeias se abrem em conexão com outros lugares, e enquanto espaços fluidos estão em um abrir-se perpétuo para outros lugares produzindo uma idéia de movimento vital para este grupo. Elas estão “abertas” num porvir “desestabilizador” de certa forma aguardado, ou seja, não é um espaço fechado nele mesmo. Vamos aqui tentar considerar contrariamente a uma visão mais estável de espaço, e promover uma releitura com base ou mesmo centrado no movimento e na conexão (o que inclui a conexão em diferentes escalas), um pouco na linha do que Doreen Massey (*apud* Haesbaert, 1997, p. 77) propôs em sua reconceitualização de lugar. Massey considera o lugar como processo e sem “fronteiras no sentido de divisões demarcatórias”. Sua construção se dá “a partir de uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam num locus particular”. O lugar é “um ponto particular, único, desta intersecção”:

“Trata-se, na verdade, de um lugar de encontro. Assim, em vez de pensar os lugares como áreas com fronteiras ao redor, pode-se imaginá-los como momentos articulados em redes de relações entendimentos sociais, mas onde uma grande proporção dessas relações se constrói numa escala muito maior do que costumávamos definir para esse momento como o lugar em si” (Idem, p. 77).

Estamos diante, por que não, de um espaço político não-contínuo, descontínuo – através de diferentes formas de atividade, conjugando movimentos com conteúdos variados. Assim, buscando categorias mais dinâmicas que possam identificar estruturas ainda submersas, talvez possamos resgatar experiências espaciais que rompam assim com uma suposta linearidade presente nos estudos sobre espaço, visto que, são domínios espacialmente descontínuos mais intensamente conectados e articulados entre si. Tal caminho nos leva a pensar como Doel (*apud* Haesbaert, 1997, p. 105) que

⁶ As aldeias estão em um eterno compor-se ou um permanente estar sendo.

vislumbra o espaço como algo sempre em processo, um permanente “tornar-se” (ou “devir”, segundo a tradução brasileira). Para ele, “se algo existe, é apenas enquanto confluência, interrupção e coagulação de fluxos”. Em consequência, não há “última instância” ou estrutura primeira, solidez e fluidez nunca estão separadas, “a permanência é um efeito especial da fluidez”. Por isso, o espaço é, antes de tudo, um processo, uma “espacialização” (spacing).

Por essa perspectiva esse espaço concreto e histórico não pode se estruturar de um único modo e nem se dirigir a um único ponto. O espaço Mura é antes uma combinação de espaços, sobretudo, pela diversidade que organiza sua composição, dificultando, assim, a consolidação de uma estrutura canônica, premissa elementar dos variados estudos sobre espaço das mais variadas disciplinas. Minha própria estratégia neste contexto é afirmar o espaço Mura enfatizando o imperativo de desenvolver resistência crítica a termos, conceitos e categorias fixadoras de toda espécie. Minha própria escolha de re-trabalhar o espaço Mura é primeiramente situá-lo e desnaturalizá-lo. Em segundo lugar, desestabilizá-lo para desfazer seu caráter aparentemente hegemônico, pois ser um sujeito móvel significa estar em trânsito, mas suficientemente ancorado em uma posição histórica.

Uma aldeia Mura

Acompanhando a variação de sua extensão territorial, o contingente populacional de cada aldeia pode oscilar entre um mínimo de 15 pessoas a cerca de 1000 pessoas. A organização social Mura não foi estudada de forma sistemática, os registros etnográficos são escassos para que possamos afirmar e apontar como os grupos se organizavam no passado, os próprios Mura afirmam que a “dispersão”, como a entendemos e definimos, sempre foi uma característica exógena ao grupo, ou seja, decorrentes de guerras e epidemias. Isto é, eles não concebem sua movimentação como dispersão pura e simples. Se por um lado existem os pioneiros trabalhos de Curt Niumendaju e do Padre Constantin Tastevin que datam da 1ª metade século 20, e que estiveram entre os Mura em 1922 (Faulhaber, 2008), por outro lado, tais trabalhos não nos permitem discernir precisamente a dinâmica dessa sociedade e os princípios organizacionais nos quais ela se fundava. Por exemplo, não temos dados seguros para apontar a terminologia de parentesco e qual variante terminológica levaria ao indivíduo saber com quem pode ou não se casar.

As aldeias Mura são constituídas por um número variável de unidades residenciais. O número de indivíduos por unidade varia de um a treze, sendo que 70% delas é composta por três a seis indivíduos. Os indivíduos que compartilham a mesma unidade residencial compartilham igualmente os laços de parentesco os mais estreitos possíveis. A relativa autonomia das famílias elementares, e, por conseguinte dos grupos locais tanto do ponto de vista político como econômico, favorece os alinhamentos e realinhamentos sociais que dinamizam o grupo em estudo.

O padrão de construção das casas é semelhante ao dos regionais pauperizados, ou seja, a disposição das residências segue, alguns de forma mais rigorosa, outros menos, o padrão destes regionais, que foram transformações introduzidas mais fortemente pelos agentes do SPI. Estes agentes interferiram no padrão residencial, impondo fragmentação às extensas famílias, passando muitos deles a viver cada “família elementar” em uma unidade distinta em pequenos lugares ou lotes. Com o tempo o padrão linear foi adotado de forma mais intensa, principalmente quando da chegada da luz elétrica. Ou seja, em razão do contato, praticamente toda a população mora neste tipo de casa, em suas inúmeras variantes. Antes disso, os Mura utilizavam um tipo de casa que chamam “*Rabo de Jacu*”, ou “*casa de Membeca*” em alusão ao tipo de casa feita nos acampamentos provisórios durante as estações da cheia e da seca: “*A casa era no chão coberto, sem parede, dormia-se em esteira no giral e o fogo era feito debaixo do giral*”, dizem eles. Em sua versão mais simplificada, eram construídas por grupos domésticos pouco fixos, que, como dizem alguns Mura, “andavam sem paradeiro”, ou seja, eram pequenos grupos que compunham uma população flutuante e móvel. Atualmente, não são encontradas correspondências entre estes estilos arquitetônicos e os grupos locais existentes. Isto se deve às transformações da própria função das casas no âmbito local, que deixaram de ser moradia provisória dos grupos.

As casas Mura, em ambas as aldeias e lugares, são de pau-a-pique, cobertas com telhas, existindo poucas exceções, com algumas coberturas de palhas. O tamanho médio das casas é de cerca de 20 metros quadrados e em regra, elas possuem geralmente três compartimentos: um central, onde são recebidas as visitas e, de cada lado, mais duas peças utilizadas apenas pelos moradores delas, sendo que as paredes internas não chegam até o teto. Nelas são guardados os objetos mais valorizados. Em algumas casas existem camas ou apenas colchões no chão, em outras, ainda que mais raramente, máquinas de costura. Um desses compartimentos é utilizado pelo casal para dormir, geralmente em redes. Os filhos pequeninos repartem com os pais este espaço. O outro é

utilizado pelos filhos maiores. Nas “salas de visita” – onde, não raro, também se dorme – existem, mesas, cadeiras, e às vezes geladeiras, sendo que estas acabam se tornando armários ou mini-dispensas, pois a luz costuma faltar nas aldeias de forma bastante freqüente. Cada um dos compartimentos possui, em geral, uma janela pequena que permite a entrada de uma luz difusa. Geralmente, logo atrás da casa, existe um pequeno anexo (“puxado”) onde os alimentos são preparados, normalmente pelas mulheres. Em alguns deles podem-se ver fogões a gás, não diria que eles sejam imprescindíveis, na verdade há certa resistência em utilizá-los.

Na maior aldeia Mura do delta dos Autazes, Murutinga, havia aproximadamente 150 unidades residenciais em 2007, sendo que não podemos ignorar a alta rotatividade das unidades dentro do espaço de qualquer aldeia. Eles mudam de lugar sempre que acham necessário. As casas estão dispostas aleatoriamente, e mesmo que existam “ruas” que se cruzam de forma linear em quase todas as aldeias visitadas, há blocos de residências dispersos que seguem um padrão nativo que vamos explicitar. Em Murutinga, mais da metade delas estão dispostas em torno de um campo de futebol. Caminhos ligam as portas da frente uma às outras. Já as portas dos fundos dão acesso a caminhos que via de regra levam às roças, aos lugares de pesca e de banho ou, em alguns casos, a outras unidades residenciais situadas na parte superior a um campo de futebol. Murutinga é uma aldeia,- ou “aldeado” como eles costumam chamar,- densamente povoada, possuindo uma população em torno de 1000 pessoas. No início do trabalho de campo, fiquei hospedada durante 20 dias no Pólo Base da FUNASA, antigo Posto do SPI, localizado em uma “ponta” que avança para o Lago Murutinga, ao sul do Rio Mutuca. Desta parte, que eles denominam “Terra Velha”, era possível avistar grande parte da “aldeia” ou “Terra Nova”. Hoje em dia a tendência é atrair novas famílias, tendo em vista a existência de água canalizada, a partir de um poço artesiano, e da chegada da energia elétrica que pode ser usufruída grande parte do tempo. Na aldeia há também um templo presbiteriano, quase sempre fechado. O pastor aparece geralmente aos sábados, realiza cultos, em que não mais de 10 pessoas assistem. Existe também um pequeno comércio, e em cada aldeia pode haver mais de uma família vendendo. Encontrei este tipo de “comércio” em quase todas as aldeias.

A igreja católica também fica no centro da “aldeia” ou “Terra Nova” e passa grande parte do ano fechada, só é realmente utilizada nos festejos de Santo Antônio, em Junho, durante 15 dias. Esta festa marca para eles a “quebra” do rio ou início da seca. Durante os festejos, o rio “para” de subir e depois começa a secar, visto que, segundo

eles, a “*seca vem de Borba*”, no rio Madeira. Em frente ao campo de futebol, temos a “Sede”⁷, uma cobertura grande e retangular, onde os Mura fazem suas reuniões, bailes e a grande Festa de Santo Antônio, padroeiro do lugar. Numa das partes laterais ao campo de futebol há uma série de casas vazias que são ocupadas durante os festejos de Santo Antônio, permanecem a maior parte do tempo fechadas, pois pertencem às famílias residentes na aldeia e que as utilizam também para hospedar parentes por ocasião da festa. Durante o período da cheia parte desta “aldeia” fica alagada (ver figura 1, p.243).

A aldeia Trincheira, no Rio Preto do Pantaleão, abrigava, em 2007, 40 unidades residenciais e 331 indivíduos. Estas eram divididas entre uma série dispersa e uma concentração maior ao redor de um Lago. As moradias localizadas fora da aldeia estão em duas terras indígenas: Nova Vida e São Pedro, mas que para eles “é a mesma terra”. Na aldeia há um campo de futebol; uma “casa de motor de luz” que gera energia para os moradores por 3 horas a partir das 6 horas da tarde. Há também um posto médico com serviços precários e uma escola com ensino fundamental (ver figura 2, p. 243). A Aldeia Lago da Josefa conformava 75 unidades residenciais em 2007 com 395 indivíduos. A maioria das unidades estava disposta em frente ao lago. Esta série inicial de casas foi denominada de “Avenida” ainda no “tempo do SPI”. Nos “fundos” da aldeia há outro conjunto de casas no lugar chamado “Terra Preta”. Da “Avenida” até chegar à “Terra Preta” há algumas casas dispersas, sendo que muitos roçados estão concentrados entre estas duas partes. Há um “centro comunitário”, utilizado basicamente para reuniões, visto que raramente fazem festas. Há também uma escola de ensino fundamental. Depois da construção de um ramal que corta a mata até à cidade de Autazes, raramente se usa o caminho fluvial para se chegar até lá (ver figura 3, p. 244).

Comentário acerca dos Grupos Locais Mura

Entre os Mura, cada grupo local é formado por alguns grupos residenciais (são formados por cinco, sete ou até quinze grupos residenciais). Esta unidade não corresponde a uma categoria nativa específica, sendo definida pelo observador. É nesta direção que gostaria de propor aqui uma série de considerações dirigidas para o material empírico que fundamenta esta reflexão. Vários fatores presidiram o engendramento das múltiplas segmentações ocorridas entre os grupos Mura. Se questionados, os Mura

⁷ Lugar definido por eles para realização de reuniões e festas.

argumentam que se organizam ou se “*espalham*” segundo um *princípio fundador* do próprio “ser Mura”. Em primeiro lugar, trata-se de grupos que se apresentam como blocos territoriais, e onde não existe oposição segmentar que possibilite a articulação de um sistema piramidal, como aquela que é engendrada pelas relações genealógicas, por exemplo. Não existe uma hierarquia de níveis entre os grupos num sentido simétrico, há oposições sim, mas de outra ordem, pois o conflito está sempre presente.

A sincronia se revela quando os indivíduos de um dado grupo local são identificados, e se identificam como “*parentes*”, pois como asseveram: “*é tudo Mura*”. De modo que partilham o dia-a-dia e um território, fonte de alteridade e identidade. Em termos diacrônicos, a sociedade Mura se assemelha a um caleidoscópio em movimento, na medida em que no quadro de análise, cada movimento origina uma paisagem diferenciada. O caleidoscópio contém por princípio o movimento constante e o reembaralhamento das formas cujas semelhanças seriam mantidas num processo de reprodutibilidade. Há um elevado poder de re-configuração, num movimento “errático” que era dado pelo caráter ilusório da “novidade” e pela constante desmontagem interior das coisas conjugadas com elementos díspares. Como um caleidoscópio, cada movimento revela outros mundos, pois dependendo do desenvolvimento das relações entre os seus membros no tempo, os grupos se formam, se desfazem e se refazem, dispersando-se no espaço. A metáfora da construção de um caleidoscópio pretende representar as possibilidades múltiplas de caminhos a seguir pelos grupos em tela. No entanto, é singular porque as possibilidades de imagens, ou melhor, caminhos, são múltiplas, pois podem variar os fragmentos, os grupos. Trazendo a discussão para este ponto, podemos tratar sobre a forma como durante as guerras e conflitos no período colonial muitos grupos, após terem sido forçados a deixar suas terras e migrar para outras áreas, fragilizaram-se pela dispersão que provocou a subtração de suas terras em diversos núcleos intercalados pela intrusão de brancos. Neste movimento migratório, parte dos indivíduos ou grupos foi se juntando, se agregando em outras aldeias ou espaços indígenas e passando a integrar-se e serem reconhecidos com outros etnônimos, ou seja, pelas denominações desses grupos indígenas, a exemplo dos Mura. Importante também considerar que tal dispersão ocorreu, por exemplo, mediante fortes pressões tal como a guerra na 1ª metade do século XIX. Assim, ao nível interno da compreensão do grupo, há categorias que precisam ser analisadas, na verdade a própria noção de grupos locais.

A relação entre territorialidade e identidade, posta em evidência pelo processo de múltiplas segmentações, constitui uma chave para o entendimento das percepções de território e espaço. Tais unidades políticas territoriais constituíam fontes de identidades que lhes foram suprimidas com o processo de ocupação e usurpação de suas terras, com as migrações de populações e aglomeração de grupos étnicos em pequenos espaços. Contudo, se os “mais antigos” falam com fluência das trajetórias desses grupos anteriormente existentes, identificando-se com os grupos locais, o mesmo não se pode dizer com relação às gerações mais jovens. Estes, ocasionalmente, se referem a estes grupos, mas não são capazes identificar ou traçar suas “origens” e/ou trajetórias senão por meio dos mais velhos, e para estes estas identidades fluem. Quando se pergunta, por exemplo, sobre fulano, é comum dizerem que é “*gente de tal região*”. Isto em termos sincrônicos, porque em termos diacrônicos o indivíduo é identificado e se identifica com a unidade político-territorial em que nasceu ou unidade territorial percorrida. E esse é o “ponto de intersecção entre *geo-história, identidade e parentesco*” (Barros, 2003, p. 148). De qualquer forma, creio que o percurso que iremos descrever aqui é um bom começo para se notar o modo como alguns destes regimes ou modelos se transformaram de fato em um princípio sociológico que dá conta de uma peculiar práxis nativa. Os Mura são um bom exemplo que ilustra bem este processo: grupos que foram reunidos em antigos aldeamentos ou que fugiram em situação de guerra, após uma série de perseguições e privações.

A referência constante nas narrativas a índios de outros grupos étnicos pode ter produzido, ao longo do tempo, trocas simbólicas como a adoção de elementos e mesmo técnicas. Esta característica precisa ser considerada na compreensão da formação destes grupos, onde há famílias que, como dissemos anteriormente e iremos explicitar mais tarde, uniram-se sob o etnônimo Mura, mostrando obviamente que tais grupos mantiveram contatos e auxílios mútuos em situações de guerra perante o domínio colonial. Claro está que não se pode tomar esta “sociedade” como um grupo étnico homogêneo, havendo de se considerar as significativas diferenças.

No que concerne aos grupos locais, uma “simples rivalidade” já toma ares de um “faccionalismo” que amplia as diferenças entre esses diversos grupos, por isso, não se pode tomar por geral o que é particular na coexistência entre grupos locais tão diversos. Nesse caso, a “sociedade” Mura, dividida em seus grupos locais, apresenta, como já exposto, particularidades relevantes. Cada um desses grupos pode interpretar a história a partir do repertório (trajetórias específicas) e da significação local, ou, até mesmo, em se

tratando de novos elementos, do sentido de quem os elabora. Lembramos, todavia, que não estamos dizendo que não haja símbolos suscetíveis ao consenso interpretativo. Essas representações referem-se, geralmente, a valores que reforçam a identidade do grupo com o movimento e, sobretudo a eventos, tais como a guerra.

Os lugares Mura podem ser concebidos enquanto lugares de reestruturações permanentes e de observação dos conflitos, de tensões sociais, dos processos de construção e reconstrução de identidades. Isso implica a apreensão de dinâmicas que englobam necessariamente conotações particulares ao serem evocadas. No entanto, no caso dos Mura, pode-se constatar que certos conflitos, certas tensões põem em relevo a origem de trajetórias e “lugares de partida” que podem nos revelar, por exemplo, porque tais grupos são colocados sob a categoria de “índios puros”. Nesse sentido, constata-se efetivamente a existência de tensões ligadas à constituição dos grupos nos espaços e lugares de socialidade. Tensões que, acumuladas, criam verdadeiras situações conflituosas nas quais tais dimensões são sublinhadas. Assim, diante destas incidências, parece-me importante privilegiar os processos de desagregação e de recomposição dos laços sociais em espaços Mura. Nesse aspecto, tentamos de alguma forma buscar, não origens, mas traços da memória dessas fronteiras no contemporâneo, das renegociações das hierarquias e dos conflitos presentes nestes espaços. O fornecimento de algumas chaves e princípios de explicações, nos permitirão apreender mais de perto como nos processos de construção identitária a relação entre identidade e memória torna-se imediata. Constatando a existência de conflitos que assinalem a importância de questionar os enraizamentos históricos e memoriais dessas perturbações.

No que concerne à contínua reordenação sócio-espacial, cada grupo local – e este é um dado recorrente nas aldeias onde pesquisei, procura estabelecer para si um “território”, geralmente “delimitado” por rios, lagos, igarapés e igapós. Viver em um determinado grupo local significa compartilhar e ter acesso a determinados recursos naturais. Os recursos nele contidos são, por direito, dos membros que o compõem. Para que os demais tenham acesso a eles, faz-se necessário estabelecimento de “acordos” ou “acertos” implicando em um sistema de trocas inter-grupais. O conceito de territorialidade se expressa no próprio termo utilizado por eles para denominar essas unidades político-territoriais móveis: como lugares ou “paragens”. Assim, no caso específico dos Mura, cada grupo local possui seu território, ou seja, “lugar” ou “paragem” com sua referência de ancestral, ou melhor, dizendo, indivíduos que estão diretamente relacionados a grupos. Por esta perspectiva, o modelo ideal Mura

conceberia o próprio grupo não o relacionando diretamente a uma figura ancestral, mas a um grupo específico, sobretudo a grupos que seguiram determinados itinerários e passaram por situações similares, numa inexorável marcha pelo extenso território. Portanto, estamos nos referindo a uma memória ancestral de grupos.

A formação dos grupos implica sempre em alteração dos “limites” das terras pretendidas na atualidade. Um indivíduo ou uma família é identificado como pertencente ao local em que vive e seguramente do lugar que seu grupo ancestral veio ou traçou seu percurso, havendo, portanto, uma relação entre territorialidade e identidade. Observo que os indivíduos de um determinado grupo local referem-se aos outros pela denominação dos grupos locais aos quais eles pertencem, acrescentando-se a ele o sobrenome e o lugar, quando é o caso. Assim, por exemplo, na Aldeia Murutinga os que vivem na Terra Nova, referem-se àqueles que moram na “Terra Velha” como os *Braga do Baixo Amazonas*. Tal sistema de classificação sugere a idéia de *originalidade*, a qual, em tempos anteriores, poderia apontar para um tipo de organização e dinâmica específica. De todo modo, cada grupo doméstico que compõe essas unidades sociais expressa também, na vida cotidiana, a sua liberdade de partir e se filiar a outro grupo local onde um dos cônjuges tenha “parentes”. O grupo local, cuja importância na organização social dos Mura os dados até aqui revelam, constitui o paradigma social a partir do qual o espaço social é pensado e organizado, em termos de grupos e categorias. Vale ressaltar que estes grupos, como dito anteriormente não constituem uma grade fixa que, sobreposta ao espaço físico o organiza.



Ter um grupo de diversos irmãos é um fator importante na constituição de um grupo local. Ao mesmo tempo em que irmãos se alinham em torno de determinado grupo local, outros tantos se dispersam. Ou seja, ao mesmo tempo em que um grupo local se estabeleça a partir de um grupo de irmãos, reunindo-os em uma mesma localidade, outros se dispersam, abrindo assim um leque de possibilidades de escolha. Esse ciclo de desenvolvimento, dispersão, reconstituição de novas famílias elementares, não quebra, todavia, o elo. Afinal, os Mura também se consideram todos “parentes”, com adjetivos qualificativos. Todos eles se consideram relacionados uns aos outros não através de uma descendência comum, mas através de qualificativos que os revela sempre em movimento e de compartilharem o desejo e o mesmo universo simbólico em que o movimento e a mobilidade são enfatizados e sublinhados. Tais qualificativos servem também para diferenciá-los de outros grupos indígenas.

No caso de Autazes, onde tenho realizado trabalho de campo e sobre a qual tenho desenvolvido minha pesquisa, destacam-se estas especificidades definidoras: tal como já dito, a presença de grupos locais de parentesco. A evidente patrilinearidade do sistema familiar e de parentesco manifesta-se no legado que transpõe ao grupo doméstico e conduz a formações de unidades maiores que podem ser definidas ou se assemelham bastante a grupos de filiação patrilinear. Estes grupos locais podem ser reconhecidos em Murutinga como os Bragas, os Marcianos, Mota, Maciel, Pacheco; os “Poncianos” em Ponciano; os “Prado”, “Batista” e “Costa” no Lago da Josefa. Tais grupos locais podem ser pensados como grupamentos territoriais que se movimentam e que podem ser reconhecidos por trajetórias específicas. Ter “parentes” significa poder partilhar de uma rede de troca de bens materiais e simbólicos, ter acesso a um território, e a uma identidade que nele se funda e à memória social. Qualquer pessoa, se lhe for perguntado “qual o seu nome?” responderá sem pestanejar a qual desses grupos pertence, que traz subjacente a pergunta: “de que parte é?”. De todo modo, como notado por Carlos Fausto (2001, p.180) entre os Parakanãs:

“O que significa, porém, pertencer a um deles? Não muita coisa se compararmos com outros contextos onde os segmentos sociais são depositários de direitos específicos, ou ali onde estão associados a um simbolismo elaborado que articula divisões sociológicas e classificações cosmológicas. Em outras palavras, estes grupos não são corporados, não diferenciam comportamentos. Mesmo enquanto dispositivo cognitivo-classificatório, seu rendimento é limitado. Seu ponto mais forte de aplicação é a dicotomia interna entre nós e outros, notadamente ao que concerne ao espaço da aldeia, e a memória de trajetórias específicas. Contudo, o fato de os segmentos não terem entidades dotadas de direitos e obrigações -, isto é, não possuem uma “realidade jurídica”, digamos assim, mais “visível”-, não significa que não tenham realidade sociológica. Em todo caso, esta morfologia produz efeitos consistentes que devem ser analisados. A que correspondiam no passado? Subgrupos, multilinhagens dispersas, patrilinehas, clãs? Este é certamente um problema irresolúvel”.

Entre os Mura é através dos sobrenomes que o indivíduo se situa na organização social do espaço e tem acesso a outras identidades que se fundam na territorialidade. Claro está que os sobrenomes em português ganham a conotação patrilinear, como em nossa sociedade. Em Murutinga, todos os que assinam Braga estão ligados genealogicamente por essa linha, e mais que uma pessoa, um nome sintetiza a trajetória de um grupo. Devemos lembrar que essa tendência patrilinear também é resultante das exigências do “mundo dos brancos” e uma das formas de situar-se no campo das relações interétnicas. Para além da delimitação do grupo em torno de um nome, a

história oral registra contactos (alianças) com indivíduos de grupos vindos de várias regiões, geralmente lugares de tradicional presença Mura. Estes grupos a que estamos nos referindo parecem nunca ter sido sistemas fechados ou imunes à integração de novos elementos e a transformações ou mudanças resultantes de influência externa. Antes, pelo contrário, eles mantiveram estruturas abertas que, num processo contínuo, permitiram que novas realidades e elementos vindos de fora pudessem ser absorvidos, transformados e adaptados aos contextos do grupo em questão.

Todos os grupos superficialmente citados nas diversas aldeias e lugares se caracterizam por esta organização social que se assenta numa visão patrilinear da filiação. Com efeito, concebem os laços de consangüinidade tendo em conta a relação do indivíduo, independentemente do seu gênero, com o seu pai. Deste modo, os Bragas, por exemplo, concebem que terão o mesmo sangue das pessoas que partilham o mesmo pai, o que significa que farão parte do mesmo grupo de indivíduos com o mesmo pai, com o mesmo avô paterno, ou com mesmo bisavô paterno, e por aí em diante, sempre seguindo a linha paterna.

Estes sobrenomes Mura são, pois, indicadores dos grupos locais e nos aproximam da segunda definição que queremos apontar e que diz respeito a grupos territoriais (tendo em perspectiva a natureza do território de que estamos falando). Em todo caso, há processos locais de segmentação que nos força a uma investigação acerca do caráter da territorialidade praticada pelo grupo. Está em jogo, não apenas a compreensão de uma organização social que contenha tais características, mas, sobretudo, uma organização social que pareça retroalimentar e tornar possível a reprodução dos grupos nestes termos, visto que em relação ao processo de espacialização, a dinâmica do sistema repousa sobre o princípio do redobramento das alianças entre as unidades.

Howard Morphy (1995, p. 192) esclarece que os nomes pessoais pertencem a um complexo ancestral particular e estão frequentemente associados com lugares específicos. Pois o ser ancestral não somente criou a paisagem, mas colocou as pessoas em uma relação particular com os perpetuadores dessa herança ancestral. Assim, segundo este autor, as pessoas aprendem sobre o passado ancestral simplesmente movendo-se pela paisagem. O conhecimento que eles adquirem reflete uma relação ativa entre o passado ancestral e a própria terra.

Ora, o sobrenome designa um único objeto identificado num ato de fala e é a marca lingüística pela qual a sociedade toma conhecimento da origem deste indivíduo.

De qualquer forma, não é possível considerar os sobrenomes como simplesmente denotativos. Justamente pelo fato de conotarem atributos é que o estudo dos sobrenomes torna-se capaz de esclarecer muitos aspectos da cultura de um povo. Portanto, ao lado da função designativa, é possível atribuir-lhe um caráter significativo, tratando-se, pois, de um signo lingüístico. Entre os Mura, o sobrenome desempenha várias funções, não devendo ser visto como mero instrumento de identificação e filiação. Intenção e linguagem passam, pois, a estabelecer um forte elo, numa estreita relação entre conteúdo e forma. Apresentar o indivíduo só pelo sobrenome constitui traço revelador das intenções do *autor* ou de quem fala, geralmente incorporando o indivíduo a um lugar ou trajetória específica de um grupo. Evidencia-se o papel do sobrenome, entre os Mura, como elemento estruturador das narrativas, sendo que estes nomes se constituem enquanto processos reveladores das concepções de espaço e território do grupo. Se um determinado indivíduo é um *Prado* e está no Rio Mutuca, sabe-se que ele veio do Lago da Josefa. Ora, se ele é um “Prado da Josefa” certamente você ouvirá afirmações tais como: “*Fugiam de um lado para outro, vieram da Josefa e foram para o Mutuca*”. Do mesmo modo, “todos” sabem que ele é um “Prado da Josefa” e por isso descende do grupo de irmãs Mundurukus que se casaram com Mura naquela região de lagos próximo ao Rio Madeira. De outro modo, se um indivíduo é um *Braga*, “certamente” veio do Baixo Amazonas “cortando caminho” até chegar ao Rio Mutuca, “foram dos primeiros do Mutuca”. Ou ainda, se ele é um “*Pacheco*” veio da região do Jauary e são freqüentemente referenciados como descendentes de pais nordestinos, que os Mura denominam “Arigós”.

Assim, a *identidade* e diferença de um Mura, na forma como transparece no sobrenome, adquire sentido na medida em que o indivíduo destaca a sua relação com um grupo dentre os múltiplos existentes. É assim que, quando se pergunta o nome de alguém, na verdade pergunta-se na seqüência, de onde você é ou de onde você veio e daí segue-se naturalmente outra pergunta: qual é a sua família? (És filho de quem?), querendo-se saber, principalmente, quem é o pai, a que grupo pertence e por fim estabelecendo sua relação com o espaço, ou melhor, com uma trajetória. Como está acima indicado, o sobrenome identifica um indivíduo. De fato, o nome poder-se-á estender, acrescentando-se o nome do pai do pai, e assim sucessivamente, embora, sempre se relacione a uma referência territorial, ou seja, o nome por que se designa o grupo é sempre identificável como estando e como vindo de algum lugar. Nos exemplos

indicados, é o nome do pai do pai o nome genérico por que se conhece o grupo a que pertencem os indivíduos.

Este desenvolvimento pode ser também uma consequência do fato de, potencialmente, qualquer elemento masculino poder ser um elemento bifurcador do grupo, que deseja que isso seja reconhecido através do uso do seu sobrenome próprio. Podemos elencar como exemplo, Ponciano, um “sub-grupo” que outrora sob os auspícios (“influência”) dos Bragas no Rio Mutuca, parecia em determinados relatos a extensão destes. Hoje, porém, a sua influência está estabelecida na região hoje denominada Ponciano, ao norte do Rio Mutuca. O que devemos notar, contudo é que cada um desses grupos vivem o espaço de forma “separada”, não reconhecendo, em tese, esta divisão enquanto tal. Ou seja, não aconteceu da seguinte forma: cada um desses grupos estabeleceu para si limites territoriais, apesar de eles serem “tão visíveis” para quem está de fora: o roçado, áreas de pesca, etc. Assim, as unidades residenciais e os grupos locais são percebidos de forma vinculada a um território, no qual se situaram os seus parentes, ancestrais, ou seja, o espaço percorrido pelo grupo em tempos passados, que pode ser sintetizado em frases como: “*este aldeado não começou aqui*”. Dito isto, Braga, Prado, Mota, Pacheco, entre outros, são várias coisas ao mesmo tempo: são nomes e, portanto, grupos que, por sua vez, se enquadram dentro de grupos de parentesco mais amplos que se referenciam a lugares. Por último, os sobrenomes representam unidades territoriais sem fronteiras, ou melhor, móveis. Em suma, no que diz respeito à organização social propriamente dita, observa-se que a estrutura de *cada grupo local* é baseada em um conjunto de grupos *nomeados*, “localizados”, mas não estáticos espacialmente — e com uma viva idéia de um itinerário espacial. Assim sendo, o sobrenome é uma referência comum na definição do grupo local. Para o caso Mura as “fronteiras” dos grupos locais precisam estar relacionadas a um sobrenome que os una a uma trajetória histórico-espacial de determinados indivíduos inseridos em grupos. Além disso, é preciso ter clara a idéia de grupos móveis pelo espaço, com características de ocupação determinadas pela mobilidade.

Apesar de não termos dados etnográficos portentosos e nem uma bibliografia que nos auxilie na fundamentação de determinadas afirmações, podemos argumentar, por outro lado, que as noções de fronteira, borda, margem e mesmo *centro* precisam ser relativizadas. Para Caroline Humphrey (1995, p. 142, grifo nosso) o “centro” é estabelecido quando as pessoas *descansam* ou fazem uma parada, em outras palavras,

não é um lugar, mas uma ação, não é concebido como espacialmente central, mas como um ponto de descanso sobre uma jornada.

De outro modo, preferimos trabalhar com noções tais como policentrado, e isto se explicaria de certa forma por estarmos lidando com fluxos multidirecionais, não-lineares, que tem diversas origens dentro do sistema mais amplo. É o fluxo na rede que modela sua estrutura e por isso ela é dinâmica, instável. Tais redes seriam policêntricas se estivermos considerando os diversos grupos. Possuem diversos “centros” de iniciativa, que derivam de ações autônomas de seus membros que não são fixos e nem permanentes. Estes “centros” funcionam como nós da rede, pontos de irradiação, de conexões de redes dentro de redes e também como pontos de atração, que seriam os lugares. Assim sendo, dentre as características do padrão das redes temos: a não linearidade, a articulação de pontos que estão em lugares diferentes, descentralizado com múltiplos níveis de disposição. Ou seja, são características e dimensões norteadoras dos pontos nas histórias de idas e vindas dos Mura em lugares diferentes, e tais noções, como era de se esperar, não deixam de estar marcadas geograficamente. Lembrando que estas características irão permear todas as movimentações durante a guerra, tornando algumas práticas mais inteligíveis.

A proximidade espacial, algumas vezes é caracterizada pela falta de fronteiras nítidas e por áreas em que se observa uma sobreposição de dois ou mais grupos entre os Mura. Embora o grupo local seja um dos parâmetros para a categorização social, esta referência à descendência não coincide necessariamente com as *fronteiras* espaciais pouco delimitadas e dificilmente observáveis de um grupamento social Mura como devendo estar em um lugar específico. Em todo caso, vamos ressaltar que em certas aldeias ou lugares a dispersão em torno de vários sobrenomes será mais intensa, não se observando o domínio de nenhum grupo em especial. Nestes lugares, como é o caso de várias aldeias: Trincheira, Padre, Natal, São Félix, entre outras, os Mura costumam chamar tais locais de “assentamentos” ou “distribuidores de pessoas”.

Dito isto, existe um problema metodológico na definição de um grupo social com fronteiras bem marcadas entre os Mura. A preocupação em não empregar noções clássicas da Antropologia Social, tais como tribo e mesmo sociedade para designá-los, justifica-se uma vez que estas noções supõem a existência de continuidade territorial. Abrir mão destes conceitos é um primeiro passo, permanecendo a questão sobre quais outros seriam mais adequados. De qualquer maneira continuidade ou contigüidade territorial não são pressupostos norteadores deste trabalho e nem da etnografia Mura, e

como tal não são pontos de partida para a apreensão da sua organização social. Ou seja, nenhuma das concepções que pretendemos seguir está associada a fronteiras territoriais bem demarcadas, e nem valorizam, por sua vez, a contigüidade espacial do grupo local.

Tendo em vista os dados sobre os Mura descritos acima, é possível sugerir um modelo de representação da organização sócio-espacial, considerando-se que a complexa rede hidrográfica constitui um mosaico de situações sociais estreitamente conectadas, sugere-se aqui que no âmbito desse extenso sistema social existam regiões em que realmente faça sentido pensar numa organização policentrada. As conexões possuiriam “núcleos” (formados por um número variado de grupos locais), onde se resguardariam identidades histórico-espaciais particulares que atualizariam, por que não, relações hierárquicas. O caso do delta dos Autazes é apropriado para pensar este modelo. Tradicionalmente, ao que parece, uma rede inter-grupal estabelecia as relações entre os vários subgrupos e definia os princípios básicos da vida social: a autonomia política e a independência econômica conjugavam-se com as alianças matrimoniais: *“cada família tem a sua tradição”*, são as palavras com as quais os Mura se referem a esta autonomia.

A perspectiva de que estes padrões tradicionais da vida social Mura – dispersão, circulação, articulação e aliança - pudessem efetivar-se na prática, estava sujeito, obviamente, à capacidade de cada grupo local se relacionar com os demais. A história Mura é marcada por deslocamentos forçados, impedimentos à movimentação que lhe é própria e procura de novos lugares para moradia e exploração econômica. Entretanto, as invasões ao território modificaram os critérios de escolha para os assentamentos de cada grupo local: não mais a busca de autonomia e independência, a real necessidade de sobrevivência física colocava-se em primeiro lugar. A escolha de novos assentamentos, dentre os lugares possíveis, não obedecia mais à dupla condição de manter a autonomia e a independência e permitir, ao mesmo tempo, a articulação periódica com os demais grupos locais. Esta conjuntura trouxe uma realidade de brutal redução espacial, com a conseqüente perda da possibilidade de circulação e exploração territorial ao modo tradicional de vários dos antigos grupos, principalmente no que se refere à reprodução de antigos circuitos de deslocamentos. A despeito da dispersão espacial tradicional, e a ampla movimentação pelo território, o pós-contato impôs limites na possibilidade de atualizar o modo como operava a rede de relações inter-grupais mais ampla, numa vasta área de circulação.

“Esta aldeia não começou aqui”

A Aldeia Murutinga como a aldeia Trincheira, entre outras, não “começou” ali onde elas se encontram. De fato, para os Mura as aldeias sempre “começam” ou “vieram” de algum lugar, todas elas tem um início no sentido de posições marcadas no espaço, mas num sentido de que elas são móveis, constituindo-se na transitoriedade. Em consequência, os Mura costumam dizer “esta aldeia não começou aqui” e isto é verdade para todas as Aldeias Mura que tenho conhecimento. Por conseguinte, não estão estáticas no espaço e não podem ser estaticamente descritas, mais do que isto precisam ser incorporadas em uma seqüência temporal de eventos e dentro da própria história do campo representacional, ou seja, a partir dos grupos em tela e de suas trajetórias e histórias de deslocamentos.

A impressão de que as aldeias “andam” ou estão em movimento nas narrativas Mura é constante, a retórica de que estes lugares estão em fluxo faz com que nós os concebamos em movimento. Ironicamente as aldeias podem “ter vindo” não apenas de um lugar, mas de vários, conforme o grupo a que estamos nos reportando. Ou seja, os grupos são formadores de lugares e se fundem a partir do que chamo de *encontro*⁸, num espaço que nunca é visto como bastando nele mesmo, isto é, o espaço não é uno nem único.

As aldeias “vieram” de outros lugares, e podemos marcar sua descontinuidade no espaço, com posições marcadas e diria mesmo com *qualidades* que lhe são próprias. Elas se constituem enquanto lugares em conexão e como qualquer outro lugar, estão conectadas por “fios” que podem ser concebidos enquanto trajetórias, tais fios condutores conectam lugares em cadeia. Ou seja, a compreensão da construção do espaço entre os Mura diz respeito diretamente à compreensão da história dos deslocamentos de grupos específicos que estão abrigados no interior da aldeia. Dimensão que diz respeito diretamente aos laços de parentesco, fazendo com que as genealogias estejam imbricadas totalmente com o espaço. Assim sendo, a história das aldeias e conseqüentemente dos lugares está diretamente conectada ao percurso histórico dos deslocamentos, trajetórias ou itinerários de famílias específicas. Segundo Howard Morphy (1995, p. 186), cada lugar é parte de uma rede que conecta lugares

⁸ Penso “encontro” no sentido postulado por Doreen Massey que propõe o “lugar-encontro sempre dinâmico e bem aberto, mergulhado na espaço-temporalidade”.

juntos em corrente, e os links sobre o outro lado dependem de sua conexão no meio da corrente. A condição de mover-se de um lugar a outro é que as pessoas tenham algum tipo de controle ou que os links do mesmo tipo continuem a permanecer no lugar. As pessoas não se movem por um lugar buscando controlar ou impondo novas conexões. Embora isto não torne o esforço político pelo território menos intenso, mas preserva a ilusão de continuidade entre pessoas, lugares e passado ancestral.

Diante disto, a referência a determinados lugares, no que concerne a relação entre estes lugares e a(s) história(s) da aldeia varia, como dito, de acordo com o sujeito a que estou me reportando no interior da aldeia ou lugares. O que parece à primeira vista, não conectividade, ou mesmo caos, expressa na verdade o que já estamos afirmando a um bom tempo: as aldeias são lugares formados por grupos e/ou famílias vindos de múltiplos lugares, com trajetórias incomuns. Conseqüentemente, a vinda das pessoas, ou a história de chegadas/retornos destes indivíduos faz com que estes representem origens e histórias com registros diferenciados. Dito isto, os sujeitos se reportam a tais conexões entre os lugares que tenham relação direta ou indireta ao grupo ou família a que pertencem na aldeia. Em suma, as representações acerca do espaço estão intimamente relacionadas a tais dimensões, qual seja, o espaço aberto em várias direções e conectado a história de grupos específicos em espaços que parecem a primeira vista fechados.

As aldeias são concebidas historicamente em ligação, conexão de lugares e pessoas, seqüência de eventos com biografias de ancestrais específicos. De modo que não há um passado ancestral único, no entanto, as histórias se fundem em torno de temas comuns, ou de grandes narrativas que se relacionam diretamente com os eventos históricos por eles vivenciados. Há um complexo entrelaçamento entre biografias, eventos e histórias dos deslocamentos destes “antepassados” específicos. Estes eventos se tornaram pontos de fusão, visto que neles os Mura se *reencontram*⁹. Além disto, os percursos biográficos são constitutivos das narrativas sobre espaço e se confundem com a própria gênese destes lugares. Nesse contexto, a *gênese* dos lugares expressa a teia de encontros tecida pelos grupos Mura. A partir do estudo da história dos lugares podemos depreender que a constituição destes pode expressar a organização social do grupo em questão, por meio de uma rede que conecta lugares através das trajetórias de indivíduos e que se edifica em encontros nos espaços também definidos hoje como aldeias.

⁹ Os eventos ou “tempos” a que os Mura se referem são: “Tempo da Guerra”, “Tempo do Pega-Pega”, “Tempo do Regatão”, “Tempo da Escravidão”, “Tempo da Inspeção” (SPI), “Tempo da Doença”.

Em suma, as aldeias Mura são constituídas por inúmeros grupos e/ou famílias vindos de vários lugares. Estes grupos têm *fronteiras*¹⁰ “bem definidas” no que diz respeito aos “limites” que eles próprios se colocam, com a sua dinâmica constituída em processos advindos de deslocamentos e movimentações inter-aldeias e/ou lugares. Tais grupos se distinguem por diferenças em seus lugares de “origem”, notadamente pelos itinerários e referências aos antepassados, neste caso, os grupos estariam proximamente interligados pelos lugares percorridos, percursos, laços de parentesco. Sendo assim, as referências aos lugares de “origem” e histórias de deslocamentos são marcadores de interdependência interna e servem assim para enfatizar a interdependência inevitável dos grupos Mura.

Ao observar e descrever como o espaço é concebido pelos Mura, estão ao nosso alcance os elementos para perceber que o máximo que nos foi oferecido é um efeito dinâmico, fluido. Não é fácil refletir sobre tais elementos, pois talvez, afinal, seja muito mais fácil oferecer uma suposta realidade estável, coerente e totalizadora do que preocupar-se com a complexa rede de conexões e indeterminações que se manifestam nos nossos campos de estudos, mais precisamente no campo que os Mura nos apresentam. Podemos voltar nossa atenção sobre este dado da organização social, qual seja, o constituir-se enquanto grupos. Ou seja, uma organização social que em larga-escala é impermanente em relação ao que indivíduos comportam-se primariamente como membros de *grupos e/ou famílias vindos de lugares*. Até este ponto fica evidente que a organização social Mura não apresenta rigidez estrutural. Especificam-se como entidades usualmente impermanentes que, em verdade, revelam as estruturas interacionais: a estrutura é temporária e reversível e a importância, ou até visibilidade, de cada grupo tem uma oscilação alternante bastante acentuada.

Nossos dados deixam pouca dúvida que de fato a estrutura social dos Mura tem sido altamente instável. Encontramos evidências de que há um processo contínuo de ajustamentos, segmentações em graus de relações estruturais entre as unidades componentes de grupos e/ou famílias que subjaz enquanto fator dinâmico inerente à constituição das unidades em larga escala. Assim, as unidades podem somente ser definidas ou postas em referência à forma em que elas emergem em *ação* e em *relação* a outras unidades por critérios dinâmicos. Considerando que estas conformações sejam

¹⁰ A fronteira vista como espaço de experiência, dinamismo, contágio e não como linha de delimitação.

tanto ajustes constitutivos desta organização ou advindas de processos externos que explicitaremos mais tarde.

Não estou afirmando aqui que não haja “unidade” entre os Mura, porém ela se dá em outros níveis, em termos gerais, a unidade desta região sócio-geográfica somente pode ser definida *por critérios dinâmicos*. Em todo caso, sua “unidade” emerge, mais distintamente, nas narrativas que afirmam o grupo como sempre em movimento. Neste momento, que por um lado marca a diferença entre eles quando se está em questão os lugares percorridos, trajetórias, ou mesmo lugares de “origem”, – podemos afirmar que as narrativas divergirão no que concerne às histórias dos lugares. Por outro lado, a dinâmica, o movimento, que são os valores e interesses mais comuns do grupo como um todo, são dramatizados e afirmados. A vida dos Mura é toda ela colocada sob o signo da mobilidade. Os fluxos migratórios, deslocamentos espaciais conjugados à mobilidades habitacionais e percursos ocupacionais e suas inflexões no tempo e no espaço, se traduzem na escala dos destinos individuais e coletivos na dinâmica das transformações históricas do grupo.

Obviamente que há várias dimensões entrelaçadas nas trajetórias individuais e familiares. A meu ver, essas formas de mobilidade não são apenas interdependentes, mas, sobretudo, diversas facetas de um processo único de reorganização das condições de existência e reprodução social. Seus eventos precisam, portanto, ser situados nos “tempos” e “espaços” em que as histórias se desenrolam. É por essa via que se deixam ver, como pontos de adensamento de tramas sociais que articulam histórias singulares de grupos específicos. Mas, além disso, os tempos biográficos, que devem ser observados, organizam trajetórias, percursos que individualizam histórias de vida, e estão inscritos em práticas situadas em espaços e circuitos Mura, que as colocam em fase com os tempos e temporalidades deste grupo.

Acompanhar as mobilidades Mura, não é, portanto, a mesma coisa que fazer a cartografia física dos deslocamentos demográficos. Não é tão simplesmente fazer o traçado linear de seus percursos (pontos de partida, pontos de chegada). Tanto os tempos biográficos quanto os tempos sociais se articulam na linha de sucessão (das genealogias familiares e suas trajetórias), mas também supõem uma espacialização demarcada pela temporalidade corporificada no espaço. Espaço e tempo estão imbricados em cada evento de mobilidade, de tal modo que mais importante do que identificar os pontos de partida e os pontos de chegada de grupos e/ou indivíduos, são esses eventos que precisam ser interrogados, ou seja, são eventos e lugares que

entrecruzam várias histórias. São áreas em torno das quais ou pelas quais são redefinidas: guerras, epidemias, deslocamentos, práticas sociais. E são esses eventos que nos dão a chave para apreender algumas dimensões da mobilidade Mura, inclusive a tessitura das relações entre os grupos, conflitos e tensões, enfim, a “pulsção” da vida Mura.

De qualquer forma, ao apresentar as narrativas lidamos com diversos espaços exteriores. Ao refletir sobre tais espaços, é possível então desenvolver a idéia de “impermanência”, operação que o torna móvel, ou seja, lhe dá a qualidade de fluidez. As narrativas sobre os lugares não são montadas apenas a partir das qualidades próprias do lugar, negando, por assim dizer, uma aura de eternidade do sentido do único e permanente. Elas não expressam apenas uma ocupação do espaço, mas também a sua impermanência. Impermanência que se desdobra tanto no ato de sua ocupação como na ativação posterior, isto é, na constituição de novos lugares.

As narrativas Mura de forma distinta se conectam, compondo um mosaico por meio da segmentação dos grupos que de forma nenhuma figura como um caos de pequenas, desconexas ou desconectadas histórias. Digo isto, por que nas aldeias, em alguns momentos, as histórias dos grupos que vão compondo o lugar parecem se desencontrar. Mas de todo modo, elas se fundem em experiências comuns, ao menos, em alguma medida nos deslocamentos e movimentações que fazem com que estas pessoas *vivam se reencontrando e formando lugares*.

O desafio que temos pela frente é construir parâmetros críticos que impliquem ao mesmo tempo a construção de parâmetros descritivos para colocar em perspectiva trajetórias e todo um emaranhado social que resta conhecer, e não caberia em modelos polares de análise pautados apenas pelas noções de dispersão, fragmentação e diáspora. Em todo caso, são categorias que escapam a caracterização do grupo em questão e que transborda por todos os lados o perímetro estreito das categorias e conceitos usuais. De nossa parte, optamos por outro percurso. À distância de explicações gerais de termos como fragmentação, dispersão e também de categorias prévias ou tipificações, tentamos ler essas mudanças, movimento, mobilidade a partir das trajetórias de indivíduos bem como de suas famílias. É sob esse prisma que tentamos conhecer algo das redes sociais e das redes que configuram os espaços Mura. A pesquisa está longe de oferecer um panorama completo das aldeias e suas transformações recentes. Mas nem por isso essas trajetórias, percursos deixam de ser tomadas como ilustração ou demonstração de algo já sabido e dito como constitutivo da movimentação do grupo.

Observamos que no curso de suas vidas, indivíduos e suas famílias atravessaram e transitaram por espaços diversos. Seus percursos passaram através de diversas “fronteiras”, que na maioria das vezes não foram impostas por eles, de todo modo são esses traçados que podem nos informar sobre a tessitura do mundo Mura e suas experiências espaciais nesse cenário intrincado de lagos e rios. Mas é também um modo de levar a sério que as guerras ou mesmo as mudanças recentes, estão também traçando outros ordenamentos sociais que desfazem, deslocam, redefinem referências e mediações das relações sociais, tempos e espaços da experiência e práticas Mura. As trajetórias e deslocamentos em que elas transcorrem podem oferecer indicações sobre as lógicas e dinâmicas societárias em curso, tais lógicas serão fundamentais na compreensão da guerra entre eles.

Capítulo 2

Jornada da mobilidade: Sentidos e formas do caminhar Mura

Os percursos traçados por indivíduos e grupos nos orientam e indicam as modulações da vida Mura com suas fissuras, tensões, possibilidades. Se existe caos, fragmentação, não derivam de uma categorização prévia, mas procedem da exploração desses percursos individuais, das relações que se entrecruzam e se superpõem nas histórias dos grupos e os modos como estas vão se conjugando nos tempos e espaços em que transcorrem. Nas palavras de Jacques Revel (1998), seguir o traçado das trajetórias indígenas de indivíduos e famílias significa seguir “a multiplicidade dos espaços e dos tempos, a meada das relações nas quais (um destino particular) se inscreve”. É uma abordagem do social que responde a um “programa de análise das condições da experiência social restituídas na sua máxima complexidade”.

Ao seguir os percursos de indivíduos e famílias, podemos traçar as conexões que articulam campos de práticas diversos e fazem a conjugação com outros pontos de referência que compõem o social. Os percursos e seus circuitos fazem, portanto, o traçado dos territórios Mura, e são estes territórios que nos interessa reconstituir. É preciso que se diga que estamos aqui trabalhando com uma noção de território que se distancia das noções mais correntes associados a perímetros estáticos e definidos. É com outro plano de referência que estamos aqui trabalhando. Feitos de práticas e conexões que articulam espaços diversos e dimensões variadas, os territórios não têm fronteiras fixas e desenharam diagramas muito diferenciados de relações. São esses circuitos que a apreensão das trajetórias Mura permite apreender e que justamente interessa compreender: a natureza de suas vinculações e mediações entre os vários grupos que operam como condensação de práticas e relações diversas.

Nos eventos biográficos de indivíduos e suas famílias, há sempre o registro de práticas e redes sociais mobilizadas (ou construídas), que passam pelas relações de proximidade, mas não se reduzem ao seu perímetro. No plano dos tempos biográficos, é toda a pulsação da vida Mura que está condensada nos espaços e circuitos por onde as histórias transcorrem. Na contraposição entre histórias e percursos diversos, são as modulações da história que vão se perfilando nas suas diferentes configurações de tempo e espaço. E isso remete igualmente ao plano de composição da descrição do universo Mura. Nesse aspecto, lançar mão da noção de território supõe operar com a

categoria de espaço. Como se sabe, a categoria de espaço lida também com o simultâneo e permite apreender as coisas no plano da atualidade que constitui sua espacialização. Daí que a exigência descritiva não exclui o princípio narrativo do tempo: contar uma história é descrever um espaço. Um trabalho descritivo que escapa da referência exclusiva (e problemática) ao local, espaços ou micro-espaços dos grupos. Estar atento para a narrativa daqueles que contam seus percursos e elaboram suas experiências (cf. Benoist & Merlini, 2001; Certeau, 1994; Telles, 2006). Trata-se, também, de delinear, simultaneamente, os tempos sociais e tempos biográficos distintos. O tempo passado é atualizado em práticas ordenadas no tempo presente, ao mesmo tempo em que estas são redefinidas constantemente no momento em que operam as atuais transformações dos espaços Mura. Tudo isto poderia concorrer para a construção de uma topografia da aldeia, mas que jamais corresponderia no mapa físico do território Mura, pois, de forma razoável, precisaríamos formular uma topografia feita de marcações de distâncias e proximidades, reais e simbólicas, desenhada pelos circuitos criados e recriados por eles. Os tempos biográficos estão, portanto, em compasso com as temporalidades inscritas nos espaços e territórios traçados por esses percursos. Por outro lado, e este é o ponto a ser aqui enfatizado, as histórias se cruzam e entrecruzam nos eventos relatados, e na contemporaneidade das diversas situações, notadamente o campo de conflitos.

Enfim, conflitos e disputas *pele e no* espaço. E esses mesmos territórios ao receberem as primeiras gerações, em circuitos reproduzidos, são marcados por ocupações que se sucederam em ritmos e intensidades diferentes, daí resultando um verdadeiro mosaico de situações, histórias e trajetórias que se corporificam em uma paisagem em que mal se distinguem as fronteiras entre as áreas de ocupação; motivos recorrentes de dissensões entre os grupos. Mas não se trata tão simplesmente de deslocamentos espaciais, a produção dos espaços passa por um intrincado jogo de atores e campos multifacetados de conflitos e tensões. Criam-se clivagens tensas ou abertamente conflituosas em um mesmo território de referência. No mais das vezes, arma-se um acirrado campo de disputas pelos usos dos “espaços vazios”.

Mobilidades indígenas e seus Territórios

Os indivíduos se reportam a trajetos e deslocamentos concernentes a suas famílias ou “grupos de origem”. Na aldeia Murutinga podemos identificar alguns destes

trajetos que se relacionam à famílias específicas ou indivíduos específicos. Tais trajetos não se restringem a esta aldeia, mas se estendem ou se originam do Lago da Josefa. A Aldeia Murutinga, como tantas outras, conjuga em um mesmo espaço grupos que teceram trajetórias diferenciadas, característica que tem implicações na própria forma de conceber a história do lugar ou a própria construção do espaço. Murutinga, então, se apresenta como um lugar, entre outros, na tela maior que é o Rio Mutuca. Na reconstituição do processo de ocupação deste rio, em dado momento histórico, identificamos dois grandes grupos que podem ser subdivididos em outros mais. Estes dois grupos vieram formando lugares, às vezes, por direções opostas, no entanto se (re) encontraram em vários momentos disputando o território neste rio. Os grupos e/ou famílias ou mesmo figuras tem a sua própria “potência de fissura”, via de regra, transbordam a aparente passividade do cotidiano para um território de experiências e possibilidades e conflitos. Essa ação de atualização gera um território absolutamente dinâmico, por isso instável, por isso incerto, por isso indeterminado. Assim sendo, a fronteira é um lugar de conflito além de ser sempre móvel.

Sabemos que os antepassados não somente criaram a paisagem, mas colocaram as pessoas em uma relação particular com os perpetuadores desta herança ancestral. Um indivíduo adquire conhecimento do seu parentesco em relação aos outros e pode, também, expressá-lo em termos do espaço. Isto influencia sua percepção do espaço, pois o parentesco afeta onde quer que ele vá e o que ele possa fazer em lugares particulares. Assim sendo, é importante distinguir, dentre os vários, dois grupos na aldeia Murutinga: os Braga e os Marciano com seus respectivos subgrupos. Para os Braga “esta aldeia veio do Taboca” e para os Marciano “esta aldeia veio do Uixi”.

Isto quer dizer claramente que o espaço é apresentado quase como que um ordenamento abstrato de transformações sobre um “*track*” ancestral de grupos específicos que correlacionam suas trajetórias particulares na constituição de um lugar. Por meio de vidas individuais o passado “ancestral” específico é renovado e transformado. Ou seja, o passado ancestral específico de cada grupo é continuamente re (criado) pela sedimentação do passado e experiências atuais. A grade de espaços ou lugares nomeados é ocupada por grupos conectados por genealogias. Estas conexões tornam-se parte do valor do lugar para um indivíduo. Aquelas pessoas que empreenderam tais percursos para chegar ao que hoje é a aldeia Murutinga são expressões tangíveis das concepções de espírito do lugar. De qualquer forma, a articulação de grupos sociais com o espaço está sempre mudando, mas a tela mítica que

cobre a paisagem torna a relação aparentemente imutável. Segundo Morphy (1995, p. 204) a paisagem como transformação ancestral é codificada seletivamente, a imagem de amigos, parentes, mortos, lugares de nascimento permanecem como memórias, enquanto os povos se movem. Essa pluralidade de grupos não é obstáculo para a análise, na verdade, a torna mais rica: todos se representam a partir de um modelo que teria no movimento ou dinâmica seu critério valorativo fundamental. No caso dos espaços -, “*cada aldeia nasce de uma outra*”, por que os indivíduos assim o permitem.



Descrever a história dos deslocamentos da Família Braga nos leva para longe do Rio Mutuca, uma viagem que congrega histórias de viagens, fugas e perseguições. E é aqui, mais precisamente no Rio Mutuca que duas grandes narrativas se fundem. Somos remetidos impreterivelmente ao *exterior*. Ora, o sentido das narrativas Mura no Murutinga, ou em qualquer outra aldeia ou lugar está *ancorado*, via de regra, no *exterior*. De fato, ao descrevermos a trajetória de pessoas num dado momento da história de ocupação do Rio Mutuca depreende-se, por exemplo, que a vinda de algumas destas do lugar Lago da Josefa nos remete a um importante deslocamento de uma Família, ou parte dela, para o Rio Mutuca. Devo esclarecer que as narrativas se tornam mais claras quando deixamos de lado as *fronteiras* criadas em torno do que entendemos ou definimos como aldeias, para a partir daí podermos deslizar mais facilmente por tais percursos.

Para apreender o *encontro* de que falamos partimos da história do casal septuagenário *Raimunda Cabral Amorim e Orivaldo Ruzo Braga*. Suas histórias se fundem em narrativas mais amplas que de forma muito clara podem se constituir em vários percursos dos Mura e de um modo geral podem ser pensados como modelos paradigmáticos de alguns deslocamentos. *Raimunda Cabral de Amorim* nasceu no Lago da Josefa. A origem de seus antepassados remonta a este lago, no entanto, sua ligação com o Rio Mutuca evoca outros níveis de relações, motivo pelo qual ela me acompanhou em algumas das viagens que empreendi por este rio. O vínculo entre os Mura do Lago da Josefa com alguns “lugares” do Rio Mutuca se fez por deslocamentos empreendidos pelos Mura em outros tempos e que iriam marcar o caráter das histórias contadas na região de uma forma bastante peculiar. Ora, os deslocamentos criam lugares, ou melhor, as pessoas criam os lugares, muito embora estejamos falando aqui de um nível de relação em um dado tempo específico. E é neste sentido que vamos apontar que no contexto da formação das redes de luta durante a guerra, ficou mais

evidente a relação entre os Mura dos Lagos da Josefa e Miguel com os Mura do Rio Preto do Pantaleão e Autaz-Açu (Madeirinha). Em que temos como referencial a aldeia Trinchreira, enfatizando as conexões ou passagens que a complexa rede hidrográfica permitia.

Por hora, vamos nos ater à filiação materna de Dona Raimunda Cabral que nos brinda com a história de uma figura feminina bastante especial: sua avó Embilina dos Santos. Embilina figura como uma personagem difícil de localizar, ou mesmo acompanhar. É preciso ser rápido sob pena de a perdermos de vista, devemos aqui estar preparados para a qualquer momento arrumarmos as malas e novamente seguirmos viagem ou estar prontos para levantarmos acampamento. É como se tais figuras se revelassem incomensuráveis, o que não impede de as vislumbrarmos como um prisma multifacetado, em que a pluralidade e a polifonia de seus trajetos possam ser, se não representados, pelo menos fugazmente indicados.

Embilina como em outros casos é uma *figura de partida* do Lago da Josefa e uma *figura* que “*chegou e habitou o Rio Mutuca*”. A sensação de que ao “localizar” certas figuras em locais específicos estaremos cometendo algum tipo de deslize sempre nos acompanha. Os indivíduos tecem fios e estão em fluxo permanente. Embilina também tece os seus fios. Assim, os fios tecidos por Embilina apontam para constantes desdobramentos. Embilina, entre outros, nos faz pensar em trajetórias enquanto conjunção de fluxos independentes. De sorte que, na apreensão dos lugares, subjaz a nossa perspectiva, ou forma de abordar os deslocamentos, tendo-os como norteadores das narrativas Mura. Por conseguinte, o nosso ponto de partida terá sempre como pano de fundo, pessoas em movimento, a cena é sempre esta: histórias de pessoas perfazendo caminhos. Os itinerários percorridos passam a ter significado na medida em que é a partir desse despertar que se constrói a memória dos lugares, elaborando mapas subjetivos. E, como foi dito anteriormente, não somente as partes físicas dos lugares, mas também as formas e os elementos móveis (as pessoas) e suas atividades são essenciais, pois estão todos inseridos na dinâmica dos lugares.

Embilina “veio” do Lago da Josefa para o Rio Mutuca e provavelmente teria subido o rio em busca de lugares de caça ou antigas plantações, seringais, castanhais ou como eles dizem para o “fabrico da castanha” ou até mesmo em busca da “Terra Preta”. Os seus filhos e netos foram se lançando por todo o Rio Mutuca, era quase uma dezena deles. Formando lugares, aldeias ou mesmo fazendo com que elas “renascessem” em outros lugares. De modo que Embilina faz a ponte entre os lugares, desdobrando e

ampliando a gama de relações, possibilidades, espaços e porque não territórios. Ela percorre os caminhos, fazendo-os “dela”.

A forma encontrada para “transportar” os limites da filiação, o domínio da patrilinearidade e o domínio do nome legado que tal filiação tem no espaço é a afirmação das mulheres como ponta de lança do “domínio” de novos lugares, do movimento e mobilidade, tanto quanto o homem. Fato este constantemente afirmado e valorizado por meio das narrativas que apontam personagens femininas fundamentais para o entendimento da “colonização” dos lugares Mura. Há uma rede de experimentações de mulheres que não ficaram incólumes ao nosso olhar. Neste tópico vamos apontar que nas suas narrativas ou práticas cotidianas, buscam construir uma afirmação social, política e histórica para si. Nesse sentido, me aproximo dos *lugares femininos* e suas histórias para observar os sentidos que os sujeitos dão aos mesmos; para aproximar-me de suas experimentações. Dialogo com modos de “fazer história” das mulheres Mura que na estruturação do espaço, parece à primeira vista não ter a mesma visibilidade junto aos movimentos protagonizados pelos homens Mura; mas que ao mesmo tempo parecem gerar curtos-circuitos nas práticas instituídas, na “reivindicação” da conquista de lugares como possibilidade, como acontecimento, como singularidade. Reflito ainda essas práticas como múltiplas possibilidades do feminino frente à “colonização dos espaços”. Um feminino compreendido com posicionamentos, como construção, transformação e com movimentos no plural. Se a organização social Mura coloca em xeque a questão da visibilidade ou protagonismo feminino, nesse caso, a práxis feminina é repensada numa perspectiva de sua pluralidade, a partir da própria singularidade constitutiva da história que estas mulheres narram e representam, no contexto de pequenos e grandes movimentos pelo espaço. Assim, quem sabe cartografar tempos e mobilidades de algumas mulheres e por elas iluminar posicionamentos e projetos políticos, que se materializam em situações objetivas e diferenciadas em relação aos homens. Nesse sentido, ousou pensar a idéia de conexões do feminino, como práticas, modos de agir político que se reportam a lutas e a rupturas com práticas de dominação. E como criam formas de resistência, tiveram um papel importante na história Mura.

A escolha de Embilina dos Santos e “Raimunda Pirarara” entre tantas outras como personagens, deve-se ao fato de que nelas encontramos um ponto de fusão onde o deslocamento é trabalhado e reiterado agudamente como deslocamento de formas e sentidos. Ao trabalhar os deslocamentos na figura de Embilina ou Pirarara focalizamos

o sujeito como instância que se dimensiona pelo movimento. Devemos perguntar então porque tantas figuras femininas se sobressaem no nosso trabalho (nas narrativas)? Ora, já que estamos falando de deslocamentos e elas são os vetores primordiais destes, nada mais lógico que a sua presença seja proeminente. Necessário se faz, então, contextualizarmos, no mínimo, no tempo e no espaço, em primeiro lugar, de onde estamos falando, e, em segundo lugar, de quem estamos falando.

O percurso que faço para distinguir onde exatamente as descobri é errático no tempo e espaço Mura. Quando nos referíamos a lugares específicos, os nomes e feitos de tais figuras se sobressaíam nos relatos, especialmente Embilina. E desde o início do trabalho de campo este nome permaneceu latente, pois eram muitas, várias as referências, ainda que naquela circunstância pouco sentido fizesse para mim. Algum tempo depois, quanto mais intensamente falava e perguntava sobre os lugares, ou tentava construir as genealogias ou pesquisava sobre a trajetória de sujeitos específicos, preocupava-me naturalmente em compreender as referências frequentes aos seus nomes. Em algumas entrevistas, descobri que a referência a estas mulheres era colossal: delineava-se assim, a origem do fio condutor que me levaria a cruzar as vidas destas duas personagens, que foram contemporâneas em fins do século XIX e primeira metade do século XX. Entre semelhanças e diferenças, decidi que queria aprender muito mais coisas sobre elas e sobre sua importância para a história do Lago da Josefa e Rio Mutuca. Cada uma dessas mulheres constitui um exemplo com as próprias trajetórias e deixaram legados específicos acerca da constituição do espaço. As etapas de suas vidas não ocorreram de forma definida, com tempo demarcado, em contextos formais, pelo contrário. Essas trajetórias são interrompidas, retomadas e modificadas constantemente em seu percurso e esse processo mudou substancialmente não apenas a construção de trajetórias individuais. É na análise do cruzamento das histórias das duas personagens, imersos em seu contexto, que podemos encontrar os sentidos/significações que imprimiram às experiências passadas. Sentidos estes que funcionam como determinantes das experiências presentes, num processo complexo de sobre-determinação que direciona as possibilidades futuras.

Ester Embilina dos Santos é agora uma velha senhora de 105 anos, franzina e reservada. Mora com dois filhos: um está casado com uma Munduruku e o outro filho encontra-se incrivelmente debilitado, já não anda devido a um derrame sofrido há algum tempo. Para ficar de pé é amarrado a um andador preso no teto da pequena casa de madeira e teto de zinco na periferia de Nova Olinda do Norte, no Rio Madeira. É a

partir de Ester Embilina dos Santos que vamos percorrer a trajetória de duas outras mulheres. A primeira é uma de suas irmãs Embilina dos Santos - “Embilina do Jabuti”; e a segunda é Raimunda da Conceição Marciano Pirarara - “Raimunda Pirarara”. Estas duas se encontraram e disputaram território no Rio Mutuca.

Por décadas, Ester Embilina e sua família tiveram que fugir ou permanecer em áreas de difícil acesso no delta dos Autazes. Soube da existência da velha Ester Embilina na aldeia Lago da Josefa, ela seria a “mais antiga do lugar”, daí tentei por todos os meios fazer contato com ela e sua família. Ester é a única mulher viva do conjunto de 5 mulheres que tiveram papel importante na história Mura entre o final do século XIX e décadas seguintes. Lembrando que, integrada ao quadro da expansão colonial, a história dos Mura é, também e necessariamente, uma história diaspórica. A história desta família ou grupo é um amálgama de violências brutais, tragédias e estratégias de sobrevivência, e uma impressionante expressão de aspectos bastante significativos da existência social Mura.

A debilidade de sua saúde é como um sinal doloroso da desolada e miserável condição social de sua família. Em parte, isso é produto simples e direto das condições impostas aos Mura pelas invasões sucessivas de seu território. Ela é a última irmã viva de um conjunto de irmãos Munduruku que teriam vindo da região do Canumã-Abacaxis e uma delas seria a “*Embilina do Jabuti*”. A família de dona Ester e seus antepassados, após anos de fuga da guerra e da doença, seguiram para a região dos Lagos da Josefa, Miguel e Sampaio. Dona Ester e sua família teriam encontrado nos lagos dos Autazes um lugar para se esconder dos brancos e das doenças que os perseguiram.

A singularidade de cada trajetória destas mulheres Munduruku inserida em um campo de possibilidades delineou diferentes rumos para os indivíduos ou famílias que chegaram ao Lago da Josefa. As especificidades de cada uma, bem como a originalidade das experiências em suas trajetórias fizeram com que diferentes famílias seguissem para o Rio Preto do Pantaleão, Lago Guapenu, Rio Autaz-Açu e Rio Mutuca. Nesta perspectiva, defrontamo-nos com a complexidade e a diversidade de trajetórias delineadas a partir do encontro *com (e no)* espaço.

Embilina dos Santos era uma das filhas do casal Embilino dos Santos e Teresa que chegaram “fugidos”. Os quatro irmãos do pai de Ester Embilina foram se dispersando e formando grandes grupos que hoje residem na região dos Lagos da Josefa, Lago do Miguel e Lago do Sampaio, eram eles: Pelonha, Domingas, Tenória e Marcolino. Os filhos de Embilino dos Santos: Nazário, Ester, Olímpia, Bernarda e

Embilina, por sua vez, além de se estabelecerem nesta mesma região dos Lagos, constituíram localidades por todo o Rio Mutuca. Estamos falando principalmente de Embilina dos Santos que teria passado pelo Lago da Josefa, Guapenu, Rio Mutuca, Rio Sissaíma e Jabuti. Neste caso, os grupos locais foram constituídos a partir deste grupo de irmãos, com seus respectivos cônjuges e descendentes. Podemos afirmar então que a aldeia Josefa é composta basicamente pelos descendentes destes irmãos. Eles são como tantas outras famílias ou grupos: o retrato de um intenso processo de interação entre grupos indígenas e segmentos diferenciados, associados a uma permanente troca através de fugas, migrações e viagens. Gradativamente, nas narrativas, observamos os atos de mulheres que emanam de um sistema que retém o poder no circuito, sendo que elas também dominam os circuitos e conexões. Ou seja, não é possível explicar um trajeto sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diversas conexões.

Os vestígios de Embilina são vigorosos, afinal, sua trajetória enquanto ponta de lança de uma ocupação dá-se basicamente no âmbito da ocupação do Rio Mutuca no final do século XIX e início do século XX. Parece que todo o Rio Mutuca é sua própria casa. Em geral, Embilina exercia uma influência na localidade que em muito transcende os limites do lugar Jabuti (ou “Terra Preta”) que dizia ser dela. Muito embora a discussão entre os descendentes de tais figuras gire em torno de qual das duas teria chegado primeiro e se estabelecido no Rio Sissaíma, afluente do Rio Mutuca. Os descendentes de Raimunda Pirarara contam uma versão para a ocupação do Lugar Jabuti. Maria Nunes Mota ou “Dona Helena” bisneta de Raimunda Pirarara (78 anos, Aldeia Murutinga) afirma que Embilina foi para lá por causa do Pau-Rosa. Ela teria se apossado e retirado a Raimunda Pirarara do Jabuti. Segundo Dona Helena, ela não era “dona”, foi atrás da madeira de Pau-Rosa. Outros dizem que ela teria ido para lá no mês da castanha, para o “fabrico”, e que a Raimunda Pirarara já estaria lá. O que os descendentes tentam demonstrar é que Embilina e seu grupo estariam apenas “passando” pelo lugar: *“É assim, vão para lá se agradam e ficam. Foram para lá furando Igarapé, furando mata. Não tinham medo”*. A meu ver, o percurso de sua vida está encoberto de espaços lacunares, principalmente, em relação aos pontos e conexões. A história que se conta é o resultado da colagem desses pequenos fragmentos que formam a figura principal. No entanto, temos, portanto, já de início, a moldura temporal previamente estabelecida. Suporte da imagem, o enquadramento no qual está inserida a trajetória das personagens já está demarcado. O retrato, começando a ser construído.

Realizei algumas viagens com a neta de Embilina dos Santos, Dona Raimunda Cabral Braga que nasceu na Josefa, mora há mais de trinta anos em Murutinga, já morou no Jabuti e se criou na Boca do Sissaíma. Juntamente com seu filho, percorremos alguns *lugares* da Embilina. E como seu filho aprendi muito pelo caminho. Fui levada “para conhecer a história” nos lugares e ouvir a história pelo Rio Mutuca, pelo rio Sissaíma, pelo Jabuti. Durante a viagem Dona Raimunda foi apontando os lugares que morou pelo Rio Mutuca, os lugares que eram importantes para ela e para Embilina. Juntos nós tentamos apreender os percursos, principalmente dos mais antigos: “*Era casa do meu pai, da minha mãe, toda a Terra Preta*”. A presença dos antepassados de Dona Raimunda me foi apontada de diversas formas: por antigas moradias, lugares onde se caçava, pescava, lugares onde se nasceu, viveu. As castanhas e seringas ainda estão por lá se impondo como presença antiga no lugar, muito embora tais espaços estejam ocupados por fazendeiros e a maioria dos lugares de referência dos Mura na região tenham virado pasto para búfalos.

Daí vem a pergunta muito pertinente de Peter Gow (1995, p. 9): Por meio de que processos as noções de lugar e espaço emergem? Entre os Mura, por meio das histórias de deslocamentos, eventos e o próprio parentesco, que circunscrevem todas as suas narrativas. O conhecimento de Dona Raimunda desta paisagem vem em parte por meio do mover-se por ela, e em parte por meio do que os mais velhos contaram sobre tais lugares. Segundo Peter Gow (Idem, p. 53) as narrativas de experiências pessoais traçam a produção da co-residência presente, o aqui e o agora de uma aldeia, por meio de outros lugares e pessoas. O ato de narrar expande as dimensões espaciais e temporais de uma aldeia a uma paisagem mais ampla, enquanto simultaneamente focaliza estas dimensões à co-presença mútua do narrador e ouvinte neste único lugar. No caso dos Mura a localização sempre se faz exteriormente a aldeia que se está falando. De fato, “*a terra é um aspecto do parentesco*” e as viagens me ensinaram mais sobre parentesco do que qualquer outra coisa, já que aprendia sobre o parentesco no mover-se pelas “terras Mura”, no caso nos rios que historicamente lhe “pertenciam”. Nas viagens empreendidas tanto pelo Rio Mutuca quanto para Nova Olinda do Norte, fomos guiados inicialmente pelas referências à guerra, “tapagens” ou “trincheiras”. Fui levada por eles aos lugares que eram símbolos da guerra: lugares-eventos, lugares Mura. Na viagem ao Rio Mutuca, navegamos alguns quilômetros identificando alguns pontos conhecidos: um lago, uma mangueira no alto de um barranco. Dona Raimunda foi avistando e reconhecendo estes pontos pelos igarapés, pelo rio. Ora, o ato de narrar em suas várias

modalidades, acompanhava, igualmente, a movimentação, no tempo e no espaço, da figura de Embilina como tema e personagem da narrativa.

Howard Morphy (1995, p. 197) apresenta a paisagem como a transformação do passado ancestral tendo conexões com o presente através de sua articulação com a organização do grupo, por meio da interação com o meio ambiente, e por meio de implicações de memórias e história dos eventos e pessoas associadas com os lugares. Morphy focaliza o processo social pelo qual o indivíduo nasce em uma paisagem e adquire a compreensão desta por meio das relações de parentesco que faz com que pessoas e grupos reabsorvam a pessoa social em um passado ancestral. Segundo o autor, as pessoas aprendem sobre a terra viajando por ela e sendo introduzida nela por membros de sua parentela individual – que constitui sua “permissão” para estar em lugares particulares.

Os deslocamentos como forma e conteúdo textual fornecem subsídios para estabelecermos e problematizarmos a construção do espaço. E isto porque num dado momento percebemos nas narrativas que a migração dos indivíduos implica também na migração dos sentidos. Os conceitos de deslocamentos, trajetórias e movimentação podem ser vistos como conteúdo e forma articulados no tempo (na constituição da subjetividade) e no espaço (na migração dos homens e na interação disso com a constituição das idéias). Para tanto, apresentamos como eixo de reflexão a idéia de que o deslocamento pelo território em si constitui um processo formador de subjetividades e na premissa de que os sujeitos que se deslocam são realizadores de “enunciações” (Certeau, 1994) que “escrevem” o espaço. Por isto, apresentamos as impressões sobre as narrativas acerca da experiência dos deslocamentos de figuras específicas. O argumento principal é a idéia de que, mais do que um ato funcional, o deslocamento participa da formação dos sujeitos. Este novo espaço afirma o sentido de um lugar de ocupação e posterior *domínio* e porque não de *trânsito* das mulheres. Traz ainda o sentido de um lugar onde o tempo/espaço é administrado e está sob o “controle” também das mulheres. Com a conquista de um tempo/espaço para si, este formato de empoderamento das mulheres impulsiona a conexão com outras redes de mulheres e com outras experiências, construindo, por assim dizer, um campo de forças e um campo de lutas e de poder em face de outros poderes. A partir daí, podemos desenhar uma cartografia dos deslocamentos, empreendidos pelas mulheres, que se faz acompanhando a desconstrução e a formação (dos sentidos do tempo e espaço) de mundos e sentidos que se expressam em torno de suas vidas e das vidas que circulam em seu redor. A

cartografia vai se configurando a partir dos movimentos e da intensidade dos acontecimentos vividos por elas e a partir de suas perspectivas em trajetórias específicas. A construção de espaços singulares, onde mulheres exercem práticas, é fundamental para visibilizar novos campos de atuação e de ampliação dos lugares, seja de circulação ou residência. A demonstração da história pelas mulheres Mura se constituem em opções pela demarcação de novas territorialidades, de lugares de pertencimento, de domínio próprio. As mulheres elaboram processos de subjetivações nesses novos espaços, nesse aspecto a opção pela criação de espaços próprios é indicativo de afirmação de um lugar identitário, de autonomização e de demarcação de um saber-fazer próprio para as mulheres. E é esse exercício que lhes potencializa para novos domínios, novos lugares Mura.

A práxis nativa aponta para a força investida no constante rearranjo do núcleo familiar pelo espaço. No que poderíamos imaginar para as mulheres, parece não restar apenas a ação no circuito da casa e do roçado. Claro que nesse espaço, parecem exercitar-se e elaborar-se princípios para recriar ou restabelecer a ordem das coisas, para reorganizar o espaço e o tempo, pois na casa nomeiam-se coisas, autorizam-se lugares, constroem-se familiaridades. A sua superfície parece funcionar numa ordem que articula e entrecruza um fazer, um falar e um pensar ordinário. Mas haveria mesmo uma ordem que define, orienta e domina o fazer, o falar e o pensar de homens e de mulheres nos espaços Mura? A reordenação do tempo e do lugar dos gêneros masculino e feminino nos grupos domésticos é tão precisa e determinada que nela não cabe um fazer, um falar ou um pensar diferente, fora do tempo e do espaço esperado? São perguntas que ainda precisam de respostas.

Assim, ao acompanharmos os deslocamentos, a mobilidade de homens e de mulheres, o que é permitido à participação de homens e não é dado às mulheres, e vice-versa? Nesse sentido, acompanho lugares construídos por mulheres para compreender se há “insurreições” a esses papéis binários, se há exercícios para a resignificação de novos papéis para as mulheres nos grupos domésticos. Ou seja, um grupo de mulheres pode reordenar novos espaços/tempos com a materialização de um espaço situado fora do mundo da casa/roçado, construindo resignificações? Embilina instaurou um processo de singularização, em que a singularidade do sujeito é um efeito resultante, ao deslocar, organizar e articular as redes e conexões. É um percurso constituinte e constituído na trajetória do sujeito interativo, a partir das inúmeras relações que este sujeito traça com os outros significativos que partilham mediata ou imediatamente sua

experiência. De todo modo, a vida nos lugares, e novos lugares é constantemente retomada. Tudo se faz e se refaz a cada amanhecer. Ou como nos dizem os Mura: “*O Mura anoitece, mas não amanhece no mesmo lugar*”. De fato, viver permanentemente no limite da tensão pode incorrer em riscos de conflitualidade interna, em desavenças entre grupos que disputam o mesmo território e que buscam os mesmos lugares. Além disso, o conflito é “herdado” e geralmente não há consenso de quem teria “chegado primeiro” aos lugares e este momento vem à tona nas narrativas que sublinham os lugares de origem, que são freqüentemente afirmados. Três gerações após aquelas mulheres terem disputado o mesmo espaço o assunto ainda tem bastante repercussão, mesmo porque agora o espaço foi invadido por brancos. Ora, sabemos que limites são pontos de impasse, de conflito. Pontos de encontro e de imbricações. Os limites do território Mura são mutáveis e dependentes de outros territórios: históricos, culturais, sobretudo sociais. Os territórios femininos, assim como outros, constituem combinações, territórios híbridos. Não há limites a priori. Há percepções e interpretações que podem limitá-los, mas eles se revolvem e criam outras demarcações. A história do encontro entre estas mulheres está longe de ser esclarecida de forma cabal. Ao ter contato com a história de Embilina somos convidados a embarcar numa aventura que tem como ponto de partida esse referido encontro, numa viagem pelos rios e igarapés incluindo vários itinerários, todos eles acidentados, repletos de manobras capazes de nos tirar o fôlego. Ao falar dela e de seus familiares vamos construindo, de forma meticulosa, um novo narrativo de permanente estímulo à imaginação.

Viagens erráticas? “Carrego comigo os lugares”

O passado Mura tem sido construído e concebido, sobretudo, com uma referência fortíssima aos lugares. Por isso, a história (ou natureza) dos deslocamentos ou movimentações precisa ser burilada pela tentativa, sempre em aposta, de uma apreensão eficaz dos seus sentidos. Um de nossos objetivos então ao apontar a singularidade dos sentidos produzidos sobre os deslocamentos Mura é afirmá-lo como um dos aspectos constitutivos do ser Mura que se define pelo movimento. Considerando que tais deslocamentos comportam superposições, como mensurá-los visto que eles são multidirecionais?

Acontecimentos e lugares estão inseridos numa complexa rede de relações que envolvem as experiências cotidianas dos sujeitos *no* e *com* o lugar. Tais relações, ao

mesmo tempo em que engendram formas de viver e habitar, apropriação do espaço, processos de enfrentamentos e táticas de sobrevivência, produzem no território miúdo da vida cotidiana, outros significados para o vivido. Uma das observações que mais chamou a atenção neste período foram os registros das áreas de ocupação antiga, por todos os rios, contrariando a expectativa de que, estes antigos espaços não teriam relação com as narrativas dos grupos atuais ou que teria nos relatos sua importância reduzida. Portanto, as narrativas Mura evocam lugares experienciados que se traduzem em mapas e representam uma navegação real. Estes mapas ou desenhos representam o percurso pelo espaço. Somos conduzidos pelos narradores pelo seu percurso, numa espécie de narrativa labiríntica pelos rios.

O ato de narrar Mura em suas várias modalidades acompanha, igualmente, a movimentação dos sujeitos no tempo e no espaço, da figura do sujeito “bolante”, “marcheiro”, “andejo”, “cigano”¹¹ como tema e personagem narrativo. Para tanto, analisamos as narrativas destes sujeitos com ênfase nos sentidos e condições dos deslocamentos. Os primeiros resultados mostram diversos sentidos atribuídos ao caminhar. No suposto caos, fragmentação destes deslocamentos, os grupos locais se impõem e o sujeito que se constitui também num itinerário, “carrega consigo os lugares”

O que no cotidiano cada um dos Mura se lembrava tinha como central o movimento no espaço e no tempo¹²: (1) lugares de eventos históricos; (2) os lugares de eventos que marcaram a saída de pessoas; (3) e dos lugares que tinham morado, trabalhado, viajado, passeado. Portanto, eles não só acreditam que seu destino é não parar, pois “*o Mura não pára*”, como também a forma da narrativa endossa esse conteúdo. Um *ethos* que tudo aponta para a marcha inexorável e talvez por isso caminhar, viajar, navegar, pareça tão imperioso, visto que as viagens têm papéis-chaves no argumento, na construção dos sujeitos e nas próprias narrativas. Assim, como tratar no singular um processo contínuo, em que o sujeito e o sentido produzido estão sempre por advir, dessa maneira, não podendo ser recortado como um ponto ou uma marca fixa de singularidade no discurso?

O território Mura é basicamente um espaço demarcado por uma grade das vias de trajetórias e deslocamentos e dos sentidos destes. Porém, o território engendra o seu

¹¹ São expressões que os Mura utilizam para se auto definirem e que se fundem na frase mais ouvida em campo: “O Mura não pára”.

¹² A forma em que identificam como pertencentes a um grupo aponta como o movimento é abordado e pensado como constituinte deste modo de ser.

oposto¹³: terrenos vazios, ocupações temporárias, vias expressas para paradas, lugares “abandonados”, lugares roubados. Territórios não mais circunscritos pela habitação, pelo trabalho ou pelo deslocamento. Essas formas de espacialidade se estendem infinitamente, com infinitos pontos de referência que não são esquecidos, e eles repetem: “*carrego comigo os meus lugares*”. Não existe centro, os Mura têm por praxe inscrever seus deslocamentos pelo espaço, e, nesses movimentos, tornam visível suas regiões de apropriação (que não são totalmente imprevisíveis). Fazem, com isso, uma ressignificação do modo de habitar o lugar, e marcam, no percorrer, um itinerário em que se reconhecem. Mas de modo algum, essa forma de viver o território é característica de um sujeito errante.

A nossa afirmação é que nos deslocamentos não haja uma retórica do despojo, produto dos constantes deslocamentos e também não há um esquecimento do passado pela passagem nos lugares. Diante disto, é possível ler processos de deslocamentos e de espacialização na narrativa Mura, tomando a figura da errância como contraponto. Errância entendida como ação de deambular, perambular, vagar, trasladar-se sem sentido fixo. A hipótese do trabalho é que a movimentação, diferente de uma postulada errância, não representa uma liberação de estruturas fixas ou uma afirmação das possíveis faces da identidade, mas provoca, por outro lado, processos de ganho¹⁴.

Tendo em mente a movimentação dos grupos e de suas trajetórias pelo espaço e no tempo, começamos a perguntar para os Mura sobre alguns lugares. Eles rapidamente listavam uma sucessão de nomes de lugares onde tinham estado, trabalhado, morado. A lista de lugares contemplava, desde a localização das “tapagens”, lugares onde eventos mais específicos tinham ocorrido durante a guerra, até os lugares onde os antepassados pescavam ou colhiam castanhas. Provavelmente eles não percebessem a infinidade de lugares que eram listados durante uma simples conversa. Pescarias, viagens de passeio, lista dos lugares em que habitaram. A partir da lista de lugares comecei a pensar em mapas que pudessem representar rotas de viagens de grupos e, principalmente, a cartografia da própria guerra. Dei-me conta então que eles tinham uma extraordinária memória. Listavam uma seqüência de eventos do passado e lugares que não eram mais habitados por eles. Nesta seqüência de lugares, que não são mais habitados por eles, subjaz com toda força a intrusão dos brancos e a freqüente invasão de seus espaços a partir do momento em que se deslocam pelo mesmo. Ou seja, além da pressão dos

¹³ O oposto são lugares Mura que lhes foram usurpados por seguidos processos de esbulho.

¹⁴ Cf. Ramos, 1997.

brancos para que deixassem os espaços que ocupavam, retirando-os com toda sorte de violência, os Mura também listavam os lugares que foram sendo invadidos à medida que empreendiam seu movimento pelo território, isto fica bastante claro nos relatos. Não obstante, o que precisa ser ressaltado é a dissociação dos movimentos forçados pelo território, dos movimentos que estão circunscritos à própria dinâmica do grupo e que são por eles reconhecidos e identificados.

A conotação cartográfica nas narrativas de deslocamentos e trajetórias é um primeiro indício da relevância do traslado geográfico nos argumentos e textos narrativos. No entanto, embora haja uma forte presença de referências espaciais, com relação aos lugares, a ênfase está colocada no trajeto, as viagens operam mais como momento de trânsito de estados do que de espaços. Em muitas narrativas os objetivos dos deslocamentos são definidos como produto do acaso: *“quando um vento empurra para cima, o Mura vai para cima, quando um vento empurra para baixo o Mura vai para baixo”*.

Mas além dessa ida e volta intermitente, a errância, se é que acontece, opera em outro nível, parecendo que as pessoas nunca estão no mesmo lugar. Constantemente os autores sublinham as possibilidades de liberdade que oferece o “vagabundear”, “errar”. Entretanto, as *práticas nômades*, relatadas pelos Mura, não aparentam relação com a evasão, pelo contrário, elas correspondem a uma ordem, a uma conduta, isto é, uma ação sistemática do traslado e movimento.

É nesse aspecto que esses “textos” se diferenciam das narrativas de trajetórias e deslocamentos tão freqüentes no mapa cartográfico. Assim, as “viagens” resgatam um passado, e a memória, por assim dizer, opera como traslado no tempo para visitar um espaço outro. É como se as construções também fossem nômades e se movimentassem pelos fluxos dos rios como se o próprio terreno fosse movediço.

Território e mobilidade

Os Mura vivenciam o território nas redes, nos fluxos e nos deslocamentos de curta e longa duração (distância). Esta territorialidade contém uma plasticidade e elasticidade muito ampliada. Seus limites e referências são singulares e constituem-se em torno daquilo que cada grupo local partilha e acumula enquanto saber, memória, histórias em comum, trajetos, percursos, – enfim, um conjunto de todas as referências, sentimentos, atos e fatos que compõem o senso de pertença. Pertença a um universo de

deslocamentos específicos e conseqüentes trajetórias. Constata-se, que o território do movimento ergue-se a partir de relações sociais, que podem ser motivadas e erguidas a partir da memória, ou nas situações vividas no deslocamento, contudo, estas relações sociais estão sim submetidas a um território físico material. Assim, a forma territorial é uma incessante negociação, e nos territórios erguidos no imaginário dos povos em movimento é possível dar-se conta de novas formas de *estar em grupo*, mesmo não partilhando de um mesmo local geográfico.

Estes grupos erguem outros pontos de referência, que estão além dos locais físicos. As pessoas que vivem em mobilidade geográfica – transformam-se em constante movimento, sem limites em termos de distância, por vezes, capazes de estar aqui e ali sem que isto os incomode. Para isso, contam com recursos variados para formar suas redes de memória. A memória partilhada de trajetórias é um recurso de pertença dos indivíduos em movimento. Estes grupos, indivíduos móveis, às vezes em diásporas, nunca errantes ou nômades, prendem-se (vinculam-se), nos lugares percorridos por eles e outros reconhecidos como próximos. Há uma memória de natureza coletiva que é tão extensiva como são os movimentos de travessia de espaços, designando ‘outras’ entidades territoriais superpostas aos locais, por um tempo ou por um longo tempo.

Outro fator de agregação é a partilha de um saber comum de reprodução de trajetórias, deslocamentos, variando de acordo com as singularidades dos grupos em movimento, que constitui outro tipo de saber local. Tendo em mente que este saber contém um conjunto de instrumentos do conhecimento que facilitam a mobilidade, no sentido de que muitos dos circuitos ou percursos Mura são reproduzidos por gerações sucessivas.

O território Mura abole as distâncias, sobre as quais se fundam as diferenças necessárias à produção de sentido. Ele não coloca a questão do limite, dos contornos, há uma contínua erosão da distinção entre interior e exterior, localizado e deslocado, que constituía a condição espacial requerida pela nossa percepção. É um espaço local de conexões. Um território armado por articulações de partes locais, por operações de passagem e residência. A configuração resultante é um espaço que se articula através das discontinuidades entre suas partes em intervalos, e que guardam a marca do passado na reprodução dos circuitos. Ou seja, eles percorrem o espaço, mas não se preocupam em desenhar o contorno. O contorno não deve ser buscado aí, a partir das aldeias atuais, como espaço Mura também. As linhas, contornos não operam como fronteiras. Aqui

tudo se distribui num espaço aberto, ao longo de percursos. São traçadas múltiplas alternativas de trajeto que se imbricam com as vias existentes. Cruzamentos e transposições que traçam sobre o território uma área de superfície de trânsito intenso e multidirecionado. Um caleidoscópio de variações contínuas. Se os territórios são dinâmicos, expandindo-se num estado constante de *sempre em construção*, qual seria a paisagem que percebemos quando experimentamos também nos deslocar por esses territórios em movimento? Se estivermos no espaço de posicionamento definido pelas relações de vizinhança entre pontos ou elementos qual a paisagem que nos revela essa forma espacial? Uma resposta possível seriam as redes, circuitos, conexões, trajetos, pois estamos falando de um espaço com suas múltiplas contestações envezadas trazendo vestígios de espaços e tempos outros, atravessados e abertos aos deslocamentos do cotidiano.

Lugares Mura na História

Historicamente, como veremos, as aldeias Mura surgem atraindo pessoas, desafiando fronteiras, produzindo fluxos de migrantes e gerando assim um meio heterogêneo. Embora essa heterogeneidade tenha destinos diferentes nas várias configurações dos lugares, a experiência espacial dos deslocamentos envolve diversidade e expõe um alto grau de diferença. Assim, habitar uma aldeia Mura é experimentar de alguma forma a vizinhança de “estranhos”. Se sairmos aos lugares, encontramos uma grande variedade de pessoas, cuja procedência podemos traçar, mas que reiteram de que fato “*não são dali*” e “*nada podem dizer do lugar*”.

As aldeias e lugares Mura emergiram historicamente numa situação de grande “turn-over”¹⁵, deslocando tradições, provocando fluxos de migrantes, engendrando todo um meio propício ao movimento. Mas diferente do que poderíamos imaginar os vínculos não são quebrados, instaura-se um espaço de deslocamento e comunicação num contexto de diferenças.

Assim, a aldeia Mura surge atravessada por circuitos e trajetórias. Historicamente os motivos de deslocamento se ampliaram quando a aldeia ou lugares se tornaram espaços de atração para os que vêm de fora, seja por motivos que envolvem relações de parentesco, guerras, movimentações, fugas, refúgio ou passagem. Portanto,

¹⁵ Mosaico, caleidoscópio.

é capturando atrativamente uma exterioridade que a aldeia se constituiu. A aldeia Mura é um momento, um ponto de conexão ou convergência de trajetórias, um ponto de atração onde os circuitos se reúnem e ela se produz precisamente por aí. É assim que podemos afirmar que a aldeia se expande e só existe em função de uma circulação e de circuitos, ou seja, ela é um ponto assinalável sobre os circuitos que ela cria ou que a criam.

Esses fluxos trouxeram constantemente “estranhos” (outros) que foram atraídos para o lugar e que constituíram a população. As aldeias também não emergiram historicamente apenas ou, sobretudo no quadro de um processo de sedentarização quase compulsória. Não foi apenas a servidão, trabalho semi-escravo nas fazendas de gado ou nas usinas de pau-rosa imposta aos grupos, que reuniu a população heterogênea e constituiu as atividades diversificadas das aldeias. Devemos deixar claro que a esse aspecto da constituição das aldeias Mura é bem antigo. A aldeia estende sua ação para além de seus limites e se constitui por esse campo que gera. Ou seja, a aldeia Mura concentra atividades e agentes sociais num campo que não é fechado. Historicamente o espaço Mura oferecia uma abertura para “estranhos”. E como dito, este espaço se abria a estrangeiros, refugiados, lhes oferecendo algum tipo de inserção, de pertença, um lugar nos fluxos, nessa mobilização que só o espaço Mura realiza. E nesse caso a aldeia é um permanente “lugar de encontro”.

As marcas eram constantemente redistribuídas, os códigos deslocados, porque a aldeia não cessava de ser atravessada por fluxos que modificavam seu espaço social e físico, que parecia ser móvel. Assim, a aldeia, além de constituir um lugar permanente de encontro de indivíduos e grupos de diversas procedências, proporcionou também e ao mesmo tempo para os que lá se estabeleciam ou estavam estabelecidos o desafio de experiências com a exterioridade. Há uma recodificação sempre local, atravessada por novos fluxos que a mobilizam, porém continuamente interligada à referências mais amplas. Esta constante mobilização, que é em parte física, envolve uma transformação mais forte, um investimento na diferença e na singularização. Gera-se uma inquietude, característica dos lugares Mura.

Estas aldeias geram um poderoso *espaço de (para a) exterioridade* que se opõe ao interior dos espaços fechados. A heterogeneidade ali ativa, dispersa focos de identidade e as recorrências do familiar, introduzindo, portanto, variação nos processos subjetivos. A descrição dessa produção subjetiva nas diferentes configurações é uma tarefa importante da etnografia para que se entenda a especificidade desta experiência.

As implicações destas representações de espaços indefinidos e incertos encarnam as oscilações, a instabilidade do tecido espacial em processos históricos anteriores. São espaços remanescentes das diversas operações de reconfiguração nesta região em escalas mais amplas e complexas, que nós aqui vamos reconstituir a partir de alguns eventos.

A conquista territorial dos Mura sempre foi elemento determinante e se dava pela sua real ocupação, seja por residência ou circulação. Contudo, não estava desvinculada de uma estratégia de subsistência: lugares de pesca e caça. O movimento contínuo e expansivo do deslocar-se Mura permitia monitorar uma área extensa, incorporar espaços “vazios” e encontrar evidências da presença de outros grupos indígenas, o que de fato era muito frequente. Esta política ofensiva manteve outros grupos nativos à distância do *núcleo* do território, notadamente no delta (rio Madeira), garantindo a possibilidade de dispersarem, exercitarem seus deslocamentos e reunirem-se ali onde constituíam seus lugares. Por outro lado, tanto as guerras quanto as movimentações que lhes eram próprias permitiram manter e ampliar o conhecimento geográfico: as mudanças territoriais porque haviam passado deram-lhes um domínio maior sobre uma extensa região, facilitando a ação guerreira durante bastante tempo. Os brancos, pelo que podemos depreender, não permaneciam à distância, “*estavam aí desde sempre*”, dizem eles, empreendiam várias incursões ao território do grupo, pondo em risco a referência espacial que lhes permitira conjugar esta expansão ou circulação por outras regiões. Assim, ao chegarem pelos idos de 1800, os Mura encontravam-se em uma encruzilhada: inimigos (brancos, Munduruku), guerras e epidemias. Há tempos os deslocamentos tinham sido comprometidos, a circulação também estava ameaçada tornando pouco viável a movimentação em uma grande área de dispersão que os caracterizava até então.

Eles se expandiram e se espalharam em uma área que havia se tornado um vazio demográfico, graças à depopulação que deveria estar consolidada em fins do século XVIII. Havia inegavelmente um conjunto de lugares “vazios”, produto do processo colonial ou de dinâmicas intertribais. Tais fatos conduziram à abertura de um novo campo de possibilidades, incluído aí as guerras.

Capítulo 3

De conquistas, espaços e ocupação

Neste capítulo empreendemos uma análise da literatura concernente ao período colonial que de algum modo menciona a presença e movimentação dos Mura. Este conjunto de documentos das mais variadas fontes e períodos nos remetem a localizações e movimentações do grupo em foco, e foram lidas com este propósito. Para isto, pretendemos apontar períodos na história do contato dos Mura com os brancos, que remontem ao final do século XVII. Adiantamos que a abordagem segue uma cronologia linear e tem como objetivo apreender a presença do grupo nos documentos que se referem à entrada dos brancos pelos grandes rios da Amazônia, notadamente o Rio Madeira. Esta perspectiva cronológica foi útil para o trabalho, pois a partir do final do século XVIII a profusão de lugares que nos são reconhecíveis também se tornam recorrentes nas narrativas dos Mura de Autazes na atualidade.

As viagens, expedições e entradas pelos rios não estão descoladas de um projeto para a Amazônia colonial de conquista e domínio dos espaços. Os movimentos e iniciativas estão intimamente ligados a este projeto. É preciso ter claro que “a política portuguesa para a Amazônia está inserida num longo processo de reorganização econômica e política do sistema colonial, que se desenvolve em Portugal no decorrer do século XVIII” (Silva, 1992, p. 39). Esta política traria para a região profundas alterações em seu espaço físico e à sua configuração histórica. Tal atuação permitiria, sobretudo, a ampliação da presença portuguesa nos territórios amazônicos e seu crescente domínio do espaço (Rezende, 2006).

Até a instituição do Tratado de Madri as atenções estavam voltadas para o Rio Solimões e para os grupos indígenas que aí residiam. Grupos indígenas como Omaguas entre outros, ficaram no entremeio das relações entre Portugal e Espanha, no fogo cruzado entre Carmelitas, Jesuítas e Tropas de resgate, na incipiente composição dos lugares coloniais. Com a instituição do Tratado de Madrid a coisa muda de figura. Estabelecida a fronteira, a partir do domínio pelo Rio Solimões, era preciso sobrepujar e estabelecer-se nos lugares. Era preciso chegar aos tributários dos grandes rios, Amazonas e Solimões (Hemming, 2007).

A efetivação do Tratado de Madri precisava, na prática equacionar os conflitos entre os espanhóis e portugueses, resolvidos apenas formalmente, eliminar a influência do projeto religioso na colonização da Amazônia, fazendo prevalecer os interesses

seculares da Coroa Portuguesa, na direção política da ocupação do território e da submissão dos povos amazônicos. Assim, cria-se o Estado do Grão-Pará e do Maranhão (com o centro de decisão em Belém), em 31 de julho de 1751, que teve como primeiro governador-geral Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal (Silva, 1992, p. 41) ¹⁶. Neste contexto, a própria política agrícola e comercial portuguesa para a Amazônia aproveita as bases concretas existentes e as solicitações externas do mercado internacional (especialmente do cacau). No final do século XVII: “*todas as atenções convergiram para a extração das “drogas do sertão” e para a “cultura de suas searas e novas drogas que se tem descoberto”* (Ferreira, 1983, p.14-15, 24 *apud* Silva, 1992, p.45, grifo meu). Segundo a perspectiva acima explicitada, a combinação mercantil-colonial traça o perfil do absolutismo lusitano na Amazônia, que passava pelas populações indígenas em duplo aspecto: como elemento econômico (mão de obra básica) e como elemento político (aliado) para assegurar o domínio colonial. Discordamos do argumento, em parte, pois sublinhamos que os indígenas não podem ser incluídos em um tipo ou outro, com papéis predeterminados, motivo pelo qual as guerras de extermínio sempre foram uma constante e um expediente utilizado pelos portugueses para “limpar” caminhos.

Os Primeiros Narradores do Rio Madeira

Os primeiros narradores do “*Rio Grande*”, que empreenderam as primeiras viagens de reconhecimento, eram navegantes rumo ao desconhecido. No processo de ocupação pelo branco da área tapajós-madeira, analisado por Miguel Menéndez (1981/82, p. 295), é apontado que na Crônica da jornada de Orellana (1542) realizada pelo padre Carvajal, já está registrada a passagem da expedição pela foz do Madeira denominando-o rio Grande. Na Crônica de Acuña – já estão referenciadas as nascentes do Madeira, e em 1628 foi feita uma segunda expedição ao Tapajós, sob o comando do mesmo Teixeira e de Bento Rodrigues de Oliveira, com o objetivo de apresar índios (Idem, p. 297).

¹⁶“Na ótica da intervenção do Estado, a ilustração refletir-se-ia no povoamento intensivo; colonização metodizada, exploração de riquezas naturais e organização do trabalho nativo, que não devia ser utilizado como escravo e sim aproveitado como assalariado; atenção especial para com as Ordens religiosas, jesuítas em particular, as quais deveriam colaborar com o Estado, deixando de atribuir-se o poder temporal que cabia àquele” (Reis, 1966, p.130 *apud* Silva, 1992, p. 43).

O rio Madeira foi navegado pelos jesuítas que alcançaram, em 1683, a foz do Irurí (Matuará), um afluente da margem direita¹⁷. Em 1716, uma expedição punitiva contra os Torá, sob o comando do capitão-mor João de Barros, chegou até o rio Maici e fundou, em frente à ilha das Onças, um arraial na margem direita. Sete anos mais tarde, Francisco de Melo Palheta é encarregado pelo governo do Pará de descobrir as cabeceiras do Madeira. Em 1723, Palheta estabeleceu seu acampamento-base na margem esquerda deste rio, também em frente à ilha das Onças e junto a uma aldeia de índios Juma. O arraial chamou-se “Santa Cruz de Iriumar” e contava com uma igreja, armazém, corpo de guarda e casas (Hugo, 1959:30 *apud* Menéndez, 298). Palheta subiu o rio por ordem do governador João de Maya da Gama, para verificar a existência de brancos nas cabeceiras do rio, atingindo a missão espanhola de Santa Cruz de Cajuava (Rezende, 2006: 126).

A partir de 1714, o governador do Pará, João da Maia da Gama, começou a receber notícias de que no Alto madeira havia brancos. Anos depois, determinou a organização desta expedição, confiada a Francisco de Melo Palheta, para percorrer o rio e proceder ao seu reconhecimento oficial. Palheta deixaria clara a sua impressão de vulnerabilidade da fronteira lusitana. Exatamente dez anos depois da sua expedição um alvará régio (27/10/1733) proibiria a navegação pelo Madeira, como uma forma de prevenção contra os espanhóis de Mojos. Oficialmente, o rio permaneceu interdito por 21 anos. Mas apenas oficialmente, já que várias expedições o percorreram em diversas ocasiões, inclusive em viagens de reconhecimento. Em 1742 Manuel Felix de Lima, saído de Cuiabá, desce o rio Madeira até Belém. Dados sobre a expedição de Félix de Lima constam da obra de historiadores como Virgílio Corrêa Filho, 1969 e de alguns cronistas, como José Barboza de Sá, como conta Capistrano de Abreu, 1969, que se baseou principalmente em Robert Southey, (1960, V.5, p. 274-306), que teve acesso a todos os manuscritos do próprio Manuel Félix.

Em 1749, José do Leme Prado, paulista, vindo do Mato Grosso, desce o Rio Madeira, por onde, depois regressa àquela capitania (Rezende, 2006, p. 126). Ainda contemporânea à expedição de Leme Prado, ocorreu a viagem do sargento-Mor João de Souza Azevedo, realizando na ida, o trajeto pelos rios Arinos e Tapajós e, na volta, pelo Madeira e o Guaporé. Manteve um entreposto comercial na foz do Madeira, onde

¹⁷“O movimento de expansão das missões jesuítas permitiu ainda a conversão dos Itacaiunas, em 1721, e a fundação de uma missão nas cachoeiras de Santo Antônio, no Rio Madeira, em 1728” (Rezende, 2006, p. 110).

centralizou a coleta de cravo e de cacau. Após essas expedições o governo do Pará promoveu uma viagem oficial comandada pelo sargento-mor Luis Fagundes de Machado que alcançou Mato Grosso pelo Guaporé em 1749/50. Todas essas viagens ocorreram durante a vigência da proibição da navegação pelo Rio Madeira, e contribuíram para que a ordem acabasse sendo cancelada. O panorama indígena apresentado por estas expedições, foi no final das contas, muito pobre. A partir daí, temos uma nova mudança com a assinatura do Tratado de Madrid, que traria implicações à ocupação do rio Madeira e finalmente à colonização dos lugares.

Concomitante aos esforços de penetração nos espaços, a escravização particular do índio ganhava terreno nos interesses reais e religiosos. O objetivo do lucro e a desigualdade de condições foram combinados à necessidade do trabalho compulsório (Williams, 1975, p.10 *apud* Silva, 1992, p. 48). Podem ser incluídos nesta passagem de interesses os Autos da Devassa, ou o pedido de guerra justa aos índios Mura e nações do rio Tocantins, entre 1738-1739. Segundo Miguel Menéndez (1981/1982, p. 301) o trabalho missionário nos rios Tapajós e Madeira teria sido iniciado pelos jesuítas e caberia a estes um papel destacado, tanto na ocupação da área, como no processo de deslocamento que os grupos indígenas sofreram. Quanto ao Madeira, em 1683, o superior da Companhia alcançou uma aldeia de Irurí na foz do rio Matuará. Em 1688, dois padres, José Barreiros e João Ângelo Bonomi, regressaram a esse local e fundaram uma missão entre esses indígenas. A ação dos missionários parece ter tido êxito, pois no ano seguinte os religiosos assistiam entre os índios Parapixâna, Aripuaná, Onokoré e Torerizes. A atuação de catequese desenvolvida pelas Ordens religiosas foi fundamental para a conquista e a ocupação portuguesa da Amazônia, sobretudo das regiões mais distantes e menos sujeitas à ação governamental exercida por Belém. Em meados do século XVIII, os franciscanos estavam fortemente implantados no Cabo Norte, na Ilha de Marajó e nos afluentes do norte do Rio Amazonas; os jesuítas, no Tocantins, no Xingu, no Tapajós e no Madeira; os Carmelitas, no Negro, no Branco e no Solimões; os capuchos, no baixo Amazonas a partir do Gurupá; e os Mercedários, depois dos capuchinhos, até o Urubu, no médio Amazonas (Rezende, 2006, p. 113; Oliveira, 1983). A atuação da Companhia de Jesus, por exemplo, permitiu a fundação de dezenas de missões no interior da Amazônia, estendendo-se pelos Rios Xingu, Pará, Araticu, Pacajá, Tapajós, Amazonas, Negro, Abacaxis, Içá e Madeira. Essas missões, fundadas entre 1637 e 1728, tornaram-se marcos da presença portuguesa na hinterlândia

amazônica, e viriam a justificar a expansão dos limites coloniais de Portugal para muito além dos acertos de Tordesilhas (Rezende, 2006, p. 110-111).

Dito isto, nossos principais narradores neste período são militares e padres jesuítas, e é por meio de tais crônicas que temos a aproximação com vários grupos indígenas, inclusive as primeiras referências aos Mura. As primeiras expedições pelo Madeira datam do início do século XVIII e há categorias-chaves que sintetizariam o espírito da época, no que concerne ao Rio Madeira: remoção, passagem, guerra Justa e resgate. Militares, jesuítas e escravistas mesmo que imbuídos de objetivos diferentes, pelo menos em parte, se depararam com grupos que impediam os sucessos da empresa portuguesa na região.

“Os *Autos da Devassa contra os índios Mura e índios das nações do Rio Tocantins [1738-1739]*” (1986) podem ser inseridos neste momento político-social em que era preciso adentrar e ocupar o rio Madeira e demais rios. Exigia-se, para estes casos *tropas de guerra e tropas de resgates*, com a posterior decretação pelas autoridades locais da também chamada guerra justa, não necessariamente nessa mesma ordem. Na introdução da publicação aos *Autos*, Adélia Engrácia de Oliveira (1986) afirma que mesmo a instauração de uma guerra justa pode ser inserida numa série de acontecimentos. Esta guerra só pode ser compreendida num triplo exercício de obtenção de terras, expansão do cristianismo e de promoções sociais e econômicas.

“Sob este ponto de vista, a conquista foi uma cruzada, uma guerra santa, cujo espírito proselitista, expansionista e militarista se trasladou à América. A cruzada é substituída pela evangelização como um direito e um dever dos cristãos. Trata-se, em essência, da conciliação do ethos conquistador com o cristianismo” (Maldi, 1997, p. 201).

Na análise da documentação pertinente aos “autos da devassa” dos índios Mura e nações do Rio Tocantins, preocupou-me inicialmente em encontrar uma seqüência lógica dos acontecimentos que antecederam ao parecer final de D. João V rei de Portugal. Esta seqüência, de um modo geral, está configurada da seguinte forma:

(1) *Apreciação*, pelos membros da Junta das Missões¹⁸, da *Certidão* do religioso provincial dos jesuítas, Padre Joseph de Souza, na qual este solicitava a realização de uma “devassa” para averiguar sobre as hostilidades dos Mura contra os portugueses, hostilidades que justificariam, a seu entender, o aniquilamento destes indígenas, ou seja,

¹⁸Desde o início do século XVII, a Junta das Missões – composta por prelados jesuítas, carmelitas, mercedários, capuchinhos e da Piedade, pelo governador, pelo Ouvidor-geral e pelo bispo – era a instituição que maior importância tinha para determinar assuntos que dissessem respeito aos índios e ao seu governo (Domingues, 1999, p. 49).

uma guerra justa; (2) Envio da Apreciação da Junta ao Governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, João de Abreu Castelo Branco, pois era quem tinha competência para autorizar ou não “a devassa”. Neste caso, o governador a autorizou ordenando ao Ouvidor Geral da Capitania do Grão-Pará, Salvador de Souza Rebelo, que ouvira os testemunhos e procedera aos autos; (3) Envio dos “autos da devassa”, depois da conclusão da inquirição, aos membros da Junta das Missões, para a apreciação e parecer quanto à legitimidade da guerra; (4) E finalmente, depois de todos os pareceres dos membros da Junta, os “autos da devassa”, agora totalmente concluídos foram enviados novamente ao governador para sua apreciação e posterior envio ao Rei para seu parecer final: ordenar ou não a guerra justa contra os Mura.

No primeiro documento do Padre Joseph de Sousa, constantes ao processo crime, alega-se que os Mura estavam atentando contra a vida de pessoas desde o Rio Aripuanã, até o rio Giparanã que desemboca no Rio Madeira. Dizia o padre que estava tudo “infeccionado” de Mura. São as primeiras referências à presença de Mura próximo às cachoeiras do Madeira. Refletir sobre um pedido de guerra justa contra os Índios Mura do Rio Madeira e Nações do Rio Tocantins e os procedimentos referentes a este processo-crime pode ser um meio, pelo menos inicial, pelo qual podemos circunscrevê-los em uma seqüência de eventos de determinado período histórico. Parte-se do pressuposto de que a um processo-crime segue uma série de procedimentos que traduziriam ou sintetizariam alguns elementos característicos do período em questão. Em segundo lugar, considero fundamental uma reflexão preliminar em torno dos pareceres, pois nos revelam procedimentos utilizados que não podem ser pensados em separado ou de forma isolada. Mostrando como este expediente era comum no período, expondo as dissensões latentes entre as ordens religiosas. Dito isto, a guerra justa era perfeitamente compreensível em um contexto de escravização da mão de obra indígena, da ação de missionários e de tropas de resgate.

A guerra justa, que chamo de evento, pode ser recortada como um fragmento, porém extraordinário, da realidade, e que se coloca implicitamente numa série. Ou seja, ele precisa ser visto em uma sucessão temporal em relação a outros eventos, visto que eles estão envoltos em processos sociais. Evidencia e é parte de uma série de outros conflitos que marcaram o período colonial brasileiro, em especial no Vale Amazônico. As próprias guerras justas, os resgates, os descimentos, as missões, catequese e escravidão são componentes indissociáveis deste momento. Neste sentido, a seqüência

que buscamos pode ser notada nos procedimentos que estão circunscritos ao processo e que se inserem num contexto em que o pedido de guerra justa era comum.

Os *Autos da Devassa* constituem-se de 14 documentos: uma Certidão, uma Carta, o inquérito das 33 testemunhas, 10 pareceres de variadas autoridades e a decisão de D. João V, rei de Portugal, sobre a devassa contra os índios Mura e nações do Rio Tocantins. A *Certidão* é de autoria do padre Joseph de Sousa (jesuíta), provincial da Companhia de Jesus¹⁹, que denuncia os Índios Mura por hostilidades praticadas contra os portugueses e solicita punições cabíveis. Esta *Certidão* tem o seguinte conteúdo:

“Uma nação de índios bárbaros chamados Mura, os quais andam tão insolentes, que nestes anos próximos, não somente tem morto a muitos índios remeiros de canoas, que vão às colheitas do cacau naqueles sertões, e a um cabo de uma canoa: homem branco. Mas também neste presente ano deram em uma roça dos índios da dita aldeia de Santo Antônio, em que mataram, e flecharam a muitos deles. Sem mais causa, que a sua braveza e maldade...” (9).

A *Certidão* se reveste de autoridade e funciona como uma categoria de mediação ou mesmo de continuidade. Neste sentido, a *Certidão*, atua claramente como um terceiro elemento que garante o significado, na medida em que é visto por todos como mero “retratador“ de fatos. Em alguns momentos, durante as falas das testemunhas, parece que a *Certidão* está sendo reproduzida fielmente pelos depoentes. De uma forma ou de outra todos os testemunhos se remetiam ao conteúdo dela. Neste momento, o padre ou o segmento que ele representava, por meio desta *Certidão* também se revestiam de autoridade.

A denúncia contra os Mura não era um episódio ocasional, e obviamente não foi o primeiro, porém, a partir da denúncia do Padre Joseph de Souza o caminho para o inquérito foi aberto. Sabemos, por fontes históricas, que os Mura vinham prejudicando o comércio e a passagem dos portugueses pelo rio Madeira. Desde os primeiros cronistas estes indígenas já tinham fama de canibais e assassinos de colonos. Por certo, tornaram-se os alvos preferenciais de observação e perseguição. Considerados como “gentio de corso”, causaram sérios prejuízos aos colonos e ao comércio de drogas do sertão no Rio Madeira.

¹⁹Segundo Nácia Farage, “a Companhia de Jesus foi, com efeito, quem desempenhou o papel mais proeminente nesse processo; sua organização interna e um projeto coeso quanto ao trabalho missionário possibilitaram uma expansão maior em relação às outras ordens. E por este motivo, é a Companhia quem vai estar na linha de frente da luta política quanto ao destino a ser dado à população indígena” (1991, p. 32).

Em todo caso, no conjunto, a posição de jesuíta ou padre da Junta das Missões no microcosmo social do século XVIII aparenta não ter sido das mais desprezíveis. Aparentemente ninguém melhor do que uma pessoa na posição deste padre para “dar” informações sobre o assunto, visto que à Companhia de Jesus cabia, para este período, o controle dos Rios Tocantins, Xingu, Tapajós e Madeira. Maria Regina Celestino de Almeida (1996, p. 148-149) afirma que a Companhia de Jesus destacou-se das demais ordens, não apenas pela eficiência de suas atividades e pelo poderio político e econômico adquirido e tão apregoado por seus opositores, mas principalmente por terem sido seus missionários os únicos a desafiar, no Brasil, os colonos e a própria Coroa, atitude que, sem dúvida, contribuiu para a expulsão da Ordem em 1759²⁰.

Assim, fôra o próprio padre, pertencente a esta ordem religiosa que transmitira as “evidências circunstanciais” em que o processo foi baseado para interrogar as testemunhas. Não sabemos como os testemunhos eram encaminhados, nem apreendemos pelos autos do processo qual era a “reação” das testemunhas à *Certidão*. Ou seja, não fica claro o contexto dos testemunhos, em que condições eram tomadas, como estas pessoas eram abordadas, ou mesmo escolhidas. Contudo, sabemos quem conduzia o inquérito. Enfim, é o funcionamento de conceitos legais como amplamente manipuláveis.

Na *Carta* de João de Abreu de Castelo Branco, Governador do Estado do Maranhão e Grão Pará ordena-se ao Ouvidor geral da Capitania do Grão Pará, Salvador de Souza Rebello para “tirar devassa” contra os índios Mura do Rio Madeira e nações do Rio Tocantins. No referido documento não há especificações de lugares no rio Madeira. Este rio é a principal referência, e, além disso, nenhum outro grupo é mencionado na região, mesmo sabendo que por ali residiam outros grupos, como os Torá, por exemplo. Em todo caso, ao percorrer os pareceres, sublinhamos as constâncias, redundâncias, e de alguma maneira apreendemos como estes pareceres podem nos dizer algo sobre este período e de que forma este processo se insere nesta sociedade.

²⁰“Ainda assim parece lícito afirmar que o principal objetivo da Companhia era religioso e que os missionários vieram para a América imbuídos do ideal da catequese, visando essencialmente ganhar almas e catequizar índios; se adquiriram força política e econômica no decorrer dos três séculos da colonização, isso se deu de forma concomitante ao esforço ideológico da catequese. Além disso, cabe lembrar que o sucesso da conversão e da própria Companhia no Brasil dependia, fundamentalmente, do sucesso do empreendimento colonial, ao qual os jesuítas igualmente se dedicaram” (Almeida, 1996, p. 149).

O primeiro parecer é do padre José de Souza (jesuíta) - Documento nº 04 -, membro da Junta das Missões, onde, pelo resultado da Devassa, solicita que se faça guerra justa aos índios Mura e que se proceda a uma averiguação das nações do rio Tocantins para depois lhes fazer a guerra. Aqui o padre novamente reforça a necessidade de se empreender uma guerra justa a estes indígenas. É significativo que o mesmo padre que fez a denúncia seja o mesmo que dê o primeiro parecer. O padre que acusa também julga, em um ambiente, onde a justiça não poderia deixar de ser concebida como uma expressão da vida social e política. Assim, devemos esperar que as categorias ou mesmo os procedimentos jurídicos não sejam laicos, nem pela fundamentação que a valida, nem pelo direito que consagra.

Seguindo pelos pareceres dos diferentes membros da Junta das Missões, tem-se o Frei Clemente de São Joseph – Documento nº 05 - (Belém do Pará), Comissário Provincial de Santo Antônio e Membro da Junta das Missões, que questiona em seu parecer o conteúdo dos testemunhos e algumas afirmações destes. Este Frei é o único que analisa todos os testemunhos, na verdade, faz uma das principais apreciações. De acordo com ele:

“...o que visto e ponderado com toda a reflexão, digo que a primeira testemunha deste sumário é parte interessada, pois diz, que os índios da Nação Mura lhe mataram três negros, e ninguém pode ser testemunha em causa própria (..) se é fama constante entre 31 testemunhas, que se tiraram nesta devassa, porque não depõem sequer uma de vista. Antes só dizem umas que ouviram dizer, e outras que o sabem, mas nenhuma da razão de seu dito. E o mesmo é a respeito do gentio, que habita a beira do rio Tocantins, pois todas as testemunhas, que juram nesta maneira, todas falam pelo mesmo teor, dizendo que o dito gentio tem feito muitas mortes...”(p. 99).

E Continua:

“A sétima testemunha depõe só pelo dito dos reverendíssimos padres da companhia. E isto não basta para que faça prova legal, que como os reverendíssimos padres impetram a tropa de guerra, ainda que o seu dito é de grande autoridade em toda a matéria, no presente caso, não faz prova”(p. 101).

O Frei repreende e censura os padres da companhia de Jesus, levantando algumas questões que estão além dos testemunhos e se relacionam com a própria relação dos padres da companhia com outras ordens. Há um questionamento do “interesse” das pessoas que testemunharam ou até do próprio padre da *Certidão*.

Lembrando que o Frei Clemente é da Ordem dos Franciscanos de Santo Antônio, que receberam as missões do Cabo do Norte, Marajó e Norte do Rio Amazonas²¹.

No parecer do Frei Antônio de Araújo – Documento nº 06 - Provincial da Ordem do Carmo e Membro da Junta das Missões (Carmo do Pará), o que parece pesar em seu argumento não são os testemunhos, mas a simples alusão de que o padre era conhecido seu. Na verdade, para ele, os testemunhos eram bastante confusos. É a favor que se empreenda uma guerra justa contra os Mura, mas não aconselha ainda uma guerra contra os índios do Rio Tocantins. E acerca dos índios Mura, o principal réu da Certidão, afirma que “...*por onde me parece devem ser castigados, como merece a sua audácia, má vizinhança e barbaridade*” (p. 117).

No Documento nº 7, parecer do Frei Carmelita²² Victoriano Pimentel, membro da Junta das Missões, os testemunhos são considerados extremamente confusos. Ele alude ao fato de que as pessoas sabem de ouvirem dizer, no entanto, relega este fato a um segundo plano. O seu parecer coloca em questão o conteúdo dos testemunhos, todavia acaba acolhendo o que foi dito, principalmente partindo de uma imagem que se fazia acerca destes indígenas, especialmente acerca dos Mura, e que ele acaba reforçando. Ou seja, é algo que já estava posto e através destas categorias, não só se é definitivamente caracterizado, como também são solucionados quaisquer contradições que, pragmaticamente, pudessem perturbar tal caracterização. Em suma, já tinham sido tipificados.

Assim, o Frei Carmelita Victoriano Pimentel afirma:

“Contudo como este gentio Mura é bravo, e se diz ser de corso, sem domicílio certo; e que penetra os sertões de rio a rio; e segundo a Certidão do Reverendíssimo Padre Provincial da Companhia, com efeito, infestou uma roça dos moradores da nova aldeia de Santo Antônio; sou de parecer que só a esta nação se pode dar o castigo de seu atrevimento; e desembaraçar o Rio Madeira de tão má vizinhança, na forma que dispõem as leis de Sua Majestade...” (p. 121).

²¹ Segundo Rezende (2006, p. 113) a Carta Régia de 19 de março de 1693, que tratava da repartição da Amazônia entre as principais Ordens religiosas missionárias, atribuiu aos capuchos de Santo Antônio a região do Cabo Norte, o Rio Jarí e Rio Paru; e aos capuchos da Piedade, as áreas do Gurupá e do rio Trombetas.

²² Nádia Farage (1991, p. 56) comenta acerca do caráter empresarial do missionamento carmelita, e Tadeu Rezende (2006, p. 112) afirma que “sob o aspecto da expansão territorial, os carmelitas também devem ser considerados responsáveis pela infiltração portuguesa na hinterlândia amazônica. Importantes vilas foram fundadas a partir dos aldeamentos carmelitas: Olivença e Tefé, no rio Amazonas; Barcelos, no rio Negro; e Boa Vista, no rio Branco. Essas povoações foram construídas em pontos muito distantes de Belém e viriam a fazer parte da argumentação lusitana na questão da definição dos limites coloniais com a coroa de Espanha”.

E no que se refere às nações do Rio Tocantins ele afirma que:

“...pouco prejuízo nos fazem a nós, que vivemos delas tão afastados; e se algum fazem as ditas Minas, é a seus moradores; eles é que se devem queixar, e requerer a tal guerra; e propor primeiro a justificada causa, que há para ela; para que não pareça que, o fomos acudir a partes tão remotas...” (p. 122-123)

Esta e outras falas que se seguem nos sugerem que há um “teatro” sendo encenado, em que os indígenas estariam engendrados como pano de fundo de uma teia de relações e interesses entre as várias ordens religiosas que atuavam naquela região. Este parecer é muito esclarecedor das relações entre as ordens e das hierarquias vigentes. Sobre esta questão vale a pena citar a crítica feita ao testemunho de um padre que teria sido atacado por índios no Rio Tocantins: *“... do dizer do Padre Frei Antonio religioso leigo de São Bento (...) não se deve entrar a dar guerra certa, por conjectura tão duvidosa; e se pelo acometimento, que o gentio lhe fez chegou cá pobre; isso mesmo lhe convém; porque é frade...” (p. 123)*. No parecer do Frei Manoel de Marvão - Documento nº 08-, Comissário Provincial da Província da Piedade e Membro da Junta das Missões, as intrigas estão bem mais patentes e delineadas. Os Autos nos indicam muito mais que um processo-crime movido contra grupos indígenas em um determinado período histórico. Revelam-nos as dissensões entre segmentos sociais que buscavam civilizar os “caminhos” e a guerra justa era um dos meios pelos quais os indígenas seriam removidos. Este Frei, por exemplo, seria a favor de uma guerra se houvessem impedimentos *“às entradas dos missionários e à progressão do Santo Evangelho” (p. 127)*. Ele aponta que:

“...em matéria de guerras de tapuias, cuja escravidão e cativo se faz tão apetitoso que apenas haverá pessoa secular, eclesiástica e ainda regular, que a não apeteça, e talvez excogitando meios para a conseguirem, que parecendo lícitos à primeira face, na realidade são ilícitos, e totalmente opostos às leis divinas e humanas, pelas quais cortam muitas vezes aqueles mesmos ministros que as deviam com mais obrigação fazer observar, atendendo não só ao ofício que tem, mas também ao Estado que professam” (p. 127).

O Frei apresenta alguns “reparos”, e dentro destes reparos aponto os que considero mais representativos dos dilemas enfrentados por estes homens de fé e “empreendedores” da colônia. Assim vale mencionar o primeiro “reparo”:

“...que servindo de corpo de delito para a presente devassa uma Certidão do reverendíssimo Padre Vice Provincial da Companhia em que se representam as

hostilidades e crimes cometidos pelos índios da Nação Mura habitantes do Rio Madeira, seja o mesmo denunciante o que vote, e ainda em primeiro lugar, na mesma guerra que pretende por meio da sua denúncia, sendo nela parte ofendida, lesa, e danificada pelos ditos criminosos denunciados...” (p. 127).

O Frei continua:

“...Se dar guerra aos tapuias que é o que todos apetezem neste Estado, e sem dúvida que muito mais guerras haveria desde o ano de 1734 até o presente. Como dantes havia se Vossa Magestade não tomara o expediente de ordenar se não desse guerra alguma ofensiva sem se lhe remeterem os votos dos ministros da Junta em carta fechada; com cujo expediente sempre digno de memória se atalharão a ditas guerras, e como famintos delas as pretendem agora por meio do reverendíssimo Padre Vice Provincial da Companhia talvez temendo que o governador do Estado lhe atalhe os cativeiros injustos na mesma forma em que o fez o governador João da Maya da Gama (...) Sou de parecer que para se evitar os gastos da Fazenda Real vá numa tropa de resgates ao Rio Madeira com gente para defesa dela, e com missionários não só da Companhia cuja regalia pretendem obrogar para si, não sei se com bons fundamentos, mas também vão na dita tropa, e nas mais que houver outros missionários das outras religiões para verem se podem reduzir o índios do dito rio para que se baixem para as aldeias de Vossa Majestade com os pactos que se lhe fizerem (p. 129-131).

Esta fala nos remete ao complexo quadro religioso, social e político da colônia no século XVIII, principalmente e em mais de um ponto, às posições de uma presumível unidade religiosa. O que se depreende deste processo é a inversão dos papéis, pelo menos provisoriamente, no que tange a algumas ordens ou missionários, que por “instantes” passaram a ser os “acusados”. À primeira vista podemos evidenciar uma homogeneidade dos pareceres indicados, principalmente no que se refere a uma determinada imagem que se faz dos Mura. Havia, pelo menos à primeira vista, uma imagem rudimentar e simplificada, porém muito clara naquele mundo que expressava a existência de muitos graus de ‘dignidades’ entre as ordens religiosas. Porém, ultrapassando-se as graduações hierárquicas, existe um conflito fundamental entre estes: é um indício, entre muitos outros, do profundo conflito que os “Autos da Devassa”, rompendo a crosta da unidade religiosa, tinha feito vir à tona de forma indireta. Tal substrato trouxera à luz que mesmo entre estes inimigos tão diversos às vezes existiam, como vimos, convergências subterrâneas como a escravidão indígena, por exemplo, que era o “sangue” da atividade colonial.

No parecer - Documento nº 09 - do Frei Brás de Santo Antônio, Comissário provincial da Província da Conceição e Membro da Junta das Missões transparece

críticas à escravidão indígena e afirma ainda que as testemunhas não merecem créditos. No segundo parecer - Documento nº 10 - do Frei Clemente de São Joseph, Comissário Provincial de Santo Antônio e Membro da Junta das Missões, sobre as acusações apontadas a estes indígenas o mesmo se coloca em uma posição crítica também:

“...Outra vez o sumário da devassa acrescentado com a testemunha do Padre Frei Antônio da Palma religioso de São Bento da Província da Baía, para testemunha ser repelida bastava o que tenho dito, mas como se julga faz grande prova o seu dito, e qualifica a devassa o seu depoimento, direi o que entendo desta matéria (..) Ao que respondo que depoimentos de testemunhas ofendidas não merecem muita atenção (...) testemunhas inimigas nada provam” (p. 139).

E ao falar da testemunha afirma:

“...em que anda em semelhantes empregos indecorosos a um religioso que deve habitar o seu cubículo, e não andar em granjearias, que é próprio nos seculares; por que testemunha que depõem querendo se exonerar da sua operação nada prova em direito...” (p. 141).

O quanto o contexto é um fator determinante na questão da significação é visível para nós pelos *Autos*, vindo consolidar a perspectiva a respeito do significado das palavras já destacado em muitos trabalhos. Estes discursos em seu conjunto falam muito sobre os modelos ou esquemas de distribuição de poder que governam as relações em um dado lugar, onde a questão da hierarquia é novamente colocada.

No parecer - Documento nº 11 - do Frei Manoel Borges, Comissário Geral dos Mercedários e membro da Junta das Missões, a crítica que parecia velada, em alguns momentos, agora se torna clara. Sabemos que à Ordem dos Mercedários cabia o controle dos rios Urubu, Anibá, Uatumã e trechos do Baixo Amazonas²³. Este Frei faz ressalvas aos testemunhos, porém a sua principal crítica é remetida aos padres da companhia, acusa o padre responsável pela *Certidão* de também ter pedido guerra contra os Manao²⁴.

²³Segundo Rezende (2006, p. 112) “suas principais atividades nos territórios do Pará e do Maranhão foram as missões e núcleos doutrinários, distribuídas ao longo do rio negro e Urubu. A Ordem Mercedária chegou a ter, em 1751, três conventos no Maranhão; em 1660, fundou a missão Saracá, futura vila de Silves, considerada a mais antiga povoação do atual Estado do Amazonas; e, em 1663, fundou as missões de São Pedro Nolasco e São Raimundo Nonato, ambas no Rio Urubu”.

²⁴“Em 1728 os Manao sofreram processo de extermínio mediante declaração de guerra justa durante o governo de João da Maia da Gama, o qual seguiu dos “autos da devassa” aprovados pelo Rei. Contou com a declaração de 27 testemunhos no qual esteve envolvido o Provincial Jesuíta Joseph de Souza” (Farage, 1991, p. 63 e segs). Este foi um personagem importante no evento que estamos retratando.

Salvador de Souza Rebello, - Documento nº 12 - Ouvidor Geral da Capitania do Grão-Pará, executor da Devassa, parece não ter dado ouvidos aos “problemas” levantados pelos parecistas, ao contrário, aceita como verdade o conteúdo da *Certidão* do padre e o que foi dito nos testemunhos, é, portanto, totalmente a favor da guerra contra os Mura. Ora, o cerne da questão é que as pessoas ou grupos que controlam a atribuição de significado podem também controlar sua eficácia mobilizacional devido também a sua posição cultural central de tradicionalmente imputar ou atribuir.

João de Abreu de Castelo Branco, Governador do Estado do Maranhão de Grão-Pará - Documento nº 13 - em seu parecer conclui: “*Ordeno ao doutor Ouvidor Geral desta Capitania que tire uma devassa das referidas hostilidades, perguntando testemunhas, que havendo passado aquele rio, possam dar razão dos insultos, que nele tem feito o dito gentio*”. Por último tem-se o veredicto - Documento nº 14,- de D. João V, Rei de Portugal cujo parecer final foi contra a guerra. Do exposto podemos concluir que a seqüência de procedimentos que marcavam o pedido de uma guerra justa apresentava um encadeamento de atividades onde é patente uma formação centrada numa forte hierarquização expressa nos discursos apresentados.

O processo crime engendra metáforas e critérios de exclusão, mas não podemos deixar de lado os excluídos muito menos. Isto fica patente na própria linguagem dos discursos apresentados, tipificadores por excelência. A constante repetição dos atos e falas assim determinados pela natureza do procedimento ritual e pelo caráter do processo jurídico, à medida que foram se organizando, também mostraram como os diversos grupos sociais se ajustavam e quais interesses estavam subjacentes. No que tange ao tratamento dado aos grupos indígenas, a reconstrução histórica analítica tornou-se necessária, a fim de podermos reconstruir a fisionomia, pelo menos parcial dos discursos apresentados e do contexto social no qual eles se moldaram. Além disso, os “Autos da Devassa” como qualquer peça documental do cotidiano de interação também fala do contexto dos grupos sociais. Se não podemos ter uma visão mais integral, os “Autos” podem fornecer testemunhos preciosos sobre o comportamento de alguns segmentos desta sociedade e de alguma forma podem iluminar aspectos particulares dessa. Mesmo uma documentação exígua e dispersa pode, portanto, ser aproveitada. Entretanto,

“Apesar da guerra justa não ter sido realizada naquela ocasião contra os índios Mura (1738-1739), sabe-se que eles foram atacados anualmente pelas “Tropas Auxiliares da Capitania” e por expedições punitivas diversas o que os fez sofrer grande mortandade,

aumentada por epidemias como sarampo e bexiga. Em 1774-1775 o Ouvidor Geral Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio pede a mais enfurecida guerra contra os Mura e cerca de dez anos depois a mesma solicitação é feita por Alexandre Rodrigues Ferreira. A pressão sobre estes se fez de tal forma que entre 1784 e 1786 eles teriam procurado a paz em Santo Antônio de Maripí, no rio Japurá. Vamos tecer algumas reflexões sobre este processo de redução mais adiante” (Oliveira, 1986, p. 5-6)

Ronald Raminelli²⁵ (1998, p. 3) esclarece que um enfoque ideal sobre a legislação indigenista deve levar em conta algumas variáveis. Inicialmente, há que atentar para as especificidades regionais das leis. Não existiu uma legislação que abrangesse todas as regiões do Brasil de modo homogêneo. Na colônia, a aceitação ou não das leis dependia do jogo de forças entre metrópole e colônia, entre colonos e jesuítas, havia sempre exceções. Além das especificidades regionais, o estudo deve partir do princípio de que as comunidades indígenas não eram consideradas iguais para os legisladores portugueses. Havia uma divisão entre índios hostis e índios aliados. As punições eram aplicadas aos inimigos da colonização portuguesa, enquanto que os aliados eram poupados da escravidão, afinal já viviam sob jugo dos portugueses. Mesmo as legislações gerais (1609, 1680, 1755) estabeleciam exceções que viabilizavam a escravização de determinadas etnias (Amoroso, 1991; 1994). No Diretório Pombalino, legislação que mais tarde seria difundida na colônia, foi concedida a liberdade para todos os índios da Amazônia, Pará e Maranhão. No entanto, duas etnias não seriam beneficiadas pela lei, os Mura e os Munduruku, que deveriam ser combatidos e reduzidos à escravidão (Raminelli, 1998; Almeida, 1997).

Convém, no entanto, referir que o domínio do rio Madeira só se realiza de forma mais efetiva na segunda metade do século XVIII, ganhando forma neste período. Não obstante, a múltipla ocupação da Amazônia pelos meios militares, religiosos e econômicos já dava sinais de colapso²⁶. Seria somente em meados do século XVIII, graças ao Marquês de Pombal, que segundo boa parte dos autores, a região foi objeto de uma política colonial propriamente dita. A partir de 1750, caracteriza-se, na Amazônia, a investidura do Estado absolutista sobre o espaço e sobre as populações amazônicas

²⁵ Ronald Raminelli fala no contexto de uma mesa redonda cujo tema proposto era: “Direito e Escravidão”, publicado depois na Revista Tempo, Vol. 3 – n. 6, Dezembro de 1998.

²⁶“Por volta de 1750, os negócios do sertão já se encontravam em declínio pela decadência das missões e diminuição dos índios. Nesse tempo, poucos particulares mandavam canoas ao sertão. Segundo Mendonça Furtado, em 1751 apenas os religiosos as despacharam. Os missionários tinham, sem dúvida, grandes vantagens nesse negócio: além do controle de mão de obra, suas missões encontravam-se, como diz João Daniel, “ao pé de todas as riquezas”. A principal fonte de lucro da capitania era, portanto, dominada pelas missões religiosas, que não pagavam dízimos ao Estado nem direitos nas alfândegas da Metrópole” (Almeida, 1992, p.68).

(Silva, 1992, p. 48). Este momento é marcado por entradas mais constantes pelo Rio Madeira com tentativas de domínio mais efetivo dos lugares.

“... era preciso tornar a Amazônia uma parede física e política de proteção e manutenção do domínio português na América: fronteira de outros domínios coloniais (Espanha, França, Holanda e Inglaterra, ponto de articulação com o sertão do Brasil (Cuiabá – São Paulo)...” (Silva, 1992, p. 49).

É neste contexto, na Amazônia, através do trabalho escravo ou compulsório do índio, que a intervenção direta do Estado cria, nesta área, uma unidade política e social funcional ao regime e à dinâmica do domínio colonial. O Diretório (1757) surge neste período, como instrumento jurídico - político-administrativo que dispõe sobre as relações internas da sociedade regional e sobre o caráter da imposição sócio-cultural do Estado português. O fundamento organizativo da sociedade colonial amazônica é o trabalho compulsório das populações indígenas, vinculado ao comércio intra-regional e ao comércio de exportação, e desdobrado na reforma de costumes, na organização dos povoamentos (aldeia e vilas), com linhas de autoridades e hierarquias civis determinadas pelo poder do Estado (Silva, 1992, p. 51-52).

O espaço amazônico era administrado temporal e espiritualmente pelas missões religiosas, que tinham aí duas funções básicas: garantir a soberania do território para a coroa e organizar a força de trabalho indígena (Almeida, 1992, p. 65). As missões religiosas haviam, até então, servido aos objetivos da coroa, cumprindo basicamente duas funções: organizar e reproduzir a mão de obra indígena e garantir a soberania ao território. Na era pombalina, no entanto, os religiosos haviam se tornado uma ameaça à autoridade do rei e era preciso combatê-los:

“Embora essa política de investir contra as ordens religiosas e, principalmente contra a Companhia de Jesus, não tenha sido exclusiva da Amazônia, tornou-se muito acentuada ali, exatamente pelo importante papel que os missionários desempenhavam. Ora, expulsá-los ou retirar-lhes as funções que até então, mal ou bem, vinham cumprindo, significava ter que estabelecer uma administração leiga capaz de substituí-los. Estender a administração portuguesa até os confins da Amazônia tornou-se, portanto, uma necessidade. Era preciso transformar as aldeias missionárias em vilas e lugares lusitanos, povoando-as com índios, que passariam a ser os novos vassalos do rei” (Almeida, 1992, p. 69).

O sistema controlado pelos missionários não exigia a ocupação efetiva daquele território, o que só se tornou necessário a partir da desestruturação das missões. A colonização da região, através do estabelecimento de núcleos lusitanos foi a solução

encontrada para substituir as antigas missões. O povoamento e o desenvolvimento agrícola tornaram-se, então, os objetivos da política metropolitana no oeste da Amazônia, pois a preocupação básica era garantir o território.

A fase de Pombal termina, na Europa e na Amazônia, em 1777. O processo, porém, de instauração e desenvolvimento do reformismo português prossegue em ambas. O Estado do Grão-Pará e do Rio Negro, criado em 1772, teve, entre 1790-1803, outro governador diretamente ligado ao grupo de poder ilustrado da metrópole: D. Francisco Maurício de Souza Coutinho (Silva, 1992, p. 46). Estão assentados, por assim dizer, os pressupostos do loteamento ibérico do território que corresponderia ao processo de conversão dos índios em súditos de terceira ordem. De segmento desconhecido, negado em sua alteridade, os povos indígenas, no curso da colonização, também tem um trajeto: aliados, inimigos, servos de Deus, escravos particulares e servos do Estado.

Demarcar o território, civilizar os caminhos

Entendemos que as viagens e expedições no contexto das comissões de demarcação da década de 1780 sintetizam a experiência do domínio colonial sobre os espaços indígenas, dos Mura e de uma infinidade de tantos outros grupos que faziam dos caminhos os seus lugares. As comissões mistas (portuguesa e espanhola) para o Norte foram subdivididas em três partidas e tinham como chefes, Francisco Xavier de Mendonça Furtado do lado português, e d. José Iturriaga, do lado espanhol. Mais tarde Mendonça Furtado foi substituído por d. Antônio Rolim de Moura, Governador de Mato Grosso e posteriormente vice-rei do Brasil²⁷.

A primeira partida foi incumbida de fazer o levantamento do trecho entre a confluência dos rios Jauru (Mato Grosso) e Paraguai e o curso médio do Madeira; a segunda, o traçado da linha paralela Madeira-Javari, e a terceira, Solimões abaixo e Japurá acima, se encarregaria de estabelecer os limites pelas cordilheiras setentrionais até a foz do Oiapoque no Atlântico. As comissões espanhola e portuguesa iriam se encontrar na aldeia de Mariuá, atual cidade de Barcelos, no Estado do Amazonas. Mas,

²⁷“A Comissão encarregada de demarcar os limites amazônicos não teve qualquer sucesso. O Primeiro Comissário português, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, nomeado em 1753, aguardou em Barcelos, às margens do rio Negro, a chegada do Primeiro Comissário espanhol, D. José de Iturriaga. Este só tendo, porém, chegado a Barcelos em fins de 1759, quando o Comissário português já tinha se retirado para Portugal” (Faria, 2009).

não houve o encontro, e os trabalhos não foram realizados em conjunto. A comissão portuguesa ficou desempenhando o trabalho de reconhecimento geográfico nas margens do rio Negro (Faria, 2009).

Em 1761, foi assinado o Tratado de Pardo, que anulou o Tratado de Madri. A partir daí começaram as hostilidades dos colonizadores espanhóis no sul do Brasil e na fronteira ocidental. Para a execução deste Tratado, foram nomeadas quatro comissões mistas encarregadas de demarcar as fronteiras entre as colônias espanhola e portuguesa na América do Sul. A terceira partiria do rio Jauru, até o ponto médio do curso do Madeira, de onde sairia a linha paralela rumo ao Javari, e por este e pelo Solimões abaixo, até a boca mais ocidental do rio Japurá. Os participantes da terceira partida, foram João Pereira Caldas (Comissário da terceira e quarta comissões), Ricardo Franco de Almeida Serra, Joaquim José Ferreira, Antonio Pires da Silva Pontes Leme, Francisco José de Almeida e Lacerda e, no lado espanhol, Felix de Azara. Na realidade, espanhóis e portugueses nunca realizaram um trabalho de conjunto na fronteira ocidental (Faria, 2009). Em todo caso, o que nos interessa aqui são as partidas demarcatórias pela Amazônia, e vamos, via de regra, passar pelos relatos destas viagens empreendidas por alguns destes personagens.

Ricardo Franco de Almeida Serra, engenheiro e participante da terceira partida, relata em seu *“Diário do Rio Madeira (1857) [1790], a Viagem que a expedição destinada à demarcação de limites fez do Rio Negro até Villa Bella, capital do Governo de Matto-Grosso”*. Em 1781, segundo o Diário, chega à boca do Rio Madeira a expedição que havia partido da Vila de Barcelos. Subindo o Rio passam pelo furo de Tupinambaranas, Tapera Abacaxis, Maguê-guassú, Merim e Tupinambaranas que são *“habitados por nações do mesmo que não há muitos, permutavam com os Portugueses, mas hoje está este negócio abandonado pela valentia e crueldade d’ estes índios”* (p. 398, grifo meu). Dias depois passam pela Vila de Borba atestando o seu declínio. Apontam para tal derrota a perseguição de seus vizinhos indígenas: Jumas e Munduruku. Importante notar aqui que depois da saída de Borba voltaram um pouco mais até a boca do “furo Uautas”, lado oriental do rio. Segundo o *Diário*, o “furo Uautas” é um braço de um rio do mesmo nome, que além desta boca faz outra no Amazonas e Madeira.

A região do “Uautas” é de fundamental importância para a compreensão da tessitura das redes que subjazem o território onde os grupos Mura estão engendrados, pois quem detinha o domínio da região do delta tinha, de certa forma, saída para os dois

grandes rios: Amazonas e Madeira. Não há referências imediatas aos Mura neste diário, porém, há menção de lugares que serão mencionados com alguma frequência nas narrativas orais de que temos notícias. Por hora, Almeida Serra cita no seu percurso a Ilha de Mandiuba, Carapanatuba, Ilha do Jacaré e Lagos Ararary, boca do Lago Matamacá, Boca do Aripuaná e Rio Maturá.

Os Mura foram mencionados apenas alguns dias depois da expedição passar por Uautas, onde foram *“atacados vigorosamente por eles, gastando-se a maior parte do dia em fazer-lhes varias negaças, com as quais lhe apresamos uma pequena canoa”* (p. 400, grifo meu). Seguindo a viagem se defrontaram com a Ilha dos Mura, da qual passam margeando, sem nenhum comentário acerca de seus moradores. Daí foram ter nas cachoeiras do Rio Madeira depois de passados quase dois meses. Já nas cachoeiras mencionam o *“gentio Pama com seus mimos de milho verde e aipins que habitam na margem meridional do Madeira e na parte oposta do rio habita a nação Caripuna, que também vimos; é ela inteiramente selvagem, com o rosto mascarado de amarelo e vermelho, as orelhas com grandes furos em que introduzem ossos de animais...”* (p. 410, grifo meu).

“O que eles dizem desta nação é que eles pilham sem causar maiores danos. Enfatiza-se a riqueza que faz o rio Madeira: salsa, cravo, cacau, pexiri, gomas, tartarugas. As aves são igualmente abundantes e diversas; mas sendo o rio Madeira há muitos anos infestado pela nação Mura e outros índios cruéis e matadores, foi abandonado dos portugueses que n’elle faziam abundantes culturas e colheitas” (p. 416).

Os portugueses não tinham para este período entradas mais efetivas pelos afluentes do Rio Madeira. Observa-se, por outro lado, a partir do *Diário*, que a presença Mura ainda é bastante observada pelas margens do grande rio. Até chegar ao Mamoré, e posteriormente Guaporé, as referências a eles são difusas dividindo-se a atenção com outros grupos que por ali residiam.

A equipe portuguesa da quarta partida, na Região Norte, foi constituída por: Pereira Caldas (Governador do Grão Pará e primeiro comissário), Teodósio Constantino de Chermont, Francisco José de Lacerda, Henrique Wilkens Matos, José Simões de Carvalho, Euzébio Antônio de Ribeiros, José Joaquim Vitório da Costa, Pedro Alexandrino Pinto de Sousa e Manuel da Gama Lobo de Almada. Quanto ao lado espanhol, a quarta comissão teve como primeiro comissário d. Francisco de Requena (Faria, 2009). Esta comissão dirigida por Requena, deveria, junto com sua contraparte portuguesa, percorrer alguns afluentes amazônicos com o fim de delimitar os limites

entre ambos os reinos. Uns poucos espanhóis e centenas de indígenas²⁸ permaneceram dez anos (1781-1791) em Tefé ou Ega, sem que se chegasse a um acordo²⁹ (Cipolletti, 1991, p.83).

O material de Requena apresenta um panorama da situação histórica do território compreendido entre os rios Tefé e Mesay entre 1780 e 1790. Estes dados são valiosos se temos em conta que as informações mais “apuradas” para esta zona são as da viagem de Spix e Martius, realizada quarenta anos mais tarde. De modo que mesmo que sua intenção não fosse descrever as sociedades indígenas destas regiões amazônicas, na prática existem numerosas informações sobre o território de distintas etnias e as relações interétnicas. O mais interessante no artigo de Maria Susana Cipolletti (1991, p. 85-86) além da referência acerca da identidade étnica e procedência dos indígenas trasladados para Ega e o tipo de tarefas que realizavam, é a referência ao estabelecimento de relações entre eles, os espanhóis, e as “etnias livres” como os Juri, Miraña, Mura, Coretu, Omagua ou Guaque. Ao mesmo tempo em que alguns grupos indígenas mencionados eram trasladados das antigas missões e trabalhavam para a Expedição, outras etnias da mesma região estabeleceram distintos contatos com os espanhóis durante a sua estadia em Tefé, os Juri são um bom exemplo: seu território se estendia entre o Putumayo e as zonas do sul do Caquetá a altura do rio Puríos (Requena 1783a); (Spix e Martius III 1966:1186, *apud* Cipolletti, 1991, p. 92). Os Juri buscaram uma aliança com os espanhóis, aproximando-se do sul ocidente amazônico tratando de evitar os portugueses e os seus inimigos Mura.

Resignado com a negligência das autoridades espanholas a quem teria solicitado repetidas vezes a povoar as margens do Putumayo como única medida para conservar o território, Requena decide atuar por sua conta e logra estabelecer em torno de 1786 uma missão de mercedários que seria o estabelecimento espanhol mais próximo da boca do Putumayo. Os Juri colaboraram ativamente nesta tarefa, transportando alimentos, armamentos, provisões desde Camucheros até a missão, a que viam com uma medida de proteção. O perigo que implicava os Mura e as incursões dos portugueses que buscavam indígenas para povoar seus novos assentamentos situados mais ao oriente, se desprende

²⁸“Vale lembrar que a deserção indígena foi um problema para a Expedição desde o seu começo, ao qual não se pode estranhar, já que os indígenas eram trasladados à força. A referência aos indígenas é contínua nas cartas de Requena, já que deles dependiam a sobrevivência da Expedição” (Cipolletti, 1991, p. 87).

²⁹Outro documento importante escrito por Requena nestes anos é a descrição da viagem pelo Japurá (baixo Caquetá) (Requena 1783), de onde detalha os pormenores da expedição realizada junto com a comissão portuguesa, sob o comando de Theodozio C. de Chermont. Os cinco meses que duraram a viagem foram as únicas atividades concretas de reconhecimento dos territórios em litígio (Cipolletti, 1991, p. 85).

da carta de um Missionário (Delgado 1789, *apud* Cipolletti), em que se refere a um ataque conjunto realizado pelos portugueses e os “*principais dos Juri-Taboca e os Miraña, a quem se tem levado à força a todos os indígenas das cercanias, incluindo os Juri, ao Rio Negro*”. Um segundo ataque provém dos Mura, “*que ascendiam ao Putumayo realizando ações vândalas, queimando as casas e as granjas e atacando a duas canoas repletas de Juris, matando a todos*”. Por essa razão, os habitantes do Putumayo abandonaram as margens e se exilaram o que teria levado o missionário a solicitar de Requena uma solução que impeça o movimento dos Mura pela desembocadura do Putumayo (Cipolletti, p. 94).

“Requena solicita então do comissário português realizar uma batida com soldados e expulsar os Mura de Putumayo, o qual foi negado. Decidido defender a missão, Requena envia então alguns soldados para defender o rio, espalhando-os entre a missão e a boca do Putumayo, o qual provoca a irada queixa dos portugueses. É provável que com sua negativa os portugueses trataram de não por em perigo a recente paz realizada com os Mura, quem, a partir de 1783/4 haviam “parado” de hostilizar os assentamentos portugueses. A paz realizada com os portugueses mostra o comportamento seletivo dos Mura e a diferença que estabeleciam entre aqueles e os espanhóis, a quem seguem atacando até que Requena dá por terminada a Expedição e se retira de Tefé” (Idem, p. 95, grifo meu).

O diário de Requena permite-nos dar outra visada no contexto em que os Mura se inseriam e as suas estratégias pra lidar com os brancos e outras etnias. O olhar sobre os Mura a partir de uma perspectiva espanhola é, em alguma medida, de amplo “protagonismo” para o período, o que difere de outras fontes, notadamente portuguesas. As disparidades fazem com que pelo menos suspeitemos de certas afirmações, fazendo-nos pensar, por exemplo, a respeito da situação dos Mura um pouco antes do “*tratado de paz*” que contrastava com a contraparte espanhola que os denominavam “*etnias livres*”. Talvez devêssemos avaliar este evento como mais uma forma estratégica do grupo de realizar seus movimentos pelos grandes rios. Contudo, não duvido de que alguns grupos Mura tenham recorrido aos portugueses. Creio, porém, que devemos nos perguntar sobre os significados de tal evento, que destoaria da série histórica a qual estavam inseridos. Considerando que cerca de 40 anos depois os Mura surgiram como a principal resistência do Baixo Madeira.

Há, portanto, dois diários de viagem ao Japurá, os dois textos são absolutamente emblemáticos para caracterizar a relação estabelecida entre os portugueses e os índios das fronteiras durante o século XVIII. O *Diário da Viagem ao Japurá [1781] (1994)*

por Henrique João Wilkens comissário da Quarta Divisão de Limites portuguesa e espanhola pareceu-me ter uma escrita mais detalhada da viagem, principalmente no que concerne aos lugares, contudo deixa muito a desejar em relação aos grupos indígenas, ao que difere de Requena. Ou seja, as referências aos Mura e o contexto interétnico subjacente são sofríveis.

As primeiras referências aos Mura no diário de Wilkens são notícias de que os mesmos estavam em um igarapé perto da deserta Povoação de São Joaquim de Macoperi, e que se preparavam para no dia seguinte irem ao lugar de Santo Antônio do Marapi que tinha ficado sem gente. À noite Wilkens envia o sargento e 20 homens, entre pagos, auxiliares e índios para atacar e destruir este grupo. Esta pequena tropa escondida observou os Mura transportando em canoas a mandioca e frutas das desertas roças da Povoação “e com feliz sucesso lhes deu cerco, de cujo despojo veio sete crianças e duas mulheres” (p. 22, grifo meu). Alguns dias depois, aportaram em uma praia na boca do rio Cumarú, domicílio da Nação Pará. Em que souberam pela relação das índias que os Mura queriam “assaltar o Lugar de Santo Antônio, para que tinham muita farinha, canoas furtadas, e flechas que tudo se lhe destruiu e quebrou, e se deu morte a 12 ou 14 Mura” (p. 22-23, grifo meu,). As esparsas e últimas referências aos Mura se referem à fuga de grupos e incorporação de outras “nações” entre eles.

O “Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as últimas colonias do sertão da Província, 1768, escrita pelo Vigário Geral do Rio Negro José Monteiro de Noronha (1862)”, tem como possibilidades de uso a sua contribuição para o estudo dos deslocamentos, do desalojamento e da extinção de grupos indígenas. Principalmente quando se mencionam etnias que já tinham habitado locais agora desabitados, quando se refere à realização de expedições punitivas, ao mencionar-se a transferência de “aldeias” para lugares e vilas, bem como a junção de diferentes etnias em um povoado colonial (Domingues, 2009, p. 194). Esta precisão de detalhes característica do Roteiro de Noronha é muito valiosa para apreensão dos lugares Mura. Assim apresentamos a seguir um quadro com os lugares referenciados por ele³⁰.

³⁰No quadro procuramos manter grafia e texto do autor. Notem que na categoria lugar achamos por bem incluir entradas, conexões ou “furos” que funcionam como ligação entre lugares.

Quadro - Itinerário de José Monteiro Noronha (1768, grifo meu)

| Lugar | Povos que residem | Histórico |
|--|---|--|
| Furo do Urariá que faz ligação com os rios Abacaxis, Canumá e Maué | “Sapupé, Comany, Aitouariá, Acaráiuarú, Brauará, Urupá Maturucá, Curitiá” | |
| Rio Uatumá | “Índios das nações Aruaquí, Terecu, Sedeuy, Paraqui, e outras que ainda são descidos”. | “Existia uma aldeia de índios missionários, que se mudaram para Silves”. |
| Furo do Lago ou Rio Saracá | | “Por onde se chega em Silves(fundada em um dos lagos)”. |
| Rio Anibá | | “Existia a aldeia Anibá (extinta) os índios passaram para a Vila de Silves (tornou-se lugar que atraia povos)”. |
| Do Furo de Saracá pelo Amazonas | “Os seus primeiros povoadores foram os Indios da nação Ururiz, aos quaes se aggregarão os da nação Abacaxiz, e de outras muitas”. | “Chega-se em Vila Serpa fundada inicialmente no Rio Maturá (Rio Madeira). Do Maturá se mudou para o rio Canumá, deste para o Abacaxiz e deste para o rio Madeira”. |
| Furo Arotó por onde deságua o Rio Urubu | “Foi antigamente habitado de muito gentio, hoje só se conserva o da nação Aroaquy” | “Existia uma aldeia administrada pelos mercedários e se extinguiu, fugindo os |

| | | |
|---|--|--|
| | | índios habitantes [Rebelião indígena, com morte do frei]”. |
| Rio Madeira | “Marupá, Pama, Turá Matanai, Orupá, Tocumá, Mamí, Cuaripuná, Yuquy, Yauaratéuara”. | “Referências aos Turá” |
| Margens do Rio Madeira | “As margens do Rio Madeira são habitadas pelos Mura , que são de corso;não admitem paz, nem falla, e costumão accommetter, aos navegantes: não passam contudo do Rio Jamary para cima”. | |
| Villa de Borba | “Perseguição dos Mura ” [não residem]. | “A primeira fundação foi no Rio Jamary, onde se mudou para Cumuam na barra do Rio Giparana; e depois para Pancam, ou Paraxião, e ultimamente para a paragem chamada Trocano” |
| Rio Uautáz, que se comunica com o Madeira | “Habitado por gentio Mura ” | |
| Primeiro furo do rio Matary | “Neste rio habitam os Sapupé, Aroaqui e Perequita” | “Nas ilhas fundaram em outros tempos os religiosos mercenários algumas aldeias de tribos com pouca duração”. |
| Barra do Rio Negro/Rio Solimões | “Sorimão” | |

| | | |
|------------------------|--|--|
| Rio Amazonas | “Infestados de Mura ” [Não especifica lugares] | |
| Rio Purús | “Catauixí, e Itátapiya. Os das nações Irijú, e Tiari estão quase extintos depois que descerão para a Villa, que hoje he de Serpa, e para o lugar Alvellos quando estava situado no Canal de Paratari” | |
| Canal de Cudayá | “Habitavão antigamente os Indios da nação Uayupí, que se aggregarão ao lugar de Alvellos, estando em Paratary; presentemente estão occupados de gentio Mura ” | |
| Rio Coari | “Habitavão em outro tempo o Indios da nação Catauixi, e Juma, dos quaes se descerão alguns para o lugar, que hoje he de alvellos. Porém depois de introduzir os Mura no dito Rio passou o resto daquelles Indios para o lago Tabauão, que desagôa na margem occidental do Purúz, e para o Rio Aurúa”. | |
| Entre Rio Coari e Tefé | “Ameça o gentio Mura ” [não residem] | |

Observa-se neste quadro as referências para habitação ou residência e mesmo a simples menção à presença dos Mura. Focalizamos principalmente nas referências à residência inferindo a partir delas a movimentação e depois apenas a “passagem” dos grupos Mura pelo espaço. As mudanças dos assentamentos coloniais, como expressos no *Roteiro* de Monteiro Noronha, eram freqüentes, como consequência do fluxo nos aldeamentos decorrente da reposição de indígenas. Esta reposição dependia e era

sustentada pelos descimentos que seguiam com toda sorte de violência, contudo, era prejudicada pelas fugas e doenças. Estas informações podem ser cruzadas sobre o território destas distintas etnias coadunando-se com as relações interétnicas, nos fornecendo a tela da situação histórica daquela região. No itinerário de viagem de Noronha, como em outros que se seguiram, os lugares que foram sendo desocupados com os constantes descimentos, já para o final deste século, não só contavam com os Mura circulando, mas também residindo. Ou seja, neste mesmo período já se registra a consolidação da presença Mura nos lugares “vazios” (que foram acrescidos de maneira significativa por estratégias eficazes de violência) e em pouco tempo estes espaços fariam parte das suas conexões.

Uma boa estratégia adotada por eles era sair dos grandes rios, não os abandonando de vez, visto que este domínio se traduzia na presença constante nas margens, persistindo certa liberdade no domínio das conexões e caminhos que se fazia pelos afluentes, furos, entradas, “bocas”. A delimitação espacial pode ser pensada tentativamente para este período, a partir dos relatos, em duas categorias que compreenderia prioritariamente, residência e circulação, que por sua vez estão imbricadas. Tais dimensões apresentam escalas diferentes e descontinuidade geográfica, justificada pelo entendimento das realidades distintas e dos fatores de convergência, tais como o vazio dos lugares produzidos pela dinâmica populacional e pelos deslocamentos forçados.

Para o rio Madeira a referência a outros grupos, além dos Mura, ainda são fortes, fato que a cada ano se tornará menos emblemático, pelo menos para o seu baixo curso. Ou seja, ainda podemos observar uma multiplicidade de grupos pelas margens, incluindo aí os Mura. Importante notar também o Rio “Uautáz”, que se comunica com o rio Madeira, região que nos interessa por ter sempre apresentado um notório domínio dos Mura é citado por Noronha como de habitação apenas deste grupo. O controle do delta dos Autazes se refletirá, como veremos mais tarde, no domínio das passagens e com o conseqüente conhecimento das entradas e saídas deste espaço.

A viagem de Monteiro Noronha mostra inúmeras similitudes, se comparada com os lugares referenciados pelo ouvidor geral Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no *Diário da Viagem que em Visita, e Correição das Povoações da Capitania de S. Joze do Rio Negro no Anno de 1774 e 1775 [1825]*. Então vejamos:

Quadro - Itinerário Ribeiro Sampaio (1774/1775, grifo meu)

| Lugar | Povos que residem | Histórico |
|---|---|--|
| Villa de Silves | | “Fica esta Villa situada em huma ilha do lago Sâracá, do qual antes de erecta em Villa tomava o nome. O lago he hum dos mais formozos deste Estado” |
| Arauató, canal onde deságua o rio Urubú | | “Antigamente populoso, como testemunhão os vestígios freqüentíssimos que nelle se achão das povoações”. |
| Rio Urubú | | “Os Religiosos Mercedarios tinhão nelle huma missão extinta pela rebelião dos Indios e morte do missionário. Para dar idéia cabal da extensa povoação do rio Urubú basta trazer á memória a expedição, que contra as suas rebelladas nações mandou o Governador Rui Vaz Siqueira no anno de 1664 commandada por Pedro da Costa Favella, na qual queimarão trezentas aldeias, matarão setecentos Indios e aprizionarão quatrocentos”. |
| Lago Saracá onde desemboca o rio Anibá | “As margens dos seus canaes são assaltadas pelo | “Havia huma aldeia, que se unio á Villa de Silves”. |

| | | |
|--|--|--|
| | gentio Mura. ” | |
| Villa de Serpa situada na mesma margem meridional do Amazonas. | “As nações de Indios, que actualmente a hatitão, são pela maior parte Sará, Barí, Anicoré, Aponariá, Tururi, Urupá, Jûma, Juquí, Curuaxiá, Pariquis, descidos novamente das margens do rio Vatumá”. | “O primeiro nome desta Villa, era Itacoatiara. Formou-se povoação da de Abacaxis, que para este lugar se mudou, tendo antes estado situada na margem oriental do Madeira”. |
| Villa de Borba, na margem Oriental do Madeira | “As nações de Indios, de que presentemente se compõe esta Villa, são Ariquêna, Baré, Torá, Orupá. Perseguida dos Indios Júmas. A Villa de Borba he o lugar do interposito do commercio da capitania do Pará com o Mato grosso, fazendo-se a navegação por este rio”. | “Antes de erecta em Villa denominava-se aldeia Trocano. Tinha antes ocupado três situações superiores á em que se acha, que todas se forão por causa das hostilidades dos Indios Mura. Reside nesta Villa hum destacamento militar, para facilitar, proteger a communição com Mato grosso, e repellir as invasões dos Mura ”. |
| Rio Madeira | | “O assalto do Múra , gentio de corso, e que vive de caça, pesca, e frutas do mato, acomete sempre fazendo emboscadas, sobretudo nas pontas da terra, em que costuma haver correntezas, de cima despedem multidão de flechas. Estes são os inimigos, que temos de |

| | | |
|---|--|---|
| | | recrear nesta viagem: principalmente no rio dos Solimões, que presentemente infestam em grande numero”. |
| Boca do Uautás que comunica-se com o Madeira por hum canal superior á Villa de Borba. | “Povoadíssimo do Múra ” | |
| Canal Guariba, que comunica o Solimões com o Rio Negro. Fica em pouca distancia o Rio Manacapuru. | “Incurões dos Mura ” | “Aportamos no lugar, em que esteve á poucos anos o pesqueiro estabelecido para subsistência da guarnição da capitania, por ser abundantissimo de tartarugas, qual se mandou por causa das contínuas incurões dos Mura ”. |
| Rio Purú | “Os índios das nações, que o habitão, são fracos, e nelles tem feito os Múras cruéis destroços”. | |
| Boca do lago Cudaiás. Recebe águas de outros vários lagos. | “Neste célebre lago tem hoje assíduo domicilio o gentio Mura , e daqui estendem as suas incurões ao Rio Negro pelo Uniní, e Quiyuní, que ambos desaguão nelle”. | |
| O Arú he outra barra do Purús. | “Grassam por esta paragem freqüentemente os Múras ”. | |
| Boca do Mamiá, que pelo sul se mete no Amazonas. | “Habitado de Múras é fértil em cação” | |

| | | |
|---|--|---|
| Rio Coari | “Altas e escarpadas barreiras, compostas de barro vermelho, que rodeão aquella costa: lugares próprios para os assaltos dos Múras , e aonde tem tirado muitas vidas”. | |
| Lugar de Alvellos | “As nações de índios que compõe este lugar são: Sorimão, Júma, Passé, Uayupí, Irijú, Purú, Catauixí, com alguns moradores brancos”. | “É a quarta situação, que tem tido este lugar, tendo sido mudado de varias paragens do Amazonas por causa da praga dos mosquitos, e dos Múras ”. |
| Costa do Mutúmcoára neste canal deságua o rio Catuá | “Habita-o o gentio Múra ”. | |
| Rio Caiamé | “Habitado de gentio Mura ” | |
| Boca de Tefé. | “Por elle navega o gentio Mura ” | “Desterradas as nações, que antes o habitavam”. |
| Vila de Ega | “As nações de índios, de que se compõe, são: Janumá, Tamuana, Sorinão, Jauaná, Tupivá, Achouarí, Júma, Manáo, Coretú, Xáma, Papé, Jurí, Uayupí, Coerúna: nações que para esta Villa tem sido descidas de diversos rios”. | |
| O lugar de Alvaraes. | | “Chamava-se este lugar de Cayçára, que quer dizer Curral; porque ali se fazião dos índios escravos, que se conduzião principalmente |

| | | |
|---|---|--|
| | | do rio Jupurá”. |
| Do rio Tefé até ao Juruá | “Habitava a nação dos Curúicurís”. | |
| Fonte Boa | “Aos índios da fundação deste lugar se tem acrescentado hum avultado numero delles novamente descidos. Pelo que he huma confusão de lingoas. As nações, que o povoão são Umauas, ou Cambébas, Xáma, Xomána, Passé, Técúna, Conamána, Cumuramá, Payána”. | |
| Iça | “Habitão muitas nações de índios as principaes são Içã que deo nome ao rio. Os índios que habitão esta povoação são nações Cambebas do seu fundamento: Pariánas, Cayuvicenas, Jurís, e Xumánas descidos do Içá”. | |
| Santo Antonio | “É composta das nações Mepurí, Xomána, Mariárána, Macú, Baré, e Passé”. | “Esta povoação esteve n”outro tempo na margem austral oito dias de viagem da boca deste rio para cima, cujo lugar occupa novamente outra povoação composta das nações, Coerúna, e Jurí”. |
| Lago Amaná que se communica com outro não | “Ambos habitados do gentio Mura ” | |

| | | |
|---|--|--|
| memos famoso, Cudayás, | | |
| Fortaleza da barra do Rio Negro | “As nações de índios, que habitão a povoação, são Banibá, Baré, e Passé descida ultimamente do Jupurá. Os Mura infestão as suas vizinhanças, pelo que he perigosa a passagem para a margem opposta, que sendo as terras mais férteis, ficão sem cultura por causa daquelle gentio”. | |
| Lugar de Ayrão | “Freqüentado do gentio Mura , que nelle commete muitas hostilidades. Achase esta povoação em decadência”. | “O nome antigo desta povoação era Jaú, denominação, que tira do rio, que lhe fica visinho pela parte do poente”. |
| Na mesma margem desemboca o rio Uniní, que corre paralelo ao Jaú ambos têm as suas fontes próximas ao lago Cudayás. | “Também freqüentado dos Mura ”. | |
| Vila de Moura | “Compõe-se esta Villa das nações Manáo, Carayás, Coeuána, Júma, e de vários moradores brancos”. | “Porem o anno passado repentinamente entrou nella huma porção de gente, que veio fugindo ás hostilidades do gentio Mura ”. |
| Lugar de Carvoeiro | “He composto este lugar das nações Manáo, Paraviána, e Uaranácoacéna, e de alguns Moradores brancos”. | “O seu antigo nome era Aracarí, suas visinhanças são infestadas do gentio Mura , e por isso com bastante incommodo vão os moradores fazer as suas |

| | | |
|--|--|------------------------------------|
| | | culturas á margem opposta do rio”. |
|--|--|------------------------------------|

Na primeira metade do século XVIII, para o rio Madeira, prossegue os descimentos, bem como a guerra aos Torá, posto que no ano de 1716 já a eles se fazia uma expedição comandada por João de Barros da Guerra. Enquanto os portugueses estavam “liberando” os caminhos ocupados pelos Torá, os Mura aparecem com toda força na região, provocando inúmeras hostilidades entre os grupos.

Para este momento, curiosamente, na região onde teria ocorrido a “redução” Mura seria um ponto forte de sua presença e, curiosamente, de residência. Eram “grupos Mura” que seguramente já estavam na região em questão. No conjunto de correspondências que se referem ao episódio da redução dos Mura, estes não são tratados como estranhos por grupos que por lá residiam. Há conflitos, subordinações e negociações com os grupos que os acompanham, que parecem muitos dos que já foram descidos, e entre eles citamos os Chumanas. Aqui há a afirmação de que os Mura de fato tenham desterrado alguns grupos e a idéia de que estavam ocupando os espaços “vazios” parece coerente.

O evento da “redução” se desenrola de forma bastante complexa e está circunscrito à região do Japurá e localidades próximas, não obstante, a relação conflituosa dos Mura com os brancos e a configuração étnica da região nos conduz a pensar que a afluência de “todos” os grupos Mura para esta região tenha sido pouco provável, como nos fazem crer alguns estudos. Observo este momento como uma mudança nas relações de contato entre este grupo e os brancos e a evidência de um amálgama de etnias que estavam sob a égide de um etnônimo, no caso, os Mura.

Por hora vamos nos ater ao evento em questão, cujo conjunto de correspondências foi publicado na RIHGB em 1873, intitulado “*Notícias da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos annos de 1784, 1785 e 1786*”, e republicado no Boletim de Pesquisa da Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia - CEDEAM (1984), versão que agora utilizamos. De acordo com os acontecimentos, o comandante do destacamento do lugar de Santo Antônio do Maripi, Manoel José Valadão, no rio Jupurá, em 12 de julho de 1784 em carta a João Pereira Caldas, conta que os Mura haviam chegado a esta povoação, “*em termos de paz*”; ocasião tal que só se achavam o padre vigário e um soldado, aqueles teriam pedido facas

e mais ferramentas, o vigário e o diretor consideraram por melhor deixá-los ir em paz, por ignorarem:

“Se a maior quantidade estavam ocultos, como de fato assim era; estes eram cinco, todos eles falavam bem a língua geral e confessaram serem uns de Maturá, outros de Airão, pegados em pequenos, e que além deles haviam outros muito mais, com a gente que ficaram ocultos à espera destes em pouca distância desta povoação” (Boletim de Pesquisa, 1984, p. 17).

As correspondências trocadas nos meses subseqüentes apontam para o medo ainda existente em relação aos Mura, mesmo considerando que os mesmos “haviam sido reduzidos a paz e amizade”. O próximo “contato” seria feito apenas em 1785, quase seis meses depois, segundo correspondência do comandante Manoel José Valadão que narra que em janeiro de 1785:

“Apareceram neste porto duas ubás com quatro índios, que são os que servem de falar a língua aos Mura e, dizendo que os ditos estavam aí perto que queriam vir a falar e trouxeram cinco tartarugas como presentes [...] os quais não consenti que viessem do porto para cima, senão o principal e os línguas do que estivemos a conversar e ouvir o que dizia e, passado algum tempo, mandei que fosse para a casa do principal para se lhe dar alguma cousa de comer e saber a derrota que indo daqui levava; disse que ia para o lago do Amaná a ver um irmão que por lá andava com outra gente e para lhe dizer que tinha feito pazes com os brancos” (Boletim de Pesquisa, 1984, p. 20).

Até então não se tinha notícias de Mura circulando no lugar de Amaná tão livremente, no entanto, nestas correspondências, a familiaridade entre os sujeitos envolvidos enseja que os grupos Mura estavam bem “familiarizados” tanto com o lugar quanto com os indígenas da região. O tenente coronel *João Batista Mardel* reitera que no dia 18 do corrente apresentou-se neste quartel o diretor do Maripi trazendo um principal Mura e “dez índios seus vassalos em que vinham três línguas, um que foi rapaz da povoação de Carvoeiro e dois de Alvellos, tendo deixado mais de cem pessoas fora da boca que temeram entrar” (Boletim de Pesquisa, 1984, p. 22). Estes teriam prometido paz e que em seguida buscariam todos os parentes que se achavam por ambas as margens do Amazonas e Madeira trazendo-os para o “acordo”. O mesmo tenente-coronel narra que veio um último grupo capitaneado por um índio por nome Ambrósio, por ter ido ao “rio dos Pureos acabar ou como dizem acabaram uma nação por ordem do referido principal”:

“Este índio Ambrósio que é de corpulenta e quase gigantesca figura por ser mais alto, mais fornido e musculoso do que eu, veio em fim falar-me trazendo em sua companhia

a mulher que é Mura com quem se casou por seu modo no rio da Madeira. Segundo me explicou, no lago dos Guatazes, aonde em dilatadas campanas tem o Mura grande poder e por conseqüência muitas roças de mandioca, milho e outras frutas de que vivem com fartura, além da pesca de que os fornece o mesmo lago de peixe-boi e tartarugas, com outros inumeráveis peixes. Ele falando mal a língua geral, mas em tudo murificado até nos dois ossos como grandes dentes que trazem um no beijo de baixo e outro no de cima pelo terem os Mura apanhado na povoação de Paraguari, e terem-no assim desfigurado a ele, uma irmã que aqui trouxe consigo pagã; por apanhada ainda pequena, mas falando bem a língua geral com a mãe, que também veio e com ele foi apanhada, por nome Joana³¹” (Boletim de Pesquisa, 1984, p. 25).

Reiterando o que havíamos falado anteriormente sobre os vários atores presentes nos eventos relativos à redução, o tal Ambrósio trouxe um principal Chumana como parte da sua “gente toda corpulenta e muito trabalhadores”, devendo depois vir o resto das terras do Japurá desta mesma nação que por lá ficaram. Depois pretendiam estes passar ao Juruá, “praticar o Mura” daquele rio, de quem ele era sócio, e “pô-los de paz, reduzindo-os a fazer”, ou no mesmo Juruá, descerem com ele a aumentar a povoação ou povoações no mesmo Amaná. Segundo o relato, o principal Chumana teria dito que foi “obrigado pelo medo que o sobredito Ambrósio lhe impusera, mas que descia e pretendia estabelecer-se com ele; e que antecipadamente teria já descido para o Maripi:

“Apresentou-se-me este troço de Ambrósio e principal Chumana com dezenove pessoas adultas e algumas crianças; entre aquelas vinham dous Mura, um cunhado do Ambrósio e outro que suponho, como espia, que era. Para o acompanhar teria deixado o primeiro principal que me apareceu e que pratiquei, e que também diz pretende no mesmo lago aonde tem muitos aliados Mura fazer a sua povoação, que se entendeu ser junto com o dito Ambrósio, depois que se recolhesse, de fazer aos mais Mura a prática que já participei a V. Excia. no meu ofício de janeiro próximo passado” (Boletim de Pesquisa, 1984, p. 26).

A partir daí, segundo as correspondências, os lugares em que os Mura “fizeram a paz” iam se multiplicando: Amaná, povoação de Nogueira, Alvarães, Alvelos, margem do Solimões em um lugar que chamam Paricatuba, entre outros. O evento da redução acima relatado, que se traduzia também na “conversão” dos Mura, será objeto, por sua vez, de um poema épico neste período. O “*Épico Muhuraida ou O Triunfo da Fé na bem fundada Esperança da Enteira Conversão, e Reconciliação da Grande, e Feróz Nação do Gentio Muhura, 1785*”, de João Henrique Wilkens não deixa de ser, no final

³¹Segundo o relato, “esta Joana serviu de língua, e entre todas as práticas que lhe fiz, ainda que não tão enérgicas como V. Ex. é servido instruir-me, me respondeu que ele ia já dar princípio à sua povoação no lago do Amaná em uma tapera aonde em outro tempo esteve a povoação dos Alvarães, e que por causa do mesmo Mura se retirou” (Boletim de Pesquisa, 1984, p. 26).

das contas, um elogio à tentativa de extermínio dos Mura. Em todo caso, podemos estabelecer uma cronologia a partir do poema que pode ser de grande valia ao nosso intento. Segundo João Wilkens o “Muhura, Múhra” já era conhecido há mais de 50 anos (1735), por ser “habitador dos densos bosques e grandes lagos do famoso Rio Madeira e destes “bosques ainda era habitador”. Segundo ele, apenas em 1756 “principiou a sair em curso pelos circunvizinhos rios”. Seguindo o poema mais internamente, em 1755 segundo Wilkens marca a “mortandade que os Mura fizeram nas missões da aldeia do Abacachi, Missão dos jesuítas no rio Madeira e em 1756-1757, em povoações do Solimões. De 1765-1775 são “terror e morte nos rios confluentes do Solimões ou Amazonas – *“funestando a navegação, comércio, comunicação, população dos ditos rios”, apresentando-se como gentio de corso, sem estabelecimento perdurável, dividido-se em pequenos corpos”* (Wilkens, 1993, p. 109, grifo meu). Em 1784, como vimos, e enfatizado por Wilkens um “Tratado preliminar de paz” no Lugar de Santo Antônio do Imapiri foi realizado no rio Japurá com extensão para outros lugares: Ega, Alvaraes, Nogueira e Alvellos. Em 1785, de acordo com esta cronologia os Principais Mura e outros refugiados entre eles já “murificados”, vão para o primeiro estabelecimento no lago do Amaná e Rio Japurá.

Segundo Wilkens não só os jesuítas tinham missões no rio Madeira até o ano de 1756; os carmelitas, por exemplo, tentaram, por algumas vezes, intimar os “Muhuras” como intérpretes. Principalmente aqueles que viviam nas margens dos rios, lagos e que desde o Rio Madeira vinham habitando. Ele conclui, *“as verdades de nossa Santa Fé, reduzí-los e agragá-los ao grêmio da igreja buscando-os nos Bosques foi frustrada. O que acontece é que “Apóstatas – índios batizados das nossas povoações, e civilizados se agregam aos Mura nos Bosques e os incitam e ensinam, sendo muito piores”* (Wilkens, 1993, p. 109, grifo meu).

A Carta régia de 1798, *acerca da emancipação e civilização dos índios; e a resposta do mesmo acerca da sua execução*, marca a passagem e uma nova inflexão, pois como lei antijesuíta, o Diretório restringiu em grande parte os poderes administrativos dos religiosos sobre as aldeias, que passaram a ser regidos pelo Diretor leigo. Ou seja, a revogação do Diretório, foi levada a efeito pela Carta Régia de 12 de maio de 1798. O período que se tem desde a promulgação do Diretório, em 1757 e o Regulamento das Missões, em 1845, ainda é bastante controverso. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1998, p. 139), apesar da revogação do Diretório em 1798, este “parece ter ficado oficiosamente em vigor”, ainda em 1845, quando era decretado o

Regulamento das Missões, uma vez que se verificam casos em que era aconselhado e instituído um Diretor de aldeia, mesmo após sua extinção pela Carta Régia. Rita Heloísa de Almeida (1997, p. 47) diz que a Carta Régia não apresentou propriamente nenhuma alternativa ao Diretório, apontando mais uma tendência de liberação do trabalho indígena que se seguia, ao se afastar das concepções de trabalho indígena que escravizavam, como no caso dos descimentos. Para Carlos Araújo Moreira Neto (1988, p. 30), ao contrário, o que se teria como resultado da revogação do Diretório seria ainda pior, destacando que a legislação que se segue desde a queda de Pombal é progressivamente antiindígena.

O planejamento espacial dos povoamentos estava em primeiro plano, partindo claramente do processo de integração dos índios à civilização. Todos os expedientes eram utilizados pelos colonizadores para que os índios se fixassem em territórios determinados e definidos por aqueles. Havia a tentativa de controle da peculiar mobilidade indígena concentrando-os em pontos fixos onde o controle e a fiscalização seriam facilitados. Intensificaram-se os projetos e dispositivos que estavam voltados para a fixação das populações indígenas em determinados territórios, sem o respeito à tradicionalidade na forma de ocupação que estes grupos possuíam, mesmo que a mobilidade intensa dos diversos grupos indígenas dificultasse o controle eficiente. É necessário ressaltar também que a pressão para que as diferentes etnias se transferissem para um local pré-fixado, necessário para o povoamento, provocava alterações nos padrões culturais destas populações.

A entrada do século XIX inaugura outra mudança que pode ser definida para a 1ª metade do século. É a movimentação dos Mura no período que antecede aos acontecimentos principais da Cabanagem. Segundo Arthur Cezar Ferreira Reis (1949, p. 110), o padre José Maria Coelho, Visitador do Rio Negro, exerceu igualmente o posto eclesiástico de vigário geral da Capitania daquele nome, hoje o Estado do Amazonas. Por isto Ferreira Reis prefacia “*Dois Memórias Sobre a Capitania de São José do Rio Negro (1823) pelo Padre José Maria Coelho*”. Em 1824 o padre narra que na foz do Madeira há várias nações indígenas, porém não faz nenhuma afirmação específica sobre cada uma delas e nem a que altura estavam dispostas, apenas as enumera: Arará, Marupá, Pama, Lura, Matanari, Urupá, Tucumá, Mami, Carariquina, Juqui, Javareitarpa e Mura (Coelho, 1949 [1823], p. 129). A decadência dos lugares também é enfatizada nas memórias do padre, ele descreve que:

“Povoação do Canumá e um pouco abaixo desta povoação a direita da descida do rio vem desaguar o célebre Rio Abacaxis – habitado pelas nações gentílicas: Sapupé, Camani, Aytovaria, Acara-juará, Bravará, Varupá, Meturucu e Curytia. Na boca do abacaxis houve do tempo dos jesuítas uma povoação de 1.300 fogos, hoje ainda poucas ruínas. Na povoação Canumá, índios Munduruçus são pretos até os olhos. O Rio Canuma faz junção com um braço do Rio Madeira, e logo depois com o Rio Abacaxis para ganhar a Maués. Maués fundado em 1800, por dois homens beneméritos, 243 fogos existem esquerda saindo o Rio. Orago de N.S da Conceição, de Maués ao Rio Ramos, pequeno braço do Amazonas, pequeno braço do Amazonas – Capela do Bom Retiro a esquerda subindo Vila Nova da Rainha, antigamente Tupinabarana. Vila Nova da Rainha ao lado esquerdo subindo da Serra do Parintins 1º fundador o Capitão José Pedro Cordovil – ajuntava índios Topinabarena, maué e Mondrecús, é uma ilha porque é cercada pelo Rio Ramos outro lado o Amazonas, habitantes 306. Solimões em 1824, a boca do Lago Januaca à esquerda sob o rio Pesqueiro imperial (Coelho, 1949 [1823], p. 129 e segs).

No imaginário do colonizador, o Mura era o habitante de um espaço indefinível, incompreensível, flutuante e, sobretudo, nebuloso. O projeto colonizador foi, antes de mais nada, o de transformar o espaço desconhecido em território plausível, a partir dos códigos culturais europeus (Maldi, 1997, p. 189). Os rios, território de vários grupos indígenas, eram “utilizados como instrumentos de civilização”: localizar e fixar nos lugares, índios que estavam inicialmente nas “sobrancelhas” dos rios. O Rio Madeira foi um marco na conformação deste domínio colonial e os seus afluentes foram referências para muitas movimentações Mura de que temos notícias. Este fator é fundamental para a compreensão do processo de ocupação ao longo das terras banhadas por ele, seus afluentes e tributários. Por volta da segunda metade do século XVIII o impacto da política colonial já se fazia sentir no fluxo entre os lugares e na movimentação dos rios de maior monta. Durante o mesmo período começaram a constituir os lugares com indígenas de várias etnias.

Segundo Miguel Menéndez (1981/1982, p. 299) pelo que se observa nos variados relatos, crônicas de viagem, esta ida para o interior dos rios e cabeceiras não teria sido imediata. Esta sucinta relação das viagens que se realizaram ao longo dos dois rios permite-nos observar que, em meados do século XVIII, a região já era parcialmente conhecida pelo branco. Apesar da ausência de dados concretos a respeito, pode-se supor que o branco, além de percorrer o Madeira e o Tapajós, também incursionasse pelos seus afluentes, não passando, porém, de seus baixos cursos. Na verdade os verdadeiros donos do interior eram, ainda, os indígenas. Nos diversos afluentes do Madeira e Tapajós registra-se, para o fim do século XIX, uma numerosa população branca

dedicada à extração da borracha. Sua localização, porém, não passava além do setor encachoeirado destes rios, nem penetrava muito além das margens (Menéndez, 1981/82, p. 301). Pelos idos da segunda metade século XIX houve uma entrada mais intensa, um influxo de brancos na região que se estenderia de forma devastadora por todo o século XX, com a continuidade dos deslocamentos compulsórios.

Ora, a leitura de uma série de fontes aponta para uma série de repetidos lugares com poucas saídas de um padrão. Há claramente um domínio de “saídas” para os lagos, bocas, afluentes. Há também um domínio das ligações entre os lugares, conexões entre os pequenos e grandes rios. É verdade que este domínio passou dos grandes rios para pequenos rios, contudo a movimentação e a lógica de domínio das conexões permaneceram fortes, pelo menos em pequena escala. Em outras palavras, os eixos tornavam visíveis os espaços de ação, o controle era perceptível, os Mura surgiam em “lugar nenhum” e “em toda a parte”, de modo rigorosamente “simultâneo”, que se traduzia em uma aparente *ubiquidade* dos sujeitos. Por outro lado, os limites territoriais eram instáveis e difusos nas áreas interétnicas. E é possível que as próprias noções territoriais estivessem ligadas à ocupação dos espaços com “limites” espaciais bastante ampliados, mesmo que não seja improvável que existissem também noções mais amplas, espacialmente correspondentes com o território que se quer descrever e entender.

A primeira metade do século XIX é marcada por inúmeros enfrentamentos entre os Mura e os brancos. Estes estavam adentrando não apenas os seus lugares, mas os caminhos pelos quais se deslocavam e circulavam. Evidentemente, levantes e rebeliões indígenas sempre existiram por toda a Amazônia, em todo caso, a Cabanagem ou a série de movimentos que vieram a ser denominados por este nome não se tornaram reais da noite para o dia. O movimento não surgiu em meio a um mar de calma. De todo modo, a história Mura é a expressão e síntese da tentativa de continuidade de um *modus vivendi*, o que no caso deles foi se tornando, a cada entrada em seus caminhos, mais inviável. Tolhida a sua liberdade de ir e vir pelos grandes caminhos que conheciam tão bem, ainda lhes restava, durante a “Guerra Mundial”, na primeira metade do século XIX, o domínio das conexões. E é por estes caminhos, pequenos espaços de rios, domínios de igarapés que empreenderam sua luta.

CAPÍTULO 4

Dos redutos cabanos para a especificidade do espaço indígena

Ao iniciar meu percurso em torno do tema Cabanagem estava determinada em buscar um mapa deste movimento, entretanto, mal sabia que encontraria um quadro opaco e estático, resultante das fontes históricas que apontavam tais lugares como focos de “rebeldia” que eu denominava de redutos cabanos. Contudo, algumas questões me intrigavam, entre as quais, por que os principais redutos cabanos na Amazônia foram afirmados pela evidente presença indígena em determinados lugares? É possível se falar em um espaço cabano? Responder a alguns destes questionamentos pressupunha pensar a Cabanagem como um todo homogêneo e considerar os atores na mesma proporção. Precisaríamos então dissecar os espaços dos grupos envolvidos na guerra, que ensejariam, por sua vez, diversas formas de constituição e apropriação destes espaços de luta.

Sabe-se que o processo de dispersão e concentração dos *cabanos*, “coincidentalmente”, foi sendo provavelmente mais expressivo em determinados lugares, organizado pelo movimento de contestação da ordem colonial que desembocava na formação de redutos ou pontos cabanos. Não devemos esquecer, portanto, que os significados pertinentes ao movimento são diversos e específicos em cada contexto espacial, a depender das correlações de forças presentes e dos lugares respectivos de cada grupo. É complicado quando tentamos apresentar uma configuração geral do movimento, justamente porque resulta sempre em imagens engessadas. Em todo caso, um mapeamento do movimento em algumas localidades expressa algumas correlações de forças em que indígenas teriam tido um grande papel. Seria, então, uma breve síntese de um mapeamento das movimentações decorrentes dos enfrentamentos entre os grupos e entre as forças em disputa. Contudo, este mapeamento torna-se menos abstrato mas não menos genérico. Descrevendo-se um mapeamento histórico-espacial dos chamados pontos cabanos, valer-me-ei neste momento da leitura historiográfica que perceba de algum modo a multiplicidade dos redutos, muito embora não possamos

contar com variados repertórios etnográficos ou etnohistóricos para mapear estas trilhas³².

Nossa entrada se realiza em contraponto direto com o centro político-administrativo representado por Belém, buscando a compreensão de redes possíveis de histórias, narrativas e memórias. Situando-se, pois, de início, na região antes conhecida como Grão-Pará e Terras do Cabo Norte, pode-se perceber como, em se tratando da amplitude da Cabanagem diversa e ampla na sua extensão, houve sempre, na literatura e na historiografia brasileiras, a tentativa de incorporar o movimento como parte de regiões determinadas, com a escolha de eventos específicos ligados principalmente aos principais centros daquela região, notadamente Belém.

A história da incorporação da Amazônia à administração do império ultramarino traduz uma trajetória peculiar no contexto das experiências coloniais na América Portuguesa. A Amazônia permaneceu muitos anos como uma unidade autônoma, distinta do Estado do Brasil. Neste período, a região esteve diretamente vinculada à Lisboa. Assim, o Estado do Maranhão se manteve completamente autônomo e diretamente ligado a Portugal; administrativamente não fazia parte do Brasil português³³.

Longe do “centro”, esta região não experimentou os mesmos reflexos da vinda da família real, tal qual ocorreu na “região sul”; o processo de emancipação também foi mais lento. Os reflexos de tal arbitrariedade não tardariam a aparecer. Iniciava-se a Cabanagem, um dos mais importantes movimentos sociais do período Regencial. O nome do movimento, Cabanagem, segundo a historiografia mais geral, deve-se à maciça participação de negros, índios e mestiços que trabalhavam na extração de produtos da floresta e moravam em cabanas à beira dos rios. Como enfatiza Caio Prado Júnior (1975), foi o mais notável movimento popular do Brasil, o único em que as camadas

³² Cf. Dissertação de Mestrado de Leandro Mahalem de Lima.

³³ “Embora criado em 1618, o Estado do Maranhão consolidou-se em 1621, como unidade ultramarina. Foi o ano em que a Coroa definiu suas duas grandes jurisdições territoriais na então América Portuguesa. A jurisdição ao norte compreendia as terras que iam do Cabo de São Roque (PE) ao atual Estado do Maranhão, ou seja, a extensa faixa litoral atlântica – com presença fragmentada dos portugueses – que passava pela costa dos atuais estados do Ceará, Piauí, Maranhão e Pará, indo margear, mais ao norte, ainda no delta do Amazonas, a região de Macapá. A jurisdição “Estado do Brasil” correspondia a todo o território ao sul do Cabo de São Roque; ela compreendia toda a extensão dos territórios relativos às mais antigas capitânicas hereditárias. Estas foram criadas em 1532 e submetidas a um Governo-Geral desde 1548, estando, desde então, sob a designação de “Estado do Brasil”, com sede em Salvador. Em 1652, o Estado do Maranhão transformar-se-ia em Estado do Maranhão e Grão-Pará para, em 1751, no período pombalino, tornar-se o Estado do Grão-Pará e Maranhão, com a residência fixa do governador em Belém” (VAINFAS, 2000, p. 81).

pobres da população conseguiram ocupar o poder de toda uma província com certa estabilidade.

A Cabanagem insere-se num conjunto de movimentos sociais ocorridos na primeira metade do século XIX. De acordo com Hélio Vianna (1975), esse foi um período de insegurança geral, provocado pelo ardor das correntes políticas, que combatiam entre si, em quase todo o Império, acirrando ao máximo a disputa pelo poder entre as elites portuguesas e os dirigentes nacionais (ricos proprietários de terras). As disputas se explicariam pelo fato da Independência ou emancipação política não ter significado uma mudança na estrutura social, pois na verdade assegurou a permanência do poder político da classe proprietária lusitana. Décio Freitas (1986, p. 58) esclarece que a burguesia mercantil lusitana ainda possuía importantes capitais usurários e controlava parcela considerável do grande comércio (notadamente o de escravos), e a quase totalidade do pequeno comércio.

Os autores em geral fazem referência ao fato de que as elites nacionais souberam mobilizar os segmentos mais marginalizados da sociedade, para empreender uma luta contra o domínio português – o qual ainda era atuante mesmo depois da emancipação política. Assim, a tentativa de controle do poder, por parte das elites nacionais, teria se tornado um dos principais elementos das revoltas deste período.

No aspecto político, segundo Caio Prado Júnior (1975), contava a região, já por esta época, com um longo passado de agitações. A emancipação política do Brasil teve efeitos dramáticos, esta só veio a se efetivar em 1823, quase um ano depois da Independência. Nas demais províncias brasileiras do Norte, tais como Alagoas, Recife, Piauí, Rio Grande do Norte e Maranhão, esse novo regime já tinha sido imposto. Mas, ficava ainda a região sob o domínio de Juntas lusófilas. Como esclarece Décio Freitas (1986, p. 84) “*não havia nada que escapasse ao controle da plutocracia portuguesa: o comércio, a navegação, a administração e, notavelmente, a tropa. A elite nativa carecia de força para aniquilar a supremacia portuguesa*”.

Já por volta de 1834, são forjados os principais líderes do movimento (pelo menos no ciclo Belenense), que tinham, por finalidade, acabar com a recalcitrante plutocracia portuguesa. Nas manifestações antiportuguesas, o Cônego Batista Gonçalves Campos firmou-se como liderança de grande penetração junto às “camadas

pobres”³⁴. Mesmo assim, após a Independência, os segmentos mais marginalizados não viram os seus anseios atendidos, e a emancipação não representou nenhuma transformação de suas condições sociais.

Estes segmentos teriam aderido ao movimento na tentativa de encontrar uma saída para seu infortúnio. Assim sendo, no dia 07 de janeiro de 1835, grupos de índios, negros e mestiços, vinculados ou não às tropas comandadas por líderes do Partido Filantrópico, teriam tomado a capital do Grão-Pará, e venceram nos combates as “forças legalistas”. Dois dias depois, Bernardo Lobo de Souza, o presidente da província, e inúmeros outros representantes da “legalidade” seriam mortos ou expulsos da capital pelos grupos em guerra. As lutas desenrolar-se-iam por toda a calha amazônica e pelo baixo curso de seus afluentes até meados de 1840. Posteriormente estes eventos passariam a ser definidos pela história como sendo a Cabanagem.

A partir de 1835, instaura-se o governo Cabano. Félix Antônio de Clemente Malcher assumiu o Governo como o primeiro presidente cabano. Os irmãos Francisco Pedro Vinagre (segundo presidente cabano) e Antônio Vinagre, juntamente com Eduardo Nogueira Angelim (terceiro e último presidente cabano), e o jornalista Vicente Lavor foram as principais lideranças do movimento no ciclo Belenense. Após agitação pelo interior, ocuparam o poder em Belém -, Capital da província - por quase um ano. Findo o qual os cabanos teriam sido “derrotados” pelas forças do governo central,³⁵ e se retiraram para o interior, onde continuaram a lutar. Os últimos rebeldes entregaram-se somente no início de 1840, sendo que “a derrota do movimento e a brutal repressão que se seguiu despovoaram o vale e arrasaram-no materialmente” (Sodré, 1965, p. 246).

A repressão desencadeada pelo governador Soares Andrea foi terrível, qualquer denúncia bastava para alguém ser considerado cabano e, em seguida, morto. Os mais atingidos foram os indígenas e os negros. Na região de Tapajós, em 1820, havia 30 mil indígenas, quarenta anos depois só restavam 3 mil. Em 1839, o governo do Rio de Janeiro, diante da obstinação dos cabanos em continuar a luta, resolveu anistiar os líderes revolucionários, exceto os que cometeram homicídio e dois de seus chefes: Antônio Vinagre e Eduardo Angelim, que foram deportados (Freire, 1994).

³⁴De acordo com Paulo Eleutério Sênior (1951, p. 140), o Cônego João Batista Gonçalves Campos, possuía múltipla influência na opinião pública, como sacerdote, como tribuno, como jornalista e até mesmo como homem de ação pelas armas”.

³⁵ Décio Freitas nos informa que para a elite nativa a revolução acabara visto que a elite nativa alcançara seu objetivo, a supremacia portuguesa deixara de existir e o novo problema consistia em desvencilhar-se da obstinada e intimidante presença dos cabanos armados (1986, p. 86).

O estudo da Cabanagem já mobilizou o trabalho de inúmeros estudiosos que dedicaram os mais diversos enfoques e utilizaram uma expressiva diversidade de fontes para o entendimento do movimento. Para uma série de autores, como Domingos Antônio Raiol (1970) [1890], Gustavo Moraes Rêgo Reis (1965) e Arthur Cezar Ferreira Reis (1975), a Cabanagem é decorrente do prosseguimento de lutas políticas ou partidárias entre segmentos da sociedade, onde os segmentos mais marginalizados foram manipulados pelas elites nativas. O movimento, muitas vezes, é visto como um motim de desocupados e criminosos, e os cabanos são classificados como desordeiros que pretendiam fundar a “anarquia” e que, imbuídos de “maldade”, pretendiam eliminar todos os ricos senhores. Nessa perspectiva, o viés conservador reduz o movimento a atos subversivos das “massas”, tidas como despreparadas e incultas. As impressões, acerca dos participantes do movimento, demonstram a visão negativa com que estes autores se referem à atuação dos mesmos. Na verdade, elas não são percebidas em sua pluralidade e *cabano* torna-se a categoria homogeneizadora onde são incluídos as “multidões” nativas, o negro, o indígena, o branco e o mestiço. Categoria redutora, portanto, da diversidade étnica e social do movimento. Os cabanos eram percebidos como uma categoria homogênea, detentora de uma identidade una. Não se atentava para a diversidade étnica e as suas práticas diferenciadas, enquanto participantes de um movimento social. Essa imagem tornou-se paradigmática da representação de sujeitos cujo traço distintivo é a negatividade a eles atribuída.

Na década de oitenta, duas obras comemorativas do sesquicentenário do movimento se destacam: *A Cabanagem: o povo no poder* (1984), de Júlio José Chiavenato e *Cabanagem: a revolução popular da Amazônia* (1986), de Pasquale Di Paolo. Assim, na Belém de 1985, o que chama a atenção são os efeitos performáticos do passado, nas comemorações do sesquicentenário. Os eventos comemorativos de tal data ganham grande diversidade de forma – museus, teatros, conferências, seminários, inaugurações em série, etc. -, e representam o esforço por criar instrumentos que fossem eficientes na construção da memória de uma vitória - a dos cabanos - ou como diz o historiador Pasquale Di Paolo, a “*vitória dos vencidos*”.

A despeito das diferenças entre os diferentes autores, identifica-se uma ruptura com a historiografia anterior. Mesmo a idéia de “permanência do ideal”, adequava-se a essa ruptura, na medida em que se referia à essência do movimento, não às suas interpretações ou à sua turbulenta trajetória na marginalidade ideológica. Pasquale Di Paolo afirma, simultaneamente, a “vitória cultural” e a “castração da memória histórica”

pelos “governos legalistas sucessivos aos governos revolucionários” (Di Paolo, p. 379-380). A “idéia cabana” seria tão imortal que resistiu mesmo à interferência anticabana.

A exaltação direta da memória da Cabanagem são características de diferenciações em relação às interpretações como a do centenário. Constitui-se como um instrumento de exaltação do evento, a despeito de sua “derrota”. No sesquicentenário, o movimento cabano não tem fim, sua derrota não é considerada parte legítima da história, como representado no monumento construído para celebrar sua memória. A “vitória dos derrotados” será um ponto essencial na historiografia deste período. Isto porque a caracterização da Cabanagem como “Revolução” é apropriada pelos autores do sesquicentenário como uma leitura autêntica, nunca antes considerada de fato. O pioneirismo do sesquicentenário era afirmado tanto em relação à historiografia anterior a ele, quanto com relação aos símbolos que até então representavam o movimento cabano. O memorial da Cabanagem, concebido por Oscar Niemeyer, ganha um caráter definido pela contradição com os demais ícones levantados até então. Ele é reconhecido como o único capaz de substituir a representação dos “grandes homens”, pelas características do “paraense do passado”. Sua inauguração no dia 7 era o marco de uma “outra história”: dia da tomada da capital e não a sua debelação como no centenário. A memória da Cabanagem, ignorada pelos “poderosos”, mas latente nos corações e mentes do “povo” paraense, era finalmente instituída a partir do evento de comemoração de seu sesquicentenário.

A abordagem proposta por outro grupo de estudiosos tenta superar as limitações dos paradigmas anteriores, ao privilegiar o conflito étnico inerente ao movimento. Nela, alinham-se Carlos Araújo Moreira Neto (1988) e Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro (1998; 1999), que estudam, respectivamente, a presença e participação de índios e negros no movimento. Carlos Araújo, aludindo ao fato da documentação ser pouco disponível, estuda o segmento indígena que participou de maneira majoritária da Cabanagem. Para este autor (1988, p.67, grifo nosso), os *tapuios* formaram o maior e mais radical contingente de insurretos participantes da revolta, o que gerou a identificação entre a sua condição social e os atos de insubordinação e rebeldia. A documentação oficial foi levada, por esta identificação, a tornar o termo *tapuio* um sinônimo freqüente para *cabano*.

Segundo Balkar Pinheiro, a amplitude da presença indígena e a vigência inabalada de concepções etnocêntricas, que identificava os índios como sub-raças (muitas vezes, negando-lhes a condição humana), contribuía para fazer da Amazônia

um espaço privilegiado para as confrontações étnicas. Tem-se insistido na estratificação, pelo recorte étnico, pelo simples fato de que na Amazônia da primeira metade do século XIX - era a “cor” da pele, e não a “classe” ou a religião, que definia os espaços sociais de cada grupo (Pinheiro, 1998, p. 324). Pinheiro analisa os registros carcerários à época da Cabanagem com o intuito de contrapor-se à idéia corrente de que a presença e ação política dos negros no movimento não eram significativas. Ele procura mostrar como os dados dos registros carcerários podem ser escamoteados, devido às anotações sumárias e à freqüente redução dos cabanos à categoria de pessoas de “baixa condição social”. Esses autores incessantemente buscaram a relativização de insistentes abordagens que até então procuravam minimizar o papel dessas etnias.

A literatura acerca da Cabanagem é vastíssima em que pese variações temáticas, diferenças interpretativas, divergências e polêmicas de ressonâncias variadas, além de ser um campo de debate que vem assinalando as vias pelas quais as várias lógicas de interpretação produzem rearticulações dos sujeitos, temas, entradas. Em relação à Cabanagem, já temos à disposição um volume considerável de informações e pesquisas que mostram a sua redefinida (e reafirmada) centralidade e seu lugar nos processos históricos para compreensão da região (notadamente Pará). Por outro lado, as análises das reconfigurações sócio-espaciais, não se multiplicam na mesma velocidade, não abrem, portanto, o debate sobre os grupos indígenas que participaram da guerra e seus respectivos padrões de movimentação. Ou seja, ainda pouco se sabe do modo como os processos durante a guerra redefiniram e interagiram com a dinâmica societária, a ordem das relações sociais e suas hierarquias, as práticas sociais e os usos do espaço, as clivagens e diferenciações que definiram bloqueios ou acessos diferenciados aos lugares e espaços pelos indígenas. Ainda será preciso decifrar o modo como as atuais reconfigurações espaciais redesenham o mundo social e seus circuitos, os campos de práticas e relações de força. As referências gerais na vasta literatura sobre a Cabanagem não se aproxima, pela etnografia, das participações indígenas³⁶, transformações sócio-demográficas, formas de interação, esclarecendo pouco sobre configurações societárias que embaralham as antigas clivagens sociais e espaciais próprias do status quo indígena.

É o caso de se perguntar de que modo a Cabanagem ou guerras redesenharam os espaços e seus territórios, redefiniram práticas sociais e os circuitos que articulavam deslocamentos e trajetórias indígenas? De que modo a guerra redefiniu tempos e

³⁶ São sempre referências importantes, mas marginais.

espaços da experiência social, desfizeram ou refizeram em outros termos o jogo de referências traçadas entre os grupos indígenas pautando ritmos e tempos sociais? Alteraram, poderíamos dizer, a própria experiência espacial, que no nosso caso seguia os circuitos “descentrados” dos “territórios Mura”, para concentrações e agregações relativas. Ou seja, a Cabanagem apresentou outro traçado que foi se esboçando, seguindo a geografia dos deslocamentos, as polaridades e segmentações, também elas redefinidas por suas conexões com as redes indígenas e com os circuitos locais de relações. De tal forma, este evento não pode ser “subestimado” porque nele se inscrevem fluxos poderosos que redefiniram espaços e dinâmicas locais, redistribuíram bloqueios e possibilidades, criando novas clivagens e provocando mudanças importantes nas dinâmicas familiares, nas formas de socialidade e redes sociais e nas práticas espaciais de deslocamentos e seus circuitos.

A Cabanagem possibilitou um feixe de mediações em escalas variadas que delineou um mundo de relações em deslocamentos. Em todo caso, seria mesmo possível fazer um longo inventário de micro-cenas desses territórios atravessados por lógicas e circuitos que transbordam, por tudo e por todos os lados, as fronteiras do que é tomado muito frequentemente como “universo da Cabanagem”, ou “universo cabano”. E, sobretudo, inteiramente ao revés das figurações, construídas pelos indígenas.

Tais construções se situam como um desafio que temos pela frente, visto que não cabem em categorias polares de análise pautadas pelas noções de “legalistas” e cabanos que em dado momento da história pode ter sido operativo, hoje não é produtivo para compreensão da guerra em contextos locais e realidades indígenas. Em todo caso, as concepções indígenas escapam às categorias utilizadas para a caracterização dos grupos em questão e “transbordam” por todos os lados o perímetro estreito destas categorias e conceitos.

Movimentação cabana: dinâmica de grupos e interesses

Como em inúmeras localidades os *cabanos* obtiveram grandes adesões, Manaus, assim como várias outras vilas estiveram em suas mãos. O cenário ou espaço “genérico” da guerra, por sua vez, pode ser descrito pontualmente justamente por ter sido sinônimo de grandes enfrentamentos entre vários grupos. No Baixo Madeira, por exemplo, desenrolaram-se, principalmente nos Autazes vários combates entre Mura, soldados, “cabanos” e Munduruku, entre os anos de 1836 e 1839.

Segundo Antonio Loureiro (1984, p. i) em abril de 1832, num movimento tardio vinculado às agitações do padre Batista Campos, nativista paraense, a população da Vila da Barra conseguiu estabelecer a efêmera Província do Rio Negro. Teria sido sufocada pela intervenção de uma flotilha de guerra constituída de navios, escunas e canhoneiras que bombardearam o litoral da cidade, desembarcando tropas e ocupando-as dois dias por sangrentos combates. O motim separatista estava ligado à deportação de Batista Campos para o Rio Negro, onde em São José do Amajari conseguiu libertar-se de sua escolta, estabelecendo um governo rebelde reconhecido em Juriti, Vila Franca, Alter do Chão e Óbidos, em fevereiro de 1832.

Segundo Antonio Loureiro (1984, p. iii) o ciclo belenense da Cabanagem, como o denominamos, durou 3 anos, com a retomada definitiva de Belém, a 13 de Maio de 1836, e a conseqüente ocupação do Salgado, Marajó, Xingu, Baixo Amazonas e Santarém, até o fim do mesmo ano. O ciclo Amazonense continuaria até 1840, quando se “entregaram” os últimos “rebeldes” da Mundurucania. Lourenço da Silva Araújo e Amazonas (1984, p 119) [1852] denota que o rio Maué-açú: rio da Mundurucania da direita do Furo de Tupinambarana, entre os Maué-miri e o Apoquitiba era habitado pelos Maué. Em 1837, “batidos e expulsos” de Icuipiranga os rebeldes do Pará de 1835, se estabeleceram nas cabeceiras deste rio, que fácil comunicação lhes proporcionava, tanto para o Amazonas como para o Tapajós de onde só os pôde tirar o indulto de 4 de novembro de 1839:

“A região da Mundurucania: compreende-se entre o Rio Tapajós a E; o Amazonas ao N; o Madeira a O; e a região Juruena (de Mato Grosso) ao S; A Serra Parintins separa a parte da Mundurucania do alto da do Baixo-Amazonas. Da Mundurucania, dentro da Comarca, correm para o Amazonas os seguintes rios: Tupinambarana, Andirá, Macari, Maué-miri, Maué-açú, Apoquitiba, Apiquiribó, abacaxi e Canuma, os quais todos se lançam em um braço do Madeira por nome de – Furo de Tupinambarana, que enriquecido com tamanho cabedal, se lança no Amazonas 50 léguas abaixo da foz do Madeira, em frente das duas bocas do Jamundá; e para o Madeira os Maturá, Anhangatini, Araxiá, Unicoré, Piraiuára, Mahici, Gi-paraná e muitos ribeiros caudalosos. Maçurani, Guariba, Taboca, Jutuarana, Matari, Murucutúba, Carapanatúba e Juruparipiurá são grandes lagos que molham a face ocidental da Mundurucania, da foz do Madeira à do Gi-Paraná” (Amazonas, 1984 [1852], p. 120).

Por esta época, as lutas também tomavam Manaus e já em 1836, os cabanos aí desembarcaram, tomando posse do governo da comarca exercendo-a por algum tempo. No mesmo ano houve reação em vários pontos da Comarca, primeiro em Tefé e, ainda

no mesmo ano em Barcelos (antiga Mariuá) (Reis, 1965; Reis, 1989). Ao seguir esta trilha cabana chegamos em Barcelos, que se constituía em um espaço de enfrentamentos anteriores e já havia uma rotina de enfrentamentos de grupos indígenas e colonos na primeira metade do século XVIII. Entre 1835-1836, em Icuipiranga, perto de Tapajós, no segundo semestre de 1835, deram-se vários combates. Bararuá, nome de guerra dado a Ambrósio Ayres, comanda a força “legalista”. Neste combate a “vitória” coube às suas forças. A luta, todavia não estava terminada. Em outubro, os espiões dos cabanos rondavam a capital da capitania, que não dispunha então do pessoal necessário à sua defesa (Ribeiro, 1965). No decorrer da primeira metade do século XIX, a região de Maués também é palco de sangrentos conflitos entre brancos e índios, sendo também afetada pela Cabanagem (Pereira, 1954). Esta referida região, que se inseria na Mundurucania, era habitada pelos índios Munduruku e Maué, os quais travavam constantes lutas³⁷.

Durante a Cabanagem a Vila de Luséa (hoje cidade de Maués) foi o cenário de sangrentas lutas entre os cabanos e as tropas fiéis ao governo. Como vimos acima, em 1835, os cabanos dominavam o Baixo Amazonas, tendo Icuipiranga como uma espécie de centro de operações. Investiram sobre Luséa e Serpa (atual Itacoatiara), vencendo-as. De Luséa fizeram então o seu principal reduto, onde se mantiveram entrincheirados, resistindo a vários ataques. Daí eles foram expulsos por Ambrósio Aires, conhecido por “Bararóá”, que já vinha se distinguindo pela sua ação nos combates travados contra os cabanos. Finalmente, com a decretação da anistia geral, os cabanos teriam se rendido. Em Luséa, a 25 de Março de 1840, 980 Cabanos depuseram as armas. A praça Cel. João Verçosa, em Luséa, por volta de 1840, foi palco da rendição dos últimos cabanos resistentes, onde foi obrigatório o juramento de fidelidade à Constituição (Jornal 13 de Maio de 1840; Pereira, 1954).

Sublinhando o contexto de enfrentamentos no Alto e Baixo Amazonas, Pasquale Di Paolo (1986, p.296 e segs.) sublinha os confrontos entre as “forças legalistas” e “revolucionárias” na Vila de Manaus e na Vila de Tapajós (Santarém). Esta, por sua posição geográfica e importância política, tornou-se o centro geopolítico mediador entre a hinterlândia amazônica e Belém. Os cabanos, do acampamento de Ecuipiranga, na margem direita do Amazonas e acima da foz do Tapajós, coordenavam o movimento político do Baixo e alto Amazonas, com a contra-ofensiva do capitão Ambrósio Aires.

³⁷ “Entre 1750 a 1768, os Maué saíram vitoriosos, os Munduruku da região do Tapajós emigraram, dispersando-se pelos rios Canumã, Maués-Açú, Abacaxis e tributários” (Menendez, 1981/1982).

Na sessão de 9 de março de 1836, a Câmara Municipal da Vila de Tapajós, tomou a histórica decisão do reconhecimento do Governo Angelim, proclamando tal reconhecimento em toda a região de sua influência; graças a esta atuação, como visto anteriormente, também a Vila de Manaus formalizou a adesão ao Governo Revolucionário de Belém (Di Paolo, p. 297). Não sabemos o alcance da influência das lideranças de Belém no restante das localidades, muito embora duvidemos das suas dimensões. Mas de acordo com este autor (Idem, p. 285) para manter o contato direto e rápido com as vilas e outras localidades do interior, Eduardo Angelim organizou um “*sistema de embaixadores*”. Eles teriam percorrido o Marajó, Moju, Acará, Guamá, Capim, Bujaru, Ourém, Abaeté, Igarapé-Miri, Santarém, Barra do Rio Negro e tantas outras localidades: todo o interior da Amazônia estaria ligado à capital, com mecanismos ágeis, facilitando a solução dos problemas que surgiam. Todavia a questão da autonomia dos grupos – foi um grande problema enfrentado pelo governo cabano estabelecido em Belém. Fala-se inclusive de “cabanos se armando independente de seus líderes” (Ibidem, p. 153).

“Os Maué, por exemplo, foram os que lideraram a revolução em Parintins e em Tupinambarana. Sob o comando do cacique Manoel Marques atacaram Luzéa, matando os trinta soldados do destacamento militar e os moradores portugueses do lugarejo, transformando a vila em reduto cabano. Em Tupinambarana e Andirá os “revoltosos” foram liderados pelo cacique Crispim Leão. Incendiaram esta última vila, obrigando os moradores a se refugiarem em Óbidos. No combate, o cacique foi morto à bala. Em 1840, quando 980 cabanos se renderam em Luzéa, todos portavam apenas arcos e flechas. Outras localidades e sub-regiões do interior – como Acará, Moju, Abaeté, Marajó, Amazonas e Macapá – passavam alguns períodos sob o controle cabano e outros sob o controle “legalista” (Ibidem, p. 285).

Todo um diagrama de poder recobre a região na disputa pelos redutos. Muito embora não se possa dar conta de como essas conexões se efetuavam e de como essas linhas que ligam um reduto ou lugar a outro, cruzavam os espaços dos grupos indígenas gerando simultaneamente novas conexões e “filiações”. Estamos falando aqui principalmente de Maué e Munduruku. Em suma, o que possibilitava à Cabanagem o seu “movimento”, a sua dinâmica nestes espaços? Nesta ocasião não posso responder, restando-me apenas apontar a existência deste aspecto do fenômeno na sua escala ou dimensão mais ampla, na tese, por sua vez, a etnografia entre os Mura me permitiu espriar o espaço de luta deles em uma escala mais localizada.

A movimentação durante a Cabanagem potencializava territórios amplos de embates, fuga e refúgio. Isso nos leva a afirmar que em áreas mais guarnecidas e de difícil acesso, como as cabeceiras de rios e igarapés, com acidentes geográficos que favoreciam o esconderijo, os grupos reuniram condições de atravessar o tempo e a distância, e de permanecer por mais tempo, reproduzindo sua existência social e cultural. Inicialmente, procurei é claro, dentro da literatura regional, apropriar-me de uma leitura do movimento que de alguma forma o tenha apreendido na sua multiplicidade. Ou seja, não obstante compreendê-lo na sua pluralidade enquanto variedade de grupos envolvidos, mas também a variabilidade de relações envolvidas em contextos espaciais variados.

É preciso reconhecer as várias participações na sua pluralidade e considerar a singularidade dos interesses. Aqueles entendidos como ‘cabanos’ não podem ser tratados de modo sistemático sem, no entanto, esgotar os vários caminhos percorridos por tais sujeitos e por aspectos preliminares que nos indiquem a dinâmica da Cabanagem e das relações engendradas em tais lugares. Algumas questões ainda permanecem, e entre elas: qual a natureza e dimensão da interconectividade entre os redutos cabanos? Entretanto, ao acrescentar ao estudo da Cabanagem novas leituras ou concepções nativas podemos revelar outras dimensões sobre nosso objeto. Apresentar uma ação significativa, uma experiência marcante em cada localidade que mostre o quanto essa experiência pode ser diferenciada da experiência em Belém e adjacências. Mesmo porque os enfrentamentos eram outros no sentido de que os atores poderiam ser outros, com outras demandas. Isto num movimento de grandes proporções, em um espaço eminentemente intrincado de caminhos de rios e redes fluviais.

Cabanagens: da disputa de memórias à construção de uma narrativa indígena

Como observado, de forma breve, podemos seguir diferentes trilhas, apresentando vários caminhos percorridos pelo movimento. No entanto, querer apresentar uma totalidade integrada de experiências, num vasto território, seguindo a aventura de rastrear os passos cabanos é um trabalho árduo e até certo ponto limitado. Ao fugir de um modelo que se pretende unitário da interpretação das diferentes atuações, o intuito será salientar a necessidade de se compreender a Cabanagem, não a partir de afirmações gerais acerca dos cabanos, mas sim a partir das especificidades das atuações de seus participantes. No que concerne à Cabanagem e suas implicações não

podemos falar em um discurso uno ou prática una. E ao considerar a complexidade das relações vivenciadas pelos vários segmentos em uma sociedade que de certa forma homogeneizava as condições de vida de índios, negros, (escravos e libertos) e mestiços, a idéia de uma unidade interna ao movimento pensada como unidade de demandas não se realizou. A marginalização social, que os homogeneizava enquanto oprimidos e que os teriam tornado “companheiros” de uma luta, não foi capaz de fundir as demandas durante o movimento. Ou seja, a Cabanagem não seria a convergência das aspirações populares que vinham das “tabas” e das “cabanas” da Amazônia, como aludido por Pasquale Di Paolo (1986).

Nesta tese apresentamos trilhas realmente originais em um contexto bastante específico. A imensa área meridional da Amazônia, denominada Autazes, apesar de pouco enfocada pela historiografia da Cabanagem, não ficou refratária ao processo de colonização e conseqüentes lutas. Nesta região, os Mura foram protagonistas da guerra, na qual reinterpreteram os seus sentidos. Com suas próprias ações reinventaram significados e construíram visões sobre a Cabanagem, e é neste contexto, a partir das disputas pelos espaços, movimentações, lógicas políticas diversas, reconfigurações coloniais que a Cabanagem é apreendida.

Embora considere fragmentadas e gerais as referências sobre a formação de redutos, posto que não se pode desvelar expectativas e demandas dos variados sujeitos, pode-se depreender o quanto haviam processos desconhecidos nesta região e que no período da guerra se intensificaram. Além disto, diferentes grupos travaram, ao longo do tempo, uma disputa de memórias que veio recheada de elementos mistificadores e conformavam lógicas e projetos concorrentes. Foi diante desta disputa que construí o principal objetivo desta pesquisa: trabalhar com a memória e com as apropriações que dela são feitas, percebendo como, ao longo do tempo, tais projetos se desenvolveram e se explicitaram no espaço por eles construído, tentando, a partir daí, apreender como os símbolos dessa guerra foram reformulados pelos Mura.

Na leitura feita da “guerra” pelos Mura, não encontramos a imagem congelada de vítimas impotentes diante dos enfrentamentos, as narrativas ultrapassam a opacidade das fontes para este tipo de informação. Esta tese participa deste esforço, analisando o tema a partir das narrativas Mura e mostrando como a história oficial foi essencial no duplo processo de ocultação e silenciamento da história dos grupos em guerra. Tal lacuna pode ser ultrapassada, porém, com a adoção de algumas estratégias.

Quando eu esboçara pela primeira vez um tema para este estudo, pretendia estudar as memórias da Cabanagem. Apesar de todo esse material, um problema persistia: toda a documentação era muito útil para um estudo das elites da época, mas prestava-se muito pouco a um estudo de outros segmentos. Obviamente havia um artigo ali ou crônica aqui, um protesto ou um registro a desvelarem algum aspecto da atuação destes segmentos, em geral de forma bastante indireta. Uma das estratégias para lidar com o problema seria uma leitura à contramão. Isso quer dizer, usar a documentação produzida pela elite, mas lendo-a apesar da intenção de seu autor. Estas elites compunham um retrato do cabano e da Cabanagem que não se constituía em consenso. No sentido mais positivo, a pesquisa permitiu-me perceber a batalha da memória que se constituía sobre o movimento e construir um argumento que cumprisse os objetivos traçados no início deste trabalho.

A análise do material chamou a atenção para a questão da memória e a diversidade de disjunções com que ela se apresenta: memória e história, memória e poder. Enfim, memórias. A etimologia da memória expressa tanto o fato da recordação, lembranças, reminiscências, como o ato de narrar, referir, relatar. A própria questão da memória aponta o lugar em que a lembrança e a experiência cedem lugar à história oficial. Uma memória oficial nos remete e aparece na construção de monumentos: figurações e inscrições para celebrar e perpetuar acontecimentos e personagens. Por isso afirma-se que, tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações dos grupos, dos indivíduos. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. Esta reflexão nos encaminha para pensar a relação entre memória e poder, considerando-a em particular do ponto de vista da conservação da memória, de modo que o acesso e armazenamento de informações passa a ser apreendido como um problema político decisivo.

Na bibliografia consultada não encontramos apenas informações objetivas, versões sobre fatos e acontecimentos, mas sinais, que não se deixam facilmente apreender em toda a sua complexa inteireza. Entretanto, o material pode revelar muitas surpresas, ao apontar para as diferentes memórias que regem os diversos grupos sociais distribuídos no interior dessa sociedade. Através das falas, utilizando-se de recursos simbólicos, os homens remetem aos tempos e acontecimentos que constituem os vários mundos produzidos pela complexa heterogeneidade que atravessa o social.

Nesta batalha da memória é como se em um mesmo espaço convivessem pessoas falando línguas diversas, daí é que se tem a noção de como esses limites estão inscritos na memória social compartilhada por todos quantos se situem em suas vizinhanças sociais. É evidente que são momentos localizados, mas se impõem pela expressividade de fatos e acontecimentos que evocam e não podem ser ignorados com o risco de se perder a compreensão de determinados períodos. Uma das preocupações básicas no resgate da memória é descobrir as formas segundo as quais condições históricas gerais são apropriadas, reelaboradas e vivenciadas pelas pessoas. O entrecruzamento de diversas falas permite reconstituir o tecido social em toda a sua complexidade, incorporando a multiplicidade de significados e revelando as determinações estruturais e simbólicas que fornecem sentido às práticas sociais.

A seletividade da memória é outro fator a ser considerado. E mais uma vez, deve-se levar em conta que as clivagens sociais operam determinações nos critérios de seleção. Na formulação de alguns autores, a memória figura como uma herança, decorrente das socializações política e histórica de grupos e indivíduos. No contexto de uma pluralidade de localizações sociais e políticas de grupos ou de indivíduos a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos (Pollak, 1989; 1992).

Na Cabanagem, por exemplo, podemos lembrar a polêmica entre quem seria os protagonistas e opositores transformados em vencedores ou vencidos. Estas representações reivindicam o monopólio da verdade histórica. Esta guerra, exemplo paradigmático de uma batalha ou de disputas entre memórias, continua sendo um campo onde as referências históricas foram reformuladas e reescritas em função dos conflitos entre os grupos. As vitórias e derrotas políticas têm implicações diretas nos mecanismos de produção, controle e transmissão da memória. Essa observação parece bastante útil para a compreensão dos mecanismos de reprodução das diversidades no interior de uma sociedade vincada por heterogeneidades que se expressam através destes embates da memória. Nesses momentos, é preciso atentar para o fato de que as diversas formas de contestação, as diferentes gramáticas através das quais elas se expressam, revelam um conteúdo simbólico introyetado historicamente, e que o momento de instabilidade política, permite que seja revisitado e reavaliado. Neste sentido, a memória se circunscreve num patamar onde, através dela e nela se identificam os elementos que entram na composição das sociedades: as diferenças sociais.

Poderíamos vislumbrar distintos quadros deste embate da memória, entendendo que relações de poder ou os sujeitos atuantes obedecem a conjunturas locais. Deste ponto de vista, existem tantas memórias quanto os espaços ocupados por estes grupos, revelando memórias e significações diferenciadas. Seleccionamos, por sua vez, fragmentos tomados nos vastos conjuntos e que se constituem em práticas e representações multiformes. Assim, cada vez mais o conceito de memória é convidado a servir de suporte às discussões sobre atitudes e movimentos das sociedades, que ocorrem principalmente no processo de transformação de seus valores. A memória torna-se, assim, um elemento agregador do debate que visa a compreensão do social.

Jeffrey K. Olick (1998) considera que não há identidades que não sejam constituídas e transformadas no tempo e com as histórias. O que é verificado quando estas identidades competem ou sobrepõem-se, contando com o papel ampliado da memória? Olick argumenta que a memória tem uma história, não apenas memórias particulares transformam-se, mas a própria faculdade da memória – seu lugar nas relações sociais e as formas que ela impõe – é variável através do tempo. Afirma que a memória nunca é unitária, não importa quão forte sejam os vários poderes empenhados para torná-la o que ela não pode ser, pois que há sempre sub-narrativas, fases em transição, e disputas por causa de controle. O autor faz referência a Lyn Spillmann, para quem a busca de interesses sempre batalha, de modo combinado com os significados multivalentes que o passado permite, nem os significados tidos como inerentes ao passado, nem a simples emergência no presente, podem explicar porque alguns passados perduram enquanto outros não o fazem. Além do mais, a ênfase da memória, em um ponto dado no tempo, depende não apenas de seus significados, e de manipulações desses, mas das trajetórias complexas que a memória forma através do tempo.

A memória apresenta-se como uma fonte histórica peculiar, uma vez que em sua estreita relação com a história - tanto a memória coletiva, quanto a individual, é impregnada de uma historicidade cuja dimensão é passível de ser interpretada. Sobretudo, no diálogo entre passado e presente, que é extremamente significativo. Esta procura por uma compreensão do passado, que se relaciona com o presente, pode nos conduzir a um crescente entendimento das vivências particulares ou singulares, para pensar um movimento social como a Cabanagem. Diante disso, tais conceitos ou noções aludidos abrem novas possibilidades de se olhar o passado através da memória de grupos específicos, sendo enfatizada a representatividade de cada caso particular, que

ilumina seu contexto específico. A partir de uma dimensão microscópica, ao reduzir-se a escala de observação, a intenção era interpretar a pluralidade de representações sobre a memória ou memórias da Cabanagem entre os Mura. Estas outras expressões que podem ser tomadas como outras narrativas, como elementos de compreensão a partir de outro prisma, nos permitem ampliar o campo de reflexão sobre processos históricos complexos, como aqueles que engendraram a Cabanagem.

Esta e outras rotas aparecem de forma heterogênea, o que não poderia deixar de ser, uma vez que reproduzem experiências múltiplas, tanto de quem narra quanto de quem as produz. Na memória, “fica o que significa”, como lembrou Ecléa Bosi (1994). O que ficou de significativo nas memórias da cabanagem? Que múltiplos significados se conjugam para revelar as representações genéricas compartilhadas por diferentes grupos de pessoas? A busca das respostas foi o que inicialmente motivou este trabalho.

Nestas memórias, ou melhor, nestas batalhas, são vários os grupos envolvidos, são várias as fases. E é justamente isto que está em permanente reescritura a cada momento; o desafio é como captar estas novas escritas da memória. Segundo Illanés Oliva (2002, p. 16), esta batalha, ao mesmo tempo em que realiza o ato da reescritura da memória, nos obriga a conhecer as chaves de sua trama, abrir o debate acerca de seu conteúdo, reabrir o processo de sua historicidade. Porque a batalha da memória, segundo argumenta Illanés, consiste nisto: em reconstruir - através da reescritura crítica da memória - nossa pertença a algum projeto histórico capaz de reunir as peças de nossas rupturas, reagrupando nossas forças para tantas outras batalhas que haverá de seguir.

Observo que a Cabanagem alcançou autonomia, desencadeando uma dinâmica própria, avançando paulatinamente para que logo no correr de qualquer análise pudéssemos ver que não houve o estabelecimento de um único projeto. Sabemos que havia uma infinidade de dissensões: lideranças negras (escravos e libertos), lideranças indígenas circunscritas a vários ciclos regionais: Belém e adjacências, Baixo Amazonas e Baixo Madeira. A imagem que me chamou a atenção durante todo este percurso de estudo da Cabanagem é que há em todo o processo de pesquisa sobre o movimento a impressão de fugacidade, mobilidade, tensões de objetivos. Acredito não ser possível uma única definição para Cabanagem ou mesmo para cabanos. E isto pode ser assegurado tanto quanto no que diz respeito às várias histórias narradas quanto às memórias dos grupos que se apresentam em constante “batalha” na atualidade. Isto não

só se referindo a uma memória dos grupos, mas no interior da própria tradição historiográfica.

Tendo isto em mente a impressão era e é estar lidando com uma sucessão de caminhos e rotas entrecruzadas, outras vezes superpostas, criando caminhos e sentidos, sem podermos seguir linearmente as direções e as relações que se apresentavam. Essa foi a sensação inquietante que ao mesmo tempo instigava a ir mais fundo no estudo de um movimento tão complexo de sentidos e formas escorregadios. Assim, nesse (s) evento (s) a cada movimento, pode-se sempre obter uma nova e surpreendente imagem, um novo texto. Os sentidos, neste contexto semiótico em movimento, refletem novos ângulos e novas, quase infinitas, combinações, criando um jogo de formas que se organizam e se desmancham em novas formas. Mas incessantemente, - eles, os sentidos da Cabanagem-, se embaralham para surpreender o olhar, ou qualquer outra sensação, de quem ousa capturar as sensações sempre em suspenso. Então, pode-se pensar o movimento como um labirinto no sentido também de uma espécie de imensa armadilha que se abre aos passos dos imprudentes e de pontes onde às vezes é preciso recuar e buscar um novo rumo. A impressão que tenho, e que persiste, é que não existe um único caminho para se compreender a Cabanagem. Sua complexidade é, realmente, um grande labirinto. Várias formas de um labirinto materializado ou labirinto na própria estrutura que levam a diversos centros. Mas, se pensarmos bem, tampouco é apenas o único labirinto que pressuponha uma única entrada e uma única saída. Não, é um mosaico, uma sucessão de inúmeros labirintos. Ao permitir uma apreensão a partir da figura do mosaico temos também uma apreensão progressiva do texto, dos sentidos que dão ensejo às inúmeras abordagens do nosso objeto. Justamente, porque são experiências com várias formas de leitura: várias combinações, sentidos de leitura, formas diversas. Como sabemos o mosaico consiste em peças recortadas, que coladas próximas umas das outras produzem um determinado efeito visual, como um desenho ou imagem. Estas peças podem ser feitas de diversos materiais. Então, a cabanagem ou cabanagens como também é apropriado dizer está posta em um contexto de pluralidade: de atores, estratégias, ações de lutas, alternativas engendradas de acordo com o contexto espacial vivenciado por tais grupos.

A partir de tais considerações bem gerais, pretende-se, aqui, evidenciar a necessidade de se compreender concepções locais indígenas acerca da memória do movimento. Em contrapartida “um-traço-só” não serve para “capturar” a guerra e imobilizá-la em uma matriz. As reflexões até agora se movimentavam pelas

possibilidades desta matriz onde se podiam extrair explicações mais gerais, muito embora as representações em torno da Cabanagem sempre serão insuficientes, pois se precisamente as trajetórias que se desenharem se acharem reduzidas “a uma linha mestra totalizável pela vista” (Certeau, 1994).

Nesse aspecto, a guerra é um campo empírico à espera de novas indagações teóricas. Ela afirma-se antes de mais nada numa relação de polivalência com a temporalidade, produzida pelo presente que lhe define o sentido, ela ilustra e exalta um passado, ao mesmo tempo em que aponta o rumo dos tempos futuros. Além disso, há a afirmação da continuidade de um projeto que se não questiona (porque compartilhado), já que se supõe traduzir o essencial do ‘ser Mura’, neste entrelaçar de diferentes temporalidades que distinguem os eventos relativos à guerra.

Esta transversalidade temporal presente nas narrativas Mura, atua, evidentemente, no reforço e eventual reformulação do que poderíamos designar por “identidade”. Afirmando, o que deve ser *evidente*, as referências permitem a reconciliação de um povo consigo mesmo, isto é, com o passado de *resistência* e *superação* que ele tem por seguro, com um presente onde as incertezas são abolidas e com um futuro que culminará reafirmando e fazendo cumprir os bons augúrios que o passado deixou. É nesta perspectiva que a problemática se esclarece: tão importante como saber o que se recorda é compreender quem recorda.

É no protagonismo de um passado que constantemente se atualiza que se tece as histórias sobre a guerra de que o Mura nos falam. A Cabanagem é, desse ponto de vista, um acontecimento marcante, mas não exclusivo: outros momentos históricos tendem a ser interpretados de forma semelhante no sentido que em si encerram entre os Mura.

Capítulo 5

Historicidade Mura e a Experiência do Tempo

Este capítulo aborda o processo mediante o qual os Mura tem reformulado tanto suas concepções históricas quanto suas próprias idéias sobre o lugar que ocupam no devenir histórico. Também examina o processo que os tem permitido definir-se historicamente assinalando os eventos por meio do qual eles têm interpretado seu passado em formas acessíveis a nós mesmos. Para conduzir-nos nessa discussão, a noção de “regime de historicidade” me pareceu operatória. Dito isto, “regime de historicidade” pode ser compreendido de duas formas: em uma acepção restrita, é como uma sociedade trata seu passado e, em uma acepção ampla, regime de historicidade serviria para designar “a modalidade de consciência de si de uma comunidade humana” (Hartog, 2006, p. 263)³⁸.

As histórias indígenas diferem principalmente das nossas em sua estrutura narrativa (Rosaldo 1980; Price 1983). Estes autores sustentam que a historicidade não está encerrada em um texto estático, mas em um processo contínuo de interpretação por meio da qual as narrativas são constituídas e reconstituídas. Estes textos não podem ser entendidos como textos isolados, mas, sobretudo dentro de peregrinações, movimentos, deslocamentos que clarificam e re-elaboram as chaves necessárias para as reinterpretações das narrativas. Muitos destes relatos não estão na ordem cronológica. Seus criadores justapõem diferentes marcos temporais omitindo a explicação causal e abstendo-se de narrar eventos de forma linear ou localizando estes fora do tempo cronológico. Para além disto, segundo Joanne Rappaport, “*grande parte da história destes grupos está inscrita no espaço físico. A geografia não só transporta importantes referentes históricos, mas também organiza a forma como estes fatos se conceptualizam (conceituados) recordam e organizam dentro de uma estrutura temporal*” (Harwood 1976; Rosaldo, 1980 *apud* Rappaport, 2000 [1990], p. 39-40).

Marshall Sahlins (1986, 1987) tem priorizado, em vários estudos, questões semelhantes às que vamos tratar aqui: o modo como as culturas carregam suas próprias historicidades. E aí estaria o projeto intelectual mais amplo desse autor. Foi, porém, no

³⁸ Renato Rosaldo enfatiza, por sua vez, que geralmente se define “historicidade” como o traço comum que possuem aquelas narrativas que se apresentam dentro de um marco cronológico ou linear (2008 [1980], p. 40).

livro *Historical metaphors and mythical realities* que Sahlins se imiscuiu mais diretamente no debate entre antropologia e história. Como explicava o autor: “O grande desafio para uma História antropológica não é só saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura carrega a sua própria transformação (1986, p.9 *apud* Schwarcz, 2005, p. 127). O objetivo era demonstrar de que maneira qualquer recepção se pauta sempre por estruturas anteriores, motivadas pela dinâmica da cultura: “O processo histórico caminha num movimento recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática” (1986, p.72). A progressão deste capítulo, neste sentido, se aproxima de alguns aspectos: como os Mura constroem seu passado? O que eles lembram e, acima de tudo, o que eles escolheram esquecer? Ou seja, vamos em direção a uma exposição das concepções Mura do passado, recapitulando as fases do entendimento do processo histórico social em sua escala local.

O passado Mura pode ser inaugurado por dois eventos: o tempo da Guerra (Cabanagem) e o tempo do “Pega-Pega”. Contudo, o “Pega-Pega” transcende a Guerra e os outros tempos elencados por eles: Tempo da Doença, Tempo do Regatão, Tempo da Escravidão, Tempo da Inspetoria (SPI). O “Pega-Pega” justapõe e interpenetra conteúdos diversos em uma mesma narrativa, sublinhando este evento, em específico, como transversal. Tal dimensão é expressa nas narrativas históricas Mura que geralmente começam com a expressão “no tempo da guerra ou no tempo do pega-pega”, quando se fala do “tempo dos antigos”.

A *consciência histórica* dos Mura é mais bem compreendida tomando-se em conta as conflituosas relações entre eles e o brancos, visto que estes constituem elementos primordiais em suas narrativas, não se configurando, por sua vez, enquanto “centro” das mesmas. Ou seja, as histórias Mura tratam das ações que eles próprios têm levado a cabo no passado, expondo êxitos e fracassos na luta para permanecerem em seu território e na liberdade de constituírem seus deslocamentos.

Portanto, as respostas indígenas aos eventos não são de simples ação reflexa, mais do que isto são complexas em suas mediações culturais, na medida em que as intrusões dos brancos em seu espaço são incorporadas em sua lógica e nos processos segmentares próprio ao grupo. Os seus movimentos são concebidos à luz dos seus próprios esforços, incorporados em suas concepções culturais concernentes ao “imperativo” de deslocar-se sem a “obrigação” de concentrar-se em aldeias. E embora os Mura vejam a maioria de seus deslocamentos como mudanças nas direções por eles

realizadas e concebidas, os brancos são percebidos e inseridos no conjunto das narrativas, no contexto de discontinuidades e rupturas profundas, expressando disjunções históricas entre gerações sucessivas

A estrutura das narrativas históricas Mura são mais complexas que as seqüências de acontecimentos lineares da história oficial que relatei anteriormente. Se por um lado, uma exclusiva dependência ao registro documental possa sugerir que os Mura tenham vivido através de uma corrente de reações aos eventos perpetrados pelos colonizadores; por outro, movendo-se mais profundamente dentro da história Mura a partir de sua estrutura conceitual, espero mostrar que a vida deles torna-se mais inteligível quando seguida por uma série de eventos que são mediados por processos que se inscrevem em uma escala local.

Os eventos da história Mura não parecem “ciclos autônomos” como se as interconexões parecessem separar os eventos no tempo. Cada acontecimento num contexto mais amplo de trajetórias contém elementos subjacentes aos *tempos* por eles elencados, ou seja, as narrativas demonstram uma orquestração complexa entre os eventos como se os mesmos estivessem entrelaçados um no outro.

Por essa perspectiva, desenvolvo a cronologia Mura a partir da sua definição própria de “*tempo*”. Estes tempos Mura *circunscrevem* o idioma da sua percepção histórica. O problema inicial, se podemos assim definir, é que talvez a seqüência estrita e linear de eventos para os Mura não seja tão importante. Diferentemente dos Ilongots de Renato Rosaldo (2008 [1980], p. 41) que “tinham pouco interesse no passado presenciado”, para os Mura, não só havia interesse neste passado, como ele é intensamente revivido por eles³⁹. Em todo caso, o que se tornou mais aparente foi que os Mura dividem sua história em períodos “identificáveis”, sendo que estes não seguem, pelo menos em parte, uma rígida estrutura linear, pois eles não se preocupam com a seqüência relativa de uma sucessão de eventos. Os Mura são conscientes da seqüência de eventos, contudo suas narrativas não seguem uma inexorável seqüência cronológica.

A visão Mura da vida social é caracterizada pela forma que estruturam os processos sociais, e estes são vistos por eles mais como improvisados do que dados; mais oblíquos do que lineares; mais móveis do que estacionários. Frequentemente imaginado como movimento espacial, o senso de história Mura pode ser representado,

³⁹ Philippe Descola (2006 [1993], p. 259-261), em “As Lanças do Crepúsculo”, assevera a extraordinária indiferença para com o passado entre os Achuar, que contribuiria para que lhe seja estranha a idéia de eventualmente compartilharem um destino coletivo.

por um lado, por grupos locais navegando pelos rios, que são seus caminhos e, por outro, a partir de uma alternância entre a concentração relativa em aldeias e a difusão por meio da *segmentação*. A concepção de mudança através do tempo que incorpora a imagem de pessoas em movimento subjaz a noção Mura de *ordem social* em que as pessoas mudam a direção tão logo estejam fazendo o próprio caminho. O caminho é feito e refeito a todo o momento e a reflexão sobre o passado contém todas estas dimensões.

As histórias sobre a guerra eram tão numerosas, tão vívidas e tão detalhadas que me perguntava porque os eventos mais próximos no tempo não eram da mesma forma. Comecei a me dar conta que eles representavam nos “tempos” mais do que um “pedaço” reduzido *daquele* tempo. Ou seja, nos relatos sobre a Guerra eles tinham muito a dizer sobre as doenças, das investidas dos brancos durante o regatão, sobre o regime de trabalho semi-escravo nas fazendas e até na “aparição” dos ‘Doutores’ do SPI no início do século XX⁴⁰. De modo que, iniciar um trabalho de investigação antropológica em torno da “Guerra” significou refletir sobre o esquecimento, a memória e suas implicações na constituição do espaço e da história entre os Mura.

Minha ida para o campo foi marcada por algumas interrogações, entre as quais avultava a Cabanagem, história e a experiência do tempo. Terei sido movida também pelo modo como aquilo a que chamamos memória e aquilo a que chamamos esquecimento permeia, em grande medida, o espaço social, pela maneira como memória e esquecimento se me afiguravam (e se me afiguram) como dois termos sem os quais não é possível pensar o próprio conhecimento, e a sua relevância na “invenção” (enquanto descoberta e criação) da história.

No campo fui despertada da letargia dos estudos sobre a Cabanagem, através das narrativas Mura e, conseqüentemente para o impacto dos discursos do esquecimento e da memória. Discursos que se alicerçavam numa viagem ao passado. Uma viagem pontuada por episódios de uma desmedida violência, contados na primeira pessoa pelos Mura como se também tivessem passado pela mesma experiência que, após tantos anos, continuariam a reviver. Os Mura encontravam-se, segundo os relatos que ia coligindo, vinculados a um universo vivencial em que a memória e com ela o passado assumiam

⁴⁰ Se a presença dos “doutores” do SPI, como eles narram, chegaram através da oralidade aos nossos narradores, a passagem deles, por sua vez, foi vivenciada pelos mais idosos. No caso dos Mura a passagem e presença do SPI para “separar terras” está presente, mais intensamente, nas narrativas dos moradores das aldeias Josefa, Murutinga, Guapenu e São Félix.

uma inevitabilidade evidente. Como é que esta inevitabilidade da memória e do passado é enquadrada na sua história recente? Quis, pois compreender como é que esta inevitabilidade da memória e do passado circunscrita por um discurso e com implicações evidentes era criada na prática. E, neste sentido, escolhi algumas aldeias onde realizei boa parte da minha etnografia. O meu trabalho etnográfico teve por “centros” as aldeias Murutinga, Lago da Josefa e Trincheira, tendo como eixos os Rios Mutuca, Rio Preto do Pantaleão e Lago da Josefa. Esclareço, por sua vez, que as narrativas não estão circunscritas a estas aldeias, visto que os próprios Mura a elas não se restringem, e inúmeras vezes foi preciso “descentralizar” a pesquisa, pois a natureza do objeto assim o exigia. Assim, não é por acaso que a guerra se tenha afirmado como o elemento axial a partir do qual fui interrogando o material etnográfico, sobretudo, pela relevância que aí assumia, isto é, como um dispositivo de acesso aos conteúdos “ocultos” da memória Mura.

Cheguei ao campo achando que sabia muito sobre a Cabanagem, mas como diziam os Mura: “*Quer saber: More muito e more perto*”. Assim, cheguei ao campo informada pelo que conhecia da Cabanagem. Mal sabia que possuía muito “pouco” ou um desenho de uma guerra delineado pelos documentos oficiais onde a participação dos indígenas, e Mura principalmente, era ínfima e totalmente enviesada. Os Mura nunca se furtaram a falar de sua história. Pelo contrário, não há assunto secreto ou tabu, mesmo que algumas narrativas sempre tragam ou façam com que “revivam” sentimentos dolorosos, momento em que os relatos que giram em torno da Guerra, “pega-pega” e epidemias são enfatizados. Portanto, não era difícil falar de Cabanagem entre os mais velhos, ou qualquer tema que fosse. Eles sentiam muito prazer em falar do seu passado, o que me possibilitava procurar várias entradas ao universo histórico que eu havia começado a explorar. Percebi, então, não sem dificuldades, qual seria esta nova entrada – o universo das viagens, deslocamentos e trajetórias de indivíduos e grupos⁴¹.



O “Pega-pega” como definido pelos Mura foi um tempo de medo e violência, período em que os grupos Mura vivenciavam de forma abrupta as incursões constantes em seus espaços. Estas incursões não se restringiram a um período apenas, foram de várias maneiras e momentos de sua história. Contudo, é possível identificar ou pelo menos fazermos alusão no contexto do “Pega-Pega” à instituição dos Corpos de

⁴¹ Quando viajar era um imperativo e o deslocamento significaria, no final das contas, em compreensão dos sentidos.

Trabalhadores (1838), que se definia pelo seqüestro compulsório de índios por toda a província do Amazonas e, por conseguinte por toda região de Autazes, para trabalhos forçados em obras públicas e /ou particulares. É possível que os Corpos de Trabalhadores constituam uma dimensão do “Pega-pega”, sobretudo porque o evento em si figura como uma linha contínua⁴².

A maioria das fontes para o imediato pós-cabanagem se apóia basicamente nos Relatórios e Falas dos Presidentes de província. Este período é marcado pela criação dos Corpos de Trabalhadores. Tal dispositivo “legal” não foi bastante estudado, contudo, ele possui imediata relação com o controle dos lugares por toda a Amazônia anteriormente em guerra, lugares Mura inclusive.

Em tese, este contexto específico do Grão-Pará permite identificar a criação de leis e instrumentos inicialmente voltados para a desarticulação dos segmentos que participaram da Cabanagem. Surgem os *Corpos de Trabalhadores* com uma série de dispositivos de controle social que acompanharam as primeiras “celebrações” das elites em torno da debelação da Cabanagem. Estes mecanismos primavam pela manutenção de uma ordem político-administrativa, bem como pelo desenvolvimento de mecanismos de controle e disciplina de segmentos sociais específicos. Estes grupos, submetidos no período pós-Cabanagem a uma rotina de trabalhos forçados, eram notadamente indígenas. Grupos que precisavam estar sempre sob as vistas da lei, prerrogativas que cumpria os interesses da polícia e da "causa pública". Então se reveste de significado especial a criação dos *Corpos de Trabalhadores* que era uma das facetas do controle social, segundo nos informa Claudia Maria Fuller (1999, p.7). Além disto, foram criados e/ou ampliados os destacamentos militares, fato este que se traduzia na *militarização* de todos os lugares da província, significando concretamente que essa força policial percorria os lugares, rios, velando pela manutenção da “ordem” pública nos espaços.

Em 1852 o presidente da província do Amazonas João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha narra em seu relatório, que pouco depois de sua posse, teria chegado a

⁴² Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro (2001/2002, p. 90) discorre em artigo sobre “as freqüentes “agarrões” (como eram conhecidos aqueles recrutamentos forçados), que embora aliviassem o peso da crise econômica para um punhado de beneficiários, tendiam a destruir a estrutura familiar nos aldeamentos e ampliar a situação de penúria, na medida em que acabava deslocando braços anteriormente ligados à lavoura de subsistência”. O mesmo autor cita André Fernandes Sousa (1848, p. 474) que destaca “o jugo pesadíssimo, e conseqüentemente insuportável, recolher-se o índio casado ao seio da sua família dos diferentes serviços públicos sem salário ou paga do seu trabalho, depois de muitos meses ou ano, e ver a sua pobre cabana cercada de soldados para o amarrarem e entroncarem e conduzirem novamente aos serviços. Ficando sua mulher sem roça de mandioca para sustento dos seus filhos”.

seu conhecimento participações de que *“bandos de Gentios errantes da Nação Macûs tinham cometido agressões e atentados em diferentes lugares do alto Rio Negro. E que também, antes da dita notícia, no Rio Madeira alguns bandos de Gentios das numerosas Tribus dos Mura, tem nestes últimos tempos cometido crimes* (Relatório, 1852, p. 7, grifo nosso). Por esta e outras razões, para coibir tais grupos o presidente emitiu ordens circulares às Autoridades policiais e militares e a todos os encarregados das Aldeias de índios e às companhias de Trabalhadores instituídas pela Lei de 25 de Abril de 1838. Pensava ele assim restabelecer a ação policial por toda parte. Tenreiro Aranha alega no mesmo relatório que muitas tribos estariam se apresentando “espontaneamente”, principalmente os Principais Chefes delas, dando-lhes aos mesmos Títulos ou Patentes com expressas cláusulas de fundarem novas Povoações: *“de chamarem das matas para elas os índios e de os fazerem aplicar à cultura das terras, à pesca e a outros trabalhos úteis a eles próprios, aos outros homens e ao Estado”* (Relatório, 1852, p. 22, grifo nosso).

A forma de “recrutamentos” dos indígenas, segundo Tenreiro Aranha (1852) dizia respeito primeiramente às “Ordens e Instruções” dadas aos Principais, para que, em respeito e obediência aos Diretores, e de acordo com eles fizessem cumprir suas determinações: “eles deveriam mandar quatro homens de cada tribo para serem empregados em serviços públicos por um mês e sustentados e bem pagos de salários e serem despedidos no mês seguinte logo que cheguem outros em seu lugar”. E também quatro aprendizes dos dois sexos (provavelmente crianças) para terem o ensino das artes e manufaturas sob as direções de “Mestres e Mestras” a quem eles seriam entregues: *“a fim de que assim instruídos cheguem a ser úteis e possam voltar ao seio de suas famílias com habilitações que lhes sejam de proveito”*. Entretanto, para o presidente *“aos Mondurucús que são os mais civilizados de todos, e que já vão formando estabelecimentos de agricultura, tem-se concedido dispensas e dado provas de estima e distinção que espera servir de incentivo aos outros”* (p. 23, grifo nosso). Não sabemos até que ponto esta “boa vontade” com os Munduruku se realizou de fato, visto que há referências deste grupo sendo recrutado para trabalhos forçados em vários lugares na região do Canumã e Maué. De todo modo, há um esforço renovado em deter os “grupos errantes”. Com este mesmo sentimento Tenreiro Aranha critica a falta de trabalho em torno do café, da mandioca e do algodão dado que a população dividida em “bandos”, todos os anos vai para as grandes praias:

“fazer a destruição dos ovos das tartarugas e o fabrico de manteigas, ou para as matas extrair os produtos, de sorte que nisso gastam os indígenas e trabalhadores quase a metade do ano. E tudo quanto tiram e destroem é para os chamados regatões das feitorias, a troco de aguardente e de uma calça e camisa de riscado caseiro (Relatório, 1852, p. 31, grifo nosso).

Inclusive os que estão neste trabalho, segundo ele, são os “bandos” que estão nas margens desde o Rio Madeira, de uma e outra parte à entrada do Solimões onde se acham os imensos e tão famosos e bem conhecidos lagos: Uautás, do Rei, Manaquiry, Manacapurú, onde todo ano, e principalmente no semestre da vazante, se podem apanhar milhões de tartarugas, de peixes-bois, pirarucus, tambaquis e muitos outros (Relatório, 1852, p. 35, grifo nosso). Ora, é sabido que tais lugares são de evidente presença Mura.

O principal problema postulado pelas autoridades provinciais era a inclusão dos indivíduos destas localidades em listas mais precisas, visto que ainda no quadro do ano de 1851, assim como no ano de 1859, nota-se que, tendo-se inscrito em ambos o número dos escravos e estrangeiros, houvesse a falta dos indígenas, devendo-se ter lançado pelo menos segundo lhe consta:

“o considerável número dos que se acham domesticados das Tribos Maués, dos Rios Mamurú e Anderá; Mondurucus, dos Rios Abacaxis, Canumã e Muruamurutuba; Uarauaquis e Paraquis, do Rio Uatumá; e Mura dos Rios Madeira e Purús, e das Povoações do Amatary, Uautás e dos Lagos Manacapurú e Manaquirí, que se acha em torno e próximos desta capital. E outros que se acham pelos rios e lagos ainda mais distantes já em Povoações e com estabelecimentos de lavoura ou dados à pesca. Todos deveriam ser incluídos, como penso que devem ser todos esses habitantes naturais desta Província, pelo menos aqueles que se acham batizados e já de alguma sorte úteis à sociedade [...] o quadro da sua população poderá ser elevado a mais de 100 mil pessoas, sem se incluírem as hordas bárbaras, errantes e ainda desconhecidas” (Relatório, 1852, p. 47).

Neste mesmo período, há ordens para reforçar o Destacamento do ponto de Maturá no contexto das ordens enviadas aos Subdelegados de Polícia dos Lugares do Rio Madeira, a fim de que se preste a todas as diligências, a formação de processos, e captura, com toda a atividade e circunspecção, *“sendo discriminados os bons dos maus e punidos os malfeitores, fazendo remeter para esta capital os vagabundos a terem aplicação conveniente”* (Relatório, 1852, p. 5, grifo nosso). As ordens são direcionadas, principalmente, aos Comandantes Militar e da Companhia de Guardas Policiais de Borba e ao do Ponto de Maturá. Para que com o subdelegado de Polícia empreguem

toda a vigilância e força à sua disposição, estabelecendo uma ronda fluvial “em canoa bem armada, a fim de serem capturados os salteadores da Nação Mura, ou outros quaisquer *malfeitores*, os quais devem ser punidos com os rigores da Lei”. Recomenda que essas diligências sejam confiadas a Oficiais que saibam “*discriminar os bons dos maus*” e assim restabelecer a ordem pública e a segurança individual que nestes últimos tempos tem sofrido violentos ataques em diversos lugares do Rio Madeira. Em consonância com tais atos, o presidente da província também pede ao Comandante da Companhia de Trabalhadores da Freguezia de Borba para fornecer os trabalhadores que forem precisos e exigidos para as diligências que são recomendadas aos Comandantes Militares da mesma Freguezia e ao do Ponto de Maturá (Relatório, 1852, p. 6, grifo nosso).

Há uma relação direta entre a decadência dos lugares coloniais e o momento em que as aldeias passaram para o controle das diretorias parciais, com a conseqüente transferência da administração para as mãos de um diretor civil. Como é sabido, havia grande necessidade de mão de obra e o regime de trabalho era pesado. Contudo, era mais vantajoso o recrutamento compulsório de indígenas que estavam mais próximos da capital, àqueles em que não precisassem consumir tempo e dinheiro na sua captura e nem entrar nas “brenhas” para buscá-los. Os Mura, entre outros, caberiam perfeitamente a esta empreitada.

Neste período fala-se muito em reconstrução dos lugares e das despesas para a catequese e civilização dos Índios da Província do Amazonas. Em grande medida são lugares com clara presença Mura e que foram ‘redutos’ durante a Cabanagem. Alguns grupos Mura já estavam por esta época vivendo em aldeamentos ou muito próximos aos mesmos. E em alguns casos dividindo espaço com grupos inimigos, como os Munduruku. Pensa-se então na renovação de várias povoações e entre elas estão:

“Povoação nas barreiras de Cararáucú na margem setentrional do Amazonas com os índios Uaraiquiz e Parauis. Idem na foz do Rio Mamurú na margem austral do Amazonas, com os índios Maués; Missão e últimas despesas para a Povoação no Rio Anderá, na parte austral do Amazonas também com os Índios Maués; Restabelecimento da Povoação no Rio Abacaxis da parte austral do Amazonas com os Índios Mundurucús; Melhoramentos das Povoações de Amatary e Lago dos Watás das Tribus Mura; Povoação no Rio Canumá quase a entrada do Rio Madeira de Índios Mundurucús; Missão e aldeias no Rio Madeira das Tribus Mundurucús e Mura; Povoação nos Lagos Manaquiry e Manacapurú na entrada do Rio Solimões das Tribus Mura; Missão dos Rios Purús e Quary na margem oriental do Solimões das Tribus Mura, Purús e Purupurús” (Relatório, 1852, p. 15).

Com o intuito de “organizar”, fixar e controlar os grupos aptos para o trabalho, Ferreira Pena (1853) elabora uma tipologia que dividiria os indígenas em três classes com referência à esta aptidão. A primeira é a denominada por “*Gentios, que vivem nas brenhas, sendo certas Nações ou Tribus de índole pacífica, e outras bravias e capazes de todas as atrocidades*”. A segunda encontrar-se-ia vivendo em “aldeias ou malocas já conhecidas, mas ignorando quase absolutamente a nossa língua, usos e costumes, não evitam, todavia a presença de pessoas estranhas, chegando a estabelecer relações de pequeno comércio, trocando os produtos da pesca e caça, e as drogas que colhem por tecidos, ferramentas, espelhos, miçangas e outros objetos”. A terceira “finalmente dos que tendo já adquirido algum princípio de civilização e compreendendo mais ou menos a língua portuguesa, moram também em aldeias, em sítios separados, ou nas Povoações, empregados na agricultura, na pesca, na navegação e em diversos serviços públicos ou particulares” (Fala, 1853, p.52, grifo nosso).

O fato a ser discutido aqui é que os grupos inseridos na primeira classe não teriam fixado a sua residência em lugar designado; e os da segunda classe, isto é, os que vivem nas muitas aldeias conhecidas, cuja fundação se deve em grande parte não só aos Jesuítas, mas também aos Carmelitas e Mercedários, são imediatamente governados por seus Principais ou Tuxauas, sob a inspeção de Diretores de nomeação do Governo. Por conseguinte, “restariam” os da terceira classe que são os únicos trabalhadores, que na Província existem, “*e a cada momento iludem as esperanças de quem conta com eles para serviços permanentes e regulares, quando desejam fugir não há interesse que os detenha*”⁴³ (Fala, 1853, p. 54, grifo meu). Na terceira classe também se deve incluir o grande número de meninos e meninas que são entregues, ou doados a particulares, por diversas autoridades locais ou pelos Diretores das Aldeias. Não obstante é enfatizada a dificuldade em conseguir a vinda de outros que os substituam regularmente, tornando, segundo as autoridades, muito “contingente” o progresso das obras. Herculano Ferreira Pena (Fala, 1854, p. 39-40) trata então da escolha de lugares para assento de Colônias e Aldeamentos, reservando-se as margens dos afluentes para este fim. O domínio dos afluentes pelos brancos já significava uma intromissão devastadora nos espaços Mura⁴⁴.

⁴³Ironicamente o próprio Herculano Ferreira Pena (Relatório, 1853, p. 9) não entende o porquê das freqüentes fugas, mesmo considerando que são motivadas “pelo desejo de escapar a um serviço incessante e penoso”.

⁴⁴Portanto, na lista para novos aldeamentos figura: ao sul Jauanacá; este se comunica na enchente com o Mamuri, com o Uautá-assú, e finalmente com o Madeira. Também ao sul Manaquiri já habitada por uma população de pouco mais de 500 índios Mura. Sai-se por aí na enchente para o rio Madeira; Ao norte Manacapuru; Margens do Rio Purús onde se encontram terras firmes, lagos e igarapés como, por

A meu ver, não são apenas lugares a serem “reconstruídos”, mas lugares que se configuravam como repositórios de indígenas, sendo que estes se enquadravam nos tipos procurados para os trabalhos forçados. Não eram índios isolados, e ainda carregavam a “pecha” de terem participado da Cabanagem, se enquadrando na tipologia por eles estabelecida. E por fim a *resistência* oferecida pelos Mura que “não se davam a rol” e que mesmo não constituindo a maioria dos lugares coloniais estavam próximos, circulando por eles⁴⁵.

Chamam-nos atenção alguns pontos que devem ser sublinhados. A partir das narrativas Mura apreendemos que há uma clara “familiaridade” dos soldados acerca dos índios dos lugares; inclusive estes são chamados pelos nomes. E em segundo lugar a “possibilidade” aberta, mas um tanto remota, destes índios “recuperarem” ou “buscarem os seus” nos Corpos de trabalhadores.

“A gente fugia para o mato, eles fugiam, eles fugiam para mata, aí os soldados gritavam assim, chamando um índio chamando outro. Ah, mais os Mura já estavam cismados, já sabiam quem era, aí eles não vinham” (Flávio, 86 anos, Lago da Josefa).

“Quando a vovó dizia, quando o soldado, o soldado mesmo, o Pega Pega levava as crianças, quando chegavam do trabalho, as crianças o Pega Pega já tinha levado, e aí quando as mães chegavam, as crianças não estavam e nem os rapazes, e aí quando o Tuxaua chegava do trabalho também eles iam lá, aí o Tuxaua ia buscar. Iam buscar as crianças, os rapazinhos, lá onde eles estavam. A linguagem dele ela diz assim, a linguagem do Tuxaua era só, cã, cã, cã aí as pessoas podiam entender o que era, que ele já ia buscar a gente dele” (Hilda, Lago da Josefa).

Nas décadas seguintes, houve um afluxo de indígenas maior para a região dos Autazes. E em contrapartida, um fluxo crescente de brancos para a região, pois neste período inicia-se o aumento das exportações de um novo artigo e que muito em breve ocuparia o primeiro lugar: a goma elástica ou borracha. Em todo caso, Ferreira Pena (1854, p. 56) calcula que muita gente vinda da Província do Pará já trabalhava, segundo lhe consta, nas margens do Madeira e nos Uautás; e com os trabalhadores vão concorrendo negociantes, que pretendem comprar-lhes o gênero e vender logo em

exemplo, o Jary e o Paraná-pixuna, do qual, com pequeno trânsito por terra, sai-se nas margens do Madeira, perto do Crato; Miuá, lago com muitas ilhas de terra firme, isto é, não sujeitas à inundação, onde já existiriam vários moradores brancos, além dos Mura; Cudajás, a comunicação que sai até o lago Capiuára (acima d’Ega) era praticável por igarités grandes e batelões em todo o tempo e por fim; Mamiá em uma considerável extensão já em parte habitada por Mura (Fala, 1854, p. 39-40).

⁴⁵ As dificuldades que apareciam para aquisição de trabalhadores seguem fazendo com que se mande buscar índios de diversos pontos para prestarem os seus serviços (Relatório, 1859). Têm eles vindo das diversas diretorias para serem nelas empregados; e sendo mudados impreterivelmente de tempos em tempos (Fala, 1860).

seguida. Essa nova dimensão complexifica ainda mais a relação entre brancos e índios e a exploração se torna bem mais evidente nas violências que estes vêm sofrendo. A radicalidade desse processo é expressa tanto na infinidade de relatos sobre o “Pega-pegas” quanto nas incursões que caracterizavam o regatão, que para os Mura significava que os brancos ainda “estavam à espreita”, “velando” os Mura:

“É porque eles faziam estas tapagens a coisa no rio, é porque naquele tempo não existia barco, não existia motor só existia era bicudo, o bicudo antigamente chamavam é do tipo daquela canoa que saía para vender. É chamavam bicudo pra eles, botavam vela pra ir velando os Mura ficavam com raiva, aí iam fazer pau a pique pra não passar, quando passava os Mura furavam a canoa deles” (Nazira, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

Podemos reafirmar que a instituição dos Corpos de Trabalhadores diz respeito fundamentalmente ao trabalho compulsório de segmentos específicos durante o pós-cabanagem. No entanto, o “Pega-pegas”, como referido pelos Mura, tornou-se constituinte da própria Guerra e de outros eventos, por eles elencados. Visto que o tempo do “Pega-pegas” se caracterizaria pela “continuidade” que lhe é inerente, se confundindo, ou melhor, transbordando os vários momentos da história Mura:

“Eles vinham de barco. Naquele tempo o barco era uma canoa, uma igarité. Aí, faziam aquele remo comprido remavam assim: olha era faia de um lado e outro, de um lado e outro, eles vinham pegar a gente. Assim que era de primeiro. E também quando não tinha contato, quando o papagaio voava do Igapó a gente sabia que eram eles que vinham andando. A minha avó contava isso muito para nós. Isso já faz muitos anos, muitos desapareciam. Mamãe contava, muitos ficaram sem os filhos, iam embora, iam por aí. Iam para o campo de batalha. Quando já estava rapazinho novo, o irmão da vovó foi com 15 anos, fugiram 12 atravessando o rio. Ele alcançou chegar pra cá” (Nazira, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

“Eles foram para o campo de batalha lá para onde mata gente. Pra lá levaram eles, de lá eles fugiram. Fugiram, vinham atravessando mata, é rio, rio e tudo quanto por ali, até que alguns chegaram pra cá. Os outros, os bichos comiam atravessando por água. Batalha é campo de guerra de morte” (Pedro, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

“Era tudo preto, eram cada “uns pretões”. Vinha mandado quem sabe de quem. Vinham para cá para levar as crianças. Não era só para cá não, era por todo canto, por todo lugar tinha Mura. A sombra rondava os Mura” (Mariomar, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

“Eles fugiam de noite pra ir avisar o pessoal, alguns fugiam embora olha a lancha está lá em tal lugar. Está indo pra lá e todo mundo fugia pro mato e às vezes só ficava uma pessoa na casa e quando via ir embora. Minha avó dizia que pra acabar com esse negócio de Pega-Pega que eles chamam foi quando eles vieram e foram baixando pra cá e os soldados que vieram, passaram um tempo acalmou e passando pouco tempo acalmou, depois apareceu um soldado que andava no barco e ela dizia que fugiram pra mata” (Amélia, Murutinga, Rio Mutuca).

“Pegava aquela rapaziada nova que tinha, moça e rapaz tudo, iam pegando tudo. Quando era noite quando eles davam fé, a casa estava cercada de soldado aí, pronto, não podiam ir, foram todos levados, só ficaram mesmo os velhos aqueles que não agüentavam mais a briga, os velhos e as velhas ficavam, e naquilo eles levavam, iam embora.....para não mais voltar” (Damázio, 68 anos, Lago da Josefa).

“A procura dos Mura mesmo. Aí a vovó dizia que eles ficaram lá e eles conduziam e quando pegavam os índios eles traziam para outra lancha que ficava aqui fora. Era. Ela dizia que eles traziam pra cá e daqui eles portavam as pessoas pra fazer mandado dos portugueses... Ela morava no Taboca. Eles iam pra lá a procura deles e quando eles chegavam lá....” (Ricardo, Murutinga, Rio Mutuca).

O background com a qual os episódios são narrados de um passado fazem sentido e são um conhecimento culturalmente implícito e compartilhado pelos contadores e sua audiência. Quando um senso coletivo do passado emerge por meio de histórias pessoais e de grupos que se combinam numa experiência mais ampla, não de trajetórias, mas, sobretudo de eventos, montamos um repertório altamente inteligível para o grupo como um todo. Porém, como dito por Joanne Rappaport (2000 [1990], p.43) não nos ocupamos de “textos” estáticos sim de interpretações em constante mudança que se aplicam na prática e cuja forma e conteúdo estão determinados tanto pela memória de interpretações passadas como pelas exigências do momento. É isso que segundo esta autora, através do uso de imagens cíclicas ou míticas os grupos ressaltam as “lacunas” da memória histórica e enfatizam mais convincentemente a importância do passado, dado que este se faz reconhecível de forma mais patente. Ao acentuar ou ressaltar a estrutura repetitiva do processo histórico, unem o passado com o futuro conseguindo, assim, um padrão que não só os permite compreender de onde viemos, mas também para onde vamos (Idem, p. 46).

“Eu vim acabar de me criar já pra cá nessa aldeia, mais eu nasci muito longe daqui, aqui nessas ocas [...] entendeu? Aí conforme vinham baixando minha avó eu também vinha... Naqueles tempos, é verdade, as Cabanagens que nós corria, que nós passava semanas e mais semanas na mata escondida pra não ser pego. Era o negócio do Pega

Pega que entrava. Os Portugueses entravam assim, é antigo, é mesmo dos primeiros antigos” (Helena, 76 anos, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

Tomo aqui o “Pega-pega”, para precisar um tanto o que ele me fez compreender sobre o procedimento narrativo Mura, que evoca diretamente um simultâneo no tempo narrativo, imediatamente identificados nos conteúdos que ostentam. Isto é, seu enredo é gerado pela justaposição da “Guerra/Pega-pega”, doença, entre outros, pelo embate entre ambos e se vale, tirando disso proveitos, do fato de que os índios também metamorfoseiam os seus inimigos, que podem ser mais facilmente embutidos ou incluídos na forma e no tempo narrativo. Esses dois eventos, a Guerra e o “Pega-pega”, estão entrelaçados um com o outro de modo muitíssimo mais estreito do que parece à primeira vista. Eles são dependentes um do outro em relação a muitas coisas, tanto no que concerne ao modo como “eclodiram”, quanto ao modo como se desenvolveram, tendo referências diretas ao conteúdo ou repertórios acionados.

Embora, pois, os eventos fundem todo o seu lastro na realidade histórica, eles se “empenham” em girar em torno de uma “mesma” narrativa. Desse modo, a justaposição fica impressa desde então nas narrativas. Resulta daí que a justaposição passa a ser flexionada sob um signo que, em verdade, lhe convém: o do enigma, o da decifração, de que eventos estão falando afinal?

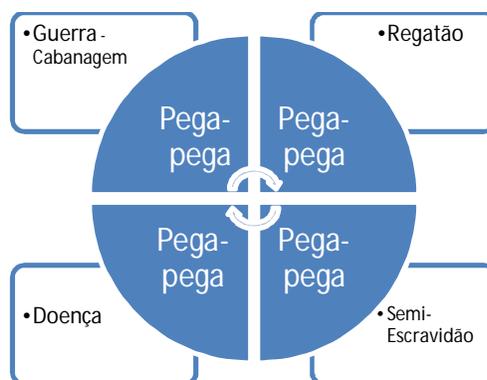
“Antigamente os Mura fugiam, tentavam fugir da doença, corriam, mas ela vinha. Uns diziam que ela sabia, diziam que a doença tem mãe. Eu tinha uma tia que tinha uns filhos, tinha um menino por nome Sebastião. Aí estava na força do sarampo aqui era sarampo, era catapora, era tosse de guariba. Era varicela, era sarampo americano e essas doenças todas. O meu tio Augusto: chama sua mulher Terência. –Terência vamos embora fugir da doença [sussurrando]. - Nós vamos sair meia-noite daqui, nós vamos embora pro lago. Está tudo silêncio, nós vamos se arrumar tudo na boca da noite e quando for meia-noite nós saímos. Mas a doença eu acho que não dorme, fica acordada toda vida. Daí quando foi meia noite se acordaram, se arrumaram tudo caladinho, só mesmo os da casa sabiam. Aí saíram. Ela disse: Irene – que era a minha mãe – Irene tu não que dar o Luís pra ir comigo? – Não sei, se ele quiser ir. Mas eu era menino inteligente não é desses que tudo que se passa não se lembra não se recorda não, eu era um menino muito inteligente. A minha mãe me acordou: - Luis meu filho tu quer ir com tua tia? Eu não sabia dizer que não, - eu vou. Desatou minha rede botou lá num saquinho, a minha roupa, botou lá e voltou – vamos embora, calado [sussurrando] sentou no barquinho e tocou no remo. Fomos amanhecer lá no Lago Miuá, lá embaixo. Mas não adiantou fugir, não a doença alcançou o Murinha, filho da minha tia” (Luís Braga, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“Eu estava aqui, houve uma doença em “52”, houve uma febre aqui que morria gente toda hora, todo dia, a gente podia correr nessa beirada, pelos lagos, pelas ilhas e não fugia dela” (Manoel Pantoja, 79 anos, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“Viemos do Rio Madeira, quem jogou foi a doença. A doença varicela ia sussurrando: - Mas eles não vieram para cá?” [dizia a doença]. Minha avó contava. A varicela vinha, Tum, Tum, Tum, Tum...a doença veio vindo” (Ester Embilina, 105 anos, Nova Olinda do Norte, Rio Madeira).

Apesar dos relatos parecerem apresentar notações fragmentárias e rápidas sobre os eventos, estes possuem uma capacidade plástica “cinematográfica”: odores, sensações, principalmente no que se refere a guerra, e na execução dos deslocamentos cujas mudanças de lugares marcam a seqüência da narrativa. Assim, a memória evoca sons, odores, imagens. Os sons ou estrondos da narrativa da Dona Ester Embilina eram de um barco. Os estrondos eram a memória de uma guerra, mas afinal eram também a doença que perseguia os Mura. Esta justaposição de tempos permite aos Mura, entre outras coisas, dar giros narrativos em seus relatos, gerando contrastes entre sucessos conhecidos e menos conhecidos, assim como evocar poderosas imagens tanto mais potentes quanto mais detalhadas. Disto resulta em uma estrutura reconhecida que contém informações e que podem ser expressas através de distintas formas e conteúdos, alguns dos quais tem ressonâncias e situam os fatos em uma espécie de tempo primordial.

Diagrama 1



A dificuldade inicial estava em reconhecer e determinar a diferença entre os eventos, que se conjugava, seguramente, ser um problema mais meu do que deles. Buscava a “identidade” do evento ou seu preciso limite. Afinal, onde começa e termina quem ou o que? Constituir-se-ão os dois lados de um só e mesmo evento? No caso da Cabanagem, que se constitui num intrincado túnel submerso a percorrer, havia outros

eventos que inauguravam as alongadas páginas da história Mura. Como se fosse um livro que eu não tivesse ainda terminado de ler. E, aliás, nem importa que o tivesse feito, visto que mesmo esse volume não me socorreria na decifração acerca de si mesmo. Mas se esse mistério específico não pode ser elucidado por completo, o outro, o que agora discuto, tenta, pelo menos, ficar esboçado nestas poucas linhas.

O corolário que se retira daí é o de que, afinal, cada um dos eventos por seu turno, vai (aparentemente) dizendo, distintamente, “o mesmo”, mas que, só assim, multiplicados e diferenciados, é que se tornam aptos para dizê-lo. Num processo como este não pode haver nenhuma verdade absoluta, pois que não há centro: há, sim, admiravelmente, diversos pontos de vista, formas de narrar, um fértil rol de muitas e variadas formulações, discursos com as mais distintas feições – sobre uma mesma e única coisa. As narrativas nos oferecem a percepção de um tempo múltiplo, que parece operar em superposição, diferenciando-se substantivamente dos marcos gerais registrados na história oficial. E esses marcos são tão plenos de significados, para os que os compartilham, que chegam a constituir uma outra história, na qual as diferenças sociais adquirem tal força de expressão que geram a instauração de signos apenas perceptíveis para os que integram aquele grupo social.

“No tempo do Pega-Pega, ainda me lembro de ainda correr muito aí no mato, é, ainda foi do meu tempo” (Ifigênia, Aldeia Gavião, Rio Mutuca).

“Mais se eu corri mesmo, quem queria ser levado assim na marra parecendo um cachorro, é, eu corria mesmo naquele tempo [...] aqui dentro quando o pessoal dizia, lá vem o Pega Pega, o Pega Pega vem, aí quando falava em Pega Pega a mamãe dizia corre meus filhos para o mato, a curumizada ia que fazia fileira, ia se pôr lá no mato até irem embora. Ficavam todos por ali desconfiados, vinha saindo de pouco a pouco, porque naquele tempo pegava mesmo na marra, pegavam mesmo, pegava, depois jogava num buraco” (Luís Braga, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

O que significa dizer que ainda corri do “Pega-pegas”? Os eventos e sentimentos são constantemente re-atualizados. As narrativas Mura recapitulam a experiência passada através da correspondência que vai, desde uma seqüência de deslocamentos até a uma “seqüência” de eventos, sem “respeitar” a ordem dos acontecimentos. Uma narrativa histórica Mura, portanto, é composta por alguns elementos: o lugar que ocorre a ação e o *tempo*, um destes tempos que podemos identificar a partir dos conteúdos, o desenlace dos acontecimentos, e por último, a ruptura entre o tempo da narrativa e o

tempo presente, o momento do discurso quando o sujeito se insere num evento passado afirmando também ter participado dele. O procedimento de sobrepor camadas de tempo em eventos que se interpenetram reforça a continuidade e a passagem, notada pelos mais atentos aos conteúdos, índices, símbolos. O tempo narrativo Mura remaneja o tempo da ação por meio da temporalidade. Nesta temporalidade se interpenetram o tempo do narrador, o tempo da ação e o tempo das personagens.

Keith Basso (1996, p. 33) aponta a figura do “Place-maker” entre os Apaches, em que estes freqüentemente falam como se estivessem testemunhando a cena, descrevendo eventos ancestrais “como se eles estivessem ocorrendo” e criando no processo um sentido vívido do que aconteceu há tempos atrás, aqui mesmo, neste ponto, poderia estar acontecendo agora. Dentro desta estrutura narrativa, ressaltada por Basso, tudo é movimento e conversa: os ancestrais vêm e vão, exprimindo, pronunciando seus pensamentos e sentimentos, sempre engajados em atividades urgentes como nomear clãs ou lugares. A sua discussão focaliza elementos da linguagem e padrões de discurso, e seu objetivo é apreender destes, elementos e padrões, algo de como os Apaches descrevem a terra e a tornam inteligível – ou como acontece mais freqüentemente, quaisquer histórias que eles contem sobre incidentes que tem ocorrido em pontos específicos – eles tomam como passos que se constituem em relação a eles mesmos⁴⁶ (Idem, p.40)

Algumas características comuns podem ser apontadas nas narrativas Mura: narradas em primeira pessoa, “eu também corri do Pega-pega”, “eu também fugi para o ‘centro’”, “eu também fugi da doença”, “eu também corri do regatão”, os sujeitos se inserem nos eventos como se fossem parte de um todo coeso e coerente, tendo começo e fim definidos em termos temporais. As narrativas envolvem seqüências de eventos ou ações que são relativamente independentes, é como se eles entrassem e saíssem da história com grande liberdade. Nesse sentido, a ação se refere não só à narrativa, mas a eles próprios no presente. Os Mura expressam, assim, por meio das narrativas, que as histórias não são simplesmente constituídas de acontecimentos, mas que eles próprios

⁴⁶ Richard Price (2004, p. 309) ressalta que “de uma perspectiva narratológica, as diferenças entre suas obras: *First-Time* ou *Alabi’s World* e *The Convict and the Colonel* não podiam ser mais óbvias. A narratologia estruturalista clássica mapeava textos ao longo de eixos de voz e tempo. *First-Time* e *Alabi’s World* são estruturados principalmente por uma alternância de vozes – diferentes perspectivas narrativas são justapostas e, conseqüentemente, destacadas. *The Convict and the Colonel*, embora utilizando um cotejo semelhante de vozes narrativas em algumas seções, está estruturado no geral pelo jogo que faz com o tempo. E, com uma premeditação rara nos escritos históricos a seqüência na qual os eventos são narrados é estrategicamente deslocada daquela na qual ocorreram. O que tende a trazer as rupturas e descontinuidades diretamente para o primeiro plano”.

estão inseridos em tais acontecimentos. Dessa forma, o texto pode ser definido como uma unidade semântica, não pela forma em si, mas por seu conteúdo e significado.

Segundo Lilia Schwarcz há uma relação estabelecida, ou seja, a relação semântica entre dois eventos nas narrativas, de modo que um deles tem de ser interpretado por referência ao outro, pressupondo-o. Cria-se entre os eventos um vínculo. É esse processo que Sahlins denomina, em *Ilhas de história* (1987), de “a reavaliação funcional de categorias”. O autor introduzirá estrutura na história mostrando como, mesmo na representação mais abstrata dos signos, — a cosmologia —, a estrutura está em movimento. O problema levaria menos a explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura, e mais a apresentar a experiência histórica, incluindo a estrutura. Por sua vez, a cultura assim equacionada corresponde à organização da situação atual em termos do passado. É isso que o autor chama de “estrutura da conjuntura”: a forma como as culturas reagem a um evento, fazendo o contexto imediato dialogar com estruturas anteriores (Schwarcz, 2005, p. 128).

Precisamos, antes de qualquer coisa, assinalar que o que está em pauta é reconsiderar formas indígenas de pensar e fazer história — um regime de historicidade próprio —, uma outra história, para voltarmos a nosso debate central. Por essa perspectiva, Ricoeur (1994) destaca que “o mundo exibido por qualquer narrativa é sempre um mundo temporal”. O autor situa o tempo como parte da vida humana ao afirmar que: “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal” (p.15). Os Mura narravam os eventos como experiência vivenciada por eles em um determinado tempo. Utilizaram-se do tempo articulado com a narrativa para explicitar a experiência que estavam vivenciando, na produção de seus próprios movimentos. Isso posto, depreende-se que a “Guerra e/ou “Pega-pega” podem ter sido construídos como sistemas originais de representações do passado, circunscrevendo técnicas de operações simbólicas, desenvolvendo capacidades de significação, sobreposição e projeção. Assim, a análise das narrativas Mura possibilitou um olhar para o presente, considerando assim, como eles mesmos relacionam, o passado aos movimentos por eles vivenciados. Além disso, a abordagem permite compreender os indivíduos em seus próprios termos. Respaldo nisso, sublinha-se que a auto-inserção nestes eventos passados proporciona a participação

ativa dos Mura em seu processo de construção do conhecimento, oportunizando a eles um momento em que, por meio de seus próprios movimentos, podem atribuir significado a eventos específicos de sua história, enquanto grupo diferenciado, principalmente os relacionados à guerras; e ainda expressar seu entendimento, quando constroem narrativas orais para explicar e interpretar movimentos vivenciados no presente, bem como as respectivas representações. Em suma, mobilizar a própria consciência histórica é atribuir significado a um fluxo sobre o qual não tenho controle: a transformação, através do presente, do que está por vir no que já foi vivido, continuamente. É estar na corrente temporal atribuindo sentido a ela.

As narrativas desvendam as elaborações dos Mura para expressar seus entendimentos dos eventos, essa expressão de pensamento e interpretação para a “Guerra e/ou Pega-pega” promove uma integração entre a representação dos eventos enquanto movimento vivenciado. Esta concepção recupera a historicidade dos valores, a possibilidade dos sujeitos problematizarem a si próprios e procurarem respostas nas relações entre passado/presente/futuro. Estes princípios nortearam o movimento que possibilitou a inserção das lembranças e experiências dos Mura em diferentes narrativas históricas, articulando múltiplas temporalidades e relações entre presente, passado e futuro, ou seja, a própria consciência histórica. Ao nos depararmos com conteúdos que evidenciam formas exemplares de construção de narrativas históricas, apreendidas sob a forma de diferentes produções históricas, como é o caso dos Mura, observa-se como eles se apropriam destes conteúdos recriando-os a partir de suas próprias experiências.

A partir do seu presente e de sua experiência, eles se apropriam da história como uma ferramenta com a qual podem romper, destruir e decifrar a linearidade de determinados eventos históricos, fazendo com que ganhem o seu poder como fonte de orientação para o presente. Confrontando conteúdos numa mesma narrativa os Mura se apropriam de procedimentos que fazem com que tomem consciência de que o sentido do passado não se encontra somente na perspectiva da mudança, mas também na da continuidade.

Capítulo 6

Tessituras, redes, personagens: configuração sócio-espacial em torno da guerra

Na presente discussão levantamos um conjunto de desafios às concepções geralmente relacionadas à definição do espaço da guerra. E o mais desconcertante, é que este espaço não pode ser apenas um e nem são lugares contíguos, mas conectados por uma série de eventos em espaços e períodos de tempo entrecortados. Contigüidade espacial não é essencial a esta pesquisa, ela é antes desafiada pela constante movimentação e dinâmicas dos grupos em questão. Isto é importante, pois os espaços nesta guerra podem ser ou não vinculados, amplos ou diminutos.

A meu ver, as narrativas Mura apresentam caminhos realmente originais em um contexto bastante específico. Nesta imensa área alagada compreendida na confluência de grandes rios os Mura congregam narrativas que os recolocam como protagonistas de uma guerra, da qual reinterpretem os seus sentidos. Com suas próprias ações reinventaram significados e construíram visões sobre a guerra, território, espaço e história. Pela ação “inventaram” a geografia concernente a este movimento e mais do que isto, marcaram as experiências desta guerra nesta região de modo bastante singular e com forte marcação ou referência a lugares.

A alusão a lugares neste presente contexto informa como este grupo constrói este espaço de um modo mais amplo. Assim, num “cenário” de luta na Amazônia, o delta dos Autazes se configurou em grande espaço de resistência Mura e de grandes enfrentamentos entre vários grupos. A Cabanagem ou “Guerra Mundial”, como eles definem, pode ser concebida, não apenas como um fixador da memória, mais um impulsionador de um processo mais complexo, ou seja, a guerra integra os caminhos e lugares que constituem este espaço. Sendo assim, a Cabanagem não seria um fim em si mesma, ela é um meio de comunicação de outras lógicas. Neste aspecto, a guerra não se configura exclusivamente como um pano de fundo ou um quadro histórico a ser inserido apenas como memória, e nem a paisagem é apenas um cenário. Nossas tentativas dizem respeito a pensar esta guerra enquanto forma e conteúdo. De fato, é no sentido assinalado por Peter Gow (1995, p. 52) que devemos nos questionar por meio de quais processos as noções de lugar e espaço emergem.

Ora, Mikhail Bakhtin (1997, p. 271) aponta que uma localidade é um fragmento da história humana condensado no espaço do tempo histórico. Por isso, o enredo (o conjunto dos fatos representados) e as personagens não penetram na paisagem do exterior, não são inventadas para ser inseridas nela, mas revelam-se nela, como pessoas presentes nela desde o início, como forças criadoras que darão forma a essa paisagem, a humanizarão e imprimirão as pegadas do movimento da história (do tempo histórico). As narrativas compiladas entre as diversas aldeias apontam para uma rede de relações entre os “lugares” durante a guerra, ou melhor, entre as pessoas destes lugares, mostrando conexões não esperadas.

O crescente fluxo de grupos no “delta”, durante o período aludido, e a movimentação entre os lugares em foco, foi a expressão de um constante e importante componente utilizado pelos Mura durante a Guerra, na configuração espacial de seus domínios. A ida e vinda deles, seus deslocamentos na geografia, respondiam a planos e adaptações na tentativa de dominar e reafirmar territórios. Por conseguinte, o lugar da paisagem na construção de um espaço de guerra pelas narrativas é uma dimensão que não pode ser desprezada. Percebe-se que a própria geografia do lugar conforma-se como dimensão chave da compreensão dos usos e movimentações na geografia da guerra. O espaço torna-se então um lócus de observação, descrição e análise por nossa parte a partir do momento que aparece como central nas narrativas Mura, quando da descrição do evento. As características deste espaço tornam-se por assim dizer um lócus de possibilidades da ação Mura em seu próprio meio. É lá que se pode observar o quanto a movimentação e o conhecimento do espaço da guerra limitaram a ação de forças contrárias aos Mura. Em meio à atmosfera desse conjunto monumental que é a guerra, realiza-se a leitura do espaço com o objetivo de apreender as características que nele se delineiam e criam lugares circunscritos e qualificados pela Cabanagem. Nos procedimentos de enunciação do discurso, a Cabanagem é reescrita no espaço, de maneira a possibilitar a leitura das próprias práticas, formas espaciais, que, carregadas de significados e símbolos à maneira de um código, permitem, em retorno, a apreensão de um conceito de espaço simultaneamente cenário e ator de um evento.

O cenário geográfico da guerra que focalizamos, a partir das narrativas Mura, conforma os seguintes contornos no delta dos Autazes: Rio Autaz-Açu ou Madeirinha, Rio Mutuca, Rio Preto do Pantaleão, Lago da Josefa, Lago do Sampaio, Lago do Miguel e Lago Murutinga. Ou seja, a constituição fluvial forma duas zonas bem distintas: Autaz-Açu que congrega importantes artérias fluviais, navegáveis e de grande

curso, denominadas Paraná do Madeirinha e Rio Preto do Pantaleão. E a outra zona está compreendida no Autaz-Mirim, que ao passar pelo Lago Murutinga, recebe águas de seus dois tributários de maior vulto: o Rio Mutuca e o Rio Apipica, ambos navegáveis na época das enchentes (Cf. Mapa 1, p. 242).

Tanto o Rio Mutuca quanto o Rio Preto do Pantaleão eram servidos por “caminhos” interiores: igarapés, lagos e cabeceiras, furos, entradas de furos e bocas, que constituíam as vias essenciais para a movimentação e sintetizavam uma ilimitada rede de entradas e saídas, cujo papel era fundamental na estrutura de circulação durante a guerra. Neste aspecto, as descrições Mura de um espaço da guerra alude a uma paisagem que freqüentemente é tida como sujeito. Durante a guerra, esta paisagem teria desempenhado um papel de grande importância nos enfrentamentos:

“Aqui parece que vai mudando a natureza, mudando muito, naquela época, na época da guerra essa vegetação que tinha no rio protegia as pessoas que estavam aqui dessa forma” (Hilda, 60 anos, Lago da Josefa⁴⁷).

Tanto os rios quanto os lagos possuem as suas características elencadas pelos Mura, principalmente devido as suas peculiaridades: “corre mais”, “corre menos”, “é mais estreito”, “é mais largo”, é “mais fundo” ou “mais raso”, tem “mais voltas” ou labirintos. E todas estas características ‘contaram’ como aspectos a serem considerados durante a guerra. Estes lugares são pontos de referências fixadas em que indivíduos e coalizões estão ancorados.

As áreas de batalha Mura apresentavam as seguintes peculiaridades: eram dominadas por linhas de comunicações fluviais, sujeitas a inundações periódicas, em consequência do regime das águas dos rios, tendo parte da superfície recoberta por vegetação típica de terrenos alagados, os aningais. Sendo assim, além do domínio nos rios, os Mura sublinham o papel desta vegetação específica na maior parte de seus relatos. Mas o que é “aningal” ou “aninga”⁴⁸? Aningal era uma vegetação própria desta

⁴⁷ Segundo Keith Basso (1996, p. 13) muito está contido nos ‘place-names’ Apache, mais do que citações ancestrais congeladas e imagens imutáveis de uma nova e enraizada paisagem. Além do mais, place-names podem oferecer evidências de mudanças na paisagem, mostrando claramente que certas localidades não apresentam a aparência que elas tinham em tempos passados. Interessante ainda, é que alguns destes pontos evidenciam uma mudança considerável em padrões climáticos, então permitindo inferências acerca de como – e possivelmente porque – o meio ambiente dos ancestrais difere em aspectos chave daqueles dos seus descendentes atuais.

⁴⁸ “A aninga (*Montrichardia linifera*) é uma macrófita aquática vastamente distribuída nas várzeas amazônicas e igualmente encontrada em diversos ecossistemas inundáveis como os igapós, margens de rios, furos e igarapés. Esta espécie também é conhecida popularmente como “aningaçu”, “aningaíba” ou ainda “aninga-do-igapó”. Os aspectos morfológicos de *M. linifera* a caracterizam como uma espécie herbácea com 4 – 6 metros de altura, folhas com cerca de 45 – 66 cm de comprimento e 35 – 63 cm de

região, obstáculos naturais que jogaram um papel importante durante a guerra, juntamente com a rede hidrográfica extremamente cerrada, formando um maravilhoso sistema de comunicação.

“Aningal é um negócio muito feio, dizem que tinha muito no Lago da Josefa. Antigamente os antigos disseram que tinha dentro do Caixa também [um lugar], e quem ia pro Sampaio e pra Josefa tinha que passar por ele. No Sampaio formava uma boquinha bem estreita” (Nazira, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

Os Mura da aldeia Josefa procuram explicar porque nesta localidade não precisaram construir “cercas” durante a guerra: “tinha muito igapó e aningal, esta região era o igapó por fora e o aningal por dentro”. Ou seja, não era preciso Trincheiras, pois haviam as barreiras naturais, além do mais eram grandes espaços, ou melhor, grandes lagos. Fator que poderia dificultar a ‘colocação’ de “cercas” ou “tapagens” e que faria toda a diferença no rio Mutuca e no Rio Preto do Pantaleão, em que eram fincadas nos seus estreitamentos (cf. Figura 4, p. 245).

Os Mura da Josefa inclusive contam, baseados na idéia de que a paisagem jogava um importante papel neste período, que no “Igarapé do Inferno”, vários índios “desapareceram” e depois “apareciam”. Afirmam também que no lugar “Ponta da Angélica”, localidade de uma índia velha que estaria aí por causa da Cabanagem, - teria existido durante a guerra uma série de “passagens secretas” por onde se podia transpor os aningais. Lugares, como por exemplo, o chamado “morde-morde”, um tipo de “abertura secreta”, ou melhor, passagens que se abriam e fechavam com a ordem dos Mura. Há uma série de lugares dessa natureza que podem ser definidos como “lugares de proteção”, formando regiões quase intransponíveis. O Aningal figuraria como um elemento da natureza relacionado tanto à camuflagem quanto aos impedimentos de movimentação dos seus inimigos. Neste aspecto, segundo os Mura, “tudo tem uma explicação”, eles narram: “por que os Mura foram parar no lugar chamado Ferro Quente? Por que estão ali? Toda esta área tinha Igarapés, quando atacavam os lagos, não foram para a Josefa, foram para o “Ferro Quente” e lá não havia estrada como hoje,

largura. Com relação à sua etnobotânica, a mesma é dita como venenosa porque em humanos sua seiva causa queimaduras na pele e em contato com os olhos pode causar cegueira, mas mesmo assim ela é utilizada tradicionalmente como cicatrizante; suas folhas são consideradas anti-reumáticas e eficazes em úlceras; as raízes, apesar de tóxicas, são anti-diuréticas e há relatos também de que esta planta tem propriedade expectorante. Compressas e emplastos das folhas são utilizados no tratamento de abscessos e tumores e contra picada de arraia” (AMARANTE, C. B. do; SILVA, J. C. F. da; SOLANO, F. A. R.; NASCIMENTO, L. D. do; MORAES, L. G.; SILVA, F. G.; UNO, W. S., 2009, p. 2 e segs).

só o “Igarapé Grande” que não era visível. O meio de se chegar a estes lugares era por este igarapé, mas ele era “invisível” e havia um grande aningal (cf. Croqui, p. 244).

Keith Basso sublinha que o passado nos aconselha, nos instrui e nos mostra por onde nós temos sido e nos faz lembrar nossas conexões com “*o que aconteceu aqui*” [itálico no original, segundo Basso]. Para qualquer jornada no país do passado, lugares instrutivos abundam (Basso, 1996, p. 4). Segundo ele, o país do passado transforma e suplanta o país do presente. Esta discussão nos interessa no presente momento justamente porque certas localidades impelem e motivam tais transformações. Basso chama este tipo de retrospectiva de “*place-making*” - que não requer sensibilidades especiais ou habilidades cultivadas. É uma resposta comum, trivial a curiosidades – O que aconteceu aqui? Quem estava envolvido? Como era? Porque deveria importar? Na verdade, este tipo de “*place-making*”, que o autor está se reportando, não seria tão simples assim. Pelo contrário, um corpo modesto de evidências sugere que os “*place-making*” envolvem atos múltiplos de memória e imaginação que informam um ao outro em formas complexas (Casey 1976, 1987 apud Basso, 1996, p. 5-6). Mais ou menos no sentido de “como as coisas poderiam ter sido?” ou “versões do que aconteceu aqui”. Assim, construindo e compartilhando “*place-worlds*”, em outras palavras, não seria só um meio de reviver tempos passados, mas também de revisá-lo, um meio de explorar não meramente como as coisas poderiam ter sido, mas também como, só possivelmente, elas poderiam ter sido diferentes do que outros supunham.

Estes lugares, como definidos por Keith Basso, servem como símbolos duráveis de eventos distantes e como apoio ou auxílio indispensável para lembrá-los e imaginá-los – e isto é um arranjo conveniente. Nas paisagens, em todos os lugares, as pessoas persistem perguntando: “O que aconteceu aqui?”. Se o “*place-making*” é uma forma de construir o passado e um meio venerável de fazer a história, ele é também uma forma de construir as tradições sociais e, no processo, identidades pessoais e sociais. Nós estamos em um sentido, nos “*place-worlds*” que imaginamos. Lugares feitos memoráveis, e infinitamente imagináveis, por eventos que aconteceram há muito tempo atrás quando os ancestrais estavam morando neste lugar (Idem, p.7-8).

A execução de qualquer tática possível durante a guerra exigia maior mobilidade do que a do inimigo e esta foi obtida, visto que os Mura eram hábeis canoieiros que

exploravam ao máximo a mobilidade fluvial. Neste sentido, o controle de áreas pressupunha alguns expedientes: (1) Domínio nos cursos de água, que permitia a utilização sistemática de meios fluviais para os deslocamentos. Este movimento Mura por estes caminhos possibilitava a superação de obstáculos e imprimia rapidez às operações ou táticas de luta, justamente porque a lógica dos enfrentamentos se materializava, de fato, nos deslocamentos pelo território; (2) Conquista e manutenção dos acidentes geográficos, no caso, elevações que permitiam controlar a circulação na área e; (3) Reconhecimento das redes estabelecidas entre os grupos Mura nos lugares, que na verdade eram grupos distribuídos às margens dos caminhos, em cujas confluências principais poderiam ter caracterizado núcleos de marcada importância para as redes estabelecidas durante a guerra; ou seja, eram pontos nodais de onde se irradiavam as operações e para onde convergia o apoio de guerra.

A gama de meios fluviais, necessários ao andamento da batalha, impunha o emprego combinado de forças localizadas, que se constituíam nas conexões entre os grupos e caracterizavam um sistema tático divisível, descentralizado sob vários comandos, com vistas à otimização de sua eficácia. Neste aspecto, a existência de ligações entre os lugares, controlados pelos Mura, favorecia a infiltração e a aparição surpresa, por meio do emprego de emboscadas e incursões rápidas. Isto aparentava desde os primeiros documentos do período colonial como uma ilusória “ubiquidade” dos Mura. Portanto, as forças de guerra são organizadas em função das características da região, do inimigo e dos meios e tempos disponíveis.

“Os cabanos vinham fazendo a guerra” (Leandro, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca)

As personagens da guerra para os Mura não se definem pela simples dicotomia representada pela história oficial entre *cabanos* e “*legalistas*”⁴⁹. Nas narrativas Mura sobre a guerra, a categoria *cabano* era tão genérica quanto a categoria *soldado*. Se na historiografia mais geral sobre o movimento estas categorias primavam pelo genérico, para os Mura significavam não mais que os próprios brancos. Mas quem eram os cabanos no contexto da guerra Mura?

“Os Cabanos que eram os soldados, esses que eu disse os pega-pega. E os soldados eram os portugueses” (Amélia, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

⁴⁹ Em absoluto, não tentaremos aqui elaborar a genealogia da categoria cabano pelas lentes da história. Em todo caso, existem outras categorias que funcionariam como sinônimos, é o caso da categoria *tapuio*. Segundo vários autores, a “grande massa” que saiu combatente na Cabanagem era denominada *tapuio*. Este é o principal argumento de Carlos Araújo Moreira Neto (1988).

A categoria cabano presta-se, na narrativa, para a elaboração do quadro constitutivo do contraste dentro do qual os Mura se percebem como uma unidade distinta. Distantes na Cabanagem estão “os outros”, o “não-eu”, os cabanos são os outros. De fato, os Mura não são os cabanos. E estes não são reconhecidos como um segmento diferenciado que teria lutado com eles.

Igualmente, a categoria soldado soa tão indefinida quanto cabano, ou seja, evocam imagens indefinidas, confusas e cambiantes, muito embora, o cabano nunca seja referenciado como um indígena, ou seja, como um Mura, ainda são categorias que operam nas narrativas oficiais de forma bastante intensa. O quadro cristalizado por esta matriz histórica, por sua vez, não alcança a complexidade da guerra nem dos sujeitos que dela participaram. Linhas canonizadas de explicações acabam por engessar as concepções nativas e não consideram as especificidades da guerra Mura.

Mas quem eram os soldados? Sabe-se que no contexto do período Regencial foi criada a Guarda Nacional, cujo objetivo era reprimir os sucessivos “motins” e “levantes”. Sua criação era uma medida que limitava a liberdade de reunião e as garantias individuais. Ela exemplificava a política repressiva de um Governo em que os grupos dominantes tinham os meios materiais de administração da violência. A Guarda Nacional foi criada também, em certa medida, para substituir as tropas regulares, pois o exército não era considerado confiável. Para fazer parte desta organização militar, era necessário uma renda estipulada que a configurava como uma organização de elite. Nela deveriam estar os ricos proprietários de terras que a usavam para defender seus próprios interesses. De modo que,

“...o recrutamento é uma singularidade feito na base dos cidadãos em condições de serem alistados eleitores, correspondia a premeditada e rigorosa seleção por cima, de vez que o eleitorado era constituído à base da renda...” (Sodré, 1979, p.118)⁵⁰.

Mas estes eram, de fato, os principais opositores dos Mura durante a guerra? Não. Poderíamos incluir, além dos soldados, os Munduruku (em determinada fase da guerra), o líder “legalista” Ambrózio Ayres, o Bararuá e o “exército” de índios rio-negrinos arregimentado por ele.

⁵⁰A principal função da Guarda Nacional era a manutenção da ordem interna. Era preciso, a todo custo, manter as estruturas que estavam sendo questionadas. Daí a importância desta organização na “pacificação” das revoltas sociais deste período. No entanto, “não foram apenas as grandes revoltas (Cabanagem, Balaiada, Sabinada, Farrapos e Praieira) os alvos, mas também repressão aos escravos, aos marginalizados, aos recrutados” (Ferraz, 1990, p. 100). Na verdade estas regras eram bem flexíveis visto que há notícias de Munduruku “engrossando” as fileiras da guarda nacional em determinados lugares (An. Arq. Público Pará, 2001, p. 135).

“Quem estava na frente era o Bararoá” (Maria Adélia, 70 anos, Lago da Josefa).

Segundo Gustavo Morais Rego Reis (1965, p. 77-78), da Vila de Bararoá (Tomar) no Rio Negro, iniciou-se uma convocação geral dos habitantes das regiões “ameaçadas”, dirigida e estimulada por Ambrósio Ayres. Este organizou uma expedição, no que foi apoiado pela Câmara de Mariuá (Barcelos), deslocando sua força improvisada sobre Icuipiranga (próximo a Óbidos) onde os “cabanos” se concentravam, a despeito da “resistência” oferecida tenazmente pelo cônego Sanches Britto. Os grupos em guerra haviam remontado o Rio Tapajós, alcançando em seguida o rio Amazonas pela via de Luzéia (Maués). Esta vila acabou aderindo como o fez Parintins, Silves e Borba, no Madeira. Concomitantemente, Ambrósio Ayres seguia convocando “defensores da ordem” e combatendo ao longo do Rio Negro as incursões dos “cabanos” sobre Airão, Moura, Carvoeiro, Mariuá (Barcelos), Bararoá (Tomar) e Santa Isabel (Tapuruquara).

Em 1838, na região dos Autazes, os Mura conseguem eliminar o comandante das forças “legalistas” do Rio Negro, Ambrósio Ayres, cujo nome de guerra era Bararoá. Em 1925, o Governo do Amazonas, atendendo solicitação do sindicato de produtores rurais, autoriza a ocupação e loteamento destas terras, que receberam o nome de Ambrósio Ayres, em homenagem ao comandante das forças “legalistas” na Cabanagem⁵¹.

De fato, a escolha do nome da cidade era expressão do poder regional, estava em jogo a definição e construção de imagens de personagens específicos do movimento. Deste modo, a cidade de Autazes tivera como primeiro nome Ambrósio Ayres, - o Bararuá. Sua comemoração foi organizada pelos produtores rurais de Autazes. Além disto, tratou-se de inaugurar um obelisco em homenagem ao Bararuá - “personagem-símbolo” - da reação “legalista” contra os Mura⁵². Este cenário apresenta-se como espaço privilegiado para a apreensão do embate da construção de imagens acerca das personagens da guerra. O interessante é que a personagem escolhida para nome da cidade era exatamente o Bararuá, que assinala, para a história oficial, a “derrota” dos Mura em Autazes.

Ao longo de décadas a imagem do Bararuá foi amplamente difundida pelas elites locais, criada por grupos específicos, pela necessidade de se auto-afirmarem. E não

⁵¹Ressaltamos que o nome do município foi alterado de Ambrósio Ayres para Autazes, através de decreto, por Lei Estadual em dezembro de 1956.

⁵²Tal obelisco não existe mais. Não temos referência da data em que foi retirado.

podemos negar também sua ambigüidade, quando se ignora o evento tal qual se apresenta. Entretanto, mesmo que se ergam monumentos e se publiquem livros para comemorar os feitos do Bararuá durante a Cabanagem, o evento, como é concebido no delta, pelos Mura, transcende a estas construções.

Sabemos que, ao liderar a “reação” contra os Mura, o Bararuá destacou-se. Ele foi alçado então ao posto de Comandante das armas após ter tido alguns “sucessos” no Baixo Amazonas. Durante a inauguração da cidade tratou-se de resgatar sua imagem e homenageá-lo com maior ênfase, por representar a “reação” *legalista* contra os “rebeldes cabanos”, como bem esclarece a nota divulgada no jornal local *O Autaense*, de 18 de Agosto de 1924, Ano 1, no 1, p.2.

Nota-se, portanto, a tentativa de construção do mito do herói, onde se recriam histórias que são formas de legitimar a dominação e a memória dos grupos dominantes. Muito embora, José Murilo de Carvalho (1990) aponte que o mito do herói como um sujeito social é vulnerável aos fatores sociais, políticos e culturais de uma determinada sociedade. A aceitação dependerá desses fatores, da identificação do mito do herói com o coletivo, caso contrário, o mito não se sustenta. Neste sentido, havendo a consonância entre ambos, o mito pode ser manipulável (na verdade, pode e é manipulável), tornando-se elemento ideológico relevante na mão de determinado grupo. A validade de se perceber a construção da memória a partir das representações sobre Bararuá não visa destacar a veracidade de sua trajetória pessoal, mas sua construção enquanto elemento da reprodução de imagens pela história oficial. Em contraponto direto com as narrativas Mura na atualidade.

No caso específico de Autazes, ocorreu o resgate de Bararuá como expoente “*legalista*”, e pretendeu-se efetivar “*legalmente*” o que a historiografia oficial havia construído sobre sua imagem ao longo dos anos posteriores à Cabanagem. Em contrapartida, a imagem de Bararuá que foi homenageada, pouca expressividade teve no imaginário coletivo, apesar dos apelos criados em torno dela⁵³. A memória construída pela “legalidade”, e disseminada ao longo dos anos havia favorecido e privilegiado os feitos do Bararuá e das forças “legalistas”, no entanto, sua transformação em símbolo de uma coletividade não dependia somente da legitimação intra e extra-muros, mas

⁵³ A figura de Bararuá como herói legalista é contestada por historiadores mais voltados a uma “abordagem social do movimento”. Críticas surgiram em torno da crueldade dos atos e da implacável perseguição aos cabanos, mesmo no imediato pós-Cabanagem, como destacado por Lourenço da Silva Araújo e Amazonas [1852] (1984).

basicamente da afinidade entre o símbolo e a “coletividade” para que ele se perpetuasse no imaginário. Não foi o que aconteceu com Bararuá e sim com o índio Mura Pantaleão.

Antes mesmo da eclosão da Cabanagem em 1835 há referências oficiais sobre o índio Mura Pantaleão em Ofício de João Pedro Pacheco, que data de 1834. Na ocasião Bernardo Lobo de Souza, então Presidente da Província do Pará é informado sobre um “incidente” ocorrido na maloca do Mura Pantaleão, quando um comerciante teria sido roubado. Dentre as providências contra os Mura e o próprio Pantaleão em específico, seria mobilizada a “nação Munduruku”, a qual seria recrutada para a guarda nacional (An. Arq. Público Pará, 2001, p. 135, grifo nosso). Observamos que as incursões deste grupo na região são anteriores à própria Cabanagem. Muito embora seja preciso relativizar estas datas, pois “levantes” indígenas já ocorriam muito antes da dita eclosão e já eram definidos como gênese da Cabanagem.

“No tempo da Guerra, mataram um guerreiro por nome Pantaleão”

A história Mura está profundamente enraizada na geografia de Autazes. Os Mura têm inscrito a história de sua luta na geografia da guerra de tal forma que o passado e o presente se encontram no território em que vivem, caminham e navegam. A memória tem sido construída sobre uma complexa estratégia de recordações em que o passado longínquo e recente se une ao presente na topografia do delta. Um exemplo é a referência fortíssima ao índio Pantaleão. Este guerreiro Mura dá nome a um dos principais rios da região, ao Igarapé Pantaleão que corta a aldeia Pantaleão (hoje em litígio com a cidade de Autazes) e a uma gruta chamada Pantaleão, lugar de refúgio durante a guerra. Assim, a tradição oral se encontra codificada na própria geografia de Autazes e emerge na forma de referências a lugares-eventos e personagens significativos para o grupo. A geografia é outro dos meios através dos quais se estrutura e contextualiza a história. Apesar de que os relatos não façam parte da miríade de eventos comemorativos realizados pelas elites, no final das contas ficou o que de fato significava para o grupo. Momentos históricos em particular, que se encontram inscritos dentro de uma topografia determinada, onde estabelecem os lugares que nasceram, viveram e lutaram os distintos heróis.

Enquadrar um ator social na categoria de “herói”, seja Bararuá ou Pantaleão (mesmo que a presença deste esteja visível na toponímia da região), não depende de uma simples decisão individual. Qualquer criação de símbolos não é arbitrária e deve corresponder a algum tipo de anseio preexistente. Nesse aspecto, é importante

reconhecer as principais imagens construídas sobre a Cabanagem, bem como as lógicas que as determinam. Considerando que estas leituras podem se constituir em auto-representações partilhadas por grupos sociais, busca-se a lógica que o discurso sobre cada grupo assume, e os reflexos que eles geraram e continuam a gerar sobre a memória da Cabanagem. Constatando-se que, nos discursos das versões construídas, cada grupo busca dar sentido harmônico à sua versão.

Para Michael Pollak (Pollak, *in Estudos Históricos*, 1992), a memória coletiva é dinâmica, tendo este seu caráter dinâmico de obedecer a uma lógica de coerência que garanta a preservação da memória. O grupo, ou a coletividade, constrói seu próprio passado e a imagem que quer para si através da memória. Este passado e imagem não podem ser alterados de uma hora para outra, pois há o risco daqueles pertencentes ao grupo não se reconhecerem no passado e na imagem recém-forjados.

Porém, não basta que exista um projeto expresso por um discurso, para que um herói ou uma memória se estabeleça. Sua aceitação e sua eficácia política vão depender da existência de um sentimento comum entre o grupo (uma identidade) e também de um contexto preexistente, que reconheça este projeto enquanto legítimo (aspirações coletivas). Se a criação de símbolos é intencional, ela, para ser viável, tem que corresponder aos anseios do grupo no qual se insere, comunicando-se com a sociedade mais ampla. Nenhum empreendimento, por mais que pareça totalmente manipulador, pode esperar atingir os seus objetivos onde não exista certa receptividade. Isto significa que, entre outras coisas, a mensagem a ser transmitida deve, para ter alguma possibilidade de eficácia, corresponder a certo código já inscrito nas normas do imaginário. Não é possível construir um discurso tirando-o do nada. É preciso que haja um contexto propício para gerá-lo e difundi-lo⁵⁴(Carvalho, 1990).

Diante disso, torna-se crucial a seguinte pergunta: qual a importância destes personagens históricos na leitura do movimento? Certamente, a resposta a essa pergunta tem a ver com uma versão (ou versões) da história do movimento que foi propagada e trabalhada nas representações sociais. Estas duas figuras históricas, Bararua e o índio Mura Pantaleão, encerram duas narrativas, que foram extremamente marcantes na

⁵⁴ Ao analisar a criação de um herói para a República Brasileira José Murilo de Carvalho (1990) destaca a importância de se construí-lo a partir de um elemento civil ou militar, considerando, em primeira instância, sua identificação e aceitação pela coletividade. Considera ainda que a luta pelos símbolos e pelo mito de origem representa a busca de uma figura que possa se adequar aos anseios de um determinado grupo. Esta figura é parte importante para a legitimação de um ideário, e traz em si uma identidade capaz de ser inserida no imaginário coletivo. Para isso, é necessário o estabelecimento legal deste símbolo, que pode se dar através da eleição de heróis, do estabelecimento de marcos comemorativos com datas fixas ou construindo monumentos que lembrem com maior ênfase o fato acontecido.

história da construção da memória da guerra. A narrativa sobre Bararuá, pela história oficial, ressalta que tal personagem inauguraria o “tempo da lei” e encerraria “tempo da desordem”, que seria permeado pela agitação que assume a conotação de “motins” e “ausência de ordem”. Assim, Bararuá viria acabar com o tempo “sem lei”, dando direitos aos “que são de direito”. Trata-se, sem dúvida, de uma memória que compõe representações partilhadas por (segmentos dominantes da sociedade do período) toda uma cultura, cuja matriz de significados constitui-se em uma memória coletiva. Em contrapartida, se na história oficial ele é lembrado com todas as honras como líder e herói, para os Mura ele era apenas o homem cruel que matava os índios e que teria arregimentado um exército de homens no rio Negro para destruí-los.

Cada vez mais, fica evidente, que para perceber esta dinâmica de maneira plena, devemos reconhecer que a Cabanagem teve uma existência concreta num determinado tempo e espaço. Portanto, qualquer narrativa a seu respeito não pode escapar totalmente à marca histórica, que é resultado de um conjunto de imagens - que formam a memória da Cabanagem - e são reinterpretadas incessantemente em função dos combates do presente e do futuro. Assim, de alguma forma o próprio exercício discursivo limita a “falsificação” pura e simples do passado, pois exige uma permanente credibilidade, que depende da coerência das construções sucessivas. Não se poderia mudar brutalmente toda a memória sobre a Cabanagem, sob risco de seus aderentes não mais reconhecerem a nova imagem.

As narrativas Mura aqui apresentadas são casos representativos entre inúmeras, na medida em que sintetizam questões que se apresentam dispersas em outros testemunhos. Mais do que isso, nessas narrativas o passado é elaborado qualitativamente, conjugando duas vivências que dialogam, no sentido de estarem sendo construídas em contraposição uma com a outra, marcando uma identidade social que se constrói em estreita ligação com a memória. Assim, a experiência histórica da guerra, constitui-se em elemento fundamental para o entendimento da construção de mitos heróicos uma vez que funciona como referencial de ancestralidade dessa e de muitas outras histórias. Como dito anteriormente, as memórias vêm recheadas de memórias, que vem recheada de elementos que conformam lógicas e “projetos” concorrentes. Ao longo do tempo, tais “projetos” se desenvolveram e se explicitaram em livros, comemorações e homenagens diversas, conformando o que chamo de memórias da Cabanagem. Memórias criadas e recriadas através do trabalho com memórias que reconstróem, a partir do presente, e com a ótica do futuro, o passado ao qual se refere,

dentro de um quadro de organização, continuidade e coerência. Diante disto, acompanhar a trajetória que as memórias da Cabanagem percorreram desde seus momentos originais, até os dias atuais, torna possível “desvendar” todo um projeto de construção de imagens, justificando a pesquisa histórica sobre um movimento que pode e deve ser revisitado.

Mobilização Guerreira e Redes espaço-temporais

Analisando determinados arranjos locais durante a guerra, a noção de rede entre os Mura deve ser sempre conjugada no plural. As diversas relações materializadas nos diferentes fluxos, sejam de luta, de fuga, de refúgio, enfim, de pessoas, criaram um conjunto de arranjos ou acomodações que sobrepostos formam o que chamamos de configuração espacial da guerra. A diversidade de situações vivenciadas pelos Mura, exigia, a partir dos relatos, um recorte a partir das conexões estabelecidas, viabilizando a apreensão das relações entre os grupos Mura e destes com múltiplos atores em guerra: brancos (soldados, desertores), Munduruku, Maué, e “outros índios”, relações construídas a partir de experiências particulares. Consideramos também que as relações tecidas por cada grupo Mura, com múltiplos agentes não indígenas e indígenas, não podem ser tratadas em detrimento das redes mobilizadas durante a guerra, uma vez que suas formas de organização e suas representações de si encontravam-se todas conectadas ao conjunto das redes estabelecidas e acionadas, fossem elas constituídas a partir das alteridades dos inimigos, sejam eles “brancos”, Munduruku ou “outros índios”. Os grupos locais Mura estavam vinculados a circuitos de natureza diversa e extensão variada. Expressavam conexões variáveis que nos interessava descrever e que neste estudo procuramos abordar a partir da noção de *redes*.

Verifica-se, portanto, que somos levados a problematizar a especificidade dos contextos em que cada um dos grupos Mura constroem suas relações em âmbitos multiétnicos, pois, embora estejam sempre conectadas a sistemas mais amplos, realizam-se de forma localizada. Assim, direcionamos a pesquisa para a seleção e a análise de alguns desses circuitos em ação, que revelariam algumas camadas dos complexos sistemas multilocais e nos ajudariam assim a escapar da impossibilidade – ou ilusão – de um estudo abrangente, capaz de recompor um suposto sistema operante em toda a região em estudo. Estaríamos buscando desvendar o que se revela quando se parte da análise das redes multilocais que se configuram na região. No lugar de uma

única grande rede abrangendo toda essa região do delta, não estaríamos preterindo a existência de diversas redes multicentradas, mais ou menos sobrepostas e articuladas, com fronteiras fluidas e tênues. Obviamente, que a descrição e os nossos esquemas fornecem imagens simplificadas de uma teia de relações, redes de ajuda e intercâmbios bem mais complexa.

Porém, quando a representação espacial em rede é pensada na perspectiva geográfica, a questão da delimitação da escala adequada para a análise permite que a idéia de organização sócio-espacial durante a guerra ganhe contornos específicos. A determinação e a conseqüente delimitação de áreas de guerra permite que o uso da noção de redes seja frutífero para se compreender as inter-relações lugar-a-lugar. A maneira (tipo) e a intensidade pela qual as redes estariam presentes nas narrativas sobre a guerra dependiam do lugar de fala do meu interlocutor que os colocavam em posições diferenciadas e às vezes hierarquizadas, mas, sobretudo, muito importantes para a constituição da guerra como um todo. A tipologia e conseqüente desenho de rede proposto por esse estudo possibilita uma análise localizada das relações socioespaciais constituídas neste território em guerra.

A configuração espacial da guerra indica a caracterização de alguns núcleos no delta que, por sua vez, expressam o papel que cada um deles cumpria nas redes e na história dos deslocamentos. Estes lugares apresentavam características relacionadas aos tipos de interações sócio-espaciais -, expressando por assim dizer, a capacidade de mobilização guerreira dos grupos Mura. A descrição e análise destas relações permitem uma melhor compreensão das possibilidades existentes de movimentação e mobilização guerreira durante a guerra e subsidia a nossa compreensão do evento em sua dimensão mais localizada, não perdendo de vista a amplitude mais geral. Revelando trajetórias e deslocamentos díspares, a análise integrada dos arranjos elencados pelos grupos em rede, localizados no delta, permite-nos identificar alguns grupos distintos, com diferenciações internas, principalmente no que tange às trajetórias. Este conjunto gera um amplo leque de possibilidades de arranjos de variáveis que podem compor uma metodologia para o estudo da guerra entre os Mura em Autazes.

A memória da guerra construída no Lago da Josefa diz respeito aos índios que teriam saído daí e ido lutar e auxiliar na construção das “cercas” ou “tapagens” no rio

Preto do Pantaleão. Teria havido um tipo de “chamamento” que confere à capacidade de mobilização guerreira Mura traços peculiares. O “contato” teria sido feito pelo Furo do Sampaio:

“Foram pra lá, os daqui se reuniram com os de lá” (Maria Adélia, 70 anos, Lago da Josefa).

“É, foi reunião de luta, foram para o Trincheira, em Trincheira é que guerrearam muito” (Flávio, 86 anos, Lago da Josefa).

“Trincheira, porque lá foram fazer as trincheiras com negócio de parar de matar os índios, naquele tempo lá no Trincheira, daqui foram guerrear lá” (Hilda, 78 anos, Lago da Josefa).

“É, porque foram brigar com os índios. O tal de Bararoá que estava fazendo isso, que era o chefe de matar os índios” (Maria Adélia, 70 anos, Lago da Josefa).

O papel da rede iria além das suas características em si, detinha, pela natureza dos relatos, uma “incumbência” ou encargo territorial que revelaria nódulos importantes das redes. Estas exerciam diversas funções e continham arranjos locais que foram importantes não só para o andamento dos combates, mas para guarnecer os lugares e espaços ao “redor”. Assim, elencamos algumas dimensões da conexão Lago da Josefa e Rio Preto do Pantaleão. A primeira dimensão diz respeito à rede de ajuda (cooperação) durante a guerra. Segundo os relatos, seria principalmente de índios que teriam saído da região dos lagos em direção ao Rio Preto do Pantaleão, tanto para guerrear quanto para a construção de “cercas” ou “tapagens”. Esta ida teria sido empreendida pelo Furo do Sampaio.

A segunda dimensão diz respeito justamente ao significado histórico do Furo do Sampaio, tanto para os Mura dos Lagos quanto do Rio Preto do Pantaleão. De fato, a rede também podia ser expressa pela importância e pelo domínio do Furo do Sampaio, que possuía lugares estratégicos ou “lugares síntese” que expressariam vários significados. O Furo e os lugares circunscritos a ele: “Caixa”, “Tarumã” e “Canta Galo” teriam sido lugares de luta, fuga e refúgio (dependendo da fase da guerra). Assim, a referência mais emblemática aos dados da sua resistência, no que concerne à organização espaço-temporal, se refere ao Furo do Sampaio. Não é um simples Furo, figura também na lista de lugares que impressionam por sua polissemia, além de ser a expressão de uma rede estabelecida no passado, era o *lugar-caminho* ícone da rede que encerrava a relação entre os índios dos lugares:

“Um atalho pra se defender. Lá era um ponto de combate para os Mura guerrearem” (Santinho, Lago da Josefa).

“Aquele escora que tem lá, que chamo de Canta Galo [ponto no furo do Sampaio]. No Florença, aquilo foi cavado pelos os Mura (Maria Prado, Lago da Josefa).

“A minha avó contava que o Furo foi descoberto pelos Mura” (Carlos, Lago da Josefa).

“Descobrir” o Furo do Sampaio era uma das formas de reafirmar o domínio do lugar, que figura como lugar de fuga, esconderijo e ligação entre regiões na dinâmica da guerra. Neste contexto, talvez a melhor forma para expressar a rede estabelecida entre os Mura durante a guerra seja a alusão a um “Cipó”. Havia uma rede de comunicação durante a guerra em que os Mura dos lagos se comunicariam com os Mura do Rio Preto do Pantaleão quando da aproximação dos “legalistas”, “outros índios” ou estranhos, por meio de “cipós”. Eles agiriam da seguinte forma: faziam fios ou cordas de cipó que interligados entre si poderiam sinalizar quando o perigo era ouvido ou avistado. Havia um “cipó” de pontos do Rio Preto do Pantaleão conectados a vários grupos Mura em pelo menos três lugares estratégicos, todos eles circunscritos ao Furo do Sampaio. Com partes do cipó os Mura dos Lagos eram avisados sobre o perigo e vice-versa. Havia assim uma rede de “avisos” para que eles permanecessem sempre alertas. Segundo contam os Mura, os cipós eram feitos de fios de sangue. Sangue de um macaco que fôra atingido por tiros de chumbo, daí a idéia de fios de sangue. Era titica (que cria nó), Cipó – Açu, arpoeira, embira e Ambé (não tem nó, é liso), são todos fios de sangue que viraram cipó. São proteção e para se lembrarem daquele tempo. São para lembrar e para proteger.

“Aí pra gente ter contato com a gente daqui e de lá amarrava, emendavam corda: era arpoeira, embira, era cipó. Botavam, furavam a balata e botavam prego ou então pau dentro. E quando eles gritavam daqui para varar na Josefa a gente puxava na corda. Lá “o pessoal” corria tudo para o mato, se escondia para não matar as crianças. Quando entrava de lá estes daqui já sabiam. Olha, pro mato!” (Pedro, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

A rede estabelecida entre os Mura do Rio Preto do Pantaleão e os Mura do Lago da Josefa e Lago do Sampaio diz muito sobre táticas de guerra no período referido. Aponta para uma rede de ajuda mútua e que foi referenciada pela memória dos indígenas das aldeias Josefa, Trincheira, Padre e Pantaleão. A riqueza de detalhes, e

novamente a paisagem como fator ou “elemento ativo” durante a guerra, pontua as narrativas Mura em mais de uma cena da guerra.

“O pessoal que morava por aqui se escondia lá por trás [aludindo ao Furo do Sampaio]. Aí foi começando ter morador, quem morava aqui eram duas famílias na guerra. Eles fugiam dos que vinham e matavam as crianças. Conversaram com as pessoas de lá esses daqui, aí emendaram corda, era corda, era cipó, a senhora não conhece ambé? Ambé que a gente tira, é que nasce no pau, aí agente tira aquela raízinha. Aí quando eles vinham daqui, daqui puxavam todo mundo escondido, lá aonde era que chamam Caixa” (Nazira, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

As armadilhas, ou melhor, estratégias, utilizadas pelos indígenas para se comunicarem naquele período e os lugares de refúgio, como cavernas, por exemplo, são uma constante nos relatos Mura. Os cipós, através de espécies de “Chocalhos” nas extremidades dos mesmos, interligavam lugares e grupos por todo o Furo do Sampaio, e o lugar “Caixa” é um deles. Os próprios Mura enfatizam que esta região intermediária era muito mais povoada do que hoje. Assim, o “Caixa” figura como um ponto no próprio Furo do Sampaio, uma conexão entre os lugares no interior da própria rede. Lugar onde se “puxava” o cipó, lugar onde se refugiaram. Mas o que seria o “Caixa”? um buraco uma caverna?

“Ele é um Igapó. É tipo assim um Igarapé. Lá os Mura se escondiam, quando vinham daqui eles puxavam corda aí já sabiam que eles iam entrando, quando vinham de lá puxava de lá, esses daqui já sabiam” (Nazira, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

Dona Nazira só sabe contar a história da aldeia Trincheira por sua família estar “em relação” histórica com o rio Preto do Pantaleão. Ela nasceu no Lago da Josefa, seu pai era do Baixo Amazonas e sua avó materna teria vindo do Coatá-Laranjal. No entanto, ela é considerada a “mais antiga” da aldeia Trincheira. Esta expressão “mais antiga do lugar” precisa ser relativizada. Em quase todos os casos, em todas as aldeias que andei, “o mais antigo” não era de fato do lugar. No caso dos Mura isto não é o mais importante, visto que Dona Nazira reproduziu um deslocamento muito antigo, e possivelmente bastante freqüente, entre as duas regiões. Pelo que podemos depreender, vários grupos Mura se estabeleceram no Rio Preto do Pantaleão, alguns saíram dos Lagos da Josefa, Sampaio e Miguel e “pararam” na aldeia Pantaleão ou aldeia Guapenu. No contexto das antigas redes de deslocamento, eram lugares entre as inúmeras conexões de passagens e paradas dos Mura. Antigas redes de deslocamentos que

apontam para um percurso que iria desde o Lago da Josefa, pelo Furo do Sampaio, até o Rio Preto do Pantaleão. Ou ainda do Lago da Josefa via Pantaleão, Guapenu para o Rio Preto.

Os índices de memória sobre a guerra no Lago da Josefa, Rio Preto do Pantaleão e Autás-açu se complementam e se entrelaçam, sendo reconhecíveis entre as pessoas destes lugares e em relação com os mesmos. Fazendo parte desta rede que procuro descrever, entre estas duas regiões, observamos que há elementos que só são reconhecíveis para os Mura “em relação” nos Lagos da Josefa e Rio Preto do Pantaleão. Portanto, questionamentos mais específicos sobre eventos ocorridos nestes dois lugares não são referenciados com a riqueza de detalhes em nenhum outro ponto.

A noção de redes é bastante útil no delineamento inicial dos *limites* das áreas de influência dos diversos epicentros de luta, ou seja, não há um desenho da guerra em que uma simples estrutura de polarização de um sistema num espaço geográfico em dado período de tempo esteja operando. A maior influência que estes epicentros exercem é sobre a sua área de influência local e tende a decrescer progressivamente, as memórias são expressões desta afirmação. Decerto, pode-se dizer que a diferença entre as cenas da guerra é sublinhada à medida que nos aproximamos de diferentes conexões expressas pelos grupos locais, lá onde a diferença propriamente dita irrompe – antes, portanto, de toda luta aberta, imediata–, desempenhando um papel primordial neste momento. Em uma guerra que eclodiu sob tal atmosfera, os Mura desempenharam papéis decisivos em relação a cada rede que se inseriam. E, com efeito, aqui deve ser buscado o fator que torna explícito esse processo. Observamos de modo crescente de que maneira o conteúdo de todos os vínculos se tornam cada vez mais intensos em favor da mobilidade, emprestando um caráter sempre mais incisivo à ação da mobilização na guerra.

O repertório por eles acionado expõe redes de parentesco, relações de ajuda mútua e a própria capacidade de mobilização guerreira. Assim, não seria uma rede fortuita ou apenas decorrente de uma proximidade geográfica. Na verdade, é uma inversão. O que quero dizer é que havia durante a guerra redes de parentesco estabelecidas entre os lugares e que permitiu um nível de mobilização guerreira muito mais eficiente. Elas fortaleceram as conexões, mesmo que outras tenham sido estabelecidas. É a expressão da mobilização guerreira, através do qual a rede amplamente ramificada e cheia de “artérias”, é canalizada, por meio de várias vias fluviais. No início uma mobilização com essa abrangência ainda não havia sido prevista

pelo nosso entendimento, pois ela não se insinua em atos isolados, mas num forte engajamento. Muito embora as alterações dos itinerários e deslocamentos próprios ao grupo estejam expressos pela idéia de que “*a guerra espalhou tudo*”, aí estamos considerando as transformações das relações e das movimentações pelos rios e lagos.

Antes de adentrarmos em outra rede que se constituiu em outra zona, no rio Mutuca, devemos esclarecer que não obstante a referência aos repertórios locais das conexões, há um conjunto de referências mais gerais referenciadas em todo o Delta. Dentre elas temos a alusão à figura do Bararuá e às “cercas” ou “tapagens”. Assim, as comparações são absolutamente possíveis, contudo, não podemos tecer relações diretas entre Rio Mutuca e o Rio Preto do Pantaleão, principalmente no que diz respeito às conexões estabelecidas. E perguntados sobre a movimentação dos Mura na região aludida acima, os Mura do Rio Mutuca ressaltam:

“É porque lá [No Rio Preto do Pantaleão], logo eles não passaram pra cá porque eles enfrentaram lá, foram uma trincheira pra nós aqui” (Manoel Pantoja, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“Aqui, foi o pessoal daqui mesmo, no tempo da guerra, porque queriam matar os índios. Aqui não se entregaram não” (Coró, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

Aí pra cima vai tapagem que eles foram fazendo, os Mura fincavam. Esses homens daqui eram homens gigantes, tinham força demais, brigavam com toda qualidade de gente (Bernardo, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

A outra rede estabelecida durante a guerra é mais restrita ao Rio Mutuca, em contrapartida a miríade de grupos e personagens envolvidos se complexifica, justamente por ter contado com um fluxo de “fugidos” bastante intenso. Obviamente que o fluxo de “fugidos” para a região deu uma configuração mais complexa aos arranjos já existentes, principalmente no rio Mutuca.

“Eles vieram daqui mesmo, se ajuntaram com esses índios que vieram de Maué. Porque vieram de Maué. Mas aqui já tinha muita gente e a aldeia era lá pra cima no Taboca, lá na cabeceira”(Antonio, Aldeia Murutinga, rio Mutuca).

“Aqui não existia motor não, aqui existiam muitos fugidos da guerra, existiam muitos fugidos aqui. Era perigoso nessa aldeia aqui. Antigamente era muito perigoso muita gente fugia pro mato” (Arigó, Aldeia Murutinga, rio Mutuca).

“Na época da seca saía todo mundo não ficava ninguém aqui. É. Não ficava ninguém aqui. Por isso que os Mura não iam pros lagos. Não podia andar sozinho, levavam as

mulheres. Mas eles só podiam trabalhar uma ou duas horas na roça. Umas duas horas, uma hora dessas não tinha mais ninguém na roça estavam todos esperando os soldados” (Pacheco, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

Os enfrentamentos na região de Autazes contaram com a presença do “exército” arregimentado por Bararuá no Rio Negro. Segundo Antonio Pérez (1988, p. 435), em 1835, os indígenas rio-negrinos, como antes haviam sido ‘resgatados’ para construir os fortes do Baixo Amazonas, são utilizados por Bararuá para reprimir a insurreição dos “cabanos”. Estes “soldados” arregimentados no rio Negro tem vários significados para os Mura. Eles não estão como se poderia imaginar num imaginário longínquo. Ou melhor, eles podem ser concebidos em vários níveis em suas narrativas. Tendo em mente as redes estabelecidas, principalmente em torno dos rios, os “soldados” do rio Negro se apresentam nas narrativas dos Mura do Rio Mutuca de maneira muito mais sublinhada e específica, que entre os Mura do Rio Preto do Pantaleão. Entretanto, a presença desse exército no Rio Preto do Pantaleão não é menos intensa e nem menos real. Em todo caso, estas forças “legalistas” oriundas do rio Negro chegaram na região, o impacto de suas ações – diferentemente do que imaginaríamos ser – foi amplamente filtrado pelas histórias locais. Conseqüentemente, o sentido em que os Mura, mesmo em reação às forças coloniais, tem feito de sua própria história foi diferenciada, principalmente em termos de suas elaborações:

“Eram uns ‘pretos’, uns ‘pretões’ que vinham do rio Negro e que matavam as crianças, antigamente. Aí se tivesse um ele matava um e deixava um com a mãe. Isso no tempo da guerra, agora eu não sei como se chama mais isso” (Nazira, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

“Vinha gente de Manaus, do rio Negro enfrentar aqui nesse largão. Lá na boca do Lago Murutinga tem uma cerca. Fizeram lá uma tapagem Para captura.... Fincavam os paus dessa grossura ... Ficava preso, era seguro mesmo. Bem aqui tem uma. Ali mais em cima, lá onde tem o cemitério pra lá tem outra” (Coró, aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

O fluxo de grupos Mura nas redes modelam sua estrutura, e por isso ela é dinâmica. As redes são policêntricas, possuem diversos centros de iniciativa, que derivam de ações autônomas de seus membros e não são fixas. Estes epicentros funcionam como nós da rede, pontos de irradiação, de distribuição de “notícias” de guerra, de conexões de redes dentro de redes e também como pontos de atração. As redes Mura durante a guerra se caracterizavam por articularem pontos que estariam em

lugares diferentes com múltiplos níveis de organização. Via de regra, tem-se ignorado e silenciado sobre estas conexões constituídas, e experiências tão variadas quanto suas realidades espaciais. O problema, a meu ver, está posto em um contexto de pluralidade de experiências, de resistências, estratégias, ações de lutas e alternativas engendradas de acordo com o contexto histórico espacial vivenciado pelos grupos. Parece-nos, portanto, que um recorte local viabiliza tanto a apreensão das relações entre os Mura com múltiplos agentes, como o estudo de suas respectivas representações sobre tais relações construídas a partir de suas memórias.

CAPÍTULO 7

Estratégia, Poder e Guerra

“Tinha mata pra gente se valer, para se esconder, mais agora não pode mais. Se cair na água disse a Vovó: -Olha Tamaquaré, disse, olha Tamaquaré vai se acabar o mundo. Ele dizia:-Vou caindo pra água, a água vai ferver, eu vou pra terra, a terra vai pegar fogo então vou entrar dentro de um buraco a terra vai pegar fogo também, como que eu posso me valer?. Aí Tamaquaré que entendeu ia chorar, chorava porque não tinha de onde se valer” (Maria Adélia, 70 anos, Lago da Josefa).

As redes que foram mobilizadas durante e pela guerra repousavam sobre o princípio do redobramento das alianças, expressando intensa mobilização guerreira entre os grupos e ampliando a extensão da área de luta. O não isolamento em espaços insulares, que poderia supor ações isoladas, fazia sentido, sobretudo quando o espaço do qual se referem nossos interlocutores é tido como um elemento ativo e, como tal, nega a suposta neutralidade imposta pelo caráter inerte dado ao espaço por determinados autores. Tal característica possibilitava a criação de um espaço de ação e experiência que se prolongava e ampliava as operações possíveis das redes que foram estabelecidas, e quiçá fortalecidas, durante os enfrentamentos.

O conjunto de histórias que foram relatadas nos permite depreender três fases para a guerra. E para análise, ela será dividida em etapas cronológicas separadas por eventos que marcaram a mudança de atitude estratégica na atuação dos seus principais atores. Etapas que apesar de representarem fases de maior ou menor intensidade, na realidade, em nenhum momento deixaram de representar o supremo poder que os Mura possuíam. É preciso ter claro que esta fase representa mais tempo que o imaginado por nós, pois transcende ao período da guerra em tela, visto que traduz o sucesso das incursões guerreiras, proteção e domínio do seu território por vasto período. A primeira fase diz respeito ao domínio do espaço de guerra por parte dos Mura, marcando para este período o uso das “trincheiras” de modo muito mais eficaz. Mantendo estes efetivos táticos, os Mura podiam fazer frente a uma guerra localizada e de maior envergadura, justificando o emprego de muitos grupos que aparentavam estar em todos os lugares ao mesmo tempo.

A segunda fase da guerra é caracterizada pelo avanço dos deslocamentos em direção às cabeceiras, tanto nos rios principais quanto nos igarapés. Se por um lado, de acordo com os relatos, a ida para as cabeceiras já estava sendo realizada há bastante tempo, por outro, a fronteira da guerra ainda estava sendo imposta pelo grupo. Enquanto a luta fosse sendo empreendida pela água que eram os seus “*caminhos de luta*”, teriam larga vantagem, momento em que o seu protagonismo e controle são enfatizados nas narrativas.

A terceira fase da guerra, a meu ver, é a mais complexa, tanto pelo espaço onde é travada quanto pela diversidade de atores envolvidos. Os Mura ressaltam: “*findando o rio*”, que culminava com a saída das cabeceiras e entrada na mata, “*finda*” uma série de possibilidades, de táticas e operações, surgindo outros tipos de desafios e enfrentamentos. A partir daí, estariam em um ambiente hostil para quem não tolerava as dificuldades impostas pela vida na floresta, ou “centro”, como eles costumam definir: “*centro é onde não vai motor e não tem barulho de nada, só se houve os animais, pássaros, macacos, guaribas. É mata feia, mata bruta. É feia e você não pode correr, pisa em espinhos*” (Ricardo, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca)⁵⁵.

A primeira fase da guerra se caracterizou por movimentações intensas pelos rios e lagos, envolvendo e colocando em ação as redes estabelecidas. Certos do domínio de que dispunham da geografia do lugar, e considerando que alguns lugares fossem mais bem guarnecidos que outros, foi possível deter o avanço dos inimigos por muito tempo. Obviamente que a ofensiva “legalista”⁵⁶ procurou invadir ainda mais os espaços Mura contando com esforços adicionais: soldados, “exército” de índios Rio-negrinos arregimentados por Bararuá e a ofensiva Munduruku na parte oriental, vindos principalmente pelo rio Madeira e atingindo frontalmente as posições Mura no Rio Preto do Pantaleão. Nas primeiras tentativas, os “legalistas” se atiraram galhardamente sobre os Mura, contando derrotá-los facilmente. Não esperavam a resistência aperfeiçoada dos “senhores” dos rios.

Neste período, foi possível manter o controle das áreas interiores do delta dos Autazes, e, por conseguinte negá-la ao inimigo. Entende-se por esta área interior as vias

⁵⁵ Há relatos de como “*é fácil se perder no centro*”. Alguns Mura tem claro na memória a primeira vez que adentrou no “centro”.

⁵⁶ É importante ter em mente, que a categoria “legalista” não opera entre os Mura. Nesse aspecto, é preciso não colocar todos os seus inimigos sob a pecha de “legalistas”, categoria redutora da diversidade étnica dos mesmos.

fluviais ou lacustres e alguns terrenos, ou seja, áreas de terra firme, caracterizadas como linhas de comunicações terrestres, que os Mura costumam chamar de “*tiras de terra*”. Estas são limitadas pela existência de extensa superfície hídrica ou rede de hidrovias interiores, que serviram como via de penetração estratégica ou rotas essenciais para o prosseguimento da guerra. Os Mura também contaram neste momento com uma extensa rede de “trincheiras”, “cercas”, “tapagens” que eles próprios construíram e fincaram em lugares estratégicos. É possível também que as “trincheiras” tenham sido mais bem aproveitadas nesta fase, em que estavam mantendo e fortalecendo posições por vias fluviais, seja por caminhos principais ou rotas auxiliares. A guerra evidenciou o engenho dos Mura ao empreenderem suas táticas e estratégias. Sua capacidade de resistência aos ataques, que lhes permitia manter-se nos espaços, manifestou-se também no fato de que os rios possuíam estas fortificações, cuja eficácia causava espanto aos inimigos. Ao mesmo tempo os Mura se valiam da guerra de movimento, em um terreno por eles bem conhecido, multiplicando as agruras dos oponentes.

Em relatos oficiais, há a exaltação da glória dos chefes “legalistas”, produto das ações destes em redutos da Cabanagem⁵⁷ no Baixo Amazonas. Fala-se em “fugas desordenadas” dos Mura quando eram atacados, e de sua incapacidade em manter batalhas longas. Na verdade, as retiradas dos Mura, no caso de batalhas em que as armas de fogo do inimigo impossibilitavam a defesa prolongada, obedeciam a uma estratégia do tipo “guerrilha”, em que eles simplesmente mudavam de lugar, pela facilidade de movimentação pelos rios. No quadro dessa *guerra de movimento*, as emboscadas dos Mura, facilitadas pelo conhecimento do terreno, infligiam perdas e terror aos inimigos, além de possibilitar a manutenção do território por mais tempo. Conhecer o terreno é importante. O grupo deve conhecer o local perfeitamente para saber onde está e tirar vantagem tática. O conhecimento do terreno sempre ajudou a superar os inimigos. Em parte, a permanência em seu território durante tanto tempo deveu-se a estas táticas de guerra.

O princípio norteador era fazer jus a um grande espaço, com possibilidades para “dispersar” e dar mobilidade, concentrando forças em diferentes direções, sem “saturar” um local, com grupos tendo mais capacidade de se movimentar, sem que se tornassem vulneráveis. No caso de uma invasão pelos inimigos seriam esperados ataques

⁵⁷ Que se traduzia também na concessão de títulos e favores.

massivos, uma guerra intensa, contudo, defender-se não era prioridade, pois a guerra era definida pela equação persistência de combate e velocidade na movimentação.

Essa movimentação não se traduz em dispersão pura e simples. Há substituição de efetivos e eles aparecem de todos os lugares, aparentando uma ubiqüidade dos sujeitos. Nesse caso, dentre as características das ações dos grupos estava a capacidade de operar, às vezes, por curto período, de forma independente, sendo capazes de manter uma *alta dispersão* e superando certos tipos de defesa. A categoria *dispersão* não funciona numa guerra se um comando ou pontos não se comunicam. A “dispersão” não deve ser pensada, no caso da guerra Mura, como um estado-prático onde não há uma formulação ou uma organização claramente definida. De fato, cada grupo passou a cobrir uma área geográfica bastante ampla. Era mais concentrada, mas não no mesmo lugar, no mesmo tempo, era mais móvel entre as redes localizadas. A organização era pensada em “*espalhar*” para apoiar operações simultâneas em epicentros ou pontos nodais das redes estabelecidas, que resistiriam a ataques por mais tempo que os oponentes como se estivessem sustentando as operações indefinidamente.

Por tais motivos, não havia grupos para posições defensivas fixas, pois estes poderiam estar atuando em vários lugares. O valor dos grupos estava *no efeito* e não no *tamanho* da força, devido justamente à impressão causada no inimigo em não saber onde seria o próximo ataque. O uso de surpresa, velocidade, escuridão e planejamento meticuloso funcionavam tanto em operações ofensivas e defensivas quanto para incursões. Para atacar a retaguarda dos inimigos, os Mura faziam infiltrações pelos furos, e estas ações eram bem efetivas. Estes furos eram lugares de infiltração e potenciais locais de planejamento de ações, pois o acesso era bastante restrito. Pelos furos executavam incursões, emboscadas, reconhecimento, e eram a reserva de contra-ataque. Realizando incursões rápidas antecipavam a presença prolongada do inimigo na área de luta. Agiam de forma a ver o inimigo primeiro, manter distância na formação, manter vigilância nos “*locais de reunião*”, usar trilhas diferentes na infiltração, retaguarda das formações, criar pontos de reunião caso a força se *dispersasse*, e fazer “*círculos*” para emboscar os perseguidores pelos rios.

As principais táticas de incursão foram desenvolvidas e aperfeiçoadas pelos Mura séculos antes. Enquanto os brancos usavam concentração de força e poder de fogo os grupos Mura atacavam principalmente à noite, usavam surpresa, velocidade, imprevisibilidade, fintas, audácia e furtividade para obter sucesso. A surpresa, ataque e velocidade formam um importante tripé. As táticas dependiam basicamente da

preparação, habilidade de combate e coordenação. A força dos grupos Mura compensavam a inferioridade em armamentos com velocidade e táticas. Domínio rápido era a tática para diminuir a capacidade do inimigo de compreender e reagir a um ataque, criando choque e espanto, deixando-o impotente. Em uma estratégia mais ampla inclui atacar os centros com ações rápidas. A movimentação e os deslocamentos eram viabilizadores desta estratégia.

As operações e táticas de despistamento negavam ao inimigo a possibilidade de intrusão em seus “*locais de reunião*”, que poderiam ser feitas com infiltrações falsas e operações de coberturas, como ataques massivos, rotas múltiplas ou meios múltiplos de inserção. Durante o ataque, muitas vezes noturno, os grupos mudavam de posição freqüentemente dando a impressão de uma força maior. Retiravam-se pela manhã. A camuflagem é sempre considerada. A surpresa também é outra tática sempre considerada nas operações. A reação rápida é importante, não só para sobrevivência, mas para dominar a luta com poucas armas de fogo e movimento. Em suma, as operações incluíam domínio total da arte de navegação, táticas de emboscada, avanço silencioso, reação à emboscada, combate noturno e bloqueio de rios. Os grupos Mura investiam em furtividade atacando a noite e por isso o domínio da navegação era tão importante.

As “cercas”, “trincheiras”, “tapagens” utilizadas eram estocadas e espalhadas na área de “dispersão”, estas cercas sobressalentes eram ocultadas no próprio leito dos rios ou empilhadas no fundo. Observa-se que a mobilização neste período pressupunha certo cálculo estimativo de *armamentos*, no caso, cercas sobressalentes, que fazia a guerra parecer muito mais presente do que se supunha, com forças e meios presentes extraordinários e de modo algum sem objetivos. Grupos que rearmam, mantêm e reparam os armamentos em guerra. Assim, a estrutura de cada ponto era dotada de lugares para guardar cercas, que em tempo de guerra operariam localizadamente. Por isso, as táticas Mura de guerra se inscrevem no domínio do espaço, na camuflagem utilizada e no estabelecimento de acordos com outros grupos durante a guerra⁵⁸. A imagem acima é uma boa explicação da dificuldade em descobrirem e rastream as pistas dessa “dispersão” Mura.

⁵⁸ No caso de acordos, os Mura do Rio Mutuca referenciam encontros de Munduruku com grupos de “fugidos”, que teria ocorrido na vinda destes do Baixo Amazonas. Os Mura falam que esta trégua foi compreendida antes de chegarem ao Delta. Não obtive informações precisas sobre tal fato.

Na introdução ao artigo “*Os índios Mura da região do Autaz*” (2008b [1923], p. 58) do Padre Tastevin, que esteve entre os Mura em 1922, René Verneau nos conta que o padre passou pelo Lago Murutinga e ficou impressionado com as “cercas” no rio Mutuca, que ele chamaria de “barragens”:

“O Paraná Mutuca segue lentamente seu curso extremamente sinuoso, formando uma série de curvas elipsóides incríveis. No tempo da seca, ele aparece atravessado por 96 barragens, que fecham os buracos, às vezes com dezesseis metros de profundidade, que se observam a cada volta do rio. Essas barragens são feitas de troncos de árvore afundados verticalmente lado a lado no leito do rio. Há alguns enormes e parece que não apodrecerão jamais. Eles foram providos de uma leguminosa do Igapó (floresta inundada), o mari-mari-rana. Em frente de Terra Nova, à Boca do Mutuca, um proprietário quis derrubar um destes troncos para fazer deles a viga mestra de sua casa: trabalhou nele quatro dias, com trinta e dois homens e uma roldana, sem conseguir abatê-lo”.

A discussão levantada por Verneau na introdução ao artigo do Padre Tastevin sugere que as “*barragens remontam, sem nenhuma dúvida, a uma época anterior, possivelmente à entrada do primeiro branco que penetrou no Autaz, que teria sido o abade Gaspar*” (idem, p. 58). A discussão que move o padre gira em torno de duas questões: “*quem foram os construtores dessas barragens e com que objetivos elas teriam sido edificadas?*”

As inquietações do padre lembram um pouco as afirmações elencadas por brancos em Autazes durante o meu trabalho de campo. Quando perguntados sobre quem teria colocado as “cercas”, eles diziam: “*ninguém sabe sobre estas cercas*”. Sabem que elas são encontradas freqüentemente nos estreitamentos dos rios, igarapés, paranãs, mas, segundo eles, pode ter sido “*outra qualidade de gente*” que as teria colocado lá. Para Tastevin “*era difícil atribuir a obra aos portugueses, com a participação de negros e índios cativos na colocação dos troncos*”. De todo modo, qualquer pessoa que resida no delta dos Autazes ou mesmo em alguns lugares do Madeira, sabe da existência das “cercas”⁵⁹. Mas há uma diferença muito grande em saber da existência delas e discorrer sobre elas localizando-as exatamente onde foram fíncadas, é o caso dos Mura. Ninguém melhor do que eles para falar das “cercas”.

Eliminando diversas hipóteses, o padre “*chega a acreditar que o trabalho seria obra dos índios*”, já que para ele “*não parecia difícil afundar pilastras em um rio*

⁵⁹ A primeira vez que ouvi falar das “cercas” foi em 2001 em Borba, Rio Madeira (AM).

estreito, sobretudo na estação das águas baixas". Segundo teoria de Tastevin, ainda procurando a explicação para a existência das barragens do rio Mutuca:

"Estas certamente não foram construídas com o objetivo de defesa contra inimigos que tentassem invadir o território em pirogas. Com efeito, durante as cheias, elas são recobertas por muitos metros de água e as leves embarcações indígenas podem facilmente vencê-las. Na estação seca, elas teriam sido inúteis, pois nem as menores pirogas podem passar na boca do Mutuca nessa época (Idem, 59).

No final de sua breve etnografia das "barragens", Tastevin "*não tendo encontrado nenhum índio capaz de lhe fornecer explicação satisfatória*" elabora a seguinte hipótese:

"As barragens devem ter sido estabelecidas para impedir os peixes e, sobretudo, as tartarugas, de sair do Mutuca na proximidade da estação seca. Isto pressupõe, nesta região, a presença de uma população sedentária numerosa, que teria tido medo de se aventurar mais além na procura de sua presa aquática" (Idem, p. 59).

Não sabemos que explicação satisfatória o Padre Tastevin procurava, visto que considerava estar tratando com índios "*que estavam em vias de desaparecer*". No entanto, o que ele chama de "barragens", tendo como papel deter ou impedir que os peixes e tartarugas saíssem do rio Mutuca, são muito provavelmente o que os Mura chamam de "currais" na atualidade. Talvez tivesse faltado tempo a Tastevin para diferenciar "cercas", "tapagens" e "trincheiras" destas "barragens". Pois diferentemente destas "barragens" a "cercas" são uma referência direta ao "tempo da guerra" e a eventos específicos da história Mura, deixando pouco espaço para que eles as confundam com as "barragens" de que fala Tastevin. As "cercas" são elementos constitutivos das narrativas de guerra e de certo modo elas regem a memória dos eventos particulares e organiza a memória geral justapondo imagens chaves do passado Mura.

"Os homens eram as trincheiras, as trincheiras eram os homens" (Damázio, 68 anos, Lago da Josefa).

Se observarmos os mapas da região em foco, veremos que o Rio Preto do Pantaleão figurava como barreira: trincheira física, trincheira geográfica, trincheira humana, para os Mura do Rio Mutuca. Estes costumavam dizer que "*eles de lá foram trincheira para nós aqui*" (Luis Braga, aldeia Murutinga, Rio Mutuca). De fato, chegar ao Rio Mutuca passando pelo Autaz-Mirim, ou pelos inúmeros furos, não era tarefa

fácil, considerando que a região deveria ser “infestada” tanto de aningais quanto de “trincheiras”.

O mesmo não é verdade para o Rio Preto do Pantaleão, lugar onde hoje se localiza a Aldeia Trincheira. Por sua posição na geografia de Autazes o Rio Preto do Pantaleão era vulnerável, tão desguarnecido para os Mura quanto o Madeirinha (Autás-açu). É um rio de águas escuras – e como nos dizem seus moradores: “*é um rio que corre pouco e lentamente*”. Não é um rio que se caracterizaria por suas curvas, esta não é a sua característica principal –, também não há muitos estreitamentos, razões pelas quais poderíamos dizer que não há muitas “tapagens” ou “cercas”, como de fato nos foi relatado.

No Rio Mutuca, por outro lado, as trincheiras avultavam em número e estavam por todo canto, não apenas pelo rio principal, mas por todos os igarapés adjacentes. As trincheiras deste rio são citadas em qualquer lugar do delta, muito embora somente as pessoas que estão ou estejam em relação com o lugar saibam localizá-las de fato. São localizáveis em cada ponto do rio e seus afluentes:

“Aqui faziam uma cerca atravessando o Paraná. Embarcação nenhuma entrava aqui. Eles faziam uma aqui bem com frente a Terra Velha. Tem uma cerca lá pra dentro um bocadinho, mais pra cima tem outra e assim vai até lá em cima. Isso aí era do tempo da cabanagem ainda. Fizeram isso, não entrava ninguém se entrasse, os índios quando eles vissem uma lancha seja o que for, que de primeiro era lancha a fogo, era a fogo a lancha, que ela apitava lá na boca do Lago Murutinga, o Mura aqui fugia tudo pro mato, já se escondia, tinha que ver, escondia tudinho para não ver, quando ela saísse do lago os Mura iam saindo de um por um (Manoel Pantoja, 79 anos, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“É quatro metros pra baixo da terra, é muita força, é muito índio. Tinha muita gente, antigamente tinham muito índio que tinha força. O índio não comia sal, era no puro mesmo. Agora não, ele quer o sal, dizem que é o sal que quebra a força. Assim outros índios contam. Quem tira a força do indígena é o sal, o sal que tira a força do índio. Eu já como com o sal” (Manoel Pantoja, 79 anos, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“A trincheira atravessava de uma ponta a outra, eram os Mura que faziam aquela trincheira, o pau era de âmagô, pra não deixar passar eles metiam aquilo rente à água mesmo...” (Damázio, 68 anos, Lago da Josefa).

Conclui-se daí, que para retardar os inimigos contra eles enviados, vários tipos de fortificações, aperfeiçoadas com o desenrolar da guerra (e do tempo) foram *construídas*: eram “trincheiras”, também chamadas de “cercas”, “tapagens”, “estacas”

feitas de troncos de algumas árvores imputrescíveis e fincadas em série nos estreitamentos dos rios, igarapés, furos e “bocas” de lagos⁶⁰:

“Quase como se fosse uma cerca, quase uma tapagem. Ficava assim apontado, ficavam palmos debaixo d’água. Estavam por todo canto...” (Dinho, Aldeia Padre, Furo do Sampaio).

“Não apodrece a madeira porque é âmagó. Era a piranheira, ou era taubarana, só pau de âmagó mesmo, daí o pau que é de âmagó que é d’água ele conserva um bom tempo, depois que o bicho fica preto...” (Nazira, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

“A maior parte era de piranheira, preciosa, coariquara, pau forte mesmo que dava para furar o batelão” (Pedro, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

As cercas poderiam estar dispostas nos rios de forma inclinada ou atravessada, sendo denominadas de “trincheiras invisíveis”, que por sua sutil e engenhosa natureza tinha uma atuação prolongada. Bem treinados na arte da guerra, divididos em grupos, construíam e fincavam estas “trincheiras” para nunca serem apanhados de surpresa pelos inimigos. Eram capazes de intercalando os grupos e/ou intercalando as trincheiras enfrentar contingentes de forças inimigas graças à coesão e às táticas de luta que em conjunto e em separado eram exercitadas. A disposição delas nos rios previa qualquer possibilidade de fuga e movimentação por parte dos inimigos. A oposição e complementaridade entre as disposições era uma constante que se traduzia de diferentes maneiras, dependendo do rio. Como grande parte estava localizada nos estreitamentos, eles poderiam assim empreender “emboscadas” e flechar mais de perto. As táticas de emboscada incluíam a surpresa, escolha do local, posições fortificadas e ocultas com rotas de retirada, principalmente pelos furos.

A parte externa, segundo os Mura, ainda conserva as cascas. Na parte inferior vê-se de fato que fora queimado para durar mais⁶¹:

“O pau não foi cortado, foi queimado, eram madeiras ou toras gigantescas. Só um Mura poderia ter retirado a madeira daquela forma e colocado no rio daquela maneira. Eram Mura fortes” (Efigene, Aldeia Gavião, Rio Mutuca).

“É partida as estacas, apontavam assim obra de 1 metro aí eles faziam aquelas lanças de âmagó, eles faziam até apontar assim o que ficava, que quando o motor vinha daquele barco passava é que fundeava. Assim a gente vê que, quando seca bem seco o rio aí a gente enxerga” (Nazira, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

⁶⁰ Temos referências de cercas nas Bocas dos Lagos Murutinga, Sampaio e Cambeua.

⁶¹ Há uma “cerca” no porto do Novo Céu, uma vila próxima à aldeia Murutinga, que foi arrancada por um fazendeiro.

“Em uma época alguns anos atrás eram juntinhas que não passava nada mas agora por causa que já arrancaram justamente pra gente passar. Tem cerca que é juntinho e ao lado uns cinco metro é dessa forma justamente pra enganar” (Marco, Aldeia Ponciano, Rio Mutuca).

“Eles enterravam aquilo. É por isso que dura. Tipo uma mão de pilão. Era queimado. Nós temos no Novo Céu [vila próximo à aldeia Murutinga] foram arrancados treze, os brancos arrancaram para fazer porta. Mas tem lá um pau, mas não é preciosa não, é aquele cabeça de negro. Cabeça de negro, justamente... no fundo dele que saiu ainda está com casca é assim pra baixo do toco dela” (Aldo, Rio Mutuca).

“Justamente. Nós fomos lá ... topamos com a cerca queimada, com o carvão. Os Mura tocaram fogo. Fazia fogo nos tocos, quando derrubavam o pau queimava aquela fuguerama na ponta. Se queima a madeira que aonde fica virando carvão aí já era, nunca mais se acaba. Acaba lá na terra, mas pra cima não é dessa forma” (Marco, Aldeia Ponciano, Rio Mutuca).

“Quando ela está queimada pra baixo ela dura mais, o carvão protege. É, e esse pau aqui é loro cesar, esse pau aqui é durável é cheiroso. É linda a madeira, é levezinha e muitas pessoas são ambiciosas por causa desses paus (Amélia, Aldeia Ponciano, Rio Mutuca).

“As cercas que tem no rio Mutuca, é o que tem muito. Quantas e quantas vezes tem furado a canoa dos brancos que não sabem onde elas estão? Tem furado porque estão no canal. Está fino, mas ainda afunda o barco e não apodrece. Pau na grossura desses esteios aí já pensou? Não apodrece. Não pode apodrecer. Aí tem uma dentro desse nosso Gavião [Igarapé, Cabeceira], lá dentro tinha uma só que os brancos mandaram serrar ou cortar com o moto-serra e quando secou ele tocou fogo e só ficaram dois esteios, esteios não, duas varas dessas estacas. Eles não conseguem nem mesmo balançar, nada, nada, nada, que o pessoal que a gente fica assim pensando que foi no tempo da guerra, os Mura tinham muita força e o guincho não conseguiu. Era pra se salvar das guerras que haviam” (Efígene, Aldeia Gavião, Rio Mutuca).

“Vai estreitando o rio, o rio não enchia, era bem fraquinho e a enchente dava pra eles fazerem isso, o rio era estreitinho, tem muito igarapé, era estreitinho com certeza e não tinha corredeira, como agora. Aí a enchente cresceu. Foi aberto o furo do Correnteza, do Tapagem, do Gurupá. A correnteza aumentou muito. Aumentou o calor, e a água abaixou. Às vezes a passagem não estava aí, a gente ia pro Rosa Branca, um rio, rio do Paraná que vai pro Solimões. Quando às vezes estava tampado de capim a gente não ia por aí não, a gente ia por aqui e gastava uns dois dias, pela boca, gastava 3 dias” (Francisco, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

De fato, há, segundo os relatos, épocas propícias para construir e fincar as “cercas”. O que significa que as grandes expedições guerreiras e os confrontos com o inimigo ocorreriam a partir de determinadas épocas do ano, quando as águas subiam e

inundavam os aningais. Certamente, que determinadas ações estratégicas eram desenvolvidas de dia ou de noite, levando-se em conta a presença ou não da lua.

As fortificações eram aperfeiçoadas de tal forma que a tropa comandada por Bararuá se deparou, estupefato, com inúmeras “cercas”, de 5 metros de comprimento (para o fundo da terra) com variações no distanciamento entre cada “tora” de madeira, de 5 em 5 metros ou de 100 em 100 metros entre as fileiras. Cada conjunto em fileira poderia ter sido colocado de várias formas dependendo do rio, como de fato nos foi relatado. Mesmo que as tropas abrissem a artilharia contra as “cercas”, não seriam capazes de abrir nelas qualquer brecha suficiente para penetração mais incisiva. O inimigo era mantido à distância pelas “trincheiras”. Assim, diferente do que se poderia imaginar não estavam fugindo ou resistindo apenas, eles puseram em execução uma tática eficaz de aproximação: a disposição das cercas de madeira nos estreitamentos lhes permitia chegar mais perto dos inimigos e aniquilá-los, foram desfechados poderosos ataques a partir dessas “aproximações”.

“O pessoal fugia deles e eles atrás, então onde topavam faziam aquelas trincheiras matavam de flecha, de cacete, do jeito que dava matava. Tem estaca até aí pra cima no Mutuca. Até aí pra cima do Sobradinho [cabeceira do Rio Mutuca]” (Aldo, Rio Mutuca).

Nesse aspecto, as “cercas” eram verdadeiras lanças dissimuladas no fundo dos rios e igarapés, “paus de ponta” ou “apontados”, estrepes, lanças de madeira em riste, escondidas no fundo e rente aos rios. Quando os inimigos se “estrepavam”, os Mura se reagrupavam para o contra-ataque alguns metros depois. Foi o que aconteceu no Rio Mutuca no lugar chamado Lamparina, onde uma lancha foi “fundeada”. De fato, para os brancos irem até o final do Rio Mutuca era uma empresa arrogante, muitos foram esmagados pelos Mura:

“Minha avó dizia que os soldados andavam dentro daquelas canoas grandes, chamava de igarité. Ela dizia que era uma canoa grande, elas eram cobertas. Dizia que andavam aquelas pessoas dentro, andava cheinha, 20 soldados. Eles andavam remando, só andavam de noite. Estes soldados pegavam as pessoas pra levar... Ela dizia que a lancha ficava aqui no Paraná [Autaz-Mirim] ficava lá, não passavam pra cima por causa das trincheiras, já tinha afundado uma. Ela dizia pra gente:- Olha filha você viu aqui! Lá um lugar chamado lamparina tinha uma lancha fundeada. Fica no Mutuca é muito longe, já fica perto da estrada de Manaus. Lá é Mutuca. É Cabeceira. Ela disse que lá é mais estreito o rio, só que é fundo dá para os barcos andarem. Ela [canoa]

veio daqui [boca do Lago Murutinga]. Ela disse que passou por aí foi pra lá ... e afundou por causa das estacas” (Leandro, Murutinga, Rio Mutuca).

“A minha avó disse que quando ela [o barco] subiu o rio estava cheio. A mãe dela dizia que o rio estava cheio. Não sabiam a época que o rio baixava e foram. Ficou lá e quando o rio abaixou eles não tinham como sair, eles baixaram e subiram foi quando deu na estaca aí furou e afundou e parece que lá morreu muita gente. Muitas pessoas que andavam na lancha morreram, eram soldadosno mato escondido ela depois de acontecer isso juntava os caroços e fazia as contas dela pelos caroços. Ela não sabia contar mais juntava os caroçinhos e a gente sabia que ela ia contar, mas, ela disse que mesmo assim eles ficavam perseguindo, porque minha avó morreu com 92 anos, e ela disse que ainda chegou a ver que eles andavam perseguindo. Ela disse que ainda chegou a ver. Ela disse que quantas vezes ela não correu pro mato. Eles andaram perseguindo” (Amélia, Murutinga, Rio Mutuca).

O movimento ofensivo deveria buscar sempre atingir ou aniquilar segmentos do adversário ou ao menos surpreendê-lo, visto que quando alguns segmentos se “rompiam”, a frente da ofensiva não demorava a romper-se também. O rápido rompimento de alguns segmentos permitiria a concentração de forças dos Mura ao mesmo tempo em que negariam ao inimigo concentrar as próprias. Falando de uma forma geral, o tipo de ofensiva desenvolvida pelos Mura a partir desta estratégia, visava, através de penetrações profundas, interromper as comunicações e o contato entre as forças adversárias, impedindo-as de atuar coordenadamente, pelo menos em termos de comando e controle neste espaço por eles conhecido. Pelo número e diversidade dos grupos Mura era difícil para o inimigo encontrar o ponto de rompimento destas ofensivas, que, uma vez fixadas, poderiam ser exploradas e eliminadas.

Fica claro, que grande parte da guerra se passa em ambiente aquático: rios e aningais alagados. E embora os inimigos já estivessem avançando para as cabeceiras em alta velocidade, a possibilidade de contra-ataques, por parte dos Mura, era uma constante. Estes eram prevenidos através da presença sentida e pelos constantes deslocamentos. Demonstrando esse conhecimento da vida fluvial, os Mura “liam” os rios. Segundo eles, as “espumas” denunciavam a presença dos inimigos. Ou seja, há como observar as “marcas” deixadas no rio por quem por ele havia passado recentemente. Lhes era possível reconhecer por meio das “bolhas” e “espumas” deixadas pelo movimento dos barcos e precisar há quanto tempo haviam passado por ali, justamente pelas marcas que permaneciam nas margens .

O controle de todo este espaço baseava-se em grupos móveis organizados, caracterizando um sistema de ocupação dinâmica. Este tipo de guerra, fortemente

apoiada nas movimentações próprias ao grupo, ampliava as dimensões do campo de batalha. Por serem hábeis canoieiros, deslocavam-se pelos aningais passando de um lago a outro escolhendo posições vantajosas de onde lançavam flechas ou ficavam à espreita. Convém também dizer que o trânsito, que é todo fluvial, facilitava-lhes poderem navegar por atalhos que conheciam ou por onde eram conduzidos, buscavam o rio em canoas, tomavam os furos, os igarapés, passando de um lago a outro. Pelos paranás varavam de um braço a outro do rio. Adentravam igarapés, grandes e pequenos rios, subiam para as cabeceiras, onde se estabeleciam interpondo assim, obstáculos naturais entre eles e seus perseguidores: *“aqui era tudo aningal, ninguém entrava aqui”*. Assim, a guerra se fez em terras banhadas pelos rios que compõem o delta, com seus numerosos furos e igarapés, incluindo as centenas de ilhas e “tiras de terra”. Sob esta paisagem de rios e floresta os Mura construíram a experiência coletiva da guerra, com saberes e práticas singulares, que lhes permitiram viver e se reproduzir em territórios onde ainda hoje os encontramos.

Enquanto o domínio pudesse se efetivar pela água eles teriam larga vantagem em relação aos seus oponentes. As “cercas”, “tapagens” não permitiam acesso fácil aos lugares, principalmente se estivéssemos próximos à estação da seca. Em todo caso, os Mura pareciam não ter sofrido derrotas significativas e muitos grupos ainda circulavam pelos rios e lagos, com a certeza de que as “trincheiras” ainda barravam os seus opositores. Em médio prazo, porém, a guerra passaria por uma fase mais complexa, pelo menos para eles.

O Caminho das Cabeceiras

Passado o primeiro momento da guerra, o movimento para as cabeceiras já se tornava muito mais aparente. É preciso notar que os Mura sempre deixam claro que o deslocamento para as cabeceiras foi um expediente utilizado por eles antes mesmo da guerra. O importante é que este movimento não deve ser pensado apenas como fuga, mas circunscrito também a deslocamentos que lhe são próprios. A partir deste recuo, os brancos foram impondo algumas derrotas aos Mura. Entretanto, apesar da restrição crescente da liberdade e movimentação esta ida para as cabeceiras parece não ter impossibilitado uma mínima rearticulação.

“A senhora pensa que essa aldeia é de agora, é do tempo que começou Manaus. Eles não foram vindo por causa do pega-pega não, o pega pega quando ele apareceu os Mura já estavam pra cá. Já estavam pra banda daqui, nesse tempo que eles saíram de Manaus. Os brancos foram tomando, queimavam casa, prometiam morte, atiravam a gente pra cima, índio tinha medo de primeiro naqueles tempos, tinha medo de tiro de espingarda de rifle essas coisas, porque a arma deles era a flecha, quando ouvissem um tiro eles corriam às léguas, de lá não voltaram” (Helena, 76 anos, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“Os Mura que estão aqui, eles vieram baixando do taboca, tiveram que ir pra lá. Tiveram uns tempos pra lá, começaram de novo a baixar. Disse que eles iam ... pra lá de novo eles se meteram num lugar, foram pra lá e ficaram lá. Uns ficaram lá e outros voltaram, eles não tinham paradeiro, estavam todos esparramados aqui, eles estavam com medo que matassem eles. Estavam amontoados e se dividiram ” (Francisco, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

Historicamente, há um primeiro movimento de convergência para as cabeceiras, seguindo o curso dos rios e dos igarapés, o segundo movimento, no espaço, religa os ramos dos grupos que já se encontravam nestes lugares. Depreende-se a partir daí, que as cabeceiras seriam lugares onde diversos grupos se encontraram. Observa-se que eram áreas escolhidas pelas suas características de isolamento, marcando o processo de interiorização nos espaços de rios e igarapés. De fato, a fronteira da guerra havia sido novamente deslocada. Não obstante, na guerra travada são os Mura que fixam os limites. Os limites de onde se combatia era dado por eles. Observamos, neste momento, por sua vez, uma mutação de perspectiva pela qual estavam passando os grupos Mura em relação aos limites e as novas fronteiras da guerra. O adensamento e diversidade das redes, pela inclusão de novos atores, e o crescente desafio de deter o inimigo insistente, apontam para o papel peculiar e contingente que os processos de interiorização assumiram no contexto da guerra, interferindo em sua dinâmica como restrição e risco⁶². E em face das restrições à mobilidade, os movimentos começaram a ficar condicionados aos eixos disponíveis, sobretudo os rios e igarapés menores, que não eram poucos. Mesmo com essa *sujeição*, adquirem grande significado o domínio dos acidentes das elevações das margens e dos próprios estreitamentos de rios e igarapés que ainda permitiam o controle da circulação na área. Os Mura bem exercitados na arte da guerra, sempre se precaviam da chegada dos invasores, aos quais espiavam desde as entradas nos seus caminhos de águas. Além disso, eles faziam pequenos caminhos para entrada

⁶² Este marco de fronteira, ou fronteira da guerra, é na verdade um símbolo visível do limite ou fronteira imposta pela guerra e pelos atores em luta para o pesquisador. Visto desta forma, o limite não está ligado à presença de gente, mas ao controle dos lugares de onde a partir do qual se definia os limites da luta.

na mata que não se configuravam em grandes incursões, mas de onde era possível observar o movimento dos soldados e outros inimigos. A impressão é que de fato “*não havia ninguém*”, mas estavam todos à espreita, “*velando os portugueses, os brancos, os soldados*”.

“Os Mura faziam ataque para as lanchas não subirem. Eles se reuniam por fora, faziam ataque e eles não conseguiram mais passar. E quando eles atiravam nos Mura e eles não viam os Mura, aí os Mura flechavam, flechavam, flechavam. Minha avó dizia que tempos atrás aqui nessa ponta [boca do Rio Mutuca] eles faziam, isso quando passavam eles faziam um ataque” (Amélia, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

Com base nos relatos, foi possível pontilhar o trajeto dos Mura durante os deslocamentos, que chegaram ao máximo nas cabeceiras e igarapés. Na busca das cabeceiras, os Mura constituíram um itinerário cujos lugares assumem uma dimensão simbólica que os fortalecem em suas identidades territoriais. É verdade que os principais “redutos” estavam nos altos dos rios, em trechos não navegáveis, acima das aldeias atuais. No entanto, abaixo destas, nos igarapés e nos lagos como Murutinga, Tapagem, Josefa, Sampaio, Guapenu estava a linha de frente da ofensiva Mura. Antigos “locais de reunião” que serviram de apoio tanto para fuga, quanto para a permanência e reprodução daqueles grupos situados nestas localidades, uma vez que muitos destes lagos são interligados e os “caminhos” só podem ser percorridos por aqueles que são “mestres”.

“Ah, os Mura é só uma coisa só, eu não estou dizendo que o Barbosa foi repartido e ficou no Trincheira, no Gapenu, no Pantaleão. Do Pantaleão arribaram outro bocado para Josefa, da Josefa já ficou aumentando passaram um bocado para o Miguel aí parou, não tem Mura em Nova Olinda. Mas porque? Porque eles vão mudando, mudando, mudando. Um bocado vai para outro, depois vai para outro” (Helena, 76 anos, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“É, se amontoaram todo mundo pra morar lá nas cabeceiras” (Amélia, Murutinga, Rio Mutuca).

“Nós morávamos ali pra cima, nas cabeceiras. Os civilizados, brancos, começaram a entrar pra tirar as índias, eram os portugueses dona, aqui não tinha de outra qualidade” (Maria Nunes, 76 anos, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

Os grupos Mura estabeleceram o movimento pelo território, e não é por acaso que estas atividades sejam fundamentais nas histórias que narram. Os relatos permitem concluir sobre a irradiação de grupos que se espalharam seguindo as rotas dos igarapés e

fixando novos pontos no espaço de guerra, mostrando um modelo de espacialização sob a forma de “tentáculos” atada pelos redutos que se constituíam em pontos nodais. A dispersão, sintetizada na frase “*a guerra espalhou tudo*”, potencializava um território mais amplo de luta, fuga e refúgio. As cabeceiras de rios e igarapés, com acidentes geográficos que favoreciam o esconderijo, reuniram condições destes grupos atravessarem longas distâncias e de permanecerem nos espaços por mais tempo. Em contrapartida, mesmo que o conhecimento do espaço permitisse aos Mura o domínio das entradas e saídas dos rios durante o período da cheia, este domínio ficava comprometido, pois passar de um espaço a outro era facilitado para ambos. É o que os Mura dizem em relação às entradas dos brancos, principalmente na região dos lagos da Josefa e Sampaio:

“Porque do lago vara lá para o Madeira, que é o rio grande, só anda se for rio cheio, ele cheio entra qualquer uma balsa também....os soldados e o Bararuá andavam porque aqui embaixo, aqui é lago, se sai daqui vai num lago, daqui vai no outro pra lí, daqui é lago” (Flávio, 86 anos, Lago da Josefa).

Tanto o *momento* quanto o *espaço* “*fim da cabeceira*” também designavam o fim daquilo que mantinha as unidades político-territoriais, ou seja, a ligação dos grupos em torno da guerra. Essa conotação política era reforçada onde o domínio na guerra correspondia a um domínio absoluto nos rios, dos seus caminhos de luta. Ir para a cabeceira já era uma fonte permanente de preocupação dos Mura no sentido de controle e vinculação entre os grupos. Enquanto a “cabeceira” poderia ser um espaço de integração, na medida que sublinhava uma zona de interpenetração mútua e de constante encontro de grupos de estruturas sociais, políticas e culturais distintas, o limite a partir daí é um fator de separação para os espaços Mura, pois separa unidades políticas e permanece como um obstáculo fixo. No que concerne às redes estabelecidas, é muito provável ter havido uma mutação da perspectiva em relação ao papel ou dimensão da fronteira da guerra. No sentido de que a fronteira pode ser estendida ou definida ‘para fora’ a partir dos caminhos de luta, que eram os rios, e não a partir do “centro”. Definitivamente, ela não poderia ser definida a partir daí.

Fuga para o “Centro”: “Findou o rio, findou para o índio”

Pressagiando a dificuldade de se empreender a guerra em um ambiente hostil que era a floresta, os Mura já assinalavam as dificuldades que teriam de transpor a partir dali. “*Findando o rio*”, como eles dizem, com a fronteira da guerra sendo novamente deslocada para além das cabeceiras, “*findava*” para eles uma série de possibilidades e movimentações, pois como vimos, o domínio pelos rios, igarapés e furos haviam sido dificultados. O que caracteriza esta partida para o “centro” fundamenta-se no princípio de que é inviável o controle dos caminhos de rios, caminhos de luta interiores sem o controle das áreas terrestres que lhe são adjacentes. Pelo menos para este momento, quando as entradas dos inimigos por via terrestre seriam mais intensas, não foi possível aos Mura empreender ações como aquelas levadas a efeito em águas interiores.

As possibilidades de luta e continuidade nos seus caminhos que eram os rios foram se esgotando e quando o domínio *pelo* rio e *no* rio já não era mais viável, a partir deste momento, entraram nas matas, foram para o “centro”, fonte de tantas histórias de horror e desespero. Iniciam-se assim outras “guerras” para sobreviver e continuar camuflando sua presença na mata. No “centro”, porém, não estariam sozinhos, uma infinidade de desgarrados, “fugidos”, desertores, e outros índios estariam numa corrida frenética pelas matas. Os Mura não se reconheciam naquele lugar, não eram os “seus lugares”. No “centro” em uma saga cheia de murmúrios, a guerra toma outra conotação, toma a natureza de um recolhimento forçado, mas nunca solitário. Isolados na luta no “centro”, com o acesso ao rio e aos lagos bloqueados pelos soldados e pelos Munduruku, os Mura viram suas possibilidades efetivas se esgotarem paulatinamente. Um dos fatores decisivos, que concorreram para o recrudescimento da guerra, teria sido a vinda destes inimigos pelas matas: “*Eles não vieram de Manaus assim só por água não, eles vieram por campo, pela mata*” (Helena, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

No enredo da Guerra, a luta não irrompeu igualmente em todos os lugares do Delta, como as redes podem nos evidenciar. Neste aspecto, as incursões dos Munduruku também foram filtradas pelas redes locais com especificidades. No rio Preto do Pantaleão o que se viu foi uma guerra mais devastadora, visto que o rio era mais aberto, permitindo movimentos amplos e dificultando para os Mura estabelecerem ou fincarem um grande número de “cercas” contra a ofensiva dos soldados. A Aldeia Trincheira, localizada neste rio, foi citada inúmeras vezes como o lugar que “*não sobrou ninguém*”.

Mesmo assim ocorreram inúmeros combates na região, e as poucas cercas tornaram-se o símbolo desse período e do lugar, tanto que a aldeia se chama Trincheira e o Bararuá, líder “legalista”, foi morto no Madeirinha (Autáz-açú), um rio desta região.

No Rio Preto do Pantaleão encontramos as principais referências aos Munduruku no contexto da guerra, não seriam as únicas, porém as mais intensas. Podemos elencar algumas teorias a respeito: a proximidade com o Rio Madeira e o “fácil” acesso para o Rio Preto do Pantaleão por Autás-açú e principalmente pela mata. Este fato teve grandes implicações para o prosseguimento da guerra dado que pelas narrativas teria sido uma passagem avassaladora, visto que para os Mura, suas cabeças eram o alvo preferido dos Munduruku, posto que eram espetadas em paus como troféus de caça em suas próprias praias:

“os Munduruku era outra tribo agasalhada pra banda de lá que já existia” (Dona Helena, 76 anos, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“Minha avó conta que escutava o macaco, o porco e o tucano cantava: - Corre, corre meu filho entra debaixo da gamela que o índio vai chegando. Foram levados para debaixo da gamela, os Munduruku estavam vindo” (Maria Adélia, 70 anos, Lago da Josefa).

A chegada dos Munduruku dizia respeito também à outra etapa da guerra, onde o domínio dos rios já não fazia muita diferença, pois estes já estariam vindo por terra e empreendendo operações guerreiras ou incursões de penetração profunda pelo “centro”, desequilibrando a guerra no delta. Estes “novos” atores acabaram eliminando a linha de frente Mura neste cenário.

“Eles vieram do Madeira, saíram aqui, mataram quase todos os moradores índios. Os índios vinham matando. Enfiavam a cabeça dos Mura no espeto. Porque aqui quando seca, agora não que tudo vai se acabando. Saía uma praia ali na frente assim, aí eles fincavam o pau e botavam a cabeça do Mura aqui assim. A minha avó contava” (Nazira, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

“Eles enfiavam a cabeça no espeto, isso aí quando secava de primeiro faziam uma praia ali na frente, fincava todas as cabeças dos Mura, então por isso que chamaram Trincheira aqui, esse terreno aqui” (Pedro, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

“Eles entrincheiravam os Mura porque eles vieram daqui, vinham daqui, vinha daqui, quando pensavam que eles estavam num buraco estavam em outro. Eles faziam vala também, tinha vala. Mas os Mura também faziam vala pra se esconder. Era em parte

estratégia dos Munduruku que vinham” (Mariomar, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

“Aí foi indo, foi indo, saíram, aí eles furaram a mata e saíram lá no madeira, foram baixando” (Dona Pequena, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

A luta contra os Mura, necessidade objetiva do poder colonial, era um peso excessivo para as autoridades, e por isso foi chamado o Bararuá com o intuito de destruir núcleos de Mura e outros índios, contando também com o "background" de ter reduzido grupos de “cabanos” em Icuipiranga, no rio Tapajós. Diante disto, as autoridades decidiram tomar medidas mais enérgicas, de tal modo que a primeira “entrada” de grande porte enviada ao Delta foi exercida pelo “exército” de soldados recrutada no rio Negro entre 1837-1838 e pelos Munduruku, que empreendiam incursões por terra e por água. Além destas expedições punitivas, sabe-se também que os governadores, para facilitar os avanços, ordenavam a abertura de caminhos entre a densa mata.

“Vieram do Baixo Amazonas”: Segmentos em fuga de uma sociedade em guerra

Expedições militares começaram a partir para o Baixo Amazonas e regiões adjacentes, visando assegurar uma rota “legalista”, especialmente para os rios Tapajós, Maués, Canumã e Abacaxis. Como resultado, temos o estabelecimento de uma rota de saída de grupos nativos e desertores para a região do Delta, causando destruição e a fuga de grupos de seus lugares originários pelos *caminhos de guerra*. Este grande movimento, de grupos vindos do Baixo Amazonas e rio Madeira em direção às cabeceiras dos rios do Delta e depois para o “centro”, transformou a dinâmica local, remodelando lugares e dando origem a assentamentos.

O conjunto da população Mura que já apresentava uma clara afinidade de elementos culturais, lingüísticos distintos, além de compartilharem tradições distintas sobre sua origem, continuou como um composto dos diversos grupos e segmentos. Como os Mura costumam narrar, “*no tempo da guerra muitos vieram vindo*”, as alianças foram se formando no trajeto e nos encontros ao longo do caminho, onde indivíduos e grupos foram se agregando nos espaços do delta.

Os lugares de que partiram estes vários grupos, muitos dos quais iriam compor as aldeias atuais, estão expressos nas narrativas Mura. Emblematicamente, tais *lugares de partida*, representam para os Mura nada mais que lugares longínquos, muito embora

expressem em algum nível a sua diversidade. Diferentemente da maioria dos lugares Mura, estes não nos abrem um leque de possibilidades e de significação muito extenso. Há a menção da indiferença quanto ao lugar de onde alguns de seus antepassados vieram, que é tratado como algo de valor secundário.

A região apresenta componentes étnicos heterogêneos que se fundem num amálgama de diferentes composições étnico-sociais, pois havia claramente um grande fluxo de índios, brancos, soldados e índios desertores, enfim, desgarrados de uma sociedade em guerra⁶³. Neste período, a guerra influenciou e determinou de certa forma a distribuição e movimentação dos povos pelo território, bem como a relação de conflito e resistência que estabeleceram entre si e com os inimigos, visto que as ações de ocupação destes estavam se tornando a cada dia mais efetivas:

“Minha avó foi nascida aqui, a minha Bisavó foi nascida aqui, agora essa Tataravó que...Não, não, ela só dizia assim, no tempo da guerra é porque aumentou muita gente pra cá, nesse lago aqui, eles já vinham fugindo da guerra pra cá” (Hilda, 60 anos, Lago da Josefa).

“Minha avó disse, quando vieram pra cá já encontraram eles da família do meu avô. Eles falaram pra mim que eles vieram fugindo dos cabanos também” (Amélia, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“Era assim no tempo da guerra, e aí quando uma mulher chegou nessa casa sozinha com o filho de noite ela foi abrir a porta, o homem não queria nem que ela entrasse: - Eu quero ao menos parar essa noite, porque eu estou com medo e é só eu com essa criança, não tenho como matar vocês não. Era só um homem que estava dentro dessa casa e essa senhora: -E eu vou com você pra onde você for, aí quando foi aquela hora da noite e ela não dormiu, só a criança que dormia e nem o senhor que era o dono da casa. Quando foi 3 horas da madrugada eles saíram, aí vieram embora, já vieram aprender esses lagos da Josefa, mais naquele tempo não era Lago da Josefa não sei como ela chamava” (Hilda, 60 anos, Lago da Josefa).

“É também fugindo dos cabanos. Meu avô veio do Madeira. Minha avó ela nunca dizia que veio de outro lugar, ela era daqui. Meu avô ele disse que veio do Madeira. De Silves. Eu acho que é Pará. É que ele disse...Baixo Madeira mas...De lá eles vieram fugindo, o avô dele dizia que quando os cabanos atacaram pra lá, eles vieram embora fugindo, foi quando se espalharam os Mura. Espalharam-se pra todos os cantos os

⁶³ Segundo Arthur Cesar Ferreira Reis (1975, p. 96 e segs, grifo nosso), as deserções dos índios, que se haviam mobilizado para a sorte das armas começaram a operar-se com grande intensidade. Grupos de antigos rebeldes punham em perigo a integridade dos vilarejos do baixo amazonas e da própria comarca do Alto Amazonas. A fuga de escravos aumentava e punha em perigo a atividade econômica, e permitia que os fugitivos, reunidos a índios e a “elementos agitados”, constituíssem uma força “desassociativa”. No Tapajós, os Maué e os Munduruku facilitavam a ação dos cabanos. Participavam delas. Acima das cachoeiras dos rios, núcleos rebeldes sustentavam-se comerciando com Mato Grosso.

Mura pra não morrerem. Por isso que lá naquela parte lá na ilha que eles fizeram paz meu avô contava que disse que o avô deles contava que eles pararam lá pra fazerem paz com os Munduruku, porque os Munduruku diziam que aonde os Mura paravam eles tomavam as coisas por que eles estavam fugindo, onde eles chegavam pensavam que era a natureza que dava” (Amélia, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“Os Munduruku não estavam sendo perseguidos. Os brancos estavam perseguindo os Mura. Os portugueses perseguiram mais foram os Mura” (Leandro, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

Como dito, boa parte desse contingente de refugiados era composta por grupos indígenas. Por certo, havia entre estes grupos, remanescentes de guerras e descimentos da região do Baixo Amazonas, ou senão, provenientes das antigas missões jesuíticas desmanteladas na região. Após o recrudescimento da guerra, o delta tornou-se um dos destinos destes refugiados. Em todo caso, para os Mura, os lugares do Baixo Amazonas não se restringem a uma ou outra Província do Pará ou Amazonas⁶⁴. Podemos elencar alguns destes *lugares de partida*: Povoações no Rio Andirá, na parte meridional do Amazonas também com os Índios Maué; Povoação no Rio Abacaxis também da parte meridional do Amazonas com os Índios Munduruku; Povoações de Amatary dos Mura; Povoação no Rio Canumã quase na entrada do Rio Madeira de Índios Munduruku. Alguns desses lugares são conhecidos nossos, pois são referências constantes nos relatos orais dos Mura de Autazes.

Com a dissolução de alguns lugares coloniais, e a sua conseqüente extinção, vários grupos indígenas tentaram empreender uma dinâmica própria na região subjacente, e em rios menores. Em 1835, na margem direita do rio de idêntico nome, onde foi fundada a Aldeia Abacaxis, em conseqüência da Guerra, os moradores se retiraram para Maúes, onde se “envolveram” entre os grupos que estavam em luta. Bararuá, que nessas épocas de ltuosas recordações ditava a lei no Amazonas, mandou fundar um posto militar em Abacaxis (Exposição, 1857, p. 5). Assim, são constantes nas narrativas Mura referências de indivíduos ou grupos que teriam vindo também do Rio Pracony, Paraná-miri, Urariá e do Rio Abacaxis em sua margem direita (Tombira) e de sua margem esquerda (Jutahy e Lago Grande).

Tanto a região do Canumã quanto a Aldeia de São José do Matary, à margem setentrional do Amazonas, fazem parte deste repertório como *lugares de partida* durante

⁶⁴ Para localização do leitor, hoje, Baixo Amazonas (Amazonas) circunscreve os municípios de Maués, Boa Vista do Ramos, Barreirinha, Parintins, Nhamundá enquanto no Baixo Amazonas (Pará), insere-se os municípios de Terra Santa, Juruti, Oriximiná, Óbidos, Curuá, Alenquer, Santarém, Monte Alegre, Prainha, Porto de Moz e Almeirim.

a guerra. A Aldeia de São José do Matary, era uma das missões em que se buscava atrair os Mura e “murificados” da região. No que concerne à história do lugar, Manoel João, índio Juma, teria sido apreendido ainda em tenra idade no Rio Maturá pelos Mura, que o criaram. Veio a ser o Principal que fundou o lugar, e depois, em meados do século passado foi Missão de Matary, nome que tomou do rio, em cuja proximidade se acha. O assento da primeira aldeia, que depois passou para o local, onde se acha Matary, foi na mesma margem um pouco abaixo (Exposição, 1857, p. 8). Atribui-se a decadência desta Aldeia, que chegou a ser em 1833 elevada à categoria de Paróquia, à índole errante dos Mura (Ensaio Corographico de Baena, p. 575 *apud* Exposição, 1857, p. 8).

Os grupos que “*vieram vindo*” contribuiriam para a construção de uma rede entrecruzada de referências sobre a região do baixo Amazonas e rio Madeira como parte de um território de fuga. Mas, além disso, por suas referências a outras tradições que à primeira vista estariam unidas às narrativas apenas tangencialmente, a densidade das imagens sublinham o caráter multi-referencial do pensamento histórico Mura. A região do baixo Amazonas pode ser considerada assim como um importante espaço de lutas e *lugar de partida* de vários grupos e indivíduos no período da guerra. Por outro lado, o Delta torna-se uma arena de enfrentamentos afetada por fatores que não se faziam ali presentes, mas que pelo contingente de “fugidos” atuariam e condicionariam os processos que ali seriam desenvolvidos. Em todo caso, a maioria destes grupos são inseridos nas narrativas Mura na categoria “*fugidos*” e no Delta não se transformam em parceiros na guerra, há lutas por espaço para todos.

Silêncio, Murmúrios e Correrias

A “Guerra Mundial” constituiu uma das mais trágicas encruzilhadas da História Mura. Não foi só o caudal de feridos, estropiados, desaparecidos, desertores e mortos que essa guerra provocou. Foi também a memória de um tempo em que o medo, a angústia e a crueldade foram postos a serviço dos mecanismos etnocidas na pós-independência. Este momento aponta para vivências de perplexidades e amarguras dos dias incertos da guerra – feita de ataques, flagelos, emboscadas, contra-emboscadas. As ciladas e as armadilhas espreitavam a cada momento. E, nas páginas desta guerra, ecoam gritos, murmúrios, silêncios. Há incertezas, desespero, os efeitos do paludismo, as densas matas, a violação de mulheres.

Os desertores também não deixam de ser os “retalhos” de uma guerra que parecia não ter fim. As narrativas Mura são uma viagem ao cenário onde essa guerra travada se desenrolou. Foi difícil. Havia inimigos espiando os passos, emboscadas, gritos, incêndios, animais espavoridos “avisando” da chegada do inimigo. O silêncio, porém, era a regra e prolongou-se em demasia:

“Os desertores eram pessoas que viviam na mata. Foi o tempo que eles começaram a fugir e chegavam às casas e começavam a atacar de novo, eles tomavam as mulheres levavam pra mata, às vezes matavam, só pra ficarem com as mulheres, eram os soldados que andavam pela mata” (Amélia, Murutinga, Rio Mutuca).

“São esses que fogem pela mata e ficam escondidos por aí, aperreado às vezes quando não tem nada. Sai pelas casas e vem pedir, às vezes bota para correr, jogavam pedra e era [...] pra poder o dono da casa sair pra fazer medo pra poder eles invadirem. Esse é o falado desertor” (Luís Braga, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“Todo ano assim no verão. Por que olha que nós éramos muito aqui em casa e eles jogavam pedra. Ninguém via e cercava até muita gente de noite. A gente tinha que ficar no escuro, com cacete, com terçado outros com espingarda. Quando te dava fé a pedra batia, parecia que eles estavam assim pertinho da gente, dava aquela pedra e pum na gente [Sussurrando] [...] aqui perto olhando no escuro. E não via nada, nem pisada aí na folha, ninguém via movimento nenhum” (Maria Serudo, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

“Era todo ano essa vida aí, todo ano um matava, roubavam por aí, matavam os outros não tinha para onde se apelar para se esconder, aí vinham para o interior, que tem muito mato ainda desabitado e vinham para cá. Por aqui daí tomava o rumo deles pronto sumia que ninguém via mais” (Luís Braga, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

É possível, que neste desenho de guerra, os desertores tenham atingido um grande número. Na grande corrente migratória um forte contingente estava fugindo ao serviço militar e à própria guerra. As deserções adquiriram um caráter cada vez mais freqüente e maciço. A presença de considerável número de desertores vivendo nas matas pode ser entendida também como ato de resistência ao reduzido soldo⁶⁵, a disciplina militar, os castigos, as prisões, o medo dos cercos aos próprios índios. Indisciplina, sinalizando uma ruptura com os laços de sujeição que ligavam esses homens aos governadores de província. Creio que o afluxo de pessoas, principalmente

⁶⁵ A tropa estava no desembolso de seu soldo. Atuara algum tempo paga pelos moradores, pela Câmara, mas os recursos eram exíguos e haviam acabado (Reis, 1979, p. 97).

índios e desertores dos exércitos, que procuravam estes lugares, certamente inquietou as autoridades⁶⁶.

Os desertores, segundo os Mura, vinham principalmente em busca de comida. Alguns eram “perversos” que além de roubar a comida queriam matar os índios e raptar as mulheres. Sabiam exatamente onde localizar os roçados porque vagavam por todos os lados: Jabuti, Gavião, Sissaíma e demais cabeceiras do Rio Mutuca e alguns lagos:

“Quando eles chegavam à casa dos Mura: -Hei, você vai me dar comida? Às vezes tinham uns maus, mas outros diziam: -Não, não vamos matar eles não. Coitados dos índios, eles sabiam que eram índios. Estão fugindo, vivem por aqui. Minha avó dizia que eles sabiam que eram índios. Eles diziam:-Não rapaz, deixem os índios viverem, eles querem só comida, por que estão há tanto tempo sem comer, o que eles querem é só comer e davam farinha, davam peixe, davam sal pra eles, e não conta que nós passamos por aqui, se passar alguém por aqui não conta que nós estamos nesse lugar” (Amélia, Murutinga, Rio Mutuca).

“Eles andavam no rio todo. É. Eles não paravam, os Mura também não paravam, eles viviam pela ... pelas ilhas com medo deles e ela disse que eles vieram e nesse tempo meu avô já havia chegado pra cá com a família dele (Leandro, Murutinga, Rio Mutuca).

“Os próprios soldados fugiram pra mata com medo, porque eles eram também castigados eles faziam aquilo por que eles eram mandados. Eles faziam ou apanhavam. É a gente vê como eles sofriam também. Minha avó disse que eles fugiam, que era muita gente na mata. Ela dizia que encontrava e eles diziam: -Olha nós fugimos da lancha, por causa disso, porque eles nos obrigam a pegar as pessoas e se nós não pegamos nós morremos e nós apanharemos muito. Eram brancos, soldados. E eles levavam comida pra eles... eles não tinham mais medo deles por que se eles saíssem eles morriam. Eles viviam na mata escondidos dos outros que estavam perseguindo. Ela dizia que começaram a perseguir eles. Aí os brancos começaram a perseguir eles de novo” (Cabral, Murutinga, Rio Mutuca).

“Os soldados eram desertores, os que já tinham fugido, que andavam na lancha, eles fugiam. Eles ficavam na mata o tempo todo. Ela dizia que era muita gente, andavam fugidos. Por que eles sofriam muito na lancha. Quando eles mandavam atrás alguns voltavam pra dizer o resultado, se tinha achado os Mura e outros já ficavam, porque sabiam que se eles não fossem apanhavam dos portugueses” (Braga, Murutinga, Rio Mutuca).

⁶⁶ Como informa Ferraz eram inegáveis as péssimas condições do Exército, as formas de recrutamento precárias e violentas, a simpatia da soldadesca por movimentos radicais e amotinções, enfim, fatores tais que não credenciavam nenhuma confiança das elites às tropas regulares. E não tardaram medidas regenciais para controlar as Forças Armadas e o próprio país, já que nas ruas e quartéis destilavam a revolta e a insurreição. Era necessária uma força armada de proprietários que fosse capaz de garantir a ordem interna e que não se amotinasse (Ferraz, 1990, p. 99).

No tempo em que ir para as cabeceiras não era mais seguro ou não mais se configurava como uma possibilidade, o sofrimento relatado aponta para índios que não dominavam a vida ou sobrevivência na mata, visto que para eles o “centro” não era um lugar possível:

“É, quando eles fugiam para o centro pra se defender, ela contava que, dentro das casas, aqueles velhos que não serviam mais para nada... Era rapaz novo perto da minha idade, assim da idade do papai. Minha avó contava que ela entrava nas matas só em abrir aí se trepava nas árvores, de lá eles iam quebrando. Nas matas que eles iam se esconder, aí passava o dia lá nas matas, eles só iam fazer fogo das 9 horas em diante da noite pra preparar o negócio pro outro dia” (Santinho, Lago da Josefa).

“Só se comia durante a noite. E assim mesmo se não tivesse ventando, porque se tivesse ventando eles andavam nas matas, eles não faziam fogo para não desconfiar porque o vento espalhava a fumaça” (Maria Prado, Lago da Josefa).

“A mamãe dizia assim, aquilo era um lago, a mãe da minha mãe, mãe da minha avó foi levando assim, que eles moravam ali no Madeira. No tempo da guerra que eles vieram pra cá, eu já me entendo aqui, porque a mamãe contava. A mamãe contava que no tempo da guerra tinha uma mulher que tinha duas crianças. Essa mulher, sua criança morreu de tanto comer banana cozida assada, que naquele tempo as pessoas não podiam pegar peixe e nem fazer fogo, então eles cozinhavam à noite, quando era de manhã iam dar para as crianças, a criança morreu e ficou outro maior na companhia. Não era mais mãe dele, dos meninos já era a tia que estava criando, porque a mãe dele o soldado matou e ela quando viu, eu só digo assim, porque ela diz assim, foi na beira do Madeira, só podia ser que eles moravam no Madeira. Quando eles chegaram numa casa de noite, foi à noite que a mamãe contava, eles chegaram numa casa à noite e nem cachorro tinha nas casas os soldados quando chegava lá matavam tudinho. Matavam os cachorros e depois queimavam as casas” (Hilda, 60 anos, Lago da Josefa).

“Quando andou essa guerra mundial, as velhas caíram dento d’água para se esconder, que eles foram fazendo, matando gente. A vovó contava que caiu na água com o capim assim, para ficar respirando. Para poder sobreviver, pra poder estar contando a história, a história aqui pra gente escutando aqui, caíam na água e quando saíam era cheia de sangue suga, iam fazer fogo no centro. Naquele tempo aqui era escondido, muita gente se escondia aqui” (Maria Adélia, 70 anos, Lago da Josefa).

“Nós fomos ficar no Centro, a gente só escutava essas guariba cantar e macaco prego. E num igarapé, não tinha água não tinha lago, não tinha nada só era mesmo um igarapé” (Hilda, 60 anos, Lago da Josefa).

Esta entrada e estadia na floresta é um período bastante marcado da experiência histórica Mura, pelo menos na região do delta. Há uma riqueza de detalhes em torno da

vida na floresta que até hoje é sublinhada nas narrativas: o que se comia, onde e como se dormia, como fazer para sobreviver, enfim, todos os detalhes dessa passagem na mata.

Segundo relatos, não se podia parar para plantar, pois se corria o risco de serem descobertos, como muitas vezes acontecia. Eles narram, por exemplo, que várias vezes eram “seguidos e descobertos durante a guerra”: isto acontecia por que às vezes ao fugirem pela mata deixavam “rastros”. Ou seja, quando estavam fazendo a goma, saíam correndo levando o que podiam e na correria os “pingos de goma” ficavam pelo caminho, formando “trilhas”. Por isso, durante a guerra, segundo relatos, comia-se babaçu e aproveitava-se a massa, pois nesta época não podiam parar para plantar mandioca.

De fato, os Mura não se encontravam mais em seus lugares, caminhos de luta que eram os rios, se internando então nas matas para organizar as novas defesas. Para eles esta fase da luta seria uma das mais terríveis, porém nunca a ponto de dizer que a guerra havia acabado:

“Nessas épocas era quando o pessoal vinha fazer moradia ali dentro do Sissaíma. Bem então os Mura entravam pra vir pra cá. Mas meu pai dizia que muita gente entrava pra cá, muitos caboclos, índios. Era daqueles que não conversavam na linguagem portuguesa, só era na linguagem deles mesmo. E por prova a senhora vê que tem água, bem ali assim olha, bem ali assim onde foi feito uma cerca. Só que ela está baixa por que vai a terra daqui pra lá. Aquilo lá está dessa altura assim é bem aí nessa ponta, dessa ponta pra lá que parece que é onde é o canal. Ali nós também tínhamos uma, mas a de lá foi tirada. Mas que eles invadiram aí pra dentro. Pra dentro que a senhora ver, tem terra preta, onde nasce só mamão e capoeira grossa, eu acho que ali era onde moravam muitos índios, por que nós aqui não trabalhamos no centro. E quando se faz um roçado o que nasce; são muitos plantio e nós nunca conhecemos. Tem batata, aqui e acolá quem sabe muitos anos nascem aqueles pés de roça nasce o cará, nasce limão, é sinal desse plantio e com certeza quando estavam guerreando que eles estavam vindo, se escondendo pra lá sabe que faziam plantio por que eles não iam morrer de fome sem ter nada pra comer ou beber, era assim” (Efigene, Aldeia Gavião, Rio Mutuca).

Fugindo do branco e de guerras inter-tribais, os indígenas que se situavam no Baixo Amazonas ou Madeira encontraram ali um ótimo abrigo contra seus opositores. Já no início da primeira metade do século XIX migrantes indígenas, em sua grande parte, rumaram para o Delta. O que se observou a partir de então, foi um esforço por parte do governo Provincial em aniquilar os Mura e quem estivesse por ali. Foi no quadro anteriormente exposto que os brancos e seus associados ao rumarem para o

Baixo Amazonas, se depararam com um mosaico de grupos indígenas. E para entendermos os processos que reconfiguraram o território Mura em Autazes, é necessário relacionarmos os seus possíveis elementos constituintes, pois a dimensão interna da guerra no delta, não pode ser descrita apenas por fatores internos, mas deve-se ter em mente a organização espacial nos baixos cursos dos rios Madeira, Tapajós, Maués, Madeira, Urubu, Canumã e Abacaxis.

A existência destes refúgios, no interior das matas do Delta, revela a constituição de uma rede pluriétnica entre índios, caboclos, soldados que buscavam nesse espaço a fuga da escravidão, da servidão, do recrutamento forçado aos contingentes militares e dos aldeamentos compulsórios. De tal modo, a análise preliminar nos permite constatar a dispersão ao longo dos rios até suas cabeceiras e igarapés. Neste contexto, a dispersão iria conformar, posteriormente, a geografia da ocupação dos lugares na grande corrida cortando as matas, ou o que os Mura concebem como a “*grande caminhada*”

Os grupos em “*correria*” são inseridos nas narrativas Mura de forma e intensidade diferenciadas. Por isso achamos por bem dividi-los em grupos, para melhor compreensão do leitor acerca do modo como estes segmentos se apropriaram dos espaços no delta. Num primeiro grupo podemos inserir Maué, Torá e em um segundo momento, após 1840, os próprios Munduruku⁶⁷.

Este primeiro grupo se inscreve na categoria “*fugidos*”, e se encontram de forma muito pronunciada nos relatos de deslocamentos Mura, visto que viriam compor o amálgama que são as aldeias Mura na atualidade. Como é sabido, foram historicamente incorporados nos lugares Mura, em contrapartida é interessante notar que mesmo que outros grupos tenham participado de forma mais concreta, em qualquer fase da guerra, nunca aparecem nas narrativas como partícipes da luta, são sempre os “*fugidos*”. Poderíamos julgar, de forma apressada, que a multiplicidade de grupos constituía redes de solidariedade mútua no dia a dia da vivência como “*fugidos*”, já que espreitavam brechas para articular uma resistência possível ao cerceamento de sua liberdade, à “*coisificação*” de suas vidas. Após a fragmentação destes grupos esparsos, que sustentavam a resistência na floresta, o delta tornou-se um espaço que revivificava o processo de luta por liberdade e posse do território. Mas não devemos esquecer que a

⁶⁷ Tanto os Mura quanto os grupos com as quais se “*relacionavam*” têm experienciado histórias de contato relativamente contínuas e brutais: os Munduruku desde pelo menos meados do século XIX, especialmente durante os ciclos da borracha, e os Maué desde a metade do século XVIII, período de escravidão indígena, até o segundo ciclo de borracha. Os Torá também estiveram dentro de um ciclo de “*fugas*” bastante intenso dos seus lugares originários.

tensão provocada pela intersecção de culturas diferentes neste ambiente não deve ser desprezada.

O segundo grupo é bastante extenso e de fato expressa uma correria pela mata de vários grupos em fuga. Decerto, alguns teriam ficado na região, como de fato algumas genealogias nos fazem depreender, contudo, a maioria teria apenas cruzado por ela expressando uma sociedade em colapso. Durante a guerra vários grupos estavam em “correria” e segundo Dona Helena (Aldeia Murutinga, Rio Mutuca), *“as cercas que estão no fundo é dos primeiros. E eram as tribos, nos primeiros tinha Ayawara, tinha Tupãna. Só aqui são quatro tribos que ficou. É só mesmo descendo aqui aí está no centro e aqui é dessas quatro tribos que ficou aqui, ficou Uiranha [Miranha?], ficou Yawara, ficou Torá e ficou Tukano aqui. Torá é da nossa classe é outra tribo. Antes ficou tudo junto, só numa aldeia, Uiranha [Miranha ?] da tribo da finada Verônica. Índio do nariz furado é Uiranha [Miranha], o Tucano é outra tribo, Yawara é dali da Ponta Negra, e agora é briga de cachorro. Questionada sobre quem e quando: “Ah, eles andavam, vinham cortando pelos rios, dos brancos, vinham fugindo dos brancos entendeu? Aonde tinha um branco eles desviavam.*

O terceiro grupo nos faz ter em conta que antigas clivagens ou diferenças não foram esquecidas podendo até terem sido enfatizadas, é o caso dos Paumari, que segundo os Mura, não fizeram questão de empreender qualquer tipo de relação com eles. Este grupo, a meu ver, denota algo muito mais tenso e complexo, isto é, não foi por causa da guerra que antigas diferenças irreduzíveis e grupos irreconciliáveis estabeleceriam relações amigáveis, principalmente com os Mura. O que me fez pensar sobre uma frase bastante ouvida e que eu não havia atentado para sua complexidade. Os Mura em várias ocasiões diziam que *“no tempo da guerra ninguém queria ser Mura, ninguém queria ficar perto de Mura”*, ou seja, as disputas possuíam extensão e características de outras guerras.

Certamente existia no “centro” um grau de interação, intercâmbio e conflitos entre os múltiplos grupos de uma complexidade sem par. Segmentos que compartilharam um espaço de fuga e refúgio e chegaram a constituir guerras dentro da guerra. Havia várias situações de enfrentamento e evidentemente os Mura responderam a presença de outros grupos ou segmentos de formas diferentes, muitos abandonaram seus espaços, outros se negaram a sair. De qualquer forma, no delta, não diria que havia um sistema de convívio “pacífico”, contudo, ainda que tal convívio fosse forçado, não operava como um obstáculo à passagem ou mesmo fixação de outros grupos. Mesmo

assim, diria que o espaço foi sendo (re) configurado pela guerra, onde se desenvolviam novas formas e dinâmicas na ocupação:

“Os Paumari eram os índios que sumiram, eles viviam por aqui, por ali. Pulavam na água. Atravessavam com cachos de banana por baixo d’água”(Damázio, Lago da Josefa).

“Os outros índios [possivelmente Paumari] moravam pra cá, daqui saíram pra beira do Madeira, fizeram a canoa tipo balsa, foram baixando pra baixo, levavam macaco, papagaio, arara, era todo bicho que levavam. Balsa mesmo, é assim como a gente faz pra lavar roupa, prancha, de bóia. Aí eles baixaram no rio” (Nazira, Aldeia Trancheira, Rio Preto do Pantaleão).

Além destes, outros grupos Mura do Rio preto do Pantaleão e região dos Lagos também enfrentavam outros inimigos, não menos temíveis. Não os pude identificar. Meus informantes garantem que permaneceram por um tempo e foram embora deixando suas “marcas” na região:

“Estes índios eram muito maus. Aí eles saíram para cá, mataram o resto dos Mura que ficou. Estes índios maus era Saracauara [saracawara]. Eu não sei de onde eles eram, só sei que eles se criaram aqui nesta mata. Daqui uma vez eles vararam lá em casa na Josefa. Foram buscar Maniva, banana e a minha avó falava muito a língua, a gíria deles compreendia. Olha escondeu tudo, nós [...] nós não que eu não existia. Os filhos antigos deles eu sei que foram lá pegaram. Quando fizeram esse negócio aqui que mataram já o resto do pessoal, eles fugiram, eles vararam no Madeira. Eles fizeram a barca deles de pau, rolos de pau, foram baixando aí no rumo de baixo, para lá eles foram tudinho. Aqui tem campo para cá deles, onde eles moravam” (Nazira, Aldeia Trancheira, Rio Preto do Pantaleão).

Segundo relatos “a casa deles ficava no Caramuri, Boca do Caixa”(Rio Preto do Pantaleão). No caminho para as “matas” as marcas dos Mura e de outros índios foram ficando ao longo do tempo e do caminho, em trilhas, campinas, campo alto, antigas plantações, suas ou de seus oponentes. Devemos começar a pensar de outras possíveis histórias dentro dessa paisagem modificada pela guerra, dos significados de padrões de desvio na vegetação, de formação de caminhos através da floresta, de abandono de velhos jardins, e das histórias contadas no contexto das redes particulares em espaços mais restritos.

Uma das conseqüências dessas alterações territoriais é o cenário criado pelo fluxo dos refugiados e deslocados internos. As diferenças não foram diluídas neste tempo (espaço). Havia sobreposições, não havia homogeneidade interna que poderia ser

construída a partir da idéia de uniformidade cultural, sintetizada nos relatos oficiais que buscavam diluir a pluralidade étnica na guerra. As divergências existentes entre as diversas etnias antes e durante a guerra nos fazem crer que, durante os enfrentamentos, algumas diferenças não foram esquecidas. Em todo caso, classificar, hoje, os diferentes componentes dessa grande massa de migrantes, torna-se cada vez mais complicado, devido à existência de circunstâncias que não permitem uma definição concreta a respeito desses componentes.

“Mataram o homem que matava os índios”

Os Mura concebem e celebram o fim da guerra como uma consequência de um ato por eles praticado: a eliminação do Bararuá. A construção da memória em torno da morte do Bararuá impressiona pela riqueza de detalhes e pelo deleite em explicitar tais detalhes, sendo que estes podem ser narrados em vários pontos da região de Autazes. Ao relatar que a guerra acabou apenas após a morte do Bararuá por eles praticada, sublinham com ênfase o protagonismo e a resistência que buscam evidenciar.

“É o Bararoá. Lá tinha um homem que foi atacado, esse aí que era o chefe de mandar matar os homens. E assim que era, que quando os índios chegaram... pronto, os índios meteram a cara mesmo. E aqui no trincheira, chama trincheira agora - por isso que colocaram lá essa paragem por nome trincheira - pra não passar lá eles colocaram uns âmagos de pau bem apontado mesmo, uma ponta que atravessou o rio de um lado pra outro assim, se o barco passasse lá estrepava e aí pronto não passavam mais. Lá que mataram esse homem Bararoá, quando mataram ele aí pronto acabou com tudo, acabou a guerra” (Damázio, 68 anos, Lago da Josefa).

“Eles voltavam mais não aqueles que já iam pra lá, pois iam morrer mesmo, então aí iam fugindo, fugiam pro mato iam embora fugir pra mata mesmo, iam agarrando, agarrando, até que, quando chegou aqui, aqui no Autazes, tem uma paragem lá que chamam Bararuá, pegaram ele” (Margarida, 68 anos, Lago da Josefa).

“Mais depois dos Mura matarem ele, pronto, aí a guerra acabou porque mataram ele também” (Maria Adélia, 70 anos, Lago da Josefa).

Bararuá, segundo consta nos relatos, já teria feito incursões na região dos lagos, seguramente queimando casas e procurando Mura nas redondezas. É provável que se aproveitando da cheia e da facilidade de passagem de um lago a outro, teria feito ali algumas baixas. Enquanto isso, no rio Preto do Pantaleão na frente oriental, os Mura impunham sucessivas derrotas ao exército de Bararuá e ao próprio, principalmente no

Lago do Sampaio. Neste mesmo tempo, os Mura do Lago da Josefa que provavelmente estariam sofrendo ofensivas diretas do Bararuá, reforçaram a aliança e fortaleceram os contingentes Mura no Rio Preto do Pantaleão.

Nos meses seguintes, Bararuá parece ter permanecido acampado nas redondezas, enquanto providenciava reforços, recrutando homens e novos agrupamentos regulares em todo o rio negro, Baixo Amazonas e vilas. Requisitara das vilas e de seus moradores muitos mantimentos, munição, soldados. Em 1838 chegaram os reforços comandados por Bararuá. O ataque fracassou redondamente, sendo a incursão desarticulada. Poderíamos presumir que os Mura já tivessem perdido o domínio dos grandes rios, entre eles o Madeirinha e o Rio Preto do Pantaleão. Contudo, contra todas as previsões, o Bararuá e “os seus” teriam sofrido uma emboscada justamente no Madeirinha, um pouco acima de onde hoje é a cidade de Autazes, no lugar que atualmente se encontra a Fazenda Bararuá⁶⁸.

Recapitulando. Ambrósio Ayres, o Bararoá, consegue autorização da Câmara de Mariuá (Barcelos) para comandar as forças legalistas em Icuipiranga, fronteira do Pará, saindo-se vitorioso nesta primeira batalha. De acordo com Arthur Cezar Ferreira Reis (1979), devido a estes feitos, Bararuá é confirmado no posto de Comandante Militar da Força Legal da Comarca do Alto Amazonas, pela câmara municipal de Manaus, em março de 1837. Não obstante, as vitórias das Forças legais não derrotam totalmente a guerra, pois no mesmo mês vários segmentos dos Rios Autazes, Madeira e Maués continuam lutando⁶⁹. Em 1838, algumas regiões do Amazonas ainda estão em guerra, inclusive Autazes.

Segundo Arthur Cezar Ferreira Reis (1975), em 1º de Agosto de 1838, Ambrósio Ayres parte de Manaus com cento e trinta soldados para combater os grupos em guerra nos rios Autazes e Urubu, chegando dia 03 ao Lago de Autazes. No outro dia, cercaram o Lago do Soares, encontrando somente mulheres e crianças, pois os homens estariam no Lago do Sampaio. No dia 05 os “legalistas” chegam ao Lago do Sampaio e atacam a Trincheira lá existente, encontrando alguns Mura que teriam fugido para as matas: o capitão ordena a procura deles em toda a área e retorna a Manaus com 12 soldados. Dia 06, já de volta para Manaus, a expedição é atacada pelos Mura. Ambrósio Ayres é

⁶⁸ O lugar Bararuá, que hoje é uma fazenda, passou por uma mal fadada tentativa de ser incluído em um percurso da história Mura, proposto pelos professores Mura, com o intuito de explicar os processos pelos quais seus antepassados passaram, foram impedidos obviamente.

⁶⁹ Enquanto isso, Ambrósio Ayres, ainda no comando das Forças legais, entra em choque com a câmara Municipal de Manaus, sendo acusado de várias arbitrariedades.

aprisionado, sendo a última informação que se tem a seu respeito. Para a história oficial não se saberia o local exato de sua morte, apenas a data ficou registrada: 06 de agosto de 1838. O único documento conhecido sobre esse acontecimento é uma carta do Oficial imediato da expedição, vejamos o trecho: “no dia 06 às quatro horas da tarde depois de ter atravessado um dos Lagos, ao entrar em um canal estreito formado por duas ilhas foi atacado por sete canoas de Mura...”. A Fazenda Bararuá no rio Autaz-Açu, que fica nas proximidades da cidade de Autazes é, segundo os Mura, o local onde Ambrósio Ayres está enterrado.

Os relatos oficiais descrevem genericamente a morte sofrida por Bararuá, ao passo que os Mura oferecem episódios adicionais em que se ocupam com muito detalhe e variações sobre este assunto. Sua re-escritura dos fatos, que dizem respeito ao momento da morte do “legalista”, cria a possibilidade de incorporar, precisamente, inúmeras imagens permitindo a associação de várias versões.

A morte do Bararuá é transformada em uma cena de guerra, momento em que se ativam reminiscências pessoais e dos grupos. E um elemento comum a todas as construções da morte do Bararuá era o quão ricas, visto que o efeito de olharmos para as várias versões da morte é também de olharmos para as reminiscências dos grupos envolvidos. Ou seja, não só havia várias versões, como também elas aproximam os sujeitos das “cenas” que é como se tivessem participado delas. Recapitulemos esta parte da história: Bararuá é morto pelos Mura, ele é torturado e seu corpo é dividido em vários pedaços. Antes de morrer ele corre pela praia, rasteja, se vale de árvores que possuíam espinhos e implora pela vida. A narrativa tem seguimento, incorporando a morte do Bararuá como episódio final. Entre os Mura, a história termina aqui. A morte dele significou a redenção de alguma forma, pois a guerra “finda” exatamente aí, com este evento: “Bararoá morreu Zagaiado”, dizem em tom jocoso:

“Tinha um valentão, o Bararoá. Ele correu e se enfiou no Jauarizal, mas os Mura pegaram e mataram. Ele era um valentão e morreu no Jauarizal. Daí, a guerra acabou” (Santinho, Lago da Josefa).

“Os Mura fizeram um cercado de um pau espinhoso para prendê-lo e cercá-lo. Depois o cortaram em picadinho com terçado. Cada cortada era uma maldade por ele cometida” (Rosa, Aldeia Paracuuba, Rio Madeirinha).

No fim das narrativas, como ao fechar de um grande ciclo, irrompe a morte do Bararuá. No nível das representações, a morte dele entre os Mura foi de tal ordem que

faz parte do “*encerramento*” das narrativas sobre a guerra. De todo modo, na região, estas narrativas sobre a morte possuem um único e mesmo sentido: “o fim da guerra”. A história pode ser diferente, mas as motivações e as representações se confundem. Os Mura tem consciência dessas diferenças, penso que as versões não se ignoram, cada grupo contando a sua com legitimidade.

Na verdade, o foco é deslocado para a identificação positiva dos personagens envolvidos. O campo de luta não se encontra apenas no campo de batalha, na guerra, mas no campo da memória. Nesta perspectiva, o narrador também seria um vencedor. Portanto, o sentido aqui é redefinir ou dar um sentido histórico positivo a este evento. É por meio da constituição de uma memória coletiva que se busca reestruturar o sentido histórico do próprio grupo e conferir-lhe uma identidade.

Além disso, as referências das histórias nos conduzem também à cabo na esfera não-narrativa, particularmente na geografia da guerra em que a experiência resultante trará a mente um conjunto de referentes históricos relacionados com lugares específicos. Devo esclarecer que em todos os relatos sobre a guerra os lugares geográficos são de extrema importância, verdadeiros marcos para os diferentes episódios da luta.

Capítulo 8

Reconstituição Cartográfica da Guerra

As formas com que os grupos constroem, preservam e interpretam suas histórias podem ser remetidas a mapas de lugares, com representação em sua cartografia tradicional. O capítulo que se apresenta consiste numa tentativa de reconstrução cartográfica desse passado. Sabemos que a história dos Mura é uma história de deslocamentos, de modo que as narrativas e o próprio espaço recapitulam estas trajetórias. Por este motivo, as dimensões da cartografia que queremos focalizar não podem ser dissociadas destes movimentos históricos do grupo pelo espaço.

A trama conceitual destes movimentos constela um sistema de conexões intrincadas, ou seja, o transbordamento dos conteúdos históricos mescla-se sempre a questões referentes aos deslocamentos dos sujeitos. Nesse aspecto, ao estruturar esta cartografia, estabelece-se uma identidade entre geografia e história, reproduzindo os referentes espaciais que organizam a consciência histórica Mura. A informação que nos permitiu levar a cabo esta intenção encontra-se na série de lugares elencados pelos nossos narradores. A construção deste espaço recapitula as migrações históricas e recupera os grandes deslocamentos, por isso, passeando, viajando e navegando por este território, atravessamos, obrigatoriamente, por muitos lugares que representam esta história de movimentações. Tais histórias se revelam na experiência de palmilhar, decodificar e ler estes elementos no espaço, que nos solicita, ao mesmo tempo, percorrê-lo para compreender o texto ali diante de nós e apreciar a paisagem que se revela, momento em que as viagens se tornaram um recurso importante para esta tarefa.

A cartografia, como nós a concebemos, compreende não somente a elaboração de mapas, e não se restringe às marcações visíveis do espaço físico⁷⁰. Para nós, a cartografia é um instrumento de registro que adentra as dimensões do tempo, da memória, das lembranças, das reminiscências, das experiências, dos desejos. Trata-se de uma cartografia do patrimônio existencial compartilhado coletivamente. Uma

⁷⁰ Um novo campo de pesquisa antropológica está em ascensão. Com a preocupação em apreender como o espaço é definido pela presença humana, como é construído e formado, muito embora a forma de representar estes processos ainda não estejam definidos de forma unânime. Conseqüentemente, suas fronteiras temáticas e disciplinares não estão claramente delimitadas e seu vocabulário está longe de ser preciso. Ou seja, o vocabulário conceitual para o estudo antropológico das relações espaciais ainda não foi completamente estabelecido, mas alguns estudos marcam um importante passo para alcançar este objetivo, apontando os problemas que devem ser considerados.

cartografia que dispara o diálogo entre o espaço e o tempo num exercício que procura conhecer as dimensões do processo histórico. O princípio orientador desta proposta é constituído por uma forte convicção de que os territórios, lugares, viagens e deslocamentos, que estão presentes mesmo como lembranças nas trajetórias de vida dos Mura, são elementos ativos dos processos de formação e auto-criação dos sujeitos da ação, da criação, da resistência, das lutas políticas. Os sujeitos, a partir de suas ações, decisões e escolhas, agenciam esses elementos na busca pela construção de sentidos para as próprias experiências.

A escolha de uma ou outra forma particular de representação está relacionada não só ao uso de material cartográfico, mas ao problema de representar graficamente o fato de que as culturas compreendem e codificam o espaço diferentemente. Assim, seria possível os antropólogos retratarem ou desenharem uma realidade espacial que não é nem definida nem estruturada por pontos conectáveis reduzíveis por meios geométricos?⁷¹ Conseqüentemente, a inscrição da memória no espaço, a temporalidade envolvida em interações com o meio ambiente e o estudo das cartografias indígenas tem emergido como importantes temas de investigação, particularmente entre especialistas dos povos Arawak e Carib (Hill 1989; Vidal 2003; Santos-Granero 1998; Gow 1995; Medina, 2003; Whitehead, 2003). Aqui, há de se considerar um novo modo topográfico de se conceber a cartografia e o mapeamento das concepções indígenas de lugar. Fernando Santos-Granero (1998, p. 140-2), por exemplo, afirma que em uma “escrita topográfica” que se baseia em marcas resultantes ou da ação humana ou de seres sobre-humanos no território, contém o que ele denomina de “topogramas”. Estes, por sua vez, são elementos da paisagem que tem adquirido sua configuração atual como resultado de atividades transformativas do passado. Exemplos de “topogramas” são velhas construções, caminhos, pontes ou campos de batalha (as “trincheiras” Mura, por exemplo). Estas marcas na paisagem podem ser lidas e a informação que elas contêm podem ser transmitidas a membros das gerações seguintes. Entrelaçados às referências topográficas, os vários tempos inscritos nesses lugares, registrados na geografia, constituem o espaço da memória.

⁷¹ Serge Gruzinski (2003, p.69) aponta que a cartografia praticada pelos antigos Nauas era muito diferente daquelas a que estamos habituados. Baseava-se, aparentemente, numa representação do espaço que distribuía os nomes de lugares de maneira regular, geométrica, um pouco como nos mapas ferroviários. O conjunto formava espécies de diagramas, regidos pela forma da folha que preenchiam, e não pela topografia. Evidentemente, essa abordagem privilegiava a ordem de sucessão dos topônimos, em detrimento das distâncias reais que os separavam.



A história Mura é condensada sobre um movimento contínuo pelo espaço e o seu senso de história pode ser concebido por este movimento, uma vez que os pontos em itinerários podem ser expressos por uma seqüência de lugares. De fato, quando eu procurava por regularidades estruturais subjacentes que tinham formado o movimento das pessoas de lugar a lugar, os Mura me diziam: “*nós somos como peixes, não paramos*” e tal como “*formigas saímos fazendo casas pelos lugares*”. Se por um lado há esta infinidade de referências a lugares, em decorrência destes movimentos, por outro lado, não basta apenas enumerar os lugares inscritos neste espaço, nem assinalar a continuidade moral que estabelecem através do uso de imagens históricas subjacentes. Embora com tais lugares se reforce mais esta continuidade moral com o passado do que um conhecimento detalhado do lugar. Podemos afirmar então que qualquer interpretação histórica está intimamente vinculada à manifestação espacial de distintas maneiras:

(1) A referência a lugares por parte dos indivíduos supõe que cada lugar estabeleça relação com circuitos específicos de deslocamentos de grupos, que, por sua vez, teriam um conhecimento “privilegiado” dos espaços em redes específicas. Tais referências permitem delimitar cartografias singulares que estão circunscritas a um território mais amplo de deslocamentos e guerra; (2) Os lugares se relacionam entre si no interior de uma rede social datada e identificada como concernente a eventos específicos, no caso em tela, a guerra e; (3) Se tomarmos a geografia da guerra desde o ponto de vista de redes localizadas e sobre ela sobrepormos a estrutura narrativa da história Mura, nos daríamos conta de que a organização espacial dos acontecimentos é expressão das relações temporais que unem os distintos episódios desta estrutura narrativa. A unidade territorial criada pelos lugares referenciais recria a nível conceitual o espaço ocupado pelas redes no período da guerra, e provavelmente anterior a ela.

A coleção de lugares pode ser localizada inteligivelmente por meio do que poderíamos chamar de “espacialização do tempo” (Rosaldo, 2008 [1980], p. 55). Ou seja, os lugares são “reconhecíveis” e funcionam como links para narrativas mais amplas em torno da história da guerra e mesmo dos deslocamentos. A natureza desse fenômeno tornou-se clara para mim quando a própria topografia circunscreve uma série de lugares-eventos que eles mencionam. Ora, segundo Renato Rosaldo (2008 [1980], p.39) o que poderia nos dizer uma lista de lugares, seja ela qual for? De acordo com o autor, tal lista é uma “objetificação do tempo humano” e uma forma com que os eventos

são amplificados. De fato, os eventos decorrentes da guerra e a ela subjacentes foram certamente mais amplificados na lembrança Mura das coisas passadas. Como dito em outro momento, os Mura não se preocupam com a seqüência relativa de uma sucessão de eventos, contudo, estas incursões ao passado estão meticulosamente inscritas ou mapeadas sobre a paisagem. Através da representação do tempo, o idioma por meio do qual os Mura representam seu passado, coloca em palavras e comunica o sentido no qual um evento é localizado no espaço.

O capítulo que se apresenta consiste numa tentativa de reconstrução cartográfica das redes que organizavam o espaço a partir de alguns epicentros da guerra. Logicamente os lugares mais enfatizados são os cursos de água que eram os “*caminhos de luta*”, “*os furos que eram as trilhas dos índios*”, as ilhas e lagos, que no seu conjunto tiveram importante papel no desenrolar dos eventos ou foram seu palco. Tendo em conta esta dimensão, não é de estranhar que os lugares com maior carga histórica estejam situados, na maior parte, ao longo dos rios. Sabemos que a geografia foi tão expressiva em sua influência sobre a guerra que em muitos momentos chegou a decidir combates importantes, seja diretamente pela ação de fenômenos da natureza, seja por estratégias desenvolvidas a partir da adaptação ao meio natural⁷². Esta diversidade geográfica foi muitas vezes responsável pela direção que a guerra tomou. Na guerra de “*trincheiras*”, por exemplo, os combates eram travados através de táticas de guerrilha em combates à curta distância, quando os inimigos encontravam obstáculos, principalmente nos estreitamentos dos rios, vias onde estariam mais vulneráveis. Estes lugares marcados na memória e nos lugares Mura foram referenciados nas nossas viagens pelos rios.

Em sua forma esquemática, a cartografia parece recapitular a seqüência dos eventos relativos a guerra em sua dimensão local, pois há uma clara relação entre cartografia e redes específicas. Esta cartografia expressa a relação entre referentes históricos e geográficos, traduzindo, nestes termos, parte da história destes circuitos. Não há um *centro* seqüencial e geográfico no Delta e sim eixos expressos pelos rios principais da região: os rios Mutuca, Preto do Pantaleão, Autáz-açú (Madeirinha), Autaz-miri e demais lagos. A estrutura se organiza, portanto, em torno da geografia destes rios e lagos, estando primordialmente codificada nos relatos. A estreita relação entre o conteúdo das narrativas, a organização do relato e a referida geografia da guerra

⁷² Aningais e bamburrais, por exemplo.

lança luz sobre alguns aspectos da cartografia, como se expressassem centros narrativos de redes estabelecidas.

A função dos referenciais geográficos na lista dos lugares Mura, como dado êmico indicial, não deixou dúvidas que a guerra e os acontecimentos a ela concernentes figuram como um dos dados na construção do espaço Mura. A dimensão mais significativa seria que a narração restitui, na sucessão temporal do seu discurso (ao modo Mura), a sucessão igualmente espacial dos acontecimentos, ou seja, a descrição modula, no sucessivo, a representação de eventos justapostos no espaço. Nesse aspecto, o conjunto de lugares que nos foi possível elencar se situam desde pontos em itinerários, deslocamentos, lugares de chegada e partida, até lugares que nos remetem diretamente à guerra.

Num primeiro conjunto de lugares incluem-se tanto as listas de localizações das “cercas” quanto os antigos assentamentos Mura, nos remetendo aos movimentos de subida e descida das cabeceiras que se relacionam ou não com a guerra. Um segundo conjunto de lugares pode ser posto em categorias de acordo com as características que carregam. No contexto dos rios (eixos principais), que são a coluna vertebral de nossas narrações, há uma série de outros lugares que poderíamos caracterizar como “*lugares de proteção*”, “*pontos de ataque*”, lugares de massacres, que eles designam de “*lugares de degola Mura*”, “*lugares para se esconder*”, “*lugares de fuga*”, “*lugares de reunião*”. Em qualquer rede que estejamos descrevendo vamos encontrar exemplos destes tipos de lugares, com exceção dos “lugares de degola Mura”. De modo que, todos estes lugares podem ser representados em mapas.

Para reconstituir a cartografia da guerra é preciso conhecer a topografia da região, em particular, os nomes de rios e igarapés. Não esqueçamos que os Mura eram índios de grandes rios e que, portanto, cortavam com canoas grandes extensões, que se constituíam em vias de comunicação. Há uma ampla utilização de nomes de rios, lagos e igarapés, evidenciando a ocupação antiga de uma extensa área, portanto, são os principais elementos que se destacam em suas incursões ao passado e, por conseguinte estão presentes em sua cartografia. Mas se por um lado tive a dificuldade de aprender que os rios são mosaicos de pequenas diferentes *zonas*- (ou o que podemos chamar de *sistema do rio*)-, por outro, dessa informação sistematizada tornou-se possível cartografar a rede fluvial da guerra, visto que a toponímia fixa ou retrata, de modo direto, os elementos indiciais prioritários do grupo em questão. A topografia traz em

suas formas, inúmeras vezes, evidências claras do passado, tornando-se um valioso fundo de memória social.

A topografia do Delta revela um conjunto de experiências acumuladas ao longo da história do grupo. Essa relação fica evidente, por exemplo, quando observamos os designativos escolhidos pelos grupos sociais para nomear o espaço em que vivem. O estudo da significação dos lugares, levando em consideração aspectos históricos que tenham influenciado sua escolha, é primordial para nossos objetivos. A topografia, quase sempre, tem relação com a história da região que eles nomeiam. E uma de suas características primordiais é a motivação semântica no processo de construção do significado. Os aspectos sócio-históricos ligados ao contexto dos grupos em um determinado espaço geográfico, que tenha sido marcado por intensas experiências históricas, nada mais natural e lógico que estejam na origem semântica da nomeação, no significado intrínseco a ela, que se revela de modo transparente, apontando diretamente para esta motivação. Dick (1984, p. 45) observa que as relações entre toponímia e história “se fazem sentir no cotidiano dos próprios fatos que os designativos revelam”.

Por este motivo, os topônimos refletem a relação do grupo com seu espaço. Dar nome a um lugar não é um ato simbólico antecipado de posse, mas o resultado de um longo processo de ocupação, que pode encontrar expressão no espaço. Nesse aspecto, a inscrição histórica de um topônimo resulta da longa sedimentação de experiências passadas em uma memória coletiva. O nome de um lugar parece resultar, assim, de um longo processo de uso de referência locativa, remetendo com frequência a acontecimentos passados (Fausto, 2001, p. 105-106). Da mesma maneira alguns nomes não são senão construções que remetem diretamente a um evento marcante, como no caso em tela. Além do mais, este topônimo, resultado de um longo processo de sedimentação de experiências coletivas, é um indicativo importante da área efetivamente explorada pelos Mura, pois expressa uma relação duradoura com um espaço físico.

Quando esta pesquisa foi iniciada em Autazes, acreditava-se que os lugares da guerra eram de conhecimento de “todos” os Mura do Delta. Em grande medida, esta afirmação não deixa de ser verdade. Tal fato denota o grau de representatividade desses designativos que, presentes em alguns rios, comportam-se como lugares perenes e

gerais ao delta como um todo. Os exemplos mais evidentes são o significado dos nomes Rio Preto do Pantaleão e o lugar Bararuá. O lugar Bararuá, por exemplo, é indicativo do referencial presente, onde a personagem morreu e foi enterrada. A presença destes referenciais, e sua importância social, são elementos decisivos à permanência da toponímia. Além destes referenciais, mais evidentes digamos assim, há o conhecimento da existência das “trincheiras” e de seus propósitos, sem que se saiba, no entanto, a exata localização das mesmas, dependendo de onde estamos falando.

Chega-se, então, à grande causa da permanência da toponímia na memória dos Mura: no elenco da topografia do Delta o fato social que envolve as denominações é a guerra. Em contrapartida, após o levantamento de todo o corpus, pôde-se perceber que as ocorrências, embora em alguns exemplos apresentem o uso e conhecimento concomitante, na grande maioria são, na verdade, lugares presentes nos relatos de grupos específicos. Sendo a guerra, evento “trabalhado” e representado pelas diferentes memórias, a região dos “caminhos de luta”, de fato é a mais nomeada. Entretanto, podemos considerar suas nomeações como um *código*, que atende a grupos restritos de Mura. Prova da intenção desse *código* é que, ainda hoje, tantos Mura do Delta desconhecem alguns desses lugares. A localização exata das “cercas” nos vários eixos seria nosso primeiro exemplo, no entanto, há outras categorias de lugares que são mais ilustrativas do que queremos demonstrar.

Os “*lugares de degola Mura*”, Quiá e Ticanga, podem ser referenciados na região dos Lagos da Josefa, Aldeia Pantaleão, Lago Guapenu, Aldeia Paracuuba (Rio Madeirinha), rio Preto do Pantaleão, mas não no rio Mutuca. A mesma coisa pode ser dita dos “*lugares de reunião*” dentro do Furo do Sampaio, tais como o Lugar Caixa (também “lugar de fuga”), Tarumã, Canta galo, que se relacionam ao rio Preto do Pantaleão, mas podem ser referenciados na região do lago da Josefa.

“No Furo do Canta-Galo tem uma Trincheira, fica no Rio Preto. Lá morava um Mura por nome Florêncio. Nesta trincheira era outro ponto de guerrearem. Um dos pontos para guerrear” (Santinho, Lago da Josefa).

Em contrapartida, alguns “lugares de reunião” ou acontecimentos mais específicos que se relacionam diretamente ao Rio Mutuca como “*pontos de ataque*” tal como o lugar Lamparina, onde um barco foi “fundeado”, “só dizem respeito” aos grupos que podem ser remetidos ao rio Mutuca. Desta forma, os grupos locais no rio Mutuca, “desconhecedores” (de alguns lugares específicos) da geografia situada num horizonte mais amplo, podem “ler” a evidência histórica desde este *sistema do rio*. O

domínio da geografia da guerra em circuitos específicos fora desse sistema é menos completo e seu conhecimento dos fatos situados na tradição oral do rio Preto do Pantaleão, por exemplo, é mais limitado. Sua interpretação destes referentes físicos está condicionada por sua “posição na geografia”, que tem estreita relação com as redes e circuitos de deslocamentos no passado. Ou seja, a continuidade moral que se constata na tradição oral se revive de forma especial no espaço.

Em outra dimensão, isto significa também que a localização do referencial geográfico, apesar de mostrar-se transparente, para alguns grupos, é desconhecida em detalhes, desta vez não só pelos jovens Mura, mas também por alguns grupos que não estavam em relação com as redes de luta durante a guerra. Que, mostrando-se “à parte”, em alguma medida, e por estarem circunscritos a redes específicas daquele evento, demonstram deter o conhecimento da ação, da sua motivação “o porquê do”, mas não do lugar onde ocorreu. A este fato se agrega a constatação da existência, de lugares que “*não existem mais*”. Os nomes e localizações aparecem em alguns relatos dos “mais antigos”, e hoje, poucos sabem de sua antiga localização, visto que o referencial não está mais presente. Sobretudo porque na região há lugares que, pela própria geografia, aparecem e desaparecem, as ilhas são um bom exemplo. Apesar desses nomes estarem ainda tão vivos na memória desses informantes, seus descendentes já não sabem precisar suas localizações, embora tenham certeza de sua antiga existência, exemplos mais notórios são os lugares Quiá e Ticanga (cf. Mapa 2, p.246).

A primeira vez que ouvi falar do lugar Quiá foi na aldeia Murutinga, rio Mutuca. O que não significava que as pessoas dali soubessem da existência dele. Esta primeira referência me foi dada por Rosa, uma mulher que naquele momento estava residindo na aldeia Murutinga, teria nascido no Furo do Cuia e havia morado nas aldeias Trincadeira, São Félix e Paracuuba (rio Autás-Açú), onde se criou, e “*de lá sabia contar*”. Assim, a primeira descrição que apresento do lugar Quiá é dela. Segundo Rosa, era um lugar bem próximo a Autazes, acima de onde hoje é uma cerraria. Lá teria “existido” um lugar, mais precisamente uma ilha, chamada Quiá - lugar em que se “degolavam” os Mura: “*Quando se cavava ficava raso e a água era vermelha de sangue. Era um mau-cheiro, uma podridão. Dario Barbosa, um antigo de Paracuuba, poderia contar melhor, ele era filho de Argemiro que morreu aos 102 anos. Seu Argemiro contava que lá matavam os Mura. Na seca ficava baixinho e o sangue coalhado apodrecia o lugar*”. De fato, me disseram depois que é no “*Paracuuba que contam*”. Lembrando que esta aldeia fica próxima à cidade de Autazes, no rio Madeirinha.

Depois disso comecei a perguntar sobre este lugar, porém no Rio Mutuca ninguém “*sabia*” sobre ele. Qual minha surpresa ao chegar à aldeia Lago da Josefa e na primeira conversa sobre a guerra com uma idosa, Margarida, imediatamente ela menciona Quiá e Ticanga. Em relação ao Quiá descreveu o que acontecia no lugar tal como foi feito por Rosa. Quiá ficaria próximo a Autazes ou Castanho. Segundo ela, Quiá seria um Igarapé que vara no Rio Preto, e não seria precisamente uma ilha. A informação que tínhamos era que tal localidade fosse uma ilha, contudo, ela diz que é possível que tal lugar se tornasse uma ilha em algumas épocas. Segundo ela, “*na época da guerra fizeram um cercado em que sangravam os Mura. Tinha muito sangue e ossos no lugar. O Quiá vara para o Castanho, é o que eu disse, o Igarapé foi cercado*”.

De um modo geral os Mura do Lago da Josefa dizem que os Mura “*degolados*” nestes dois lugares “*foram agarrados, pegados da maloca*”. No Rio Mutuca ressaltam que “*não dão notícia por que o Quiá fica para o Castanho e não para o Tambor. Num furo com frente, ou de frente ao posto. A bem dizer fica, ou vira uma ilha mesmo*” (Helena, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

Um lugar nunca é referenciado “*isoladamente*”, estão sempre em conexão com outros. Por isso, quando falamos de Quiá, ouvimos outra série de lugares que são da mesma região, e no caso em tela, tem relação com a guerra. Ora, como Quiá parece estar nas imediações do Rio Preto do Pantaleão, ou próximo a ele, o índio Pantaleão é sempre citado e os lugares que a ele se referem também: Igarapé Pantaleão, gruta Pantaleão, a aldeia Pantaleão. Imediatamente também é citado o lugar Bararuá que fica próximo à cidade de Autazes: “*Bararóá, no Paraná, foi lá que mataram os índios abaixo do Autazes, para o lado do Guapenu, no tempo da guerra. Guerra do branco com os índios Mura*” (Damázio, Lago da Josefa), se referindo aos “*lugares de degola*” Mura.

Assim, nos relatos para esta região a menção aos lugares segue uma seqüência, ou melhor, se um deles é referenciado, imediatamente os outros o são. Na aldeia Pantaleão que foi englobada pela cidade de Autazes, e está em litígio com a mesma, também encontrei este mesmo modelo de referências. Esta aldeia que se constitui também como um dos lugares de passagem e residência dos Mura, possui um grande número deles vindo principalmente do rio Preto do Pantaleão, Guapenu, Josefa e Juary. Este processo, principalmente no caso do Juary, é muitas vezes decorrência da violência sofrida por eles em seus lugares de origem. Em todo caso, os grupos que são do lago Guapenu, lago da Josefa ou Rio Preto e que estão na aldeia Pantaleão

referenciam esta série de lugares. Conversando com João Botelho, 84 anos, na aldeia Pantaleão, tivemos clareza desta afirmação:

“Eu conheço os mais antigos, os primeiros do lugar. Aqui tudo era Pantaleão, que era a terra mais antiga. O Pantaleão, Trincheira e Josefa já existiam. No Guapenu só existiam duas famílias. Eu nasci no lago taquara, rio Preto do Pantaleão. Por isso que se diz rio Preto do Pantaleão, porque era tudo Pantaleão. Não era só a aldeia Pantaleão, emendava com o Paracuiba. O cemitério também chama Pantaleão, era tudo indígena. O Bararuá matou muito Mura aqui, esse tal de Ambrósio Ayres. Eu vou lhe contar, no tempo da guerra, aqui neste Ticanga ficava por aqui de sangue. O Lugar Ticanga, era um índio chamado Ticanga. E foi uma guerra muito grande, e é por isso que os índios se espalharam. Mas essa guerra era com o português. Lá nesse lugar, no taquara, que eu estou lhe dizendo, lá que tinha um furo por nome karachama. Lá eles atacavam e aquele pessoal se escondia. O lugar Caixa e o lugar Tauari era para se esconder. Ticanga fica nesta saída daqui e Quiá fica no São Joaquim, perto do São Joaquim. Em frente ao posto [Antigo Posto SPI]. Nestes dois lugares acontecia isto, era sangue que dava na canela. Lá no taquara tinha um índios que os mais velhos falavam e a gente escutava. E a terra do Taquara com trincheira é pertinho. Trincheira fica na margem do rio e taquara é fundo”.

As viagens, pelo território Mura, eram motivadas e guiadas pelas referências aos lugares que tinham relação com a história do grupo e mais precisamente com a guerra. Durante o trabalho de campo foram empreendidas 3 viagens pelo rio Mutuca, 1 viagem pelo Rio Preto do Pantaleão (pelo Furo do Sampaio), duas viagens à Nova Olinda do Norte (rio Madeira) e uma viagem ao Rio Canumã, estas duas últimas partindo do Lago da Josefa, e todas tendo sempre um “mais antigo do lugar” como guia. As viagens pelo rio Mutuca foram as mais longas, duravam em média duas semanas⁷³.

Antes de todas estas incursões pelos rios e lugares, havia sempre um planejamento e preparação com os Mura, por iniciativa deles, dos lugares em que deveríamos *parar* e as pessoas que deveríamos conversar. As viagens eram empreendidas com no máximo quatro pessoas e geralmente um “antigo do lugar” ou quem tinha relação com o lugar me acompanharia na viagem. Isto aconteceu em todas as viagens realizadas, seja no Mutuca, rio Preto, Canumã ou Nova Olinda do Norte.

No contexto destes planejamentos os roteiros eram elaborados da seguinte forma: os Mura listavam lugares e pessoas que segundo eles, “*poderiam contar*” de eventos específicos. Mas não é tudo, as histórias iam desde a reconstituição de antigos deslocamentos até o re-conhecimento de “antigas aldeias, ou aldeados”. No contexto

⁷³ Em 2008 passei mais dois meses no rio Mutuca no contexto de Identificação e Delimitação de 3 terras indígenas: Ponciano, Murutinga e Sissaíma.

Mura de quem só aprende sobre um lugar conhecendo as pessoas que estão em relação com o lugar, a questão não era apenas definir o “mais antigo” da aldeia Murutinga, Josefa ou Trincheira, que me acompanharia nas viagens em *busca do passado*. Para eles eu só aprenderia sobre todos estes lugares viajando por eles.

Assim vários “antigos” Nazira (Rio Preto), Maria Prado⁷⁴ (Lago da Josefa) parecem voltar no tempo ao olhar para os igarapés, para os rios, para os lagos. Apontam para as águas e vão “contando” dos lugares: bem ali, aí, aqui, apontam. Tal cenário parece criar vida, à medida que o reconstroem. Essa viagem no tempo pelo espaço permite que apareçam nas lembranças dos nossos narradores como pontos de marcação de um tempo vivido por eles e pelos “mais antigos do lugar”. Os lugares narrados são inseparáveis dos eventos nele ocorridos e muitos deles nem existem mais, por terem desaparecido pelo constante movimento dos rios. Sumiram na água e, alguns só aparecem em época da seca. Outros têm uma presença marcante nas narrativas, pois, além de determinar as lembranças do grupo, carregam uma força no que significam: os “lugares de degola”, por exemplo. Como dito, Quiá e Ticanga foram lugares utilizados pelos soldados para degolarem índios: “*Ficou tanto sangue que cobriu a água de sangue*”. Em relação a este aspecto, Halbwachs (1990, p.133) afirma:

“As imagens espaciais desempenham um papel na memória coletiva. Todavia o lugar recebeu a marca do grupo e vice-versa. Então, todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar, em si mesmo, tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo”.

A partir desta afirmação, é possível dizer que a memória se inscreve no espaço e, assim, o espaço serve para pensar o tempo. Para Halbwachs (1990) é a memória coletiva que está em jogo, envolta no espaço da ocorrência do evento. Desta forma, ao recordar, os Mura criam uma imagem dos lugares que se organizaram no início e tem uma atitude permanente frente a esta, mesmo não existindo mais. Como dito em outro momento, os Mura concebem listas de lugares quando falam de seus movimentos.

“Essa aldeia começou do Taboca para baixo. Começaram a baixar do Centro. Na Boca do Curucao era uma aldeia, na Boca do Tucunarezinho era outra maloca. Foram baixando. Depois voltaram por causa da guerra. Quando baixaram ficaram onde é o cemitério. Do cemitério pulou para o igarapé Curara e chegou onde é. Aí agüentou aqui” (Manoel Pantoja, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

⁷⁴ As viagens com esta senhora foram empreendidas à Nova Olinda do Norte (rio Madeira) em busca da “mais antiga” do lago da Josefa, dona Ester Embilina.

“As trincheiras estão na Ilha Grande, no Jaraqui. São cercas de pau-a-pique. A finada minha avó contava. No Rio Preto tinha pouco morador e na Josefa também” (Nazira, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

Em relação à localização das “cercas” há um fenômeno muito interessante na Aldeia Trincheira que deve ser mencionado, e que já teria sido colocado aqui. Ao chegar pela primeira vez nesta aldeia “estranhei” o fato de não ter encontrado “ninguém que fosse do lugar”, pois “parecia que ninguém era dali”. Trincheira é uma aldeia cujo fluxo de saída e de chegada é muito intenso, eles mesmos dizem que “estão sempre saindo”, lá como na aldeia Guapenu são “distribuidores de pessoas”. Por este motivo, as listas de localizações das “cercas” no Rio Preto do Pantaleão oscilam entre a dúvida e a referência constante de quem eu *deveria* procurar.

“Há uma cerca no Pasto grande, no Caramuri, feita de preciosa. Na Boca do Tauari e na Boca do Jaraqui também. De frente para Ilha Grande, talvez. Seria bom procurar a Dona Raimunda Sales da Boca do Jaraqui. Ela sabe informar onde estão as cercas. Eu morava em Autaz- Miri, em Borba, e lá tinha diversas cercas, mais de cem” (Anélio, Aldeia Trincheira, Rio Preto do Pantaleão).

“Pois é, de primeiro era assim mesmo, a senhora andou lá no Rio Preto?” (Maria Adélia, 70 anos, Lago da Josefa).

Nos Lagos da Josefa e Sampaio as referências diretas são sempre ao rio Preto do Pantaleão. Quando estava na aldeia Josefa, ao falar de história e guerra, eles rapidamente aludem à presença das trincheiras no Rio Preto e muitos dos que lá se encontram sabem a localização delas. Mas isto não é tudo, aqui queremos falar, brevemente, de outro conjunto de lugares que dizem respeito à guerra, porém não estão circunscritos à região em foco do nosso trabalho, pelo menos não diretamente.

Sabemos que nos circuitos de deslocamentos as viagens de trabalho são sempre referenciadas. O rio Canumã, era uma dessas regiões de trabalho de alguns grupos Mura⁷⁵. Estes grupos teriam ido para esta região nas décadas de 40 e 50, principalmente para a extração do pau-rosa. Bem, o que nos interessa aqui é que quando falávamos sobre a guerra no Lago da Josefa, eles imediatamente fizeram alusão à “trincheiras” no rio Canumã, próximo às aldeias Munduruku. Ora, qual minha surpresa ao saber que os Mundurukus também teriam construído “cercas” durante a guerra. Fui animada por eles então a fazer uma viagem a este rio, para “saber das trincheiras Munduruku”. Viajei com dois Mura e uma Munduruku casada com um Mura. Todos ficaram bastante

⁷⁵ Em todas as aldeias que percorri há referências ao rio Canumã, seja como lugar de origem de alguns grupos no passado ou mesmo lugar de trabalho para outros.

curiosos com a minha viagem. Alguns velhos que já teriam trabalhado no rio Canumã me disseram que de fato existia uma “*trincheira Munduruku, mas não é a mesma, são trincheiras de barro e não de pau-a-pique*”.

Partimos do lago da Josefa às 5 horas da manhã e chegamos à Nova Olinda do Norte (Rio Madeira) às 07h45min numa viagem que se mostraria bastante longa. Chegamos à aldeia Munduruku Fronteira no meio da tarde, num motor 15. A aldeia Coatá (kwatá) fica bastante próxima à Fronteira, as demais ficam distantes 3 a 4 horas neste mesmo motor.

Chegamos à aldeia indígena Fronteira e aí permanecemos 4 dias. O Munduruku “mais antigo”, com a qual conversamos, foi o Sr Anastácio, 89 anos. Interessante saber que esta aldeia que hoje se chama Fronteira antigamente era chamada de *Trincheira*⁷⁶. E como relatado no lago da Josefa, as “trincheiras” do Rio Canumã não são como as “trincheiras” dos Mura. São trincheiras no sentido estrito do termo:

“Vinhavam os navios de guerra. Cavaram um buraco e ficavam dentro do buraco. Pegaram um cipó de um lado a outro. Os homens atiraram, atiraram e quando acabava a munição os Munduruku começavam a flexar. Os Munduruku eram misturados com os campinero. Eram eles que matavam e enfiavam a cabeça no pau, pintavam o corpo com folha de batata. Ali embaixo tem uma pedra de construção no tempo da Cabanagem. Morreram muitos Munduruku, mas muitos saíram daqui e foram para o Tapajós. No Marmelos tem Munduruku, no Marimari também. No tempo da Cabanagem era campinero e Munduruku. Santo Antônio era uma Aldeia no meio da mata: “os campinerosada”. Por causa da Cabanagem os Munduruku foram se deslocando do Paraná principal para o Igarapé do Caetano, depois para o Igarapé do Cacaia, Lago do Carau- Açu e para o Paranazinho ou Parana do Canumã. Lá na Boca do Jacaré tem uma trincheira” (Anastácio [munduruku], Aldeia Fronteira, Rio Canumã).

Depois dessa breve incursão ao Canumã, voltamos ao Delta. Em uma das viagens que empreendemos pelo Furo do Sampaio, até onde ele ainda é navegável, pegamos uma carona com o *transportador* das crianças, de boa parte do rio Preto e da Aldeia Padre, para a escola da Aldeia Trincheira. Há moradores Mura ao longo destas terras indígenas e fora delas. Deveríamos seguir o curso do Furo do Sampaio até chegarmos à outra localidade ou terra indígena chamada Padre. O mais interessante deste percurso é ter percorrido uma parte do trajeto pelo Furo do Sampaio, que conecta Trincheira aos lagos da Josefa e Miguel, passando pelo Padre. O transportador e tuxaua da terra indígena Padre, Edson, ressalta “*que as pessoas que estão no padre não são de lá e por isso não poderiam me contar sobre a história do lugar*”. Em todo caso,

⁷⁶ Segundo o senhor Anastácio em 1918, ano em que nasceu a aldeia já se chamava Fronteira.

seguindo o trajeto do furo e ouvindo as histórias, em dado momento, buscando recriar um dos combates, o nosso narrador utiliza pedaços de pau para fazer a reconstituição das cenas de guerra, ou melhor, imagina como ocorreu e interpreta-a. Apegado aos detalhes, levanta-se no barco, pega dois pedaços de madeira e coloca-os no chão do barco, representando as “trincheiras” e a sua disposição. Ao encenar seu discurso, para mim e para as crianças e adolescentes que estavam no barco, gesticula, sinaliza, expressa-se com olhares, dramatizando a situação narrada. Além disso, chama a atenção o fato de contar fatos com riqueza de detalhes. Ou seja, enquanto um dos “caminhos de luta”, este furo conserva “marcas” que possibilitam o processo de reconstrução das memórias.

No rio Mutuca fui acompanhada por mãe e filho, Dona Raimunda e Leandro, que não era “a mais antiga” do Murutinga, mas conhecia muito bem cada lugar do rio Mutuca e por isso nos guiou pelos caminhos, enquanto seu filho pilotava o barco. Durante o percurso algumas pessoas eram incorporadas na viagem, mas não por muito tempo, “*só até onde podiam contar*”. Isto aconteceu em todas as viagens realizadas em campo. Na maioria das vezes eram pessoas que tinham relação de parentesco com os mais velhos que me acompanhavam nestes percursos, mas acima de tudo tinham uma relação bastante antiga com o rio ou com o que poderíamos chamar de *complexo rio Mutuca* ou mais precisamente o *sistema do rio*.

Raimunda mora há mais de trinta anos na aldeia Murutinga. Nasceu no Lago da Josefa, foi para o Jabuti (uma das cabeceiras do Mutuca) e se “criou” na Boca do Sissáíma. Em nossa viagem percorremos todos estes lugares e durante o percurso ela foi apontando os lugares que morou pelo Rio Mutuca, os lugares que eram importantes para ela e para seus antepassados. Partimos então por este rio, passamos pelo Cemitério e pela “Terra Preta” (antigos assentamentos) e logo paramos em frente à vila do Novo céu, que devido à grande elevação de suas margens era chamada pelos Mura de *Barro Alto*. Em frente a esta vila há uma fileira de “cercas”. Segundo os Mura, antigamente o rio era mais estreito, e durante a guerra os grupos realizavam ali aproximações com o inimigo. Lembrando que as “cercas” começam desde a boca do lago Murutinga na confluência com o Autaz-Miri, e até chegar em frente à vila são 4 ou 5 fileiras de cercas que perfazem aproximadamente 3 quilômetros. No “porto” desta mesma vila, há uma “cerca” que “jaz” arrancada por um fazendeiro. Segundo os Mura ela “enfraqueceu” depois que foi retirada do rio, “perdeu a força”.

Uma das características mais importantes da paisagem do delta dos Autazes é sua complexa rede de “cercas”, que delineiam rios e caminhos, obrigando continuamente as pessoas que vão de barco, durante a baixa dos rios, a desviarem por caminhos que só os Mura conhecem. Estas “trincheiras” se configuram em grande moléstia para os brancos, que não sabem de sua localização exata, e se queixam da presença delas, dizendo que “*infestam*” todos os rios. Os indígenas dizem que as “cercas” são sinalizações imperativas da sua presença antiga, pois *permanecem* até hoje, servindo para diferentes propósitos. Nos relatos coloniais, da mesma maneira que os Mura apareciam “*infestando*” os rios, hoje, para os brancos da região, as cercas “*incomodam, causam prejuízo e ainda infestam os rios como pragas*”. Várias tentativas foram empreendidas por fazendeiros da região para arrancar as “cercas” por curiosidade ou mesmo para tentar provar algo:

“É, aqui se fez de madeira, que naquele tempo tinha muito Mura de força porque tinha pau dessa grossura assim que ainda existe e isso já faz muitos anos. Eles eram pretos. O que eles arrancaram era tudo preto. Foi arrancado pra levar. Era grosso, eu ainda vi, estava no Porto do Novo Céu. Foi Otacílio Nobre que mandou arrancar, ele queria ver. É o fazendeiro que mora lá embaixo. Ele era fazendeiro, já morreu. Não sei pra que ele queria ver. Arrancaram de guincho, ali que arrancaram. Eles arrancaram, também pra tirarem [Risos]. Tinha quatro metros, tiveram dificuldades! Agora ele quer arrancar uma história” (Manoel Pantoja, 79 anos, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca)

Nesta viagem, ou em qualquer viagem, pelos rios do Delta, há dimensões que devem ser ressaltadas, pois se relacionam à cartografia que buscamos empreender. Uma destas dimensões diz respeito ao movimento histórico de subida e descida das cabeceiras, em momentos específicos, que se traduz, também, na idéia de que “as aldeias andam”.

“Antigamente, não tinha muita gente aqui. O que aconteceu é que estavam espalhados – os Mura estavam espalhados por vários lugares e vieram para o Murutinga. Estavam em localidades próximas. Os Mura que estão aqui vieram pelo Rio Madeira. O início da aldeia era onde hoje está o cemitério. Eu já vi as tapagens até bem perto do Quirimiri. Os índios daqui baixaram do taboca. Foram baixando do taboca. Não tinha paradeiro, não paravam, andavam trabalhando. Os Braga vieram de Maués, se juntaram com os índios que vieram com os Maué. A Aldeia começou no Taboca. Tinha muito fugido. Tudo tinha morador. As Tapagens eram de âmago de paracuuba (Ricardo, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

O conhecimento dessa rede de lugares, interligadas nas áreas Mura, enfatiza a interdependência de diferentes unidades minimizando o papel da contigüidade

territorial, na medida em que conecta lugares que não são geograficamente aproximados, mas que dizem respeito tanto às redes históricas de deslocamentos quanto às movimentações durante a guerra. A mobilidade histórica do grupo se coaduna também com a criação dos lugares, engendrando formas específicas de articulação entre diferentes áreas geográficas. Ocorrem transformações na própria expressão espacial, pois surgiram “núcleos” a partir destas formas de concentração, resultantes da mobilidade e de sua dispersão geográfica. O desenvolvimento dessas formas de aglomeração (ou mesmo aglomerações) com funções centralizadas (hoje em dia, algumas aldeias) não alterou o papel dos diversos lugares que continuam centrais na construção do espaço Mura e de sua cartografia tradicional.

A integração entre tais lugares depende de uma multiplicidade de linkagens entre os núcleos envolvidos: seja pela guerra ou pelos deslocamentos entre as redes de conexões geográficas. Esta rede de lugares forma uma grade complexa e densa de conexões em que a maioria dos lugares tem relação ou referência direta com antigos locais de assentamento, paradas, pontos em conexões. Ou seja, há uma clara percepção dos deslocamentos, o movimento de subida e descida das cabeceiras nos vários momentos em que isto foi realizado e quando isto teve relação com a guerra. A saída dos grupos dos lugares e a invasão dos brancos nestes espaços é outra dimensão bastante sublinhada. A transformação da paisagem das margens e do próprio “centro” em pastos é um processo ininterrupto e se processa com toda sorte de violência. Em suma, a *lista* de lugares que poderia inicialmente ser apenas a marcação de onde as “cercas” estariam localizadas, torna-se expressão clara não só dos deslocamentos e movimentos nos vários períodos da história Mura, mas, sobretudo da expropriação violenta de um espaço de circulação, residência e passagem (cf. Mapa 3, p. 247).

“as cercas estão no Novo Céu, Curuçao, Patauí, Boca do Campina, Mutuquinha. Mas tudo por trás é campo dos civilizados. Paraná do Taboca, lá no estirão tem uma vara comprida. Na Boca do Cumã, preciosa, duas ou três cercas. No estreitamento, na boca do Sissaíma também. Minha mãe morreu naquela ponta. Era casa do meu pai, da minha mãe. Tudo terra preta. Naquela beirada mora o Chico gato, meu parente Mura de verdade, e no Paraná do Quirimiri morava o velho Jacinto. Nestas pontas os Mura ficavam beirando. Bela vista e Boca do Quirimiri com três cercas na entrada. Os indígenas esperavam aqui para fazer ataques” (Dona Raimunda, Aldeia Murutinga, Rio Mutuca).

Quais os modelos que organizam o espaço topográfico e o tempo histórico Mura? Este modelo espacial pode ser plasmado em um mapa? Vimos que a investigação

etnográfica em Autazes ressaltou a persistência de alguns esquemas geográficos. E um deles sem dúvida é o esquema das ‘cercas’, que organiza o tempo prático e funciona como um modelo espacial para a memória. A organização das “cercas”, como as Zanras citadas por Joanne Rappaport (2005 [1994], p. 80), proporcionam o modelo para uma interpretação mais ampla da história: o passado é recordado, recontado, revivido e corrigido, seguindo a ordem delas no rio, justamente porque sua localização enseja que são lugares em que se lembra algo.

A ordem das “cercas”, nas narrativas, rege a memória dos eventos particulares e organiza a memória geral justapondo imagens-chaves do passado Mura. Ora, surge daí um modelo claro segundo o qual a geografia recapitula a história. Em outras palavras, os eventos assinados a cada “cerca” não necessariamente estavam incluídos dentro de um só período histórico. Este conjunto de conhecimento do passado se estruturava de tal forma que podem ser sublimadas na frase: *“Era para não passar civilizado”*. Neste ponto aparece uma espécie de cronologia histórico-geográfica onde o tempo não está disposto na forma estritamente linear, senão em uma série de constelações de imagens, cujos motivos centrais estão estruturados em torno basicamente do tema *“para não passar civilizado”*.

Entre os Mura, as “cercas” se associam com a perda do território e são, portanto, um respaldo apropriado para a relação que menciona a reincorporação do território mediante a ação política. As “cercas” são quem melhor relatam o processo de perda deste espaço no delta, por que a maioria das fazendas, invasões de brancos, vão se formando a partir daí. À luz dessa discussão é interessante considerar as “cercas” como componentes da cultura material, do mesmo modo que as “Zanras”, descritas por Joanne Rappaport, cuja presença também reafirma a historicidade da terra (Certeau 1994; Halbwachs 1990 apud Rappaport, p. 97) e cuja presença devolve história a um território cujo passado foi roubado.

* * * * *

Na viagem com dona Raimunda e o seu filho Leandro os *heróis* são os próprios narradores, no sentido de que as histórias não foram contadas somente para mim, mas para seu filho. As histórias são contadas para os parentes mais jovens dos narradores, isto foi percebido em todas as viagens que realizei, seja no rio Preto ou no rio Mutuca. Demonstrando que as narrativas implicam o parentesco em sua forma, conteúdo e lugar de narração (Gow, 1990, 1995).

As narrativas de experiências pessoais de dona Raimunda poderiam traçar o que imaginamos como o aqui e o agora de uma aldeia, no caso Murutinga, contudo somos remetidos por meio de outros lugares e pessoas para além dali, a uma experiência muito mais ampla e diferente do que estávamos acostumados a ver. O ato de narrar Mura expande as dimensões espaciais e temporais de qualquer aldeia que estejamos localizados.

O circuito percorrido pelo grupo, representado aqui por dona Raimunda, diz respeito a um deslocamento empreendido no passado, e reproduzido, em menor medida, na atualidade. Pessoas que saem do Lago da Josefa para o rio Mutuca. Mas não para qualquer lugar do rio Mutuca, sobretudo para alguns de seus afluentes como o rio Sissáíma, Gavião e cabeceiras adjacentes. Os parentes de Dona Raimunda estão nas proximidades destes rios. É o que observamos ao adentrar na aldeia Ponciano e depois descermos para o rio Sissáíma (cf. Figura 5, p. 248)

“Na Boca do Carazinho é onde teu tio Pedro Cabral mora. Ele discutiu comigo e questionou por que a Terra Indígena Ponciano não chegou até onde ele mora. Aqui no Cabeça a sua avó morava, mãe do seu pai - Dalila Araújo. Aqui é a casa do meu outro irmão, João Louro. Ali na frente é o Zigue- Zague, lá tem várias cercas. No Ponciano e na Boca do Gavião também tem cercas. Agora estamos no Ponciano, Isabel Ponciano era uma índia que vivia isolada”.

Navegamos alguns quilômetros identificando alguns pontos que lhe eram conhecidos. Ela foi avistando e reconhecendo estes pontos, e sentindo uma pressão como se alguma coisa comprimisse seu peito. A “ponta da Liliosa” apareceu e ela reparou que havia sido ampliada. Estava maior. E alguns metros à frente achava-se um campo para pasto, feito por fazendeiros que invadiram o terreno há alguns anos, expulsando os Mura que lá se encontravam. Dona Raimunda, entre outros, fala freqüentemente como uma testemunha da cena, descrevendo eventos ancestrais como se eles estivessem ocorrendo e criando no processo um sentido vívido do que aconteceu há tempos atrás: *“foi aqui mesmo, neste ponto”*. Contudo, quando eles nos dizem: *“nós sabemos os lugares onde tudo aconteceu”*, esse “nós” precisa sempre ser relativizado. Afinal, dentro desta estrutura narrativa, tudo é movimento: os “antigos” vêm e vão, e é a partir daí que exprimem, pronunciam seus pensamentos e sentimentos, sempre engajados em redes específicas.

Em nossas viagens aos lugares Mura o “passado nos aconselha”, nos instrui e nos mostra por onde nós temos sido, nos lembrando de nossas conexões com *“o que aconteceu aqui”* [itálico no original, segundo Basso]. O que nos faz compreender que

para qualquer jornada no “país do passado”, lugares instrutivos afluem (Basso, 1996, p. 4). Tais lugares inscrevem a passagem do tempo e funcionam tanto como símbolos duráveis de eventos distantes quanto um auxílio indispensável para lembrar e imaginar acontecimentos. E a pergunta em cada ponto de nossas viagens persistia: “O que aconteceu aqui?” Ora, esse link estabelecido pelos grupos é uma forma de construir o passado, forma de construir as tradições sociais e, no processo, identidades pessoais e sociais (Idem, p.7). “*O que aconteceu aqui?*” lida com eventos únicos e por causa disto eles são ligados a lugares dentro do território Mura. O que foi implicitamente observado sobre nossas viagens pelos rios (espaço) é que os lugares e marcas funcionam como pontos de referência para a sucessão de eventos. Ou seja, o próprio tempo histórico também pode ser marcado pela sucessão de lugares. Mesmo porque o que importa para os Mura é *onde* os eventos ocorreram, não quando⁷⁷.

Qualquer evento que tenha acontecido em um lugar, qualquer que seja a seqüência que tenha ocorrido, qualquer que seja o intervalo que exista entre eles, todos se tornam subordinados a sua representação no espaço. Transformados em traços na paisagem, os eventos são representados simultaneamente, mesmo que eles digam ter ocorrido em diferentes pontos no tempo. Podemos assim afirmar que haja uma íntima correspondência entre zona topográfica e percursos ancestrais. O território poder ser apresentado quase como que um ordenamento abstrato de transformações sobre um “track” ancestral. O passado ancestral é continuamente recriado pela sedimentação do passado e experiências atuais sobre um lócus existente. E na atualidade, a grade de lugares nomeados é ocupada por grupos que estão conectados por genealogias. Estas conexões tornam-se parte do valor do lugar para os indivíduos e grupos, pois os “antigos” são expressões tangíveis das concepções do espírito de lugar.

O Espaço, o tempo e a guerra

Mikhail Bakhtin (1997, p. 243, grifo nosso) afirma que “é possível ler os indícios da marcha do tempo. Ver o *tempo*, e ler o *tempo* no espaço, e, simultaneamente perceber o espaço como um acontecimento, e não como um pano de fundo imutável ou como um

⁷⁷ Como Vine Deloria Jr observou a maioria das tribos indígenas americanas adota “concepções espaciais de história” em que lugares e seus nomes – e tudo o que isto pode simbolizar – são conferidas importância central. A formulação de concepções espaciais de história de Deloria, que ele opõe a concepções do passado baseadas temporalmente está presente em seu *God Is Red: A Native View of Religion* (1992, p. 34 *apud* Basso, 1996, p.155).

dados preestabelecidos. As características essenciais desta visão histórica são a fusão do tempo (entre o passado e o presente), a marca nitidamente visível do tempo inscrita no espaço, a união indissolúvel do tempo do acontecimento ao lugar concreto de sua realização”. A necessidade que penetra o tempo, que liga o tempo ao espaço e os tempos entre si, é o que Bakhtin chama de “tempo espacializado” (Idem, p. 262).

Em literatura, o processo de assimilação do tempo, do espaço, e do indivíduo histórico real que se revela neles, tem fluído complexo e intermitentemente. À interligação fundamental das relações temporais e espaciais Bakhtin chama de *cronotopo* (1998, p. 211). Cronotopo significa, literalmente, tempo-espaço. Expressa coordenadas a partir das quais é possível traçar uma distância diacrônica (histórica) e diatópica (espacial) entre um texto e a cultura para a qual se projeta. O cronotopo topográfico se refere ao espaço-tempo da trama.

Assim, o cronotopo implica a fusão dos índices espaciais e temporais em um todo inteligível e concreto. Bakhtin adverte que o processo de assimilação de história e literatura passa pela definição de um tempo e um espaço. Esta definição o crítico russo chama de “cronotopo”, de *cronos*: tempo e *topos* espacio (espaço). A cronotopia é o centro organizador dos eventos narrativos fundamentais na literatura. O cronotopo faz visível o tempo no espaço permitindo a comunicação do evento: é o veículo da informação narrativa. Dito em outras palavras, existe uma *cronotopicidade* geral da linguagem. Observamos que os exemplos que comenta Bakhtin pertencem apenas à narração literária, mas não há porque não estender a discussão até outros materiais, como ele mesmo sugere. Assim, embora Bakhtin tenha colocado no centro de suas preocupações a intrincada relação que o homem mantém com o mundo através da linguagem, não se pode confinar suas formulações aos limites da lingüística, mesmo reconhecendo suas valiosas contribuições nesta área. O cronotopo permite a materialização do tempo no espaço, como se o tempo se tornasse visível, transformando-se na quarta dimensão do espaço. Ou, para usar a notável metáfora bakhtiniana, “o tempo se derrama no espaço e flui por ele (formando os caminhos)” (idem, p. 350).

Para nós o cronotopo tem um significado especial na caracterização da guerra, na medida em que temos a dimensão ou uma manifestação espacial totalmente articulada pela dimensão temporal. Particularmente no que se refere à guerra, o cronotopo tem a função de centro organizador dos principais acontecimentos temáticos. As formas em que os Mura relatam o tempo e o espaço, criam cenários em que os

sujeitos interatuam de uma forma particular. Assim, acredito ser possível estabelecer um diálogo com Bakhtin, em torno de seu conceito de “cronotopo”. Para, justamente, apropriar-me do conceito e aplicá-lo à cartografia da guerra entre os Mura, para assim demonstrar o caráter relativo de sua própria concepção de tempo histórico. Essencialmente, todas as ações dos Mura reduzem-se a movimentos *obrigatórios no espaço*: deslocamentos, fuga, perseguição, buscas, viagens, ou seja, uma mudança do lugar espacial. O movimento dos Mura no espaço fornece as principais unidades de medida do espaço e do tempo, isto é, do seu cronotopo. Apoiado em Bakhtin, no que reside o significado dos cronotopos analisados por nós? Em primeiro lugar, é evidente seu significado *temático*. Eles são os centros organizadores dos principais acontecimentos temáticos. É no cronotopo que os nós do enredo são feitos e desfeitos. Pode-se dizer francamente que a eles pertence o significado principal gerador do enredo:

“Ao mesmo tempo salta aos olhos o significado figurativo dos cronotopos. Neles o tempo adquire um caráter sensivelmente concreto; no cronotopo, os acontecimentos se concretizam, ganham corpo e enchem-se de sangue. Pode-se relatar, informar o fato, além disso, pode-se dar indicações precisas sobre o lugar e o tempo de sua realização. Mas o acontecimento não se torna uma imagem. O próprio cronotopo fornece um terreno substancial à imagem-demonstração dos acontecimentos. Isso graças justamente à condensação e concretização espaciais dos índices do tempo – tempo da vida humana, tempo histórico – em regiões definidas do espaço. Isso também cria a possibilidade de construir a imagem dos acontecimentos no cronotopo (em volta do cronotopo) (Bakhtin, 1998, p.355).

Desta forma, o cronotopo se traduz como materialização privilegiada do tempo no espaço. Ademais, qualquer fenômeno, nós, de alguma forma, o *interpretamos*, ou seja, o incluímos na esfera da existência espaço-temporal. Sem esta expressão espaço-temporal é impossível até mesmo a reflexão mais abstrata. Conseqüentemente, qualquer intervenção na esfera dos significados só se realiza através da porta dos cronotopos.

O passado só é útil enquanto joga luz sobre os problemas do presente. Os Mura não tem uma simples curiosidade sobre os sucessos do passado, eles refletem sobre eles e suas ramificações no presente. As histórias tecidas pelos Mura contém imagens usadas desde “tempos antigos”, contudo, seus conteúdos são o produto de situações sociais e novas relações e os modelos que as organizam são resultado de um processo de transformação gradual que tem tido lugar ao longo dos séculos. Os Mura re-interpretam o passado à medida que discorrem pelos referentes topográficos em que a história está

inscrita. Assim, a cartografia da guerra não é uma geografia estática de uma realidade passada. Pelo contrário, ela se define como percepção dos movimentos em cada rede estabelecida durante a guerra e pelas suas diversas localizações na topografia histórica do tempo. E não há dúvida de que a interpretação histórica também se transformou para poder incorporar as transformações políticas com o propósito de elaborar novas formas de continuidade moral com o passado.

Conclusão

A despeito de tudo que já foi explorado nesse trabalho, os achados ainda parecem insuficientes para dar conta da miríade de deslocamentos nos vastos períodos. O universo Mura se apresenta de forma profunda e instigante. A sua “pátria” é o movimento e o seu “continente” até onde a memória dos deslocamentos pode alcançar. Inexistem trabalhos que enfoquem a relação dos Muras com a guerra e os seus deslocamentos, ou seja, não existe análise das formas contemporâneas de compreensão da espacialidade do grupo, tendo em conta eventos importantes. Em todo caso, o campo de análise do fenômeno dos deslocamentos introduzindo o conceito de espacialidade como eixo dos lugares e de articulação entre os lugares, marca a nossa perspectiva em torno da mobilidade Mura. A abordagem assumiu, na maior parte das análises, uma conotação espacial forte.

Como vimos, as ações coloniais de conquista e catequese, junto com seus efeitos colaterais haviam esgarçado qualquer sistema supra local que porventura existira na região e que, no caso em tela, pode ter sido constituído por uma numerosa população da qual os grupos atuais são remanescentes. Ora, em torno de 1800, essa área abrigava fragmentos de grupos que haviam sobrevivido às expedições de apresamento, aos descimentos e às epidemias, rumando para as zonas de cabeceira do Delta. Os enfrentamentos representaram o *retorno* das ações bélicas em maior escala, o reencontro com a guerra e com inimigos numerosos, definindo este evento com facetas muito mais complexas. Quanto ao contexto colonial apresentado por nós anteriormente, só foi possível inferir sobre a “continuidade” de um tipo de movimentação dos grupos Mura, e aqui estou falando de *forma* e não de *intensidade* e *amplitude* de movimentação e deslocamentos. Estamos aqui de novo falando de *escala*, esta cada vez foi se restringindo mais. A mesma lógica operada no espaço e que é reproduzida pela memória que subjaz aos relatos da própria guerra

Por isso afirmamos que, tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. Essa reflexão nos encaminha para pensar a relação entre memória e poder, considerando-a em particular do ponto de vista da conservação da memória. Nessa perspectiva os aportes tecnológicos passíveis de serem utilizados deixam de ser vistos como questão técnica, de modo que o acesso e

armazenamento de informações passa a ser apreendido como um problema político decisivo (Connerton, 1993, p. 2).

E essa interpretação nos revelou muitas surpresas, no momento em que aponta para os diferentes signos que regem os diversos grupos sociais. As narrativas Mura nos oferecem a percepção de um tempo múltiplo, que parece operar em superposição, diferenciando-se substantivamente dos marcos gerais registrados na história oficial. E esses marcos são tão plenos de significados, para os que os compartilham, que chegam a constituir outra história, na qual as diferenças adquirem tal força de expressão que geram a instauração de signos apenas perceptíveis para os que integram aquele grupo social. É como se em um mesmo espaço convivessem pessoas falando línguas diversas. Quando os Muras falam em “tempo da guerra”, “tempo do pega-pega”, tais referências são significativas não apenas para os que viveram aquele período, mas também para os seus descendentes, daí é que se tem a noção de como esses marcos estão inscritos na memória e no próprio espaço.

Descobre-se que para além das cronologias oficiais, há outras, construídas em função de eventos significativos e compartilhadas pelos grupos. Tais cronologias se impõem pela expressividade de fatos e acontecimentos que evocam e não podem ser ignorados, sem riscos de se perder a compreensão de determinados períodos. As referências ao “tempo da guerra”, “tempo do pega-pega” são resultantes de experiências intensamente compartilhadas que funcionam como marcas expressivas de tempos históricos. Os Muras fundam temporalidades e ao se expressar através da nomeação de períodos, desafiam a própria cronologia oficial.

Apenas em circunstâncias muito particulares com referência fortíssima aos *lugares da guerra*, com expressão em sua cartografia tais designações poderiam ter sido produzidas e compartilhadas coletivamente. Uma guerra dessa monta que marcou a região e o grupo, fez com que a memória fosse transmitida ao longo do tempo com altíssimo grau de identificação. Passado mais de um século, permanece na memória dos descendentes, com uma riqueza de detalhes invulgar, para os que não a viveram.

Talvez a peculiaridade dessa guerra possa ser apontada da melhor maneira através da indicação de que, nela, os Muras, por meio da memória atingiram os *ciclos de silêncio* de que fala Rolph Trouillot (1995, p. 26). Mas diferentemente do que o autor aponta, quando ressalta que muito do passado foi silenciado, no caso aqui descrito, esta história não foi nem produzida para entendermos como esse silêncio seletivo ocorreu. Se esta história não é produzida como estes silêncios ocorrem? Como nos diz Rolph

Trouillot (1995) a história é a história do que não é silenciado, do que é amplamente e genericamente aceito como história, a narrativa geral do passado que a maioria de nós aprendemos e internalizamos.

Aqui, de outro modo, procuramos mostrar uma história, uma guerra em que os Muras participaram como atores e como narradores. Rolph Trouillot trata em seu trabalho de vários silêncios, mas não trata do silêncio maior de todos, que é negar ao outro contar a sua história. Com esparsas e quase inexistentes referências à participação indígena qualquer que seja ela, muito menos Mura e com velhas e repetidas referências, foi feita a história da Cabanagem. A história que foi produzida fora destes limites tem sido amplamente ignorada na historiografia e qualquer elemento que saia dos padrões ou de uma linha de argumentação que se repete à várias décadas é descartada. As especificidades não são consideradas, são, antes eliminadas para não fazer *barulho* a uma linha central de pensamento. Um lado da história que raramente examinam em detalhe que é a produção concreta de narrativas específicas. De todo modo, isto não explica, ou não nos ajuda a compreender porque nem todos os silêncios são iguais e porque eles não podem ser abordados da mesma maneira.

Como narradores e construtores da história da guerra, os Muras negam a Cabanagem, tal qual a conhecemos, eles não “entraram” na Cabanagem. Eles estavam envolvidos nela desde o início, mas não nesta guerra em específico, não agora, mas “desde sempre”, “é desde sempre que labutam com o branco”. Parafraseando Rolph Trouillot (1995, p.1) a Cabanagem é uma história dentro de uma história e para os Muras são guerras dentro da guerra. Para o autor à palavra história estão subjacentes tantos “atores” como “narradores”. No uso vernacular, história significa os fatos e as narrativas dos fatos “*o que aconteceu*” e “*o que é dito sobre o que aconteceu*”. Para os Muras interessa mostrar “*o que aconteceu aqui*”, que faz toda a diferença na importância dada à constituição do espaço e lugares. Tal dimensão sugere que a relevância histórica procede diretamente do impacto original de um evento em seu modo de inscrição ou mesmo da continuidade daquela inscrição no próprio espaço.

Esta tese não foi orientada para que, ao final, tivéssemos um conceito definidor do que foi a guerra entre os Muras. Quis-se antes investigar realidades nas quais este evento está manifesto, das várias formas em que isto é possível. Assim, a guerra foi vista como um *todo* expresso em várias partes, um *todo aparentemente disperso* que está em conexão em vários sentidos. Na narrativa que apreendi da guerra vê-se que seu retrato é multifacetado. E estas muitas faces são exatamente os vários fragmentos,

partes, que o compõem. Elaborar um conceito fechado sobre este evento seria desconsiderar a própria dinâmica de sua realidade.

Nesta tese entramos definitivamente no universo Mura onde se situa a guerra. Repugna ao espírito guerreiro dos Muras buscar a imagem da guerra onde ela não possa ser determinada pelo seu próprio agir. Mesmo por que suas narrativas nos oferecem um espetáculo cativante de múltiplas transformações e velamentos que a pura configuração da guerra sofre com o passar de tempos e espaços humanos. Esse espetáculo lembra vulcões em que continuamente eclode o “mesmo” magma e que, porém, estão em atividade em paisagens muito diversas ou diríamos circuitos. Dito isto, a mobilização guerreira empreendida pelos grupos em diversas “paisagens” só pode ser explicada tendo em vista redes preexistentes que foram postas em ação em locais específicos.

Assim, para os Muras, ter participado de uma guerra significa algo semelhante a ter estado na área de alcance de um vulcão, a diferença a ser buscada aqui diz respeito apenas em quais cenas das guerras eles se inserem e inserem os outros. Esforçamo-nos em recolher e escolher cenas, indicadores empíricos que os diferenciasssem na guerra, o maior acontecimento e o de mais amplo efeito, cuja história não nos foi legada pela história oficial. Deveras, pode-se evocar estas narrativas de importância realmente significativas e fundamentais, contra essa “aversão” ao silêncio, ao silenciamento, perante as histórias oficiais que mascaram e elegem feitos e personagens. Sempre indo contra a homogeneidade das explicações e descrições que aparecem à nossa frente, surge, com efeito, a certeza de que o fundamento do qual elas provêm seja de importância fundamental para os grupos que dela participaram. É provável que ainda estejam por advir ao nosso conhecimento descobertas sobre a essência que se oculta por trás de uma guerra de tão grande monta e com acontecimentos ainda indeterminados. Sem dúvida, move-se sobre um plano, pouco perceptível, a maneira com a qual nós estamos hoje “acostumados” a apreender esta guerra. Assim, a reconstituição da guerra a partir dos Muras só é possível porque eles estão lá. Começando pelo plano de expressão, com apelos implícitos ao plano do conteúdo, podemos explorar os símbolos disponíveis, deslocando objetos, idéias estabelecidas para examinar o que escondem, recompondo e recuperando contextos dispersos e completar o que poderíamos chamar de escrita da guerra.

A questão que foi colocada na tese é que a “guerra mundial” pode ser apreendida de diversos ângulos, mas não deve ser entendida apenas como: rebelião contra a opressão colonial ou como “surto” de reação contra a dominação ou simplesmente

sendo definida como Cabanagem. Argumentar assim, mais uma vez ignora as lutas históricas dos grupos indígenas na busca de uma solução para os dilemas internos colocados por suas ontologias e exacerbados por circunstâncias históricas.

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. 1992. Os Vassallos D'El Rey nos confins da Amazônia (175-1798). *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 63-85.

_____. 1996 Um tesouro Descoberto: Imagens do Índio na obra de João Daniel. In *Tempo*, Rio de Janeiro, Vol. 3, n 5, 198, pp. 147-160.

ALMEIDA, Rita Heloísa. 1997. O Diretório dos índios: Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora UnB.

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araujo. 1984 [1852]. Dicionario topographico, historico, descriptivo da comarca do Alto Amazonas. [Recife : Typ. Comercial de Meira Henriques.

AMARANTE, C. B. do; SILVA, J. C. F. da; SOLANO, F. A. R.; NASCIMENTO, L. D. do; MORAES, L. G.; SILVA, F. G.; UNO, W. S. 1. 2009. Estudo Espectrométrico Das Folhas da Aninga (*Montrichardia linifera*) Coletadas à Margem do Rio Guamá no Campus da UFPA, Belém-PA. Uma Contribuição ao Estudo Químico da Família Araceae. In *Revista Científica da UFPA*, V. 7, Nº 01.

AMOROSO, Marta Rosa. 1991. *Guerra Mura no século XVII: versos e versões: Representações dos Mura no Imaginário Colonial*. Campinas: Unicamp. (Dissertação de Mestrado).

_____. 1994. Território do medo: notas sobre a utilização da crônica setecentista como fonte da etnografia mura. In *Terra Indígena*, Araraquara: Centro de Estudos Indígenas, v. 11, n. 71/72, p. 59-82, abr/set.

_____. 1998. Corsários no caminho fluvial. Os Mura do rio Madeira. In: Manuela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. P. 197- 310.

_____. FARAGE, Nádia (orgs.). 1994. *Relatos da fronteira amazônica: Alexandre Rodrigues Ferreira e Henrique João Wilckens*. São Paulo: USP/NHII; FAPESP.

ANAIS DO ARQUIVO PÚBLICO. 2001, Belém, v. 4, t. 1, p. 1-290, (p. 135).

ATHILA, Adriana Romano. 1998. Índios de verdade: territorialidade, história e diferença entre os Mura da Amazônia Meridional. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/UFRJ (Dissertação de Mestrado).

AUTOS DA DEVASSA CONTRA OS ÍNDIOS MURA DO RIO MADEIRA E NAÇÕES DO RIO TOCANTINS (1738-1739). 1986. Universidade do Amazonas Comissão de documentação e estudos da Amazônia – Manaus: CEDEAM.

BASSO, Keith. 1996. *Wisdom Sits Places. Landscape and Language Among the Western Apache*. University of New Mexico Press.

BAENA, Antônio L.M. 1839. *Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará*. Santos & Cia, Pará.

BAKHTIN, Mikhail. 1997. *Estética da Criação Verbal*, São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1998. *Questões de Literatura e de Estética (A Teoria do Romance)*. Equipe de tradução (do russo): Aurora Fornoni Bernadini, José Pereira Júnior, Augusto Góes Júnior, Helena Sprynds Nazário, Homero Freitas de Andrade. São Paulo, Editora Unesp, *Linguagem e Cultura* 18.

BARROS, Edir Pina. 2003. *Os filhos do Sol: História E Cosmologia Na Org. Social De Um Povo Karib: Os Kura-Bakairi*. São Paulo: Edusp.

BENOIST, Jocelyn & MERLINI, Fabio (eds). 2001. *Historicité et espacialité. Le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*. Paris : Vrin.

BOSI, Ecléia. 1994. *Memória e Sociedade: Lembrança de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. "Política Indigenista no século XIX". In *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. P.133-154

CARVALHO, José Murilo de. 1990. *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

CARTA RÉGIA (1857) [1798]. RIHGB, Tomo XX, 4º Trimestre.

CERTEAU, Michel de. 1994. *A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes.

CHAMBERLAIN, Alexander. 1913. *Linguistic Stocks of South American Indians, with Distribution – MAP in American Anthropologist, N.S. Vol 15. p. 236-247*.

CIPOLLETTI, Maria Susana. 1991. "Remeros e cazadores: La información etnográfica em los documentos de La Comisión de Límites al Amazonas (1779-1791)". In *Etnohistória Del Amazonas* (Jorna; Malaver; Oostra) coord. Quito: Ediciones Abyayala.

CHIAVENATO, Júlio José. 1984. *Cabanagem - O Povo no Poder*. Ed. Brasiliense, São Paulo.

COMAROFF, John & COMAROFF, Jean. 1992. *Ethnography and the Imagination*. Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.

CONNERTON, Paul. 1993. *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras (Portugal):Celta Editora.

DES CHENE, Mary. 1991 "Locating The Past" in BIRSACK, Aletta (Org.). *Clio*. In *Oceania: Toward a historical anthropology*. Washington: Smithsonian Institute.

DESCOLA, Philippe. 2006 [1993]. *As Lanças do Crepúsculo: Relações Jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, trad. Dorothée de Bruchard.

DIÁRIO DO RIO MADEIRA. 1851 [1790] VIAGEM QUE A EXPEDIÇÃO DESTINADA À DEMARCAÇÃO DE LIMITES FEZ DO RIO NEGRO ATÉ VILLA BELLA, CAPITAL DO GOVERNO DE MATTO-GROSSO, por Ricardo Franco d'Almeida Serra, engenheiro [1790]. RIHGB. Tomo XX – 4º Trimestre de (1857). p. 397-432.

DI PAOLO, Pasquale. 1986. *Cabanagem - A Revolução Popular da Amazônia*. CEJUP, Belém: Cejup.

DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA. 1994. Renovada Livros Culturais.

DICK, Vicentina. 1984. "Aspectos históricos de Microtoponímia no Brasil". In: *Separata da Revista de História*, nº 16. São Paulo.

DOMINGUES, Ângela. 1999. "Os Conceitos de Guerra Justa e Resgate e os Ameríndios do Norte do Brasil". In M. A. Nizza da Silva (org.) *Brasil, Colonização e escravidão*. Rio De Janeiro: Editora Nova Fronteira.

_____. 2009. "Reedição de fontes para quê? Algumas reflexões em torno de um roteiro de viagem pela Amazônia luso-brasileira". In *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 4, n. 1, p. 193-194, jan.- abr.

DOMINGUES, Heloísa Bertol. 2009. *Tastevin: uma história da etnografia indígena*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia, v. 4, p. 195-197.

DUAS MEMÓRIAS SOBRE A CAPITANIA DE SÃO JOSÉ DO RIO NEGRO (1823) pelo Padre José Maria Coelho. 1949. *Com uma apreciação de Arthur Cezar Ferreira Reis*. [1823] in RIHGB. P.109-134.

EVERETT, Daniel. 2005. "Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã in *Current Anthropology*, Volume 46, Number 4, August-October.

FARAGE, Nádia. 1991. *As Muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e terra; ANPOCS.

FARIA, Maria Dulce de Faria. 2009. *A Representação Cartográfica no Brasil Colonial na Coleção da Biblioteca Nacional* sito em Biblioteca Virtual da Cartografia Histórica do século XVI ao XVIII. Acesso em 20.06.09.

FAULHABER, Priscila. 2008a. *Etnografia na Amazônia e Tradução Cultural. Comparando Constant Tastevin e Curt Nimuendaju*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 3, p. 15-29.

FAULHABER, Priscila & Monserrat, Ruth (Orgs.). 2008b. *Tastevin e a etnografia indígena: coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI. Série Monografias.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

FERRAZ, Francisco César Alves. 1990. "A Política na Caserna: A Formação de uma Ideologia Intervencionista militar na crise do Império". In *História*, São Paulo: Unesp, pp.95-106.

FREIRE, José Ribamar Bessa (Coord.). 1994. *A Amazônia Colonial (1616-1798)*. Manaus: Ed. Metro Cúbico.

FREITAS, Décio. 1986. *Brasil Inconcluso*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia.

FULLER, Claudia Maria. 1999. "Os Corpos de Trabalhadores: política de controle social no Grão-Pará". Fascículos – LH. Laboratório de História, Departamento de História – CFCH – UFPA. Número 1.

GALVÃO, Eduardo. 1979. *Encontro de Sociedades: Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GONÇALVES, Marco Antônio. 2001. *Um Mundo Inacabado: Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon.

_____. 1995. "Land, People, and Paper in Western Amazonia" in Eric Hirsch and M. O' Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, pp. 43-63, Oxford: Claredon Press.

GRUZINSKI, Serge. 2003. *A Colonização do Imaginário: Sociedades Indígenas e Ocidentalização no México Espanhol, Séculos XVI-XVIII*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia da Letras.

HAESBAERT, Rogério. 1997. *O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios a multiterritorialidade”*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

HALBWACHS, Maurice (1990). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.

HANNERZ, Ulf. 1997. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras chave da antropologia transnacional" In: *Mana*, 3 (1), PPGAS-UFRJ, Rio de Janeiro, pp. 7-39.

HARTOG, François. 2006. Tempo e patrimônio. *Varia hist.*, Dez, vol.22, nº. 36, p.261-273.

HEMMING, John. 2007 [1978, 1995]. *Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp.

HILL, Jonathan D. (1989). “Ritual Production of Environmental History among the Arawakan Wakuénai of Venezuela”. In *Human Ecology* 17(1): 1-25.

HUMPHREY, Caroline. 1995. “Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia”. In *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Ed. Hirsch, Eric and Michael O'Hanlon. Oxford: Clarendon Press.

ILLANES OLIVA, M.A. 2002. *La Batalla de la Memoria: Ensaio Históricos de Nuestro Siglo Chile, 1900-2000*. Planeta/Ariel, Santiago do Chile.

LIMA, Leandro Mahalem. 2008. *Rios Vermelhos: perspectivas e posições de sujeito em torno da noção de cabano na Amazônia em meados de 1835*. Dissertação de Mestrado apresentado à FFLCH/USP.

LOUKOTKA, Cestmir. 1967. *Classification of South American Indian Languages*. Johannes, Wilbert ed. Los Angeles, Univ. Califórnia, Latin American Center.

LOUREIRO, Antônio. 1984. “Apresentação”. In AMAZONAS, Lourenço Silva Araújo. [1852] *Diccionario Topográfico, Histórico, Descriptivo da Comarca do Alto Amazonas*. Recife.

MALDI, Denise. 1997. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista Antropologia*, v. 40, n. 2: São Paulo.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*,

Melanésia. 2ª edição. Tradução Anton Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores.

MASSEY, Doreen. 2008 [1991] *Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

MEDINA, Domingo A. 2003. "From Keeping it Oral to Writing to Mapping The Kuyujani Legacy and the De'Kuana Self-Demarcation Project". In: N. Whitehead (editor), *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press. Pp. 3-32.

MENÉNDEZ, Miguel. 1981/1982. "Uma Contribuição para a Etno-História da Área Tapajós-Madeira". In *Revista do Museu Paulista*. Nova Série, Vol. XXVIII, USP.

MENGET, Patrick. 1977. *Au mon des autres : classification des relations sociales ches les Txicão du Haut Xingu (Brésil)*. Paris : Université Paris X, 1977. 306 p. (Tese de Terceiro Ciclo)

_____. 2001. *Em nome dos outros: classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa : Assírio & Alvim, 2001. 334 p.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. 1988. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes.

MORPHY, Howard. 1995. "Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past". In Eric Hirsch and M. O' Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, pp. 184-209, Oxford: Claredon Press.

NIMUENDAJU, Curt. 1982. [1925]. "As tribos do Alto Madeira". In *Textos Indigenistas*. São Paulo: Ed. Loyola.

_____. 1948. The Mura and Piraha in HANDBOOK of South American Indians. Bull. Bur. Amer. Ethnol; Washington, 143 (3): 255-269.

_____. 2000. *Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira, Apresentação e Notas Thekla de Hartmann*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, Coleção Coisas de Índios.

NORONHA, P. J. M. de [1768] 1862. *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as últimas colonias do sertão da Província, 1768* (escrita pelo Vigário Geral do Rio Negro). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

NOTÍCIAS DA VOLUNTÁRIA REDUÇÃO DE PAZ E AMIZADE DA FERROZ NAÇÃO DO GENTIO MURA NOS ANOS DE 1784, 1785 E 1786. 1984. *Boletim de Pesquisa da CEDEAM*. Manaus: Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia. v.3, n. 5, p. 5-87, jul.-dez.

OLICK, Jeffrey. 1998. "Memory and nation: continuities, conflicts and transformations". In *Social Sciences*, nº.22, vol. 4.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. 1986. "Introdução". In *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)* : fac-similes e transcrições paleográficas. Manaus: Univ. do Amazonas.

_____. SALATI, E., JUNK, W. J., SHUBART, E. O. R. 1983. *A. Amazônia: desenvolvimento, integração e ecologia*. São Paulo, Brasiliense; Brasília, CNPq.

PEREIRA, Nunes. 1954. *Os Índios Maués*. Rio de Janeiro: Ed. da Organização Simões.

PEREZ, Antonio. 1988. "Os Balé". In Lizot, Jacques (Ed). *Los Aborígenes da Venezuela*". *Etnologia contemporânea*, Volume 3. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Monte Avila Editores.

PINHEIRO, Luis Balkar Sá Peixoto. 1999. "De mocambeiro a Cabano: Notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX" in *Revista de Estudos Amazônicos – Terra das águas*, vol. 1, nº 1, primeiro semestre, UnB, pp.148-172.

_____. 1998. "Nos Subterrâneos da revolta: Trajetórias, lutas e tensões sociais na Cabanagem". São Paulo, PUC-SP, Tese de Doutorado em História.

_____. 2001/2002. "Revoltas Populares no Grão-Pará, 1823-1832". In *Amazônia em Cadernos*, v. 7/8, p. 85-102.

POHL, Luciene; DURIGAN, Carlos César (Orgs.). 2002. *Trincheira: a luta do povo Mura*. Manaus: Coiab. 28 p.

POLLAK, Michel. 1989. "Memória, esquecimento, silêncio". In *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/Fundação Getúlio Vargas, vol. 2, n.3.

_____. 1992. "Memória, identidade social", em *ESTUDOS HISTÓRICOS*. Rio de Janeiro: CPDOC/Fundação Getúlio Vargas, n. 10, p. 200-215.

PRADO JÚNIOR, Caio. 1975. *Evolução política do Brasil e Outros Estudos*. São Paulo: Editora Brasiliense.

PRICE, Richard. 1983. *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People* Price, Richard. *First Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore and London: John Hopkins University Press.

_____. 2004. *Meditação em torno dos usos da narrativa na antropologia contemporânea*. Horizontes antropológicos. Vol.10 no.21 Porto Alegre, Jan./June.

RAIOL, Domingos Antonio, 1970 [1890]. *Motins Políticos, ou história dos principaes acontecimentos políticos da Província do Pará (de 1821-1835)*, Pará: Imprensa de Tavares Cardoso.

RAMINELLI, Ronald. 1998. "Direito e Escravidão". *Revista Tempo*, Vol. 3 – n. 6, Dezembro.

RAMOS, Alcida Rita. 1997. *A concise dictionary of received prejudice*. Brasília: UnB, 48 p. (Série Antropologia, 216).

RAPPAPORT, Joanne (2000). *La Política de la Memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Serie Estudios Sociales. Popayán/Colombia: Editorial Univ. del Cauca.

_____. (2005). *Cumbe renaciente una historia etnográfica andina*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

REIS, Arthur César Ferreira. 1975. *História de Óbidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 1979. *História do Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia. (Reconquista do Brasil, 145).

REIS, Gustavo Morais Rêgo. 1965. *A Cabanagem: Um Episódio Histórico de Guerra Insurrecional na Amazônia (1835-1839)*, Manaus: Ed. Governo do Estado do Amazonas.

REVEL, Jacques. 1998. "Microanálise e construção do social". In: REVEL, Jacques(org.). *Jogos de escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, pp. 34-38.

REZENDE, Tadeu Valdir . 2006. *A Conquista e a ocupação da Amazônia Brasileira no período colonial: a definição das fronteiras*. Tese de Doutorado, São Paulo/USP.

REQUENA, Francisco. 1987. [1782/1783]. *Diario Del viaje al Yapura* (manuscrito inédito). Universite de Paris VIII.

RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RICOEUR, Paul. 1994. *O Tempo e a Narrativa*. Tomo I, Campinas: Papirus.

RODRIGUES, Aryon. 2002. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola. V. 1.

ROSALDO, Renato. 2008 [1980]. *Ilongot headhunting, 1883-1974 : a study in society and history*. Stanford University Press, 313 p.

SAHLINS, M. 1986. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Michigan: Michigan Press.

_____. 1990 [1987]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar

SANTOS-GRANERO, Fernando. 1998. "Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia". In *American Ethnologist* 25(2): 128-148.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. 2005. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. *Novos estud. - CEBRAP* [online], n.72, pp. 119-135.

SILVA ARAUJO, L. 1984. [1852]. *Diccionario Topográfico, Histórico, Descriptivo da Comarca do Alto Amazonas*. Recife.

SAMPAIO, F. X. R. de [1825] 1985. *Diário da Viagem que em Visita, e Correição das Povoações da Capitania de S. Joze do Rio Negro fez o Ouvidor, e Intendente Geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no Anno de 1774 e 1775*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas.

SENIOR, Paulo Eleutério. 1951.. "Esforço Histórico da Imprensa do Pará" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico no Pará*, vol. XII, Belém –PA, pp.129-156.

SILVA, Marilene. Corrêa. 1992. *A Amazônia Colonial*. Anais da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, v. 1, p. 35-61.

SODRÉ, Nelson Werneck. 1965. *As Razões da independência*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 1979. *A História Militar do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SOUTHEY, Robert. 1960. *História do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, V. 5.

TAFURI, S. (1985). *Relatório Apresentado à I ADR/ FUNAI*. Manaus: FUNAI. (mimeo.).

TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press

VAINFAS, Ronaldo (dir). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, Editora Objetiva, 2000, p. 81

VARESE, Stefano. 1978. Defender lo multiple: Nota al indigenismo. In *Estudios de Antropología e Historia*. No. 16, INAH, Centro Regional, Oaxaca.

VERNAU, Reneau. 1923. "Introducion par Les Indiens Mura de la région de l'Autaz (Haut Amazone) de C. Tastevin" In *L'Anthropologie*, 33: 509-533. Paris.

VIANNA, Hélio. 1978. História do Brasil: Período Colonial, Monarquia e República, São Paulo: Editora.

VIDAL, Silvia M. 2003. "The Arawak-Speaking Groups of Northwestern Amazonia: Amerindian Cartography as a Way of Preserving and Interpreting the Past". In: N. Whitehead (editor), Histories and Historicities in Amazonia. Lincoln: University of Nebraska Press. Pp. 33-58.

WHITEHEAD, Neil L. (Ed). 2003. "Three Patamuna Trees Landscape and History in the Guyana Highlands". In: N. Whitehead (editor), Histories and Historicities in Amazonia. Lincoln: University of Nebraska Press. Pp. 59-77.

WILKENS, Henrique João. *Muhuraida ou triunfo da fé*. Manaus : UFAM, 1993. 253 p.

RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DE PROVÍNCIA DO AMAZONAS

1852 - João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha, Relatório

1853 - Herculano Ferreira Pena, Relatório

1854 - Herculano Ferreira Pena, Relatório

Relatório, 1859

FALAS DOS PRESIDENTES DE PROVÍNCIA DO AMAZONAS

1853 – Herculano Ferreira Pena

1854 - Herculano Ferreira Pena,

Fala, 1860

EXPOSIÇÕES DOS PRESIDENTES DE PROVÍNCIA DO AMAZONAS

Exposição, 1857

PERIÓDICOS:

Jornal Autaense, edição, 18 de Agosto de 1924, Ano I, nº 1, p. 2.

Jornal 13 de Maio de 1838, p.1

Mapa 1 - Cenário Geográfico da Guerra

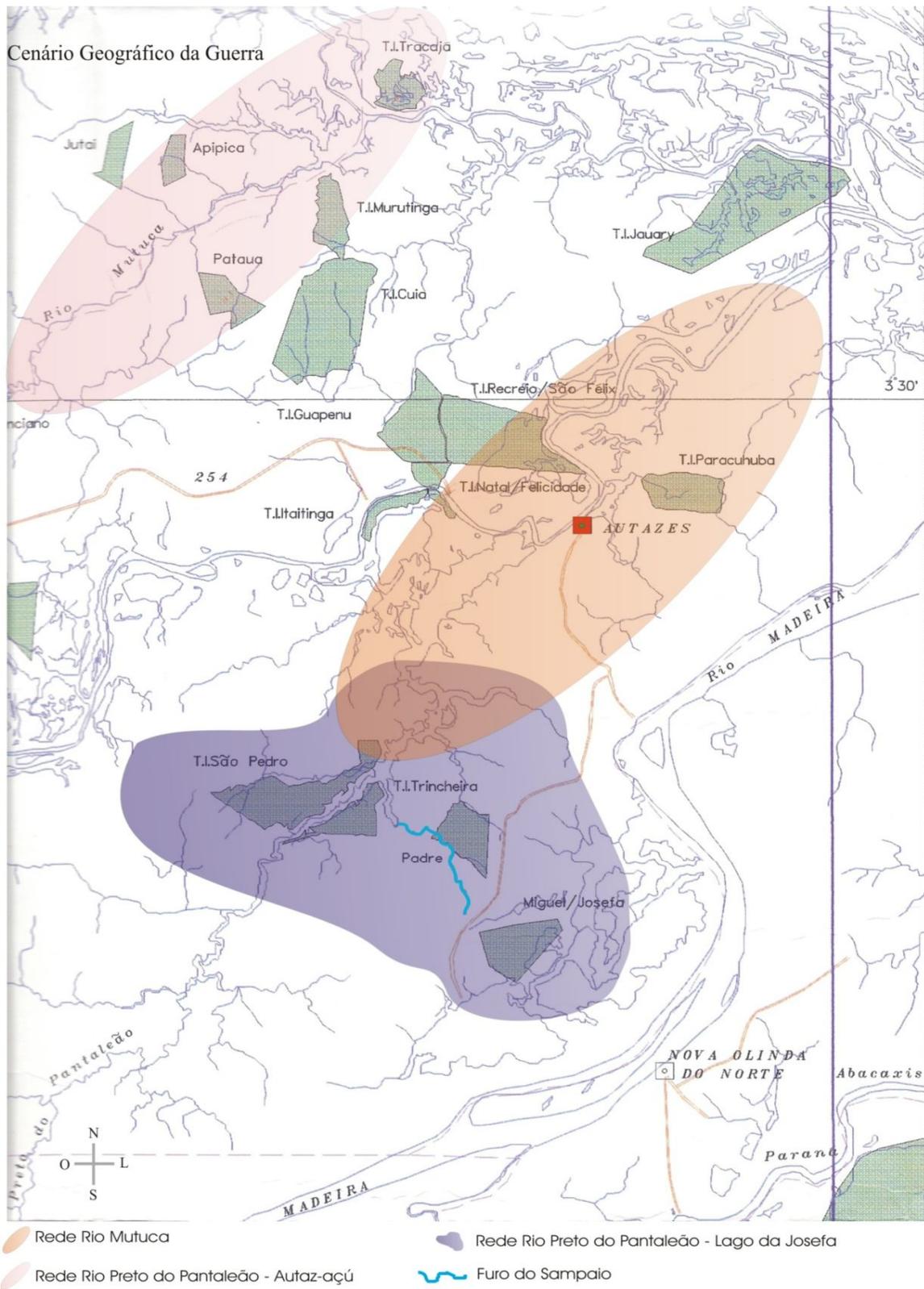


Figura 1 – Representação da Aldeia Murutinga

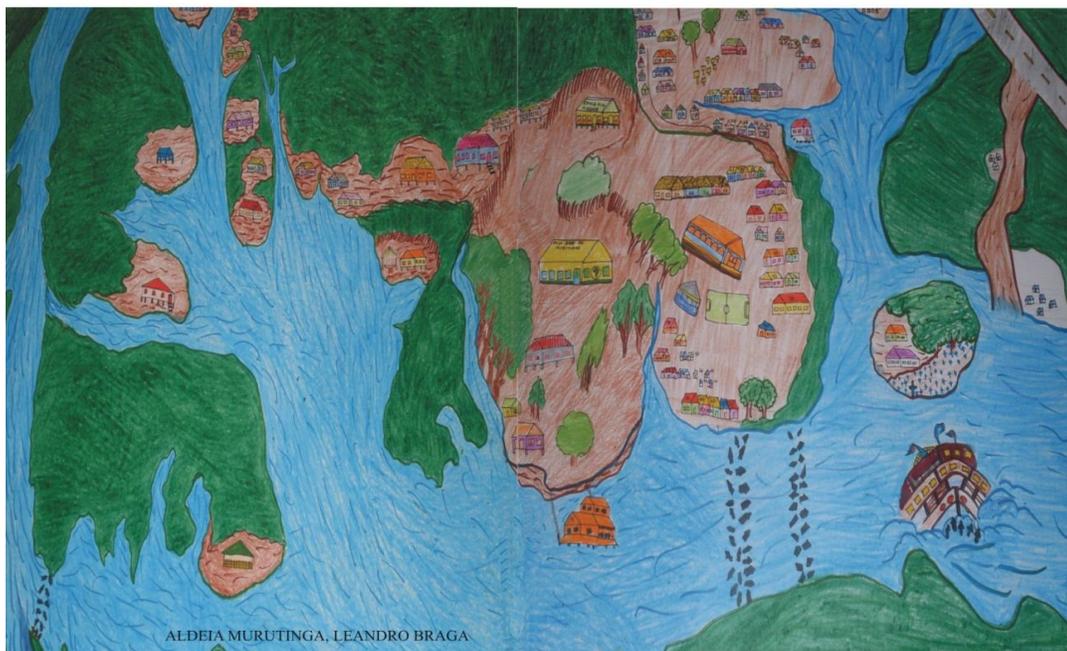


Figura 2 – Representação da Aldeia Trincheira



Fonte: "Trincheira: a luta do povo Mura" (Pohl, 2002).

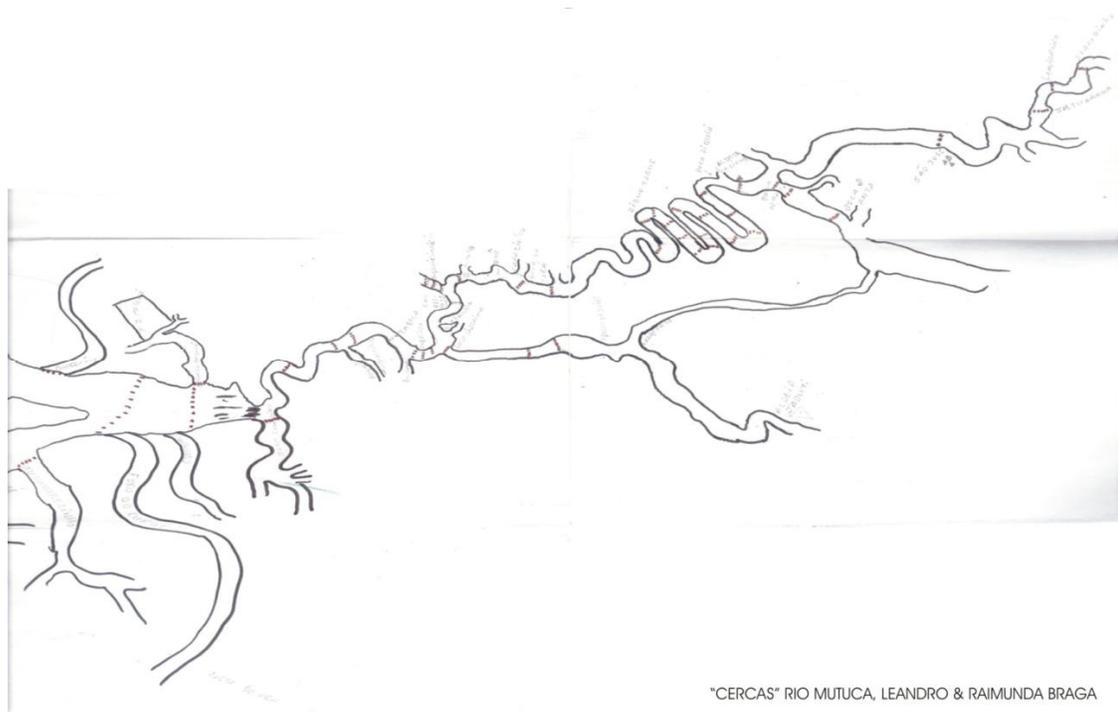
Figura 4 – “Paisagem antiga” da Aldeia Lago da Josefa



ALDEIA LAGO DA JOSEFA, “TEMPO DOS ANTIGOS”, ALCIONE

● ANINGAL

Figura 5 – Representação das “Cercas” Rio Mutuca



Fotos

Foto 1. Aldeia Murutinga



Foto 2. Aldeia Trincheira, vista do Rio Preto do Pantaleão



Foto 3. “Avenida”, Aldeia Lago da Josefa



Foto 4. Ester Embilina dos Santos, Nova Olinda do Norte



Foto 5. Crianças da Aldeia Murutinga



Foto 6. Dona Helena e um bisneto, Aldeia Murutinga



Foto 7. Dona Raimunda, seu Ricardo e Netos, Aldeia Murutinga



Foto 8. Viagem ao Rio Mutuca com Dona Raimunda



Foto 9. No Rio Mutuca com sua prima Maria Ponciano, em Ponciano



Foto 10. Leandro Braga desenhando nossos percursos pelo Rio Mutuca



Foto 11. Atividade com crianças, Aldeia Murutinga



Foto 12. Reunião em frente ao Pólo Base, Aldeia Murutinga



Foto 13. Reunião na Escola Manoel Miranda, Aldeia Murutinga

