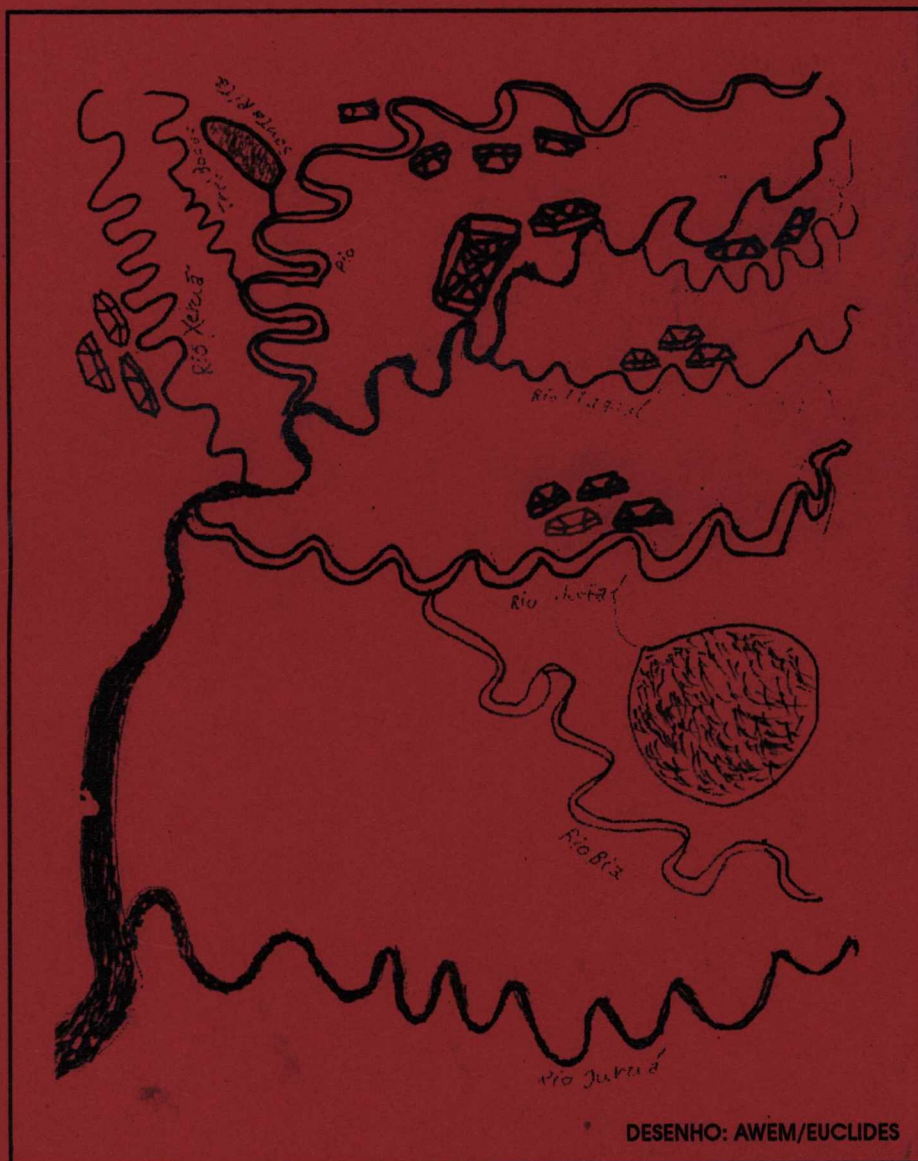


137 ANOS DE SEMPRE UM CAPÍTULO DA HISTÓRIA KANAMARI DO CONTATO

LINO JOÃO DE OLIVEIRA NEVES



LINO JOÃO DE OLIVEIRA NEVES

**137 ANOS DE SEMPRE : UM CAPÍTULO DA HISTÓRIA
KANAMARI DO CONTATO**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade Federal de Santa
Catarina, como parte dos requisitos para a obtenção do
grau de Mestre em Antropologia Social, sob a orientação da
Prof^ª. Dr^ª. Esther Jean Langdon**


Florianópolis

1996

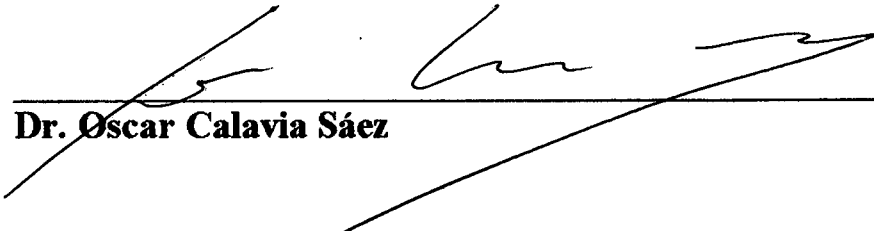
Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia. Aprovado pelo Banca Examinadora composta pelos seguintes professores:



Dr. Esther Jean Langdon



Dr. Robin Wright



Dr. Oscar Calavia Sáez

Por muito tempo os Kanamari povoam minha vida e minha lembrança.
Este trabalho é para **Oke, Parawe, Kadjo pam, Potsowâk, Kaore, Kodo, Paero, Kadje, Monhawam, Mânho, Hanane, Djo'ô, Tsarapa, Yowâra, Kawatare, Podak, Madjawe kedak, Tewem, Djo'ô nhanem, Djanem, Kaeware**, que hoje vivem apenas na **emahowam** (minha lembrança).

E para Araci/Yore, **ebatsawa** (minha mulher), Diogo/**Djahoma**, **epeya** (meu filho), e Hortênsia/**Madjawe, etso** (minha filha), que povoam a minha vida.

AGRADECIMENTOS

Para a realização do mestrado, contei com o apoio do CNPq no período de março de 1991 a julho de 1992, para os créditos no PPGAS/UFSC, e do DCIS/UA que me liberou parcialmente das atividades docentes, de agosto de 1992 a outubro de 1995. Além destes apoios institucionais, inúmeras pessoas contribuíram, de diferentes maneiras, e em diferentes momentos:

Padre Antônio Iasi Júnior, o “iniciador” que em meados de 1979 fez o meu ingresso no mundo indigenista, nas águas do rio Purus;

Silvio José Gasperini Bonotto (Zé Bonotto), o “professor” que por quase dois anos (de 1979 à 1981) me emprestou sua experiência indigenista;

Ana Maria Carvalho Ribeiro Lange, que como antropóloga da FUNAI apoiou e dividiu comigo e Araci Maria Labiak o trabalho de identificação da Área Indígena Kanamari do Rio Juruá, onde se assenta uma das raízes desta dissertação;

Dom Mário Clemente Neto, que como Bispo de Tefé apoiou meu trabalho indigenista no período em que estive ligado ao Projeto Kanamari (1981-1988) e que em setembro de 1992 me franqueou o Arquivo da Prelazia de Tefé para a pesquisa;

Tito José Pedro da Silva e Benedito do Espírito Santo Pena Maciel, que me permitiram pesquisar o arquivo do Cimi-Tefé, em setembro de 1992;

Marili Lopes e Leny Rodrigues, bibliotecárias da UFSC, que orientaram sobre as normas de apresentação de citações no corpo do texto e de referenciamento bibliográfico;

Silvestre Labiak Júnior, que fez o desenho básico a partir do qual foram reproduzidos os mapas apresentados;

Alexandre Cavalhero e Paulo Goulart, do Setor de Informática do CFH/UFSC, que deram tratamento computadorizado às figuras e mapas inseridos na dissertação;

Stephen Mark Silvers, colega da UA que verteu o resumo para a língua inglesa.

Elsje Maria Lagrou, cuja leitura crítica contribuiu para a versão final do capítulo 4, referentes aos Kanamari;

De modo especial agradeço:

à Maria Cecília Solheid Costa e Silvio Coelho dos Santos, pelo estímulo e apoio nos primeiros passos no caminho do “mato à academia”;

ao Gedeão Timóteo Amorim, que como Diretor do ICHL/UA apoiou minha solicitação de liberação, e que, como amigo, incentivou na elaboração final da dissertação;

à Maria Elizabeth Brêa, amiga querida que durante toda a pesquisa contribuiu no levantamento de informações no acervo do Museu do Índio/FUNAI;

à minha orientadora acadêmica, Dra. Esther Jean Langdon, pelo que me ensinou, em especial nos sete meses de convivência mais próxima para a elaboração da dissertação, e à amiga Jean, por sua companhia solidária neste período de solidão;

à Araci Maria Labiak, que me introduziu no mundo Kanamari e me fez antropólogo, e que por todo esse tempo, muito mais do que companheira de vida, tem sido a “orientadora” constante, o contraponto teórico e empírico de meus questionamentos de minhas “verdades” Kanamari.

RESUMO

Pouco conhecidos pela etnologia brasileira, os Kanamari, da família katukina, formam hoje uma população aproximada de 1.470 pessoas, distribuídas em 23 aldeias localizadas nos rios Juruá, Jutai, Itaquai, Javari e Japurá, no Estado do Amazonas.

Acionando estratégias diversificadas que lhes tem garantido a permanência enquanto sociedade organizada em um contexto interétnico adverso, os Kanamari enfrentam, desde a invasão de seu território pelas frentes de ocupação extrativistas, um processo contínuo de perda de seus domínios territoriais.

A partir de uma abordagem apoiada no dinamismo das diversas parcelas sociais que constituem o povo Kanamari, a dissertação se divide em três Partes. A PARTE I faz uma leitura crítica da bibliografia pertinente aos Kanamari e apresenta o pano de fundo onde se desenvolvem as relações interétnicas tanto com a população regional quanto com as agências indigenistas. A Parte II, numa visão diacrônica resgata os Kanamari enquanto povo definido pelo processo dinâmico, historicamente assinalado e preservado na memória coletiva quotidianamente realimentada em cada um dos diferentes grupos locais. A PARTE III discute as relações sociais e de poder que se estabelecem no espaço interétnico, trazendo a visão dos Kanamari sobre este contexto a que estão inseridos pelo contato.

Percebidos em sua capacidade de, uma vez incorporados, acionarem a reinterpretação dos próprios sistemas simbólicos e materiais que lhe deram significado, os eventos históricos, superando os limites de uma historiografia do acontecimento e de uma análise antropológica sincrônica, são tomados a partir da noção de “situação histórica”, o que facilita a visão do dinamismo sócio-cultural das sociedades estudadas.

A questão central que permeia toda a dissertação é a territorialidade kanamari, onde a construção do espaço é percebida como um processo de negociação ativa entre visões de mundo diferentes postas em confronto pelo contato.

ABSTRACT

Little known by Brazilian ethnology, the Kanamari, of the katukina family, presently have a population of approximately 1,470 people, distributed in 23 villages located on the Juruá, Jutái, Itaquái, Javari and Japurá rivers, in Amazonas State.

Making use of diverse strategies which have permitted them to continue as an organized society within an adverse interethnic context, the Kanamari are facing the loss of their territorial domain, a process which has been going on since their territory was first invaded and occupied for vegetal extraction.

Based on the dynamism of the diverse social groups which comprise the Kanamari, this thesis is divided into three parts. Part I, presents a critical review of the bibliography relative to the Kanamari, and provides a background for the development of the interethnic relations with regards to both the regional population and the Indian agencies. PART II, working from a diachronic perspective, looks at the Kanamari as a people who have been shaped by a dynamic process, historically written and preserve in the collective memory and renurished daily in each of the local groups. Part III discusses the social relations and the relations of power which are established in the interethnic sphere, bringing to light the Kanamari's perspective of contact.

Seen in their capacity of reinterpreting their own symbolic systems and the material which gave these systems meaning, the historic events thus incorporated go beyond the limits of a mere history of the events and a synchronic anthropologic analysis, and are viewed as a "historic situation", which facilitates a view of the socio-cultural dynamism of the societies studied.

The central question which permeates this thesis is the territoriality of the Kanamari, where the concept of space is seen as a process of active negotiation between different world views contact has brought into confrontation.

APRESENTAÇÃO

*“A memória é permanentemente invadida pela imaginação e pelo devaneio,
e como existe uma tentação de acreditar no imaginário, acabamos
por transformar nossa mentira em verdade. O que aliás
só tem importância relativa,
já que ambas são igualmente vividas e pessoais.
Neste livro semibiográfico,
no qual ocorrerá que me desvie como num romance picaresco, que me abandone
ao charme irresistível do relato inesperado,
talvez ainda subsistam algumas lembranças enganosas, apesar de minha vigilância.
Torno a repetir, isso tem pouca importância.
Sou feito de meus erros e de minhas dúvidas, bem como de minhas certezas.
Não sendo historiador, não utilizei nenhuma anotação, nenhum livro,
e o relato que ofereço, de toda maneira,
é o meu, com minhas afirmações,
minhas hesitações, minhas repetições, minhas lacunas,
com minhas verdades e minhas mentiras,
em uma palavra:
minha memória”.*
(Luis Buñuel - “Meu Último Suspiro”, p. 12)

Minha intenção foi construir um texto leve, agradável e gostoso de ler; um texto que não ficasse amarrado à linguagem hermética do "antropologuês" e fugisse da sisudez das "teses", do clima sombrio e do tom catastrófico que exalam das discussões etnológicas e etno-históricas sobre povos indígenas brasileiros.

Afinal, como diz Jorge Luis Borges na introdução à um de seus últimos livros, "*o dever de todas as coisas é trazer felicidade*" (1986). E a intenção final dessa dissertação é contribuir para a felicidade dos Kanamari.

É certo que em várias passagens traí minha vigilância, resvalando para a realidade crua do contato com as frentes de ocupação econômica que a partir da segunda metade do século XIX tomaram o rio Juruá e regiões limítrofes, pontilhando de tensão e sofrimento a vida dos Kanamari.

Que o contato foi duro para os Kanamari, não ficam dúvidas; mas prefiro lembrar da alegria do dia-a-dia **Tâkâna** nas aldeias povoadas por essas quase 1.500 pessoas que apesar de motivos

suficientes para não mais se iludirem com fantasias douradas da "civilização", continuam buscando razões para permanecerem **Tâkâna**.

Escrever essa dissertação impôs para mim um desafio maior: um exercício de afastamento (que não estou certo que pretenda neste momento de minha vida!) da abordagem (ou ativismo) indigenista, para com outras lentes, acadêmicas e menos pragmáticas, olhar a rede e sistema de relações interétnicas que se forma no diálogo dos Kanamari com a sociedade brasileira.

Em que pese o estresse e a sobrecarga, típicos, dizem, da fase final do escrever uma dissertação, esta foi para mim um ato/momento de prazer; um reencontro com o gosto pelo tema, que, confesso, já me ficara perdido em meio à demora de sua conclusão; onde o ímpeto e o furor do pós-créditos aos poucos se diluíram em meio a envolvimento e compromissos assumidos na necessidade (real ou imaginária, não sei bem!) de sobrevivência e profissional.

O tempo anterior à escrita, foi como um tempo de preparação da escrita. Um tempo de maturação da vivência, do conhecimento acadêmico, dos *insights*, dos ensinamentos aprendidos nos varadouros, nas pescarias, nas longas viagens em canoas a remo por calmos igarapés, cujos sons silenciosos da floresta ainda hoje ecoam em meus ouvidos.

Aliada ao conhecimento derivado do aprendizado formal, minha memória dos anos passados entre os **Tâkâna**. Anos que vejo hoje, olhando com a isenção que só os olhos do distanciamento permitem ver, formam o tempo mais feliz de minha vida. Como Constant Tastevin, sobre os Kanamari, eu também devo dizer que "*Ils m'ont traité en vrais gentilshommes*" (1949, p. 40).

Pesquisa ou convivência, trabalho antropológico de campo ou trabalho indigenista; o tempo que passei entre os Kanamari me deu uma visão ampla, geral, da história, da cultura, das expectativas, das lembranças, dos receios e das certezas desse povo, que sem ela não seria possível entender a verdadeira significância dos dados (meus próprios e de outros pesquisadores/viajantes/missionários ...) para além do seu valor empírico imediato localizado.

Mais do que identificar os limites e pertinências dos dados empíricos e teóricos para cada grupo local, o tempo que vivi entre os Kanamari, conjugado ao treinamento e formação antropológicos, me permite uma familiaridade (com tudo que o termo possa encontrar resistências na Antropologia; ou críticas quanto a sua procedência metodológica) que sem ela não seria

possível entender o verdadeiro viver desse povo; ainda que no íntimo (e aí a marca escatológica de minha sociedade, em mim!) eu saiba que não consegui absorver toda a alegria de ser **Tâkâna** que eles tentaram me ensinar.

Viver com os Kanamari me permitiu conhecer os contornos geográficos, históricos, lingüísticos, míticos, sociais da vida **Tâkâna**, e do viver Kanamari (do ser **Tâkâna** e da situação de viver Kanamari). Viver entre os Kanamari me permitiu, no tempo em que permaneci junto deles, aprender enquanto Lino (mais precisamente "*Reno*", como os **Tâkâna** me chamavam no seu português regional), onde terminava o mundo cariú, e enquanto **Kaemo**, até onde se estendia o mundo **Tâkâna**. Viver entre os **Tâkâna** me permite hoje, como antropólogo, poder indicar onde começa e até onde se estende o mundo Kanamari no horizonte das relações com o outro mundo do **Karewa**, na certeza de limites e lacunas inúmeros que, como **Kaemo**, como cariú e como antropólogo, sei não conseguirei superar.

Durante a pesquisa descobri que toda essa documentação (publicações, registros e cadernos de campo, meus e de outros), associada às minhas lembranças do tempo que vivi com os Kanamari, é minha "trobliand"; sobre ela poderia trabalhar quanto tempo o deus chrónos me concedesse, a quantos temas meus devaneios me levassem.

Ao contrário de Buñuel, utilizei muitos livros, muitas anotações; mas é certo que haverá passagem em que fui levado pelo relato inesperado, abandonado que me deixei em minhas reflexões brotadas do mais fundo de minha memória. E talvez, mesmo, subsistam lembranças enganosas, apesar de minha vigilância extrema em nome do registro "verdadeiro". Mas, de toda maneira, o que lhes ofereço é a minha verdade, o meu relato, "com minhas afirmações, minhas hesitações e minhas mentiras, em uma palavra: minha memória".

*“Conhecem a fundo estas matas, os igarapés e varadouros.
Apontam, um a um, os barreiros e lagos piscosos.
Os índios rastejam as antas tão bem como o fazem os cães, e
sabem quando aquelas vão deitar ou quando estão dentro d’água.
Costumam acompanhar veados até sua dormida, onde então os abatem.
São eles [os Kanamari] verdadeiros reis desta mata virgem e misteriosa
e seu reinado certamente perdurará por muitos anos”.*
(José Cândido de Melo Carvalho - “Notas de Viagem ao Javari-Itacoai-Juruá”, p. 51)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	6
INTRODUÇÃO.....	13
Os Kanamari.....	16
A Pesquisa.....	19
PARTE I	
1 - BIBLIOGRAFIA CRÍTICA DA ETNOLOGIA KANAMARI.....	37
1.1 - Registros Históricos.....	38
1.2 - Documentos e Informes Político-Indigenistas.....	39
1.3 - Estudos Lingüísticos, Etnográficos e Antropológicos.....	41
2 - A OCUPAÇÃO DO JURUÁ INDÍGENA.....	46
2.1 - A Amazônia como Cenário.....	46
2.2 - A Ocupação Econômica do Juruá e os Índios.....	51
2.3 - Modificações no Padrão de Ocupação Fundiária.....	63
2.4 - Estratégias de Relacionamento.....	72
3 - POLÍTICAS INDIGENISTAS.....	76
3.1 - Missões Coloniais.....	80
3.2 - Diretório dos Índios.....	82
3.3 - Pe. Constantino Tastevin.....	85
3.4 - SPI-FUNAI.....	92
3.5 - Missão Três Unidos - MNTB.....	108
3.6 - Projeto Kanamari- OPAN/CIMI.....	118
3.7 - Missão Kanamari - GTI Igreja Metodista.....	126
3.8 - Distrito Sanitário Yanomami - DSY/FNS.....	128
3.9 - União das Nações Indígenas/Acre - UNI/Acre.....	129
3.10 - Agências e Políticas.....	130
PARTE II	
4 - “KANAMARI LEGÍTIMO”.....	138
4.1 - Kanamari, Família Katukina.....	138
4.2 - Kanamari, Um dos Muitos Etnônimos.....	147
4.3 - O Território Kanamari.....	157
4.4 - O Território, na Visão Kanamari.....	164
4.5 - Os Grupos Locais Kanamari.....	181
4.6 - Djapa : a Unidade Social Tâkâna	201

PARTE III

5 - O JOGO DA DIFERENÇA.....	216
5.1 - Relativismo/Fazer Antropológico X Fazer Político/Hierarquização do Poder.....	217
5.2 - O Dinamismo Social como Operador Histórico.....	226
5.3 - “Mitohistória”: o Lado Histórico do Mito.....	230
5.4 - Contato: Palco de Atualização Mítica.....	241
CONSIDERAÇÕES: “O HOMEM INTELIGENTE E O MUNDO INTRANSIGENTE”.....	244
BIBLIOGRAFIA.....	251
APÊNDICES	
I - MICROFILMES - MUSEU DO ÍNDIO/FUNAI.....	272
II - OBRAS DE TASTEVIN REFERENTES À REGIÃO DO MÉDIO SOLIMÕES.....	274

ÍNDICE DE MAPAS, QUADROS, DIAGRAMAS E FIGURAS

MAPA 1:	LOCALIZAÇÃO ATUAL DAS ALDEIAS KANAMARI.....	17
MAPA 2:	AGÊNCIAS INDIGENISTAS.....	79
MAPA 3:	REGIÕES DOS GRUPOS DA FAMÍLIA KATUKINA.....	147
MAPA 4:	LOCALIZAÇÃO TRADICIONAL DOS GRUPOS KANAMARI.....	163
MAPA 5:	LOCALIZAÇÃO DAS ÁREAS KANAMARI.....	189
MAPA 6:	LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KANAMARI - 1983.....	192
MAPA 7:	LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KANAMARI - 1985.....	193
MAPA 8:	LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KANAMARI - 1989.....	194
MAPA 9:	LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KANAMARI - 1991.....	195
MAPA 10:	LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KANAMARI - 1995.....	196
QUADRO 1:	SÍNTESE DA OCUPAÇÃO ECONÔMICA DO JURUÁ.....	53
QUADRO 2:	CRONOLÓGICO DA OCUPAÇÃO DO JURUÁ KANAMARI.....	71
QUADRO 3:	AGÊNCIAS E POLÍTICAS INDIGENISTAS NO JURUÁ.....	134
QUADRO 4:	ETNÔNIMOS APLICADOS AOS GRUPOS DA FAMÍLIA KATUKINA.....	150
QUADRO 5:	ORIGEM E LOCALIZAÇÃO DOS DJAPA.....	161
QUADRO 6:	POPULAÇÃO KANAMARI DO VALE DO JURUÁ - 1953/1983.....	184
QUADRO 7:	IDENTIFICAÇÃO DOS GRUPOS LOCAIS KANAMARI - 1995.....	186
QUADRO 8:	DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO KANAMARI POR REGIÃO - 1995.....	187
QUADRO 9:	TERRAS INDÍGENAS KANAMARI E SUA SITUAÇÃO FUNDIÁRIA.....	189
QUADRO 10:	VARIAÇÃO DE ALDEIAS POR GRUPO REGIONAL - 1983/1985.....	191
DIAGRAMA 1:	UNIDADES E AGENTES DE PRODUÇÃO.....	66
DIAGRAMA 2:	VISÃO DE MUNDO TRADICIONAL.....	235
DIAGRAMA 3:	VISÃO DE MUNDO APÓS O CONTATO.....	235
DIAGRAMA 4:	MAPEAMENTO ÉTNICO DO CONTATO.....	236
FIGURA 1:	CATEGORIAS RELACIONAIS.....	211
FIGURA 2:	IDENTIDADES KANAMARI.....	213

INTRODUÇÃO

Muito antes das primeiras frentes extrativistas que invadiram as terras ocupadas pelos grupos Kanamari, este povo já mantinha relações com outras populações indígenas que haviam se estabelecido no seu território tradicional.

Apesar de reconhecido como uma área de grande homogeneidade cultural, povoada por um elevado número de povos de diferentes culturas, o rio Juruá nunca foi tomado como objeto de análise mais detida que a partir dos grupos indígenas buscasse entender a sua complexidade pluriétnica.

Visto sempre a partir de olhares apressados, essa complexidade cultural foi inúmeras vezes tomada como uma confusão de povos indígenas misturados, encobrendo com uma leitura simplista e equivocada, sofisticados processos de ordenamento étnico que orientavam as articulações sociais entre os diferentes grupos "aliados" ou "aparentados", garantindo-lhes os seus espaços de permanência social no contexto interétnico.

Mais do que uma situação de desordem e caos social, o Juruá indígena deve ser visto como uma "babel pluriétnica", no sentido em que a expressão se refere a um palco multicultural, delineado pelas interações e intercâmbios entre os diferentes povos indígenas que ocupavam a região anteriormente à chegada do "branco".

Demarcar essa babel, assume o significado de lançar um pouco de luz sobre uma região que, à época da chegada dos primeiros brasileiros, na segunda metade do século XIX, era ocupada por grupos katukina, pano e aruak, que com suas festas, seus intercâmbios, suas disputas e suas guerras, harmonicamente demarcavam seus espaços de viver.

Pelos limites naturais que se impõem ao conhecimento pessoal; pelos limites que cada vez mais são impostos aos trabalhos de mestrado; e ainda pelos limites de uma especialização crescente, ditados para os trabalhos de investigação antropológica, torna-se inviável uma análise do Juruá indígena em toda a sua completude, impondo-se para tal a necessidade de privilegiar um povo, um tema, uma dimensão ou um ângulo, para a abordagem.

O recorte de abrangência para a minha visão, são os Kanamari de cultura katukina, tomados a partir de uma leitura etno-histórica, que procura (a) identificar onde tem vivido cada grupo local; (b) como tem sido visto cada um destes grupos e o que são eles no conjunto mais amplo do povo Kanamari; (c) que forças econômicas, políticas e sociais atuam no contato interétnico entre a sociedade nacional e os Kanamari, e que estratégias desenvolvem os grupos locais como mecanismo de defesa frente os efeitos do contato interétnico; (d) como esse povo vê e interpreta o mundo novo do contato que há 137 anos se faz avassalador restringindo o espaço de manifestação étnica dos grupos locais.

Como marcos temporais são tomados os anos de 1858 e 1995 que assinalam, respectivamente, a instalação da primeira frente extrativista em terras kanamari e o reconhecimento oficial, pelo Estado Brasileiro, dos territórios atualmente ocupados pelos diferentes grupos locais como “terras indígenas” kanamari.

Uma questão que não raro é colocada sobre a Antropologia é: a quem se destinam os seus trabalhos?; quais os resultados de suas pesquisas?

No caso específico de "137 ANOS DE SEMPRE" essa questão poderia ser diretamente colocada como: a quem interessa dizer quem são e como têm vivido os índios Kanamari? Se colocado nestes termos, a questão merece ser considerada a partir de seus dois aspectos relacionados: o primeiro, aos próprios Kanamari; o segundo, a sociedade brasileira. Ao primeiro aspecto, dizer quem são e como têm vivido, certamente não trará novidades e dificilmente poderá despertar interesse aos Kanamari, pois estes sabem com precisão quem são e o que tem sido sua vida, tanto aquela vivida internamente no espaço étnico privado de cada um dos grupos locais, quanto aquela outra enfrentada nas relações interétnicas.

Contudo, se concordarmos que o fazer antropológico pode (e deve!) estar orientado por motivações não exclusivamente imediatistas e de resultados não explicitamente materiais, estaremos em condições de reconhecer que “137 ANOS DE SEMPRE” pode apresentar interesse para os Kanamari na medida em que oferece como resultado imediato uma seleção e sistematização de informações pertinentes aos Kanamari de língua katukina, podendo se constituir em instrumento de apoio para a reivindicação de seus direitos perante a sociedade brasileira.

Do mesmo modo, quanto ao segundo aspecto da questão levantada, o de dizer aos brancos da existência Kanamari, o resultado final desta pesquisa, sob a forma de um trabalho escrito, pretende constituir-se como um corpo de referência para futuros pesquisadores e outros interessados que se acerquem dos Kanamari e dos demais povos indígenas, em especial aqueles localizados no Juruá e regiões limítrofes, movidos pelo interesse de permanência das sociedades diferenciadas no cenário pluriétnico brasileiro.

Nesse sentido o objetivo final desta pesquisa é, portanto, reconhecer os Kanamari no emaranhado de etnônimos, dados e informações etnográficas e lingüísticas, que em sua maior parte impede ao não-especialista "kanamarólogo" identificar os Kanamari como grupo social distinto de outros povos da Amazônia.

Como trabalho antropológico não é meu intuito aqui realizar uma classificação lingüística (que aliás já se encontra satisfatoriamente realizada!) ou uma historiografia do Juruá indígena (o que ainda se acha por fazer!); nem tampouco promover uma etnografia dos grupos locais e do modo de vida kanamari, o que fica como um compromisso futuro e como um convite a outros etnógrafos.

A investigação, compreendida em suas etapas de pesquisa e elaboração da dissertação, foi orientada por duas questões centrais colocadas à bibliografia: a permanência e a territorialidade do povo Kanamari, percebidas ambas não mais a partir da fragmentação em pequenos grupamentos populacionais com localizações definidas, como até então eram vistos os grupos locais, mas sim como unidades sociais de um mesmo grupo étnico - Kanamari, pertencentes ao conjunto dos grupos de língua katukina -, e entendidos como partes constitutivas e ativas da "*compleja red de relaciones sociales, económicas, culturales y políticas*" (Varese, 1970, p. 2) no

processo de articulação étnica que tem lugar no rio Juruá após a sua ocupação econômica pelas frentes extrativistas.

Enquanto monografia antropológica, "137 ANOS DE SEMPRE" procura analisar informações, aspectos e situações vividas pelos Kanamari, buscando oferecer uma visão conjunta dos diferentes grupos locais e sua localização etnográfica e histórica no quadro mais amplo dos grupos de língua katukina. Assim, a dissertação representa, enquanto trabalho de investigação, um esforço de sistematização que procura superar os limites atuais das informações etnográficas que considerando os grupos locais como povos ou "tribos" distintas fornecem uma visão bastante fragmentada, e por vezes até mesmo inconsistente, sobre os Kanamari, não conseguindo perceber o universo das relações entre os diferentes grupos locais deste mesmo povo.

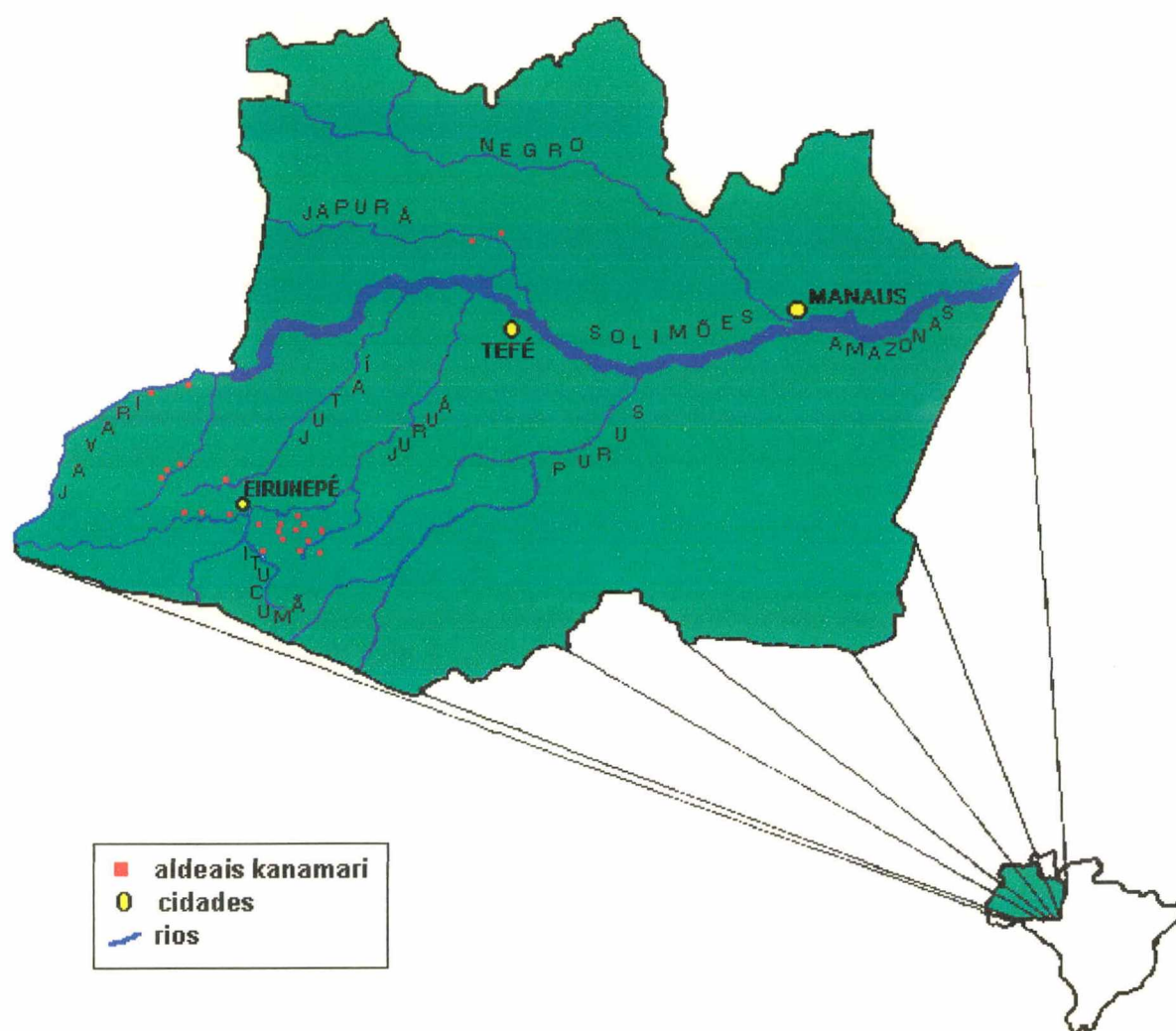
Num primeiro momento o olhar da dissertação é conduzido através de uma grande angular abrangendo uma área ampla a qual chamarei de "Juruá e regiões limítrofes", que coincide com a "*área cultural Juruá-Purus*" conforme definida por Eduardo Galvão (1979), para com o desenrolar da análise, fechar o seu foco sobre as áreas atualmente ocupadas pelos Kanamari. Ao longo da dissertação privilegio a forma "Juruá e regiões limítrofes", numa menção explícita ao trabalho "Les Tribus Indiennes des Bassins du Purús, de Juruá et des Régions Limitrophes", de Paul Rivet e Constant Tastevin, que em 1921 forneceriam as pistas mestras para desvendar a complexidade do Juruá indígena.

Os Kanamari

Com o avanço das frentes de penetração sobre o Juruá e regiões limítrofes, três povos etnicamente distintos foram chamados por um único etnônimo, ao mesmo tempo encobrendo suas diferenças culturais e contribuindo para as inúmeras imprecisões etnológicas que a partir de então confundiriam uns aos outros os diferentes grupos pano, aruak e katukina, assim apelidados por "Kanamari".

Os Kanamari tomados como objeto desta pesquisa são os Kanamari da família lingüística katukina, povo que se autodenomina **Tâkâna**, e que apesar dos revezes sofridos no contato conta hoje com uma população de aproximadamente 1.500 pessoas, que se acham distribuídas em 23 aldeias localizadas nos rios Jutai, Itaquai, Javari, Japurá e Juruá, e respectivos afluentes.

MAPA 1: LOCALIZAÇÃO ATUAL DAS ALDEIAS KANAMARI



A invasão das frentes de ocupação econômica impôs aos Kanamari a perda de maior parte do seu território original. Excetuando apenas as aldeias atualmente localizadas nos rios Javari e Japurá, todas as demais se encontram em faixas de terra do antigo território **Tâkâna**.

Todos os indivíduos Kanamari possuem um nome em português, cujo uso é restrito apenas a situações de contato interétnico, sendo que muitas vezes este nome é apenas conhecido pelos membros imediatos do grupo local. Em contra partida, o nome em língua kanamari é do conhecimento de todos, inclusive de pessoas dos outros grupos locais, servindo mesmo como um localizador do indivíduo no universo **Tâkâna**.

O processo de depopulação e perda de espaço decorrente da ocupação das áreas Kanamari pelos "brancos", impôs aos grupos locais, reduzidos em suas possibilidades de reprodução social, rearranjos inter-grupais que deram origem a uma nova configuração geográfica e social do espaço Kanamari. Tomada assim como estratégia de recomposição de grupos locais, a reunião de grupos de "aliados potenciais" constitui-se no mecanismo principal através do qual este povo busca superar os impactos da ocupação de seu território original pelas frentes extrativistas.

Embora mantenham uma relação próxima com a população regional, o que por vezes implica em que sejam tomados como "integrados" ou submetidos à estrutura econômica regional, os Kanamari conservam muito de sua cultura própria, exercitando cotidianamente em suas aldeias, festas e rituais iniciáticos e mágico-religiosos que contribuem para a manutenção da integridade **Tâkâna** dos grupos locais.

A visitação entre grupos locais, seja por ocasiões especiais, seja através da simples visita entre familiares, são espaços privilegiados para a afirmação de laços sociais e para a construção de novas alianças.

As atividades de subsistência tomam praticamente todo o tempo despendido em atividades produtivas. A agricultura, hoje a base de subsistência dos grupos, volta-se principalmente para o plantio de roçados de macaxeira, onde são cultivados ainda diversos tipos de frutas, principalmente mamão, bananas, e cana, além de tubérculos de espécies variadas. Embora sejam referidos como de propriedade das famílias nucleares que os trabalham separadamente, os roçados são, depois de atingido o estágio de coleta, consumidos coletivamente por todos as famílias que compõem o grupo local.

Poucos são os casos de famílias que vivem fora das aldeias; ainda mais raros são pessoas desagregadas que se afastaram dos seus grupos, sendo que os poucos casos tiveram lugar sobretudo em tempos passados, quando os grupos começaram a se envolver com as frentes de penetração.

Embora possam ser encontrados casamentos interétnicos, é bastante pequeno o seu número, podendo ser observado que na grande maioria destes, os casais moram nas aldeias Kanamari, sendo o cônjuge "estrangeiro" incorporado ao grupo local.

Ainda que o termo "Kanamari" seja pouco conhecido etnograficamente e os grupos de cultura katukina não reconheçam essa denominação como pertencente à sua língua, optei por utilizar este etnônimo uma vez que o seu uso já se acha consagrado na etnologia brasileira, evitando assim complicações desnecessárias, e sobretudo porque nas suas relações interétnicas os próprios índios aceitam serem tratados por Kanamari. Assim, tanto os grupos locais como o grupo étnico Kanamari, bem como os Tucano e os Katukina, os outros povos da família lingüística katukina, serão referidos por seus termos etnológicos, reservando-se os termos nativos para situações específicas que julgo conveniente destacar.

A Pesquisa

*“... il appartient aux jeunes,
et particulièrement aux missionaires,
decueillir de nouveaux documents et de plus complets,
et de les étudier a fond pour jeter un peu plus de lumière
dans cette Babel des langues sud-américaines...”*
(Constant Tastevin - “Les Langues Américaines”, p. 47)

*“Nesse contexto,
alguns blocos de 'aliados potenciais' se destacam e oportunamente
se reagrupam, dependendo dos interesses que estão em jogo...
Convivendo entre si, quase que exclusivamente como parentes,
ao contrário da versão da 'Torre de Babel', o enquistamento.
Tudo indica que essa constitui uma das formas de
se fortalecerem e de se imporem,
já que racismo e hostilidade constituem,
no cotidiano o modelo não exclusivo,
mas preponderante”*
(Ilka Boaventura Leite - "Quando a Fábula das Três Raças
Vira Torre de Babel...", p. 3)

Em si, como hoje delas se pode dispor, as informações etnográficas e registros de época fornecem visões parciais e bastante precárias sobre os grupos locais Kanamari, como ademais de todos os outros povos indígenas do Juruá, não conseguindo explicitar as relações sociais entre os diferentes grupos que compartilham, dividem e disputam historicamente uma mesma região. Essa imprecisão de registros é a fonte e origem de interpretações equivocadas que tomando o Juruá indígena como uma situação de caos e desordem social, não foram capazes de perceber o verdadeiro ordenamento dessa "babel pluriétnica" onde os diferentes grupos de aliados demarcavam a região com seus padrões étnicos, em interações constantes, seja no interior de cada povo, seja através de relações interétnicas entre os diferentes povos indígenas.

Mas o que ainda assim poderia ser perguntado é qual o interesse antropológico atual de uma releitura de obras antigas, fragmentadas e de pouca significância etnológica?

Para uma resposta à essa questão devemos antes fazer um balanço da dimensão e qualidade etnográfica das informações disponíveis sobre os Kanamari, bem como do tratamento dispensado pela Antropologia brasileira ao Juruá indígena.

Tratados de modo muito genérico, os diferentes grupos indígenas do Juruá e regiões limítrofes foram inúmeras vezes confundidos uns aos outros, sendo desprezadas, pelas observações sempre muito breves e superficiais, as particularidades étnicas que os distinguiam. Assim, uma região de grande homogeneidade cultural foi vista como um aglomerado transitório de povos provisórios, ligeiramente assemelhados e precariamente conhecidos, aos quais foram aplicados inúmeros nomes: "*malgré la grande diversité de noms que portent leurs tribus, les Indiens des bassins du Purús, du Juruá e des régions limitrophes appartiennent, linguistiquement, à trois familles principales*" (Verneau, 1921, p. 257). Paradoxalmente, a profusão de nomes não indica uma atenção e interesse minucioso por parte das frentes de ocupação econômica quanto à identificação e reconhecimento desses grupos indígenas. Nomes de rios, igarapés e outros acidentes geográficos; corruptelas de autodenominações; características físicas, adornos e vestimentas; termos criados pelas frentes de ocupação expressando aspectos

dos índios; além de nomes de chefes e lideranças, foram indiscriminadamente atribuídos aos diferentes povos indígenas.

Em obra clássica de Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, publicada em 1852, portanto pouco antes da ocupação do Juruá pelas frentes extrativistas, é apresentada uma lista extremamente longa de "*nações indígenas*" com indicação de sua localização. Para o Juruá e regiões limítrofes podem ser contadas 40 "nações" diferentes; ou seja: nada menos do que 40 etnônimos diferentes, aplicados aos grupos indígenas da região são indicados apenas nesta obra (Araújo e Amazonas, 1858, p. 157-165). Em muitos documentos são frequentes listagens desta natureza; e tantas outras listas poderiam ser construídas a partir da compilação dos inúmeros etnônimos registrados.

O problema com etnônimos não é desconhecido da etnologia brasileira¹. Contudo esta situação torna-se aqui mais grave na medida em que povos distintos localizados extremamente próximos receberam um mesmo etnônimo ou etnônimos aproximados, e ainda mais pelo fato de diferentes etnônimos terem sido aplicados a um mesmo grupo: "*Ces qui complique le problème, c'est que le même petit groupe a été souvent désigné par des appellations différents et que, d'autre part, sous un seul vocables ont parfois comprises plusieurs tribus parlant des langues distinctes*" (Verneau, 1921, p. 255). É como a uma imprecisão de termos múltiplos acrescer-se uma multiplicidade de termos imprecisos, e todos circunscritos a um espaço geograficamente restrito, acentuando, sobremaneira, a imensa desordem social em que a partir das observações desatentas foi visto o Juruá indígena.

Conforme já me referi na Introdução deste trabalho, por "Kanamari" foram nominados grupos de língua katukina, pano e aruak; da mesma forma que o nome "Katukina" foi atribuído a grupos pano e katukina. Aparecem ainda, para a região, outros etnônimos, como: Kanawari e Uainamari, aplicados a grupos de língua aruak; Kanamati e Kapinamari, aplicados a grupos da família lingüística arawa; Catuquinaru, aplicado a grupo provavelmente aruak tendo o tupi como uma segunda língua.

¹ "Sabe-se que a etnonímia, via de regra, representa um problema metodológico para a história indígena que se vale de fontes escritas: um só etnônimo pode encobrir vários grupos étnicos e, reversamente, vários etnônimos podem estar sendo utilizados nas fontes para designar um mesmo grupo étnico" (Farage, 1991, p. 19).

Vários grupos de língua katukina foram etnograficamente classificados como Kanamari, Katukina, Tucano, Parawa, Tawari e Katawixi, além de aparecerem ainda indicações de grupos locais como **Bem Djapa** (Gente do Mutum), **Were Djapa** (Gente da Queixada), **Wadjo Paranem Djapa** (Gente do Macaco Prego), **Kadekere Djapa** (Gente do Macaco de Cheiro), **Om Djapa** (Gente do Sapo), **Kotsa Djapa** (Gente da Lontra), **Mará Djapa** (Gente do Tatu), e vários outros.

Resultado de visões fragmentadas, e fragmentárias, ou de "*une transcription défectueuse*" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 450) todos estes termos surgem nas mais variadas grafias, como, por exemplo, para Kanamari pode ser encontrado: Canamari, Canamarés, Camanari, Camarari, etc².

A possibilidade de confusões etnográficas estende-se ainda a grupos localizados em outras regiões. A autodenominação Kanamari conforme a grafia adotada por Missão Três Unidos³, qual seja "Tukuna", cuja pronúncia toma para a vogal "u" o mesmo valor que esta tem, por exemplo, na palavra inglesa "just", pode ser erroneamente tomada como "Tukúna", e mais facilmente sua variação sem acento agudo "Tukuna", etnônimos atribuídos aos índios de autodenominação "Magúta", da região do alto rio Solimões, e que na etnologia brasileira vem sendo mais comumente indicados como "Ticuna". O mesmo risco de interpretações equivocadas se manifesta com relação a duas outras famílias lingüísticas: "Tukána", da região do alto rio Negro, e "Tacana ou Takana", da Amazônia colombiana, que pelas semelhanças de grafia entre estes etnônimos podem vir a ser confundidas com "**Tâkâna**", a autodenominação Kanamari segundo a ortografia adotada pelo Projeto Kanamari⁴.

Toda essa possibilidade de equívocos e de formulações imprecisas envolvendo os grupos de cultura katukina torna-se mais freqüente devido a sua localização (tanto histórica como atual) em terras e rios relativamente próximos àqueles ocupados pelos Tikuna, Tucano e Takana, e mais

² Uma listagem de etnônimos aplicados aos grupos Kanamari é apresentada no capítulo 4, sendo fastidioso reproduzi-la aqui.

³ Os estudos lingüísticos da Missão Três Unidos - Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) baseiam-se no alfabeto fonético internacional, e sua proposta ortográfica, ainda que seja indicada para auxiliar na tradução para a língua portuguesa, aproxima-se do inglês.

⁴ A partir de estudo lingüístico com outra orientação uma equipe do Projeto Kanamari - Operação Anchieta/ Conselho Indigenista Missionário (OPAN/CIMI) formulou uma proposta ortográfica mais aproximada ao alfabeto português, de onde derivam algumas divergências da opção ortográfica adotada por MNTB.

ainda porque as informações históricas documentais, lingüísticas e etnográficas em geral não estão atentas para as semelhanças e diferenças, nem sempre imediatas, entre os etnônimos empregados.

Se comparada com documentos de época, a localização atual dos grupos indígenas no Juruá e regiões limítrofes demonstra uma indisfarçável diminuição ou, mais exatamente, o quase completo desaparecimento de aldeias e populações. É inegável que a ocupação pelo elemento branco trouxe conseqüências desastrosas para os grupos, contudo uma pergunta que pode ser feita é se os grupos tomados hoje como "extintos" estão mesmo extintos ou se através de processos de reorganização social, intra e mesmo interétnica, não teriam se agrupado dando formação a outras unidades maiores socialmente? Ou ainda, se adotando estratégias de defesa, não teriam estes "pedaços de grupos" se refugiado em outros etnônimos nos quais não são hoje reconhecidos como aqueles índios que no passado foram taxados por outros nomes?

Estas questões nos leva a pensar em que momento, dentro do quadro histórico de um povo, um etnônimo torna-se significativo?; ou, qual o significado do etnônimo para um grupo indígena? E mais, qual o significado étnico (se é que ele existe) decorrente de denominações "maiores", adotadas pelos grupos como identidades construídas para o contexto das relações interétnicas? No caso específico dos Kanamari é nos perguntarmos qual o sentido da palavra "kanamari"?; em que momento do contato, e por que motivos, estes grupos passaram a adotar o nome "Kanamari"?; e sobretudo, qual o significado que a palavra "kanamari" e o nome "Kanamari" adquiriram no interior do universo **Tâkâna**?

Cabe assinalar ainda que a multiplicidade de termos e denominações atribuídas aos grupos indígenas reflete tanto o desinteresse das frentes de ocupação como a orientação política dos contatos interétnicos que visam o não reconhecimento de sociedades etnicamente diferenciadas. Dessa forma, seja por mero desconhecimento, seja por uma estratégia de pulverização das identidades étnicas através da imposição de etnônimos não qualificados, o grupo indígena, ou o "índio", como categoria genérica, é destituído de suas particularidades sócio-culturais que não encontram no contexto interétnico espaço de manifestação de seus valores tradicionais.

A construção do "índio" como um "outro social" (e não como o "outro" relacional), atende assim a dois interesses distintos: 1) estabelece a diferença entre a sociedade brasileira e a

sociedade indígena, marcando espaços distintos e exclusivos de movimento; 2) estabelece a diferença entre este "outro índio" decorrente da situação de contato interétnico e as sociedades indígenas, em seus valores próprios, restringindo os espaços de manifestação étnica.

A construção desse "outro índio" funciona assim como uma desconstrução política da sociedade indígena, que perde seu espaço de articulação no seu contexto étnico e vê negada a possibilidade de articulação étnica no contexto interétnico.

Os etnônimos, como termos de valor exclusivamente vocativo, aplicados pelas frentes de penetração e utilizados pelos grupos em suas relações interétnicas, mas sem nenhum significado cultural de base tradicional, devem, portanto, ser percebidos não como delimitações de grupos específicos mas sim como categorias relacionais construídas pelas frentes de contato com o duplo valor de assinalar diferenças sociais e negar a possibilidade de espaços étnicos para o exercício social.

Assim, "Kanamari", como uma "categoria índia", "categoria de índios", atribuída pelos brancos foi adotada por uma fração dos grupos de língua katukina nas suas relações de contato interétnico, tanto com os cariús⁵ quanto com outros grupos indígenas. Uma outra categoria, "Katukina", foi adotada por uma das parcelas **Tákâna**, os **Peda Djapa**, do rio Biá, afluente do baixo Jutai, e por grupos de língua pano localizados nos rios Liberdade e Gregório, no Juruá acreano⁶.

Por outro lado, o assumir como denominação utilizada no contexto interétnico um termo estranho atribuído pelo "branco", um etnônimo que não apresenta nenhum sentido tradicional em si, pode representar uma estratégia de relacionamento que visa resguardar o espaço étnico como palco de articulação da identidade não submetida e conservada à margem do contato interétnico. Esta parece ser, como sugiro, a situação dos diversos grupos **Djapa**, que adotando como denominação para as relações de contato a palavra "kanamari", que lhes foi trazida pelos "brancos" e com a qual não estabelecem nenhuma ligação com seu universo étnico tradicional,

⁵ "Cariú", termo de origem tupi, empregado na Amazônia como sinônimo de "homem branco".

⁶ Segundo Maria Sueli de Aguiar, estes grupos da família lingüística pano além de não se autodenominarem "Katukina" não conhecem um significado em sua língua para a palavra, e mais, que se "baseando apenas em elementos puramente lingüísticos, observamos que a palavra Katukina não pode ter sido o nome desse grupo, por ela não pertencer ao léxico das línguas Pano" (1988, p. 8). O mesmo, em toda a sua dimensão, pode ser assinalado para os grupos da chamada família lingüística katukina, onde as palavras "kanamari" e "katukina" não têm nenhum significado vernáculo.

exercitam uma política de boa vizinhança que lhes permite continuar sendo **Tákâna**, num contexto étnico ao qual os "**karewa**" (cariús, brancos) não têm acesso.

Apesar de enorme quantidade de grupos étnicos, o Juruá e o Purus constituem uma região de grande homogeneidade cultural. Como observaram Rivet & Tastevin: "*Au point de vue ethnographique, les Purús e le Juruá ne peuvent être séparés. Ils forment deux bassins conjugués où se retrouvent des peuplades parlant des langues presque identiques*" (1921, p. 449). Essa situação já fora constatada durante os primeiros anos de ocupação da região, onde acima das diferenças se impunha uma grande semelhança entre os diferentes povos: "*...cada nação falla sua giria⁷, e he muito raro achar-se alguma que com outra se assimilhe: o que só se dá nos rios Japura e Juruá*" (Araújo e Amazonas, 1858, p. 151).

Para os grupos pano do alto Juruá, além da reconhecida homogeneidade lingüística que lhes confere "*um entendimento mútuo*" (Calávia Saez informação verbal, 1993), estudos realizados de forma mais sistemática nos últimos anos indicam a existência de uma grande coesão que não decorre apenas de proximidades geográficas ou lingüísticas e que se manifestam também:

"en lo que respecta a instituciones y a la vida diaria. A esta homogeneidad etnográfica (que requeriria ser verificada mediante trabajos más numerosos y, sobre todo, más profundos), corresponde una excepcional unidad lingüística. La abundancia de raíces muy semejantes, aún idénticas, que se encuentran en las lenguas más alejadas no permite dudar de la cohesión fundamental del grupo ni del carácter reciente de sus migraciones" (D'Ans, s.d., p. 13).

Quanto às outras famílias lingüísticas da região, aruak e katukina, muito pouco vem sendo feito de modo mais sistemático⁸. Tanto os estudos lingüísticos mais atuais quanto os estudos antropológicos no Juruá e regiões limítrofes são incipientes; contudo os poucos trabalhos já realizados acenam para uma idêntica homogeneidade entre os diferentes grupos locais da família lingüística katukina.

⁷ "Giria": termo pelo qual na Amazônia são vulgarmente chamadas as línguas indígenas.

⁸ "O estudo detalhado das línguas amazônicas está apenas iniciando - juntamente com o das demais áreas baixas da América do Sul, esta continua sendo a última grande região do mundo cujas línguas ainda não se tornaram objeto de pesquisas científicas sistemáticas. A maior parte das pesquisas lingüísticas realizadas até agora na Amazônia pode ser vista como prospecções preliminares" (Rodrigues, s.d., p. 4).

Trabalhando simultaneamente sobre os mesmos dados para a classificação das línguas do Juruá e regiões limítrofes, Rivet & Tastevin esperavam "*rectifier plusieurs erreurs provenant de ce qu'un certain nombre de peuplades ont été signalées par les explorateurs avec des noms identiques ou très semblables, alors qu'en fait elles sont différentes par la langue*" (1921. p. 449), enquanto Verneau assinala que "*L'ethnologie du Brésil constitue un problème tellement complexe, tellement obscur encore à l'heure actuelle, que les anthropologistes sauront gré à tous les hommes de bonne volonté de leur venir en aide pour le résoudre*" (1921, p. 278).

Contudo as expectativas de Tastevin, Rivet e Verneau foram fracassadas. Ainda hoje o rio Juruá e regiões vizinhas permanece "*un problème tellement complexe*". Tratada a distância por uma Antropologia que não foi capaz de vencer o "preconceito etnológico" que toma o índio em contato como "seringueiro", "caboclo", "integrado" ou "extinto", o Juruá permanece para a Antropologia brasileira como uma área de vazio etnológico. Passados 74 anos, os índios do Juruá, e em especial os Kanamari de língua katukina continuam representando "*un problème tellement complexe, tellement obscur encore à l'heure actuelle*", onde antigos erros se repetem em trabalhos lingüísticos e antropológicos atuais e que se pretendem como obras de referência (p. ex. Grimes, 1988, Gonçalves, 1991). Mais do que se constituírem em erros, estes exemplos citados demonstram a grande dificuldade de entendimento sobre grupos poucos conhecidos, onde a reprodução das informações disponíveis propagam e cristalizam erros e interpretações imprecisas. Ambos os trabalhos devem ser vistos como alertas para a necessidade de uma revisão crítica e continuada de nossos conjuntos de informações que, citados sempre sem serem verificados, adquirem a força terrível de conhecimento⁹ (D'Ans, s.d., p.26).

Voltando à pergunta do início desta sessão (se é que ela ainda precisa de resposta!), revisitar a bibliografia, embora escassa, fragmentada e imprecisa, é procurar resignificá-la à luz de novas idéias e novos conceitos, explicitando as interligações que sempre estiveram presentes entre

⁹ "*Todo lo cual revela el lamentable estado de esbozo en el cual ha permanecido la lingüística amerindia en América del Sur y la fragilidad de los criterios utilizados al establecer la clasificaciones o teorías que, por ser citadas siempre sin ser verificadas jamás, adquirieron la fuerza temible de los lugares comunes*" (D'Ans, s.d., p. 26).

os diversos grupos étnicos, e que só não existiam apenas para o desconhecimento do observador passageiro. Só assim o Juruá indígena poderá deixar de ser o universo desconhecido em que tem sido mantido pela Etnologia brasileira.

E começar pelos Kanamari, por esses que são os primeiros habitantes do Juruá e regiões limítrofes, ou, inversamente nas palavras de Verneau, que "*la contrée a été primitivement habitée par les populations de langue Katukina*" (1921, p. 257), pode ser um bom começo para se começar a entender o Juruá indígena, para se começar a lançar um pouco de luz sobre a babel que só se fazia confusa para o olhar desconhecedor do observador estrangeiro.

Marcos da pesquisa

Como "grupo local" são designadas cada uma das "aldeias" Kanamari. Ou seja, conforme a definição comumente utilizada em Antropologia, "grupo local" Kanamari deve ser entendido como uma unidade sócio-econômica independente, vinculada a um espaço territorial definido, que se auto-reconhece e que é reconhecida pelos demais grupos locais como unidade distinta. "Grupo local" terá, assim, o mesmo valor conceitual que "aldeia", forma pela qual os próprios Kanamari se referem, em português, aos seus grupamentos sociais, geralmente indicados pelo nome do igarapé, lago ou lugar onde estes se localizam. Os grupos locais Kanamari são formados por números variáveis de famílias, contendo um ou mais "grupos domésticos", que se organizam em torno de uma pessoa, geralmente homem de uma idade mais avançada, com liderança política e/ou religiosa. Seja pela proximidade espacial, seja por uma maior inter-relação social e cultural, certos grupos locais podem ser tomados a partir de uma unidade mais extensa e inclusiva constituindo "grupos regionais", que geralmente são referidos pelo nome do rio ou igarapé que interliga os grupos locais assim aproximados¹⁰.

As aldeias Kanamari são em geral do tipo "*comunidades abertas*" (Sahlins, 1974, p. 37), formadas por um aglomerado central de residências familiares ao qual se acham ligadas por laços

¹⁰ Para uma primeira análise aproximada pode ser aplicado ao caso Kanamari as considerações de Peter Silverwood-Cope (1990, p. 78-83) sobre os "grupos locais", "grupos domésticos" e "grupos regionais" observados entre os índios Maku, do noroeste do Amazonas.

de parentescos outras residências próximas. Estas residências ou “colocações”¹¹ localizadas fora do espaço físico da “aldeia” são, em geral, locais de ocupação temporária, utilizados para fins de atividades produtivas comumente destinadas à comercialização.

Ao conjunto formado pelos diversos grupos locais, que equivale à definição em Antropologia de “grupo etno-lingüístico” serão aplicados os termos “povo Kanamari” ou “sociedade Kanamari”, com o fim de reafirmar as diferenças e particularidades sócio-culturais que marcam a distinção entre os Kanamari e os demais grupos étnicos do Juruá¹². Um conceito nada adequado para a análise proposta é “tribo”, tanto porque a sua utilização poderia conduzir a interpretações errôneas sobre a territorialidade Kanamari, que hoje, após a ocupação da maior parte das terras tradicionais pelos brancos, encontra-se fracionada em áreas não-contíguas¹³, quanto pela conotação negativa que o termo adquiriu no trato comum aos índios¹⁴. Por essa razão “tribo” só será empregado quando reproduzido de citações que se façam necessárias.

O termo “branco” aparece aqui em seu sentido estrito de distinção étnica tal como é empregado por índios e pela população regional, não tendo nenhuma relação direta com a coloração da pele. “Branco” são todos aqueles aos quais os Kanamari não reconhecem uma origem indígena, mesmo que estejam integrados aos grupos e vivendo nas aldeias. Uma outra categoria empregada pelos Kanamari é “caboclo”, que designa o “índio civilizado”, aquele que apesar de viver longe dos padrões étnicos e rejeitar sua identidade indígena, não é, em função de sua origem, tomado como “branco”.

¹¹ “Colocação”: local de moradia e trabalho de seringueiros, geralmente compreendendo quatro ou cinco estradas de seringa. roçados, lago para pesca e por vezes local de caça. Em consequência do padrão de dispersão do extrativismo, as colocações de seringueiros são, não raro, bastante distanciadas umas das outras.

¹² Conforme os interesses da dissertação, não serão tecidas aqui considerações sobre a composição étnica do segmento regional da sociedade brasileira localizada no rio Juruá e regiões limitrofes. Os capítulos 2 e 5 apresentam, respectivamente, considerações sobre o padrão social regional, cujas origens se encontram no sistema seringalista de produção, e sobre os sistemas interétnicos que têm lugar a partir das relações dos Kanamari com outros povos indígenas.

¹³ “Entendo o termo ‘tribo’ como nação no seu uso mais antigo, um corpo de pessoas de origem e costumes comuns, que possui e controla toda a extensão de seu território” (Sahlins, 1974, p. 7), grifo meu; “...el significado común del concepto tribu alude por lo menos a dos características: una cierta homogeneidad cultural y social y una cierta continuidad de ocupación territorial” (Varese 1970, p. 15).

¹⁴ Argumentando a inconveniência de uso do termo “tribo”, Alcida Rita Ramos (1988, p. 10) assinala: “...o conceito de tribo que sobreviveu na linguagem cotidiana, foi apropriado pela retórica dominante e se insinuou igualmente no discurso científico. Por sua imprecisão, por sua plasticidade altamente manipulável, pode ser um termo utilizado por conquistadores para se referir a conquistados, o termo tribo não é empregado aqui”.

Uma vez que a dissertação não se caracteriza como uma etnografia *stricto sensu*, podendo então ser evitadas descrições e detalhamentos mais minuciosos, serão evitadas também palavras e expressões na língua Kanamari. Apenas nos casos em que se fizer de todo necessário para uma melhor explicitação ou defesa de idéia (e para que a dissertação não perca de todo o seu charme!), serão usadas palavras em língua Kanamari, e nesse caso a grafia adotada segue a proposta ortográfica formulada pela equipe do Projeto Kanamari - OPAN/CIMI (Ribeiro et al., 1989).

O termo "**Tâkâna**", autodenominação Kanamari, será empregado para indicar informação ou dado (empírico, histórico ou mítico) fornecido pelo grupo, assim como para indicar aspectos próprios do grupo, como por exemplo "território **Tâkâna**", indicando o espaço geográfico conceituado pelos próprios índios como área de ocupação segundo padrões e critérios étnicos, ao invés de "território Kanamari" que indica a visão dos brancos sobre a área de ocupação Kanamari.

A construção da dissertação pautou-se nas normas técnicas ditadas para a "Apresentação de citações em documentos - NB-896" (ABNT, 1990) e "Referências bibliográficas - NB-66" (ABNT, 1989). As citações reproduzidas das diferentes fontes conservam as grafias originais sendo indicadas entre aspas e grafadas em itálico, enquanto as palavras em língua kanamari aparecem em negrito.

Através da análise comparada das fontes bibliográficas com os dados empíricos colhidos no trabalho de campo nas aldeias Kanamari foi possível estabelecer uma visão crítica sobre a pertinência das informações documentais, o que me permite selecionar aquelas que efetivamente, ou muito provavelmente, dizem respeito aos Kanamari de língua katukina. O meu conhecimento da língua kanamari mostrou-se um elemento importante para a aferição da validade das informações contidas nos registros históricos dos primeiros contatos, isto porque sendo a língua o primeiro critério utilizado para classificação e reconhecimento de um povo, era praxe entre os antigos viajantes a compilação de vocábulos e expressões utilizadas pelas diferentes "nações

indígenas"¹⁵. Assim, a partir de uma análise comparativa destas listagens, me é muito fácil identificar aquelas informações que dizem respeito aos Kanamari de língua katukina.

Com esse procedimento metodológico puderam ser desconsideradas as informações sobre os outros dois grupos étnicos aos quais foi igualmente atribuído o mesmo apelido "Kanamari" - os grupos de língua pano e os grupos de língua aruak -, sem prejuízo para a delimitação do conjunto de fontes pertinentes aos "legítimos Kanamari", entendidos estes como os grupos de língua katukina.

Com a base de conhecimento formada a partir da experiência de campo anterior, o trabalho procura promover a conjunção de informações históricas, míticas, etnográficas, lingüísticas e geográficas por mim acumuladas, com aquelas recolhidas em relatos e descrições de viajantes, cronistas, historiadores e diferentes agentes - religiosos, comerciantes, funcionários públicos, etc - das frentes de penetração da sociedade nacional, pretendendo traçar um panorama do complexo étnico Kanamari e de sua ocupação geográfica e historicamente assinalada.

A confrontação das informações históricas e etnográficas disponíveis, com os padrões étnicos por mim observados e as narrativas¹⁶ coletadas nas aldeias durante a fase de contato direto com os Kanamari, constitui a metodologia central da pesquisa. Metodologia que poderia ser chamada de "arqueologia sociológica"¹⁷, operacionalizada a partir de dois viéses básicos: uma

¹⁵ "Innumeráveis nações de Índios silvestres vivem nas suas margens e campos dilatados. Em várias entradas feitas sucessivamente àquela rio, se extrahirão muitas almas para as nossas povoações" (Sampaio, 1825, p. 132). Como observa Tastevin em nota aposta em uma de suas publicações: "Au Brésil, chaque groupe d'Indiens que parlent une langue spéciale s'appelle une Nation" (1929, p. 286).

¹⁶ "Narrativa" é tomado aqui no sentido empregado por Langdon: "...to refer to Siona oral tradition and includes myth, legend and fairytale as traditionally defined (Bascom 1984), as well as personal or individual narratives. Narrative is the recounting of an event as a structured sequence, which, in its simplest form has a beginning, a middle and an end. It can involve the telling of an event in the distant, or what we could call mythic past. It also may refer to historical times, accounting for events that we would attribute as real, as well as recent events such as the recounting of personal happenings or those of others. Finally, it also may involve an event that never really happened nor which has a sacred nature, that which Bascom calls 'fairytale'..." (1991, p. 8).

¹⁷ Faço uso do termo "arqueologia" no sentido que lhe é dado por Pierre Clastres (1980) e Michel Foucault (1981, 1995): "Assim, em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser... Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a epistêmê onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraizam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma 'arqueologia'" (Foucault, 1981, p. 11-12). "Arqueologia sociológica" representa uma aproximação à conceituação do trabalho arqueológico como um dos ramos da Antropologia, como argumentado por Sanoja & Vargas Arenas: "compartimos los fundamentos esenciales de lo que hoy se entiende por arqueología social, como el estudio crítico de la historia real en cuanto proceso dialéctico, el cual considera el pasado como

"arqueologia histórica" e uma "arqueologia mítica", ou, como prefiro chamar, uma "arqueologia mito-histórica". Em outras palavras, o trabalho se orienta por uma abordagem etno-histórica, procurando interpretar a história do contato dos grupos Kanamari a partir do cruzamento de registros de diversas origens com a tradição oral e o exercício material vivos e ainda hoje operantes no dinamismo cotidiano das diferentes aldeias.

Não tendo a intenção fazer uma reconstrução historiográfica do contato Kanamari, a dissertação toma como referencial a noção de "situação histórica", conforme assinalada por Vom Bremem (1988) e Oliveira Filho (1988). Superando a noção de "cultura do contato" que tende isolar os processos dos fatores sociais e históricos que interveem no contato, a idéia de "situação histórica", utilizada por alguns antropólogos (Gallois, 1986; 1989, Wright, 1989, Bastos, 1989, Langdon, 1990; 1991, Oliveira Neves, 1991a, Faulhaber, 1992) para o estudo de sociedades indígenas privilegia os processos de articulações étnicas que têm lugar na situação de contato.

O desenvolvimento da pesquisa

Na prática antropológica a "definição do objeto" de pesquisa apresenta-se como a primeira etapa efetiva da "tese", sendo precedida por uma fase de formação teórica e embasamento conceitual que conduzirão às linhas de análise da investigação. Definido o objeto, seguem-se a "definição do recorte temático" ou "definição do tema", a partir do qual se desenvolverá a pesquisa propriamente dita, a "pesquisa de campo", entendendo-se como tal as pesquisas de caráter bibliográfico e os contatos diretos com os "nativos". Por fim a "redação da dissertação ou tese", sem dúvida a etapa mais árdua, mais solitária e mais desgastante de todo o processo. A "defesa de dissertação ou tese" marca, ritualisticamente, a superação desse período de ambigüidade onde o mestrando não é mais e nem deixou ainda de ser aluno, vivendo o jogo paradoxal de uma completa "desorientação"¹⁸ na liminaridade de ex-aluno/futuro mestre.

elemento de determinación del presente y a la inversa, el presente como fuente de manifestación del pasado (1993, p. 71).

¹⁸ Tal processo de "desorientação" deriva da negociação de ansiedades do ser pessoal e do ser profissional do "orientando", não estando necessariamente ligado ao processo formal de "orientação" acadêmica.

Uma característica particular de "137 ANOS DE SEMPRE" é que o seu desenvolvimento obedece um processo diferente daqueles comumente observados em pesquisas antropológicas.

A definição dos Kanamari como meu objeto de trabalho data de muitos anos antes de iniciados os estudos sistemáticos visando a formação de uma base teórica de conhecimento antropológico. Em agosto de 1981, como indigenista ligado à OPAN, inseri-me na equipe do Projeto Alto Jutai, num trabalho de acompanhamento e assessoria aos grupos Kanamari. Mais tarde, em setembro de 1989, iniciei os estudos formais em Antropologia através do Curso de Especialização em Antropologia Social, da Universidade Federal do Paraná, e em março de 1981 ingressei no Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Santa Catarina.

Após nove anos de contatos diretos com diferentes aldeias, período durante o qual as pesquisas de caráter bibliográfico e etnográficas deram sustentação às práticas indigenistas¹⁹ desenvolvidas em apoio aos Kanamari, muitos aspectos foram levantados; uma infinidade de enfoques mostravam-se possíveis; uma multiplicidade de interesses despertados, conhecidos, apreendidos e partilhados. Selecionar um tema não foi tarefa fácil. Definir um tema passou a ser a exclusão, o afastamento de todos os outros; o afastamento, uma indisfarçável dor nascida das exigências acadêmicas.

Aos dados empíricos e documentais e ao conhecimento a cerca dos diferentes ângulos da vida e da história de cada grupo, acumulados no trabalho de campo durante o período que convivi com os Kanamari, veio a se somar o conhecimento antropológico adquirido nestes cursos teóricos. Da mesma forma os cadernos de campo deste período anterior de pesquisas constituem fontes importantes para a dissertação. Assim apesar de no transcurso da pesquisa e da redação de "137 ANOS DE SEMPRE" não haver mantido contatos diretos com os grupos locais, o trabalho de campo desenvolvido de 1981 a 1990 nas aldeias Kanamari são incorporados e formam parte indissociável deste trabalho.

¹⁹ Como membro da equipe do Projeto Kanamari - OPAN/CIMI, trabalhei diretamente na região Juruá-Jutai de agosto de 1981 a dezembro de 1990.

Biblioteca Universitária UFSC
--

"137 ANOS DE SEMPRE" é assim construída segundo um processo peculiar: escolha do objeto; contatos diretos de campo; aporte teórico-conceitual; definição do tema; pesquisas de campo; elaboração da dissertação; e a "defesa" ritual, o derradeiro e ansiosamente esperado movimento da pesquisa.

Os trabalhos da dissertação se desenvolveram em duas fases distintas: 1) de pesquisas; 2) de elaboração da dissertação.

Na primeira fase, exclusivamente de pesquisas bibliográficas, foram analisados documentos de distintas naturezas: relatórios e informes institucionais, manuscritos, correspondências pessoais, cadernos e livros de registros, microfilmes, mapas, livros e exemplares de revistas, de acervos de diferentes órgãos e instituições. Os principais acervos utilizados para compor a base de investigação documental foram: o arquivo do CIMI-Tefé, cujos documentos de maior interesse para o trabalho foram os relatórios das Equipes de Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé; o arquivo da OPAN, em Cuiabá, no que se refere aos relatórios de atividades, documentos e informações produzidas principalmente pelo Projeto Kanamari e, secundariamente, pelo Projeto Katukina; o arquivo do Centro de Documentação - CEDOC do Museu do Índio, da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, no Rio de Janeiro, em especial os microfilmes do antigo Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais - SPI que dizem respeito ao antigo Posto Indígena do Gregório que funcionou no rio Juruá; e o Arquivo da Prelazia de Tefé - APT, que se mostrou como o mais importante conjunto de documentos, por reunir todos os trabalhos, publicados e inéditos, do Padre Constant Tastevin que se acham originalmente incorporados ao acervo dos "Archives Générales des PP. du St-Espirit" - AP, em Chevilly, na França, assim como um significativo número de exemplares ou separatas de obras de viajantes e outros analistas, nos quais foi possível recolher considerações críticas manuscritas nas bordas do papel pelo próprio Tastevin a cerca do conteúdo das informações prestadas pelos autores. Além destes acervos podem ser tomados ainda o arquivo do Centro de Documentação - CEDOC da FUNAI, em Brasília, e os arquivos do Projeto Kanamari, em Eirunepé, utilizados para a formulação das propostas para demarcação da "Área Indígena Kanamari do Rio Juruá" e "Área Indígena do Vale

do Javari²⁰, em 1984 e 1985, respectivamente, e cujos acervos não receberam acréscimos significativos.

A segunda fase, de elaboração da dissertação foi, assim, uma fase de sistematização dos dados acumulados e de busca, a partir de um tratamento antropológico, de um encadeamento compreensivo dentro das questões centrais adotadas como eixo de leitura para o trabalho, qual sejam: a ocupação do território Kanamari, antes e após o contato com a sociedade nacional, e as estratégias desenvolvidas pelos grupos locais enquanto mecanismo de manutenção do nexos social, político e cultural Kanamari na nova situação de contato interétnico.

A dissertação se divide em três partes:

A primeira parte identifica o contexto social e político em que ocorrem as relações interétnicas. O CAPÍTULO 1 identifica a bibliografia pertinente aos Kanamari da família katukina, a partir de um balanço crítico das informações e documentos produzidos por historiadores, naturalistas, missionários, funcionários públicos, lingüistas, antropólogos e outros viajantes. O CAPÍTULO 2 analisa o processo de instalação das frentes extrativistas nas terras tradicionalmente ocupadas pelos Kanamari, identificando as suas implicações e consequências sobre o modo de vida dos grupos locais. O CAPÍTULO 3 apresenta as diferentes agências indigenistas que ao longo do contato vêm intermediando as relações entre a sociedade brasileira e os grupos Kanamari, procurando identificar suas respectivas práticas políticas.

A segunda parte delimita os “verdadeiros” Kanamari da família katukina. A partir de uma visão diacrônica, o CAPÍTULO 4 traça um panorama abrangente do conjunto formado pelos diferentes grupos locais, cuja dinâmica social própria configura os Kanamari enquanto etnia específica.

A terceira parte demarca as relações sociais e de poder construídas no Juruá e regiões limítrofes após a sua ocupação pelas frentes de colonização. O CAPÍTULO 5, considerando

²⁰ Com o Decreto nº 22, de 4 de fevereiro de 1991, publicado no Diário Oficial da União em 5 de fevereiro do mesmo ano, as áreas de ocupação dos grupos indígenas passaram a ser chamadas de “terras indígenas”. Na dissertação será mantida a expressão “área indígena” quando esta se referir aos relatórios e outros documentos do processo de reconhecimento das terras pelo Estado Brasileiro.

narrativas míticas dos Kanamari, argumenta o papel histórico do mito como elemento operador do dinamismo social que define as relações interétnicas. CONSIDERAÇÕES, defende o papel exercido pelos grupos étnicos como agentes efetivos tomando parte ativa nas relações de contato.

PARTE I

1 - BIBLIOGRAFIA CRÍTICA DA ETNOLOGIA KANAMARI

*"Este livro trata das notícias dadas pelos brancos
a cerca dos índios do Brasil
Também das interpretações que tais notícias
sofreram entre aqueles..."*

(Herbert Baldus - "Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira". v. 1. p. 9).

Não é intenção aqui nesta seção, nem tampouco como proposta da dissertação, fazer uma crítica anotada de cada obra ou documento que menciona grupos locais Kanamari. A crítica bibliográfica que se segue tem por objetivo indicar os trabalhos de diferentes naturezas que me parecem mais significativos para o conhecimento dos Kanamari de língua katukina e que possam contribuir para desfazer confusões decorrentes do mau uso dos etnônimos comum Kanamari, e sobretudo alertar para que não mais se reproduzam aqueles erros. Ao oferecer um comentário crítico sobre a bibliografia que qualifico pertinente aos Kanamari de língua katukina, não estou tendo a pretensão de estabelecer limites de exclusão pois estou certo que documentos, registros, trabalhos e obras devem ter escapado de minha busca/pesquisa.

A produção etnográfica sobre os Kanamari constitui acervo de dimensões limitadas, com informações em geral fragmentadas e imprecisas, composto basicamente por materiais que podem ser classificados em três tipos: 1) registros históricos de viajantes e outros aventureiros que se embrenharam Juruá acima na busca do desconhecido a descobrir; 2) documentos internos e administrativos de instituições que tomaram os índios como objeto de sua atuação; 3) estudos e registros lingüísticos, etnográficos e antropológicos que descrevem os grupos Kanamari, seja

tratados como objetos diretos de abordagem, seja diluídos no tratamento mais amplo dos diferentes grupos indígenas.

1.1 - Registros Históricos

Cronistas, viajantes, desbravadores, naturalistas, historiadores, geógrafos, missionários, funcionários públicos e diversos outros aventureiros deixaram registros de suas explorações onde oferecem relatos e apontamentos de encontros casuais com as populações indígenas, assinalando traços culturais salientes ou observações exóticas das vestimentas e costumes das gentes e também sobre as línguas faladas.

Do vasto material disponível para a região do “Alto Amazonas”²¹ os relatos que se revestem de significância para o rio Juruá e regiões limítrofes são Chandless (1866a; 1866b; 1869); Brown (1878; 1886); Lábre (1889); Church (1898; 1912); Lange (1912); Castello Branco (1930; 1947; 1950); Oppenheim (1936); Andrade (1937) e Carvalho (1955), que podem ser tomados como fontes primárias para o conhecimento dos grupos Kanamari de língua katukina e sua distinção dos demais Kanamari, mas que ainda assim devem ser submetidos à uma leitura cuidadosa e crítica.

Outros viajantes que percorreram a região do Solimões não chegaram a subir os rios onde se localizavam os grupos de língua katukina. Alguns poucos adentraram apenas no baixo curso dos rios Juruá ou Purus, ou mantiveram contatos com índios, de um ou outro grupo, “descidos” para Tefé ou para os aldeamentos nas margem do Solimões, e nestes casos limitaram-se a reproduzir etnônimos e indicações recolhidos através de terceiros²². Como reelaborações de informações e registros de nomes genéricos, a maioria dos relatos deixados pelos viajantes são na verdade depoimentos de terceira ou quarta versões, que pouco acrescentam ao estudo dos Kanamari, à exceção de Marcoy (1867) e Spix & Martius (1976). Por essas razões, em que pese

²¹ Durante a fase de expansão colonial, “Alto Amazonas” correspondia à região que se estendia da confluência do rio Negro com o Amazonas até o rio Marañon, em disputa entre as coroas de Portugal e Espanha. Posteriormente esta faixa do “rio Amazonas” passaria a ser chamada de rio Solimões, que em seu médio curso recebe como afluente o rio Juruá, eixo central do território tradicional dos grupos katukina. A expressão “Alto Amazonas” será reservada neste trabalho apenas para as referências históricas.

²² É o caso, por exemplo, de Wilkens de Mattos (1858); Marcoy (1867); Bates (1944); Ferreira (1974) e Spix & Martius (1976).

o valor histórico dos legados pelos viajantes (o que é inegável!), é recomendado uma atenção redobrada quando estes são tomados para o estudo dos grupos da família katukina.

1.2 - Documentos e Informes Político-Indigenistas

Diferentes órgãos e instituições do trato indigenista se fizeram presentes na região do Juruá por breves e descontínuos períodos de tempo. Os documentos disponíveis oferecem em geral registros e indicações bastante parcelados, raríssimas vezes formulando análises ou considerações mais amplas do que o âmbito imediato das situações ou acontecimentos específicos de que tratam²³. Outra grande limitação é que este material consiste basicamente de relatórios e informes administrativo de circulação restrita e de difícil acesso.

Os Relatórios dos Presidentes de Província funcionam apenas como peças históricas dos primeiros anos da ocupação do Juruá e embora ofereçam uma visão ampla da região no contexto da política indigenista do segundo Império são bastante precários no que se referem aos grupos da família katukina, que em geral aparecem citados apenas como Katawixi ou Katukina.

Através do Posto Indígena do Riozinho do Penedo, mais tarde Posto Indígena Rio Gregório, destinado ao atendimento dos índios Kulina, e que funcionou dos anos '20 aos anos '50, o SPI, atingia esporadicamente algumas aldeias Kanamari do rio Juruá. Embora contenham informações reduzidas sobre os grupos Kanamari, os relatórios de atividades e outros documentos do posto indígena, microfilmados em 1978 por iniciativa do Dr. Carlos de Araújo Moreira Neto, então Assessor da Presidência da FUNAI, e ainda hoje integrantes do acervo do MI/FUNAI no Rio de Janeiro, são fundamentais para o estudo do Juruá indígena, uma vez que foi a partir do PI Gregório que a política indigenista oficial (SPI/FUNAI) criou suas marcas e expectativas nos índios. Uma listagem destes documentos é apresentada como Apêndice I.

No que concerne à FUNAI um certo volume de material resulta das correspondências entre os Postos Indígenas Massapê e São Luís, de atendimento aos Kanamari do vale do rio Javari, e a base do Órgão sediada no Município de Atalaia do Norte e, em menor monta da correspondência

²³ Serão comentados aqui apenas o valor das informações e a produção documental gerada por cada agência: a análise sobre as atuações e suas respectivas políticas indigenistas é objeto do capítulo 4.

entre o Posto Indígena de Eirunepé e a Administração Regional, em Manaus. Em sua maior parte são relatórios, informes de problemas de saúde e encaminhamentos de índios para tratamento médico, e pedidos ou encaminhamentos de mercadorias. De maior interesse revestem-se os relatórios e informes das equipes da FUNAI que acompanharam os trabalhos de prospecção da Petrobrás no vale do Javari, que de 1983 a 1986 se estenderam às terras ocupadas pelos Kanamari e principalmente os Tucano, na região entre o alto Jutai e o rio Jandiatuba.

Do Projeto Kanamari - OPAN/CIMI, frente de trabalho indigenista que de 1979 a 1990 desenvolveu trabalhos de acompanhamento aos grupos Kanamari do Jutai e Juruá, devem ser considerados inúmeros relatórios de atividades e de avaliação de programas de trabalho, informes sobre a situação dos diferentes grupos, levantamentos populacionais e etnográficos, estudos temáticos a cerca de manifestações culturais e ritos, estudos e esboços de grafia da língua kanamari, documentos de análise da política indigenista local e regional, propostas de reconhecimento de terras indígenas, documentos de acompanhamento dos índios em reivindicações de caráter político e econômico, registros e documentos de encontros e reuniões indígenas, notícias vinculadas na imprensa, etc. Sendo a primeira iniciativa de acompanhamento que toma os Kanamari no conjunto étnico mais amplo formado pelos diferentes grupos locais, o material produzido pelos membros das equipes do Projeto Kanamari reveste-se de fundamental importância para o entendimento a cerca deste povo.

Da Missão Kanamari, frente da Igreja Metodista/Grupo de Trabalho Missionário Evangélico-GTME que iniciou suas atividades em 1993, após OPAN/CIMI se retirado do trabalho com os Kanamari, tem-se relatórios e informes sobretudo de acompanhamentos à saúde, educação, organização política e reuniões indígenas.

Ainda da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, à qual esteve ligado por certo tempo o Projeto Kanamari, deve ser lembrado o primeiro levantamento da população indígena da Prelazia de Tefé (Heck, 1979) que fornece uma primeira visão conjunta dos índios dos rios Juruá-Jutai e seus afluentes, e onde os Kanamari aparecem, também pela primeira vez, com destaque. Outros documentos da Prelazia de Tefé que podem apresentar algum interesse são relatórios de visitas às aldeias, informações sobre a situação dos índios e dados populacionais, todos bastante localizados e em sua maior parte relativos aos Kanamari dos rios Japurá e Xerua. Embora não diretamente

relacionados aos Kanamari, as informações produzidas pelo Projeto Katukina, frente de trabalho da OPAN/Prelazia de Tefé junto aos **Peda Djapa** do rio Biá, podem ser significativas para um estudo comparado entre estes dois grupos étnicos de mesma filiação lingüística.

Da Missão Novas Tribos do Brasil-MNTB, que entre os Kanamari esta presente através da Missão Três Unidos, no rio Juruá, tenho conhecimento de pequenos cadernos contendo histórias míticas e/ou transcrições bíblicas para a língua kanamari, estudos lingüísticos e alguns textos empregados como exercício em atividades escolares. Estes trabalhos, de motivação e objetivos indisfarçavelmente religiosos, e bastante dissociados do universo sócio-cultural Kanamari e mesmo do contexto político regional, necessita ser lido com atenção crítica. Todos os documentos produzidos pela Missão Três Unidos são marcados pelo controle extremo que caracteriza a atuação das MNTB, dificultando e mesmo inviabilizando o acesso ao seu conteúdo vinculado e até mesmo o conhecimento de sua existência.

De modo geral o material deste segundo tipo - documentos e informes político-indigenistas - pode ser considerado como encaminhamentos de questões relacionadas a conflitos de interesses interétnicos, mediados ou conduzidos a partir da perspectiva administrativa-paternalista por parte do SPI/FUNAI, militante-assistencial por parte do Projeto Kanamari, Missão Kanamari e Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, religioso-assistencial por parte de MNTB. Dentre estes merecem destaque os Relatórios de Identificação de áreas indígenas ocupadas pelos Kanamari no rio Juruá (Oliveira Neves, Labiak & Lange, 1985), no vale do Javari (Oliveira Neves & Cavuscens, 1986a) e no rio Japurá (Paula, 1989), que em conjunto fornecem a primeira visão geral dos grupos locais Kanamari e suas relações intra e interétnicas.

1.3 - Estudos Lingüísticos, Etnográficos e Antropológicos

Embora sejam tidos como os primeiros povos a ocupar da Amazônia Ocidental, os grupos de língua katukina só receberam um tratamento etnográfico mais atento quando a ocupação econômica do rio Juruá e regiões limítrofes já estava consolidada.

Apenas por breve período de tempo, de 1919 à 1926, a região e os povos indígenas se tornariam objeto sistemático de pesquisa etnográfica. Subvencionado pelo “Ministère de l’Instruction Publique et des Beaux-Arts”, da França, e pela “Association Française por l’Avancement des Sciences”, Constant Tastevin realizou inúmeros estudos de "*géographie ethnographique*" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 449) publicando diversos trabalhos científicos que o notabilizariam como geógrafo, cartógrafo, lingüista e etnógrafo, profundo conhecedor da região e suas populações²⁴.

Assim, ao mesmo tempo em que eram tratados pelas frentes de ocupação como obstáculos a serem removidos em nome da "civilização" que se implantava na região, os índios do Juruá, e em particular os Kanamari, tornaram-se objeto de pesquisa que resultou, através da coleta de adornos e outros itens da cultura material, em coleção etnográfica hoje pertencente ao acervo do Museu do Homem²⁵, em Paris. De modo especial Tastevin se dedicaria ao estudo da língua, religião e costumes dos grupos aos quais classificaria genericamente como "Katukina", conceituação que além dos diversos grupos locais Kanamari abrangia os próprios índios Katukina localizados no rio Biá.

Além de ser o autor com maior número de publicações contendo informações lingüísticas, geográficas, históricas e etnográficas sobre as populações indígenas do Juruá e regiões limítrofes, muitos dos estudos de Tastevin continuam inéditos. Uma listagem com as obra de Tastevin é apresentada como Apêndice II, incluindo além dos trabalhos relativos aos Kanamari outras publicações e inéditos importantes para o conhecimento da região do médio Solimões e suas populações indígenas²⁶.

Como resultado imediato das pesquisas lingüísticas de Tastevin dois trabalhos impõem-se como fundamentais para a compreensão da realidade indígena do Juruá na primeira fase do

²⁴ Atuando desde o final de 1905 como missionário na então Prelazia Apostólica de Tefé, o Padre Constant Tastevin se dedicaria ao registro e documentação do Juruá e das culturas indígenas, realizando inúmeras pesquisas que foram publicadas em revistas e periódicos europeus. Sem nunca descuidar de sua convicção primeira de evangelizador, Tastevin colocou-se como aliado dos índios sempre que estes eram ameaçados pelos interesses regionais.

²⁵ As peças coletadas por Tastevin eram enviada para o Museu de Etnologia do Trocadero, posteriormente transformado no Museu do Homem, de Paris.

²⁶ A análise da obra de Tastevin não se coloca como objetivo da dissertação. Um estudo de trabalhos de Tastevin relativos à região do médio Solimões/Japurá aparece no capítulo 5 de “O Lago dos Espelhos...”, de Priscila Faulhaber.

contato, são eles: "Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes", do próprio Tastevin e Rivet, publicado em 1921, que ao equacionar a classificação das línguas faladas na região lança as bases para a compreensão etnográfica das suas populações indígenas, e "Contribution a l'étude ethnographique des indiens de l'Amazone", de Verneau, também de 1921, que a partir do trabalho publicado por aqueles autores e do material etnográfico enviado à Paris, por Tastevin, realiza o primeiro estudo analítico sobre os índios do médio Juruá.

Após o retorno definitivo de Tastevin para a França, em 1926, por um longo período todos os dados relativos aos Kanamari serão apenas releituras e reinterpretações de informações e obras anteriores. Dentre os trabalhos deste período os que se destacam para o estudo dos grupos de língua katukina são o "Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes" (1981) elaborado por Curt Nimuendajú em 1944, que plota, com bastante precisão diferentes grupos locais Kanamari e permite uma clara distinção dos demais grupos também chamados de Katukina e Kanamari; e o trabalho de Alfred Métraux, "Tribes of the Western Amazon Basin" (1948), inserido no "Handbook of South American Indians", que além de informações de ordem lingüística permite ainda a comparação de dados etnográficos dos diferentes grupos "Katukina" e "Kanamari".

Os três volumes da "Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira" (Baldus, 1954; 1968, Hartmann, 1984) tomados como fonte para uma primeira consulta da bibliografia sobre os grupos de cultura katukina fornecem poucas referências, que necessitam ser analisadas dentro do cuidado exigido pela multiplicidade dos etnônimos Kanamari e Katukina.

Por fim devem ser considerados dois autores que apesar de nunca terem trabalhado especificamente os Kanamari, influenciariam profundamente a Antropologia brasileira. O primeiro é Darcy Ribeiro que a partir de sua tipologia formulada por parâmetros de intensidade de contato interétnico²⁷ daria os Kanamari como "extintos", isto é, desaparecidos como grupo tribal diferenciado da população brasileira (Ribeiro, 1977, p. 237), condenando-os ao "*preconceito etnológico*"²⁸ (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 143) com que a etnologia brasileira trata os índios

²⁷ Segundo a famosa tipologia proposta por Darcy Ribeiro (1957, p. 7-14; 1977, p. 236), os grupos indígenas no Brasil seriam considerados como: "grupos isolados", "grupos de contato intermitente", "grupos de contato permanente", "grupos integrados" e "extintos".

²⁸ "...preconceito etnológico, a saber, a concepção formada sobre as culturas tribais 'puras', não tocadas pelo contato interétnico" (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 143).

"não-puros" ou "civilizados". O segundo é o próprio Roberto Cardoso de Oliveira que ao se utilizar da tipologia de Darcy Ribeiro para compor o seu quadro de referência para o estudo das relações interétnicas²⁹ (1978, p. 114) cai, ele próprio, no "*preconceito etnológico*" que denunciara e passa influenciar toda uma linhagem da antropologia brasileira que manterá o Juruá e regiões limítrofes como uma das áreas de maior vazio etnológico.

Embora não se constituam obras fundamentais para os estudos de etnologia dos grupos Kanamari, aproveito para mencionar os estudos de genética comparada realizados por Francisco M. Salzano (1979), indicados no terceiro volume da "Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira" (Hartmann, 1984), que apesar de conceituarem os Kanamari como "comunidades indígenas", objeto de suas pesquisas, não foram seguidos pela Antropologia brasileira que continuou a tomá-los como índios "extintos"³⁰.

Após Tastevin por quase cinquenta anos todos os Kanamari permaneceriam esquecidos nas pesquisas etnográficas. Esta situação se estenderia até os anos '70 quando, com pequenas diferenças de tempo, FUNAI, CIMI e MNTB iniciam suas, atividades, respectivamente, com os grupos locais do vale do Javari, do alto Jutai e do igarapé Mamori, afluentes do médio Juruá. A partir daí diferentes visões se voltariam para os Kanamari e começariam, muito lentamente contudo, a surgir trabalhos desta nova fase.

Os primeiros seriam os estudos lingüísticos desenvolvidos por MNTB (Groth, 1973; 1985), utilizados para a tradução da bíblia e ensino da língua kanamari para os índios do igarapé Mamori. Ainda no que se refere à lingüística, a equipe do Projeto Kanamari - OPAN/CIMI (Ribeiro et al., 1986; 1989) realizaria um estudo fonológico e formularia uma proposta ortográfica para a língua kanamari, que seria utilizada como subsídio para a elaboração de programas de alfabetização na língua materna e em português. Por suas características bastante técnicas estes trabalhos ficariam

²⁹ "...Roberto Cardoso de Oliveira, após estudos intensivos sobre a assimilação dos Terêna do sul mato-grossense e os Tukúna do alto Solimões, propôs a teoria de 'fricção interétnica', ou melhor, um quadro de referência para um programa integrado de trabalhos de campo, que foram levados a efeito em várias regiões do país por um grupo de jovens cientistas..." (Schaden, 1976, p. 16).

³⁰ Esta conceituação se estenderia à própria língua portuguesa, cujos dicionários oferecem a seguinte definição: "Canamari. Bras. S. 2 g. 1. Indivíduo dos canamaris, tribo indígena extinta que habitava as imediações do rio Juruá e do rio Imauni, afluente do Purus" (Ferreira, s.d., p. 265).

restritos a determinados círculos específicos, não ganhando muita divulgação para além do âmbito da lingüística.

Retrabalhando dados de relatórios de levantamentos etnográficos do vale do Javari, Julio Cezar Melatti (1981) publica no "Volume Javari" da coleção "Povos Indígenas no Brasil" um capítulo onde esboça uma visão sobre os grupos Kanamari localizados nos rios Javari e no alto Itaqui. Da mesma forma o caderno "Campanha Javari" (Oliveira Neves & Cavuscens, 1986b), através de um tratamento mais etnográfico e menos relatorial dos levantamentos conduzidos em 1985, atualizaria as informações sobre grupos do vale do rio Javari.

A brochura "Aspectos da Cultura Kanamari" (Labiak & Oliveira Neves, 1986), publicada pela OPAN com a finalidade de divulgar aspectos do universo sócio-cultural de um povo que permanece praticamente desconhecido mesmo entre indigenistas e antropólogos, condensa dados etnográficos sobre a cultura material, festas e rituais, apresentados no "Relatório de Identificação da Área Kanamari do Rio Juruá", sem contudo imprimir-lhes uma pretensão acadêmica.

Outros trabalhos a cerca dos Kanamari são ensaios e artigos publicados em coletâneas, como o de Priscila Faulhaber (1987) que reproduz uma narrativa de um mito Kanamari coletado através de um índio Miranha; o de Edwin Reesink (1991) sobre xamanismo; e o de Ma. Rosário Carvalho & Edwin Reesink (1993) que descreve atividades econômicas de aproveitamento do meio ambiente. Além destes alguns "papers" de reflexão acadêmica e comunicações apresentadas em seminários e congressos (Reesink, 1989, Oliveira Neves, 1993; 1994, Labiak, 1994; 1995); o relato por um homem kanamari de encantamento mágico-religioso, inserido em um capítulo da tese de doutoramento de Priscila Faulhaber (1992), e a tese de doutoramento de Edwin B. Reesink (1993), que apresenta aspectos da organização social e da cultura Kanamari e analisa uma coletânea de mitos; sendo que todos estes trabalhos ainda não ganharam publicação.

A pequena quantidade de trabalhos acadêmicos, que juntos não formariam dois volumes de dimensões significativas, vem mostrar como a região Juruá-Purus é bastante pobre de informações etnográficas e estudos antropológicos. Ainda mais incisivo no que se refere aos Kanamari, esta situação indica a urgência de pesquisas antropológicas, nas diversas orientações temáticas e teóricas, que venham a ser dedicadas a este povo, quebrando o preconceito e o desconhecimento etnológicos que o tem cercado.

2 - A OCUPAÇÃO DO JURUÁ INDÍGENA

*"O que se passou nas matas do rio Juruá durante esse século?
Procurou-se esquecer a memória desta história de escravidão e morte
dos índios e seringueiros".*

(João Derickx e José Antônio Trasferetti - "No Coração da Amazônia...", p. 110)

*"Truly, aboriginal man, in the New World,
has not much happiness and no benefit
from the rule of his Cristian Conqueror".*

(George Earl Church - "Aborigenes of South America", p. 180)

2.1 - A Amazônia como Cenário

Desde as primeiras penetrações européias a Amazônia tem sido vista em sua exuberância de flora, fauna e pessoas, que na maior parte das vezes deriva para narrativas do exótico, onde aquelas últimas (as pessoas) nem sempre têm sido entendidas em seu estatuto de grupos humanos, ou sociedades, sendo tomadas quando muito como um potencial nativo para o desbravamento e exploração da região³¹.

As frentes de ocupação que para a Amazônia se voltaram podem ser classificadas em 2 tipos: 1) aquelas que tinham como objetivo exclusivo o extrativismo vegetal e/ou animal; 2) aquelas que além da ação imediata do seu empreendimento extrativista pretendiam estabelecer pontos de "civilização" na região. Tendo como característica comum a apropriação de recursos naturais enquanto recursos econômicos, voltavam-se todas elas para a produção de itens

³¹ "No vale amazônico os gêneros de atividade se reduzem praticamente a dois: penetrar a florestas e os rios para colher os produtos ou capturar o peixe; conduzir as embarcações que fazem todo o transporte e constituem o único meio de locomoção. Para ambos estava o indígena admiravelmente preparado... Empregado assim em tarefas que lhe são familiares, ao contrário do que se deu na agricultura e na mineração... o índio se amoldou com muito mais facilidade à colonização e domínio do branco" (Prado Junior, 1973, p. 212; 1974, p. 70).

destinados primordialmente à exportação e em segundo lugar ao suprimento de demandas regionais.

Estas iniciativas constituem movimentos sucessivos de ocupação econômica que em diferentes momentos e por diferentes vias de acesso se estenderam a toda região amazônica.

Destinadas à coleta das chamadas "drogas do sertão"³², as primeiras frentes extrativistas desenvolveram-se a partir da região atlântica. Encontrando em acidentes geográficos ou na resistência de grupos indígenas obstáculos à sua penetração, as expedições para a coleta de drogas permaneceriam por muito tempo limitadas aos cursos inferiores dos afluentes do Amazonas-Solimões. Estes empreendimentos associavam-se à expansão das fronteiras portuguesas, sendo desta fase a ocupação de pontos estratégicos através da construção nas calhas dos grandes rios de fortes militares e vilas que mais tarde dariam origem a cidades como Manaus, Tefé, Tabatinga e São Gabriel do Rio Negro.

Em sentido contrário, partindo sobretudo da fronteira oeste do atual Estado do Amazonas, as frentes de extração do caucho penetraram na região avançando sempre mais, segundo a disponibilidade de recursos naturais. Em constante deslocamento, os coletores de caucho não chegaram a estabelecer pontos de fixação, tendo contribuído também para este fato a resistência dos grupos indígenas que se opunham às investidas sobre seu território.

A partir da segunda metade do século XIX a Amazônia experimentaria um grande surto migratório que pautado no extrativismo da borracha, e por vezes associado à coleta de castanha, esta de forma mais pontuada à determinadas regiões, pretendia a fixação de grande contingente populacional. Diferentemente das frentes anteriores (coletores de drogas e extratores de caucho) o extrativismo da borracha vinha acompanhado da intenção de instalar núcleos populacionais como obra "civilizadora" da região, tida como "vazio" humano. Promovendo a migração de

³² Drogas do sertão eram os frutos, as raízes, as fibras, as essências vegetais, as madeiras, os animais, e seus derivados, que se tornaram objeto de coleta e captura, destinados à comercialização. Entre as principais "drogas" podem ser citadas: castanha-do-pará, cacau, guaraná, salsaparilha, gengibre, piaçava, tucum, estopa, cravo, canela, baunilha, quinina, epadu (coca), urucu, almíscar, andiroba, copaiba, pau-rosa, peixe-boi, tartarugas, etc. Segundo Chandless (1869a, p. 297), as drogas mais abundantes no Juruá eram: cacau, óleo de copaiba e salsaparilha.

nordestinos atingidos pelas grandes secas de 1877, 1878 e 1888³³, o primeiro momento do extrativismo da borracha foi responsável pela proliferação de um grande número de seringais e pequenas vilas em praticamente todos os tributários do Amazonas e do Solimões, e seus afluentes menores. O trabalho do "cearense"³⁴ fez da Amazônia a maior região fornecedora de matéria-prima para o parque industrial internacional que a cada dia descobria novas aplicações para a goma elástica³⁵.

Em 1911 as plantações de hévea brasilienses promovidas sobretudo pela Inglaterra e França, em suas colônias, começaram a produzir borracha fazendo despencar o preço internacional do produto. Com a entrada no mercado internacional da produção de borracha do Oriente, o sistema seringalista, suporte do extrativismo do látex, entra em crise provocando o abandono dos seringais pelos seringalistas, que se transferem para centros regionais, e o êxodo de grande número de seringueiros para vilas e pequenas cidades, acentuando ainda mais os desequilíbrios sociais.

A Segunda Guerra Mundial traria um novo ânimo à região. Com a tomada da produção asiática pelas "forças do eixo" (Alemanha, Itália e mais precisamente Japão), a necessidade de matéria-prima para abastecer as operações militares dos aliados traz de volta as atenções para a Amazônia, ou, mais objetivamente, para a sua potencial produção de borracha. Embora tenha representado uma retomada da ação extrativista, os níveis de produção nunca chegaram a atingir os anteriores. Este segundo momento da produção da borracha assinala um novo processo migratório, centrado, mais uma vez, no nordestino vitimado por um "sistema de repressão de força de trabalho" (Velho, 1976), antagônico ao sistema de trabalho livre, que o faz reserva de

³³ Seria ingênuo creditar apenas à seca a migração nordestina para a Amazônia. Não se pode esquecer que assentado em uma herança de sesmarias, o nordeste é uma região de enorme concentração fundiária, tornando muito mais agravante os efeitos da seca sobre uma população de "agregados" e "sem-terra".

³⁴ Como a grande maioria dos migrantes nordestinos eram provenientes do Ceará, "cearense" ganhou, no vocabulário do seringal, uma conotação de sinônimo para "seringueiro". É curioso observar que em fins dos anos oitocentos, quando a Europa descobria a borracha, os franceses chamavam de "ceará" uma das espécies produtora de látex.

³⁵ Já na virada do século XIX, a borracha era utilizada na produção de inúmeros produtos industrializados, como: tubos de gás para laboratório, tubos de irrigação, cordas, fios, placas, sondas cirúrgicas, tecidos elásticos (alças, ligas, cintas abdominais, meias para varizes, etc), brinquedos, vernizes, colas, cigarreiras, escovas de dentes, dentaduras, correias, pneus para automóveis e bicicletas, maçanetas, molduras, coronhas de fuzil e revólver, etc. (Santa-Anna Néry, 1979, p. 135-136).

mão-de-obra para os interesses do mercado³⁶. Reativado no contexto da guerra, o extrativismo da seringa terá por base o trabalho do "soldado da borracha"³⁷. Diferentemente da fase áurea do extrativismo, que pode ser indicada para os anos de 1870 à 1911³⁸, esta segunda fase, de 1941 à 1945, não representará a concretização de grandes iniciativas ou grandes obras de caráter regional, uma vez que todas as suas energias foram canalizadas para exportação da produção como "esforço de guerra".

O fim da Segunda Guerra decreta a falência do seringal, assinalando o começo do processo de agonia final do extrativismo, que deixará suas marcas em todos os beiradões da Amazônia. Os antigos barracões que outrora se erguiam em plena floresta como verdadeiros palácios de reis nababos³⁹ rapidamente se transformariam em ruínas povoando os campos tomados pelo mato nos seringais em abandono. A prosperidade de um tempo passado seria rapidamente apagada pelas incertezas de um futuro sombrio, antevisto já em 1950 na paisagem que se descortinava à visão de José Cândido de Melo Carvalho, em sua viagem aos rios Javari, Itaqui e Juruá: "*Todas essas residências estão nas piores condições... já tiveram seus dias de fausto, suas festas ruidosas e grandes carregamentos de mercadorias*"; os antigos seringais já não mais existiam, restando apenas algumas taperas que "*ficaram de pé, lembrando, aos que passam, uma época que não voltará mais*" (1955, p. 30).

A política do "milagre brasileiro" produziria nos anos '70 novas investidas sobre a Amazônia.

³⁶ "...Pode-se certamente dizer que fundamentalmente assiste-se no Brasil às manifestações de diferentes variedades (e variações de um sistema de repressão da força de trabalho, incompatível tanto com a pequena produção independente quanto com a formação de um mercado de trabalho livre. Nesse sentido, pelo menos, houve uma grande homogeneidade geral"(Velho, 1976, p. 113).

³⁷ Mais do que um termo usado para designar os migrantes desta segunda fase, "Soldado da Borracha" foi uma patente honorária atribuída aos trabalhadores que atendendo ao chamado do Estado Brasileiro se dedicaram ao extrativismo da borracha como sua contribuição aos "esforços de guerra".

³⁸ O ano de 1870 marca, na região do rio Juruá, a substituição do modelo extrativista itinerante pelo extrativismo de seringal, o extrativismo fixado em determinadas faixas previamente definida e divididas entre seringalistas. Para esse primeiro momento extrativista, Celso Furtado faz projeções para as quais "*a população deslocada para a região amazônica não seria inferior a meio milhão de pessoas*" (1961, p. 153).

³⁹ Nas regiões produtoras de seringa "*Era comum encontrar casas elegantes à beira dos barrancos e as filhas dos patrões tocando, em pianos das melhores marcas alemãs ou francesas, valsas de Strauss ou noturnos de Chopin. As casas eram bem equipadas com faqueiros e cristais franceses, louças inglesas, toalhas de linho*" (Tocantins conforme Gonçalves, 1991, p. 33).

Apoiados no privilégio dos incentivos fiscais e custeados por recursos federais, são implantados por toda a parte projetos agropecuários totalmente impróprios à região, e cujos objetivos finais, o tempo mostrou, eram simplesmente de controle e domínio de grandes extensões de terra com fins especulativos.

Redescobrimo a Amazônia como uma "terra sem homens"⁴⁰ à espera de ser ocupada, os projetos de colonização dirigida, governamentais ou privados, destinados ao assentamento de colonos sem-terra do Sul do país acabariam por se constituir em empreitadas de abertura da terra ao latifúndio.

Embora já praticado anteriormente, o extrativismo da madeira adquire neste novo modelo de desenvolvimento uma maior conotação, marcando o surgimento de núcleos populacionais intimamente ligados às serrarias, que, assim como ocorrera no período anterior, tem sua produção destinada à exportação, principalmente para outros países.

O último surto extrativista a se dirigir para a Amazônia volta-se para os recursos não-renováveis. Minério de ferro, cassiterita, ouro e petróleo encabeçam a lista de recursos minerais que nas duas últimas décadas passaram a ser o alvo central da grande investida de milhares de garimpeiros e empresas mineradoras, cujas ações, de uns e de outras, e principalmente daqueles em proveito destas, têm provocado consequências devastadoras para a região.

Tratada como "celeiro do mundo" a Amazônia vem sendo continuamente agredida por frentes arcaicas e primitivas de extrativismo, por derrubadas clandestinas ou legalizadas de suas matas, pela implantação subvencionada de campos de pasto, por concessões e alvarás questionáveis de mineração, que além de índices de produção pouco ou nada deixam para a região a não ser um enorme processo de depredação ambiental e degradação social, cujos principais atingidos, porém não os únicos, são os índios.

Programas de desenvolvimento e colonização e iniciativas de ocupação econômica, para a Amazônia, têm se mostrado, ao longo do tempo, unicamente "processos de exploração extrativista", no sentido mais negativo que estes três termos possam emprestar à expressão, responsável pelo sonho do Eldorado terminar sempre em fracassada ilusão.

⁴⁰ A política de integração da Amazônia, tendo como mote "integrar para não entregar", recupera no final dos anos '70 deste século a imagem de uma Amazônia como "terra sem homens à espera dos homens sem terra". usada quase cem anos antes pelo Império para atrair migrantes nordestinos para o extrativismo da borracha.

2.2 - A Ocupação Econômica do Juruá e os Índios

“Finalmente, os vales do Juruá-Purus nos permitirão retratar situações de sucessão ecológica em que populações neobrasileiras, disputando a grupos indígenas menos aguerridos o domínio de matas riquíssimas em seringais, avançaram a ferro e fogo, com rapidez fulminante, dando cabo, em poucos anos, de toda a população indígena. Antes, porém, devemos fazer um exame sucinto das características das frentes de expansão extrativistas”.
(Darcy Ribeiro - “Os Índios e a Civilização”, p. 22)

O extrativismo foi a ponta de lança da sociedade européia invadindo o Juruá indígena. Entre todos os movimentos de ocupação econômica, o extrativismo da borracha foi, no desenvolvimento do seu processo produtivo, o mais intenso, o que envolveu o maior número de pessoas, o mais injusto, o mais cruel e aquele que maiores impactos causou à região e suas populações, em particular no que se refere às relações interétnicas.

Dessa forma toda abordagem sobre o Juruá indígena necessariamente deve dedicar maior atenção ao extrativismo da borracha cujo modo social de produção deitou raízes profundas que se estendem para além dos momentos imediatos de sua atividade.

O itinerário e cronologia para traçar um panorama da população indígena e o seu modo de vida na Amazônia, coincidem com a conquista e ocupação de suas matas e rios:

- ocupação do baixo Amazonas e expedições à várzea no alto curso do rio, de 1540 a 1650.
- penetração no baixo curso dos afluentes do rio Amazonas, até 1700.
- ocupação de alguns dos afluentes do rio Amazonas (Tocantins, Tapajós, Madeira, Negro e Branco), primeira metade do século XVIII.
- ocupação dos rios Solimões e Japurá, segunda metade do século XVIII.
- ocupação dos rios Purus e Juruá, segunda metade do século XIX.

Como decorrência das diferenças cronológicas de ocupação, cada região terá "momentos históricos do contato" diferentes, que por sua vez serão dados pelos diferentes "momentos históricos em que as diferentes frentes alcançam cada região. Conduzida por empreendimentos diferentes, a ocupação de cada região provocará modificações de ordem e intensidades distintas no modo de vida indígena de cada povo, assim como os desdobramentos do "contato" serão moldados pelas pautas culturais de cada uma das sociedades participantes do contato.

No caso do médio Juruá, e mais especificamente para os Kanamari, considero como data de referência para o "momento histórico de contato" a metade do século XIX, cronologicamente marcado pelo ano de 1858 quando o território deste povo é tomado por migrantes cearenses trazidos por João da Cunha Corrêa, Diretor dos Índios, para o extrativismo da borracha, e, a partir do qual, os grupos locais passam a desenvolver estratégias de relacionamento para as relações de contato com a sociedade nacional.

A visão do Juruá indígena a partir do estabelecimento da sociedade européia não deve se reduzir ao sequenciamento dos diferentes momentos extrativistas ou dos momento histórico de ocupação de suas margens por cada uma das frentes de ocupação. O "contato" é, assim, o conjunto dos diferentes "momentos históricos de contato" que se sucedem conforme o avanço das frentes de ocupação⁴¹. Em outros termos, o "contato" dos grupos da família katukina com a sociedade nacional não deve ser entendido como um determinado momento histórico, marcado pela penetração de uma determinada frente de exploração, ou através de um "ciclo extrativista" específico, mas sim como a sucessão de momentos no "*continuum histórico-cultural*" (Galvão, 1966, p. 11; 1976, p. 425) que marca a ocupação econômica do rio Juruá.

⁴¹ Tomo por "contato" o mesmo que Antônio Porro chama de "época do contato": "*A época do contato é, portanto, uma sucessão de momentos históricos que se desenrolam no tempo de acordo com o avanço geográfico das frentes de expansão da sociedade neobrasileira*" (1992, p. 11), grifo no original.

QUADRO 1 : SÍNTESE DA OCUPAÇÃO ECONÔMICA DO JURUÁ

períodos	atividades produtivas
Metade séc. XIX	<ul style="list-style-type: none"> - coleta de "drogas do sertão - início do extrativismo da borracha (seringa, caucho) - extrativismo itinerante
Final séc. XIX - início séc. XX (1870 - 1910)	<ul style="list-style-type: none"> - auge da produção - "boom" - "idade de ouro" da borracha - melhores preços no mercado internacional - período de maior produção - migração de 500 mil seringueiros - "cearenses" - instalação de seringais - extrativismo localizado - atividade exclusivamente extrativista (ausência de agricultura, nem mesmo de subsistência)
1911	<ul style="list-style-type: none"> - entrada no mercado internacional da produção de borracha asiática - queda dos preços - "débacle" - início do processo de decadência do seringal
1911 - 1940	<ul style="list-style-type: none"> - estagnação dos seringais - baixos níveis de produção de borracha - extrativismo de madeira, peles e couros animais - êxodo de seringalistas (para Manaus) e retorno de seringueiros (para o Nordeste) - agricultura de subsistência
II Guerra Mundial	<ul style="list-style-type: none"> - ligeira recuperação econômica - retomada da produção de borracha - nível de produção não atinge aqueles do período áureo - nova migração de seringueiros - "soldados da borracha"
Pós-Guerra (anos '50 - '70)	<ul style="list-style-type: none"> - agonia final do extrativismo da borracha - pequena produção subsidiada - programas de incentivo à recuperação (SPVEA, SUDHEVEA, PROBOR I, II, III) - agricultura de subsistência - êxodo de seringueiros para cidades próximas e para Manaus
Final anos '70 - início anos '80	<ul style="list-style-type: none"> - crise aguda terminal - produção reduzida - surgimento de (pequenos) projetos agropecuários subsidiados; transformação dos seringais em fazendas - agricultura de subsistência - retomada do extrativismo da madeira
Anos '80	<ul style="list-style-type: none"> - término da produção econômica da borracha - extrativismo de subsistência: madeira, peixes, caça, extrativismo da seringa (insignificante economicamente) - economia dependente, totalmente subsidiada

A entrada do Juruá no extrativismo não foi, nem de longe, um Eldorado para os grupos indígenas que ocupavam a região. As relações sociais que se abriam a partir de então e as relações de produção que sustentariam os diferentes momentos extrativistas, narram uma história trágica do contato entre índios e "brancos", cujo saldo assinala o extermínio de inúmeros povos e a luta de alguns poucos remanescentes para a reconquista de seus direitos de continuarem existindo como sociedades distintas.

Mesmo que todas as fontes históricas cite o Juruá e regiões limítrofes como áreas densamente habitadas por populações indígenas, não devemos esquecer, como alerta Porro, que as primeiras estimativas mascaram em seus números pós-contato a verdadeira dimensão de povos atingidos por guerras e/ou doenças⁴² (1992, p. 25-26). Assim, e com muito mais razão se pode, a partir de conceitos mais atuais e menos "conservadores", perceber os enormes impactos da colonização do Juruá indígena pelas diferentes frentes de ocupação econômica.

De modo mais direto procurarei aqui contar um capítulo da história do contato dos Kanamari com as frentes de ocupação econômica que se instalaram em seus territórios, na certeza de que muitos outros capítulos poderiam/poderão ser contados; na expectativa maior do capítulo que venha a ser contado pelos próprios Kanamari, e que lhes reserve um final melhor do que os últimos 137 anos que têm vivido em amizade com os caríu.

⁴² Quanto a população indígena no contato: "Quase tudo o que se sabe a respeito (e não é muito) é fruto de pesquisas e reflexões dos últimos vinte anos que levaram a rever conceitos errôneos do passado. A postura predominante na Antropologia americana, com relação à demografia indígena, caracterizou-se até a década de 1960, pelo conservantismo. Partia-se quase sempre da premissa de que as estimativas dos primeiros cronistas eram sempre exageradas e, portanto, deviam ser descartadas. Essa postura parece ter resultado da noção geopolítica de que o tamanho da população é um fator determinante do poder nacional ou tribal; constatando-se a relativa facilidade com que o indígena foi submetido em todo o continente e a escassez da população atual, arraigou-se a convicção de que a América havia sempre sido um continente pouco povoado. Projetava-se dessa forma, para o passado, uma imagem construída a partir do índio submetido. Quando havia necessidade de tomar como testemunho dessa imagem a população 'original', apresentavam-se os primeiros censos demográficos da administração civil e missionária. Ocorre que, salvo nas regiões onde o sistema colonial se sobrepôs às civilizações urbanas (Mesoamérica e Andes centrais), tais censos foram muito posteriores (às vezes em 100 ou 200 anos) aos primeiros contatos. Nesse período crucial as guerras e as doenças já haviam provocado uma drástica redução da população indígena, redução que estudos recentes indicam ter sido de proporções variáveis desde 3 para 1 até 20 e mesmo 25 para 1. Ou seja, tomou-se como população 'original' aquela que já havia sido dizimada pela conquista" (Porro, 1992, p. 22-23).

2.2.1 - Impactos da ocupação econômica sobre o modo de vida dos Kanamari

Todas as notícias sobre o rio Juruá, fantasiosas ou empiricamente fundamentadas, dão conta de uma abundância vegetal à espera de mãos operosas que dela se utilize. O enorme potencial do Juruá tornava-se ainda mais atrativo por ser uma região totalmente sem "proprietários", conforme o entendimento regional, sendo vista assim como uma região franca a espera de espíritos empreendedores e homens decididos. Contudo a conquista do Juruá não foi tão fácil quanto esperavam os colonizadores. Não contando com a resistência dos verdadeiros "proprietários" do rio e de suas matas, as frentes de caucheiros que desciam do Peru e de seringueiros que subiam do rio Solimões foram barrados em suas investidas, permanecendo os médio e alto curso do rio Juruá fechados à penetração do branco por longo período. O desequilíbrio de forças e a violência de expedições punitivas pesou negativamente sobre os povos indígenas que, resistindo ou procurando fazer aproximações pacíficas com os invasores, foram exterminados em sua maioria ou refugiaram-se no interior de seus territórios, sofrendo processos depopulacionais que deixariam marcas profundas em suas condições de reprodução social.

O quadro geral das relações interétnicas que se dão no Juruá indígena após a chegada dos caríus será marcado pelo *"sangue derramado sob a violência dos invasores, a morte prematura sob o impacto das doenças trazidas de fora, o sofrimento escondido da mulher indígena presa a dente de cachorro e mãe do mestiço, o trabalho forçado dos remeiros e coletores de 'drogas do sertão', a escravidão trazida pela exploração da borracha, a humilhação de séculos de dominação"* (Hoornaert, 1985, p. 8), que pontuam a ocupação econômica do rio Juruá e regiões limitrofes, da primeira expedição do Diretor de Índios, João da Cunha Corrêa, em 1858, aos dias atuais.

A verdadeira face indigenista do extrativismo e o procedimento que desde o início viria a ser a sua marca em todos os momentos interétnicos que se seguiriam, pode ser observada no relato da viagem que o Padre Jean Baptiste Parissier empreendeu em outubro de 1897 ao rio Juruá, o qual significativamente chamou de "Pays du Caoutchouc":

"Quando um branco rent s'établir sur un terrain occupé par une tribu d'indiens voici comment il procède. Il arme 5 ou 6 hommes de bons fusils, en prend un lui-même, et part à la recherche de la maloca. Quand il l'a trouvée, avec ses hommes il la cerscé, massacrent tous ceux qui tentent de fuir, et les femmes e les enfants sont amenés au Jurua et vendus commes des animaux. J'ai vu vendre ainsi devant moi, 8 petit indiens de 4 à 5 ans. Les larmes me venauent aux yeux en voyant ces pauvres petites créatures traitées commes de petites bêtes. Hélas! s'il m'était permis de dire tout ce que je sais touchant les Indiens, que de scènes de barbarie atroce je pourrais citer!!" (Parissier, s.d., 78).

Os índios que por ventura não tombassem nos massacres eram obrigados a conduzir os "civilizados" em expedições seguintes: *"Quando uma tribo se vergava sob as balas assassinas do branco, os seus remanescentes eram utilizados como guias para mostrar o caminho de chegar às malocas dos irmãos que ainda resistiam. Assim se espalhou o terror e a desconfiança entre as tribos. Katuquinas do Juruá⁴³, começaram a se refugiar no Jutai e no rio Biá, afluente daquele" (Schwade, s.d., p. 7).*

O massacre de índios foi empreitada fácil para os "soldados da borracha" que contavam com seus rifles e se fizeram valer da estrutura física das malocas que, em geral com um único vão, de acesso e saída, levavam os índios em fuga direto ao cano do rifle, sendo todos abatidos⁴⁴.

Em 1977 Schwade encontrou ainda bem viva a lembrança de diversos massacres ocorridos em períodos recentes. De modo ilustrativo Schwade registrou aquele que por volta de 1932 causara uma grande matança de índios. Embora tais registros não ofereçam informações que permitam precisar os acontecimentos, os fatos são indicados como tendo ocorrido nos "afluentes do alto Juruá":

"Por volta de 1932 nos seringais do Chico Maciel e fam. Prado Azevedo se estava tirando madeira. E os indios haviam deixado um aviso paras (sic) os trabalhadores das duas

⁴³ Ao que parece Schwade aplica o termo "Katuquina" no mesmo sentido empregado por Tastevin para se referir, sem fazer particularização, à grupos da família linguística katukina. No caso tratado por Schwade, pelo tom genérico de todo o "Relatório" e pela superficialidade das informações, creio que tanto podem estar se referindo os grupos locais Kanamari que afastando-se das frentes de ocupação deixaram as margens do Juruá, procuravam refúgio em áreas menos acessíveis, como podem indicar deslocamentos temporários de grupos locais em visitas.

⁴⁴ "Para os soldados da borracha foi fácil matar esses caboclos. Cada maloca em cada cubixana tinha uma só saída. Ai os homens atiravam para dentro desta porta e os caboclo eram obrigado a sair um a um pela saída" (Schwade, s.d., p. 6); depoimento tomado em outubro de 1977, de um velho seringueiro do rio Juruá. Esta mesma estratégia de eliminação de índios é descrita por Tastevin em vários trabalhos, como por exemplo "Le fleuve Murú..." (1925, p. 419), referindo-se à região do alto Juruá.

empresas exploradoras de madeira. Mas os donos mandaram prosseguir a penetração na mata. Tinha centenas de trabalhadores que possuíam equipes de caçadores para o seu sustento. Tendo desrespeitado os avisos, forçaram a reação violenta dos índios, que mataram dois caçadores. Então Chico Maciel e os Prado Azevedo uniram os seus trabalhadores e ordenaram uma investida geral contra os índios" (Schwade, s.d., p. 6);

apenas desta vez teriam sido mortos "*pelo menos 500 caboclos*", segundo o informante.

Dom Mário Clemente Neto, Bispo de Tefé, na apresentação do livro "No Coração da Amazônia: Juruá, o rio que chora" narra uma história que fala das relações entre brancos e índios. Uma história muito comum no Juruá, que foi ouvida por mim inúmeras vezes, com pequenas variações na versão:

"O seringalista reuniu seus fregueses e armou-os bem. Cercaram a aldeia dos índios de surpresa e atiraram sem parar. Depois invadiram e, com terçados, acabaram de eliminar os que ainda viviam. Uma criança desesperada havia subido numa palmeira. Alguém ia derrubá-la com um tiro, mas o patrão interveio: 'Deixa esta que eu vou conservar ela para mim'. Obrigada a descer ela foi entregue ao patrão; mas, no seu desespero, a criança morde a mão dele. Ele diz: 'Seu desgraçado! estou querendo te fazer o bem e é assim que tu me agradece!' E com um golpe de terçado decepou-lhe a cabeça. Isto aconteceu no alto Juruá, nos anos '40" (Derickx & Trasferetti, 1993, p. 11).

Anos quarenta do século XX. Essa história, cujas variações ora falam do massacre como tendo sido à uma aldeia Kuniba, ora Kanamari, ora Kaxinawa, ora de qualquer outro grupo do Juruá, ilustra bem o tratamento dispensado aos índios deste vale pelo sistema extrativista da borracha.

As condições de vida e trabalho do migrante submetido ao extrativismo da seringa não deixa dúvidas sobre a sua condição escrava e sua precariedade de vida⁴⁵. É possível perceber que com o contato este cenário trágico tenha se estendido também aos índios, e mais violentamente àqueles que se envolveram no extrativismo da seringa; como é fácil também imaginar as reações que os seringueiros vivendo neste cenário desenvolviam contra os índios, marcados pelos estereótipos de "preguiçosos", "vagabundos", "perigosos", "traíçoeiros", "ladrões",...

⁴⁵ "*Multidões de seringueiros, principalmente do Nordeste, jogados na beira desse rio (Juruá) e aí, num processo de violência, explorados e escravizados numa situação de miséria e morte" (Derickx & Trasferetti, 1993, p.113).*

O tratamento dispensado aos índios por "patrões", "regatões" e todo tipo de comerciantes estabelecidos em vilas e sedes municipais é historicamente marcado pela extorsão e pelo intimidamento, como manifesta a "Carta Pastoral" do Bispo do Pará, Dom Antônio de Macedo Costa, da segunda metade do século XIX: "*Eles vendem aos índios as coisas mais baratas por preços fabulosos, à força, ou por meio de embustes, apoderam-se dos produtos de seu trabalho, no melhor dos casos compra-os a preços ínfimos, com frequência embebedam os homens para desonrar suas famílias*" (conforme Santos, 1992, p. 315).

A instalação do extrativismo nas terras ocupadas pelos Kanamari, acarretou alterações na mobilidade espacial e a sedentarização dos grupos locais em aldeias. Este momento, que se situa historicamente no período de estagnação da produção da borracha, assinala um incremento nas práticas agrícolas incipientes dos Kanamari, povo que até então preservava um modo de vida nômade baseado na caça e coleta, como os encontrou Tastevin: "*Tout cela est nomade qq. uns n'ont même fois de maison, et ne restent pas 15 jours au même endroit. Ils vivent de fruits, de poissons et de chasse. Ce sont de vrais hommes de bois, inhabitables et sans bonté*" (1908); "*Leur temps se passe à errer entre le Jutahy, le Tarauacá et le Juruá se livrant à pêche, à la chasse e à la cueillette des fruits de la forêt: ils mendient beaucoup tantôt dans une factorerie, tantôt dans une autre, aujourd'hui, au Juruá, demain au Jutahy*" (1917, p. 147). Em relação aos mesmos Kanamari, documenta Verneau: "*Ces Indiens errent dans la grande forêt qui borde la rive gauche du Juruá, entre les sources du Jutahy autre affluent important de l'Amazonie, et celles du Bia, qui se jette dans le Jutahy*" (1921, p. 258).

Não se pode desconhecer que rivalidades e conflitos entre os povos indígenas são anteriores ao contato, e que as relações interétnicas sofreram profundas mudanças a partir das alianças, espontâneas ou forçadas, entre os diferentes grupos locais e a sociedade envolvente acirrando tensões e desconfianças que envolviam determinados povos⁴⁶.

⁴⁶ Não encontrei registro histórico que mencione o apresamento de escravos índios por outros grupos na região do rio Juruá. Como também nunca ouvi por parte dos índios nenhuma referência a costumes de captura de escravos índios entre os povos desta região. Contudo é de registrar que nos Livros de Batizados de Tefé, é bastante comum a indicação dos rios Juruá e Jutai como locais de origem de índios levados para Ega e Caiçaras por "descimento".

Por outro lado não se pode desconhecer que após o contato aumentaram as possibilidades de atritos tanto intra como interétnicos no Juruá. Atritos envolvendo grupos locais de um mesmo povo, ou grupos locais de povos diferentes, em geral estão relacionados a disputas de ocupação territorial e a questões de enfeitiçamento. Embora entre os Kanamari ocorram situações de adversidade envolvendo grupos locais distintos, são mais comuns as questões de conflitos interétnicos entre grupos Kanamari e Kulina.

Com a tomada das terras pelos cariús, o que provocou uma sensível diminuição das faixas livres para serem ocupadas segundo os modos de vida Kanamari e Kulina, as questões de disputa territorial parecem ter se avolumado após o contato. Pode-se pensar que anteriormente ao controle das terras pelos seringueiros, Kanamari e Kulina dispunham de faixas extensas o bastante para conjugar suas atividades de subsistência sem maiores conflitos.

As questões de saúde e doença, palco de acusações mútuas também se avolumaram com o contato, uma vez que a higidez de ambos os grupos sofreu enormes prejuízos. Como ao feitiço é atribuído a origem da maioria dos males, é comum que grupos adversários sejam responsabilizados pelos casos de doenças e morte.

A ocupação econômica do Juruá, ditada pela exploração extrativista de um único produto (borracha) inicia um processo predatório que se manifesta por todo o rio ao longo dos tempo. Em suas reflexões sobre a região, às quais acrescenta o subtítulo "Reminiscências Históricas" (sic), observa Schwade:

"O índio sempre manteve um relacionamento amistoso com essa natureza. Conheci-a (sic) a fundo. Deu um nome a todas as plantas, a todos os animais, aves, peixes... O Homem 'civilizado', só batiza 'in extremis'. Isto é, lembra-se de dar um nome aos animais, plantas e bichos e aves no momento em que vai para matar ou depredar a natureza, para explorá-la de um modo capitalista. Assim, por exemplo, pedi a um grupo de homens do Juruá que me relacionassem as madeiras de lei existentes na região. Imediatamente me citaram os nomes de 41 madeiras. Em seguida pedi o nome das madeiras brancas existentes no Juruá. Me conseguiram dar o nome de 9, das quais uma é a seringueira" (Schwade, s.d., p. 7).

Embora tenha ocupado produtivamente a região, assimilando padrões e elementos indígenas que permitiram a adaptação do homem branco à natureza, o extrativismo "não chegou nunca a

reconstruir um sistema integrado que otimizasse o aproveitamento dos recursos naturais, tal como no período indígena" (Porro, 1992, p. 16).

O extrativismo predatório da madeira e da pele e couro de animais, praticado no período de estagnação do extrativismo da borracha, através do qual a população branca totalmente dependente da economia extrativa buscava meios para atender suas necessidades básicas, foi responsável pelo extermínio praticamente total de todas as espécies vegetais economicamente comercializáveis como madeira de lei. A flora e fauna, consumidas ao longo do tempo como fonte de recursos econômicos e como itens de subsistência, também foram profundamente afetadas, atingindo hoje índices que mal atendem de necessidades básicas.

Jacarés, queixadas, caititus, onças, foram animais abatidos em números tão elevados que em certas áreas a capacidade reprodutiva das espécies foi severamente comprometida, e mesmo posta em risco de extinção. A ação dos caçadores de couro foi tão desmedida e irracional que apenas uma mínima parte da carne, como um mero subproduto deste extrativismo, encontrava possibilidade de consumo como alimento humano. O restante, o que representa dizer a imensa maior parte (aqui utilizo-me da redundância para enfatizar as dimensões da questão!) era desprezada nas matas e margens dos rios como repasto aos urubus.

O "couro", como foi genericamente denominado o produto do extrativismo animal, seguia o mesmo caminho das "drogas do sertão", do caucho, da sorva, da balata, da borracha, da "madeira". Entregues aos "patrões" e "regatões" regionais em troca de quase nada, tomavam o rumo da exportação.

Como de outros momentos extrativistas, o resultado econômico da exploração animal foram dívidas acumuladas pelos "seringueiros" e depredação do meio ambiente. A caça extinta ou afugentada para regiões inacessíveis é hoje item raro na dieta alimentar dos ribeirinhos do Juruá e seus igarapés de maior porte.

São comuns em todo o Juruá as histórias de caçadas deste momento que tinha como objeto exclusivo de interesse a produção comercial do "couro", como aquela recolhida por Schwade onde um antigo morador de seringal juruaense observa, na sua linguagem regional, as consequências atuais desse período: *"Meu pai e eu cansemo de matar dezenas de queixadas num*

só dia. Nós tirava o couro e jogava a carne no mato... Hoje nossos filhos tem fome de carne, só come peixe e farinha porque caça acabou" (s.d., p. 8).

Mesmo em áreas de ocupação dos grupos locais, regiões isoladas no interior da mata onde os Kanamari se refugiaram dos avanços das frentes de ocupação, e que por isso mesmo se conservaram mais preservadas, a caça está cada vez mais reduzida. Para além das matanças provocadas no decorrer dos anos, os próprios índios encontram explicações no uso atual que fazem de cachorros e espingardas, itens adotados das técnicas de caçada dos seringueiros que afugentam os animais.

A noção clara que possuem deste problema é explicitada pelos **Tsomhwâk Djapa** quando de suas visitas ao alto Jutai. Os Tucano, que ainda hoje têm a caça como o ponto central de sua dieta, caçam exclusivamente com seus arcos e flechas tradicionais jamais utilizando as espingardas e cachorros das aldeias Kanamari, para não "*espantar*" os bichos da mata.

Impactando todos os grupos locais o extrativismo da borracha foi inegavelmente o principal agente de distúrbio do modo de vida indígena, provocando uma enorme redução populacional, a desorganização social e a perda de grande parte das terras tradicionais. Embora em menor dimensão todos os grupos indígenas foram impactados pela presença da Petrobrás no Juruá e regiões limítrofes. Em particular os Kanamari do alto Jutai, os **Tsomhwâk Djapa** das cabeceiras do Jandiatuba, os Katukina do rio Biá e os Kulina do médio Jutai, tiveram seu modo de vida, suas terras e seu cotidiano atingidos pelas atividades da Petrobrás. Violentados sobretudo pelas equipes de prospecção sísmica que nos deslocamentos através da mata atingiam aldeias e áreas de ocupação das diferentes etnias, os grupos locais receberam o impacto de um imenso aparato tecnológico que não imaginavam sequer existir e que, ao se instalar em suas áreas, trouxe consigo uma leva enorme de homens. Homens de todos os níveis funcionais nos quadros da empresa, e de todas as origens; de técnicos superiores de diferentes Estados do país à trabalhadores braçais contratados nas cidadezinhas próximas; de "sulistas" e outros "estrangeiros" ávidos por conhecer o exotismo do índio habitante da misteriosa floresta amazônica ao regional nascido e criado em meio a preconceitos e valores que negam e discriminam estes mesmos índios. Homens, só homens chegaram com as "linhas de prospecção"; homens, que com o status de "funcionários da

Petrobrás" não encontraram dificuldade de se impor sobre os índios, mais especificamente as índias, que passaram a ser alvo freqüente de suas investidas. Aqui dois pontos se associam no favorecimento das relações entre mulheres índias e trabalhadores das equipes de prospecção: a condescendência pelo assédio sexual, como meio de captação de bens de consumo escassos e de difícil aquisição no Jutai; e, por outro lado, a disponibilidade às equipes da Petrobrás de uma grande variedade de produtos que funcionavam como instrumentos operadores destas relações.

Mas não foram só contatos amistosos que tiveram lugar durante a permanência da Petrobrás nas áreas indígenas. Vários desentendimentos e conflitos se sucederam, permanecendo em sua maioria ocultados no isolamento da mata e no silêncio dos agentes envolvidos.

É significativo que um artigo de análise crítica sobre as atividades da Petrobrás na área de ocupação dos **Tsomhwâk Djapa** tenha recebido quando de sua publicação o subtítulo de "Apocalypse Now, em silêncio"⁴⁷ (Labiak & Oliveira Neves, 1985) em alusão ao famoso filme que retrata a guerra no Vietname. Em verdade a incursão da Petrobrás na área ocupada pelos **Tsomhwâk Djapa** e outros grupos isolados ainda não identificados, entre o alto rio Jutai e cabeceiras do Jandiatuba, assemelha-se em tudo com uma operação de guerra nas selvas, onde não faltou helicóptero, detonação de cargas de dinamite e instalação de "estado de alerta" com o municiamento de todos os membros das equipes sísmicas à espera dos índios "brabos"⁴⁸.

Da parte dos índios, estes viveram na verdade muito mais apavorados do que "brabos", a se tomar pelos **Tsomhwâk Djapa** que alterando o ciclo nômade que a cada ano os levava aos "seus parentes" Kanamari do alto Jutai se afastaram temporariamente de suas áreas de coleta e caça. Segundo informações do Kanamari, além de enlatados e outras quinquilharias que lhes foram dadas pelas equipes da Petrobrás, os Tucano receberam orientações para abandonar o seu território e se transferir para as aldeias Kanamari no alto rio Jutai, pois o "*rio Jandiatuba não é*

⁴⁷ Apesar do título original do artigo limitar-se à "A Petrobrás e os Arredios do Itacoai e Jandiatuba", não se pode deixar de reconhecer que o subtítulo que lhe foi apostado pela Edição do volume Povos Indígenas no Brasil - 84, espelha com precisão a "operação" desenvolvida pela Petrobrás.

⁴⁸ Essa situação de tensão e ameaça aparece fartamente registrada em relatórios de funcionários da FUNAI que a pedido da Petrobrás foram designados como medida de segurança para acompanhar a continuidade dos trabalhos das equipes de prospecção.

terra de índio", segundo a visão dos trabalhadores daquela empresa (Labiak & Oliveira Neves, 1984, p. 91).

Num confronto marcado pelo assimetria de forças, demonstrado experimentalmente pelo efeito destrutivo da sofisticada tecnologia de prospecção e dos vôos rasantes de helicópteros que revolviam a palha da cobertura das malocas⁴⁹, os "índios brabos" lograram, em fins de outubro de 1983, flechar um dos trabalhadores que instalavam no solo cargas de dinamite para provas de avaliação sísmica.

Devido o medo de que as flechas estivessem envenenadas, o ferido foi removido às pressas para Eirunepé onde recebeu atendimento médico-hospitalar, sendo posteriormente transferido para Manaus.

Estando coincidentemente em Eirunepé, fomos, eu, Araci Maria Labiak e outros membros da equipe indigenista da Projeto Kanamari, testemunhas casuais do acontecido, inclusive tendo realizado, ainda no hospital, uma rápida entrevista. Posteriormente, quando procurávamos levantar mais informações sobre o incidente e sobre os índios que realizaram o ataque, não conseguimos obter mais nenhum dado, uma vez que a Petrobrás decidiu-se pelo silêncio, impondo-o também a todos os seus funcionários. Da mesma forma, as flechas resgatadas após o ataque foram enviadas ao escritório da Petrobrás em Manaus, onde receberam encaminhamento impreciso não permitindo uma avaliação etnográfica que sugerisse sua pertinência étnica.

2.3 - Modificações no Padrão de Ocupação Fundiária

O Juruá nunca foi terra sem homens. O Juruá sempre foi ocupado; densamente ocupado por inúmeras populações indígenas assinaladas ao longo de suas margens já nas primeiras informações sobre o rio.

⁴⁹ Os vôos rasantes de helicópteros tornaram-se proezas narradas em rodas de pilotos, funcionários da Petrobrás e cidadãos, onde suscitavam considerações jocosas sobre a reação dos índios que na fuga para se protegerem no mato atiravam flechas para o ar, na tentativa de defesa. Além de demonstração de força, os sobrevôos às malocas passou a ser uma alternativa de lazer, onde técnicos de escalões superiores da Petrobrás, pilotos e algumas "autoridades" da cidade de Eirunepé satisfaziam suas curiosidades etnográficas.

Com a segunda metade do século XIX, mais precisamente a partir de 1858 o médio Juruá passa a ser invadido por levas de migrantes para o trabalho no extrativismo da borracha.

O ano de 1882 traz à região as demarcações de terras para formação de seringais, modificando radicalmente o padrão de ocupação até então ditado por relações entre as diferentes sociedades indígenas. Este ano marca o início de uma fase de ordenação territorial do extrativismo da seringa, que vai desencadear profundas transformações no modo de vida das diferentes etnias habitantes do Juruá.

A instalação de seringais representa:

"um momento crítico na vida das populações indígenas da região que se encontram envolvidas pela frente extrativista, que agora passava por uma nova fase de organização. A frente necessitava de terras demarcadas para se consolidar e para isso era necessário expandir-se à custa das terras indígenas. Ocorre a primeira expulsão do contingente indígena de seu território original, o que parece ter promovido um re-arranjo nos limites territoriais de toda a região que englobava a bacia do Juruá e do Purús" (Gonçalves, 1991, p. 19).

A consolidação do extrativismo da borracha marca o início do processo de expropriação das terras indígenas. Na medida em que a frente extrativista avançava os grupos adentravam mais e mais em seus territórios na busca de áreas de refúgio, pontos que por sua localização geográfica de difícil acesso ou que pelo reduzido número de seringueiras tornavam-se áreas marginais para o extrativismo. As margens dos grandes rios assim desocupadas eram então tomadas pelos seringueiros que nela se fixavam instalando um novo padrão de ocupação fundiária. Expropriação e exploração (Martins, 1980) serão, desde então, os dois grilhões da subordinação das terras e da mão-de-obra indígenas ao sistema extrativista de produção.

Embora o objetivo imediato do seringalista fosse a produção de látex, na prática o seu domínio se estendia às terras. Em nome do controle da produção que o seu poder lhe concedia, o "patrão" ou "seringalista" controlava os seringais e cauchais tornando-se *"dono de fato das terras, tanto assim que na época da borracha o seringalista era um latifundiário"* que, monopolizando a exploração das árvores monopolizava também as terras, estruturando o sistema latifundiário da Amazônia (Ianni, 1978, p. 86).

Em princípio a região foi retalhada em inúmeros pequenos seringais, que por disposição da "Lei de Terras", de 1850, só poderiam ter como frente uma faixa de meia légua, margeando os rios. Em pouco tempo, contudo, a região passou a experimentar um violento processo de concentração de terras, até hoje em curso, cujos mecanismos foram descritos já em 1920: "*La propriété d'abord assez divisée tend à se concentrer d'année en année, soit que le commerçant malheureux cède ses titres à un autre plus habile, soit que fatigué de la vie des bois il réalise sa fortune pour aller en jouir à la ville, soit que les maisons de commerce de Manáos ou du Pará, qui ont avancés les premiers fonds, retirent leur confiance à leur client, et prennent sa propriété en paiement de leur créance*" (Tastevin, 1920, p. 136).

O latifúndio seringalista se constituiria mais tarde no gérmen dos empreendimentos agropecuários e florestais, que alimentados pelos incentivos fiscais descobririam o éden amazônico a partir dos anos '70, provocando novas mudanças nos padrões de ocupação fundiária. A ocupação das terras pelo seringais, ou mais especificamente a apropriação das terras pelos "coronéis de barranco" configura um processo de expropriação de terras, conduzido por mecanismos de "*alargamento excessivo dos latifúndios*" (Tocantins, 1982, p. 105). O alvo visado por esse "alargamento fundiário" sempre foram as terras indígenas, griladas e invadidas sistematicamente.

Vários foram os artificios empregados para conquistar a força de trabalho indígena para o extrativismo. Desde a proteção contra grupos adversários, até a possibilidade de acesso a quinquilharias e produtos até então totalmente desnecessários, foram mecanismos utilizados por seringalistas para atrair a adesão dos grupos indígenas para a empresa extrativista, permitindo com isso estender às áreas ocupadas pelos índios as atividades de extração da borracha.

Um destes artificios, e talvez o que maior resultado prático tenha alcançado, consistia no escamoteamento dos objetivos finais das frentes de ocupação, que apresentavam os seringalistas, chamados de "patrões", como donos apenas da produção da seringueira, enquanto ao ocupante da terra, aos índios, cabia a propriedade da própria árvore da seringueira, e portanto da terra onde se encontravam estas árvores. Ao "patrão", determinado por um pretense loteamento da região

ampla entre alguns poucos "patrões", caberia uma produção renovável e inesgotável, e que não degradaria a área; ao índio caberia a posse (prometida também inesgotável!) da terra que na verdade sempre fora sua, e os "benefícios" da troca da borracha por produtos industrializados. Assim, ao mesmo tempo eram atingidos dois objetivos da sociedade brasileira: 1) atrair os índios ao seu modo de produção econômica; 2) introduzir e consolidar o conceito de que as terras ocupadas pelos índios lhes são destinadas pelo Estado Brasileiro como uma espécie de favor, e não mais como um direito tradicional adquirido e ditado por leis coloniais.

Mas essa situação que um primeiro momento poderia se apresentar aos índios como interessante, com o tempo se mostrou não ser em nada verdadeira.

Alterando-se a partir da própria atividade seringalista, os objetivos da colonização se evidenciariam com a transformação dos antigos seringais, então totalmente decadentes, em empresas agropecuárias voltadas para a derrubada da mata para implantação de pastos com finalidade de controle da propriedade de terra, o que implica na sua desocupação pelos índios.

O antigo modelo do seringal, onde o seu titular, o "seringalista" ou "patrão", detinha a propriedade das árvores de seringueira e da produção de borracha, seria substituído pela "fazenda", modelo no qual ao "fazendeiro", ou "dono", cabe a propriedade da terra e de todos os seus recursos. Esta modificação de "patrão" para "dono", algumas vezes representa apenas uma alteração semântica, onde os titulares permanecem as mesmas pessoas; os "patrões" continuam os mesmos "donos" de tudo.

DIAGRAMA 1: UNIDADES E AGENTES DE PRODUÇÃO

Unidade de produção	"seringal"	"fazenda"
Propriedade	produção de borracha árvore da seringa	terra e todos os seus recursos naturais
Proprietário	"patrão", "seringalista"	"dono", "fazendeiro"
Índios	ocupantes das terras, na condição de "seringueiros" ou "fregueses"	na condição de não-proprietários, desocupação da área

Se, como observa Oliveira Filho, sintetizando afirmações de diferentes autores, o valor de um seringal "*não se relaciona à extensão de suas terras, mas com o número de madeiras (i.e., seringueiras aptas à extração) que possui... às árvores que oferece ao corte... número de colocações (número de trabalhadores na extração que o seringal comporta... o número de estradas...)", grifos no original, (Oliveira Filho, 1979, p. 132), na fazenda o seu valor será medido pela extensão de terras que seus campos e suas cercas envolvem.*

É a partir desta nova situação que as frentes estabelecidas na região procuram se expandir sobre as áreas Kanamari, direcionando nesta nova investida o seu interesse para a exploração intensiva da madeira. Agora dizendo-se dono das árvores a serem abatidas, e pela analogia anteriormente criada dono da terra onde estas árvores se encontram, não é mais tão fácil ao “patrão” disfarçar o conflito de interesses com os grupos indígenas.

A história da fragmentação do território indígena, ou mais categoricamente dizendo, a história da expropriação do território **Tâkâna** foi fartamente narrada no Encontro dos Kanamari, em novembro de 1983. Reunidos na aldeias Santa Rita os diferentes grupos locais da região Juruá-Jutaí reivindicaram à FUNAI a demarcação das terras que lhes sobraram. Gravadas em fita cassete, e transcritas, as falas de algumas lideranças funcionou como o primeiro e principal documento que desencadeou os trabalhos de campo de identificação e delimitação da “Área Indígena Kanamari do Rio Juruá”, um fragmento do antigo território **Tâkâna**.

“Antigamente nesse rio, esse rio Juruá todo do Kanamari. Agora o brasileiro tá tudo tomando nosso terra” (Hedone/Pedro Casemiro).

“Nós, nós não cariu não; é só Kanamari. E todo esse rio é do Kanamari” (Djanam/Cesário Catingueiro).

“O nossa terra, o branco tá tomando muito, porque ele... primeiro, antigamente, nós tem o lugar aqui, só nós, nosso lugar tudinho, nesse rio Juruá. Primeiro, tudo caboclo, tudo na beira. Cariu vem, branco vem, mata muito, bocado” (Tсахene/Manoel do Juraci).

"O branco tá tomando muito nosso lugar, rio, nosso rio Juruá. o branco, o brasileiro, faz tempo, antigamente, ele, colocação lugar dele da Boca do Juruá mais prá baixo, só até Manaus. Mais pro alto, prá cá, prá nós, tudo do Kanamari" (Tсахene/Manoel do Juraci).

Assinalando a anterioridade da ocupação da região pelos grupos Kanamari, estas falas, todas elas retiradas do documento final do Encontro no igarapé Santa Rita (Equipe de Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, 1983), denunciam o processo de expulsão dos grupos locais de suas terras,

"Nós morava no Retração⁵⁰ lá, e cariú tudo lá fazê besteira lá e fazê uma... uma confusão prá que nós não temo terra prá nós morá mais, porque o branco, qué tomá tudo, até igarapé central. Ele qué tomá tudo. De primeiro o patrão tem só na beira do rio, agora hoje vai chegar o tempo dele, ele vai querê tomá tudo, o terra com terra firme e tudo...Agora nós baixamo lá pro Jacaré. Agora nós tâmo morando aqui no Jacaré, igarapé central. E aí eles já qué que nós, querem jogar fora nós, nesse igarapé central, do terra firme. Agora nós estamos querendo um igarapé" (Naro'a/ João Catingueiro).

"O branco qué, qué tomá a nossa rio tudo. O rio. Agora esse Juruá até a boca, era do Kanamari, mais prá baixo era do branco. Pois bem, mas nós morava no Seringal Retração. Aí que vem lá o patrão já jogá nós prá cá, já. Aí nós viemo pro igarapé do Jacaré. Que eles tão agora ali. Aí eu fui e eu sai dai do Jacaré pro Três Bocas, agora eu tô morando lá, já." (Wade/Brás).

"Eu já fui primeiro no Jutai. Primeiro eu vai, Manduca [Djahoma], eu, Ezequiel [Waro], quando nós morava não tem nenhum branco. Primeiro que nós tava lá... O branco tá rodeando nós tudinho, tudinho, tudinho. Agora o que nós vamo fazê?... Falava tudo era Brasil aqui, o branco tudo, nós botá prá fora" (Waenahom/Kurau de Lourenço).

que na busca de novos pontos para fixação das aldeias,

"É... por causa da terra agora, tá tomando tudo já. Tudinho. Quase, quase já tá, já tá setragando⁵¹ mesmo. Nós já tá no meio da terra, aqui já. Bem pouquinho... cariú que já tá chegando de novo agora, já tá começando, o pessoal branco agora tá chegando e quando dá fé nós já tá tudo fora já. E nós não pode mais ficá aí aqui mais não. Nós tâmo aqui no igarapé do Santa Rita, nós tâmo aguentando aqui. Por causa da terra agora aqui, agora nós tâmo no meio. Agora quando nós saimo daqui prá outro seringal e nós agora depois disso, eu, nós tudo vai se espalhá. E outro vai corrê pelo mato e não tem roupa, não pode mais trabalhá. Cariú não deixa mais trabalhá seringa prá podê comprá sal, sabão essas

⁵⁰ Seringal Restauração. empreendimento extrativista que se instalou, e se apropriou, da área Kanamari do igarapé da Maloca.

⁵¹ "Setragando", estragando. no português regional falado pelos Kanamari.

coisa prá nós passá. E nós agora, nós vâmo ganhá o mato, aonde que nós qué. E o cariú tá tomando de conta e nós vamo, parece que nós vamo virá um bicho, porquinho, queixada, onça, veado, todo o bicho pro cariú comê" (Djanam/Cesário Catingueiro).

"Lá em cima no Itucumã, agora nós saimo de lá, minha vó morreu. Ai nós subimo o Tarauacá, ai nós baixamo de novo, ai nós subimo no Itucumã de novo, ai. Ai nós subimo no igarapé Mirim, ai nós vemo nosso parente lá. Ai nós ficuemo ai também fazendo roça, roçado também, ajudando os outros, nosso parente ai" (Narem'a/Benedito).

se localizam hoje nos últimos redutos do antigo território, em faixas de terra ainda não ocupadas pelos brancos.

"Agora, o Juruá, primeiro o papai... primeiro o papai mora lá na beira do rio, no rio Juruá. Ai o cariú, o branco, né?, o branco, botá fora tudinho na beira, ai tem que nós ficá assim no igarapé. Então ficâmo no igarapé, ai não tâmo cortando de lá de novo. Ai o branco vai, queria botá nós prá fora de novo, mas nós mesmo, nós não queria sair. Nosso seringal, nosso seringal mesmo, ali no Flexeira, rio Itucumã, do Mirim que tem chama igarapé. Isto ai que é nosso agora" (Yode/José Timóteo).

"Agora esse rio, tudo, até na boca do rio, até prá cima, era nosso, tudinho. Ai o branco vem entrando, vem entrando vai dá aquele situação, vai dá aquele mal, pouca coisa, vai tomando tudo. Agora nós aqui tâmo tudo aqui. O pessoal lá do Itucumã, o pessoal do Mamori, o pessoal do Três Bocas, o pessoal do Jutai, tudo tá aqui. Fazê tudo, querê fazê tudo, tudo querendo a terra prá nós passá também. Porque o branco já vai pegando tudo já agora, e nós... Eu morei no Retração. De lá eu corri de lá, e já morei aqui, eu mora no igarapé do Jacaré. Agora eu... o patrão tá botando forte de novo, prá onde que nós vamo agora? E nós não sabe agora aonde que nós vamo morar mais" (Djanam/Cesário Catingueiro).

"O branco tá tomando tudo o nossa terra" (Narem'a/ Benedito).

Consequência imediata da invasão do território indígena, a redução das áreas de ocupação dos grupos locais é ainda hoje um processo continuado que ameaça a integridade **Tâkâna**. O reconhecimento das terras kanamari pelo Estado Brasileiro apresenta-se no contexto interétnico como a última expectativa de retomada de um tempo onde a vida seja de novo *"tudo animado"*.

"Nós tâmo aguentando aqui porque nós querê mesmo, senão o branco já tá tomando tudo mesmo... o patrão dizê: 'Ah!, vai se embora!' Prá onde que nós vai morá? De novo? Não

tem mais onde que nós vamo mais. Nosso igarapé... Agora nós querêmo o chefe⁵² prá nós podê resolvê esse negócio aqui, o que nós querê é terra. Quando adepois disso, aí nós, aí de novo nós ficá bom. Nós vamo esperá aqui um pouco enquanto o senhor vem. O chefe vem prá podê resolvê esse negócio. Esse problema aqui" (Djanam/Cesário Catingueiro).

"Patrão vai tomando conta de tudo. Quando dá fé cabôco vai morrê tudo, não tem área que planta no Jutai. Como não qué mais que planta na terra dele [dos índios]. Já era dele e não pode mais plantá. E nós, nós pode plantá, mas ele... Nós tem que pagá um patrão prá plantá terreno. Uma porção, um pé de roça, prá nós comê; nós não pode. Nós querê a terra, prá nós tudo. Nós querê terra grande prá podê plantá, prá fazê roçado grande, prá comê, prá passá bem também. Mais do que cariú familia tudo. Ai vai ficá animado, ri, tudo animado, fazê, warapekom⁵³, fazê... de tudo assim, tudo bom. Tudo animado" (Djanam/Cesário Catingueiro).

⁵² Na gravação à FUNAI, reivindicando a demarcação da área, os Kanamari insistiam na presença de alguma autoridade. "chefe" que pudesse solucionar os problemas de invasão de suas terras por brancos.

⁵³ **Warapekom**, nome genérico de um conjunto de festas tradicionais dos grupos da família katukina.

QUADRO 2 : CRONOLÓGICO DA OCUPAÇÃO DO JURUÁ KANAMARI

datas	marcos históricos
segunda metade séc. XVII	- Fundação das missões religiosas na região do "Alto Amazonas".
1858	- Expedição de João da Cunha Corrêa, Diretor dos Índios do Juruá, que sobe o Juruá, até a embocadura do rio Tarauacá, trazendo migrantes para o trabalho no extrativismo da seringa.
1870	- Instalação de seringais; o extrativismo deixa de ser itinerante e passa a constituir empresa fixas.
1882	- Demarcação dos seringais, consolidando o extrativismo da borracha no rio Juruá.
1885	- Manuel Felipe da Cunha funda São Felipe, atual Eirunepé.
final séc. XIX	- Frentes de caucheiros "peruanos" e seringueiros "cearenses" exploram a região do médio rio Juruá.
1910	- Crise do extrativismo, início da decadência do extrativismo da borracha.
1940	- Como desdobramento da Segunda Guerra Mundial, ligeira retomada na produção de borracha; com um grande fluxo migratório de nordestinos.
1972	- Proposta de criação do Vale do Javari.
1973	- Criação do Sub-Posto Massapê, no alto rio Itaquiá.
1975	- Desativação do Sub-Posto Massapê.
1977	- Criação do PI São Luís, no Javari, para onde são levados os Kanamari do alto Itaquiá.
1978	- Criação do PI Massapê, no alto Itaquiá; os Kanamari são levados de volta do São Luís para o Itaquiá.
1980	- Identificação das áreas indígenas dos rios Javari, Itaquiá, Ituí, Jandiatuba e Jutai, resultando na formulação da proposta para demarcação do "Parque do Javari".
1985	- Identificação e reconhecimento da "Área Indígena Kanamari do Rio Juruá".
maio/ago. 1985	- As áreas indígenas do "Parque do Javari" passam por um novo processo de identificação, resultando na proposta da "Área Indígena Vale do Javari".
abr. 1986	- Parecer favorável do grupo interministerial para a proposta da "Área Indígena Kanamari do Rio Juruá".
1983	- Prospecções da Petrobrás na área do alto Jutai e cabeceiras do Jandiatuba, em áreas ocupadas pelos Kanamari e Tsomhwâk Djapa .
1986	- A Petrobrás deixa temporariamente a área dos grupos Djapa .
1995	- Identificação e reconhecimento da "Terra Indígena Kanamari do Matrinxã".

2.4 - Estratégias de Relacionamento

*“Talvez bebam os índios,
também, para conseguir força e se vingar,
e com certeza bebem para esquecer
e serem esquecidos”.*

(Eduardo Galeano - “As Caras e as Máscaras”, p. 106)

Na busca de assegurar sua permanência física e cultural, os grupos locais desenvolveram diferentes estratégias de relacionamento. A análise do processo de contato dos Kanamari com a sociedade nacional, indica 6 estratégias: 1) a evitação de choques com os brancos, 2) a aceitação do nome Kanamari, 3) a fuga para locais de difícil acesso aos brancos, 4) a “conversão” ao catolicismo, 5) a promoção de rearranjos inter-grupais, 6) a preservação de uma “proximidade distante” dos brancos, que seriam acionadas em diferentes contextos históricos específicos. A indicação a seguir, toma apenas um caráter analítico, não devendo ser entendida segundo uma ordem de antecedência ou de importância entre estes artifícios que muitas vezes estão intimamente relacionados entre si, funcionando como passos, ou movimentos, de uma mesma estratégia global de relacionamento interétnico.

A primeira estratégia assumida, foi a de não entrar em choques diretos com as frentes de ocupação que em diferentes momentos históricos se instalaram em território Kanamari. Assim é que praticamente todas as informações sobre a presença indígena no rio Juruá e regiões limítrofes fazem referência aos grupos Kanamari, seja tratados por este etnônimo genérico, seja pelos outros inúmeros nomes que lhes foram aplicados, como índios de boa índole, pacíficos, receptivos, etc., e que colaboravam com o homem branco em seus empreendimentos colonizadores.

Tal postura amistosa passou a ser reconhecida e associada ao nome “Kanamari”, que funcionou nos primeiros anos da ocupação econômica como uma “categoria de índio” promovendo a distinção entre os índios aliados e aqueles outros que deveriam ser tratados com a “força armada de tropa”. Adotado extensivamente por todos estes grupos locais, o nome “Kanamari”, como uma espécie de “salvo conduto”, pode ser visto como a segunda estratégia para o contato, acionada em todos os contextos interétnicos.

A aliança construída sob o signo da hospitalidade Kanamari e o apelido adotado, criava uma segurança, contudo bastante instável, constantemente quebrada na medida em que os interesses econômicos (exploração vegetal e controle das terras) se estendiam a novas áreas ocupadas pelos grupos locais.

A fuga para o interior da floresta, embora abrindo espaço para a fixação de hordas de seringueiros nas margens dos grandes rios, apresentava-se aos grupos locais como uma alternativa de evitação ao avanço das frentes extrativistas. Adentrando mais e mais no território **Tâkâna**, os grupos buscavam áreas de refúgio, fixando suas aldeias em locais que por suas características naturais não despertavam o interesse imediato para as atividades extrativistas.

Como forma de evitar a exploração por comerciantes esse expediente de defesa foi utilizado já nas primeiras investidas da colonização portuguesa, como está documentado no Relatório de 1864 do Presidente da Província do Amazonas: “*Os Catuquina seguem para o alto do Rio Jutai, abandonando as aldeias de baixo*” (Albuquerque Lacerda conforme Moreira Neto, 1971, p. 85). Com essa estratégia de distanciamento, os grupos locais ganhavam um certo tempo, e espaço, para se adaptarem aos novos vizinhos e aos seus impactos⁵⁴.

Dentro do projeto de “colonização” e “civilização” imposto à Amazônia, a única porta que se abria aos povos indígenas para um relacionamento “pacífico” (com todas as aspas que aqui se deve empregar à palavra!) era a sua “conversão” ao catolicismo. “Conversão”, para os índios, representava aceitar o batismo e adotar um nome católico o que os redimia da condição de pagãos infieis.

Sobre esta temática são significativas as palavras de Onofre Andrade que ao analisar vocábulos recolhidos por outros autores, oferece bem a dimensão assumida pela “conversão” entre os Kanamari: “... ‘*Tamakori*’ é Deus. não é, no entanto, como o Deus cristão, levado ao espírito do índio pela ‘*catechése*’... Apesar de nossos esforços, nada, em verdade, nos foi possível encontrar dessa mesma atribuída catechése, quanto a uma influência irradiada

⁵⁴ Falando do ritmo rápido da ocupação extrativista do Juruá, assinala Almeida: “*Em consequência, a população indígena viu-se atacada, em um período extremamente curto e quase sem tempo de familiarizar-se com a expansão branca, por uma avalanche maciça de imigrantes, sustentada por um influxo igualmente maciço de mercadorias importadas*” (1982, p. 1).

porventura fóra das immediações de Meneruá, de comunicação facil com Teffé, a antiga Ega” (Andrade, 1936, p. 140).

Mais significativa ainda, quando observamos que o próprio Padre Tastevin, que manteve seguidos contatos com os Kanamari durante um longo período, foi por 2 anos, de 1910 a 1912, vigário de São Felippe, hoje Eirunepé, realizando inúmeras visitas às aldeias, fazendo pregações de catecismo, ensinando cantos e orações, oficiando batizados e casamentos, como indica em vários de seus artigos⁵⁵.

Como mais uma estratégia, todos os Kanamari têm hoje um nome em português que lhes foi dado em batizado. Representando ambos, nome e batistério, meros “documentos de identidade” cujo uso se restringe exclusivamente às situações de contato, a conversão funciona apenas como uma quarta estratégia de relacionamento interétnico.

A depopulação, como resultado direto de doenças desconhecidas e agressões físicas impostas por parte dos brancos, e seus efeitos imediatos de desarticulação social e redução das possibilidades de casamento, obrigou os grupos locais remanescentes, a adotarem formas de reordenamento da sua estrutura social: “*Ces peuplades, étant très décimées, se sont réunies les unes aux autres; c’est pourquoi ontrouve dans la même agglomération des noms totémiques différent*” (Marin, 1928, p. 130). Construindo novas alianças, muitas vezes às custas do esquecimento de diferenças tradicionais entre seus grupos originais, “pedaços de ‘clã’ dizimados reuniram-se para reconstruir aldeias” (Almeida, 1982, p. 10), visando não só a superação da nova situação de adversidade, mas também, e principalmente, como estratégia de recriar condições de permanência social (Oliveira Neves, 1990, p. 7).

Se por um lado é dito que os Kanamari se abriram para o contato mantendo uma certa proximidade com as frentes de ocupação, por outro lado fica claro que o espaço que conservam entre suas aldeias e as cidades, vilas ou mesmo colocações de seringueiros, constituem na verdade um distanciamento estratégico, que lhes permite manter uma distância estratégica capaz de garantir o espaço étnico no contexto de relações com a população envolvente.

Sobre a relação de aparente proximidade que se estabeleceu entre os Kanamari e os seringueiros após a invasão destes últimos ao território indígena, Tastevin comenta incisivamente:

⁵⁵ Uma análise da presença missionária-indigenista de Tastevin é desenvolvida no capítulo 3.

“L’arrive des ‘seringueiros’ (extracteurs de caoutchouc) a rejeté les indigènes loin du bord des grands fleuves... Cet exode est dû a l’antipathie portée aux ‘seringueiros’, avec lesquels les Indiens entretiennent le moins de rapports possible. Ils se détestent. Ce ne sont jamais eux qui font les premières avances” (Tastevin, 1955, p. 170). Assim, através desta estratégia, os grupos locais não sofreram a fragmentação em núcleos de população mista nem em colocações dispersas ocupadas por grupos domésticos restritos, como tende a ocorrer com aldeamentos próximos aos pontos de exploração comercial (Galvão, 1976, p. 429). A partir do espaço étnico delimitado por essa distância estratégica os grupos locais conservam uma “proximidade distante” através da qual é possível a aproximação interétnica para o atendimento das necessidades criadas com o contato resguardando no entanto o “ethos” **Tâkâna**.

Assim, acionando conforme as necessidades de cada situação diferentes estratégias, os atuais grupos locais Kanamari, resultantes de rearranjos sociais internos impostos por limitações de reprodução social decorrente de processos de depopulação, conservam distâncias sociais suficientemente grandes que lhes permite exercitar uma política de boa vizinhança com a população “cariú”, preservando o seu espaço étnico de manifestação cultural própria.

3 - POLÍTICAS INDIGENISTAS

*"There are many voices
with different intonations speaking for, against, about, or to the Indians.
Depending on who does the speaking, the imposition of one's views
is more or less shrill, more or less intentional, more or less compelling."*
(Alcida R. Ramos; "A Hall of Mirrors - The Rhetoric of Indigenism in Brazil"; p. 3)

Um olhar sobre o contexto social e político do Juruá indígena mostra 10 agências indigenistas que em épocas distintas, ou em alguns períodos simultaneamente, desenvolveram e desenvolvem ações diretamente incidentes sobre os povos indígenas, em aldeias específicas ou no âmbito mais amplo do conjunto dos grupos locais. Com intensidade e graus de envolvimento diferentes, e por conseguinte com implicações também diferentes, podem ser indentificados: as Missões religiosas do período colonial; a Diretoria dos Índios, do regime pombalino; o Serviço de Proteção aos Índios - SPI; a Fundação Nacional do Índio - FUNAI; a Missão Três Unidos - MNTB; o Projeto Kanamari - OPAN/CIMI; a Missão Kanamari - Igreja Metodista/GTME; a União das Nações Indígenas - UNI/Acre e a Fundação Nacional de Saúde - FNS. Além destas deve ser considerada ainda a presença do Padre Constantino Tastevin que, muito embora sua atuação não estivesse ligada à instituição propriamente indigenista, deixou marcas no cenário indígena da região.

Mais do que a análise de cada uma destas "instituições", este capítulo descreve as diferentes políticas indigenistas e as suas respectivas implicações para o contexto interétnico vivido pelos Kanamari.

Em que pese a política indigenista do Regimento das Missões não ter afetado diretamente os grupos Kanamari, uma vez que suas influências se restringiram ao baixo curso dos afluentes do Solimões⁵⁶, este período será aqui considerado tanto para dar uma visão geral do cenário indigenista do Juruá como principalmente devido as sentidas influências que exerce nas políticas indigenistas oficiais e missionárias que se seguiram.

Considerando que a atuação recente da FUNAI representa em termos gerais uma continuidade das práticas e da política local exercidas pelo antigo SPI, estes, SPI-FUNAI, serão considerados em um mesmo bloco.

A visão aqui oferecida tem por fundamentação principal o conhecimento empírico acumulado no período de trabalho de campo junto aos diferentes grupos locais Kanamari, apoiado em referências recolhidas em um reduzido material bibliográfico que pode ser tomado como indicação para uma análise mais aprofundada que se pretenda sobre cada uma das agências indigenistas.

No que se refere ao Regimento das Missões e ao Diretório Pombalino, foram tomados como fontes principais os trabalhos de Carlos de Araújo Moreira Neto (1971; 1988; 1992a; 1992b), que por seu valor analítico e documental são obras insubstituíveis para o conhecimento das políticas indigenistas do Brasil Colônia e Império. Além destes foram utilizados a "Introdução" e o "Capítulo 1" do trabalho de Nádia Farage (1991), que interpretam a operacionalização política e econômica que os diferentes agentes - missionários, Estado e colonos - fizeram daquelas políticas indigenistas, e o artigo de Hugo Fragoso (1992), que aborda as relações entre a difusão do cristianismo e o processo expansionista português na Amazônia, mostrando-se os três como boas fontes complementares ao estudo, remetendo, em seu conjunto, à uma vasta bibliografia.

Quanto à visão sobre a atuação política do SPI-FUNAI na área geográfica de interesse da Dissertação, esta complementada através dos relatórios e outros documentos do antigo SPI e

⁵⁶ Embora desnecessário, lembro que a partir de conceituações recentes, como aquelas dadas pelo IPARJ (1988a; 1988b) e pelo Banco Mundial (1981), as influências provocados por segmentos e iniciativas da sociedade nacional sobre grupos étnicos devem ser tratados não mais na visão imediatista de impactos "diretos" ou "indiretos", decorrente da proximidade entre a causa dos distúrbios e o núcleo populacional afetado. Mais do que critérios de distanciamento físico, devem ser considerados o potencial perturbador simbólico e material que afetam as comunidades.

relatórios mais recentes, em geral incorporados aos já mencionados processos de identificação das diferentes áreas Kanamari. Sem dúvida uma análise mais completa da política indigenista oficial em sua relação com os grupos de língua katukina é algo extremamente oportuno e que ainda carece de ser feito.

As considerações sobre MNTB, cuja ação indigenista atinge os Kanamari através da Missão Três Unidos, localizada no médio rio Juruá, apoiam-se na obra de Ticio Escobar (1988), que analisa a política implementada por essa entidade sobre os grupos indígenas no Paraguai; no artigo de Gloria Pérez e Scott Robinson (1983), que analisa as origens e razões ideológicas de tais práticas missionárias em países da América Latina e Terceiro Mundo; no artigo de Martin Dreher (1992) que discute a política de sustentação ideológica destas missões na Amazônia; e no artigo de Rubem Cesar Fernandes (1980), onde é vista a presença de MNTB no Brasil.

Para as considerações sobre o Projeto Kanamari, foram utilizados sobretudo os relatórios de atividades desenvolvidas junto aos grupos locais, assim como os relatórios da OPAN, do CIMI-Regional Norte I e da Prelazia de Tefé, com os quais o Projeto Kanamari manteve relações institucionais e de trabalho. Os anteriormente citados relatórios de identificação das áreas indígenas Kanamari também oferecem considerações adicionais que permitem estabelecer um perfil da ação indigenista do Projeto Kanamari. É de se registrar a inexistência de trabalhos de ordem mais analítica, e enfoques mais acadêmicos, que pudessem subsidiar uma visão sobre a própria OPAN e mesmo o CIMI.

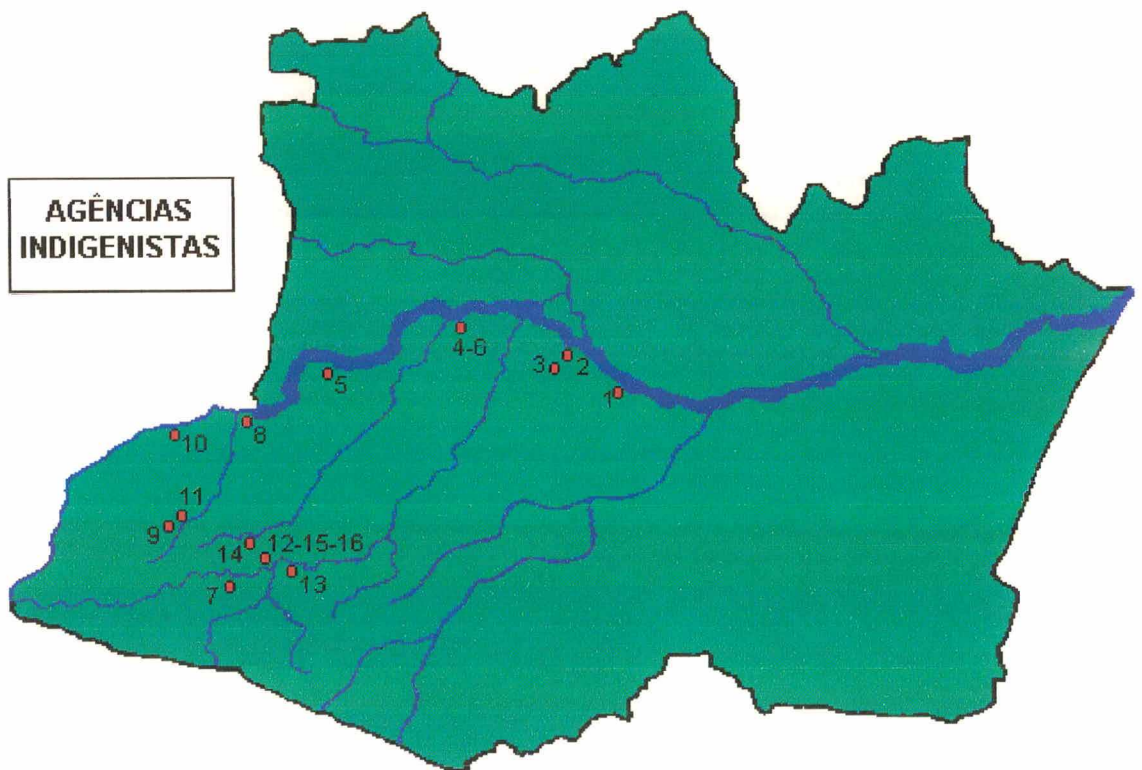
No que se refere às considerações sobre a dimensão político indigenista da presença do Padre Tastevin, estas derivam da análise de seus trabalhos, tanto aqueles publicados quanto de inéditos, nos quais é possível captar, seja do conteúdo explícito de seus textos, seja em suas entrelinhas, conceitos e visões que orientaram as suas práticas missionária e etnográfica levadas a efeito junto aos povos indígenas na região do Juruá. As considerações aqui emitidas estão intimamente relacionadas a um projeto mais amplo, há algum tempo fomentado e em fase inicial⁵⁷, que visa promover a análise crítica da produção etnográfica de Constantino Tastevin e refletir

⁵⁷ A análise da obra etnográfica de Constantino Tastevin está sendo viabilizada junto a Universidade do Amazonas como Projeto de Pesquisa, no qual participamos eu e Araci Maria Labiak, na parte de análise e considerações antropológicas, e a professora Francisca Jane Jatobá, na parte de tradução dos textos em francês.

sobre suas prática e postura missionário-indigenista, além de viabilizar o acesso a obras que por diferentes fatores se encontram até este momento restritas a pequenos círculos.

As demais frentes indigenistas, Missão Kanamari, UNI-Acre e FNS, serão consideradas apenas tangencialmente, uma vez que as suas atuações com os grupos Kanamari são recentes, não havendo por hora um volume de dados factuais que fundamentem um tratamento mais delongado.

MAPA 2 : AGÊNCIAS INDIGENISTAS



Agências Indigenistas:

- | | |
|--|---|
| 1 - Missão de Coari | 10 - Posto Indígena São Luís - FUNAI |
| 2 - Missão de Tefê | 11 - Posto Indígena Massapê - FUNAI |
| 3 - Missão de Parauari (atual Nogueira) | 12 - Posto Indígena Eirunepé - FUNAI |
| 4 - Missão de Taracatuba (atual Fonte Boa) | 13 - Missão Três Unidos - MNTB |
| 5 - Missão de São Paulo de Olivença | 14 - Projeto Kanamari - OPAN/CIMI
(alto rio Jutai) |
| 6 - Padre Constantino Tastevin | 15 - Projeto Kanamari - OPAN/CIMI (rio
Juruá) |
| 7 - Posto Indígena Gregório - SPI | 16 - Missão Kanamari - GTI Igreja
Metodista |
| 8 - Ajudância do Alto Solimões (AJUSOL) -
FUNAI | |
| 9 - Sub-Posto Massapê - FUNAI | |

*"Não continuo a discorrer;
e já precauiono estas minhas reflexões com advertir,
que não tenho por fim impugnar aquelles estabelecimentos justos, e uteis;
mas somente mostrar a origem das difficuldades da sua desejada, e inteira observancia"*
(Francisco Xavier de Sampaio - "As Viagens do Ouvidor Sampaio", p. 127)

3.1 - Missões Coloniais

As primeiras ações indigenistas se fizeram presentes na região do rio Solimões através das missões jesuítas subordinadas à Espanha, que descendo dos rios Ucayali e Marañón, já em 1689 haviam alcançado a região da foz do rio Juruá (Melatti, 1981, p. 13), e se prolongariam à jusante até a região do lago de Coari estabelecendo vários aldeamentos indígenas.

Paralelamente a Coroa Portuguesa põe em curso um projeto de conquista e ocupação dos espaços geográficos disputados com a Espanha. O processo de expansão portuguesa, que pode ser sintetizada pelo lema "Dilatar a Fé e o Império", será desencadeado através da lei de 1 de Abril de 1680 e do Regimento das Missões do Maranhão, de 1686, onde os povos indígenas "*não eram apenas mão-de-obra na construção do Império cristão português, mas, de modo especial, eram instrumentos da consolidação e defesa desse mesmo império*" (Fragoso, 1992, p. 159). Em que pese os direitos dos índios estarem apregoados em lei, inclusive o direito de posse de suas terras⁵⁸, o projeto português era antes de tudo um projeto conquistador, e como tal voltava-se não só a ocupação e controle das terras indígenas mas também à desindianização de suas populações.

⁵⁸ Como observa Hugo Fragoso, a Provisão Régia de 1680 dita que "*Hei por bem que sejam (os índios) senhores de suas fazendas como o são no sertão sem lhes poderem ser tomadas nem sobre eles se lhes fazer moléstia, e o governador com parecer dos ditos religiosos (da Companhia) assinalarão aos que descerem do sertão lugares convenientes para neles lavrarem e cultivarem e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro ou tributo algum das ditas terras, ainda que estejam dadas em sesmaria a pessoas particulares, porque na concessão destas se reservaria sempre o prejuizo de terceiro, e muito mais se entende e quero se entenda ser reservado o prejuizo e direito dos índios, primários e naturais senhores delas*" (1992, p. 151). Normas estas que valerão como letras mortas, entre tantas outras leis onde os direitos dos índios são sistematicamente desrespeitados.

A partir do trabalho missionário de Samuel Fritz, jesuíta alemão a serviço da Coroa Espanhola, seriam fundadas no alto Solimões as missões: de São Paulo de Olivença, Taracuatuba (atual Fonte Boa), Parauari (atual Nogueira), Tefé e Coari.

Com a expulsão definitiva dos jesuítas do Solimões, em 1709, a maior parte dos índios aldeados acompanharam os missionários em sua retirada para os domínios espanhóis além fronteira, deixando desertas as antigas missões. A partir daí a "obra civilizadora" portuguesa será levada ao Solimões pelos padres carmelitas que, através do Regimento das Missões, passam a coordenar os descimentos destinados a afirmação da ocupação portuguesa. Diferentemente dos jesuítas, que levaram para as Missões na Amazônia projetos de "desenvolvimento comunitários" como nos moldes das suas Missões do rio da Prata, os *"carmelitas não tinham um projeto próprio quanto à administração da mão-de-obra indígena; ao contrário, suas missões tornaram-se centros de suprimento de mão-de-obra para os moradores, no mais das vezes em franco descumprimento das exigências legais, e também os missionários individualmente se engajaram no comércio regional, inclusive no tráfico clandestino de escravos índios"* (Sweet conforme Farage, 1991, p. 33).

Pelas normas estabelecidas pelo Tratado de Madrid, de 1750, as disputas territoriais entre Portugal e Espanha seriam definidas pelo direito do *uti possidetis*, ou seja, que as terras objeto de disputa seriam garantidas a quem de fato as houvesse ocupado e povoado. Dessa forma o processo de expansão portuguesa sobre a Amazônia visou a conquista e manutenção dos principais pontos estratégicos que garantissem para a Coroa as faixas de terra pretendidas, entre as quais se incluía a região do alto Solimões.

A política indigenista do Regimento das Missões vigoraria até junho de 1755 quando, a guisa de restituir a liberdade dos índios é abolido por lei⁵⁹ o poder temporal dos missionários de todas as ordens das várias missões na Amazônia (Moreira Neto, 1992, p. 220-221). Esta lei seria ainda complementada, no dia seguinte, por um Alvará que:

⁵⁹ Lei de 6 de junho de 1755, sonoramente intitulada *"Ley ...porque ha por bem restituir aos Índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade das suas pessoas e commercio na forma que nella se declara"* (Moreira Neto, 1992, p. 220).

"dando nova forma ao governo temporal dos índios, determinou que nas vilas fossem preferidos para juizes ordinários, vereadores, e oficiais de justiça os índios naturais delas e dos seus distritos, sendo idôneos, e que as aldeias independentes das vilas fossem governadas pelos seus respectivos principais, que teriam por subalternos os sargentos-mores, capitães, alferes, e meirinhos de suas nações; recorrendo as partes, quando se sentissem gravadas, aos governadores e juizes na forma das leis e ordens já expedidas" (Malheiro conforme Moreira Neto, 1992, p. 221).

O período das Missões coloniais, inicialmente espanholas e a seguir portuguesas, repercutiriam sobre os grupos de língua katukina através dos "descimentos" que atingiriam os índios Katawixi dos rios Juruá e Purus, reservando-lhes o mesmo destino de todos os demais grupos localizados nas margens do Solimões-Amazonas e nos cursos inferiores da maioria de seus afluentes: a extinção.

3.2 - Diretório dos Índios

O "Directorio, que se deve observar nas Povoaçoes dos Indios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrario"⁶⁰, ou simplesmente "Diretório dos Índios" ou "Diretório Pombalino". Instruído pelo governador do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 3 de maio de 1757, e confirmado por Alvará Real em 17 de agosto de 1758, apesar de proclamar a liberdade e o direito dos índios de governarem a si próprios, o Diretório considera já no seu primeiro parágrafo que:

"como estes pela lastimosa rusticidade, e ignorancia, com que até agora foraõ educados, não tenhaõ a necessaria aptidaõ, que se requer para o Governo, sem que haja quem os possa dirigir, propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniencia, e persuadindo-lhes os proprios dictames da racionalidade, de que viviaõ privados, para que o referido Alvará tenha a sua devida execuçaõ, e se verifiquem as Reaes, e piissimas intençoens do dito Senhor, haverá em cada huma das sobreditas Povoaçoes, em quanto os Indios não tiverem capacidade para se governarem, hum Director, que nomeará o governador, e Capitaõ General do Estado, o qual deve ser dotado de bons costumes, zelo, prudencia, verdade, sciencia da lingua, e de todos os mais requisitos necessarios para poder dirigir com acerto os referidos Indios debaixo das ordens, e determinações seguintes, que inviolavelmente se observarãõ em quanto Sua Magestade o houver assim por bem, e não mandar o contrario" (Moreira Neto, 1988, p. 166).

⁶⁰ Aqui foi conservada a grafia original do "Directorio". conforme o fac-símile apresentado como anexo em Moreira Neto (1988, p. 166-206).

Como observa Carlos de Araújo Moreira Neto em outra obra, o "Diretório dos Índios" não traria melhoras "à condição servil dos índios nos quadros da sociedade colonial. Pelo contrário, coerente com esta mesma situação colonial, tornada mais direta e impositiva com a exclusão da intermediação missionária, a política pombalina sobre índios acrescentava novas formas de opressão aos consagrados vícios do passado" (1992, p. 222).

Pelos ditames do Diretório, o projeto comunitário das Missões foi substituído pela opressão das autoridades coloniais instituídas e pelos interesses fortalecidos dos colonos. O pelourinho, símbolo da inexorável subordinação do índio colonizado ao seu senhor português colonizador, ganhou posição de destaque no pátio central das novas vilas criadas em substituição aos antigos aldeamentos missionários⁶¹. Na realidade o Diretório funcionou como o mecanismo de apropriação pelo Estado e colonos da força de trabalho dos índios ditos "livres", enquanto as vilas pombalinas foram o "instrumento e espaço físico através dos quais deveria se processar a integração do índio das missões ao universo maniqueista do mundo colonial" (Moreira Neto, 1988, p. 25).

Com a abolição do Diretório dos Índios, pela Carta Régia de 12 de maio de 1798, a situação se tornaria ainda pior em consequência de uma legislação anti-indígena que avançaria no processo de desorganização e de dominação das populações indígenas, e que restabeleceria as permissões para expedições punitivas e de apresamento de índios⁶². Por fim a elevação do Amazonas à categoria de Província, em 1852, e a aprovação da "Lei de Terras", em 1850, abriria os territórios ocupados pelos povos indígenas para um processo sem precedentes de invasão que

⁶¹ Transcrevendo João Lúcio de Azevedo. Moreira Neto ilustra com a conversão da aldeia jesuítica do Trocano em vila de Borba a Nova, no rio Madeira: "Convocados os índios ao som das trombetas, fez-lhes um oficial da escolta de Mendonça, perito na linguagem tupi, uma prática, insinuando-lhes que, para o futuro, viveriam em outros costumes, outra disciplina e outra lei. Em seguida, entraram os selvagens, ajudados por soldados, de fazer uma grande derrubada e, no meio da clareira, em pouco tempo aberta, elevaram, à feição de coluna, um toco madeiro: o pelourinho, símbolo das franquias municipais. Alguns vivas ao soberano, e os tiros de duas pequenas peças de artilharia, existentes na missão, saudaram o levantamento desta à dignidade de vila. Restava só designar quem havia de reger a povoação, e quais as leis, para a obra ser completa" (1992, p. 225).

⁶² Embora a "guerra ofensiva" passasse a ser proibida, a "guerra defensiva" e os "resgates" de índios que estivessem sob a condição de escravos por outro grupo era permitida. A interpretação de uma e outra situação era ambígua e sempre conduzida pelos interesses dos colonos e das autoridades militares e religiosas. "O exame da legitimidade dos cativeiros era, via de regra, uma falácia, não só pela convivência dos missionários, como também pelos falsos testemunhos de membros da tropa e, principalmente, pelas ameaças feitas aos índios apresados para que respondessem às perguntas do missionário corretamente, ou seja, atribuindo a si mesmos uma condição escrava", como observa Nádia Farage (1991, p. 30).

provocaria enorme declínio populacional e a fuga dos grupos sobreviventes para regiões de mais difícil acesso. É a partir desta fase que será desencadeado o avanço "civilizatório" sobre os povos indígenas do Juruá.

Assim como nos períodos anteriores governados pelo "Regimento das Missões (1686-1755)" e pelo "Diretório Pombalino (1757-1798)", os descimentos continuaram a ser o meio adotado pelo Estado Colonial para a captura de braços destinados à realização de obras públicas e à colonização das terras entregues aos colonos portugueses⁶³. Nesse contexto a figura do "Diretor de Índios" continuaria presente como intermediador das relações entre a sociedade colonial portuguesa e os povos indígenas.

A política indigenista de todo o período imperial foi orientada pelo Decreto de 24 de julho de 1845, que criou a "Diretoria do Índios" e que autorizou a vinda de padres capuchinhos da Itália, a quem passaram a ser confiadas as atividades missionárias junto aos índios. Para as "Diretorias dos Índios", constituída em cada província por uma "Diretoria Geral" e por "Diretorias Parciais", seriam nomeados, respectivamente, um "Diretor Geral de Índios" e tantos "Diretores Parciais" quanto se fizessem necessário em cada caso. A estes últimos, comumente designados como "Diretores de Índios", responsáveis locais pela implementação da política indigenista da "Diretoria dos Índios"⁶⁴, cabia resguardar as populações indígenas contra os abusos cometidos pelos colonos ávidos por terras e mão-de-obra, e sobretudo promover a distribuição de índios para os serviços públicos e para o trabalho prestado aos colonos, no que deveriam, em ambos os casos, serem os índios pagos em salário.

Contudo as críticas aos "Diretores de Índios" se fizeram desde cedo e se avolumavam partindo das próprias autoridades governamentais. É, por exemplo, o caso de A. B. C. de Albuquerque Lacerda, Presidente da Província do Amazonas, que no relatório anual de 1864 se

⁶³ Como assinala Carlos de Araújo Moreira Neto, *"A legislação, desde a queda de Pombal (1777) até a Independência do Brasil, é de cunho progressivamente anti-indígena..."* (1988, p. 30).

⁶⁴ No texto do Decreto de 24 de julho de 1845, o seu artigo 2º determina: *"Haverá em todas as aldeias hum Director, que será de nomeação do Presidente da Provincia, sobre proposta do Director Geral..."* (Moreira Neto, 1988, p. 323-334). Na Amazônia os Diretores de Índios eram normalmente encarregados por rios ou regiões determinadas, como é o caso, por exemplo, de João da Cunha Corrêa, Diretor de Índios do Juruá, que promoveu a ocupação econômica deste rio pelas frentes extrativistas da borracha.

manifesta contrário aos métodos de ação dos "Diretores de Índios", aos quais se refere como "perseguidores oficiais" de índios⁶⁵ (Moreira Neto, 1971, p. 86).

Mais do que a retomada das atividades catequéticas os missionários reconquistaram através do Decreto de 24 de julho de 1845 um papel central na política indigenista do Império. A importância assumida pelas Missões neste período pode ser vista nas colocações do primeiro Diretor Geral dos Índios da Província do Amazonas, João Henrique Wilkens de Mattos, que em sua viagem de inspeção ao "Alto Amazonas" constatou "o estado de decadência" dos índios decorrente dos maus serviços prestados pelos Diretores Parciais, colocando como necessário para que fossem atingidos os objetivos da Diretoria dos Índios que as ações indigenistas deveriam ser assumidas imediatamente pelos padres, medida esta que impôs como condição para sua continuidade no cargo:

"Sendo minha convicção, que em quanto a catechese não for confiada exclusivamente á Missionarios zelosos, e que se compenetrem da gravidade de seu ministerio; e que sem o dispendio de sommas consideraveis com brindes, e outros misteres para atrahir e conservar os Indios nas Aldêas creadas, e nas que se forem creando, todos os esforços empregados neste ramo de serviço publico serão baldados: julgo não dever continuar a servir um cargo, no exercicio de cujas funcções, não posso prestar á Provincia á que pertenco, e á sociedade em geral, os serviços, que, si estivesse o systema de catechese montado com outros elementos poderia e desejava prestar; supplico a V. Ex^a. a mercê de fazer chegar ao conhecimento do Governo de S. M. O Imperador, que resigno o cargo de Director Geral dos Indios pelos motivos, que acabo d'expôr" (Wilkens de Mattos, 1858, p. 151).

3.3 - Pe. Constantino Tastevin

A reaproximação das missões religiosas ao trato indigenista, promovido pela política da Diretoria dos Índios, foi responsável pela localização no médio rio Solimões dos padres franceses da Congregação do Espírito Santo, geralmente chamados de espiritanos, que assumiram no final do século XIX a antiga missão carmelita de "Santa Tereza de Teffê", na margem do lago de Tefê. No ano de 1897 é inaugurado o "Asylo orphanologico de aprendizes artifices e agricolas" (O

⁶⁵ "...julgo que será sempre de algum beneficio para o índio libertá-lo, ao menos, dêsse perseguidores oficiais, já que todo o meu empenho e cuidado são impotentes para todos os abusos e violências de tantos outros, que não têm semelhante caráter" (Albuquerque Lacerda conforme Moreira Neto, 1971, p. 86).

Missionário, 1925, p. 2), que, dentro do espírito desenvolvimentista que marcaria o final do segundo Império e o começo da República, se propunha levar à região, e em especial aos filhos de "caboclos"⁶⁶, instrução e formação profissional como primeira medida visando a sua "civilização" à sociedade brasileira. Dado às dificuldades financeiras para manter a "obra cristianizadora", a alternativa encontrada pelos espiritanos foi criar uma escola destinada aos filhos de comerciantes e seringalistas locais como forma de atrair recursos para a continuidade das atividades missionárias.

Para que seja corretamente entendida, a presença do Padre Constant Tastevin deve ser observada em seus dois momentos temporalmente distintos: o primeiro, de dezembro de 1905 a outubro de 1914; e o segundo, de outubro de 1919 a junho de 1926, sendo que o período intermediário foi vivido na França, onde Tastevin serviu como intérprete da língua portuguesa, como artilheiro e enfermeiro durante a Primeira Guerra Mundial. No primeiro momento de sua permanência amazônica o Padre Constantino, como ficou conhecido na região, empreende viagens aos diversos rios no cumprimento de suas atividades religiosas, mantendo rápidos contatos com diferentes povos indígenas. Destas expedições tiveram origem inúmeros artigos contendo descrições cartográficas e de geografia física e humana dos diversos rios, além de registros sobre as línguas e costumes dos povos indígenas. Publicados em revistas científicas e periódicos católicos estes trabalhos construíram para Tastevin uma sólida reputação internacional como geógrafo e etnólogo.

Inegavelmente a presença de Constantino Tastevin se inscreve no quadro amplo do posicionamento assumido pelos espiritanos franceses frente o momento histórico da ocupação econômica da região pela empresa extrativista. Assim como outros missionários, em especial o Monsenhor Jean-Baptiste Parrisier, o Padre Constantino Tastevin expressaria críticas enérgicas e frontais ao tratamento que "patrões" e seringalistas dispensavam aos seus "fregueses" e aos métodos adotados para expansão dos seringais sobre as terras indígenas. A manifestação de opiniões decididamente marcadas por um posicionamento condenatório às explorações e

⁶⁶ Aqui, "caboclos" corresponde aos índios "civilizados", que a partir da ação civilizadora européia eram descidos das suas aldeias para as vilas.

violências perpetradas contra índios e seringueiros valeram a estes missionários sérios atritos com segmentos da sociedade regional.

Tal postura de crítica social está contudo mais presente nos registros e textos do primeiro momento da presença de Padre Constantino, podendo se pensar que ela vai sofrendo um certo distanciamento do contexto político-social da região, ou mesmo uma certa ambiguidade, na medida em que as atividades de ensino da missão espiritana, e por conseguinte a atuação missionária, se abre ao ensino de filhos de seringalistas e outros comerciantes regionais⁶⁷, ou ainda na medida que sua atuação ganha maior ênfase enquanto pesquisa linguística e etnográfica, que terá lugar no segundo momento de sua presença na região, de 1919 à 1926.

Conquanto não seja pretensão diminuir a importância de Tastevin para o conhecimento das populações indígenas do Juruá e regiões limítrofes (importância essa que vem sendo reiterada ao longo de toda a Dissertação!), deve ser assinalado que alguns de seus trabalhos etnográficos apresentam uma certa carga de etnocentrismo, onde padrões europeus aparecem por vezes como pano de fundo em comparações desfavoráveis aos grupos indígenas, deixando transparecer as suas identidades profundas: europeu, católico, missionário. Essa postura pode ser observada quando, descrente do tratamento de um pajé, o Padre Tastevin resolve ministrar o batizado a uma jovem índia, como medida preventiva a lhe garantir o reino do céu:

"Avant de me retirer, j'allai voir la petite malade. Elle était toujours brûlante de fièvre. 'Tu vois Mamé, ton remède n'a servi de rien!' - 'C'est que le traitement n'est pas fini! il faut recommencer trois fois!' Comme je ne partageais pas entièrement l'opinion de Mamé, je leur dis que j'allais la baptiser pour qu'elle pût aller au ciel, dans notre beau Ciel à nous, au cas où elle ne guérirait pas. 'Comment s'appelle-t-elle?' - 'Wano!' - 'Jje vais lui donner le nom de Thérèse, pour la mettre sous la protection d'une petite sainte Yônohi de mon pays!'... Thér~ese, je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit!... Quand elle sera grande, faites-lui savoir qu'elle est baptisée et faites-la instruire par les chrétiens!' Je fis la même recommandation à mes compagnons et nous rentrâmes à Attalaia" (Tastevin, 1924c, p. 91).

⁶⁷ "1919 vit l'inauguration d'une vaste construction destinée à abriter le Séminaire du St-Esprit, fondé dans le but de former un clergé indigène. L'année suivante fut ouvert l'Externat S. Joseph pour les garçons. Sous ces entrefaites le Gouvernement de l'Etat ayant restitué une maison léguée antérieurement à la Paroisse de Ste Thérèse, on y fit les réparations e on l'adapta à un Orphelinat et Pensionat pour jeunes filles" (O Missionário, 1925, p. 5).

Ou quando ao fazer menção às relações entre índios e brancos, reforça noções de "paganismo" versus "civilização": *"Ces pauvres gens, pourtant inoffensifs, causent une vraie terreur à la plupart de nos chrétiens du fleuve, qui, jusqu'en ces derniers temps, les tenaient pour des bêtes fauves et les traitaient en conséquence. Les Pérouviens et les Colombiens et parmi eux des docteurs qui se croient très civilisés, tiennent encore les Indiens pour des êtres irracionales"* (Tastevin, 1922, p. 574).

O segundo momento de Tastevin na Amazônia, de 1919 a 1926, será mais dedicado ao levantamento lingüístico e etnográfico principalmente dos rios Juruá e Japurá, e seus afluentes, quando então os contatos com os grupos indígenas passaram a ser mais sistemáticos. Como pesquisador mantido pelo governo francês, Tastevin recolheu grande quantidade de artefatos indígenas que remetidos à França fazem parte hoje do acervo do Museu do Homem, em Paris. A partir de suas pesquisas Tastevin produziria diversos estudos, ensaios e artigos. Na maioria de seus trabalhos, tanto aqueles individuais quanto os publicados em co-autoria, são frequentes as referências e considerações sobre grupos de língua katukina, que de uma certa forma contaram com o seu interesse especial.

Quanto à sua atitude como pesquisador fica claro que em cada novo contato Tastevin pretendia obter todas as informações que os seus informantes pudessem lhe prestar, por vezes parecendo conduzir a pesquisa a um nível de exaustão e cansaço indisfarçável de seus informantes:

"Bien! dis-je, nous reparlerons de cela tout à l'heure; pour le moment je veux apprendre votre langue. Je donnerai une bonne récompense à celui qui voudra me l'enseigner. '-: 'Moi, je veux un collier de perles!... Moi, un peigne!..., Moi, une hache!..., Moi, des monnaies!...' - : 'Tout ce que vous voudrez, allons-y!' Et je commençai à recueillir le vocabulaire kachinaua... Nous entrâmes dans le carbet, et je me mis sous la dictée de ceux qui comprenaient de mieux le portugais. Leur attention se fatigue en assez peu de temps. Après deux ou trois colonnes de notes, mon professeur me plantait là sans rien dire, e m'obligeait de recourir à un autre interprète. Je profitais de ces intervalles pour visiter le carbet..." (Tastevin, 1926, p. 84-85).

A figura austera do Padre Constantino ainda é lembrada pelas pessoas de idade mais avançada, ou por tê-lo conhecido pessoalmente ou a partir de histórias contadas pelos mais velhos. Conforme me foi relatado por **Monhawam**/Pedro, o homem mais idoso do grupo do alto

Jutai, e que morreu no final dos anos '80, a figura ativa e amigável, e ao mesmo tempo enérgica, do Padre Constantino é identificada pelos Kanamari como afilhado de Nossa Senhora e de São José.

O próprio Tastevin cultivava esta sua imagem mística perante os índios, como se lê de seu relato do encontro com os **Potso Djapa** (Gente do Japó)⁶⁸, quando indica que ao chegar à aldeia, na qual se encontravam apenas mulheres e crianças, se fez anunciar como "Tawari"⁶⁹, ao que complementou: "... *Venez, leur dis-je, je suis votre ami*'. *Et me rappelant le titre que m'avaient donné les Kanamari (Sangliers) au début de même année, j'ajoutai: 'Atekena païco, atcha. Je suis le père spirituel des Katukina!*'"⁷⁰ (Tastevin, 1922, p. 574-575); para mais tarde, quando chegaram os homens que estiveram durante o dia na mata, se apresentar ao chefe do grupo com "le Païco du clan des 'singliers'..." (Tastevin, 1922, p. 586).

Da relação de Tastevin com os índios pode-se captar em seus textos apenas o seu lado pessoal, enquanto os índios aparecem como informantes ou como pagãos em vias de conversão. Em seus escritos, sobretudo aqueles destinados à comunicação e divulgação do trabalho missionário, transparece uma visão marcadamente hierarquizada, pautada em valores onde civilização e cristianismo estão intimamente relacionados:

"Ils habitent au loin, à l'intérieur des terres, dans la grande forêt, au bord des ruisseaux; nomades, on ne sait jamais bien où ils se trouvent; ils ne parlent ni portugais, ni le tupy; enfin ce sont des vrais sauvages, des hommes de bois. Ils sont nus, sans ressources, dans des cases toujours provisoires; ne vivent guère que de fruits sauvage, de gibier qu'ils poursuivent comme des chiens avec des lances de roseaux ou de bambous durcis et aiguisés, de poisson et quelques-uns de manioc doux, car plusieurs d'entre eux ne savent même pas faire la farine de manioc amer. D'ici longtemps, ces tribus risquent de demeurer païennes. Nous ne savons comment faire pour les aborder" (Tastevin, 1911, p. 345).

Além dos embates com seringalistas pelo trato que estes dispensavam aos índios, a leitura dos escritos de Tastevin bem pouco fornece de objetivo quanto a sua atuação político-indigenista. As únicas passagens onde Tastevin marca o seu posicionamento indigenista soam como reedição

⁶⁸ Embora não esteja indicada com precisão, muito provavelmente, a se tomar pelas referências constantes no desenvolvimento do artigo, a aldeia visitada por Tastevin nesta ocasião localizava-se na região do igarapé da Maloca, próximo a Eirunepé.

⁶⁹ "Taware". conforme a grafia proposta pelo Projeto Kanamari.

⁷⁰ Respeitando a notação ortográfica adotada por Tastevin, a tradução literal da expressão kanamari utilizada seria: "Atekena", autodenominação dos grupos de cultura katukina; "païco", ancestral; "atcha". meu.

das antigas disputas pelo governo temporal dos índios, travadas entre os interesses coloniais e os religiosos. Publicadas ambas em informativos católicos, as críticas se dirigem à atuação do SPI que a partir da proclamação da República ficaria encarregado da direção e execução da política indigenista, que durante o regime da Diretoria dos Índios estiveram entregues às missões católicas. As acusações de Tastevin são dirigidas aos métodos de trabalho da:

"evangelisation positiviste, dont le Brésil a, je crois, le monopole, est une chose vraiment plaisante. Faite à coups d'argent, puisqu'on lui a voté plus de 80 millions de francs, elle n'obtient même pas de la plupart de ses chefs, qui gagnent pourtant de 2.000 à 5.000 francs par mois, qu'ils sortent des grands centres, c'est-à-dire des capitales des différents Etats, pour aller passer un mois ou une semaine par an, au milieu des Indiens. Des boulevards où ils se prélassent, ces 'directeurs' se contentent d'empêcher de temps à autre, par des mesures coercitives, les trop justes représailles des Blancs contre les cruels méfaits des Indiens", grifo no original, (Tastevin, 1914b, p. 9),

e à ação concreta desenvolvida na região do alto rio Juruá:

"Le village⁷¹ était nominalement sous la direction du gouvernement brésilien, par l'intermédiaire de l'Organisation positiviste et gouvernementale de la 'Protection des Indiens'. En réalité cette Protection ne s'exerçait que sur le papier, 'pará Inglês vêr' comme on dit par ici, c'est-à-dire 'pour épater les badauds' car les Indiens ne recevaient rien de cette Institution portant si bien dotée par le Gouvernement; avouons cependant, por être juste, qu'on leur a fait, une seule fois pour toutes, une distribution d'un habit de rechange pour chaque adulte, et qu'on leur a donné à chacun une hache et un coutelas, en échange de maïs, de manioc et d'arachide. Cela vaut toujours mieux que des coups de fusil", grifo no original, (Tastevin, 1926, p. 83),

concluindo com relatos de massacres sofridos por estes mesmos índios: *"Les civilisés venaient les y attendre en embuscade et, quand le pont était couvert de Peaux-Rouges, il faisaient feu. Par trois fois ils firent ici une grosse hécatombe d'Indiens, sans que le Gouvernement en sût jamais rien. D'ailleurs les autorités sont si lon!"* (Tastevin, 1926, p. 152).

Os dois momentos de Constantin Tastevin na Amazônia, seja como o Padre Constantino, seja como o lingüista-etnógrafo Tastevin, foram indubitavelmente vividos como missionário católico: *"...j'ai visité tous ces flueves en canot un grand nombre de fois, me portant à le pagaye de hameau em hameau, de compteir en compteir, pour l'exercice de mon ministère, recueillant*

⁷¹ A aldeia a que se refere Tastevin neste texto é a dos índios "Kachinaua", que localiza "na margem do rio Jordão à meia hora de sua confluência com o Tarauacá" (1926, p. 83).

em même temps quelques notes qui pouvaient intéresser la géographie, la linguistique et l'ethnologie..." (Tastevin, 1927a, p. 259). Esse comportamento fica claro ainda na viagem que empreendeu ao alto rio Japurá a convite de um índio Miranha, onde, não apenas no título do artigo, "Une Course Apostolique au Fleuve Japourá-Caqueta", mas também nos registros da expedição Tastevin indica que sua motivação não era unicamente a pesquisa lingüística: "*Beaucoup d'entre eux ne savent pas d'autre langue, de sorte que l'étude du miranya a pour nous non seulement un intérêt scientifique, puisque c'est une langue nouvelle entièrement inconnue, mais encore et surtout un intérêt d'apostolat pour instruire ces pauvres Indiens, que vivent au milieu des chrétiens et qui s'efforcent à les imiter, mais sans les comprendre, tant grand et sincère leur bonne volonté*" (1921b, p. 393); ou no relato de seu contato com os índios Kaxinawa, no rio Jordão, região do alto Juruá, onde o aprendizado da língua subsidiava sua atividade religiosa: "*Je m'assis sur un billot de bois, je tirai de ma poche un carnet et je m'expliquai. Je venais connaître les Kachinaua, faire amitié avec eux, apprendre leurs noms, étudier leur langue et leurs moeurs, et leur enseigner à prier comme les chrétiens, pour pouvoir ensuite les baptiser...*" (Tastevin, 1926, p. 84); ou ainda ao fazer uso de seus conhecimentos etnográficos e lingüísticos para a pregação do catolicismo:

"Sur ce, le soleil s'étant conché, je groupai les Indiens autour de moi, le leur fis un peu de catéchisme, et les invitai à chanter les louange et un cantique à Sainte Vierge, que j'avais composé chez les 'Sangliers', les couplein étaient en portugais et les refrain en atekena... Sous le regard étonné de la lune, qui est le bout du nez de Tama, le dieu kanamari, nous chantâmes de notre mieux les louange de la Vierge Marie, en latin, en portugais et en atekena. Après le cantique, on refit le signe de la croix, mais cette fois je pus enregistrer un progrès remarquable" (Tastevin, 1922, p. 587).

Como missionário católico a postura de Constantino Tastevin foi sempre de civilização da região e suas populações; como homem de ciência, esteve sempre orientado por princípios cristãos associados à cidadania, como indicam, melhor do que quaisquer outras, as suas próprias palavras, proferidas em agradecimento à sua promoção ao grau "d'Officier de la Légion d'Honneur"⁷², do Governo Francês:

⁷² Além desta, Tastevin foi condecorado com outras 6 medalhas: 4 de ouro, da Société de Géographie de Paris; de Oficial da Ordem Brasileira do Cruzeiro do Sul; de Oficial de Instrução Pública, do Governo Francês; e com os

"Mon plus beau titre d'honneur et el seul qui compte à mes yeux, c'est d'être membre de la Congrégation du Saint-Esprit: c'est à elle que je dois d'être ce que je suis... mes déficiences exceptées! C'est donc à elle que revient tout l'éclat de cette cérémonie. C'est aussi pour elle que je serai fier... autant qu'on peut être... de porter cette rosette, quei dira aux 'profanes' que, chez nous aussi, on travaille pour la Science et la Patrie, sans oublier pour autant le salut des âmes et sans perdre de vue la récompense éternelle" (Annales Spiritaines, 1951, p. 12).

Nesse sentido o texto de Hugo Frago, em que pese a explicitação a um momento anterior da ação igreja missionária⁷³, oferece uma imagem que se encaixa perfeitamente àquela que transparece da obra de Constantino Tastevin, parecendo mesmo ter sido feito sob medida para descrever o seu "testemunho apostólico"⁷⁴ na Amazônia:

"Para os missionários, 'civilização' era o modo de ser do homem da 'civitas', ou seja, do homem europeu. 'Selvageria' era o modo de ser do homem da 'selva'. E 'os costumes cristãos' não se coadunavam com o modo bárbarico do 'homem da selva'. De forma que 'civilizar' e 'cristianizar' eram dois aspectos de uma mesma atividade missionária. Nesse sentido, vêm bem a peito as palavras de Ranke: 'a conquista transformou-se em missão, a missão em civilização'. De forma que se repetia aquilo que Lúcio de Azevedo afirmou, comparando a ação missionária na região amazônica com a atividade dos monges e clérigos da Idade Média: Como na Idade Média se tinham visto prelados e sacerdotes guerreiros, 'agora veremos os padres exploradores e geógrafos, atravessando terras, percorrendo pelos rios, perscrutando as florestas, sendo em toda parte, no mundo novo, as avançadas sentinelas da civilização'..." (1992, p. 169-170).

3.4 - SPI-FUNAI

3.4.1- SPI

Com a política imperial os índios do Juruá, bem como os índios de toda a Amazônia e mesmo de o Brasil, ficaram literalmente entregues às mãos dos "Diretores dos Índios", que deles

títulos de: Membro da Academia de Ciências Coloniais, Professor Honorário do Instituto Católico e Titular da cadeira de Etnologia Sul-americana, todo de Paris (Pentecôte sur le Monde, 1963, p. 26).

⁷³ O texto de Hugo Frago refere-se à ação missionária na Amazônia no período de 1686 a 1759, que será governado pelo Regimento das Missões do Maranhão, até a sua abolição pelo Diretório Pombalino.

⁷⁴ O próprio Padre Constantino difundiria sua imagem de apóstolo missionário através de informes e breves artigos, tais como "Ce que nous Faisons au Pays de Grand Fleuves" (1911), "En Amazonie"(1914b), "Une Course Apostolique au Fleuve Japoura-Caqueta" (1921b), "Sur les Fleuves de l'Amazonie" (1926), etc, publicados sobretudo em órgãos de divulgação católica.

se valiam em seus próprios empreendimentos extrativistas ou favoreciam a sua exploração por outros seringalistas. Essa condição servil dos índios perdurou até o início da segunda década do século XX quando através do SPI a situação sofreria certa mudança a partir da definição de uma política indigenista mais favorável aos índios. Com uma fundamentação filosófica desenvolvimentista, a política indigenista do SPI construiu um novo paradigma de incorporação do índio à sociedade nacional através do trabalho, de modo particular o trabalho agrícola, para o qual o índio sempre foi considerado naturalmente apto⁷⁵. Esta nova condução da prática interétnica, disseminada a partir dos resultados de integração alcançados junto aos índios Kaingang do sul do país, tomados como modelo para os demais povos indígenas das outras regiões do Brasil, como alternativa frontal e excludente às secularmente empregadas práticas missionárias. A entrada do SPI no cenário indigenista acirrou as rivalidades Estado *versus* Igreja e as disputas pelo "objeto" de conversão a ser submetido à "catequese católica" ou à "catequese positivista", como fica demonstrado nas já assinaladas críticas do Padre Constantino Tastevin à instituição de "evangelização positivista" exercida monopolisticamente pelo governo brasileiro (1914b, p.9).

"Esta Inspectoria tem imensa satisfação em poder afirmar a essa Directoria que o desenvolvimento e o crescente progresso desse longinquo departamento do nosso Serviço, constituem justo padrão de orgulho para todos os que estão empenhados na grande cruzada cívica da civilização dos nossos aborígenes" (SPI, 1929, p. 13 - microfilme 340 MI/FUNAI). O parágrafo inicial referente às atividades realizadas pelo SPI junto aos índios Apurinã no Posto Indígena Marienê, na região do médio rio Purus, é um bom exemplo da "missão" à qual se atribuiu o SPI para a sua atuação amazônica. Na sequência, o relatório do PI Marienê, em uma total imodéstia, professa, como um testemunho de fé, a motivação, os propósitos e os resultados alcançados em sua ação civilizadora:

⁷⁵ "...A colheita, a caça, a pesca, já são seus recursos no estado da Natureza; como pescador, sobretudo suas (do índio) qualidades são notáveis, e os colonos só tiveram neste terreno de aprender com ele. Remador, também ele é exímio: ninguém como ele suporta os longos trajetos, do raiar ao pôr-do-sol, sem uma pausa; ninguém espreita e percebe como ele os caprichos da correnteza, tirando dela o melhor partido; ninguém compreende melhor o emaranhado dos igarapés..." (Prado Junior, 1973, p. 212-213; 1974, p. 70).

"Na verdade, todos quanto têm tido a ventura de conhecer o aprazível logar, à margem esquerda do Seruhiny, tributário do Purús, onde está localizado o alegre povoado, têm palavras de encomios à grande obra de desbravamento e construção social que vem prestando o Serviço de Proteção aos Índios, pois em tudo que alli se vem realizando ha um tom de carinho e de exaltação patriótica - um desejo de servir à raça flagiciada que se abrigou na selva, fugindo à chacina do civilizador desalmado. Parecerá immodestio o registro. Entretanto, é a consciencia do dever cumprido quem dita a expressão entusiastica, que, aliás, não atinge directamente ao humilde Inspector do Serviço nesta região, mas aos seus dedicados auxiliares na região do Purús, que vêm emprehendendo uma obra superior aos recursos materiaes de que dispomos, não poupando sacrificios para proporcionar aos indigenas o maximo conforto dentro de seu proprio habitat. O Posto Indigena do Seruhiny foi um centro de operosidade, onde, civilizados e aborígenes, numa fraternidade carinhosissima, laboraram na obra altamente humana de 'amansar a terra' civilizando a gente" (SPI, 1929, p. 13-14 - microfilme 340 MI/FUNAI), grifo no original.

O posto do rio Seruini, inicialmente denominado Posto Indígena Pedro Dantas, que mais tarde mudaria de nome para Posto Indígena Marienê, foi durante muito tempo tomado como modelo de instalações físicas e exemplo de dedicação cívica, à ele se referindo, elogiosa e comparativamente, quase todos os relatórios e expedientes administrativos da época. Mais do que um posto indígena, o Marienê foi tomado como modelo de ação indigenista a ser levado às demais regiões do Amazonas e Acre.

Na região do rio Juruá o SPI se faria presente já em 1911, logo após a sua criação, através de uma rápida viagem de levantamento da situação indígena. Motivado por solicitações de prefeitos das recém criadas Prefeituras do Alto Juruá, que indicavam violências e explorações impostas aos diferentes grupos, o levantamento realizado por funcionários do SPI, constataria a gravidade das situações denunciadas. Contudo, apesar da gravidade dos fatos a presença efetiva do órgão oficial de proteção indigenista no médio Juruá só se daria a partir do final dos anos '20 através do Posto Indígena do Riozinho do Penedo, posteriormente transformado em Posto Indígena do Gregório. Localizado em afluente do médio rio Juruá, a montante da cidade de Eirunepé, o posto visava o atendimento mais direto aos grupos Kulina, estendendo-se tangencialmente a outros índios da região, entre os quais os Kanamari, citados em relatórios de atividades como "*Canamary*", "*Bendiapá*", "*Parauá*" e "*Tauary*".

Além dos postos indígenas, havia nas diversas localidades pessoas nomeadas pela Inspetoria do SPI como "Delegados dos Índios". Porém, como pode ser lido no Relatório Anual de 1928:

"...a acção dessas autoridades não satisfaz, pois que se trata de pessoas com interesses oppostos áquelles em que são interessados os indios. Uns são proprietarios de seringaes, outros negociantes, alguns empregados em repartições do governo territorial ou interessados em empresas industriaes. De sorte que, os delegados, somente tomam a defeza do indio quando está afastada toda e qualquer hypothese de um prejuizo nos seus interesses pessoaes, commerciaes ou industriaes..." (SPI, 1928, p. 2-3 - microfilme 340 MI/FUNAI).

Os "Delegados dos Índios", ou "Delegados da Inspetoria" para certas regiões, instituídos pelo SPI para suprir a falta de funcionários, nada mais seriam do que um "replay" dos anteriores "Directores de Aldêas" do período imperial, que por sua vez representaram uma reedição dos "Directores" das vilas pombalinas.

O mínimo que se pode dizer dos encarregados pelos trabalhos indigenistas do SPI é que suas posturas têm por marca a incoerência e a ambiguidade, isto se lhes quisermos poupar os adjetivos de coniventes e mal-intencionados. Afinal é difícil entender como ao mesmo tempo em que a 1ª Inspetoria Regional, de Manaus, através de seu relatório anual a pouco mencionado formula críticas ao comportamento dos "Delegados", o encarregado do posto do rio Gregório, apresenta ao SPI o seringalista João Domingos de Mello, um pretense "proprietário" instalado em território kanamari, ao qual, a partir de informações concedidas por outros regionais, conceitua como alguém que *"protege todos os indios, é competente e pessoa de bem"*, indicando por conseguinte que *"é conveniente a sua nomeação para o cargo de Delegado, com a jurisdição de S. Felipe e Bom Jardim, comprometendo-se comigo de aceitar e desempenhar bem este cargo"*⁷⁶ (Faria e Souza, 1928 - microfilme 30, planilha 362 MI/FUNAI).

⁷⁶ Essa relação de atrelamento e subordinação dos encarregados de postos indígenas aos interesses seringalistas locais é extensivo a toda a Amazônia, podendo ser lembrado o já citado posto do rio Seruini cujos relatórios de atividades e demais expedientes não poupam elogios *"aos ingentes esforços empregados pelo ardoroso Delegado Snr. Major João de Barros Velloso da Silveira"* (Costa e Silva, 1922, documento 26, p. IV - microfilme 341 MI/FUNAI). Contudo as práticas patronais do "coronel" João de Barros, como dele se lembravam os seringueiros, quando de meu trabalho de campo na região do rio Purus, não foram diferentes daquelas comuns ao sistema extrativista da borracha. Devendo ainda ser dito que o mesmo "ardoroso" e altruísta "coronel" foi quem mais se beneficiou com os desmandos promovidos pelo Encarregado do Posto, Leonardo Solon da Costa e Silva, que culminaram com o seu afastamento das funções e deram início ao processo de decadência que conduziu à desativação dos trabalhos no rio Seruini.

A partir do Seringal Restauração, localizado na margem esquerda do rio Juruá, e de suas relações com o SPI, através de seus funcionários locais, João Domingos, como era conhecido pelos Kanamari, explorou durante anos seguidos a mão-de-obra do grupo local do igarapé da Maloca. Através do controle e aproveitamento da força de trabalho produtivo destes índios, João Domingos conquistaria junto as autoridades regionais o conceito de seringalista industrioso e competente, enquanto estes kanamari passariam a viver sob uma relação de dependência ao "bom patrão". Da mão-de-obra, o controle exercido se estenderia às terras ocupadas pelos Kanamari, provocando seguidas retiradas de famílias para outras áreas próximas do Juruá ou Jutai, que resultaria por fim na total transferência do grupo em 1980. Desde então os **Potso Djapa** (Gente do Japó), originários do igarapé da Maloca, ficaram sujeitos a um processo constante de mudanças de locais até que em 1985 iniciaram o retorno para a sua área original, enfrentando a resistência dos herdeiros de João Domingos que se dizem "legítimos proprietários" daquelas terras indígenas.

A atuação do SPI não parece ter inibido a opressão imposta pelas frentes extrativistas aos grupos indígenas, como se depreende do Relatório Anual da 1ª IR-SPI que ao se referir à região do alto Juruá o faz citando-a como "*longinquas paragens, onde os índios estão servindo de pasto às mais condenáveis explorações*" (SPI, 1929, p. 81 - microfilme 340 MI/FUNAI), que os faz "*vitimas de torpíssimas expoliações, de crimes e pilhagens*" (SPI, 1929, p. 82 - microfilme 340 MI/FUNAI), configurando uma situação "*onde inúmeras são as tribus - em estado de semi-civilização umas, outras inteiramente selvagens -, em nomadismo forçado, a mercê do rifle do cauchero sanguinario, seu tradicional inimigo*" (SPI, 1929, p. 84 - microfilme 340 MI/FUNAI). A veemência das críticas limitavam-se contudo à condenação crítica dos relatórios, cedendo espaço, na maior parte das vezes, a uma passividade que, ditada pelo atrelamento e submissão político-institucional, e em certos casos pela associação de interesses pessoais, não encontrava saídas para o jugo seringalista. "*Que se pode, porem, fazer de eficaz contra o despotismo do potentado do interior?*", pergunta o relatório do SPI de 1920; como resposta resignada, continua: "*Pouco ou nada. Estabelecidos quasi sempre em logares inacessíveis á ação dos poderes publicos, ou protegidos pela fraqueza da politica local, não temem esses regulos a lei, que para*

elles não existe, crescendo-lhes a audacia na razão directa da impunidade" (SPI, 1920, p. 9-10 - microfilme 32, planilha 394, documento 1 MI/FUNAI).

Os abusos tanto por parte da população regional como por funcionários são frequentemente citados em documentos administrativos da época. Uma parcela significativa das informações e conteúdos dos relatórios da Inspeção e dos postos indígenas parecem retirados de crônicas policiais, assemelhando-se em tudo a depoimentos de investigações criminais. Um exemplo disto é dado pelo Assistente do então Posto Indígena Riozinho do Penedo, em relatório que encaminha à 1ª IR-SPI:

"Antes da minha chegada aqui no Gregório, era uma verdadeira catástrofe, os índios eram uns verdadeiros escravos, espoliados pelos civilizados como afirmam as pessoas sensatas deste rio, onde o índio passou o maior vexame, maior miséria foi no seringal Atalaia, porque os intitulados patrões, ou mandões que tomam conta do referido lugar são uns vis bandidos, canalhas, crápulas e degenerados, uns facinoras na exceção da palavra, eles eram dois, patrão e capanga, que tenho nojo de citar nomes, ao ultimo, diante ameaças de justiça, fiz-lhe fugir amendrontado, deixando um débito de um conto de réis. Ao patrão como me foi impossível fazer o mesmo, porque se diz dono do lugar, tomei a deliberação de mandar os índios para os lugares que seus antepassados tinham maloca e grande plantações de pupunheiras, que é no Igarapé Ajubim..." (Silva, 1928 - microfilme 30, planilha 362 MI/FUNAI).

Os desmandos, conivências e ações criminosas, de responsabilidade direta ou favorecidos por funcionários do órgão indigenista, assumiriam dimensões tão acentuadas que exigiriam reformas na administração dos postos⁷⁷.

Apesar de visto com reservas, a incorporação de moradores locais aos trabalhos dos postos indígenas foi frequentemente implementada como alternativa às dificuldades de contratação de técnicos melhor preparados. Argumentando que os baixos salários não compensariam os sacrifícios das longas e desgastantes viagens de meses na selva, os relatórios justificam que *"assim, tem a Inspeção de, embora constrangida, em alguns casos, aproveitar para o serviço*

⁷⁷ O relatório de sindicância da 1ª IR-SPI para apurar a responsabilidade criminal do Encarregado pelo Posto Indígena Marienê, Leonardo Solon da Costa e Silva, acusado de negligência no cumprimento do trabalho, de *"deshonra na pessoa de moças indígenas"*, de apropriação de equipamentos e bens materiais do posto e de apossamento de terras de domínio dos Apurinã, observa que *"há necessidade de uma reforma na administração desses postos (PI Marienê e PI Manauacá, também no Purus), antigamente entregues a idoneidade de indivíduos incapazes, resultando daí a completa desorganização nos serviços de nacionalização de índios, os quais, por falta absoluta de assistência, debandam para as selvas, procurando outra vez na sua vida nômade os recursos à subsistência e a paz que não desfrutam, que não lhes foi garantida nos aldeamentos dos civilizados, como promete o S.P.I."* (SPI, 1943 - microfilme 30, planilha 375, doc. 72).

pessoas residentes na propria região, quasi sempre ligadas a interesses muita vez em antagonismo com os que lhes cumpre defender" (Pereira Lemos, 1929, p. 83-84 - microfilme 340 MI/FUNAI).

É significativo que em todos os documentos e relatórios consultados, os problemas da 1ª IR e do próprio SPI são sempre atribuídos ao despreparo de seus servidores e a limitação de instrumentos e meios para o trabalho e por fim, e como origem de todos os males, à falta de "recursos orçamentários" que não permitiriam a contratação de funcionários melhor qualificados. Como se todos os problemas do Órgão se resumissem à qualificação de seu quadro funcional e a carência material, nunca é posta em discussão a política indigenista do "Serviço" e sua fundamentação ideológica desenvolvimentista, que a partir da inserção dos índios ao mercado de produção e consumo estabelece os elos através dos quais se processará o atrelamento e subordinação dos índios à economia regional.

Ainda no final dos anos "20, já portanto setenta anos após a instalação da exploração extrativista em território kanamari, a tática utilizada pelo posto do Gregório para atrair a aproximação dos "*Canamary*", "*Bendiapá*", "*Parauá*" e "*Tauary*" (SPI, 1928, p. 26 - microfilme 340 MI/FUNAI) ao seu projeto de integração foi a costumeira prática do "namoro"⁷⁸, que através de distribuições de ferramentas, utensílios e roupas, procurava atrair estes grupos para o trabalho produtivo destinado à comercialização a partir da qual deveriam satisfazer as necessidades materiais criadas no novo contexto de relações sociais interétnicas.

Em relatórios de diversos funcionários, tanto servidores encarregados pelos trabalhos locais nos Postos Indígenas, como servidores lotados na sede da Inspeção, pode-se perceber uma visão marcadamente evolucionista permeando considerações e informações onde excedem comparações entre os diferentes grupos indígenas, e entre cada um destes e a sociedade brasileira. Dentre a inúmeras associações a grupos de língua katukina pode-se tomar o relatório da equipe de averiguação dos incidentes envolvendo índios Kuniba e seringueiros brancos que ao se referir aos "*Canamaris*" e "*Tucano*" com os quais foram mantidos contatos no alto rio Jutai considera que

⁷⁸ "Namoro" é a tática empregada para a atração de grupos indígenas considerados "isolados", consistindo na distribuição de ferramentas (facas, machados, facões, etc), utensílios (panelas, anzóis, etc), roupas e toda uma série de inutilidades (tais como espelhos, miçangas, brinquedos, etc). Na situação considerada, apesar dos grupos Kanamari já serem "contatados", a distribuição destas mercadorias visava a difusão de seu uso e funcionavam como incentivo às atividades produtivas, ao mesmo tempo que procurava conquistar a confiança dos índios no SPI.

"esses índios estão em completa miséria; andam todos nus, precisando muito do auxílio da nossa Inspetoria" (Silva, 1912 - microfilme 31 MI/FUNAI).

Após um período não muito longo de atividades, e sem nunca ter alcançado as dimensões que o trabalho indigenista atingiu na região do médio rio Purus, o PI do Gregório passaria a viver a mesma situação de abandono e de perda de importância⁷⁹, que atingindo outros postos conduziram à sua desativação no final dos anos '40, início dos '50. A partir daí o SPI, e mais tarde a sua sucessora na política indigenista, a FUNAI, se fariam presentes no Juruá apenas em viagens para levantamentos populacionais, realizados sempre de modo muito superficiais, ou em incursões emergenciais destinadas a apaziguar atritos entre índios ou destes com os brancos.

3.4.2 - FUNAI

Como sucedânea do SPI no trato indigenista, a FUNAI chegaria aos Kanamari a partir de dois eixos hidrográficos distintos: o vale do Javari e o rio Juruá. No Javari a FUNAI inicia sua atuação em 1971, em apoio aos trabalhos expansionistas que através da Rodovia Perimetral Norte cortariam territórios ocupados por diversos povos indígenas, entre os quais os Kanamari localizados no alto rio Itaquaí. Só bem mais tarde a FUNAI se faria presente no Juruá, quando em 1984 é criado o Posto Indígena de Eirunepé que deveria atender não só aos Kanamari mas também aos Kulina localizados na área de influência do médio Juruá. Devido não só as distâncias temporais mas também às atuações distintas, cada uma destas frentes de trabalho deve ser apreciada separadamente.

a - a FUNAI no vale do Javari

A implantação do indigenismo oficial da FUNAI no vale do Javari deve ser entendida dentro da política expansionista do "milagre econômico brasileiro", voltada ao desbravamento da

⁷⁹ É inegável que a perda de importância do projeto integracionista operacionalizado pela política indigenista dos postos indígenas está intimamente relacionado ao fracasso do extrativismo da borracha. Sem um sistema econômico e um mercado consumidor que absorvessem a mão-de-obra e a produção indígena, não havia razão para a continuidade da atuação do órgão indigenista oficial nos médios Juruá e Purus segundo os padrões de desenvolvimento agrícola adotado como modelo. daí o fechamento daquelas frentes de trabalho. O que mostra o caráter imediatista e a dimensão paliativa do "projeto" integracionista do SPI para os índios do Juruá.

Amazônia e sua integração ao Sul do Brasil através da construção de estradas. Para o propósito desenvolvimentista os índios do vale do Javari passam a ser identificados como os "maiores obstáculos" à Perimetral Norte; obstáculos que deveriam ser superados física e politicamente. A Base Avançada da Fronteira do Solimões - BFSOL, que mais tarde se chamaria Ajudância do Solimões - AJUSOL, se constitui no agente oficial dessa integração com a "missão" específica de *"atrair o índio, conquistar-lhe a confiança, conseguir-lhe a colaboração para que a obra de integração das minorias à sociedade nacional se processe 'a salvo de mudanças bruscas', que põe em perigo o seu 'equilíbrio biológico e cultural'..."* (Beltrão, 1977, p. 10-11). Pedindo *"ao índio passagem para o progresso"*, cabia à AJUSOL as primeiras ações para abrir a *"selva brasileira, a fim de que por ela penetrem as rodovias, portadoras da civilização branca e do progresso que a nação brasileira busca"*⁸⁰ (Beltrão, 1977, p. 18).

No âmbito local do vale do Javari, a atuação da FUNAI é descrita em linhas gerais por Sebastião Amâncio da Costa, indigenista do Órgão com larga experiência na região, cujo histórico, resgatado por Melatti assinala:

"Entre os anos de 1971 e 1974 os trabalhos desenvolveram-se de forma satisfatória, porém, a partir de 1975 a atenção ao Vale do Rio Javari gradativamente passou a perder o estímulo que até então vinha recebendo da FUNAI, primeiramente com a paralisação das metas estabelecidas e posteriormente com a desativação de fundamentais trabalhos de atração em diversas áreas, cujos reflexos, tanto no campo social quanto no financeiro, são dos mais trágicos e com irreparáveis conseqüências para com as etnias envolvidas no contexto; paralelamente, o estímulo até então dirigido ao Vale do Rio Javari, passou gradativamente a ser orientado para a área do Alto Solimões, junto à etnia TUKUNA; enquanto que no Vale do Rio Javari era mantida praticamente a presença física da FUNAI, e mesmo assim, somente em poucos pontos onde até então, havia sido levado a efeito atrações parciais de Grupos Tribais Isolados, permanecendo, porém, inalterado os problemas de demarcação de áreas indígenas, saúde e educação" (Costa conforme Melatti, 1981, p. 30).

⁸⁰ Como típica peça de defesa e divulgação da política indigenista dos anos '70, o livro "O Índio, um Mito Brasileiro", de Luiz Beltrão se desenvolve a partir de uma base conceitual indisfarçavelmente evolucionista, defendendo a "necessidade" de integração do índio à sociedade brasileira. Produzido, como indica o autor, a partir de pesquisa em jornais nacionais, no período de 1/1/73 a 31/1/75, como atividade da Assessoria de Relações Públicas e Comunicação Social da FUNAI, o trabalho reproduz valores negativos e preconceituosos contra os "índios", tratados sempre de modo genérico, e desenvolve críticas primárias aos "cientistas sociais", aos "missionários" e aos "técnicos em indigenismo", categoria esta na qual inclui as "autoridades executivas, legislativas e judiciárias, os responsáveis pela orientação, normatividade e realização da política indigenista nacional", pessoas que, para o entendimento do autor, não tratam o índio "como gente, mas como mito".

Em 1972, com a instalação no médio rio Itaquai do Posto Indígena de Atração Marubo⁸¹, destinado a promover o contato com um grupo de índios "isolados", a FUNAI toma conhecimento dos Kanamari do alto Itaquai. Vivendo em área de acesso extremamente difícil, o que afasta os comerciantes regionais, e por conseguinte cria obstáculos ainda maiores para este grupo suprir suas necessidades, os Kanamari se deslocaram do alto Itaquai para o médio curso do rio, indo ao encontro da frente de atração da FUNAI. Em 1973 foi criado o Sub-Posto Massapê com o objetivo de atender os Kanamari que permaneciam no alto Itaquai e promover o retorno da fração do grupo que descera o rio.

Na prática, assim, foram os Kanamari do Massapê que acabaram atraindo a FUNAI para o alto Itaquai. Após um primeiro momento, que permanece marcado na lembrança dos Kanamari pela disponibilidade de atendimento e fatura de mercadorias, o Sub-Posto Massapê passou ao abandono e a diminuição de suprimento que envolveu todos os trabalhos da BFSOL. A continuidade desse afastamento da FUNAI do vale do Javari, conduziria à desativação do Sub-Posto em 1975, dando início ao processo de transferência destes Kanamari para o rio Javari, onde, em 1977, seria criado o Posto Indígena de Atração São Luís.

Tendo surgido como um desdobramento acidental do PIA Marubo, o Sub-Posto Massapê tem a sua desativação intimamente relacionada à paralisação dos trabalhos daquela frente de atração e ao processo de retirada da FUNAI do rio Itaquai.

Os dois grupos de trabalho que em 1980 e 1985 percorreram o vale do Javari para a realização de levantamentos etnográficos visando a delimitação da área⁸² registram para a situação enfrentada pelos Kanamari o "*descaso a que estão submetidos pelo Órgão*" (Montagner Melatti, 1980, p. 53) e o "*completo abandono, sofrendo as mesmas conseqüências da falta de*

⁸¹ Posteriormente ficou constatado que os índios tidos como Marubo, na verdade eram os Korubo, grupo também de língua pano, que ocupando a faixa de terra localizada entre os médios rios Ituí e Itaquai, frequentavam a margem esquerda deste último, onde foi instalado o Posto para as tentativas de atração. Os Korubo são índios que ainda hoje vivem segundo seus hábitos tradicionais. Evitando as relações de contato com as frentes regionais são alvo de constantes ataques praticados principalmente por turmas de extratores de madeira.

⁸² Em 1980 três equipes de trabalho percorreram os rios Javari e Curuçá; Ituí e Itaquai; e Jandiatuba e Jutai, resultando a proposta de demarcação do "Parque Indígena Vale do Javari". Em 1985 uma única equipe percorreu toda a região, e seus trabalhos de redelimitação da área conduziram à reafirmação daquela proposta com o nome de "Área Indígena do Vale do Javari". Apesar de formalizadas, as propostas permanecem obstruídas na burocracia administrativa e política da FUNAI, e a situação fundiária do vale do Javari indefinida. Em meados de 1995 uma nova equipe técnica foi constituída para promover a redelimitação do vale.

planejamento que atinge a todos os outros indígenas da área atendidos pela FUNAI" (Oliveira Neves & Cavuscens, 1986a, p. 182).

Como observo no "Relatório do Levantamento dos Grupos Indígenas do Vale do Javari", as precárias condições de vida dos Kanamari do alto Itaquai e do São Luís refletiam em 1985 as marcas das constantes e não criteriosas alternâncias nas ativações e desativações dos postos. As frequentes mudanças de ação da FUNAI denunciavam ainda que estas nunca estiveram em uma programação de trabalho nem tampouco decorriam de haver sido atingidos as metas pré-estabelecidas (Oliveira Neves & Cavuscens, 1986a, p. 182).

As desativações e reativações dos postos destinados à assistência aos Kanamari, e as transferências dos grupos buscavam sempre uma maior facilidade para o desenvolvimento de trabalhos, que nunca se concretizariam a contento. Referindo-se à transferência dos Kanamari do alto Itaquai para a margem do Javari, para o local onde seria instalado o Posto Indígena de Atração São Luís ⁸³ assinala Julio Cezar Melatti que "*a concentração intencional dos povos indígenas (na margem do Javari) também tem como motivo o comodismo do órgão protecionista*" (1981, p. 32).

Apesar da assistência à saúde e material prestada pela FUNAI aos Kanamari localizados nas cabeceiras do rio Itaquai, é contudo inegável que a política de transferência deste grupo para a margem do rio Javari e o posterior incentivo para retornar ao alto Itaquai acarretou profundos prejuízos à sua organização interna. Após a transferência para o Javari, motivada pela criação do Posto Indígena São Luís, e a seguir o retorno ao Massapé, estes Kanamari empreenderam seguidos deslocamentos, culminando por dividir a população em dois segmentos, permanecendo um na margem direita do médio rio Javari, na Colocação São Luís, local do Posto Indígena, e o outro no alto Itaquai, no Posto Indígena Massapé.

Todas as análises da política indigenista da FUNAI no Javari indicam para uma acentuada passividade frente a exploração dos recursos naturais do vale. Uma passividade que pode minimamente ser conceituada como "omissão", servindo de incentivo às "turmas de madeireiros"

⁸³ É curioso observar que apesar de serem os Kanamari índios já "contatados", o posto criado na localidade São Luís seria chamado de "Posto Indígena de Atração". Esta característica especial do Posto está ligada à política indigenista oficial dos anos '70 que através da "atração", ou seja do atrelamento dos grupos indígenas a sua política assistencial-desenvolvimentista, participava do programa governamental de integração da Amazônia.

que ano após ano vêm invadindo as áreas indígenas provocando frequentes atritos com os diferentes povos localizados na Área Indígena do Vale do Javari⁸⁴.

Ao lado do descaso, da passividade e da omissão, que surgem como a marca efetiva da FUNAI no vale do Javari, outra característica que chama atenção nas aldeias Kanamari é a ausência tanto física quanto de ações de trabalho indigenista oficial. Mesmo em momentos em que os postos kanamari estiveram administrativa, burocrática e oficialmente instalados, a ausência de servidores⁸⁵ e principalmente de programas ou ações indigenistas continuadas se impõem nos relatórios das equipes que realizaram a delimitação do vale do Javari. Essa ausência foi observado pelas duas equipes que fizeram os levantamentos das áreas de ocupação Kanamari no vale do Javari. Assim é que, em 1980, apenas dois anos após instalado o Posto Indígena Massapê, Delvair Montagner Melatti considera que "*a reativação do PI Massapê é imprescindível se quisermos que os Kanamari sobrevivam como grupo étnico*", sugerindo como medidas a serem tomadas a instalação de infra-estrutura básica, a contratação de funcionários para atuarem nas aldeias e a implementação de "*Projeto integrado de desenvolvimento comunitário que abrangesse economia, educação, saúde e infra-estrutura*" (Montagner Melatti, 1980a, p. 67)⁸⁶.

Esta mesma situação estava presente no alto Itaquai em julho de 1985 quando, por ocasião do levantamento etnográfico do Massapê, encontrei um "posto fantasma" que apesar de oficialmente instalado permanecia a maior parte do tempo sem nenhum acompanhamento da FUNAI. No PI Massapê, que a bem da verdade deveria se chamar simplesmente aldeia Massapê, encontrei apenas um servidor Kanamari, **Poroya**/José Tavares, que mora na própria aldeia. Os demais funcionários lotados no alto Itaquai se encontravam prestando serviço especial em outras

⁸⁴ Além dos Kanamari e dos **Tsomhwâk Djapa**, a "Área Indígena do Vale do Javari" envolve as áreas de ocupação dos índios: Mayoruna (ou Matsés), Marubo, Matis, Kulina do rio Curuçá (de língua pano), Kulina (de língua arawa) e de pelo menos seis outros grupos autônomos ainda não contatados. De modo mais direto estes grupos autônomos, ou "isolados" como são chamados pela FUNAI, ou "arredios" como são chamados pelo senso comum, são alvo de ataques frequentes de madeireiros, já tendo sido comprovada a morte de muitos destes índios.

⁸⁵ Espero que fique claro que não estou aqui fazendo apologia da presença de funcionários da FUNAI, ou de qualquer outro agente indigenista, em aldeias. Considero, contudo, que em alguns casos uma presença indigenista pode, em certas situações, ser um aliado importante para os povos indígenas, devendo esta presença ser vista sempre criticamente.

⁸⁶ Em continuidade a mesma Delvair Mantagner Melatti indica ainda que "*Para subsidiar as diversas etapas do Projeto, uma pesquisa etnológica e lingüística dos Kanamari deverá ser efetuada paralelamente, uma vez que a literatura científica dos mesmos é quase inexistente. A DEP/DGPC poderá financiar estas pesquisas durante os anos vindouros aos pesquisadores interessados em realizar estes trabalhos*" (1980:67). Apesar da sugestão, a FUNAI nunca promoveu pesquisas sistemáticas sobre os Kanamari ou qualquer outro grupo do vale do Javari.

áreas indígenas ou em tratamento médico na sede do Município de Atalaia do Norte, onde se localiza a base da AJUSOL. O espantoso é que essa situação já se encontrava assim há quase dois anos, apenas interrompida por breves períodos de permanência no Posto de um ou outro funcionário do Órgão.

Nesta mesma ocasião na aldeia havia apenas um motor utilizado para o deslocamento em canoa. Toda a infra-estrutura do PI Massapê havia sido levada para Atalaia do Norte por Benvido Gamenha da Costa, atendente de enfermagem que ali estivera lotado durante 3 meses, de dezembro de 1984 à fevereiro de 1985, e que fora transferido para outra área. Quanto a este servidor, era acusado pelos Kanamari de não se interessar pelo trabalho e de haver passado a maior parte do tempo na casa de um "patrão" instalado no médio Itaquai, além de na sua saída ter deixado para esse mesmo "patrão", que se tornara seu sogro, toda a medicação do Posto.

b - a FUNAI no rio Juruá

No eixo do Juruá, a ausência da política indigenista oficial é ainda mais acentuada. Após o fechamento do Posto Indígena do Gregório, o SPI não mais se manifestaria na região, enquanto a FUNAI que o sucederia como órgão de proteção aos índios, estenderia a sua "ausência oficial" até o ano de 1984. A bem da verdade, em 1981, já então como FUNAI, foi realizada uma brevíssima viagem de reconhecimento da situação dos índios. Esta viagem, que fazia parte do Plano de Trabalho - Implantação do Sistema de Informações sobre Áreas Indígenas - SAI, além da rapidez com que foi realizada, ficou reduzida praticamente a um levantamento censitário superficial de algumas aldeias do Juruá. Não abrangendo a todos os grupos locais, os resultados desse levantamento foram parciais, bastante incompletos e mesmo imprecisos, não fornecendo uma visão realista sequer da população indígena quanto mais de sua situação.

A partir de uma viagem em abril de 1984 para realização de exames e atendimento médicos pela Equipe Volante de Saúde, a então Superintendência Regional da FUNAI, em Manaus, decide criar um posto indígena no alto Jutai para atender as necessidades de abastecimento de mercadorias e assistência médica aos Kanamari. Com a promessa de criação do Posto a equipe da FUNAI convence os três grupos locais do Nauá, do Caraná e do Dávi a se transferirem para um ponto mais abaixo no rio, onde as melhores condições de navegação facilitariam a chegada dos

batelões com as mercadorias prometidas. A partir daí os Kanamari iniciam a derrubada da mata e construção das casas de moradia e "casa do Posto" criando a aldeia Queimada, para onde se mudam os três grupos locais à espera do prometido "Posto Indígena" que nunca seria instalado⁸⁷.

De efetivo dessa viagem resultou apenas na colocação nos limites da área ocupada pelos Kanamari de placas indicativas de proibição de acesso de não-índios. Durante um certo período estas placas cumpriram sua finalidade, contendo a invasão de caçadores e principalmente seringueiros que, visando futuras indenizações pelo Estado Brasileiro, pretendiam se instalar na área Kanamari.

Com uma mudança de orientação dos trabalhos locais e atendendo solicitação da Prefeitura Municipal e da Delegacia de Polícia de Eirunepé, a FUNAI instalou em maio de 1984, na sede do município uma representação que deveria funcionar como relações públicas do órgão para a região. Com um trabalho mais ágil e uma atuação volante o "Posto Indígena de Eirunepé" atenderia não só aos Kanamari do alto Jutai e dos demais grupos locais do Juruá, mas também aos índios Kulina localizados na área de influência do médio Juruá.

Para o Posto de Eirunepé foi designado um auxiliar de enfermagem recém contratado. Totalmente despreparado para a atividade político-indigenista, este funcionário se colocou desde a sua chegada atrelado aos interesses regionais, exercitando através desta aproximação a negação de sua identidade de "meio-índio"⁸⁸.

Estamos em 1984; o Delegado de Polícia de Eirunepé, Terceiro Sargento-PM Augusto Cesar Alves da Cunha se constitui no principal agente operacionalizador dos interesses anti-indígenas na região do médio rio Juruá. E por mais surreal que possa parecer a representação da FUNAI, em precaríssimas condições, foi instalada num cubículo, ou cela, da Delegacia. Ou seja, a quem possuía a faca em suas mãos, e dela fazia uso contra os índios, foi entregue o queijo; a

⁸⁷ Por indicação do Dr. Carlos Ferreira, médico que chefiara a Equipe de Saúde que esteve no alto Jutai, eu e Araci Maria Labiak fomos convidados, a partir de nosso conhecimento da área e dos índios, a contribuir com a FUNAI em suas pretensões de implantar um posto indígena, fornecer mercadorias e assistência médica e delimitar a área Kanamari no Jutai. *"Mesmo sabendo que muitas vezes a voz dos missionários frente à FUNAI não lhe diz nada, não é levada em consideração, por nosso compromisso com os Canamari e nosso respeito aos seus interesses e necessidades, resolvemos aceitar o convite da FUNAI. Nesta reunião que teremos, faremos o possível para que os direitos dos Canamari sejam respeitados nesta atuação da FUNAI, que agora começa nesta área"* (Labiak, 1984, p. 4), escreviamos no relatório do então Projeto Alto Jutai, também querendo acreditar nas promessas da FUNAI.

⁸⁸ Originário do rio Negro, Benvindo Gamenha da Costa reivindicava o seu lado brasileiro, negando a sua outra metade indígena. Este é o mesmo Benvindo aos quais se referiam os Kanamari do alto Itaquai, para onde fora deslocado após sua transferência de Eirunepé.

quem se opunha aos direitos dos índios, foi concedido a operacionalização da política indigenista em Eirunepé. A primeira vítima dessa situação seria o próprio servidor da FUNAI, Benvindo Gamenha da Costa, que como índio não assumido foi facilmente submetido pelo Delegado. Assim a representação da FUNAI funcionou como mais um instrumento de intimidação através do qual o Sargento Augusto, como era tratado, procurava legitimar o seu autoritarismo e arbitrariedade contra os índios.

A subserviência do representante da FUNAI aos poderes locais foi extremamente negativa aos índios da região, principalmente por que este era o momento em que os grupos buscavam se afirmar no contexto das relações políticas por intermédio da delimitação da “Área Indígena Kanamari do Rio Juruá” e da “Área Indígena Kulina do Médio Juruá”. Embora destituído da função de representante da FUNAI desde o início de outubro de 1984, Benvindo Gamenha da Costa continuou seu procedimento de intimidar os índios até o final de outubro, retirando-se da região, não por acaso, na véspera da chegada à Eirunepé da antropóloga e engenheiro cartográfico da FUNAI e técnicos agrícolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA e do Instituto de Terras do Amazonas - ITERAM, que constituíam a equipe encarregada da delimitação da área Kanamari. Esta equipe sofreria ainda as pressões daquele Delegado de Polícia que procurou criar dificuldades e obstáculos à realização aos trabalhos de identificação e delimitação da área.

A política indigenista da FUNAI no Juruá iniciou assim com o pé esquerdo; um passo errado que continuaria avançando sobre as terras indígenas do Juruá. Nos últimos anos da década dos '80 a FUNAI incorporaria vários técnicos agrícolas oriundos do ITERAM, órgão de postura acentuadamente anti-indígena, responsável pela execução da política fundiária e legalização do uso da terra no Estado do Amazonas⁸⁹. Um destes técnicos, Paulo Rodolfo Libeck, foi designado para a chefia do posto de Eirunepé, logo tornando-se proprietário de imóvel rural localizado em

⁸⁹ Pode parecer vício de linguagem falar em política e práticas anti-indígenas no Amazonas. Mas em se tratando dos Kanamari e Kulina do rio Juruá, a expressão é inevitável. Vivendo no "centro da tormenta", as terras destes índios, e de modo mais acentuado as terras Kulina, são objeto de investidas constantes por parte da oligarquia político-comercial que há anos se renova no poder local, e que tem como seu maior expoente nada menos que o atual governador do Estado, Amazonino Armando Mendes, figura reconhecida e indisfarçavelmente anti-indígena.

loteamento municipal que por avançar sobre a área Kanamari do igarapé da Maloca é objeto de contestação pelos índios⁹⁰.

Além de acusado de se favorecer da expropriação das terras indígenas pelos poderes municipais, Paulo Rodolfo Libeck é acusado pelos próprios Kanamari de os haver iludido com falsas promessas de distribuição de mercadorias, convencendo-os a trabalhar na derrubada da mata, atividade esta cuja finalidade última era exatamente a tomada de posse do imóvel contestado.

Na prática o posto de Eirunepé age como um amortecedor das tensões interétnicas no médio Juruá, apaziguando as reivindicações dos grupos locais e procurando promover a conciliação dos interesses divergentes entre índios e brancos. Ao longo de seu curto período de existência o posto de Eirunepé tem tido pouquíssima atuação diretamente nas aldeias, funcionando quase exclusivamente como um entreposto de repasse de mercadorias e instrumentos de trabalho destinados aos índios e como instância de encaminhamentos que se façam necessários à sede da Administração Regional, em Manaus, à qual o Posto é subordinado.

Por fim talvez se possa estabelecer uma visão comparativa sobre as práticas indigenistas do SPI e FUNAI, não só devido as íntimas relações de origem entre os dois órgãos mas principalmente pela linha de continuidade que se estabelece entre as suas práticas indigenistas.

A partir de atuação localizada na aldeia Kulina do rio Gregório o SPI atinge marginalmente os Kanamari situados mais próximos; enquanto a FUNAI, instalada nas cidades de Atalaia do Norte, no rio Javari, e Eirunepé, no Juruá, exerce forte atração sobre os diferentes grupos locais, desencadeando processos de aproximação através dos quais os índios buscam o atendimento de suas expectativas. Estas aproximações de grupos locais à FUNAI apresentam dinâmicas diferenciadas, indo desde o processo "conduzido" pela AJUSOL, como é o caso da transferência

⁹⁰ Em documento datado de 18 de setembro de 1989, reconhecido e registrado no Cartório da Comarca de Eirunepé, que encaminham ao Procurador Geral da República, nove tuxáuas Kanamari da região do rio Juruá e o Coordenador da UNI-Acre, o Apurinã Antônio Ferreira da Silva, solicitam que sejam tomadas medidas judiciais para a garantia da área Kanamari. O item VIII do documento argumenta: "*Outra ameaça sofrida por nós é um loteamento feito pela Prefeitura Municipal de Eirunepé, do qual 12 terrenos estão dentro de nossa área no Igarapé da Maloca/Mawetek. A um agravamento na situação por falta da presença de pessoas representantes da Funai, capacitadas para solucionar estes conflitos. Inclusive o chefe de posto avançado da Funai nesta cidade, Paulo Rodolfo Libeck, é proprietário na área com o imóvel Sitio Rio D'ouro - Matrícula 934 às Fls 130 do livro N° 2 A-E do cartório competente no município de Eirunepé*" (Timóteo, Silva et al., 1989).

do alto Itaquai para o Javari, àquele "expontâneo", se é que assim se pode chamar à aproximação dos grupos do Juruá ao Posto de Eirunepé, passando pela mudança dos Kanamari do alto Jutai para a aldeia Queimada, resultado de um processo "sugerido" ou "induzido" por funcionários da FUNAI. Enquanto o SPI esteve mais voltado à realização e incentivo de atividades agrícolas e extrativistas destinadas à difusão de um espírito mais "industrioso" que deveria ser incorporado pelos índios, a presença da FUNAI se caracteriza pela difusão de uma possibilidade de atendimento, possibilidade esta que constrói a expectativa dos índios de verem atendidas suas necessidades. Em outras palavras, enquanto a presença do SPI no Juruá seria marcada por ações concretas e diretas nas aldeias, a ação da FUNAI, tanto no Javari como no Juruá, está mais marcada pelo distanciamento das aldeias e pela ausência de atuações diretas e mais programadas.

Tão prejudicial para os Kanamari quanto o envolvimento às amarras do sistema de produção e consumo regional são as expectativas que os grupos criam em relação ao inúmeras vezes prometido atendimento por parte do SPI e FUNAI. O frequente fracasso das frentes de trabalho que simplesmente nunca se efetivaram ou que diversas vezes foram instaladas e posteriormente desativadas, transformou o que era expectativa em frustração, responsável pelo surgimento entre os Kanamari de um sentimento de abandono dos poderes públicos. Em contra partida, para os interesses regionais, estas presenças ineficazes e politicamente débeis de SPI e FUNAI representam a certeza de que a questão indígena não faz parte dos interesses efetivos do Estado. Enquanto o sentimento de abandono leva os índios a buscarem uma maior aproximação aos comerciantes regionais na tentativa de suprirem as demandas introduzidas pelo contato, o que conduz ainda mais a uma dependência que permeia suas terras à exploração pelos brancos (Oliveira Neves & Cavuscens, 1986, p. 173), o descrédito da política indigenista reforça na população envolvente a certeza de impunidade e a liberdade para alargar os seus interesses de exploração de recursos naturais e de apropriação de terras indígenas.

3.5 - Missão Três Unidos - MNTB

De início duas considerações são necessárias: o que é New Tribes Mission; e o que é Missão Novas Tribos do Brasil. New Tribes, ou Novas Tribos como é mais simplesmente

conhecido, é um movimento missionário protestante, fundado em 1942, nos Estados Unidos, que se define como: *“Uma agência não-denominacional que envia missionários de tradição fundamentalista, buscando evangelizar e estabelecer igrejas entre os povos tribais ainda não alcançados”* (Mission Handbook conforme Fernandes, 1980, p. 134). Colocada entre as 10 maiores agências missionárias protestantes norte-americanas, New Tribes está presente em todos os continentes. Conhecida entre nós como Missão Novas Tribos do Brasil, coloca-se em segundo lugar entre as missões de origem norte-americana que se dedicam exclusivamente à conversão dos “selvagens”, apenas superada pelo Summer Institute of Linguistics, ou Wycliffe Bible Translators, no Brasil traduzido para Instituto Lingüístico de Verão, que é muito provavelmente a maior agência missionária protestante norte-americana. Com princípios teológicos semelhantes e práticas missionárias que se confundem, as “missões de fé” se complementam e se ajudam em ações evangelizadoras, tendo ainda como pontos comuns o exercício de um exacerbado nacionalismo, um posicionamento radicalmente anticatólico e o combate ao ecumenismo como um de seus temas prediletos (Fernandes, 1980, p. 143).

Entre os diversos grupos indígenas no Brasil com os quais se faz presente, MNTB tem na Amazônia Ocidental quatro Missões instaladas junto aos Kulina, no igarapé Piau, aos Deni, no Rio Xeruã, aos Marubo, no rio Ituí e aos Kanamari, no igarapé Mamori.

A partir do rio Juruá, os trabalhos destes quatro pontos de atuação foram durante muitos anos coordenados por uma base central instalada em Eirunepé, e que apenas recentemente foi transferido para a cidade de Cruzeiro do Sul, localizada mais ao alto no rio Juruá, já em território acreano. A infra-estrutura de MNTB em Eirunepé era composta de casas dos missionários fixados na cidade, cujos trabalhos estavam voltados para o apoio operacional das 4 bases missionárias, e alojamentos para os missionários das aldeias, quando de suas presenças na cidade. MNTB contava ainda no aeroporto da cidade com um hangar, utilizado pelos aviões de "Asas do Socorro", outra agência missionária que toma para si, como "missão" específica, o transporte de missionários e o abastecimentos de gêneros.

O grande impacto causado por MNBT no Juruá, e mais precisamente em Eirunepé, se deve mais à sua condição de missão americana do que à sua atuação religiosa ou indigenista. O grande

aparato tecnológico, em um local onde predomina a carência e o atraso dos equipamentos e instrumentos de trabalho; a grande disponibilidade de recursos, em uma economia decadente; o intenso movimento de aviões, em uma região distante e de difícil acesso, por si já seriam bastante para atribuir *status* elevado às Missões. A movimentação de todos esses recursos, associada a um certo distanciamento mantido pelos missionários em relação à população regional, criam por sua vez uma certa aura de intocabilidade e autoridade em torno dos “americanos”, como passaram a ser conhecidas as pessoas ligadas à MNTB.

A primeira incursão de MNTB aos Kanamari teve lugar no final dos anos ‘60, com uma visita de caráter exploratório aos grupos locais estabelecidos no igarapé São Vicente, afluente do médio Juruá. Após esse primeiro contato foi criada em 1970, no igarapé Mamori, a Missão Três Unidos, próximo a uma parcela do grupo local do São Vicente que havia se transferido para o igarapé Grande, do qual o Mamori é afluente.

A chegada de MNTB aos Kanamari se dá em momento extremamente tenso vivido pelos grupos locais do Matrinxã e do S. Vicente, que estavam sendo responsabilizados pela morte de uma família de seringueiros. Incriminados pela autoria das mortes, vários índios, sobretudo aqueles que exerciam lideranças políticas em seus grupos, sofreram uma série de abusos, sendo presos e tratados com violência.

Instalada no igarapé Mamori, Três Unidos passa a funcionar como um pólo de atração sobretudo para os Kanamari submetidos à essa situação de tensão. Assim é que a maior parte dos Kanamari do São Vicente e Matrinxã, se transfere para o local onde a Missão havia se instalado, dando origem à aldeia Mamori, com o qual a Missão Três Unidos passa a desenvolver suas atividades.

No final dos anos 70 a influência de Três Unidos passou a ser exercida sobre os Kanamari do igarapé da Maloca, que atingidos por diversos casos de morte e enfrentando enormes dificuldades para permanecer em sua área tradicional se instalaram no Mamori ou suas imediações, em particular nos igarapés Santa Rita e Jacaré.

Os “americanos”, e mais exatamente a infra-estrutura de trabalho e o poder simbólico desses “americanos”, se constituíram assim em asilo seguro no qual os Kanamari se escudaram

para superar o difícil momento de embate com a população regional. Este respaldo prestado aos Kanamari foi o resultado mais imediato e mais efetivo da chegada da Missão Três Unidos.

A instalação de Três Unidos junto aos Kanamari, exatamente neste momento, não foi um fato casual. Como assinala Ticio Escobar a especialidade de Novas Tribos são grupos submetidos à dramáticas opções entre sobrevivência e incerteza: *“la MANT”⁹¹ actúa sobre sociedades vulnerables: entra por heridas ya abiertas e intenta corromper desde adentro el cuerpo social*’ (1988, p. 30).

Em torno da Missão Três Unidos se reuniu um grande número de pessoas, dando origem a dois grupamentos politicamente distintos. Com uma atuação bastante direcionada, as atividades de Três Unidos estão voltadas mais diretamente para um destes grupos, enquanto com o outro as relações são distanciadas, como testemunham os depoimentos dos próprios missionários. Em 1985, quando dos trabalhos de identificação e delimitação da “Área Kanamari do Rio Juruá”, no Mamori haviam duas aldeias: Mamori e Ressaca⁹². Nas informações prestadas à equipe de levantamento etnográfico, a esposa do pastor responsável pela Missão declarou que embora já residindo há 13 anos no Mamori, nunca havia estado na aldeia Ressaca, que distava da sede da Missão apenas dez minutos em canoa a remo (Oliveira Neves, Labiak & Lange, 1985, p. 91). Assim, na verdade, o correto a ser dito é que a Missão Três Unidos atua especificamente com os **Bem Djapa** da aldeia Mamori; o que equivale dizer que são os **Bem Djapa** que mais diretamente participam das atividades da Missão Três Unidos. Os **Bem Djapa**, exatamente a parcela dos Kanamari anteriormente localizados no igarapé São Vicente, visitados por MNTB em sua primeira incursão e aqueles que foram primeiramente atraídos para o Mamori.

Com os demais Kanamari a Missão Três Unidos mantém relações totalmente distantes que se efetivam única e exclusivamente por ocasião das viagens de "desobrigas", práticas religiosas comuns em toda a região amazônica onde, uma vez por ano, o vigário ou pastor percorre os rios para “desobrigar” os fiéis de suas obrigações religiosas. Com esta intenção algumas expedições foram realizadas pelo pastor de Três Unidos aos rios Itucumã e Xeruã.

⁹¹ Misión A las Nuevas Tribus - MANT. designação de New Tribes no Paraguai.

⁹² No Relatório de Identificação da “Área Indígena Kanamari do Rio Juruá”, essas aldeias foram chamadas de Mamori I e Mamori II, respectivamente.

As relações que a Missão Três Unidos desenvolve com os Kanamari são relações típicas do campesinato tradicional brasileiro, ficando os índios que mais diretamente se relacionam com as atividades missionárias sujeitos à uma dependência próxima que os poderia caracterizar como agregados ou apadrinhados da Missão. Os Kanamari dos outros grupos locais e mesmo alguns residentes no Mamori mas que se mantenham mais afastados dos missionários são tidos, ainda segundo os padrões do campesinato brasileiro, como índios de outra "fazenda", por tanto de outros padrinhos, e com os quais a Missão Três Unidos não mantem relações.

Nos casos em que indivíduos de outros grupos locais se encontram de visita no Mamori, estes não recebem nenhum acompanhamento nem atendimento sistemático por parte da Missão isto se observando tanto nas atividades de educação como de atendimento à saúde. Como índios de outro local, o que equivale dizer índio não residente no Mamori, os visitantes são tratados como índios que não são "da Missão", e por conseguinte sua presença não é considerada, não é contabilizada. Dentro deste princípio, visitas de famílias e até mesmo de grupos inteiros não são contabilizadas pela Missão, que chega ao ponto de, por vezes, não tomar conhecimento das razões e motivos que originaram estes encontros.

Tendo como características principais a prática evangelizadora e a pregação religiosa com o objetivo de conversão dos índios, a equipe de missionários realiza trabalhos "*de saúde, educação, estudo da língua, tradução da Bíblia para o Kanamari e pregação evangélica*" (Oliveira Neves, Labiak & Lange, 1985, p.91) conforme informação dos missionários que na época se encontravam em Três Unidos. As atividades concretas desenvolvidas pela Missão Três Unidos na aldeia são: o estudo lingüístico visando a tradução da bíblia para a língua kanamari; o ensino em língua kanamari; o ensino de matemática; e o atendimento à saúde.

Embora as atividades de ensino recebam a maior atenção da Missão, os seus resultados são mínguaos, uma vez que apesar de 25 anos de ação missionária-educativa é muito pequeno o número de indivíduos alfabetizados. Esta situação é ainda mais surpreendente se observado que os relatórios de MNTB indicam as atividades de ensino como sendo desenvolvidas de forma sistemática e continuada. Como em todas as demais bases missionárias de MNTB, as atividades

em educação de Três Unidos são orientadas pelo princípio de integração do índio à sociedade nacional. Por isso, também aqui verifica-se que:

“... la educación misionera tiene objetivos contradictorios: por un lado, debe eternizar la minoría de edad del indígena que garantizará su dominio sobre él; por otro, debe prepararlo para que no obstaculice el proyecto nacional de desarrollo. La MANT soluciona esta oposición proponiendo un modelo pedagógico que podríamos llamar de ‘educación a medias’: provee vagamente de rudimentos de la cultura occidental, pero sin profundizar en nada y, sobre todo, sin conectar esas inconsistentes informaciones con la experiencia propia del indígena ni con necesidades suyas cuya satisfacción puede llevarle a enfrentar positivamente a la sociedad nacional y defenderse de sus embates, o bien, a beneficiarse con sus posibilidades” (Escobar, 1988, p. 35).

Por sua vez, se o processo de educação de Três Unidos for considerado a partir dos seus reais objetivos almejados, *“entonces es necesario reconocer que es una educación bastante eficiente”* e que, muito mais do que um processo educativo, as atividades desenvolvidas por MNTB são na verdade um mecanismo de aculturação e doutrinação, que *“al indígena simultáneamente se le ofrece y se le niega un mundo mitificado fomentando siempre el sentimiento de inferioridad y de dependencia”* (Escobar, 1988, p. 35).

Assim como outras agências protestantes norte-americanas, o:

“compromiso profesional lo es menos con el aprendizaje de los grupos étnicos analfabetos y más con el hacer hincapié en la búsqueda de cómo traducir conceptos cristianos culturalmente ajenos a los pueblos en proceso de evangelización; en realidad consiste en una especie de lingüística aplicada a la transformación de los significados y así, viola la ética profesional. Sus folletos y manuales de alfabetización para estimular la lectura en la lengua indígena, o son libros del Nuevo Testamento o mitos y leyendas ‘higienizados’ durante su traducción. Su táctica pedagógica, el uso de estos folletos para la alfabetización, disfarza la realidad y frustra un conocimiento más objetivo del contorno social” (Pérez & Robinson, 1983, p. 14).

Após tantos anos investindo no ensino religioso de adultos visando a formação de pastores, no início dos anos ‘90 Três Unidos modifica sua estratégia. Uma vez que, supostamente, seria mais fácil mudar a cabeça, isto é o pensamento dos jovens, a Missão decide centrar seus esforços na conversão de crianças, que passam a ser o alvo prioritário de suas atividades de ensino missionário.

Quanto ao trabalho lingüístico desenvolvido, considerações de Pérez & Robinson para o Instituto Lingüístico de Verão são igualmente válidas para Três Unidos: *“El propio trabajo lingüístico del ILV se ubica dentro del pragmatismo teórico. Las aportaciones científicas de los equipos lingüistas-misioneros han sido escasas y limitadas en gran medida a descripciones fonéticas. No se concibe al lenguaje como síntesis de la praxis social”* (1983, p. 13).

No campo de saúde, a Missão Três Unidos presta um atendimento local, e basicamente um atendimento aos índios locais ou seja, um atendimento aos índios residentes na aldeia Mamori. Não raro nos casos de doenças infecto-contagiosas, como tuberculose, doenças sexualmente transmissíveis e outras, nunca houve por parte da Missão uma preocupação em identificar a aldeia de origem para notificar aos órgãos de saúde ou às demais entidades de trabalho indigenista a possível existência de focos de contaminação. Os atendimentos e encaminhamentos nos casos de saúde são realizados num sentido estrito de “obrigação missionária”.

A infra-estrutura da missão, no igarapé Mamori conta com uma pista de pouso, através da qual são feitos os contatos com Eirunepé e diretamente com Manaus; a casa da missão, que serve de moradia para o Pastor e sua família; uma casa de moradia dos missionários; uma enfermaria; o gabinete de pesquisa lingüística; e uma escola onde também são realizados os cultos.

A primeira visão que tive de Três Unidos foi para mim um grande impacto: uma área dividida em duas partes distintas e absolutamente contrastantes. De um lado do igarapé Mamori a pista de pouso, como um longo campo de golfe com seu gramado surpreendentemente regular se comparado à outras pistas da Amazônia; do outro lado do igarapé, palafitas em precário estado emprestavam à aldeia um ar de grande gueto. Demarcando a pista de pouso, pés de abacaxi alinhados em toda a sua extensão deixavam a casa da missão e a enfermaria em uma das laterais, e o gabinete de pesquisa lingüística e uma casa de moradia de missionários na outra. Separada do “campo de golfe” pelo pequeno igarapé, uma estreita ruela de casas amontoadas formavam a aldeia Mamori. O terreiro, onde ocorrem as festas e têm lugar as brincadeiras, estava ausente; em seu lugar o arruamento de casas, muito próximas umas das outras, deixava lugar apenas para uma estreita passarela. Situada em local alagadiço, o aspecto da aldeia Mamori era dominado por um ar de desolação não encontrado em nenhuma das outras aldeias Kanamari. Sem dúvida o impacto

deste cenário tornava-se ainda mais forte pelo efeito contrastivo provocado pela presença próxima do campo de pouso com seu verde gramado bem tratado, que também fazia as vezes de campo de futebol, e das instalações bem cuidadas da “missão” que destoavam completamente do ambiente terminal que dominava o aglomerado de casas. Embora próximos, campo de golfe e gueto, as suas vidas eram completamente distanciadas.

Essa impressão negativa da aldeia Mamori perduraria mesmo na estação seca, quando a época não era de alagação.

Não gozando de qualquer acesso à infra-estrutura de Três Unidos, os Kanamari são como que espectadores do aparato da missão, cujas instalações e instrumental são de domínio e utilização exclusiva dos missionários.

Sendo uma “missão” de MNTB, os princípios teológicos que orientam as ações de Três Unidos não são demasiado complicados: *“se basan en un salvacionismo mesiánico convencido de que su verdad es la única y que, por lo tanto, debe ser impuesta sobre cualquier otra para redimir a los paganos que las sostengan. El nuevo fundamentalismo norteamericano parte de la infalibilidad de la Biblia, la aceptación literal de sus palabras, su lectura acrítica y la validez universal de sus principios tenidos por normas ahistóricas aplicables a cualquier realidad”* (Escobar, 1988, p. 27). A expressão final da orientação política de MNTB é indicada mais uma vez nas palavras de Escobar: *“Remozada con nuevos conceptos de integración y con los aportes de la tecnología, la MANT es la versión superviviente más ilustrativa de la catequesis religiosa puesta al servicio de la dominación colonial sobre el indígena”* (1988, p. 26), onde a ação missionária *“no busca la realización del hombre sino la incorporación del prosélito”* (Holland conforme Escobar, 1988, p. 29).

A bem da verdade uma análise da Missão Três Unidos poderia se limitar à análise da ação missionária de MNTB. Uma análise da política indigenista de Três Unidos é algo complexo, isto porque a sua ação é exclusivamente missionária, no sentido mais estrito do termo, podendo ser dito que a presença da Missão Três Unidos é, de certa forma, orientada por uma "apolítica indigenista". Contudo, considerando que as relações entre grupos indígenas e sociedades nacionais são antes de tudo relações políticas, relações onde os interesses interétnicos são

discutidos ao nível político, não se pode deixar de perceber que essa atitude "apolítica indigenista" é na verdade uma ação política pautada pela recusa de tomada de um posicionamento étnico, ou pró-Kanamari. Com isso o mais criticável na política indigenista praticada pela Missão Três Unidos (e que deve ser estendido não apenas à todas as demais frentes missionárias de MNTB mas à todas as instituições concebidas no messianismo norte-americano) é o seu alheamento aos interesses indígenas quando estes entram em conflito com os interesses da sociedade nacional. Ao tomar por princípio que as questões políticas e sociais vividas pelos índios não faz parte de seu campo de interesse, MNTB, e por extensão Missão Três Unidos, definem uma postura política indigenista que volta as costas para os Kanamari, e, pelo seu ângulo oposto, a partir de uma indisfraçável *"cumplicidad abierta con políticas indigenistas contrarias al bienestar social y patrimonial étnico"* (Pérez & Robinson, 1983, p. 12) favorece os interesses da sociedade regional, que no palco interétnico do Juruá e regiões limítrofes se impõem sobre os direitos Kanamari.

As relações dos missionários com a população ribeirinha e com a população residente na sede do município se dão a partir de motivações religiosas compartilhadas. Por sua vez estas relações originam diferentes ligações de interesses que em geral se mostram antagônicos aos interesses Kanamari. Talvez o exemplo mais acabado desta situação de alianças desfavoráveis aos índios esteja na argumentação defendida pela Missão Três Unidos de que a presença dos Kanamari no igarapé Mamori é fruto da boa vontade e do espírito religioso do "irmão" seringalista que permitiu o grupo se instalar em sua propriedade. Ao mesmo tempo que nega ao grupo o direito imemorial de ocupação do igarapé Mamori e seus afluentes, a visão difundida pelos missionários de Três Unidos induz à idéia de que, em contra partida, e em agradecimento, os Kanamari, como hóspedes convidados, deveriam estabelecer relações de trabalho com aquele seringalista que passaria assim à condição de "patrão" dos índios do Mamori. Dessa forma o discurso da Missão Três Unidos assume entre os Kanamari um caráter inibidor da mobilização nas reivindicações de seu direito à ocupação da terra, ao mesmo tempo que representa para os interesses regionais um forte aliado, com um certo valor de lei derivado do próprio *status* desfrutado pelos "americanos".

A partir de uma absoluta incapacidade missionária de aceitar a diversidade, o que faz das opções sócio-culturais dos outros povos desvios a serem moldados à “civilização” norte-americana, tomada por MNTB como padrão de medida, *“Es imposible, pues un intercambio cultural positivo y, menos aún, un diálogo con la MANT y cualquier asimilación que pueda hacer la cultura indígena para su propio desarrollo, será hecha a pesar de y no através de la intención misionera”* (Escobar, 1988, p. 28), grifos no original.

A declarada neutralidade política de Novas Tribos e seu desinteresse pelas questões profanas, *“sirve para, alternadamente y según las conveniencias, escamotear los conflictos de prosaicas situaciones históricas y esconder una opreción, perecedera y terrrenal alfin y al cabo... y cantar loas al sistema norteamericano”* (Escobar, 1988, p. 30).

Um questionamento bastante frequente sobre as missões americanas levanta a possibilidade de vínculos entre as suas atividades e a CIA e o aparato de segurança dos Estados Unidos. Como assinalam Gloria Pérez e Scott Robinson em seu trabalho “La Mision Detras de la Mision”, em que o próprio título já indica o tom crítico de suas considerações, nenhum documento, nenhum registro, nenhum memorando oficial, por discreto que seja, confirma as suspeitas de ligações das missões (entre as quais New Tribes Mission) ao Departamento de Estado norte-americano (1983, p. 11). Contudo, como observam aqueles mesmos autores, não há como negar a existência de uma insólita convergência entre as estratégias acionadas pela política de intervenção dos Estados Unidos e a ideologia missionária que orienta as atividades implementadas pelas Missões entre as populações indígenas em todo o mundo. Sejam ou não agentes do Estado, é inegável contudo que os missionários protestantes americanos são antes de tudo agentes colonizadores que tomam para si a “missão” de evangelizar os “selvagens”, onde evangelizar é, a partir da fundamentação teológico-ideológica das missões de fé, levar o “*American way of life*” (Dreher, 1992, p. 339) a todos os povos do mundo.

Seja pelos trabalhos em conjunto realizados, seja por suas origens comuns, um balanço da atuação das missões protestantes norte-americanas, entre as quais se enquadra MNTB, é idêntico àquele do “*del Instituto Lingüístico de Verano en el Tercer Mundo [que] produce un saldo notablemente negativo. Los critérios des esta contabilidad social parten de un compromiso con*

la autogestión étnica y un proyecto pluralista de desarrollo cultural nacional. El programa y el impacto de ILV queda en abierta contradicción con esto otro proyecto autogestionario. En cambio la identificación del ILV con el proyecto de contrainfurgencia de los EE.UU. y las respectivas oligarquias nacionales es suficiente testimonio de su verdadero compromiso” (Pérez & Robinson, 1983, p. 16).

3.6 - Projeto Kanamari - OPAN/CIMI

O fato de ser a Operação Anchieta - OPAN relativamente pouco conhecida, torna necessário uma consideração mais detalhada sobre a própria entidade e suas práticas indigenistas, atribuindo às considerações aqui formuladas um carácter mais descritivo e por vezes testemunhal. Um balanço mais aprofundado das ações e resultados do Projeto Kanamari, bem como da própria OPAN e do CIMI em suas atuações temáticas e localização geográfica mais amplas, é algo que ultrapassa os limites deste capítulo, e que, se realizado com o devido distanciamento emocional, estou certo traria indicações importantes sobre práticas e métodos do trato indigenista alternativo.

O que é a OPAN? Operação Anchieta - OPAN é uma entidade indigenista surgida da mobilização de jovens católicos que, em 1969, incentivados por Egidio Schwade, então padre jesuíta da Missão Anchieta, se dispuseram ao trabalho missionário entre os povos indígenas no Brasil. Um histórico da OPAN apresenta, em traços resumidos, dois momentos distintos de sua atuação missionária indigenista. Os primeiros anos da atuação opanista transcorreram dentro e a partir da “missão tradicional”, em particular a Missão Anchieta, em Mato Grosso, e a Colônia Sagarana, em Rondônia. Estes primeiros passos, guiados pelas discussões suscitadas pelo Concílio Vaticano II e Conferência Episcopal Latino-americana de Medellín (Schwade conforme OPAN, 1987, p. 85), desenvolveram uma crítica às práticas missionárias tradicionais, forjando um modo próprio de atuação indigenista. Trabalhando em escolas, no atendimento de saúde, no apoio às práticas agrícolas, enfim, naquilo que os voluntários opanistas definiam como “*promoção humana do índio*”, os projetos da OPAN buscavam devolver aos povos indígenas “*a confiança para sobreviver com meios próprios, rompendo sua dependência em relação ao mundo dos ‘brancos’...*”, enquanto no interior da “missão” promoviam o “*rompimento com as práticas*

missionárias 'catequéticas'...” (OPAN, 1987, p. 84). Neste primeiro momento as atividades desenvolvidas pelos “*voluntários pautavam-se em grande parte pelo 'método das tentativas'...*”, como reconhece a própria OPAN (1987, p. 85).

Contra-pondo-se a esse primeiro momento, uma segunda fase do indigenismo da OPAN é caracterizada por “*uma análise mais elaborada da realidade brasileira e da problemática indígena, quando surgem propostas radicais de engajamento na vida dos 'mais marginalizados' [os índios]*” (OPAN, 1987, p. 85). Adotando como norma para suas atividades a convivência íntima com os grupos indígenas através da participação no cotidiano das aldeias, ou “*encarnando-se*”, como era dito, a OPAN acreditava que “*iluminar-se-iam os problemas e, juntamente com os índios, seriam pensadas as soluções*” (1987, p. 85). Do estreito relacionamento mantido com o CIMI⁹³ resultariam inúmeras ações conjuntas, entre as quais despontam o apoio às assembleias indígenas e a realização do levantamento dos povos indígenas no Brasil, fruto de sucessivas viagens a todas as partes do país. No final dos anos ‘80 a “*OPAN afirma como prioritário e depois exclusivo, o trabalho indigenista, em particular voltado para aqueles povos mais abandonados e em perigo de extinção*” (1987, p. 86). Como característica desse segundo momento, “*não se traçavam mais rumos teóricos de libertação para os índios, mas desejava-se apoiar e incentivar a organização e as formas de resistência próprias. A opção é por um trabalho ágil, em equipes mais volantes, sem grandes infra-estruturas*” (OPAN, 1987, 86).

Apesar de suas ligações com o CIMI e outros setores da Igreja, as frentes de trabalhos da OPAN se definem como ações típicas de indigenismo alternativo, conduzidas a partir da convivência estreita e despojada com a realidade particular de cada povo. Com linhas de ação que certamente não lhe são exclusivas, a OPAN estabelece como prioridades: o incentivo à cultura indígena; a defesa dos territórios; o apoio à autonomia econômica; o desenvolvimento de programas de saúde e de educação; e o respeito às formas próprias de organização indígenas (OPAN, 1987, p. 88).

⁹³ Fundado em 1972, o CIMI surge no cenário indigenista dentro do mesmo contexto de discussão crítica das práticas da “missão tradicional”, da qual tomou parte ativa a OPAN.

Dentro das iniciativas para delinear um quadro mais nítido da situação dos povos indígenas em todo o Brasil e da ação do órgão indigenista oficial, o CIMI chega à Prelazia de Tefé em 1979, promovendo, de 15 de fevereiro a 15 de julho, um minucioso levantamento nos rios Jutai e Juruá, e seus afluentes. Durante o levantamento foram mantidos contatos com quase todos os grupos locais, que em sua totalidade “*encontravam-se praticamente abandonados pela FUNAI que não tem atuação alguma na região*” (OPAN, 1979, p. 21-22). Estes grupos eram atendidos em suas necessidades mais imediatas apenas esporadicamente, quando das desobrigas realizadas por padres da Prelazia, que apesar de toda a sua boa vontade e sua identificação à ala progressista da Igreja Católica não haviam recebido nenhum treinamento específico para o trato indigenista.

Influenciado pelas precárias condições de vida dos índios e pela total desassistência a que estavam submetidos, o Bispo de Tefé, Dom Joaquim de Lange, solicitava desde 1973 a presença de voluntários da OPAN para assumirem o trabalho junto aos índios. Assim é que, a partir da situação identificada no levantamento e do apoio oferecido pela Prelazia, a OPAN decidiu, em sua Assembléia Anual de julho 1979, pela abertura do “Projeto Alto Jutai”.

Propondo-se desde o início atender tanto aos índios quanto aos seringueiros ribeirinhos, foram criadas no Projeto Alto Jutai duas frentes de trabalho: um “setor indigenista” e um “setor não indigenista”. Embora constituindo “*dois setores distintos, a proposta é de que haja uma atuação conjunta no sentido de conscientizar aquelas sociedades, tanto de seus próprios valores quanto de suas respectivas diferenças*” (OPAN, 1982, p. 19), como se pode ler no relatório do Projeto Alto Jutai.

Ao final de agosto deste mesmo ano a equipe do Projeto, composta então por 5 pessoas, se deslocou para o rio Jutai, efetuando um levantamento mais pormenorizado das áreas de trabalho e elegendo a aldeia Nauá, dos Kanamari do alto Jutai, e a região formada pelo próprio alto Jutai e seu afluente, o rio Jutazinho, como os locais onde desenvolveriam suas atividades.

O início efetivo dos trabalhos do setor indigenista teve lugar em março de 1980, com a equipe se fixando na aldeia Nauá, entre todas as três aldeias Kanamari do Jutai aquela localizada mais ao alto no curso do rio.

Atingidos por um violentíssimo surto de sarampo, contraído por uma família em visita aos seus parentes do igarapé Mamori, os Kanamari do alto Jutai viviam um momento histórico crítico. Tendo feito vítimas nos três grupos locais a epidemia de sarampo atingiu mais fortemente o grupo da aldeia Nauá, dizimando 30% de sua população (OPAN, 1980, p. 20). Desestruturados em consequência das mortes que praticamente atingiram todas as famílias nucleares, estes Kanamari se encontravam totalmente dispersos, agregados alguns aos seringueiros ribeirinhos e outros juntos aos Kanamari das outras duas aldeias.

Fixando-se na aldeia do Nauá, a equipe do Projeto Alto Jutai desencadeou uma ação programada de apoio à saúde e reorganização do grupo local que se achava disperso em consequência dos problemas de doença. Como primeiro desdobramento da presença da OPAN entre os Kanamari, o reagrupamento do grupo devolveu a confiança e revitalizou a aldeia Nauá, que retornou à normalidade (OPAN, 1980, p. 20).

De agosto 1979 a meados de 1982, como Projeto Alto Jutai, os trabalhos da OPAN atenderam principalmente as aldeias Nauá, Caraná e Dávi, no rio Jutai. Neste período ocorreram também contatos esporádicos com os **Tsomhwâk Djapa**, quando estes se encontravam em visita aos Kanamari da aldeia Caraná, e algumas visitas esparsas foram realizadas ao grupo local do igarapé da Maloca. No segundo semestre de 1982, dentro de sua programação de incentivo e apoio à visitas e intercâmbios, o Projeto Alto Jutai manteve contato com todos os grupos locais dos rios Juruá e Japurá. Os trabalhos tiveram prosseguimento em duas frentes: uma presença fixa no alto Jutai e uma atuação volante no médio Juruá, com contatos frequentes e atividades programadas com todos os grupos desta região. A partir de 1984, ganhando um nome mais explícito, os trabalhos da OPAN nesta região passaram a se chamar Projeto Kanamari, indicando ao mesmo tempo a maior amplitude dos trabalhos e a maior pretensão de suas atividades programadas.

Continuando com uma atuação fixa no alto Jutai, o Projeto Kanamari passou a contar com uma base de operação na sede do Município de Eirunepé, de onde eram realizados os contatos com os grupos do Juruá e que funcionava como apoio às atividades desenvolvidas no Jutai. Como frente de trabalho ligada à Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, e a partir desta relação

contando com o apoio da Paróquia de Eirunepé, a base para atuação do Projeto Kanamari no Juruá funcionou de 1984 a 1987 em um antigo convento, transformado em escola primária. A partir de 1988 o Projeto Kanamari passou a contar com instalação própria e melhor adaptada à sua atuação indigenista.

Em 1990, portanto após onze anos de ação indigenista, período em que oito voluntários atuaram diretamente junto aos diversos grupos, a OPAN se retira do Projeto Kanamari. A ausência da OPAN em relação aos grupos Kanamari se estendeu até 1995, quando uma opanista passa a tomar parte nos trabalhos da Missão Metodista Kanamari, que em 1993 assumiu o trabalho junto a este povo. Durante esse período de ausência, a OPAN se fez presente em aldeias Kanamari apenas esporádica e ocasionalmente, a partir do Projeto Kulina, frente de trabalho dedicado aos índios Kulina do médio Juruá.

As atividades diretamente desenvolvidas nas aldeias, sempre tiveram como padrão a proposta de uma convivência íntima, que, como defendida pela OPAN, não previa para os seus Projetos qualquer tipo de instalação que fugisse aos moldes daquelas existentes nas aldeias. Assim, no alto Jutai, o Projeto contava apenas com uma casa ao estilo regional, idêntica àquelas das famílias Kanamari, que funcionava como casa dos voluntários e como “escola” onde se realizavam atividades de ensino. Entre os grupos da região do Juruá havia apenas uma “escola” no Itucumã, e que era ocupada por famílias Kanamari quando não estava sendo utilizada pela equipe do Projeto para atividades de ensino.

Conforme as linhas de ação definidas pela OPAN como prioritárias, os trabalhos do Projeto Kanamari estiveram mais diretamente orientados para as questões de educação, terra, organização política e saúde. A convivência, como método privilegiado para os trabalhos de campo aparece indicada em diversos relatórios do Projeto: *“apesar das dificuldades, o objetivo de viver a vida que o grupo vive, vai se concretizando. Paralelamente, vai se realizando um trabalho, ainda que lento, no sentido de esclarecer e informar o grupo sobre a sociedade Brasileira”* (OPAN, 1980, p. 20).

Considerando a importância do domínio de técnicas de leitura e escrita como forma de defesa nas relações interétnicas, como meio para o atendimento de exigências decorrentes do contato e sobretudo em sua possibilidade de valorização e fortalecimento de traços étnicos, o Projeto Kanamari sempre dedicou uma atenção especial às atividades formais de ensino. Numa primeira fase estas atividades estiveram voltadas ao ensino da matemática, cujas operações básicas eram identificadas pelos próprios Kanamari como instrumento indispensável para a superação da situação de exploração econômica a que estavam sujeitos (Labiak & Oliveira Neves, 1989, p. 114). Ao mesmo tempo em que atendiam o seu objetivo de fornecer aos Kanamari instrumentos necessários para as transações comerciais, as atividades de ensino da matemática permitiam aos membros das equipes, e por conseguinte ao Projeto Kanamari, um maior conhecimento dos diferentes aspectos sociais deste povo. Na medida em que o processo de aprendizado evoluía, tanto no domínio da matemática pelos índios como no conhecimento da cultura e do modo de vida Kanamari pelos opanistas, era introduzida, gradativamente, a alfabetização em português. As atividades formais de ensino se desenvolveram principalmente no alto Jutai, de modo especial na aldeia Nauá e posteriormente na aldeia Queimada, e na aldeia São Miguel, no rio Itucumã. Buscando uma maior difusão das práticas de educação, foram realizados nas instalações do Projeto Kanamari, em Eirunepé, cursos de alfabetização intensivos que possibilitaram a participação simultânea de pessoas das diferentes aldeias da região Juruá-Jutai.

No que se refere às questões da terra, as ações do Projeto estiveram pautadas na assessoria e esclarecimento das implicações decorrentes do processo de perda territorial que ainda hoje ameaça as áreas de ocupação de todos os grupos locais. As atividades desta ordem eram realizadas durante a permanência das equipes nas aldeias ou em visitas entre grupos locais, que por se apresentarem como momentos especialmente favoráveis para estas discussões foram incentivadas e apoiadas.

Como forma de vencer o distanciamento social imposto aos grupos locais pelo fracionamento de seu território tradicional invadido pelos brancos, o Projeto Kanamari dedicou esforços especiais à organização política, difundindo a necessidade dos Kanamari se articularem enquanto povo, mesmo que para tal tivessem que superar divergências culturais. Visando

promover a discussão sobre as diferentes dimensões e implicações do contato com a sociedade nacional, foram incentivadas e promovidas sete Assembléias Kanamari: em 1983, no igarapé Santa Rita; em 1985, no rio Itucumã; em 1987, no igarapé Curabi, rio Xeruã; em 1988, em Eirunepé; em 1989, no igarapé Maloca; em 1990, na aldeia Paraíso, no igarapé Três Bocas; e em 1991, na aldeia Japão, também no Três Bocas. Hoje realizadas anualmente, as Assembléias constituem-se no principal momento de definição de estratégias e encaminhamentos, onde são definidas articulações e programadas atividades conjuntas. O resultado mais efetivo dessa organização política pode ser visto no reconhecimento oficial de todas as áreas atualmente ocupadas pelos grupos locais. Embora ainda não estejam demarcadas, o reconhecimento destas áreas como “terras indígenas” deve-se principalmente ao posicionamento firme a encaminhamentos decididos, nestas Reuniões, entre os diferentes grupos locais.

A saúde nunca foi uma questão central dentro da programação do Projeto Kanamari. Em geral associados a outras atividades, os atendimentos á saúde eram principalmente de caráter curativo e de acompanhamento nas aldeias dos casos mais simples. Problemas mais graves e que demandavam cuidados especiais eram encaminhados ao hospital da cidade de Eirunepé ou, se necessário, a centros mais aparelhados. De modo programado foram realizados pelo Projeto Kanamari programas preventivos de vacinação (contra sarampo, coqueluche, difteria, tétano e tuberculose) com cobertura extensiva a todos os grupos locais; um intenso tratamento de dermatoses nos grupos do rio Itucumã, realizado em parceria com o Hospital Alfredo da Matta, de Manaus, a Universidade Federal Fluminense, de Niterói, e Escola Paulista de Medicina, de São Paulo; e o acompanhamento clínico e tratamento de casos de tuberculose que em 1985 atingiu 47% da população do alto Jutai.

Acompanhar e encaminhar questões de saúde; esclarecer e “fiscalizar” transações comerciais; realizar atividades de ensino; proporcionar condições para que ocorressem visitas, encontros e trocas de notícias e informações entre os vários grupos; apoiar e promover reuniões e cursos de formação política; ao mesmo tempo que atividades do Projeto Kanamari diretamente voltadas para os próprios grupos, se constituíam em oportunidades através das quais era possível construir o:

“conhecimento dos aspectos sociais, políticos, econômicos, culturais e históricos do Povo Kanamari e da ocupação branca da área. Conhecimento este fundamental ao propósito do Projeto Kanamari, de funcionar, enquanto se faça necessário, como intérprete e intermediário nas relações e reivindicações dos Kanamari junto à sociedade envolvente e em particular à FUNAI, principalmente no que se refere à legalização de seu território” (Labiak, Oliveira Neves & Lange, 1986, p. 93).

Como todos os demais trabalhos da OPAN, estreitamente relacionados ao CIMI, o Projeto Kanamari ocupava no cenário político indigenista brasileiro uma posição de grande ambigüidade: embora não fosse um órgão da Igreja, era através do apoio e da confiança da Igreja que se tornava possível à OPAN a manutenção de suas frentes indigenistas. Além do respaldo político, indispensável àquele momento histórico vivido pelas entidades indigenistas no Brasil, a Prelazia de Tefé funcionava junto a entidades católicas européias como uma espécie de avalista, permitindo ao Projeto Kanamari o recebimento de verbas para o custeio de suas atividades. Em que pese as origens da OPAN e as relações políticas e materiais que davam sustentação aos trabalhos junto aos Kanamari, as propostas de ação adotadas e os programas e atividades implementados pelo Projeto Alto Jutai e posteriormente pelo Projeto Kanamari sempre se caracterizaram pelo seu aspecto indigenista, muito mais do que educacional, ou de saúde, ou missionário. Assim é que os opanistas ligados ao Projeto Kanamari assumiram sempre, tanto internamente em suas relações com os grupos locais Kanamari quanto em suas relações externas, com os diferentes segmentos da população nacional, um papel indigenista marcado pelo “compromisso” e dedicação aos Kanamari.

No contexto anti-indígena da região Jutai-Juruá, o Projeto Kanamari cedo se constituiu no aliado mais imediato deste povo. Funcionando como uma assessoria cotidiana aos grupos locais, a presença do Projeto Kanamari foi marcante na intermediação de encaminhamento e demandas dirigidas à órgãos e instituições públicas. Assumindo um posicionamento explícito e abertamente pró-Kanamari, o Projeto entraria inevitavelmente em choque com os interesses regionais que se opunham aos interesses indígenas. Identificados como amigos dos índios, os opanistas eram tidos como adversários políticos cuja presença deveria ser proibida na região. Assim, contra o Projeto

Kanamari e seus membros, as oligarquias ribeirinhas formularam todo tipo de denúncias e acusações que visavam desacreditar junto a população regional o trabalho indigenista desenvolvido e, na esfera externa, descredenciá-lo junto aos órgãos públicos (como FUNAI, Secretaria de Saúde, Procuradoria da República, etc.) com os quais eram acionadas relações de alianças e colaboração para o atendimento das necessidades Kanamari.

Embora talvez não seja de todo exato afirmar que a maior contribuição do Projeto Kanamari tenha sido desencadear o processo de reconhecimento oficial pelo Estado Brasileiro das terras ocupadas pelos diferentes grupos locais como “terras indígenas Kanamari”, o fato é que as atividades relacionadas à questão da terra estão, inegavelmente, entre aquelas que alcançaram resultados mais positivos. Com repercussões diferentes, devem ser considerados ainda os ganhos advindos para os Kanamari: dos programas de educação, que contribuindo para o domínio das operações matemáticas, da leitura e da escrita, capacitaram pessoas para acompanhar as transações comerciais e que, em vários grupos, dão hoje continuidade ao processo de transmissão destes conhecimentos, funcionando como “professores indígenas”; dos atendimentos à saúde, tanto aqueles de caráter assistencial e mais curativo quanto os programas preventivos de vacinações e de tratamento de doenças endêmicas; das atividades destinadas à organização política e capacitação de lideranças, responsáveis pela tomada de posição ativa dos Kanamari na reivindicação e defesa de seus direitos como povo; dos programas de incentivo e apoio às visitas entre grupos locais, que contribuíram para a superação de antigas divergências e para o fortalecimento de laços sociais; e da postura de valorização da cultura, adotada como princípio para todas as atividades do Projeto, que se constituiu em importante elemento de apoio para que os Kanamari reconquistassem a confiança étnica num contexto de relações desfavoráveis.

3.7 - Missão Kanamari - GTI Igreja Metodista

Dentro do “compromisso mais sistemático” com os povos indígenas no Brasil, assumido desde 1975 pela Igreja Metodista, a Missão Kanamari iniciou seus trabalhos em 1993. Centrando sua presença nas aldeias localizadas nos afluentes do rio Juruá, a Missão se constitui na primeira

iniciativa indigenista metodista a se instalar não só entre os Kanamari mas também em toda a região.

Como frente indigenista ligada ao Grupo de Trabalho Missionário Indigenista (GTI) da Igreja Metodista, a proposta inicial de atuação da Missão Kanamari assinala que: *“A Missão da Igreja se realizará na construção, junto com os Kanamari, de alternativas para os problemas que enfrentam”* (Oliveira & Moraes, 1992, p. 2).

Definindo como objetivo geral da Missão contribuir para maior autonomia dos Kanamari, as suas iniciativas apoiam-se na busca de soluções para os problemas *“de saúde, educação, economia, preservação da cultura e posse de suas terras, bem como incentivar o fortalecimento da religiosidade”*, considerando como prioridades *“incentivar a organização interna dos Kanamari e sua participação nas Organizações Indígenas da Região”* (Oliveira & Moraes, 1992, p. 9). Simultaneamente às atividades diretamente voltadas aos grupos locais, o trabalho junto a sociedade envolvente é visto como forma de promover *“uma maior compreensão da situação em que se encontram os povos indígenas, fazendo frente ao preconceito existente na região”* (Oliveira & Moraes, 1992, p. 9-10).

Consonante às demais entidades do indigenismo alternativo presentes em Eirunepé, as linhas básicas definidas para a atuação da Missão Kanamari são: saúde, educação, economia; organização indígena e terra; além destas a Missão explicita em sua proposta de trabalho a intenção de uma atuação sistemática em *“religião e costumes”* e junto à *“sociedade envolvente”*. No que se refere à *“religião e costumes”*, a proposta prevê *“a) aprofundar os estudos sobre religião Kanamari na intenção de compreendê-la, respeitá-la e valorizar suas expressões culturais (danças, músicas, festas, pinturas, etc); b) Viver, entre os Kanamari, uma outra referência de fé cristã em contraposição às práticas fundamentalistas”* (Oliveira & Moraes, 1992, p. 13-14). Quanto ao seu trabalho com a *“sociedade envolvente”*, as propostas são de *“a) Sensibilizar a sociedade envolvente, mostrando a singularidade da cultura Kanamari, evidenciando as diferenças de comportamento e valores; b) Investir na formação de uma nova mentalidade em relação aos indígenas, priorizando um trabalho com as crianças”* (Oliveira & Moraes, 1992, p. 15).

As atividades concretas desenvolvidas pela Missão Metodista Kanamari têm sido: acompanhamento e treinamento de índios alfabetizados que assumiram em suas aldeias a função de “professor” ; aplicação de programas preventivos de saúde, realizados através de ações conjuntas com a Fundação Nacional de Saúde - FNS; acompanhamento de doentes encaminhados à Eirunepé, para tratamento médico; apoio logístico e material para a viabilização de Assembléias Kanamari, anuais; assessoria e orientação à organização política e nas questões de direito da posse da terra e reivindicação da legalização das áreas Kanamari.

Representando em linhas gerais uma retomada da proposta de trabalho do antigo Projeto Kanamari, desativado em 1990, a Missão Metodista Kanamari desenvolve suas atividades a partir de um relacionamento bastante estreito com a OPAN. Essa associação de trabalhos e atitudes se insere na rede de relações indigenistas, da qual, além da Igreja Metodista e da OPAN, são partes constitutivas o CIMI, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB, o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico - GTME e a UNI/ACRE, que dão sustentação às atividades desenvolvidas em apoio às sociedades indígenas no Juruá e regiões limítrofes (Oliveira & Moraes, 1992, p. 3).

3.8 - Distrito Sanitário Yanomami - FNS

A partir das modificações na condução das atividades político-indigenistas ocorridas no início dos anos ‘90, a Fundação Nacional de Saúde - FNS, através do Distrito Sanitário Yanomami - DSY, assumiu em maio de 1993 as questões de saúde indígena no Juruá e áreas de influência.

Não desenvolvendo um trabalho fixo nas aldeias, a FNS ficou responsável pelo encaminhamento dos índios doentes para tratamentos na cidade de Eirunepé ou mesmo para Manaus e Rio Branco, dependendo da gravidade do caso. A atuação direta nas áreas indígenas se deu através da implementação de programas preventivos de vacinações e controle de verminose, malária e doenças sexualmente transmissíveis.

Através da formação de Agentes Indígenas de Saúde, programa de treinamento que abrange tanto as aldeias Kanamari quanto Kulina, a FNS busca capacitar pessoas dos próprios grupos para

o atendimento local de doenças mais simples e a transferência para atendimento na sede do município daqueles outros casos que lhes foge ao conhecimento. Os Agentes Indígenas de Saúde recebem ainda treinamento para o registro de casos de doenças, da medicação ministrada, e a atualização do censo populacional, com a indicação de nascimentos e óbitos.

A partir de janeiro de 1995, com a FUNAI voltando a responder pelas questões de saúde, o atendimento e acompanhamento aos doentes retornou à incumbência do Posto Indígena de Eirunepé, o que sem dúvida trouxe um enorme prejuízo para os índios. A FNS continuou atuante na região através dos programas de vacinação e tratamentos preventivos e dos cursos de formação de agentes indígenas de saúde.

A preocupação demonstrada durante todo o período de atuação do DSY junto aos Kanamari tem sido de conhecer aspectos sócio-culturais desse povo, respeitando as suas formas originais de atendimento à saúde. Para tal, e devido as limitações de seu quadro profissional, a FNS tem procurado a consultoria antropológica para a orientação na condução de suas atividades. Com isso são evitados, ou pelo menos minimizados os conflitos entre as práticas de cura dos agentes indígenas de saúde e as práticas xamânicas que ainda hoje gozam de grande credibilidade entre os Kanamari.

3.9 - União das Nações Indígenas/Acre - UNI/Acre

A UNI/Acre está presente no médio Juruá principalmente como promotora de encontros e assembléias voltadas à organização política dos Kanamari e dos Kulina. Algumas lideranças Kanamari têm participado da estrutura organizativa da UNI/Acre como “Conselheiros”, o que lhes tem permitido um maior conhecimento e domínio dos mecanismos a serem acionados pelos grupos indígenas na reivindicação de seus direitos.

Como atividade concreta na região, a UNI/Acre vem realizando, desde 1994, em convênio com a FUNAI, a demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, que se constitui na primeira experiência de auto-demarcação reconhecida pela FUNAI. A partir de convênio firmado entre FUNAI e UNI/Acre, as picadas para demarcação física da área Kulina estão sendo feitas por uma equipe composta por um engenheiro agrimensor contratado pela UNI/Acre e índios Kulina

que previamente receberam treinamento em técnicas de topografia. Além do resultado em si do processo, qual seja a instalação de marcos e abertura na mata de trilhas assinalando os limites da área Kulina, a auto-demarcação traz como desdobramento da participação dos próprios interessados, no caso os Kulina, uma maior responsabilidade dos índios na defesa, no controle e na garantia de suas terras.

Aos Kanamari, este processo tem servido como incentivador para que eles próprios, cada grupo local segundo seus interesses, e o conjunto dos grupos locais segundo o interesse do povo Kanamari, busquem os meios para a concretização de suas áreas de ocupação como "terras indígenas" legalmente oficializadas.

3.10 - Agências e Políticas

Após a expulsão das missões pelo Diretório Pombalino⁹⁴, o Regimento das Missões, de 1845, cria a "Diretoria dos Índios", com o objetivo de promover e administrar aldeamentos. Já em 1848 o Presidente da Província do Pará, Jerônimo Francisco Coelho, critica os "Diretores de Índios" que "*pela maior parte nada fazem senão desfrutar as honras do posto a que foram de improviso elevados, não tendo sequer, a maioria deles, nada informado sobre as atividades que deveriam dirigir*", para, em 1849 novamente acusá-los à Assembléia Legislativa:

"Diretores, pagos não a dinheiro mas em honras e graduações militares. O que se tem visto, é que tais diretores ficam-se com as honras, e pouco se importam com os deveres do cargo; e quando um ou outro alguma vez por acaso se arrisca a longas e perigosas viagens... entra aí o próprio interesse que o leva a aproveitar o serviço dos índios, do que tem resultado desgostarem-se estes e abandonarem as aldeias⁹⁵, recolhendo-se a suas antigas malocas ou dispersando-se" (Moreira Neto, 1992, p. 290).

⁹⁴ O Diretório Pombalino acarretou profundos prejuízos populacionais aos povos indígenas da Amazônia, como manifesta Capistrano de Abreu, citado por Moreira Neto: "*O diretório, aprovado pelo rei, vigorou de 1757 a 1798. As misérias provocadas por ele, direta ou indiretamente, são nefandas. Por fim, D. Francisco de Sousa Coutinho teve compaixão dos índios e conseguiu a revogação. Chegava tarde a medida salvadora: o mal estava feito. Em 1850 o Pará e o Amazonas eram menos povoados e menos prósperos que um século antes...*" (1992b, p. 294).

⁹⁵ Aqui "aldeias" tem o sentido de reduções indígenas criadas a partir do agrupamento forçado de índios a partir de "descimentos".

A utilização crescente da borracha como matéria prima para indústria de transformação e a consequente elevação do preço da goma no mercado internacional, impunha o incremento do extrativismo, o que passava, em linha direta, pelo controle da mão-de-obra indígena, e que antes, como primeira medida, exigia a sua conversão. Com isso a política indigenista do Império ditou para a Amazônia a:

"necessidade de promover a integração dos povos indígenas na civilização que seria concretizada através da catequese... o índio era o seringueiro nato, a pessoa capaz, que sabia onde encontrar o 'látex', como, no passado, na época colonial, era a pessoa que ia na mata buscar as cobiçadas 'drogas do sertão'. O índio submisso ao patrão, alienado, 'civilizado' só podia ser modelado através da 'catequese' encomendada pelo governo. Daí o imenso interesse governamental de 'chamar à civilização' os indígenas que povoavam a Amazônia, aproveitando do trabalho missionário que muitas vezes atendia a esses interesses" (Santos, 1992, p. 305).

Na condição de "funcionário público" cabia ao missionário um salário pago pelo Império por seus serviços prestados à obra de "civilização" dos índios. Responsabilizando os constantes atrasos no pagamento e a sua insuficiência para sobrevivência em região de tão difíceis condições, os padres afastavam-se de suas atribuições espirituais⁹⁶ tornando-se, eles próprios "senhores de terras e de escravos" indígenas (Santos, 1992, p. 301). Ou, como criticamente assinala Caio Prado Junior: "A Igreja no Brasil se tornara em simples departamento da administração portuguesa, e o clero secular e regular, seu funcionalismo" (1973, p. 332-333).

A missão assumia assim um papel "desenvolvimentista", ao passo que no período colonial o seu função era mais de "civilização" quando esteve ao seu encargo promover os "descimentos" e administrar os "aldeamentos" indígenas, respectivamente concebidos como o primeiro passo e o espaço privilegiado de integração do índio ao mundo civilizado, via a sociedade colonial portuguesa.

É nesse referencial ideológico que os padres da Congregação do Santo Espírito, comumente chamados de espiritanos, fundam o "Instituto Agrícola de Artes e Ofícios", em Tefé,

⁹⁶ Como deputado representante da Província do Amazonas, o ex-Bispo do Pará, Dom José Afonso de Moraes Torres, reivindica no parlamento do Império o aumento da "gôngrua", o salário pago aos padres, argumentando que "não dar-lhes ordenado suficiente para sua sustentação é aniquilá-lo, é despi-lo de todo prestígio, e até cativá-lo em seu ministério, porque um funcionário público que se vê na necessidade de mendigar o pão, vê-se também muitas vezes na necessidade de sacrificar sua consciência e seu dever ao interesse e à vontade dos ricos de quem depende" (Santos, 1992, p. 301).

no final de 1897 (Santa-Anna Nery, 1979, p. 115), e cuja influência se prolongaria ao longos dos rios Juruá, Jutai, Japurá, Tefé e médio Solimões, num diálogo próximo, e por vêzes crítico, aos interesses regionais. A partir dessa crítica aos excessos da empresa extrativista é que se constroem relatos e registros históricos, deixados sobretudo pelos padres Jean Baptiste Parissier, Auguste Cabroilé e Constant Tastevin, que se revestem de fundamental importância para o entendimento do Juruá indígena.

Mais do que simples coincidência de atitudes individuais, as reincidências de normas e padrões de conduta no trato indigenista, das diferentes agências, surgem como marcas características de uma política indigenista continuada, cujo "desenvolvimento" histórico é dominado por um inegável sentimento de "*déjà vu*" (Farage, 1991, p. 43).

Da mesma forma como o "Diretório Pombalino" lançou as bases das relações entre os interesses regionais e os índios, que de modo mais preciso deve ser dito interesses regionais *versus* os índios, e da "Diretoria dos Índios", que corroborou estas práticas, o SPI, ao permitir a continuidade dessa situação política e social através da autoridade concedida aos "Delegados dos Índios", estabeleceria as bases de uma política indigenista atrelada e submissa aos interesses regionais. Com isso o SPI passaria a desempenhar no contexto sócio-econômico regional, e no imaginário dos grupos locais, o papel de mero gerente da mão-de-obra indígena.

Movido pelo ideário positivista que lhe deu sustentação o SPI procurou difundir entre os grupos a importância do projeto integracionista, levado ao Juruá e regiões limítrofes pelo paternalismo gerencial das práticas indigenistas desenvolvidas pelo PI do Gregório. Apesar dos propalados "índices promissores" de envolvimento dos índios nas atividades agrícolas e indústrias extrativas, índices que teriam sido atingidos nos primeiros momentos da atuação do Posto, os índios Kulina, os mais diretamente implicados com a atuação do Órgão, e os Kanamari, que recebiam os ecos distantes dessa presença, nunca chegaram a desenvolver uma agricultura e um extrativismo que os pudesse caracterizar como trabalhadores agrícolas ou seringueiros; o que lhes valeria na região o estereótipo de "preguiçosos" e "maus seringueiros".

A atuação do SPI no Juruá esteve sempre voltada para o “desenvolvimento” dos índios através de sua integração ao mercado de produção e consumo. A FUNAI no vale do Javari tem a sua atuação orientada por aquilo que se convencionou chamar de uma "política do fato consumado", dedicando-se a abrir espaço para o avanço do progresso, que mesmo ante a presença de grupos indígenas não deveria parar a sua marcha de integração da Amazônia ao país moderno. Quanto ao Juruá, a atuação da FUNAI é conduzida por uma postura ambígua voltada à conciliação e apaziguamento dos conflitos de interesses da sociedade nacional que se sobrepõem aos direitos dos índios.

No contexto histórico do vale do Javari e do médio rio Juruá, SPI e FUNAI se inserem como típicos instrumentos do Estado para a integração dos índios à economia regional. As diferenças de práticas indigenistas do SPI e FUNAI devem ser entendidas mais a partir dos respectivos momentos históricos e sociais de cada região do que de diferenças de conduta. O SPI no Juruá e a FUNAI no vale do Javari desempenham assim papéis de agências de integração dos índios à uma região de expansão; enquanto a FUNAI em Eirunepé se caracteriza fundamentalmente como uma agência de inserção dos grupos indígenas à uma região de frente pioneira já consolidada.

No que se refere à sua relação com os índios, o ponto de afirmação da FUNAI no Juruá foi a expectativa de acesso aos bens e equipamentos que sua presença prometia. Além de construída pela equipe da FUNAI que estivera no alto Jutai e por promessas feitas pelo primeiro encarregado do PI Eirunepé, essa imagem de uma FUNAI propiciadora de equipamentos e mercadorias foi largamente propagandeada por um homem Kanamari que durante certo tempo prestou serviços na atração aos índios "isolados" no Itaquai. Influenciados pela prática das frentes de atração, a expectativa dos Kanamari era de que a atuação da FUNAI no Juruá se daria segundo os mesmos moldes de distribuição de "brindes" e implantação de roçados para os índios que atendendo à "atração" se aproximassem do "posto".

QUADRO 3 : AGÊNCIAS E POLÍTICAS INDIGENISTAS NO JURUÁ

agências indigenistas	ideário	instrumento da ação indigenista	objetivo	política indigenista
Missões coloniais	colonialismo missionário	descimentos, aldeamento (missões)	cristianização, civilização, expansão colonial	ocupação de fronteiras
Diretório Pombalino	colonialismo	descimentos, aldeamento (vilas)	colonização	luzitanização da Amazônia
Diretoria dos Índios	governo imperial	descimentos, vilas	colonização, ocupação econômica	substituição de índios por "neobrasileiros"
Tastevin	catolicismo apostólico	batismo cristão (católico)	cristianização, civilização	missionarismo científico
SPI	positivismo assistencial	postos indígenas	nacionalização do índio	integração da mão-de-obra ao mercado produtor-consumidor
FUNAI	assistencialismo desenvolvimentista	"postos indígenas"	incorporação pelo desenvolvimento	integração à sociedade brasileira
MNTB	missionarismo evangélico	traduções bíblicas	conversão, evangelização	integração via religião
Projeto Kanamari	indigenismo alternativo	apoio comunitário	conscientização de direitos	autodeterminação
Missão Kanamari	indigenismo alternativo	apoio comunitário	conscientização de direitos	autodeterminação
UNI-Acre	política indígena	representações indígenas	organização política	autonomia étnica
FNS	médico assistencial	atendimento preventivo e curativo	melhoria das condições de saúde	saúde pública, não especializada

Com uma postura eminentemente político-indigenista, onde em certas ocasiões algumas de suas atividades assumiram um caráter militante-paternalista, é inegável que o Projeto Kanamari construiu para si uma proposta "salvacionista": a salvação étnica dos Kanamari. Definindo por objetivo a realização do homem social no contexto interétnico, a salvação dos Kanamari apesar das forças adversas do contato, o Projeto Kanamari pautava sua conduta indigenista em uma filosofia de trabalho fortemente influenciada pela teologia da libertação. Essa mesma orientação

dos trabalhos e de atitude indigenista foi assumida pela Missão Metodista em seu trabalho junto aos Kanamari.

É inegável que no contexto de ameaças vivido pelos Kanamari, a Missão Três Unidos funcionou como importante aliado para a superação dos problemas de relacionamento com a sociedade brasileira. Em que pese toda a ação futura e todas as críticas e discordâncias que podem ser colocadas à atuação da MNTB, o fato é que a sua presença foi de extrema importância naquele determinado momento histórico. Não resta dúvida que os desdobramentos dos fatos teriam sido muito mais drásticos caso os Kanamari não tivessem contado com a Missão.

Contudo, a proximidade de MNTB às oligarquias regionais indica com clareza o verdadeiro compromisso da Missão: um compromisso totalmente descolado, afastado, dos interesses Kanamari de afirmação de seu direito de se manterem Kanamari, embora partilhando do contexto interétnico imposto pelo contato.

Como braço direito de MNTB que se estende aos Kanamari, a Missão Três Unidos caracteriza-se como uma missão eminentemente religiosa, enquanto seus agentes, tanto pelas atividades desenvolvidas quanto pela atitude social e postura política assumida, devem ser tidos, sem qualquer sombra de dúvida, como agentes religiosos, e não indigenistas. Há uma contraposição bastante frontal com outras entidades indigenistas. Enquanto na Missão Três Unidos, o indigenismo é algo exercitado unicamente pela peculiaridade do objeto -índio- e não pela prática política ou pela atividade concreta exercida, na FUNAI, os seus funcionários são acima de tudo, funcionários indigenistas; na OPAN e na Missão Metodista Kanamari, os seus "voluntários" são acima de tudo agentes indigenistas.

Se por um lado os interesses de MNTB têm a sua realização imediata ao nível local, através da redenção e remissão de pecados, advindos da desejada "conversão" ao cristianismo; os interesses do Projeto Kanamari, tanto quando assumido pela OPAN/CIMI, como atualmente, quando assumido pela Igreja Metodista/GTME, se apoiam em exigências mais prosaicas de direito à terra, à saúde, à educação diferenciada, à organização política..., que para seu atendimento necessitam de alianças mais amplas aos níveis nacional e internacional. Por sua vez, a

FUNAI, em Eirunepé e em Atalaia do Norte, como agência indigenista governamental, funciona, ou deveria funcionar, como executora ao nível local da política indigenista oficial.

As demais “agências” têm igualmente o seu perfil bem definido: Constantino Tastevin foi antes de qualquer outra coisa, padre; o Distrito Sanitário Yanomami - FNS é um órgão de saúde voltado ao atendimento indígena; e a UNI/Acre mobilização dos próprios índios, organizados politicamente na defesa e reconquista de seus direitos.

PARTE II

4 - "KANAMARI LEGÍTIMO"

*"Nós, nós não cariú não;
é só Kanamari. E todo
esse rio é do Kanamari".
(Djanam/Cesário Catingueiro)⁹⁴*

4.1 - Kanamari, Família Katukina

O povoamento do Juruá indígena parece ter sido marcado por movimentos migratórios distintos daqueles que configuraram a Amazônia indígena historicamente reconhecida. Segundo as hipóteses mais aceitas, as populações tupi, aruak e karib "*ter-se-iam sobreposto a um antigo substrato de caçadores-recoletores, cujos descendentes históricos seriam os grupos de língua Jê do planalto central e do nordeste e alguns grupos isolados da Amazônia*" (Porro, 1992, p. 18). Um olhar mais centrado por regiões indica os aruak, ao que parece de dispersão mais antiga, que "*ocuparam a metade ocidental da bacia amazônica, a oeste do Negro e do Madeira, mas também a bacia do Orinoco e o litoral das Guianas até a ilha de Marajó*"; os tupi que "*além da bacia do Paraná e de quase todo o litoral brasileiro, ocuparam o centro-leste da bacia amazônica, raramente ultrapassando, ao norte, o curso do Amazonas*"; enquanto os karib, "*de dispersão mais recente, ocuparam o norte e o leste da Amazônia e todo o maciço das Guianas*" (Porro, 1992, p. 20). Aos grupos katukina, os originários habitantes do Juruá e regiões vizinhas (Verneau, 1921. p. 257), chegaram-se os grupos pano provenientes do Peru, que passaram a ocupar as cabeceiras do rio Juruá e seus afluentes da margem direita. Após as populações pano se

⁹⁴ Conforme Equipe de Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, 1983.

sucederam populações do tronco lingüístico aruak que atingiram o vale do Juruá, ao que tudo indica, através de migrações vindas do sudoeste.

Essa ocupação sequenciada do Juruá é testemunhada em narrativas míticas que ensinam que após ter criado os **Tâkâna**, **Tamakore**, um dos seus heróis criadores, criou os Kaxinawa, e depois os Kulina⁹⁵. Vale registrar que os Kanamari se referem a todos os grupos pano pelo mesmo termo genérico "Kaxinawa", e que os Kulina são o único grupo aruak historicamente indicado na região tradicionalmente Kanamari⁹⁶. No caso do Juruá os fluxos migratórios parecem ter ficado restritos a grupos pano e em seguida aos Kulina de língua aruak, que se instalariam em terras contíguas ao território **Tâkâna**.

Premidos pelas frentes peruanas de extração do caucho os grupos pano se projetariam ao Juruá, atingindo para além deste o rio Javari, enquanto os Kulina, ainda mais do que pano, se aproximariam dos grupos da família katukina fixando-se nas regiões conformadas pelos rios Juruá e Tarauacá. Como decorrência dessa vizinhança forçada teriam lugar conflitos que envolvendo diferentes povos indígenas conduziram a reordenações sociais e de ocupação territorial ainda na fase anterior à ocupação do Juruá pelas frentes extrativistas.

Em apanhado sobre a distribuição dos povos indígenas, Antônio Porro assinala que além de grupos aruak, karib e tupi, hoje numericamente maiores, muitos outros grupos ocupavam a bacia amazônica. Referindo-se à estes cuja localização conceitua como "*geralmente periférica em relação às grandes vias de comunicação fluvial*", sugere "*tratar-se de representantes de um estrato mais antigo de povoamento ou, de qualquer forma, de grupos pressionados para regiões marginais*", dentre os quais fala de "*inúmeros grupos de língua katukina*"⁹⁷ (1992, p. 28).

⁹⁵ Narrativas deste mesmo teor foram coletadas em trabalho de campo por mim e Araci Maria Labiak e que se aproximam bastante daquelas registradas em Tastevin (1955) e Reesink (1993). Este tema será retomado no capítulo 5.

⁹⁶ Certas fontes indicam pequenos grupos Kuniba, de língua aruak, localizados próximos e até mesmo junto a grupos Kanamari do Juruá e Jutai. Contudo estas informações são posteriores aos primeiros contatos com as frentes de expansão e parecem indicar migrações bem mais recentes daqueles grupos aruak que em fuga das frentes extrativistas se refugiaram em territórios então dominados por grupos Kanamari.

⁹⁷ Porro (1992, p. 28) indica sumariamente "*Katukina, Katawixi e todos aqueles cujo nome leva o sufixo -Diapá*", os quais localiza na região sudoeste da Amazônia, "*entre o Purus e o Juruá*". Cabe observar que o autor não faz referência direta à Kanamari nem a outros etnônimos aplicados aos grupos da família katukina, como Parawa e Tawari, apesar destes terem sido indicados no Mapa Etno-Histórico de Nimuendajú (1981, p. 60, 63), obra utilizada por Antônio Porro como fonte.

Durante toda a primeira metade do século XX os estudos lingüísticos foram conduzidos por uma tendência predominantemente de natureza analítica, caracterizada por tentativas de discriminação do maior número possível de famílias lingüísticas e por tentativas de classificação das línguas ameríndias no Brasil (Rodrigues, 1975, p. 4035). Nessa linha deve-se notar que a precariedade de conhecimento etnográfico a cerca dos grupos indígenas localizados no Juruá e regiões vizinhas levou à formulações de hipóteses e proposições bastante imprecisas que em muito dificultaria a compreensão do contexto indígena no qual estavam inseridos os grupos de cultura katukina.

No estudo lingüístico significativamente intitulado "Les Katukina" (1920), Paul Rivet, analisa listas de vocábulos recolhidos por Johan Baptiste von Spix entre os grupos aos quais denominara "*Katokina*" e "*Kanamaré*" (Martius, 1867, p. 161) e pelo Dr. Bach entre os "*Catuquinarú*" (Church, 1898, p. 63-64). Comparando estes vocábulos com a língua falada pelos "*Katukina*" do Juruá⁹⁸, Rivet demonstra a distinção entre três grupos indiscriminadamente chamados de Katukina:

- aqueles chamados por Spix como "*Katokina*", que seriam aparentados aos Kanamari do Juruá, cujo conjunto lingüístico foi classificado como de língua katukina;
- aqueles chamados por Spix como "*Kanamaré*", aparentados aos Apurinã, Maneteneri, Piro e outros grupos de língua arawak;
- aqueles chamados como "*Katukina*" do Juruá, sem dúvida alguma grupos de língua pano.

Além disso fica demonstrada ainda a impropriedade de serem tomados os "*Katokina*" observados por Spix como falantes de um dialeto arawak, conforme admitiam alguns americanistas do início do século XX. Sobre os chamados "*Catuquinarú*", Rivet defende a hipótese que "*Étant donnée la diffusion du Tupi dans le bassins de l'Amazonie à une époque relativement moderne, on peut se demander si les Catuquinarú on adopté le Tupi comme langue de relation*" (1920, p. 87). Contudo ao confrontar as indicações de localização dos três grupos "*Katukina*" (de língua katukina, arawak e pano) e daquele falante de língua tupi (os

⁹⁸ Embora não seja citado por Rivet, pode-se tomar como certo que estes vocábulos da língua "*Katukina*" do Juruá, utilizados para a análise comparativa, foram recolhidos por Tastevin durante sua primeira fase de permanência na região.

"Catuquinarú") com um quinto grupo indígena chamado de "Catukinos", por Paul Marcoy (1867, p. 119, 123, 150), de "Katukino" por Henry Bates (1892, p. 370) e Francis de Castelnau (1850-1851, p. 92-93), e de "Katukena" por William Chandless (1869, p. 302-303), Rivet erra ao distinguir *"cinq tribus, linguistiquement différentes, confondues a tort sous le nom de Katukina: 1) une tribu de langue apparentée au Kanamari du Juruá; 2) une tribu de langue guarani; 3) une tribu de langue pano; 4) une tribu de langue probablement arawak; 5) une tribu de langue probablement apparentée au Katawisi des sources du Teffé et du Coary"* (1920, p. 89).

Paul Rivet erra também ao não perceber o parentesco lingüístico entre os "Katawisi" e os "Kanamari du Juruá" e não identificar os "Catuquinarú" (que utilizavam uma língua tupi como língua de relação) como grupo de língua arawak, o que aproximaria os grupos 1 e 5 e os grupos 2 e 4 de sua classificação.

Observados tais aspectos, os chamados "Katukina" se resumem a três grupos lingüísticos distintos, que segundo Rivet & Tastevin (1921, p. 459-461) devem ser classificados como:

- um primeiro grupo que compreende os Katukina de língua pano, localizados no alto Juruá, no alto Javari e no alto Tarauacá⁹⁹;
- um segundo grupo que compreende os Katukinarú, localizados na região do alto Tarauacá¹⁰⁰;
- um terceiro grupo que compreende os Katukina localizados no médio Jutai e médio Jandiatuba, e os "Katukino" ou "Katukena" localizados entre o Juruá e o Purús¹⁰¹, falantes de língua katukina.

⁹⁹ "Le premier groupe comprend les Katukina, installés sur la rive gauche du Gregorio aux sources du Reconquista, qui parlent un dialecte pano. C'est sans doute à cette tribu qu'appartenaient les Indiens que Chandless rencontra sur le Juruá, un peu avant d'arriver au Mu ou Liberdade... A ce groupe doivent sans doute être rattachés les Katukina du Javari-alto ou Yaquirana, apparentés, dit Stiglich, aux Nawa et aux Kapanawa, qui sont des Pano... et sans doute aussi les Katukina signalés par Linhares sur le rio Katukina, affluent du Tarauacá et sur le haut Envira" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 460).

¹⁰⁰ "Le second groupe comprend: les Katukinarú, qui vivent entre les rivières Embyra et Embiyrasu, affluents du Tarauacá près du Jatuarana-paraná... Il est probable d'ailleurs que le Guarani n'a été adopté par la tribu qu'à une date récente. comme langue de relation. Leur langue primitive permettrait sans doute de la classer soit dans le groupe précédent, soit plus vraisemblablement dans le groupe suivant" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 460).

¹⁰¹ "Le troisième groupe comprend: a) les Katukina ou Pidá dyapá (tribu des jaguars), qui vivent sur le moyen Jutahy et en particulier sur ses deux affluents le Mutum et le Biá... et dont une peuplade, les Kutia dyapá (tribu des loutres ou phoques), vit sur l'Igarapé Preto, affluent de droite du Jandiatuba... b) les Katukino, qui, d'après Marcoy, s'étendent de la rive droite du Tarauacá à la rive gauche du Purús, au sud du Tapauá, en face du Mucum..., grande tribu à laquelle appartenaient, selon toute vraisemblance, les Katukena que Chandless rencontra sur le Juruá,... les Katukino signalés par Bates sur le Chiruan..., les Katukino, qu'un des informateurs de de Castelnau lui signala sur le Purús, et sur un affluent de droite de ce fleuve, le Oiday,... les Katukino, que

As bases para o entendimento lingüístico dos diferentes grupos étnicos da região só começariam a ser alicerçadas a partir dos estudos desenvolvidos por Rivet & Tastevin sobre os dados empíricos coletados por este último entre os grupos do Juruá. A partir destes estudos, os diferentes povos que receberam o etnônimo Kanamari foram classificados em três famílias lingüísticas diferentes (Rivet & Tastevin, 1921, p. 456-457):

- os Kanamari ou Kanawari, de língua pano, localizados no alto Purus¹⁰²;
- os Kanamari, localizados em uma larga faixa de terra que tendo o rio Juruá como eixo central se estende aos altos rios Itaqui e Jandiatuba, à esquerda, e rio Purus, à direita¹⁰³;
- os Kanamari, de língua aruak, localizados entre os afluentes do rio Acre e as cabeceiras do Madeira¹⁰⁴.

Destes estudos sobressai o parentesco estreito entre os Kanamari do segundo grupo e o terceiro grupo Katukina da classificação de Rivet & Tastevin.

Cinquenta e quatro anos depois, em verbete inserido na Grande Enciclopédia Delta Larousse, Aryon Dall'Igna Rodrigues apresenta a classificação de um grupo de "*lingua kanamaré*", de "*Tronco Aruák, Família Aruák*", e um grupo de "*lingua kanamari*", da "*Família Katukina*", de tronco lingüístico desconhecido (1975, p. 4035-4036)¹⁰⁵.

Marcov... indique entre le Juruá et les sources du Coari, dont des représentants vivaient encore sur le Teffé en 1909 et se seraient retirés depuis lors sur le Tapauá" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 460-461).

¹⁰² "*Le premier groupe comprend les Kanamari ou Kanawari, établis sur le Purús en amont du Rixalá, affluent de droite de ce fleuve. et surtout sur le Curumahá, affluent de gauche, qui parlent un dialecte pano...*" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 456).

¹⁰³ "*Le second groupe comprend: a) les Kanamari, qui vivent à l'intérieur des terres sur la rive gauche du Juruá, du rio Pupunha en aval à l'embouchure du Tarauacá en amont jusqu'aux sources du Jutahy et de son affluent de droite le rio Biá... b) Les Kanamari, qui, d'après Marcov, vivent depuis le Tarauacá (en amont des Katukino) jusqu'aux sources du Pauhiny et au sud de ce fleuve jusqu'au Purús.... Selon toute probabilité, les Kanamari, installés dans les bassins du Jurupari, affluent de droite du bas Envira, et du Massipiri, affluent du Jurupari..., ne sont que les représentants le plus occidentaux de ce grand groupe, auquel appartiennent aussi le Kanamari des sources du Tapauá, qui sont originaires d'entre Pauhiny et Jurupari*" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 456).

¹⁰⁴ "*Le troisième groupe comprend les Kanamari de l'Hyacú... et des sources de l'Irriapé, affluent de gauche de l'Aquiry..., ainsi que ceux que le colonel Labre trouva, aux source de l'Ituxy, entre le Caramanú ou Abuná, affluent du Madeira, et l'Aquiry... Selon toute vraisemblance, le vocabulaire kanamirim ou kanamare, recueilli par Spix à l'ouest de l'embouchure du Juruá..., représente la langue de troisième groupe. Cette langue est très étroitement apparentée au Contakiro-Piro, au Kuniba du Juruá..., au Kampa, à l'Ipuriná, au Maneteneri et à l'Inapari, toutes langues appartenant au sous-groupe arawak que nous avons proposé d'appeler 'pré-andin'...*" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 457).

¹⁰⁵ Além de "*kanamari*", são citadas como pertencentes à "*Família Katukina*" as línguas: "*katukina*", "*katawixi*" e "*parawá*" (Rodrigues, 1975, p. 4036). Nesta mesma análise sobre a classificação das línguas ameríndias é citado o "*Macro-filo Andino-Equatorial*", para o qual é incluída a língua katukina como falada "*no Brasil, Bolívia, Peru, Colômbia, Venezuela, Guianas e, antigamente, Antilhas, de onde uma língua foi transportada para Honduras Britânicas, Honduras e Guatemala*" (Rodrigues, 1975, p. 4034). Registro que nas pesquisas por mim empreendidas não localizei nenhuma referência etnográfica à língua katukina que não estivesse relacionada aos grupos do Juruá e regiões limítrofes.

Sobre os grupos Kanamari de língua aruak e pano não existem referências etnográficas atuais. Nesse sentido, referindo-se aos chamados Kanamari de língua pano, Italo Signorini assinala: "*Il loro nome non ricorre nella letteratura recente sembrerebbero estinti, a meno che i loro, in tal caso esigui resti, non siano identificabili con qualcuno dei gruppi nahua viventi oggi sull'alto Purús*"¹⁰⁶ (s.d., p. XXVI). Esta mesma opinião pode ser estendida aos chamados Kanamari de língua aruak.

Todas essas incertezas e indefinições levariam Tastevin, ele próprio o melhor conhecedor da realidade pluri-lingüística do Juruá, a declarar a necessidade de estudar à fundo as línguas indígenas "*pour jeter un peu de lumière dans cette Babel des langues sud-américaines*" (s.d., p. 47 - APT 604.3.5).

As línguas indígenas faladas na Amazônia compõem "*dezenove famílias genéticas (isto é, conjuntos de idiomas com uma origem demonstravelmente comum)*" (Rodrigues, s.d., p. 01), entre as quais se encontra a família katukina. Segundo a classificação atualmente aceita para as línguas indígenas no Brasil, para a família lingüística katukina são indicadas as línguas: katukina, kanamari, tucano e katawixi (Rodrigues, 1986, p. 81). As semelhanças lingüísticas entre estes grupos já foram observadas anteriormente, sendo assinalado que:

"Les tribus de langue katukina occupent une bande continue dont l'axe serait le Juruá, formée par les territoires contigus des Tukundiapa, des Parawa, des Bendiapa, des Tawari, des Kayarará, des Kanamari, de Burué¹⁰⁷, des Katukina, de Katawisi. Les dialectes parlés par ces diverses tribus sont très homogènes, à l'exception du dialecte katawisi, qui est si différencié que nous ne le rattachons aux autres qu'avec réserves, pour le moment du moins" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 479).

A partir de análise comparativa sobre a grande diversidade lingüística documentada por Tastevin nas bacias dos rios Purus, Juruá e regiões limítrofes, Verneau defende a mesma

¹⁰⁶ Conforme acrescenta Italo Signorini, "*Un'indiazione ci viene da Kietzman (1967,16) che segnala C. (Canamari), da lui chiamati Tamanaua, nelle immediate vicinanze del centro di Feijo sul basso Envira e che vorrebbe collegare agli indigeni 'called locally either Katukina or Kanamari' vivent sul medio Gregorio*" (s.d., p.XXVI).

¹⁰⁷ Embora Tastevin indique um grupo de índios localizados no baixo rio Juruá aos quais chama de Burué, esta informação só apareceria novamente em Métraux (1948), ao retrabalhar as informações de Tastevin. Dessa forma este grupo não receberá aqui uma atenção maior.

argumentação sobre a antigüidade da ocupação katukina citada no início deste capítulo. Indicando a predominância de três famílias principais, assinala que:

"L'une est spéciale aux bassins des deux grands affluents de l'Amazone: c'est la famille linguistique Katukina. Les deux autres, les familles Arawak et Pano, sont parlées par des populations étrangères au pays. Lorsqu'on examine la carte linguistique qui accompagne le mémoire du Dr. P. Rivet et du P. Tastevin, on a l'impression que la contrée a été primitivement habitée par des populations de langue Katukina auxquelles sont venues se mélanger des tribus de langue Arawak, qui les ont débordés dans la direction du Nord et surtout du Sud-ouest. Un immense flot de peuplades appartenant à la famille linguistique Pano enveloppe le territoire occupé par les anciens indigènes, depuis le Nord-ouest jusqu'au Sud-ouest. Il semble que dans la direction du Sud, ce flot ait été arrêté, non par les peuplades primitives, mais par les Arawak, et que quelques petites fractions aient seules réussi à franchir la barrière que leur a opposée ceux-ci et à s'établir sur les rives du Madeira et de ses affluents méridionaux" (Verneau, 1921, p. 257).

Objetivamente à ocupação do Juruá e regiões limitrofes, diz Tastevin, em relação aos Kanamari da família katukina: *"gens très pacifiques, ce sont eux furent, probablement les premiers possesseurs du sol"* (1925, p. 417).

Os Katawixi

Situados na parte mais baixa do território katukina os Katawixi foram os primeiros entre os grupos de língua katukina a sofrerem os impactos da ocupação econômica do Juruá. Mesmo antes da invasão do Juruá pelas frentes extrativistas os Katawixi já haviam sido atingidos pelos "descimentos" que partindo da Vila de Ega, antigo nome de Tefé, buscavam a mão-de-obra indígena como para os empreendimentos coloniais e para recompor as aldeias na margem do Solimões depopuladas pelos efeitos da colonização. Como registra Paul Marcoy, para repovoar a missão "Paruari-Tapera" que ficara deserta após a retirada dos jesuítas espanhóis que levaram consigo os índios Omágua para o Peru, os carmelitas, missionários que substituíram aos jesuítas, recorreram a castas vizinhas "Paruari eut des Indiens Yuris de la rivière Iça, des Catahuichis du Juruá, des Marahuas du Jutahy, des Uayupès de la rivière Teffé et quelques autres dont le nom nous échappe" (1867, p. 124). Ainda segundo Marcoy "une petite vérole des plus malignes s'étant abattue sur la nouvelle mission, le site qu'elle occupait fut abandonné par le missionnaires, qui remontèrent le lac-rivière Uraüa, prirent à travers bois, et s'introduisant

*dans le lac d'Ega, fondèrent sur sa rive ouest le village de Nogueira*¹⁰⁸ (1867, p. 124).

Desarticulados socialmente, e praticamente extintos, qualquer consideração a cerca dos Katawixi se reveste de tentativas e especulações. A partir do parco material lingüístico e etnográfico disponível não é possível hoje estabelecer relações concretas à aspectos sociais e culturais Kanamari, **Tsomhwâk Djapa** ou **Peda Djapa** que associe os Katawixi aos grupos katukina.

Sobre os "*Catauixy*" do baixo Juruá, escreveu Tastevin: "*ne forment plus de familles et ne sont représentés aujourd'hui que par quelques célibataires hommes ou par de femmes unies à des civilisées*" (1927, p. 279). Segundo Gunter Kroemer (informações pessoais), os Katawixi estariam atualmente reduzidos a cerca de 10 pessoas dispersas entre a população ribeirinha do rio Tapauá, não mais se constituindo enquanto grupo e, ao que parece, não mais fazendo uso de sua língua materna.

Os Peda Djapa

Os Katukina são os mesmos **Peda Djapa**. Vizinhos imediatos dos Katawixi, os Katukina foram alcançados pelas primeiras frentes extrativistas que invadiram o Juruá. Os registros históricos desta primeira fase da penetração econômica no Juruá e regiões limítrofes indicam a presença Katukina em uma larga região que se estendia do rio Jandiatuba às cabeceiras do rio Tefé, passando pelos médios Jutai e Juruá.

Vitimados por doenças trazidas pelas frentes extrativistas os Katukina sofreram várias epidemias que causaram a morte de muitas pessoas e até mesmo a extinção de alguns grupos locais. Somando-se ao violento processo de depopulação, o envolvimento nas atividades extrativistas e os casamentos de mulheres Katukina com homens brancos provocou a dispersão e dissolução deste povo.

Com o avanço das frentes extrativistas os grupos Katukina sobreviventes refugiaram-se na região dos rios Mutum e Biá, afluentes do médio Jutai. Localizados na "Terra Indígena Rio Biá",

¹⁰⁸ Conforme Tastevin: "*Essa povoação (Nogueira) foi fundada pelos Padres Carmelitas, que estabeleceram ahi no decurso do século XVIII, em frente à freguezia de Santa Thereza de Teffé, os índios da aldeia do Paranari ou Villa do Ouro*" (1921a, p. 01). "Paruari-Tapera". "Paranari ou Villa do Ouro", trata-se muito provavelmente da "Aldeia do Ouro", onde em 1638 Pedro Teixeira, em sua viagem de volta de Quito para Belém, assentou marcos do domínio português, em disputa com a Espanha pela região do "Alto Amazonas".

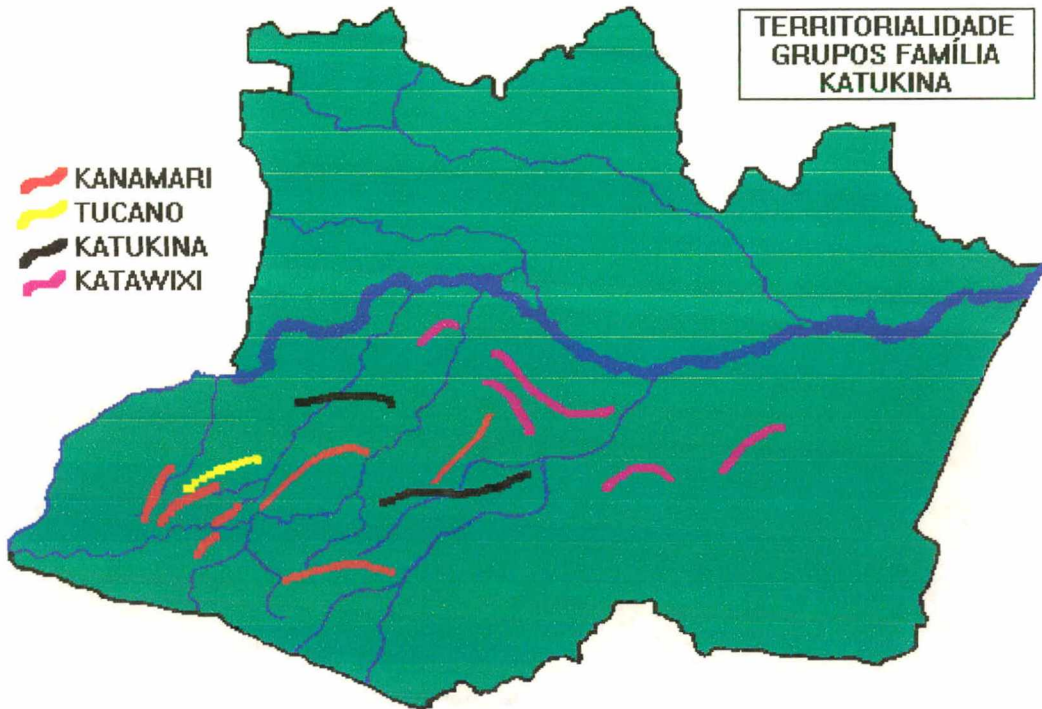
os **Peda Djapa** são hoje uma população de aproximadamente 250 pessoas constituindo 5 aldeias situadas em diferentes pontos do rio Biá.

Os **Tsomhwâk Djapa**

Os **Tsomhwâk Djapa** são os já mencionados Tucano, que aparecem em algumas citações como "*Tukundyapa*" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 457), "*Tucano-diapá*" (Andrade, 1937, p. 147), "*Tukun-dyapá*" (Gama Malcher, 1964, p. 76), "*Tukanodyapá*" (CIMI, 1981), "*Txunhuã-Djapá*" (CIMI; 1985), e outras variações, e que foram assinalados por Lange (1912) e Métraux (1948) como "*Mangeroma*", desencadeando uma série de equívocos. Pautado nas informações de Lange, Métraux afirma que "*The territory of the Tukun-dyapa corresponds exactly with that of the Mangeroma Indians described by Lange (1912). The names are undoubtedly synonyms*" (1948, p. 663), argumentação que seria propagada por O'Leary (1962). Contudo, apesar do tom cabal da afirmativa, tanto as informações de Lange quanto as interpretações de Métraux devem ser tomadas com certo cuidado pois muito provavelmente representam um erro de identificação etnográfica onde grupos Mayoruna, de língua pano, foram equivocadamente tomados como se fossem os Tucano de língua katukina. Esta mesma distorção reaparece no recenseamento realizado pelo SPI, em 1964, que localiza no rio Jandiatuba uma aldeia com "3 casas", indicadas como de "*índios Katukina, que seriam chamados pelos civilizados como 'Magerões'...*", aos quais foi atribuída a condição de "*contato permanente*" (1964, p. 24 - microfilme 32 MI/FUNAI). O encadeamento de equívocos fecha o seu ciclo quando os Mayoruna, também indicados como "*Majeroma*", são tomados como se fossem os mesmos "*Tukum-dyapá*" (Gama Malcher, 1964, p. 76), muito embora não existam dúvidas quanto a filiação daqueles ao complexo lingüístico e cultural dos grupos pano, nem tampouco ao seu distanciamento sócio-cultural aos **Tsomhwâk Djapa**¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Ao que parece a origem de toda essa "confusão etnológica" está nas versões sobre os incidentes ocorridos em 1866 quando a expedição para demarcação dos limites Brasil-Peru foi atacada no alto rio Javari. Conforme os relatos de então, os membros da expedição teriam sido atacados e "*acossados na fuga rio-abaixo pelos Mangeronas e Catuquinas, as mais guerreiras tribus daquellas mattas inexploradas...*" (Freitas, 1888, p. 170), grifos no original.

MAPA 3: REGIÕES DOS GRUPOS DA FAMÍLIA KATUKINA



4.2 - Kanamari, Um dos Muitos Etnônimos

De acordo com a conceituação em voga na época dos primeiros avanços à região do "Alto Amazonas", as populações indígenas do Juruá foram chamadas de "nações", como se pode ver em "Informações sobre as Hostilidades de Indígenas no Rio Juruá contra Brancos" (Bittancourt, 1829 - AHI Lata 219, maço 1), onde, entre outras "Nações Selváticas", são citados os "Canamarés". Além desta, que como já mencionado se constitui na primeira fonte a citar nominalmente os Kanamari, também Paul Marcoy utiliza o conceito de "nação" ao descrever a população indígena do rio Juruá:

"Pour clore convenablement cette dissertation sur la rivière Jurua que d'aucuns pourront trouver soporifique, mais que nous avons jugée nécessaire, nous ajouterons qu'à la nation encore nombreuse des Catukinos qui peuple la rive droite du Trahuaca et s'étend à travers terres jusqu'à la rive gauche du Purus, se rattachent quatre autres nations ou plutôt quatre groupes, établis sur le bords du Jurua, à partir de sa jonction avec le Trahuaca, jusqu'à son embouchure sur l'Amazone" (1867, p. 123).

Mecanismo corriqueiro às diferentes situações de avanço de frentes de expansão, a atribuição de nomes é bem mais do que uma questão de denominação das populações indígenas. Na maior parte das vezes assinalando hábitos e padrões dos grupos indígenas ou conceitos e visões elaborados por segmentos das sociedades envolvidas, o nome atribuído, ou etnônimo, conforme o termo técnico empregado em Antropologia, funciona como mecanismo de construção de "categorias índias", ou "categorias de índios", a partir das quais são classificados os diferentes "tipos" de índios, sempre em situação de inferioridade frente o agente colonizador. Ao mesmo tempo em que funcionam como categorias sociais, os nomes estrangeiros aplicados aos grupos indígenas operacionalizam uma descaracterização étnica no contexto interétnico promovendo uma desconstrução política da sociedade indígena. A construção do "outro" operacionaliza a exclusão do índio enquanto uma sociedade possível.

Assim é como se apresentam os nomes "Kanamari" e "Katukina", que serve unicamente como categorias relacionais operacionalizadas pela sociedade regional como categorias de exclusão dos índios do conjunto social formado pelos "brasileiros" e como categoria de distintividade entre os índios da região.

Tratados com a mesma desatenção que todos os demais índios do Juruá e regiões adjacentes, os grupos katukina aparecem na bibliografia com muitos etnônimos. Vários destes são simples variações ortográficas ou "*transcription defectueuse*" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 450) facilmente relacionáveis aos Katukina, Kanamari, Tucano e Katawixi, os quatro povos etnograficamente identificados como constituintes do grupo lingüístico katukina. Como já foi colocado, os assim chamados Kanamari, que mais diretamente interessam à dissertação, além das inúmeras variantes deste etnônimo foram assinalados ainda pelos **Djapa** de origem dos diferentes grupos locais e outros "apelidos" como Tawari e Parawa, e suas variações.

Conforme explicações dos Kanamari, nunca existiu um grupo local "Tawari". Tanto pelo local geográfico onde este etnônimo é historicamente assinalado, quanto por depoimentos dos próprios índios, "Tawari" é sem dúvida uma corruptela de *etaware* (meu amigo), expressão com a qual os **Potso Djapa** (Gente do Japó), originários da região do igarapé da Maloca, saudaram os

primeiros brancos que ali chegaram¹¹⁰ (Labiak, 1993, p. 19). Contudo, apesar de ser um fato histórico plenamente conhecido por todos os Kanamari, nem os **Potso Djapa** se reconhecem nem são reconhecidos pelos demais grupos locais como “Tawari”. No caso de Parawa, não obtive dos Kanamari nenhuma explicação quanto ao motivo de atribuição do nome, nem tampouco qualquer indicação sobre o seu significado. Segundo Rivet & Tastevin, os Parawa seriam “*étroitement apparentés linguistiquement aux Kanamari..., aux Katukina..., aux Tawari et aux Bendiapa*”, sendo indicados no seringal Santo Amaro, no baixo rio Gregório (1921, p. 470). O relatório de 1928 do SPI (microfilme 340 MI/FUNAI) também assinala os “Parawa” no baixo Gregório, no Seringal Adélia, próximos à margem do rio Juruá, enquanto Tastevin, mencionando esta mesma localização, fala de “*Marö-dyapá*”, indicando-os como sendo os “*Parawa*” (Tastevin, 1914; 1924). Esta mesma associação de “*Parawa*” à “*Marö-dyapá*”, sendo estes sem dúvida os **Marâ Djapa** (Gente do Tatu), está presente em Rivet & Tastevin (1940).

O quadro a seguir apresenta uma listagem com diferentes etnônimos aplicados aos grupos de cultura katukina. Sem se pretender exaustiva, a sua intenção é dar uma idéia da multiplicidade de nomes atribuídos aos diferentes grupos, indicando ainda, quando permitir a informação, a sua localização¹¹¹.

¹¹⁰ A versão fornecida pelos Kanamari sobre este acontecimento, é indicada também por Rivet & Tastevin, que assinalam: “*le mot tauari signifie ‘camarade’ en Kanamari. Les indiens l’emploient pour s’interpeller entre eux; ils donnent aussi ce titre aux blancs, après échange de cadeaux*” (1921, p. 473).

¹¹¹ Conforme os limites definidos para este trabalho os etnônimos elencados dizem respeito unicamente aos grupos de língua katukina, tendo sido excluídos todos os outros Kanamari, Katukina e Tucano de língua pano, aruak e tukana.

QUADRO 4: ETNÔNIMOS APLICADOS AOS GRUPOS DA FAMÍLIA KATUKINA

GRUPO	ETNÔNIMO	FONTE	
KANAMARI	Amena dyapa	Tastevin, s.d. (AP 294-A-V), p. 5-6.	
	Amena-dyapá	Bittancourt, 1829, p. 158.	
	Beñ dyapa	Tastevin, s.d. (AP 294-A-V), p. 9. Rivet & Tastevin, 1921, p. 456; 457.	
	Ben dyapu	Tastevin, s.d. (APT 604.3.5), p. 42.	
	Bendiapa	Rivet & Tastevin, 1921, p. 456; 457.	
	Bendiapá	Rondon & Faria, 1948.	
	Bendiapás	Silva, 1928 microfilme 30 MI/FUNAI.	
	Bendyapá	Bittancourt, 1829, p. 156.	
	Benh-dyapa	Tastevin, 1923a, p. 15.	
	Bindispás	Bittancourt, 1829, p. 156.	
	Cadékili-dyapá	Bittancourt, 1829, p. 156.	
	Canamarés		Tastevin, 1921a, p. 4.
			Tastevin, 1911, p. 345-346.
	Canamari		SPI, 1953 microfilme 379 MI/FUNAI.
			Bittancourt, 1829, p. 156.
			Tastevin, 1923, p. 15.
			Tastevin, 1923, p. 527.
	Canamaris		Tastevin, s.d. (APT 604.3.5), p. 42.
			Silva, 1928 microfilme 30 MI/FUNAI.
			Tastevin, 1921a, p. 4.
			Wilkins de Mattos, 1984, p. 24.
	Canamarys		Tastevin, 1923a, p. 33.
			Silva, 1912 microfilme 31 MI/FUNAI.
			Bandeira, 1912 microfilme 31 MI/FUNAI. Tastevin, 1908 - AP 138-B-V.
	Cutia-dyapá		Tastevin, 1923a, p. 15.
	Cutya-dyapá		Bittancourt, 1829, p. 162.
	Indiapá		SPI, 1953 microfilme 379 MI/FUNAI.
	Kadekili dyapá		Rivet & Tastevin, 1921, p. 456; 457.
	Kanamari		Verneau, 1921.
			Tastevin, s.d. (APT 604.3.6).
			Tastevin, s.d. (APT 604.3.5), p. 20.
			Rivet & Tastevin, 1921, p. 456.
Kayarára		Rivet & Tastevin, 1921, p. 456.	
Paraua		Bittancourt, 1829, p. 157.	
Parawa		Rivet & Tastevin, 1921, p. 456.	
Parawas		Tastevin, 1914a, p. 413.	
Tauaré		Bittancourt, 1829, p. 157.	
Tawari		Rivet & Tastevin, 1921, p. 456; 457.	
Tiumã-dyapá		Bittancourt, 1829, p. 156.	
Tyumã dyapá		Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
Tyuma-dyapa		Tastevin, 1923a, p. 15.	
Tyumã-dyapá		Bittancourt, 1829, p. 157.	
Uadyo-paranin-dyapá		Bittancourt, 1829, p. 157.	
Uili-dyapá		Bittancourt, 1829, p. 156.	

	Wadyo paraniñ dyapá	Rivet & Tastevin, 1921, p. 456; 457.	
	Wèle dyapá	Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
	Wili dyapá	Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
	Wiri-dyapa	Tastevin, s.d.(APT 604.3.7). Tastevin, 1948, p. 40. Tastevin, 1954, p. 56.	
	Wiri-dyapá	Tastevin, 1923a, p. 15.	
	Wiridyapa	Tastevin, s.d. (APT 604.3.6).	
KATUKINA	Cataukin	Brown & Lindstone, 1878, P. 471; 503.	
	Cathuquenas	João Henrique de Matos, "Relatório do estado de decadência em que se acha o alto Amazonas" conforme Kroemer, 1985, p. 44-45.	
	Catoquinas	Wilkens de Mattos, 1984, p. 11-12.	
	Catoquinos	Brown, 1886, p. 85-86.	
	Catukina	Bittancourt, 1829, p. 162. Tastevin, s.d. (APT 604.3.5), p. 42.	
	Catukinos	Marcy, 1867, p. 119; 123; 150.	
	Catuquenas	Chandless, 1869, p. 302. Church, 1912, p. 150.	
	Catuquina	Araújo e Amazonas, 1852, p.159. Tastevin, 1949, p. 40. Tastevin, 1908 - AP 138-B-V. Tastevin, 1923a, p. 15. Tastevin, 1927b, p. 719. Tastevin, 1908.	
	Catuquinas	Wilkens de Mattos, 1984, p. 20; 24; 31. L'Abbé, 1873, p. 235. Pereira de Lemos, 1912. Tastevin, 1921a, p. 4. Tastevin, 1923a, p. 15.	
	Katokina	Carl Friedrich Philipe von Martius, "Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's, zumal Brasiliens" conforme Rivet, 1920, p. 84. Daniel G. Brinton, "On two unclassified recent vocabulaires from South America" conforme Rivet, 1920, p. 83. Alexandre Chamberlain, "Nomenclature and distribution of the principal tribes and sub-tribes of the Arawakan linguistic Stock of South America" conforme Rivet, 1920, p. 88.	
	Katukena	Chandless, 1869, p. 302-303.	
	Katukina	John Baptiste von Spix & Carl Friedrich Philipe von Martius, "Reise in Brasilien" conforme Rivet, 1920, p. 83. SPI, 1964 microfilme 32 MI/FUNAI Tastevin, s.d.(AP 294-A-V), p. 7. Tastevin, 1923, p. 529. Tastevin, s.d. (APT 604.3.5), p. 19.	
	Kutia dyapá	Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
	Pidá dyapá	Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
	Pidá-dyapá	Bittancourt, 1829, p. 158. Tastevin, 1923a, p. 15.	
	TUCANO	Magerões	SPI, 1964 microfilme 32 MI/FUNAI
		Tocanos	Wilkens de Mattos, 1984, p. 31.
		Tucanos	Silva, 1912 microfilme 31 MI/FUNAI

	Bandeira, 1912 microfilme 31 MI/FUNAI	
	Tukano dyapá Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
	Tukundipa Rivet & Tastevin, 1921, p. 456.	
KATAWIXI	Catahuichis Marcoy, 1867, p. 123; 124; 150.	
	Catanciscys Tastevin, 1911, p. 345-346.	
	Catauaxi Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
	Catauichi	Rondon & Faria, 1948.
		Bittancourt, 1829, p. 156.
		Tastevin, 1923b, p. 516; 529.
	Catauixi	Araújo e Amazonas, 1852, p.159.
		Francisco X. R. de Sampaio, "Diário de viagem que em visita e correção das povoações da Capitania de São José do Rio Negro fez no anno de 1774 e 1775"; conforme Kroemer, 1985, p. 35.
		José Monteiro de Noronha, "Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da província - Escripto em Villa de Barcellos, no anno de 1768"; conforme Kroemer, 1985, p. 28; 37.
	Catauixis	Wilkens de Mattos, 1984, p. 11-12; 24.
		L'Abbé, 1873, p. 235.
		Chandless, 1869, p. 302.
		Church, 1912, p. 139; 149.
	Catauixys Tastevin, 1908 - AP 138-B-V.	
	Catauuixi Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
	Catauxi Tastevin, 1921a, p. 4.	
	Catavichi Tastevin, 1948, p. 40.	
	Catosé Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
	Catuxi Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
	Coatauji Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
	Katanices Germán Stiglich, "La región peruana de los bosques" conforme Rivet & Tastevin, 1921, p. 458.	
	Katauixi Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.	
	Katawichi Tastevin, 1923b, p. 516; 529.	
Katawisi	Rivet & Tastevin, 1921, p. 456; 457.	
	Tastevin, s.d. (ATP 604.3.5), p. 42.	
Katoasi Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.		
Quatauji Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.		
Quatausi Rivet & Tastevin, 1921, p. 457.		

Essa pluralidade de nomes destaca a existência de uma "*alta densidade demográfica*" ao início da colonização, devendo estes etnônimos serem tomados como "*a chave para a compreensão mais precisa da configuração etnográfica do território e, apesar de serem sempre anotados como indicativos de povos ou nações diferentes, muitas vezes correspondem apenas a grupos locais que integram unidades sociais mais amplas*" (Menéndez, 1992, p. 281).

As listagens construídas a partir de referências historicamente documentadas de "malocas", "aldeias", "vilas" ou "povoados" Kanamari não devem surpreender pelas muitas localizações de grupos locais que oferece. Além do mais, porque elas sem dúvida estarão muito incompletas se comparadas com o conhecimento de cada um dos Kanamari, como eu mesmo tive a oportunidade de constatar na medida em que, ao longo dos rios ou em varadouros cortando as matas me iam sendo indicados, ensinados mesmo, locais de antigas malocas, testemunhadas pelas capoeiras crescidas em antigos roçados e pelos pupunhais, indício infalível da ocupação **Tâkâna**. Ou com disse **Heyo**/Alfredo, homem de aproximadamente 36 anos, em 1985, ao me explicar o porquê das muitas capoeiras e pupunhais ao longo das margens do igarapé Três Bocas: "*Kanamari é mesmo como cariú. Primeiro meu vovô mora no Três Boca. Depois vai pra outro canto, depois pra outro. Depois meu papai vai pra outro canto também. E depois eu venho de novo pro Três Boca; é assim mesmo, tudo terra de Tâkâna*". Ao invocar o meu próprio exemplo, que como tantos outros "brasileiros" deixaram sua "terra" e se transferiram para a região do Juruá, **Heyo** explicava o porque de tantas marcas na mata, assinalando a ocupação ao mesmo tempo contínua e alternada das diferentes áreas **Tâkâna**, processo este orientado por dinâmicas internas que conformam as relações entre os diferentes conjuntos de grupos locais.

Aqui mais uma vez o grande número de grupos indígenas chamados por etnônimos comuns provocaria confusões mesmo entre os linguístas que se dedicavam a estudar a região. Assim é que Verneau referindo-se aos grupos chamados de "Kanamari" pergunta se "*Cette homonymie dénote-t-elle une origine commune des divers groupes portant la même appellation?*", argumentando que "*C'est impossible de décider actuellement. Dans l'hypothèse où ils appartiendraient à un seul élément ethnique, il faudrait admettre que ceux du Sud, noyés au milieu de peuplades parlant des langues nouvelles, auraient oublié l'idiome de leurs ancêtres et adopté ceux des tribus qui les entourent, ce qui n'aurait rien d'in vraisemblable*" (Verneau, 1921, p. 259). Esta hipótese é de certa forma partilhada por Rivet & Tastevin que julgavam os grupos de língua katukina como transitórios, tendo externado a hipótese de que "*Il est très probable que ce groupe katukina est provisoire et qu'il sera fusionné tôt ou tard avec un autre groupe déjà constitué*" (Rivet & Tastevin, 1921, p. 479).

Passados os anos, é possível hoje, com enorme satisfação, afirmar que Verneau, Rivet e Tastevin estavam errados. A hipótese de que todos os Kanamari procedem de um mesmo grupo étnico não é corroborada pelo conhecimento tradicional dos grupos de cultura katukina, que não reconhecem aqueles outros "kanamari" como seus aparentados, da mesma forma que não são observados no universo etnográfico e lingüístico contemporâneo do grupos locais Kanamari, indícios que os relacione de modo mais estreito aos grupos aruak ou pano¹¹². Quanto a segunda hipótese, de que os Kanamari, e de modo mais amplo os grupos de língua katukina esqueceriam a língua materna e se fundiriam a outros grupos da região, esta é hoje empiricamente refutada pela simples existência dos diferentes grupos locais Kanamari, Katukina e Tucano, organizados enquanto tais e todos eles falantes de suas línguas maternas.

É destes Kanamari, aparentados lingüística e etnograficamente aos **Tsomhwâk Djapa** e aos **Peda Djapa**, habitando tradicionalmente terras que lhes eram contíguas, que se ocupa esta dissertação.

Talvez a primeira referência aos grupos Kanamari seja aquela encontrada no "Mapa 'L'Amérique Meridionale..." de Hubert Joillot¹¹³ (Adonias, 1963, p. 236), de 1685, que dentre os nomes de inúmeros "*povos ou nações*" indígenas assinalados ao sul do rio Amazonas menciona os "*Canamanes*" e "*Catoses*", o que sugere tratar-se dos Kanamari e Katawixi. Contudo é um tanto incerta a sua associação aos Kanamari uma vez que não são fornecidas informações detalhadas que permitam a localização mais precisa dos "*povos e nações*" indicadas. Essa situação de

¹¹² É inegável que entre os grupos indígenas da região ocorre a manifestação de itens culturais semelhantes; aliás, como já foi assinalado, o Juruá e regiões limítrofes apresentam uma grande homogeneidade cultural. Tais semelhanças decorrem do longo processo de convivência interétnica, sendo contudo bastante bem balizados historicamente pelos diferentes povos as incorporações desse intercâmbio cultural. Embora este não seja o tema da Dissertação, pode ser citado, como exemplo, o caso do "rame" (ayuasca), cuja adoção pelos Kanamari se deu em tempo não muito distante e plenamente historicável, tendo como intermediários índios Kulina que, de sua vez, o haviam incorporado de grupos Kaxinawa.

¹¹³ "L'Amérique Meridionale divisé en ses principales Parties ou sont distingués le vans des autres Les Etats suivant qu'ils appartiennent presentement aux François, Castillans, Portugais, Hollandois, &c. Tirée de toutes les relations qui sont paru jusques a present: Par le Sr. Sanson, Geographe Ordinaire du Roy. Presentée a Monseigneur Le Dauphin Par son tresobeissant e tres fidele serviteur Hubert Joillot. A Paris, Chez H. Jaillot [...] Aver Privilege pour vingt ans, 1685". Apesar do já bastante longo nome, "*Na margem superior do mapa ocorre outro titulo: L'Amérique Meridionale divisée en ses principales parties sçavoir La Terre Ferme, Le Perou, Le Chili, Le Bresil, Le Paraguay, La Terre et Isles Magellaniques; ou sont distingués le uns de autres les Etats comme ils sont presentement possedés par les François, Castillans, Portugais, Hollandois, &c. Dressée sur toutes les relations qui ont paru jusques a present. Par le Sr. Sanson Geographe ordinaire du Roy, 1685*" (Adonias, 1963, p. 236).

incerteza se dissipa no mapa “Carte de la Terre Ferme du Perou, du Pays des Amazonas...”¹¹⁴, de 1703, que fornece também uma listagem indicando as “nações indígenas que habitam os diferentes pontos do território” chamado de “Pays de Amazonas”. Ao sul do rio Amazonas são assinalados os “Quatausis” e, logo em seguida, os “Anamaris” (Adonias, 1963, p. 260). Da disposição relativa destes etnônimos na listagem, não resta dúvida que trata-se de grupos Kanamari localizados na região do rio Juruá, sendo esta muito provavelmente a primeira referência sobre este povo.

A primeira fonte analítica sobre os Kanamari parece ser Francisco Antônio Pereira Bittancourt, Juiz Ordinário¹¹⁵ do Distrito do Rio Juruá, que em carta datada de 24 de julho de 1829 informa ao Ouvidor da Província, Manoel Bernardino de Souza e Figueiredo, “sobre as hostilidades cometidas pelas Nações Gentílicas do Rio Juruá...”, ressaltando, contudo, o comportamento receptivo e amistoso dos grupos katukina:

“...Desde o antigo tempo que se fazia hum grande commercio no Rio Juruá, com as Nações Selvaticas, denominadas Iauás - Marauás - Nauás - Catáuxis - Canamarés - Uaraicus - Catuquinas - Arauás - Iumas, e outras que permutavão grande quantidades de Salsa, Manteiga, Cacão por ferragens, e outros artigos, que lhe levarão os cabos, ou Caxeiros de Negociantes, proprios para este fim, aconteceu porem no anno de 1825, que Francisco da Costa Bastos, achando-se alli com Feitoria, tratou alguns Gentios com bastante indignidade e imprudencia... Desde então tem os Gentios daquelle Rio excepto os Marauás, Catauxis e Canamarés, declarado huma guerra tal aos Brancos...” (Bittancourt, 1829, p. 2-3 - AHI Lata 219, maço 1).

Com data de 25 de agosto de 1858, o “Director Geral dos Indios”, João Wilkens de Mattos, encaminha ao Presidente da Província do Amazonas um “relatório sobre o estado dos Indios

¹¹⁴ “Carte de La Terre Ferme du Perou, du Pays des Amazonas Dressée sur les Descriptions de Herrera de Laet et des P.P. D’Acuña et M. Rodriguez et sur plusieurs relations et observations posterieurs, par Guillaume Del’Isle Geographe de l’Academie Royale des Sciences. A Paris, Chez l’Auteur... avec Privilege du Roy pou 20 ans 1703” (Adonias, 1963, p. 260).

¹¹⁵ “Juiz ordinário” se constituía num cargo colonial atribuído à um morador local que lhe outorgava uma certa autoridade para dirimir questões envolvendo índios: “A fim de apaziguar as rixas entre os índios aí residentes e as tripulações das canoas de comércio, e exercer alguma autoridade ainda que fraca, sobre os índios, institui-se nas colônias do Japurá, na foz do Içá e nos lugares onde existe naqueles rios uma população estável, um juiz ordinário, que é escolhido entre os cidadãos de Ega, Fonte Boa ou Olivença, e deve anualmente apresentar-se a Ega, para prestar contas de sua administração ao comandante militar. Esses juizes ordinários frequentemente favorecem a mais violenta opressão dos índios empregando-os sob o pretexto de serviço público, unicamente para seus fins particulares” (Spix & Martius, 1976-v. 3, p. 162 conforme Melatti, 1991, p. 15).

desta Província”, no qual reproduz as informações de João da Cunha Corrêa¹¹⁶. Como “Director de Indios do Rio Juruá”, João da Cunha Corrêa registra no relatório de sua primeira “*viagem d’exploração pelo mesmo rio á cima*” o encontro com “*hordas pacificas*” de índios, entre as quais indica as “*malócas*”: “*Andirá*”, com “*48 indios Catauixis*”, em “*7 casas*”; “*Arapary*”, com “*30 indios Catauixis*”, em “*4 casas*”; “*Tucuna*”¹¹⁷, com “*29 indios Catauixis*”, em “*4 casas*”; e “*Pupunha*”, com “*39 indios Canamarés*”, em “*3 casas*” (Wilkens de Mattos, 1858, p. 150).

O espírito dócil e a hospitalidade dos grupos de língua katukina serão freqüentemente citados, servindo mesmo como contraponto ao comportamento de outros índios. Assim observa Chandless sobre os “*Catauixis*”, que indica habitantes das terras firmes entre os rios Purus e Madeira: “...*The Catauixis, a fine handsome tribe... The Catauixis are said to be given hospitality -a virtue very rare among Indians*” (Chandless, 1866a, p. 95).

Com a abertura da região pelas frentes de colonização passam a ser mais freqüentes as referências aos Kanamari, indicados nas terras firmes centrais e nos tributários dos grandes rios. Os grupos locais Kanamari são mencionados sempre muito breve e superficialmente em documentos deixados por viajantes que adentravam os rios levados por interesses os mais diversos. Entre os viajantes de diferentes motivações e orientações profissionais, que mencionam os Kanamari, podem ser citados: William Chandless, que assinala um rápido encontro na foz do rio Xeruã com índios “*Canamarys*” (1869, p. 302); Victor Oppenheim (1936, p. 146), que indica os “*Canamarys (Uili-duapá)*” abaixo de São Felipe, atual sede do município de Eirunepé, e fala que os “*Bendyapas ainda se conservam em Marary, abaixo de São Felipe*”; Onofre Andrade (1937, p. 146-147), que utiliza o termo “*canamarys*” no seu sentido amplo, associado aos diferentes grupos locais; José Moreira Brandão Castello Branco (1930, p. 600; 1947, p. 156, 175), que traça minucioso histórico da penetração e ocupação do Juruá mencionando, em diferentes passagens, os “*Canamaris*”; José Cândido de Melo Carvalho (1955, p. 44), que registra a acolhida amistosa e o jeito brincalhão dos “*canamaris*” do alto Itaqui.

¹¹⁶ O relatório de João Wilkens de Mattos aparece como “Anexo M.” (p. 137-152) ao “Relatório que a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas apresentou na abertura da sessão ordinária em 07/09/1858”, assinado por Francisco José Furtado, Presidente da Província.

¹¹⁷ Seria essa uma corruptela de “*Tâkana*”, a autodenominação dos grupos da família katukina, ou estaria relacionado aos índios “*Tucuna*” ou “*Ticuna*” que se estendiam à região do baixo Juruá? Como não tenho dados para responder a essa questão, deixo-a consignada aqui.

4.3 - O Território Kanamari

“A grande verdade histórica é que os índios perderam suas terras já antes da descoberta do Brasil, quando o papa Alexandre VI as doou aos reis de Portugal e de Espanha”.

(Hugo Fragoso - “A Era Missionária - 1686-1759”, p. 152)

Mais uma vez, a fonte histórica de mais e melhores informações sobre os Kanamari é o Padre Constantino Tastevin, que através dos registros de suas viagens realizadas entre os anos de 1905 e 1926 pontua a presença de vários grupos na região do médio Juruá. Estes registros, na verdade anotações realizadas ora em francês, ora em português, foram traduzidas pelo padre Teodoro van Zoggel que os divulgou sob a forma de fascículos mimeografados com o título de “Anotações do Pe. Constantino Tastevin sobre os seringais do rio Juruá 1919-1922”. Este material oferece informações bastante precisas que assinalam rotas de viagens, malocas e antigos roçados dos Kanamari ao longo do curso do Juruá, sendo nominalmente citados: a área entre o “Chiruhã e margem do Boya”, onde “*havia capueiras de índios*”; o seringal Iracema, onde “*havia Katukina no centro*”; o igarapé Gavião, em cujas margens “*havia 2 barracões redondos na maloca Kanamari... um no centro, outro na beira (20 palmos-alto); estaca de paxiuba ao redor*”; o “*seringal Yaimú*”, onde “*havia Katukina ou Caxinaua no [igarapé] Jaimú + Cuniba na T. [terra] firme... eram civilizados*”; o igarapé “*Três Boccas*” por onde desceram 8 índios que “*foram pelo [igarapé] Ubim procurar os Canamari. Vinham do Pauhini...*”; o seringal Porto Sérgio, próximo à foz do Tarauacá, onde “*os caboclos Canamari vinham todos os annos no ig. [igarapé] do L. [lago] de José Antonio, na vazante butaram redes*”; e a Foz do Tarauacá, onde assinala que os “*Caxinauá e os Curina mataram muitos Brancos no Tarauacá e no Erú. Os Canamari, não...*”¹¹⁸ (Van Zoggel, 1983, p. 17-27).

¹¹⁸ As indicações de acidentes geográficos que aparecem entre colchetes [igarapé, terra e lago] foram inseridas na dissertação para facilitar o entendimento do leitor.

O Relatório da Primeira Inspetoria do SPI, referente ao ano de 1926, defendia a "*urgente necessidade do estabelecimento de postos indígenas*" na região do alto e médio Juruá, assinalando, entre outros grupos indígenas, que "*Alli estão os... Bendiapá, Tavari, Tyumã-Dyapá e outros, reclamando assistência efectiva do serviço...*" (1927 - microfilme 340 MI/FUNAI). O relatório do ano seguinte demonstra uma preocupação em evidenciar a localização do índios situados próximos ao recém criado Posto Indígena do Riozinho do Penedo destinado ao atendimento dos índios Kulina, citando entre alguns grupos de língua arawa e pano, os "*Canamary*", os "*Bendiapá*" e "*ainda aos restantes membros das tribus Parauá e Tauary*"; e localizando os "*Bendiapá, que se mudaram pára longe, estando agora fixados nas circunvisinhanças do Itacoahy, affluente do Javary*", em "*S. Vicente, os Canamary*"; nos "*fundos dos seringais 'Bom Jardim', 'Restauração' e 'São João', entre a foz do Gregório e S. Felipe, ... três malocas de Canamary e Tauary*"; e no "*seringal 'Adélia', no Juruá, (onde) vive o resto da Tribu dos Parauá, que se compõe de 18 pessôas apenas. Trabalham na lavoura e soffrem da molestia conhecida por 'purú-purú'¹¹⁹...*" (SPI, 1928, p. 33 - microfilme 340 MI/FUNAI).

As áreas de ocupação Kanamari são localizadas com bastante precisão por Curt Nimuendajú (1981), que em seu "Mapa Etno-Histórico..." assinala os grupos locais tanto por Kanamari quanto pelos diferentes **Djapa**, como também por Parawa e Tawari. Promovendo basicamente a transcrição textual das ocupações plotadas por Nimuendajú, Alfred Métraux detalha, a nível das coordenadas geográficas de cada grupo, a localização dos:

"Tawari (Tauraré, Kadekili-Dyapa). - Between the headwaters of the Jutai River and San Felipe on the Juruá River (lat. 6° 30' S., long. 70° W.). The group living near the headwaters of the Jutai River calls itself Wadyo-Paraniñ-Dyapa and is called Kairara or Kayarára by the Canamari. These Indians are probably relates to the Tauraré, who are located between the Riosinho and the Yaminawa Rivers... Parawa. - On the left side of the

¹¹⁹ "Purú-purú" é uma dermatose, também conhecida como "pinta", que provoca a descoloração da pele. Esta mesma dermatose foi descrita por Alexandre Rodrigues Ferreira para os Katawixi: "...São dignas de reparo nos gentios Catauixis as manchas brancas, hereditárias que todos eles têm na cutis de diferentes partes de seus corpos, como são nos pés, nas mãos, nos peitos, nos pescoços e nas faces..." (1974, p. 87). Atualmente a pinta é observada entre os Kanamari do rio Itucumã. O purú-purú é doença muito freqüente entre os índios Paumari, do rio Purus, daí resultando que os grupos de língua katukina tenham sido em certas ocasiões confundidos com aqueles, mesmo não havendo entre eles nenhuma relação de parentesco.

lower Gregorio River, near San Amaro (lat. 7° S., long. 71° W.)... dos "Beñ-Dyapa (Bendiapa). - On the left side of the Juruá River, opposite Bomjardin (lat. 7° S., long. 71° W.)" (1948, p. 663),

e dos:

"Canamari. - From the Tarauacá River to the headwaters of the Pauini River and south to the Purús River (lat. 9° S., long. 70° W.) There is a Canamari group on the left side of the Juruá River, from the mouth of the Pupunha River to the mouth of the Tarauacá River (lat. 7° S., long. 68°-69° W.). They extend to the headwaters of the Jutai River and to its tributary, the Biá River. There is another Canamari group on the headwaters of the Tapauá River (lat. 7° S., long. 67° W.). They came from the region between the Pauini and Jurupari Rivers" (1948, p. 663).

Métraux cita ainda como "*Catukina (Pidá-Dyapa, Jaguar People)*" o grupo "*Kutiá-Dyapá (Otter People)*" (1948, p. 663) que vem a ser o mesmo citado por Rivet & Tastevin como "*Kutiá dyapá (tribu des loutres ou phoques)*" (1921, p. 460), que em ambos os trabalhos é localizado em um chamado rio Preto, afluente do rio Jandiatuba. Nesse caso é importante esclarecer que os **Kotsa Djapa** (Gente da Lontra), como grupo local ultimamente localizado no alto rio Jutai, não se reconhecem como Katukina, mas sim como Kanamari. Sem dúvida trata-se do mesmo grupo, cuja tradição oral Kanamari indica como local de origem a região situada entre o médio Jutai e o Jandiatuba (a mesma região indicada por Rivet & Tastevin, Nimuendajú e Métraux).

A conjugação dos diferentes registros documentais permite compor uma visão das distintas regiões dominadas pelos diversos grupos locais Kanamari. É importante considerar que as fontes disponíveis, posteriores às primeiras fases do contato, já não assinalam a presença dos grupos que originariamente ocupavam as margens do Juruá. Com o rápido processo de exploração econômica deflagrado na região, os grupos deixaram a beira dos grandes rios refugiando-se em terras interiores. Contudo, seja através da presença de capoeiras e antigos varadouros interligando as diferentes áreas de ocupação, seja através dos relatos míticos e históricos, as margens do Juruá aparecem como densamente povoadas por diferentes conjuntos sociais Kanamari.

Na parte mais ao alto do território são assinalados em ambas as margens do médio curso do rio Juruá os grupos genericamente chamados de Kanamari e aqueles outros indicados como Parawa, Tawari e segundo os diferentes grupos de origem. À esquerda do Juruá, as terras kanamari se estendiam para além do Jutai até a região do alto rio Itaquai, onde se conjugavam às terras ocupadas pelos **Tsomhwâk Djapa**, cujos domínios atingiam as cabeceiras do rio Coruena, afluente do Jutai, formando o limite norte da região katukina.

À jusante do Juruá a ocupação Kanamari se prolongava por terras compreendidas entre a margem esquerda do médio Juruá e alto Jutai, prolongando-se até as cabeceiras do rio Biá. À direita, a partir da confluência do rio Tarauacá com o Juruá, a ocupação Kanamari se estendia ao rio Pauini, afluente do rio Purus, para daí se projetar através de terras interiores até a região do Tapauá, afluente do Purus, e do Xeruã, afluente do Juruá¹²⁰.

Os domínios Kanamari se estendiam até as terras dos **Peda Djapa**, situadas entre o médio Jutai e o alto Tefé, e às terras ocupadas pelos **Katawixi** do baixo Juruá se estendia à noroeste por longa faixa de terra, prolongando-se para além do Purus até os afluentes do baixo rio Madeira.

Muito mais precisa do que possamos construir a partir de nossas referências bibliográficas e empíricas, a ocupação **Tâkâna** é transmitida às gerações através da tradição oral, conformada por narrativas míticas e históricas ainda hoje vivas na memória coletiva e na vida de todos os Kanamari.

¹²⁰ Esta faixa situada entre os rios Juruá e Purus coincide com aquela indicada por Marcoy para os "Catukinos", por Bates e Castelneau para os "Katukino" e por Chandless para os "Katukena".

QUADRO 5 : ORIGEM E LOCALIZAÇÃO DOS DJAPA

DJAPA	ORIGEM	TASTEVIN (1925)	NIMUENDAJU (1944)	MÉTRAUX E STEWARD (1948)	ATUAL
Om Djapa (Gente do Sapo)	Ig. Rivalisa, afluente da margem esquerda do alto rio Juruá	Margem direita do rio Juruá, acima do rio Gregório	Margem esquerda do rio Juruá, entre os rios Liberdade e Gregório	Região acima das cabeceiras do rio Juruá, na margem esquerda	Boca do rio Mutum, no médio rio Jutai; rio Itaquai; ig. Matrinxã; rio Biá
Marã Djapa (Gente do Tatu)	Ig. São Vicente, afluente da margem esquerda do alto rio Juruá				Ig. Mamori; ig. Santa Rita; ig. Mateinxã; ig. São Vicente
Kadekere Djapa (Gente do Macaco de Cheiro)		Margem esquerda do rio Juruá, em frente à foz do rio Gregório	Entre as cabeceiras do rio Jutai e Eirunepé	Margem esquerda do alto Juruá; entre cabeceiras do rio Jutai e Eirunepé	Rio Itaquai; rio Javari; alto rio Jutai.
Bem Djapa (Gente do Mutum)	Ig. Bom Jardim, afluente da margem esquerda do alto rio Juruá	Rio Juruá, entre o rio Gregório e Eirunepé	Margem esquerda do rio Juruá, em frente ao rio Gregório	Cabeceiras do rio Juruá; margem esquerda do rio Juruá, próximo ao rio Gregório	Ig. Mamori; alto rio Jutai; ig. da Maloca; ig. Matrinxã; ig. São Vicente; rio Japurá; rio Itaquai; rio Javari
Natok Djapa (Gente do Cará)					
Potso Djapa (Gente do Japó)	Ig. da Maloca, afluente da margem esquerda do alto rio Juruá				Ig. da Maloca; ig. São Vicente; ig. Matrinxã; ig. Santa Rita; ig. Mamori; alto rio Jutai; rio Itaquai
Wadjo Paranem Djapa (Gente do Macaco Cairara)	Cabeceiras do ig. Jordão, afluente do rio Jutaizinho, afluente do rio Jutai		Entre as cabeceiras do rio Jutai e Eirunepé	Cabeceiras do rio Jutai; margem esquerda do médio Juruá	Alto rio Jutai; ig. Mamori; ig. da Maloca
Amãna Djapa (Gente do Macaco Acari)	Região entre o rio Jutaizinho e a margem esquerda do alto rio Juruá			Margem esquerda do alto rio Juruá	Alto rio Jutai; ig. Mamori; ig. São Vicente; ig. Matinchã
Kamodja Djapa (Gente do Macaco Barrigudo)	Cabeceiras do rio Pauini	Rio Juruá, abaixo de Eirunepé			Alto rio Xeruã; ig. Curabi; rio Itucumã; ig. Mamori; rio Japurá
Wadjo Teknem Djapa (Gente do Macaco Prego)	Região entre as cabeceiras do rio Mutum e a margem esquerda do médio rio Jutai			Alto rio Jutai; rio Itucumã; ig. Curabi; alto rio Xeruã; rio Itaquai; ig. Santa Rita; ig. Três Bocas; rio Japurá	Alto Jutai; rio Itucumã, ig. Curabi; alto rio Itaquai; rio Javari; rio Japurá; alto e médio rio Xeruã; rio Biá
Were Djapa (Gente da Queixada)	Rio Tarauacá; baixo rio Envira; rio Itucumã		Margem esquerda do baixo rio Tarauacá	Região do baixo rio Tarauacá, afluente do rio Juruá	Rio Itucumã; ig. Sta. Rita; ig. Três Bocas; rio Xeruã; ig. Curabi; alto e médio rio Xeruã
Kadjo Djapa (Gente do Jacaré)	Cabeceiras do rio Pauini		Entre as cabeceiras do rio Jutai e Eirunepé	Margem esquerda do alto rio Juruá	Alto rio Jutai; alto rio Xeruã
Kotsa Djapa (Gente da Lontra)	Margem esquerda do médio rio Jutai	Margem direita do rio Jutai	Entre a margem esquerda do baixo Jutai e a margem direita do baixo Jandiatuba	Rio Preto, afluente da margem direita do rio Jandiatuba	Alto rio Jutai
Hetsam Djapa (Gente do Caititu)	Região entre as cabeceiras do rio Jutaizinho e a margem esquerda do alto rio Juruá				Ig. Mamori; ig. Sta. Rita; alto rio Jutai; rio Itaquai; rio Japurá
Tsoma Djapa (Gente da Cotia)	Cabeceiras do rio Pauini				Ig. Mamori
Hororo Djapa (Gente do Macaco Parauacu)					Rio Itucumã; ig. Três Bocas; ig. Mamori

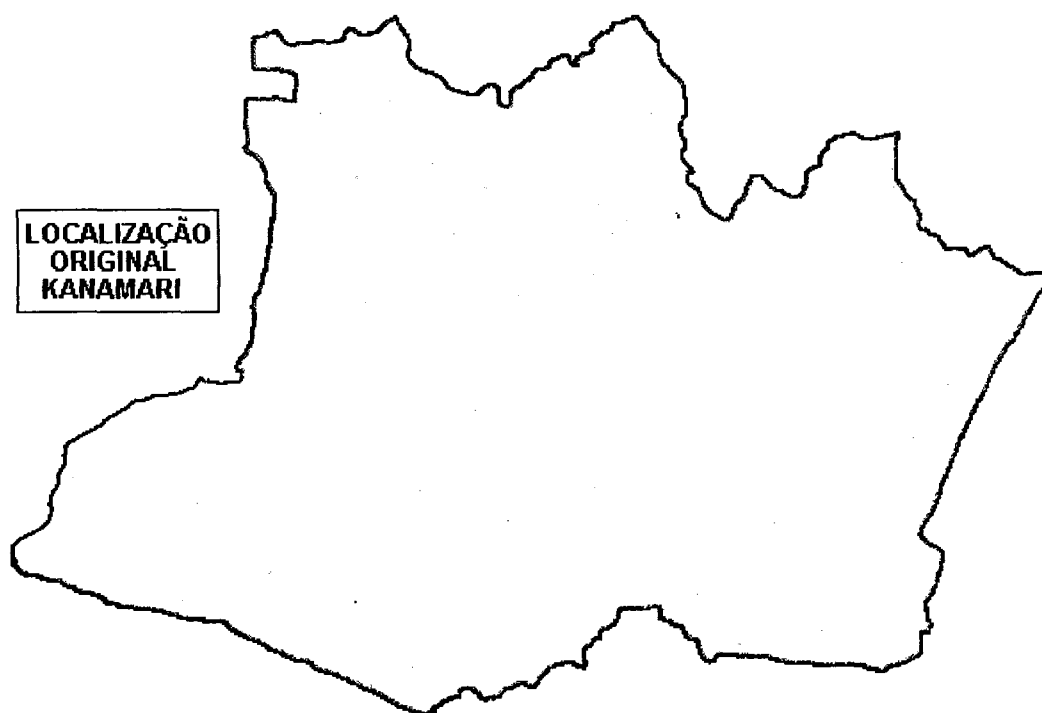
Kawätsenem Djapa (Gente do Tracajá)	Ig. Canamã, afluente da margem esquerda do médio Juruá				Rio Japurá
Hädja Djapa (Gente do Macaco Preto)	Ig. da Maloca, afluente da margem esquerda do alto Juruá				Ig. Sta. Rita; ig. São Vicente; ig. Matrinxã; ig. da Maloca
Mok Djapa (Gente de Anta)	Ig. São Vicente, afluente da margem esquerda do alto Juruá				Ig. Mamori
Dom Djapa (Gente do Peixe)	Ig. Matrinxã, afluente da margem esquerda do alto rio Juruá				Ig. Matrinxã; ig. Mamori; alto rio Jutai
Kere Djapa (Gente do Papagaio)	Ig. Curumim, afluente da margem esquerda do alto rio Juruá				Ig. Mamori; ig. Matrinxã; ig. São Vicente, alto rio Jutai
Etakerakom Djapa (Gente da Lontrinha)	Cabeceiras do rio Jutai				Ig. Santa Rita; alto rio Jutai
Tsaha Djapa (Gente da Cigana)	Ig. Matrinxã, afluente da margem esquerda do alto rio Juruá				Ig. Matrinxã; ig. Mamori
Tsomhwák Djapa (Gente do Tucano)	Região entre as cabeceiras dos rios Jutai, Jandiatuba e Itaquai, e a margem esquerda do alto rio Juruá	Margem esquerda do rio Jutai	Margem esquerda do rio Juruá, entre os rios Liberdade e Gregório		Entre as cabeceiras dos rios Jandiatuba, Jutai, Curucua e ig. Queimado; alto rio Jutai
Peda Djapa (Gente da Onça) (Katukina)	Rio Biá, afluente da margem direita do baixo rio Jutai		Margem direita do baixo rio Jutai	Rios Mutum e Biá, afluentes do médio rio Jutai	Rio Biá
Kanamari (designação genérica)		Margem direita do rio Juruá, entre os ig. Ipixuna e Chá, e bacia do rio Jutai	Margem esquerda do Juruá e Xeruã. Entre os rios Envira e Jurupari. Cabeceiras do rio Tapauá, afluente do rio Purus	Do rio Tarauacá até as cabeceiras do rio Pauini e ao sul do rio Purus. Margem esquerda do rio Juruá, das cabeceiras do rio Jutai ao rio Biá. Cabeceiras do rio Tapauá	Rio Javari; rio Itaquai; alto rio Jutai; ig. São Vicente; ig. Matrinxã; ig. da Maloca; rio Itucumã; ig. Mamori; ig. Santa Rita; ig. Três Bocas; rio Xeruã; ig. curabi; rio Japurá

fontes:

- TASTEVIN, Constant. Les Katoukinas. In: O Missionário, v. 2, mar-abr. Tefé, 1925.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes (1944). Rio de Janeiro: IBGE/Pró-Memória, 1980.
- MÉTRAUX, Alfred. Tribes of the Esthern Amazon Basin. In: STEWARD, Julian H. (ed.). Handbook of South American Indians, v. 3. Washington : Smithsonian Institution, 1948.
- STEWARD, Julian H. "Map 5 - The Natives of the Montaña and the Western Amazon Basin". In: Handbook of South American Indians, v. 3. Washington : Smithsonian Institution, 1948.

Indicando a localização dos diversos grupos Kanamari em três momentos historicamente assinalados, a sua localização atual empiricamente levantada e o seu local de origem segundo a memória coletiva construída a partir da tradição oral do grupos de cultura katukina, o “Quadro da Origem e Localização dos **Djapa**” fornece uma visão das mudanças territoriais experimentadas pelos Kanamari.

MAPA 4: LOCALIZAÇÃO TRADICIONAL DOS GRUPOS KANAMARI



4.4 - O Território, na Visão Kanamari

*“Tamakore estava comendo **pooro** e fez uma fileira e meia de caroços. Comeu também **karatse** e fez mais uma fileira e meia. Do **pooro**, que é um coco bom, vieram os **Tâkâna** e do **karatse**, que é um coco azedo, vieram os **Korâ**. Tamakore depois desceu o rio Juruá e foi criar os **karewa**, com o caroço de **kotse**, que é comprido e branco...”*
(Heyo/Alfredo)¹²¹

“A pessoa não se acostuma em outro rio quando não se nasce nele”.
(Djo’o/João Dias)¹²²

A "invenção" da América, ou do Juruá indígena, e no caso específico a invasão do território **Tâkâna**, não seria *"sino un inmenso proceso de colonización del imaginario, en el cual la historia y la cartografía cumplieron un papel fundamental"* (Mignolo, 1993, p. 43). História que se fez atuante por intermédio das frentes extrativistas de exploração econômica, e cartografia que se impôs através da demarcação de seringais particulares apropriados pelos "patrões", suplantando os padrões tradicionais de ocupação coletiva da terra. Tanto como a colonização do imaginário, a colonização do espaço, com o mapeamento e a atribuição de novos nomes que redesenharam e redesignaram um espaço que já estava designado e desenhado pelos seus habitantes primeiros, demonstra que a dominância nas relações interétnicas que se desenvolvem com o contato é eminentemente uma questão de poder, mais do que de verdade ou de uma melhor adequação dos novos nomes ou do novo mapeamento ao espaço que designam (Mignolo, 1993, p. 42).

Mais do que simples divergências de sistemas simbólicos, o confronto entre diferentes modelos de nominação e ocupação territorial representa no campo material uma disputa pela apropriação do espaço e no campo simbólico uma construção de verdade social, que se formaliza através do mapeamento cartográfico. Como exemplo, pode ser tomada a comparação que faz Jaime Cortesão entre o mapa "Demarcação y navegaciones de Yndias", de Juan Lopez de

¹²¹ “Pooro”: coco da palmeira jaci; “karatse”: coco da palmeira inajá; “Korâ”: termo através do qual os Kanamari se referem aos índios Kulina. em tradução literal, escorpião.

¹²² Conforme Montagner Melatti, 1980b, p. 110.

Velasco, de 1574, com as cartas portuguesas: "*Do confronto dêste mapa com os mapas portugueses da época correspondente se vê que os espanhóis patriôticamente cometiam, em seu benefício, as mesmas fraudes cartográficas que os portugueses, em seu favor, ainda que naturalmente resultem de efeito contrário*" (conforme Adonia, 1963, p. 134). É inegável que os mapas exercem um papel preponderante na afirmação legal de pretensões de domínios entre as partes em disputa, porém não se deve esquecer a importância que os mapas assumem, para cada uma das partes interessadas, como elementos de afirmação social dos domínios que desenham.

Mas os mapas não são simples representações de intenções de domínio. São, antes de tudo, a expressão gráfica de valores e conceitos culturais que emprestam ao terreno mapeado o valor de verdade social fundada no universo cultural que lhe dá sustentação.

No contato interétnico os fatos históricos são interpretados por cada um dos sistemas simbólicos envolvidos, sendo que o potencial interpretativo-enunciativo destas leituras pode ser expresso não apenas através da oralidade do mito, mas também através da expressão textual ou gráfica.

Como decorrência do contato entre sociedades, o território é uma construção histórica. E como uma construção histórica, ou seja uma construção derivada de uma determinada situação histórica, o território, ou "*terra*", como mais comumente os Kanamari conceituam os espaços de ocupação étnica, é redefinido, reconstruído, a cada situação ou momento histórico, sendo que o próprio processo de redefinição da terra é, por sua vez, orientado pela reinterpretação do universo a partir de cada momento, ou evento, ou situação.

Ou seja: a construção do território, e no caso do território Kanamari, é fruto da negociação de interesses com a sociedade brasileira, o que por fim significa dizer que a construção, simbólica ou material, da terra Kanamari é fruto da negociação de visões (antagônicas) de mundo que tem lugar entre os grupos locais Kanamari e a sociedade regional, como representante no Juruá dos interesses da sociedade nacional brasileira. Uma negociação de interesses conflitantes, na maior parte das vezes violenta para os Kanamari.

4.4.1 - Representações da terra kanamari

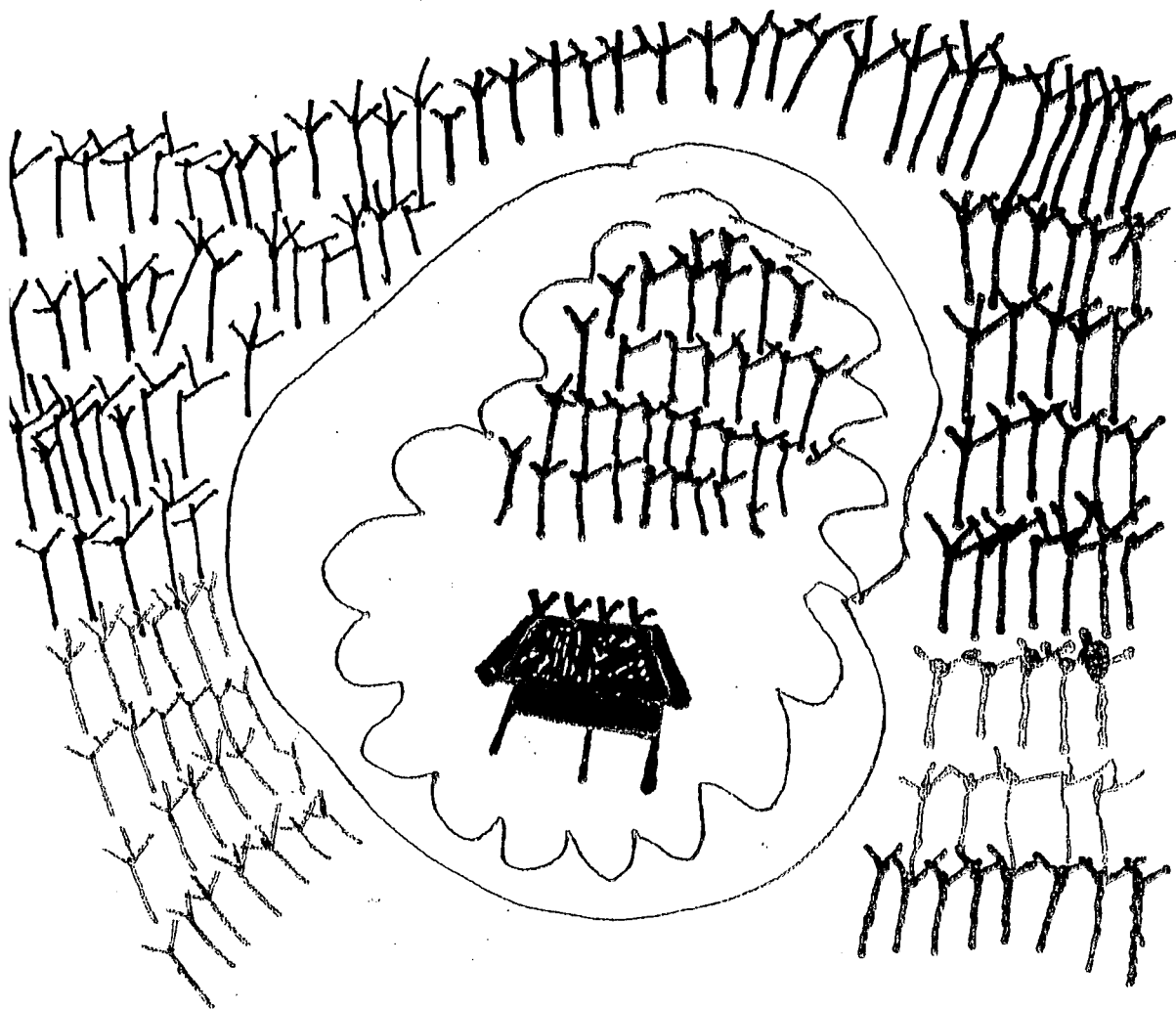
Como ilustrativo da visão sobre o território **Tâkâna**, tomo alguns desenhos elaborados por homens Kanamari durante a realização dos I e II Cursos de Alfabetização em Português, promovidos pelo Projeto Kanamari, em 1987 e 1989, em Eirunepé.

Dentro da dinâmica dos Cursos de Alfabetização promovidos pelo Projeto Kanamari¹²³, as discussões das "palavras geradoras" e dos textos utilizados eram acompanhadas da elaboração de desenhos pelos "alunos". Como ilustração aos temas trabalhados no programa destes Cursos eram confeccionados desenhos que discutidos a sua representação e explicados pelo seu autor passavam a compor o material de estudo de cada "aluno".

Os desenhos através dos quais os Kanamari retrataram o seu território expressam a sua visão da "terra", onde esta assume por vezes a condição de (a) espaço restrito do grupo doméstico - "roçado"; (b) espaço social do grupo local - "aldeia"; (c) espaço ampliado do grupo regional - "igarapé e rio"; (d) espaço étnico dos Kanamari enquanto povo - "área Kanamari" ou mais propriamente "território **Tâkâna**", resultado das interrelações e interações sociais entre os diferentes grupos locais que como unidades sociais, **Djapa**, configuram o universo **Tâkâna**.

¹²³ Para uma visão da fundamentação metodológica e programática dos I e II Cursos de Alfabetização em Português aos Kanamari, ver "Kanamari: uma experiência participativa de educação sistemática", Labiak (1995).

a) espaço restrito do grupo doméstico - "roçado"



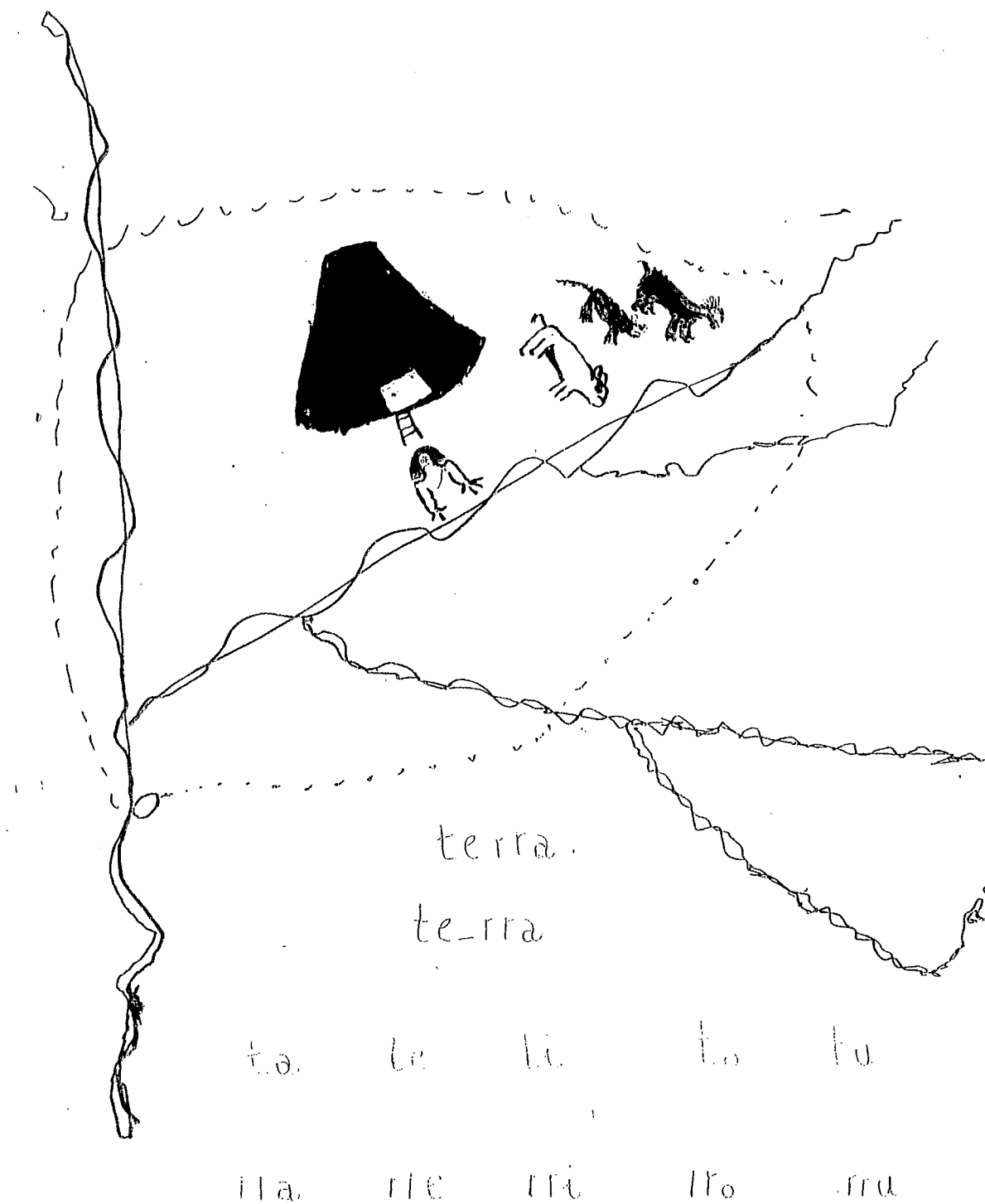
terra

te-rra

ta te ti to tu

rra rre rri rro rru

b) espaço social do grupo local - "aldeia"



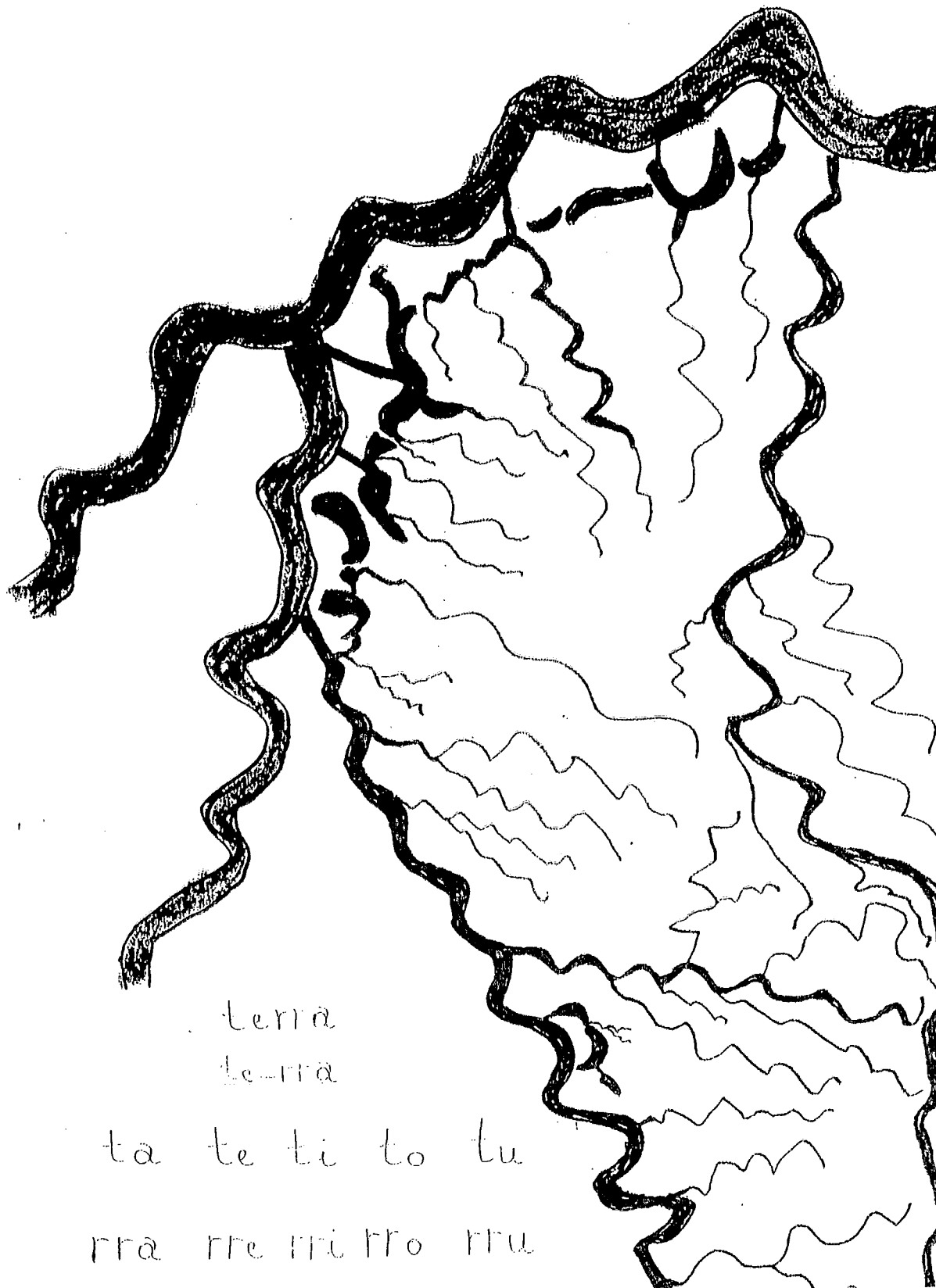
c) espaço ampliado do grupo regional - "igarapé e rio"



..... terra
 te-rra
 ta te ti to tu
 ra re ri ro ru

d) espaço étnico Kanamari:

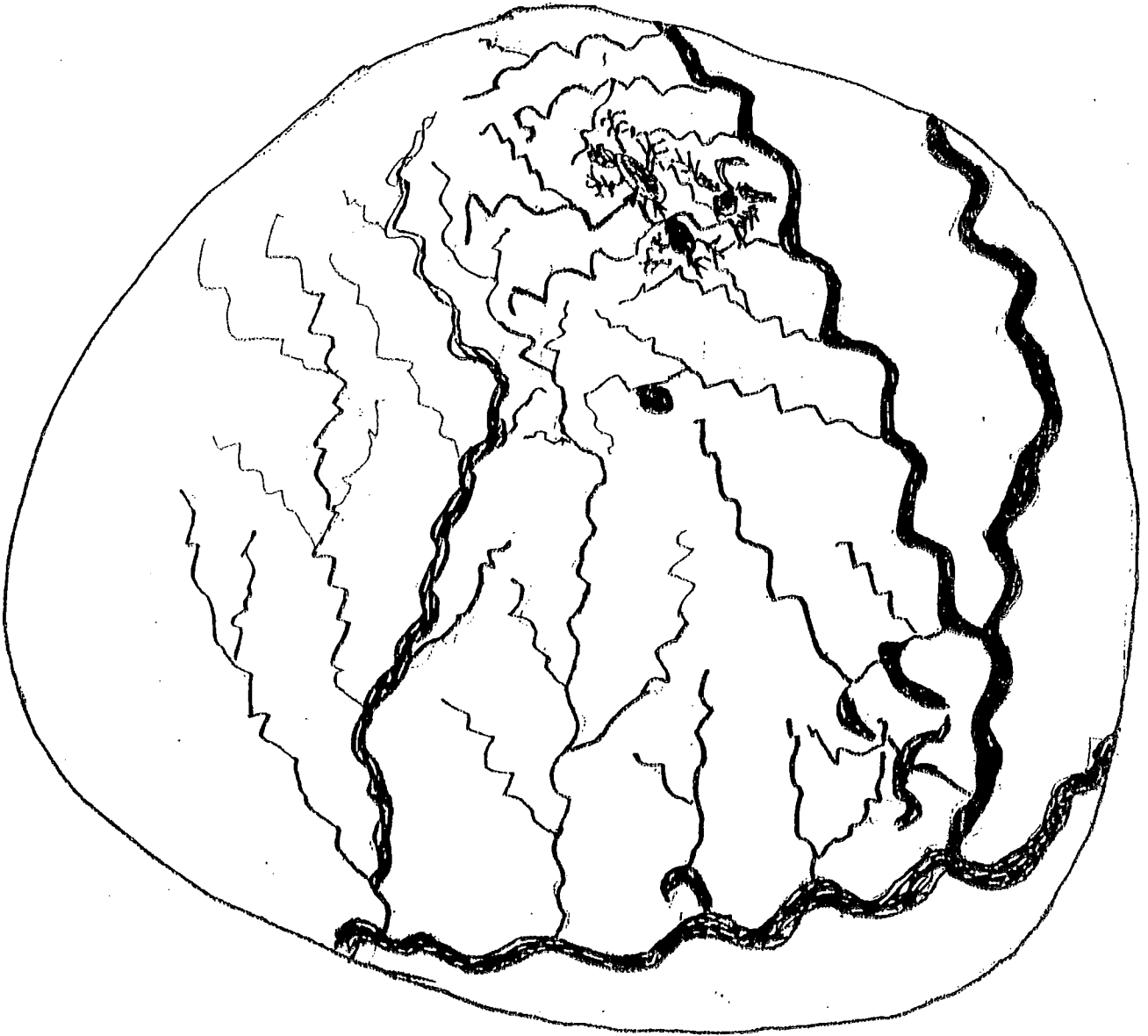
- "área Kanamari"



terra
 te-rra
 ta te ti to tu
 rra rre rri rro rru

desenho: Yode/José, 7/12/1987.

- "território Tákâna",



terra
te - rra

desenho: Yode/José, 30/6/1989.

Em 1990, durante o II Curso de Alfabetização em Português aos Kanamari, procurei levantar a opinião de alguns homens quanto as implicações do contato com os caríús. As múltiplas respostas obtidas fornecem a leitura individual de cada informante, e, no seu conjunto, permite perceber como o "contato" trouxe conseqüências e expectativas que estão gravadas na "memória social" dos grupos locais.

Para a mesma questão formulada, qual seja "Antes, no Juruá era só Kanamari. Depois que os caríús chegaram o que aconteceu?", foram manifestadas diferentes opiniões, que permitem leituras interessantes.

Como resposta à pergunta por mim formulada, vários homens referiram-se à "*venda cara de mercadorias*", tendo sido mencionados: "*sal*", "*sabão*", "*cachaça*", "*açúcar*", "*gasolina*" e "*arroz*". A especificação destes itens acena claramente para a dependência que todos os grupos locais têm hoje a determinados produtos industrializados, cujo hábito de consumo decorre das relações de contato. Dos itens indicados, a referência ao "arroz" chega a causar surpresa, isto porque não tem ele nenhuma presença marcante na dieta alimentar Kanamari que justifique sua indicação. Dessa forma considero a sua citação como ilustrativa da incorporação de alguns "supérfluos" que poderiam aqui ser lembrados, tais como: goiabada, balas e bombons, rádio, relógio, etc. Ainda quanto as mercadorias do mundo dos brancos, que chega às aldeias pelas mãos do "regatão" ou do "marreteiro", ou que são compradas diretamente nos "armazéns" em Eirunepé, deve ser observada a opinião unânime quanto ao alto preço que lhes é cobrado. A "*venda cara de mercadoria*" indica, por contraste, o pequeno valor atribuído pelos comerciantes à produção indígena.

Relacionado a essa mesma questão, **Yode**/José, o mais politizado dos informantes consultados, e que atualmente exerce um papel importante de liderança nas relações formais dos Kanamari com a sociedade brasileira, observou a discriminação que sofrem os índios. Discriminação que se expressa inclusive nas condições de comercialização, onde "*a borracha mais baixo, mercadoria mais prá cima*". Com estas palavras, **Yode** indica o funcionamento corriqueiro das transações comerciais onde os preços variam conforme o freguês seja branco ou

índio. Assim, à borracha ou qualquer outro produto oferecido a venda pelos Kanamari, será atribuído pelos comerciantes um valor menor do que aquele que seria pago caso o vendedor fosse "branco". Por outro lado, essa relação se inverte nos casos de compra, onde uma mesma mercadoria terá o seu preço cobrado a mais quando o comprador for um Kanamari.

O mesmo **Yode** assinalaria ainda a prática comum que têm os "*comerciantes*" de promoverem "*festas*" quando de suas chegadas às aldeias. Conforme a observação do informante, corroborada em registros deixados já por cronistas do século XIX, o objetivo final de tais "*festas*" é "*namorar*" com as mulheres índias, o que comumente é facilitado pelo clima generalizado de embriaguez promovido pelo comerciante em tais ocasiões.

Yowae-Maemha/Maurício, mencionou que a chegada dos brancos trouxe "*doença para mulher*". A associação entre doenças sexualmente transmissíveis e homem branco não é casual. Ao fazer tal associação, **Yowae** está lembrando os efeitos extremamente danosos destas doenças que, a partir de abusos sexuais sofridos por mulheres Kanamari, provocou muitas mortes e desequilíbrio social em muitos grupos locais diminuindo as possibilidades de casamento entre os seus membros, como é o caso do próprio **Yowae** que embora já adulto permanecia solteiro.

Ainda com relação à pergunta formulada, **Bawae/Amauri** respondeu: "*terra diminuindo*". Com essa resposta curta e incisiva, **Bawae**, então com cerca de 24 anos, exemplificava através de sua própria trajetória pessoal o drama do seu grupo de origem que tendo sido forçado a deixar seu local tradicional no igarapé Matrinxã se dispersou entre as outras aldeias Kanamari do Juruá e do Itaquai, sofrendo o processo de perda territorial que atinge a todos os outros grupos locais.

A partir das respostas fornecidas pelos Kanamari, a equipe responsável pelo Curso de Alfabetização¹²³ elaborou o seguinte texto:

¹²³ O Curso de Alfabetização foi realizado pelos membros do Projeto Kanamari, Araci Maria Labiak, Adelina Vilma Marques Ribeiro e Lino João de Oliveira Neves, e contou com a Assessoria de Obdúlia Miranda.

"Os Tâkâna e os Cariús

Primeiro tempo não havia cariú.

Com a chegada dos brancos a terra foi diminuindo. A maior parte das terras os brancos invadiram e transformaram a área Kanamari em seringais, fazenda, campos de gado e cidade.

Antigamente Tâkâna não precisava de sal, açúcar, sabão, arroz, munição (chumbo, espoleta, pólvora), anzol, cachaça, gasolina e outras mercadorias.

O comerciante faz o preço da borracha mais baixo e das mercadorias mais alto.

Quando vende mercadorias, o regatão paga preços diferentes pelos produtos dos Tâkâna e dos cariús. Ele faz festas para namorar as mulheres e assim passam doenças para todos da aldeia.

Apesar de viverem próximos dos brancos, os Kanamari continuam falando sua língua, fazendo suas festas; até as crianças cantam os seus cantos e usam seus enfeites. Em todas as aldeias plantam grandes roçados e fazem caiçuma com frequência.

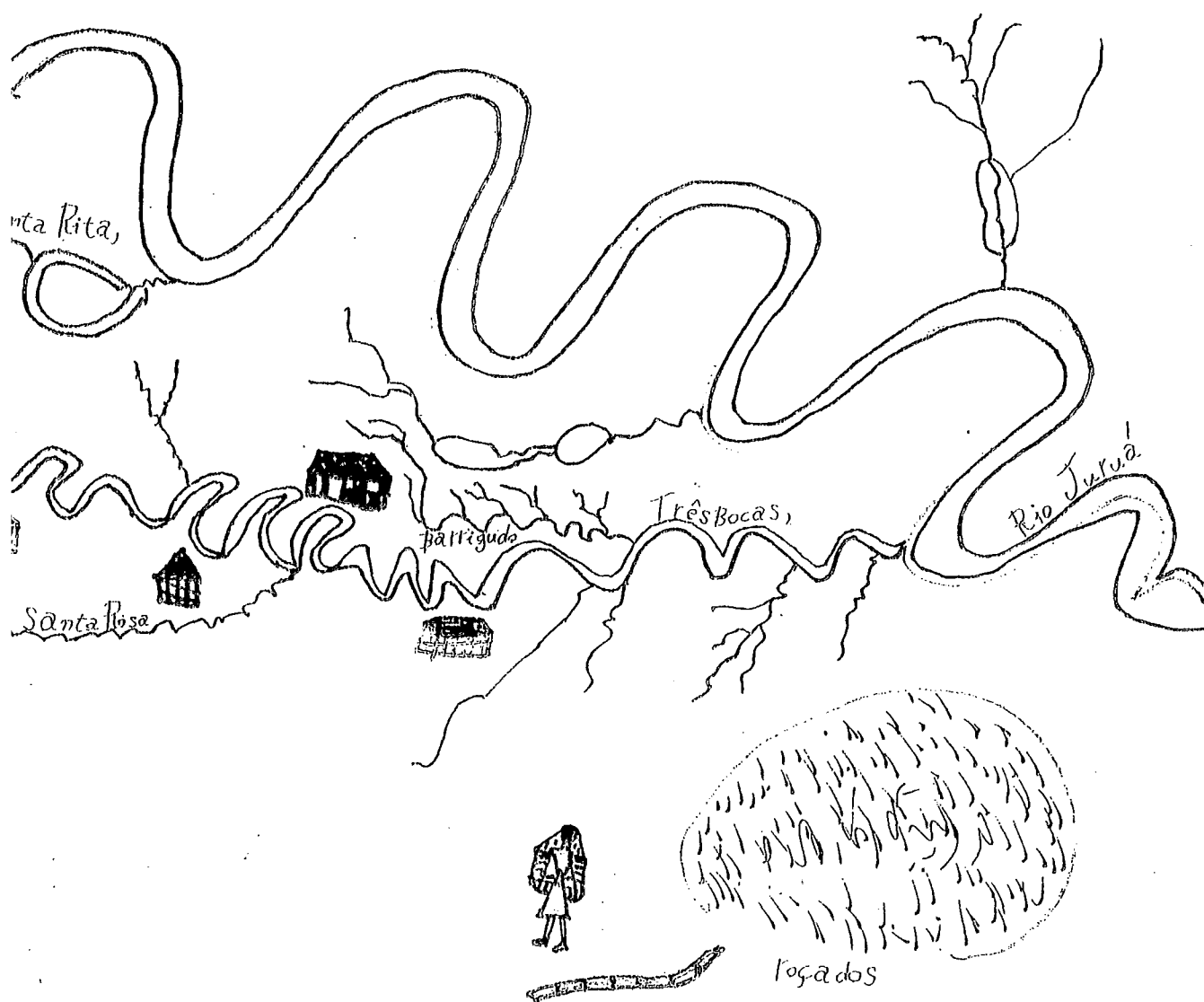
Os Kanamari continuam morando nos rios Jutai, Itucumã, Xeruã, Itaquai, Javari e Japurá, nos igarapés da Maloca, Mirim, Mamori, Santa Rita, Três Bocas, Curabi, Irari e no Lago de Maraã; locais que já eram habitados por seus antepassados".

Ao final do Curso, este texto foi trabalhado como atividade de revisão geral.

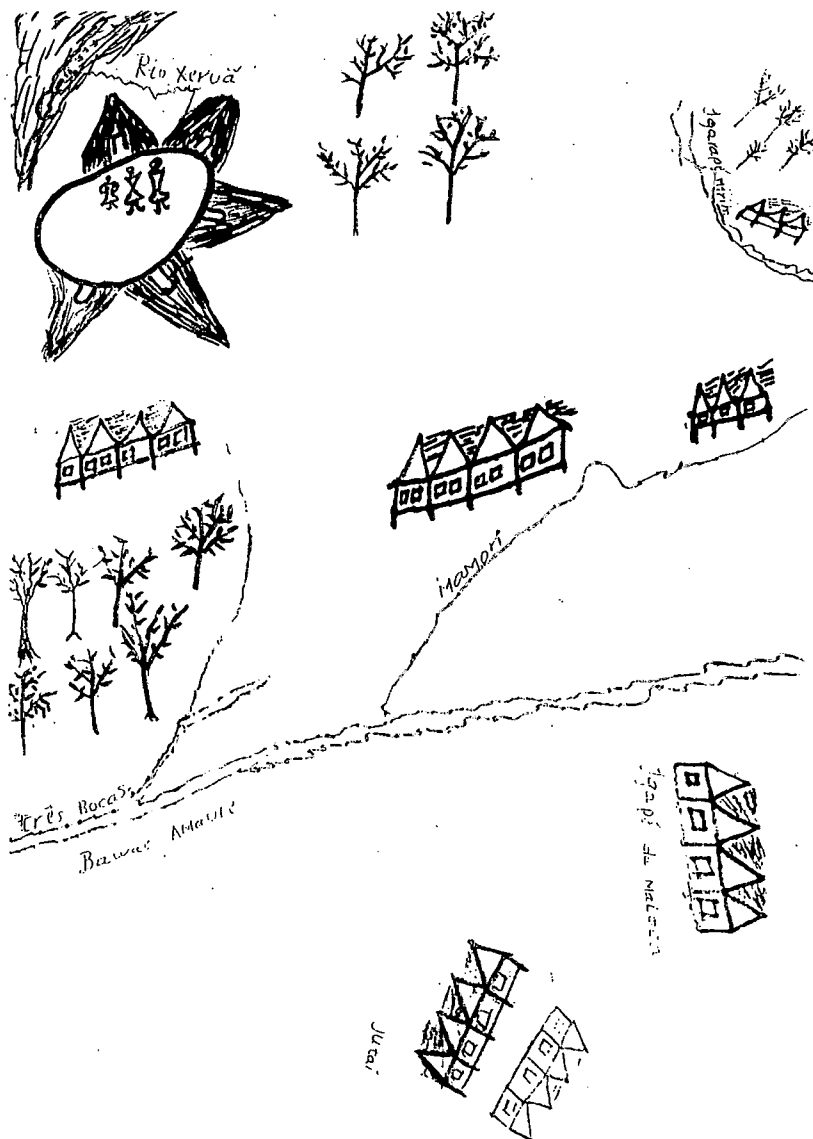
Na dinâmica dos Cursos de Alfabetização alguns destes informantes construíram como representação do texto trabalhado "mapas" onde aparece explicitado as diferentes visões da "terra" em seus diferentes níveis de abrangência:

- a) o espaço restrito do grupo doméstico;
- b) o espaço social das aldeias;
- c) o espaço ampliado dos grupos regionais;
- d) o espaço maior das relações entre os diferentes grupos regionais do povo Kanamari.

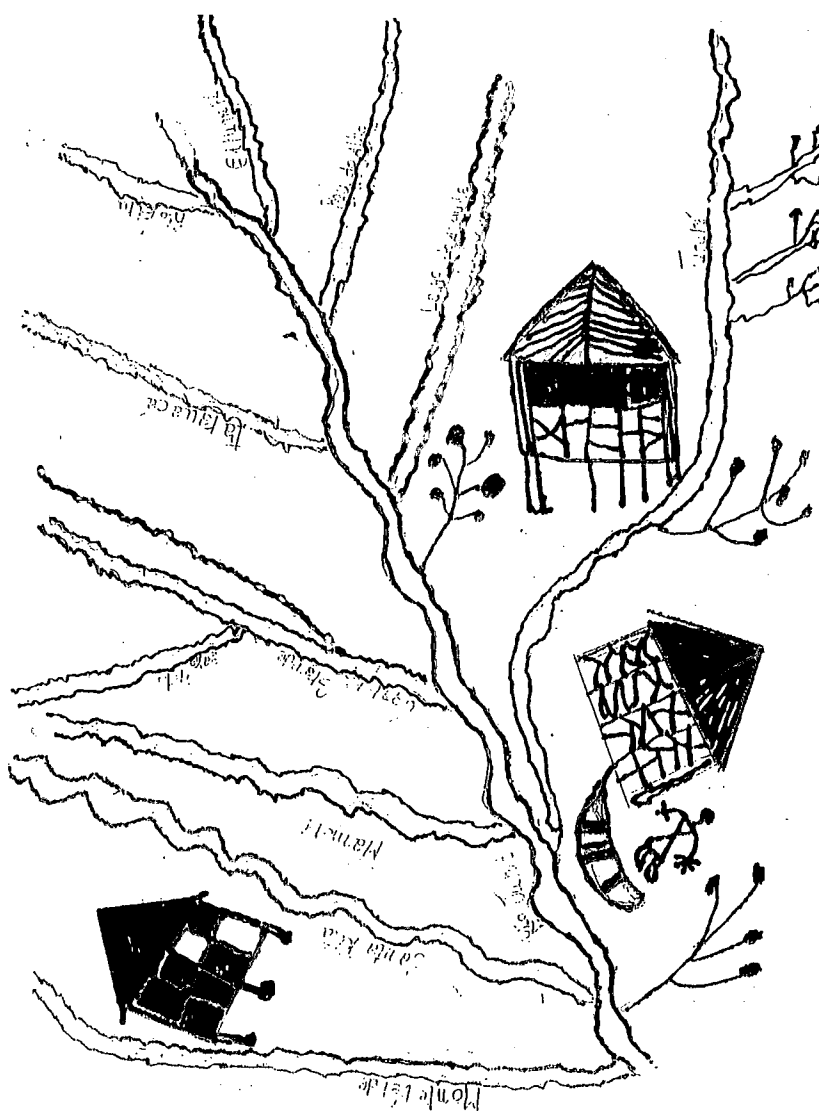
a) **Djore/Sebastião**, um jovem **Were Djapa**, representou o igarapé Três Bocas, assinalando as duas aldeias que aí existiam e a "colocação" Santa Rosa, onde, na época ainda solteiro, morava com os pais. Como destaque apresenta um desenho indicado como "roçados", que porém não é associado a nenhuma dos locais assinalados no "mapa". Ainda no desenho podem ser observados o lago e o igarapé Santa Rita, local da moradia anterior da família de **Djore**, muito embora não esteja assinalada a presença dos outros Kanamari que continuavam morando naquele local.



b) Demonstrando uma maior despreocupação com o detalhamento dos rios e igarapés, **Bawae/Amauri**, um **Dom Djapa**, dá destaque às aldeias, assinalando, não por acaso no centro do "mapa", a aldeia do Mamori, onde na época residia. O que mais chama a atenção no desenho é a ênfase dada à aldeia enquanto espaço dos grupos locais. Embora o desenho assinale 7 aldeias, não aparece indicado nenhum caminho ou varadouro que promova a ligação entre elas ou que as conduza para o rio Juruá, por sinal não está referenciado, que funciona como o principal canal de comunicação entre os grupos locais desta região.

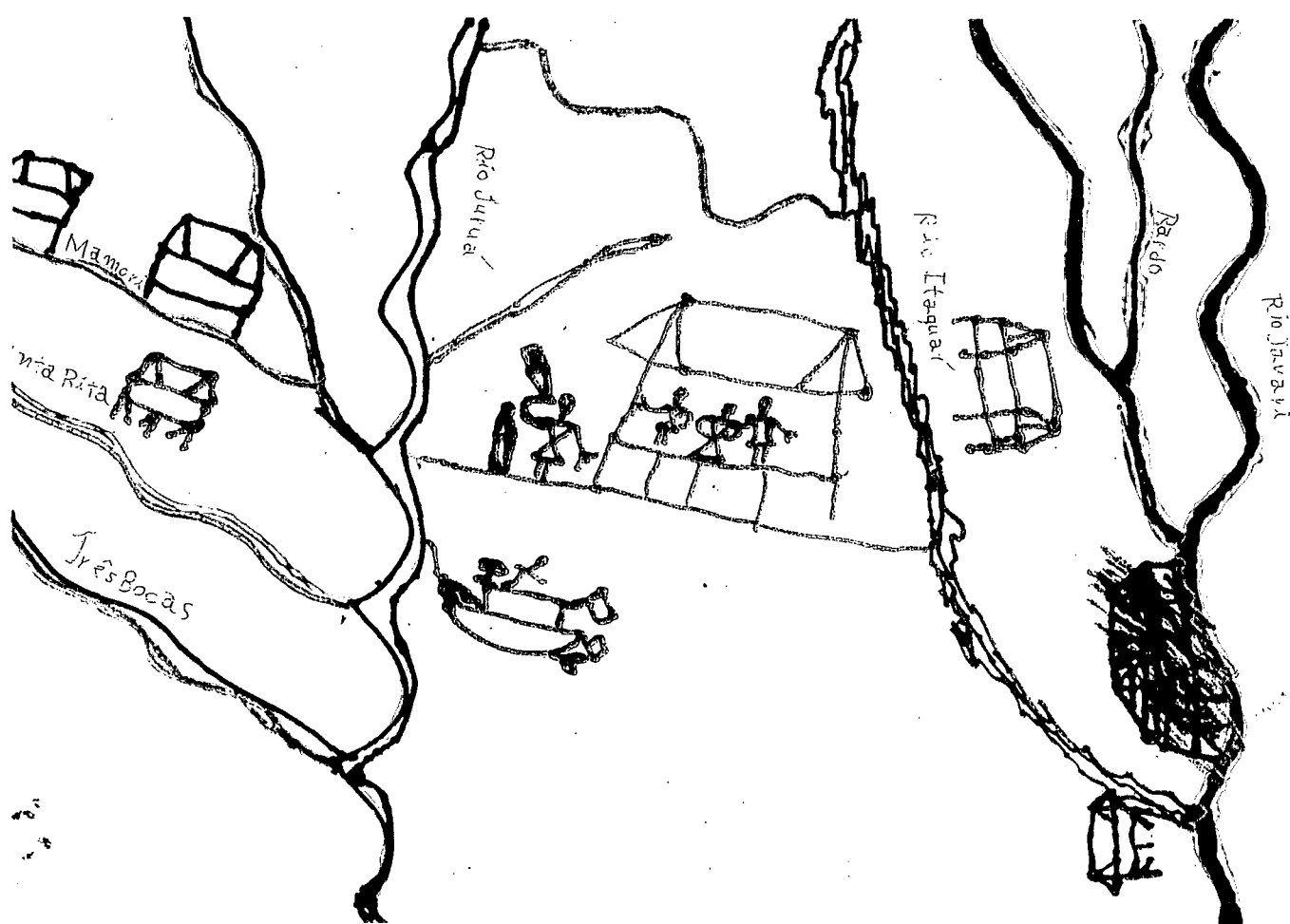


c) O terceiro "mapa", desenhado por **Mado/João**, representa a região do médio rio Juruá, assinalando mais diretamente, e também não por acaso, as áreas dos igarapés Jacaré e Santa Rita, onde se localizaram a maioria dos **Potso Djapa** que se viram forçados a deixar sua área de origem no igarapé da Maloca. Assim como os demais **Potso Djapa**, **Mado** experimentou durante certo tempo a incerteza de morar em diferentes igarapés, até que seu grupo conseguiu efetivar sua volta ao **Mawetek**, como é conhecido pelos Kanamari o igarapé da Maloca.



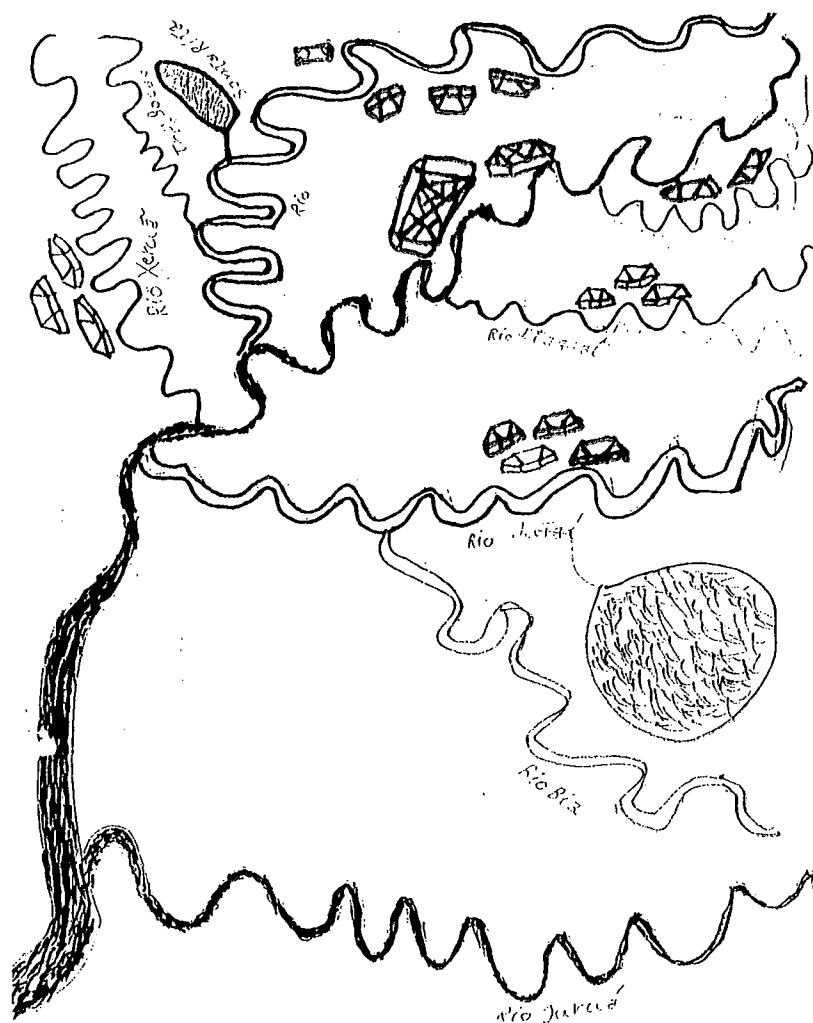
desenho: **Mado/João**, 9/1/1990.

d) O desenho de **Kadje/José**, um jovem **Bem Djapa** recém chegado ao rio Juruá, que veio do Itaquai na expectativa de encontrar uma esposa, toma a grande região que separa estes dois rios exclusivamente a partir das interações sociais entre os grupos Kanamari, representada aqui pelo caminho que dá acesso àquelas duas regiões e por uma imaginária aldeia (em festa?) que liga diretamente o alto Itaquai ao Mamori, principal foco de concentração dos **Bem Djapa** no Juruá e por isso mesmo o alvo principal de sua expedição casamenteira.



desenho: **Kadje/José**, 9/1/1990.

Por fim, o desenho de **Awem/Euclides**, um jovem **Wadjo Teknem Djapa**, é o mais intrigante. Tomado na sua representação geográfica, o desenho está totalmente impreciso, uma vez que indica os rios Jutai e Itaquai como afluentes de um mesmo rio, para o qual convergem ainda as águas do Xeruã, Três Bocas e Santa Rita, afluentes do Juruá. Assim o desenho indica o Jutai e o Itaquai como afluentes do Juruá, quando na verdade os leitos destes 3 rios correm aproximadamente paralelos, ao encontro das águas do Solimões. Contudo, a partir da visão **Tâkâna**, o desenho de **Awem** se constitui num verdadeiro "mapa" que assinala todas as áreas ocupadas pelos grupos **Djapa**, inclusive o rio Biá, onde se localizam os **Peda Djapa**. Assim, não é casual que todos os rios confluem para um mesmo curso, representado como eixo central do território **Tâkâna**, papel este que na verdade é exercido pelo rio Juruá.



desenho: **Awem/Euclides**, 9/1/1990.

Um aspecto que chama a atenção em todos os desenhos: a ausência do cariú. Nenhuma das representações faz menção direta à presença dos brancos. A única relação que se poderia estabelecer com a população regional é o batelão assinalado no penúltimo desenho. Contudo é bastante significativo que nos desenhos que representam a região mais ampla, não apareçam colocações de seringueiros e a própria cidade de Eirunepé, marcas da invasão do território **Tâkâna** pelas frentes extrativistas.

No oitavo e antepenúltimo desenho, por sinal, Eirunepé é simplesmente ignorada, sendo que o espaço onde poderia ser indicada é ocupado por uma casa indiscutivelmente kanamari.

Estes desenhos demonstram como o “branco” está ausente do universo **Tâkâna**. E quando sua presença é incorporada, esta é resignificada, como no caso do penúltimo “mapa”, o único a indicar a “cidade” de Eirunepé que contudo, cede lugar à um rio que funciona apenas como caminho de acesso entre grupos locais é integrado ao meio físico constitutivo do universo **Tâkâna**.

Assim como os relatos míticos não exprimem os pontos de vista exclusivos dos indivíduos que os proferem, mas de toda a coletividade social (Faulhaber, 1992, p. 23)¹²⁴, a expressão textualizada também está impregnada do ponto de vista social, podendo, deste modo, ser dissociado o enunciado do sujeito que o formulou, ou, que o desenhou, no caso de representações gráficas de mapas. Tais enunciados são assim a "*memória social*" da coletividade que "*retem do passado aquilo que ainda é vivo ou capaz de viver na percepção do grupo que representa*" (Faulhaber, 1992, p. 211). Dessa forma, os “mapas” desenhados pelos Kanamari não devem ser entendidos a partir de uma correspondência estrita com os acidentes geográficos que representam, mas a partir de sua dimensão interpretativa e simbólica que lhe confere "veracidade" no universo étnico em contato interétnico.

¹²⁴ "Os relatos míticos, são constituídos por enunciados que exprimem diferentes pontos de vista, e podem deste modo ser dissociados do sujeito que os preferiu. Eles não exprimem o ponto de vista de indivíduos, mas da coletividade. O 'sujeito', neste sentido, é enredado pelas narrativas. Deste ponto de vista, o exame das relações sociais permite demarcar diferentes posições de sujeito, cujo lugar está relacionado com outros lugares histórica e geograficamente referidos" (Faulhaber, 1992, p. 230).

Assim, o fragmento de mito colocado como epígrafe nesta seção resume com precisão a criação do mundo por **Tamakore**, o herói civilizador dos povos de cultura katukina. Como conta **Heyo**/Alfredo, em uma das narrativas míticas, que será analisada no próximo capítulo, primeiro **Tamakore** criou os **Tâkâna** e depois criou os outros povos indígenas, representados nesta narrativa pelos **Korâ**, que é como os Kanamari chamam aos Kulina, seus vizinhos mais imediatos. Após haver povoado a floresta com os diferentes povos indígenas, **Tamakore** “desceu o Juruá”, retirando-se para outras terras onde criou o não-índio, o homem branco (**Karewa**). Apesar de suas origens semelhantes os povos, todos criados por **Tamakore**, são diferentes em certas características que lhes atribuem qualidades específicas. Da mesma forma que acena para diferenças sociais e de origem de cada povo, a narrativa indica a demarcação física das terras, onde o Juruá é conceituado como originariamente dos grupos indígenas, e entre estes ressaltando a anterioridade dos grupos katukina (Kanamari, Tucano e Katukina), enquanto as terras dos brancos ficam localizadas Juruá abaixo¹²⁵, fora dos limites katukina.

4.5 - Os Grupos Locais Kanamari

Ao estabelecerem relações pacíficas com as frentes de ocupação, os Kanamari abriram seu território que seria gradativa e continuamente ocupado pelo avanço do extrativismo vegetal. Como decorrência da rapidez e das violências desencadeadas pelo processo de invasão do Juruá e seus principais afluentes, esta “*que fora uma das áreas amazônicas de maior população indígena, despovoou-se em poucos anos, na medida em que nasciam núcleos civilizados*” (Ribeiro, 1970, p. 43).

¹²⁵ Ao contar que **Tamakore** desceu o Juruá para criar os “**karewa**”, o mito lembra que os brancos chegaram ao território kanamari subindo o rio a partir de sua confluência com o Solimões.

Num primeiro momento, para um observador não muito atento, os Kanamari poderiam parecer bastante submetidos à estrutura econômica regional; ou de um promissor futuro de engajamento na sociedade brasileira, como pretendia antever o Relatório Anual do PI do Gregorio, que se vangloriava de *"um índice promissor. E esta Inspetoria, convencida das vantagens que advirão ao Serviço com esse surto de agricultura entre os índios daquela região, envidará todos os esforços para auxiliar aquelles selvicolas, que aliás, não somente se dedicam à lavoura propriamente dita, como também às industrias extractivas, como por exemplo os Bendiapá¹²⁶, que se estão transformando em optimos seringueiros"* (SPI, 1928, p. 31-32 - microfilme 340 MI/FUNAI).

Apesar daquele "índice promissor", as tentativas para transformar os Kanamari em laboriosos seringueiros não surtiram muito efeito, não conseguindo fixar uma prática e anseios extrativistas que se estendessem além de níveis elementares. O extrativismo foi sempre para os Kanamari apenas um mecanismo suficiente para atender a comercialização destinada a suprir as necessidades mais imediatas.

Em todos os grupos locais as atividades que ocupam a maior parte do tempo destinado ao trabalho estão ligadas à economia de subsistência.

Mesmo quando destinadas à comercialização as atividades produtivas são ditadas pelo ritmo da vida tradicional do grupo, marcado pelas práticas de subsistência e pelos momentos de descanso, mas não por compromissos de dívidas contraídas, e muito menos ainda pelo compromisso de caráter moral e simbólico derivado do *status* de seringueiros, ao qual os Kanamari não se submetem. Por esta razão é que dificilmente as comercializações se dão no sistema de aviamento, comum à toda região amazônica. Sendo tidos como "maus seringueiros", por não se dedicarem com afincos à extração do leite da seringueira, dificilmente os Kanamari contam com a confiança de comerciantes e regatões que lhes adiante suprimentos e mercadorias a

¹²⁶ Um dos grupos locais Kanamari, então atendidos pelo SPI.

serem pagas posteriormente com a produção de pelas ou pranchas de borracha¹²⁷, ou toras de madeira de árvores abatidas.

De forma geral toda a produção é comercializada pelo sistemas de troca, assim como também o são os trabalhos de prestação de serviços, só raramente realizados para a população regional localizada em suas áreas ou próximas delas.

A comercialização de elementos da cultura material é insignificante, não chegando a representar papel de importância na maioria dos grupos locais.

Mesmo que por vezes cortem seringa ou retirem madeira, os Kanamari não podem ser vistos como ativamente inseridos no modo de produção extrativista. Graças à essa liberdade que mantêm, o modo tradicional de divisão do trabalho e distribuição do produto da caça, pesca, coleta e plantio, não sofreu modificações substanciais. Nesse mesmo sentido não se verifica nos grupos locais a reprodução de estruturas individualizantes de apropriação da terra e de seus recursos naturais, ou de utilização da força de trabalho como mão-de-obra remunerada, sob qualquer forma, entre os membros dos grupos. Por outra parte, itens externos que tiveram o seu uso incorporado a partir do contato, mesmo que tidos como bens particulares, são comumente usufruídos de forma coletiva.

Embora os dados populacionais disponíveis sobre os grupos locais do Vale do Juruá sejam parciais e bastante incompletos, uma vez que não fornecem uma visão geral de todos os grupos, sendo para cada momento considerado grupos diferentes, o quadro que se segue permite uma visão do quão trágico foi para os Kanamari o contato com a sociedade nacional no período de 30 anos que se estende de 1953 à 1983.

¹²⁷ “Pela”, bola de látex defumado, e “prancha”, látex coagulado, são as duas formas mais comuns através das quais o leite da seringueira é comercializado.

QUADRO 6: POPULAÇÃO KANAMARI DO VALE DO JURUÁ - 1953/1983

ANO	POP.	LOCAL	FONTE
1953	3.000	Vale do Juruá	SPI
1979	214	Igarapé Mamori, Rio Xeruã	MNTB; OPAN/CIMI
1980	201	Igarapé Mamori, Igarapé da Maloca	MNTB; OPAN/CIMI
1981	302	Igarapé Mamori, Igarapé Jacaré e Igarapé Santa Rita	MNTB; Prelazia de Tefé
1982	341	Igarapé Mamori, Igarapé Jacaré, Igarapé Santa Rita, Igarapé Três Bocas e Rio Itucumã	MNTB; OPAN/CIMI
1983	446	Vale do Juruá	OPAN/CIMI

fonte: Oliveira Neves, Labiak & Lange (1986, p. 35).

Sobre este quadro deve ficar claro em primeiro lugar que os índices de 1953, praticamente cem anos após a ocupação do Juruá pelo extrativismo da borracha, não são consistentes com o contingente populacional Kanamari na época do contato. Na linha de argumento de Antônio Porro apresentada anteriormente, e somada às evidências da presença Kanamari no rio Juruá, é previsível que os diferentes grupos compusessem uma população considerável, conquanto não seja possível dimensioná-la hoje. Em segundo, deve ser considerado, ainda, que a variação observada entre os anos 1982 e 1983 não significa um crescimento populacional, mas está ligada à grande mobilidade de visitas e transferências de moradia, freqüentes tanto entre os grupos do Juruá quanto entre estes e aqueles localizados no Jutai e Itaquai.

Em termos territoriais a abertura do Juruá ao extrativismo acarretou para os Kanamari a restrição da ocupação de grande parte de suas áreas. Em termos de relações sociais étnicas, a instalação de seringais e núcleos populacionais no Juruá Kanamari se constituiu como um elemento de dupla ação para a diminuição da intensidade de contatos entre os grupos: a primeira ao provocar o alargamento das distâncias entre os grupos, que ao procurar abrigo nas cabeceiras de rios menores deixaram suas áreas preferencias nas margens do Juruá, acarretando modificações na espacialidade do território kanamari; e a segunda ao se constituírem - seringais e núcleos populacionais - em obstáculos à mobilidade dos grupos, provocando modificações nas relações intergrupais.

Contudo, devido as fracas relações que estabeleceram com o processo extrativista, ou como prefiro "às relações estrategicamente distanciadas", os Kanamari não sofreram tão fortemente como outros povos indígenas da Amazônia os efeitos de fracionamento de suas aldeias. Graças a esse relacionamento distanciado que estabeleceram com o extrativismo, os grupos locais Kanamari preservaram sua unidade não se dispersando em "colocações" isoladas de famílias nucleares que representam a base da unidade produtiva do sistema extrativista. Certamente é delicado estabelecer correlações entre graus de envolvimento interétnico para povos distintos, pois, como é sabido os componentes étnicos em jogo são diferentes para cada caso. Contudo, para efeitos de construção de uma visão bastante geral do contexto ao qual os grupos indígenas da região foram submetidos pelas frentes seringalistas, pode ser dito que os Kanamari sofreram menos as conseqüências da dissolução social imposta pelas atividades extrativas do que os Kaxinawa, ou os Kulina, ou os Apurinã, por exemplo.

De modo semelhante ao ocorrido a todos os povos indígenas, o estabelecimento de relações de amistosas com o branco acarretou um processo de depopulação e até mesmo de extinção de alguns grupos locais pondo em risco a possibilidade de continuidade social Kanamari. Da mesma forma como observado em vários outros povos submetidos à catástrofes desta mesma natureza, foram acionados entre mecanismos de redefinição das relações internas através dos quais os grupos remanescentes se reorganizaram ampliando o leque de suas possibilidades sociais (Labiak, 1992, p. 19). Os novos grupos locais resultantes destes rearranjos, passaram a se identificar em um nível mais geral com os Djapa originariamente relacionados às áreas geográficas que ocupam, muito embora em um nível mais íntimo cada pessoa continue tendo a sua própria orientação de origem que lhe é transmitida por norma de descendência patrilinear.

De acordo com esse processo de reorganização das relações sociais, o quadro a seguir assinala a identificação dos diferentes grupos locais, segundo a distribuição tal qual observada em 1995 nos diferentes grupos regionais:

QUADRO 7: IDENTIFICAÇÃO DOS GRUPOS LOCAIS KANAMARI - 1995

REGIÃO	GRUPO REGIONAL	GRUPO LOCAL - DJAPA	
Rio Juruá	Rio Itucumã	Três Lagos	Were Djapa
	Igarapé Mamori	Tracoá	Bem Djapa
	Igarapé Santa Rita	Sossego	Were Djapa
		Terra da Lontra	Potso Djapa
		Mangueira	Potso Djapa
	Igarapé Três Bocas	Paraíso	Were Djapa
		Santa Rosa	Were Djapa
		Boca do Matrinxã	Were Djapa
	Rio Xeruã	São Paulo	Were Djapa
		Foz	Were Djapa
		Mamoal	Were Djapa
		Santa Rosa	Were Djapa
	Igarapé da Maloca	Bola	Potso Djapa
Igarapé Matrinxã	Matrinxã	Om Djapa	
Igarapé São Vicente	São Vicente	Bem Djapa	
Rio Jutai	Alto rio Jutai	Queimada	Wadjo Teknem Djapa
			WadjoParanem Djapa
			Kotsa Djapa
Rio Itaqui	Alto rio Itaqui	Massapê Velho	Hetsam Djapa
		P.I. Massapê	Kadekere Djapa
		Colocação Sibiro	Hetsam Djapa
Rio Javari	São Luís	São Luís	Kadekere Djapa
	Igarapé Irari	Boca do Irari	Kadekere Djapa
Rio Japurá	Lago do Maraã	São Francisco	Wadjo Teknem Djapa
	Paraná do Paricá	Patauá	Wadjo Teknem Djapa

Como entidades sociais, estes grupos regionais configuram 14 áreas de ocupação distintas, apresentando cada uma delas número diferente de grupos locais.

Atualmente (1995) os Kanamari somam uma população de aproximadamente 1.470 pessoas, distribuídas em 14 grupos regionais.

QUADRO 8: DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO KANAMARI POR REGIÃO - 1995

REGIÃO	GRUPO REGIONAL	POP. (fonte)
Rio Juruá	Rio Itucumã	106 (MIMEKA)
	Igarapé Mamori	160 (MIMEKA)
	Igarapé Santa Rita	122 (MIMEKA)
	Igarapé Três Bocas	62 (MIMEKA)
	Rio Xeruã	208 (estimado)
	Igarapé da Maloca	56 (MIMEKA)
	Igarapé Matrinxã	63 (MIMEKA)
	Igarapé São Vicente	27 (MIMEKA)
Rio Jutai	Alto rio Jutai	144 (MIMEKA)
Rio Itaquai	Alto rio Itaquai	276 (FUNAI)
Rio Javari	São Luís	80 (FUNAI)
	Igarapé Irari	43 (FUNAI)
Rio Japurá	Lago do Maraã	95 (Prelazia de Tefé)
	Paraná do Paricá	31 (Prelazia de Tefé)
POPULAÇÃO KANAMARI		1.473

Os dados populacionais do Quadro 3 foram obtidos através de informações pessoais fornecidas por Marcos Wesley de Oliveira, da Equipe Indigenista da Missão Metodista Kanamari - MIMEKA; por Walter Alves Coutinho Junior, antropólogo da FUNAI que coordenou os trabalhos de redefinição de limites da Terra Indígena Vale do Javari realizados em meados de 1995; e pela Equipe de Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé.

Devido a inexistência de dados atuais relativos aos Kanamari do rio Xeruã, a sua população atual foi estimada tomando por base o levantamento por mim realizado em 1985 (133 pessoas) e adotando como índice multiplicador a mesma taxa de crescimento (57%) indicada pela Missão Metodista Kanamari para os grupos da região do rio Juruá para o período 1985-1995.

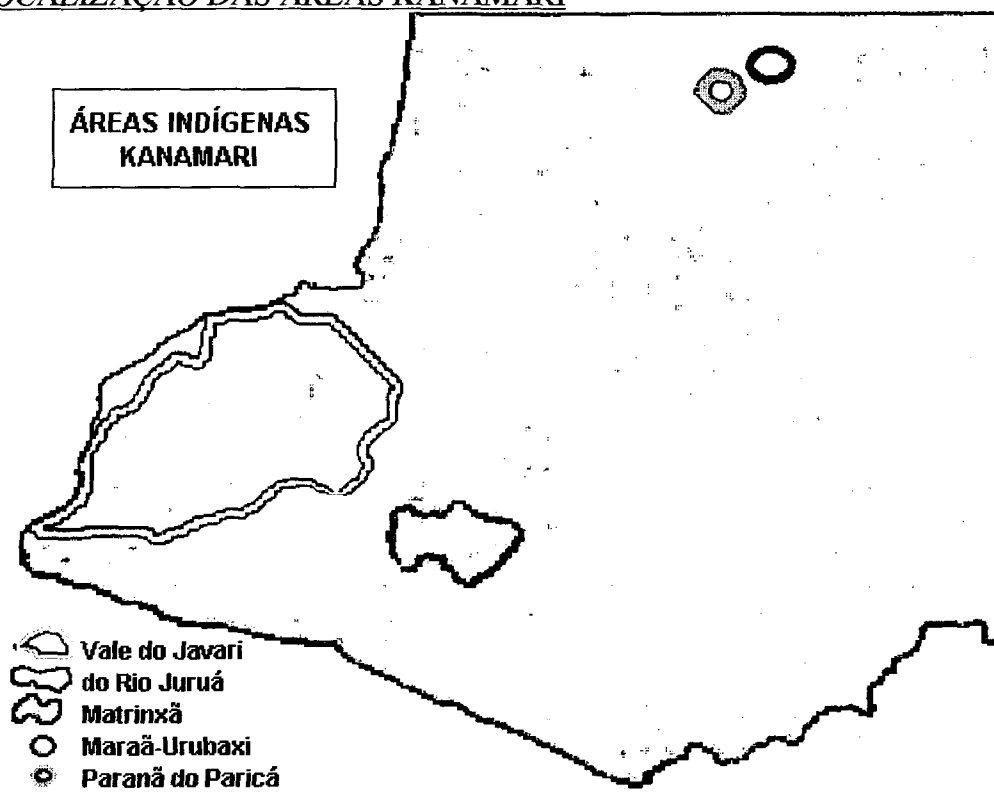
Os 14 grupos regionais configuram 5 áreas indígenas, sendo: 2 no rio Juruá, 1 no vale do Javari (incluindo aqui o alto Jutai) e 2 no rio Japurá

Destas 5 áreas indígenas apenas aquela formada pelos igarapés São Vicente, Matrinxã e Maloca, na região do rio Juruá, ainda não está oficialmente reconhecida como "área Kanamari". Apesar de vasta documentação histórica e da presença de grupos locais que demonstram a sua ocupação tradicional por grupos **Djapa**, somente em final de 1995 foi iniciado o processo de identificação e delimitação desta área. As demais, já há vários anos identificadas e delimitadas por equipes da FUNAI, são todas oficialmente reconhecidas pelo Estado Brasileiro como terras indígenas Kanamari. Embora consolidadas como propostas de demarcação, a tramitação da "Área Indígena Kanamari do Rio Juruá" (Processo FUNAI/BSB/2704/84), da "Área Indígena do Vale do Javari", que abrange as áreas do alto Jutai, do alto Itaquai e do Javari (Processo FUNAI/BSB/1074/80) e das "Área Indígenas Kanamari Maraã-Urubaxi e do Paraná do Paricá" (Processo FUNAI/BSB/0136/84), está emperrada na inoperância político-burocrática-administrativa do órgão indigenista oficial.

Além destes deve ser citada a presença no médio rio Jutai, mais precisamente na boca do rio Mutum, de um pequeno número de pessoas que embora admitam uma "descendência" **Om Djapa** encontram-se atualmente dispersas em meio à população regional, vivendo completamente afastadas dos padrões culturais kanamari e não mantendo contato com nenhum dos grupos locais **Tâkâna**.

Outra indicação levanta a possibilidade da presença de "*índios Kanamari, no igarapé Urique*", na região do alto rio Solimões, sendo estes muito provavelmente uma fração de grupo migrado do alto Itaquai (Silvio Cavuscens, informação verbal). Contudo, como durante as pesquisas não foram encontradas outras referências que corroborassem esta informação, nem tampouco foi possível uma visita àquela área para aferir a sua veracidade, a possibilidade de existência destes Kanamari é aqui apenas mencionada.

MAPA 5: LOCALIZAÇÃO DAS ÁREAS KANAMARI



QUADRO 9: TERRAS INDÍGENAS KANAMARI E SUA SITUAÇÃO FUNDIÁRIA

REGIÃO	GRUPO REGIONAL	ÁREA INDÍGENA	SIT. FUNDIÁRIA
Rio Juruá	Rio Itucumã	Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá	delimitada
	Igarapé Mamori		
	Igarapé Santa Rita		
	Igarapé Três Bocas		
	Rio Xeruã		
Rio Jutai	Alto rio Jutai	Terra Indígena Kanamari do Matrinxã	em fase de delimitação
	Rio Itaquai		
	Rio Javari		
Rio Jutai	Alto rio Jutai	Terra Indígena Vale do Javari	identificada
	Rio Itaquai		
Rio Javari	São Luís	Terra Indígena Maraã-Urubaxi	identificada
	Igarapé Irari		
Rio Japurá	Lago do Maraã	Terra Indígena Paraná do Paricá	identificada
	Paraná do Paricá		

A variação do número de aldeias é uma decorrência direta da acentuada mobilidade entre os grupos locais. Conforme observado durante o meu período de contato direto com as aldeias, são freqüentes as visitas de famílias e mesmo de grupos como um todo que por vezes se transferem por longos períodos de tempo para outras áreas. Estes movimentos são, assim, responsáveis pelos freqüentes processos de fracionamento e aglutinação de aldeias, processos estes que parecem ser próprios da dinâmica social Kanamari.

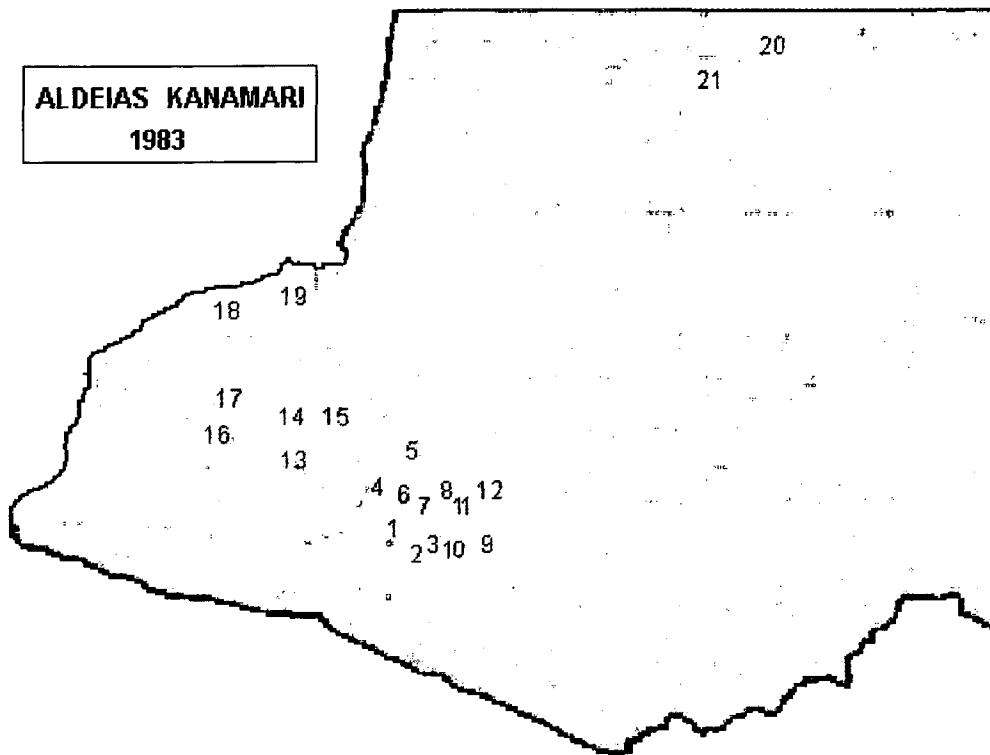
O quadro a seguir permite uma visualização da dinâmica de formação e fracionamento das aldeias Kanamari no período de 1983/1995.

QUADRO 10: VARIACÃO DE ALDEIAS POR GRUPO REGIONAL - 1983/1995

REGIÃO	GRUPO REGIONAL	1983		1985		1989		1991		1995	
		n°	aldeias	n°	aldeias	n°	aldeias	n°	aldeias	n°	aldeias
RIO JURUÁ	Rio Itucumã	3	São Miguel	2	São Miguel	2	São Miguel	1	São Miguel	1	
			Fortaleza		Fortaleza		Fortaleza				
			Jatobá								Três Lagos
	Ig. Mamori	1	Mamori	2	Mamori	2	Mamori	2	Mamori	1	
				Ressaca		Ressaca		Ressaca			Tracoá
	Ig. Santa Rita	2	Santa Rita	1	Santa Rita	1	Santa Rita	1	Santa Rita	3	Sossêgo
			Lago do Santa Rita								Terra da Lontra
											Mangueira
	Ig. Jacaré	1	Jacaré	-		-		-		-	
	Ig. Três Bocas	1	Paraíso	1	Paraíso	2	Paraíso	2	Paraíso	3	Paraíso
						Japão		Japão		Sta. Rosa	
										Boca do Matrinxã	
Rio Xeruã	4	São Paulo	5	São Paulo	4	São Paulo	4	São Paulo	4	São Paulo	
		Foz		Foz		Foz		Foz		Foz	
		Mamoal		Mamoal		Mamoal		Mamoal		Mamoal	
		Sta. Rosa		Sta. Rosa		Sta. Rosa		Sta. Rosa		Sta. Rosa	
Ig. Maloca	-		-		1	Bola	1	Bola	1	Bola	
Ig. Matrinxã	-		-		-		-		1	Matrinxã	
Ig. S. Vicente	-		-		-		-		1	S. Vicente	
RIO JUTAÍ	Alto rio Jutai	3	Nauá	4	Nauá	1		1		1	
			Caraná		Caraná						
			Dávi		Dávi						
						Queimada		Queimada		Queimada	
RIO ITAQUAÍ	Alto rio Itaqui	2	Massapê Velho	3	Massapê Velho	3	Massapê Velho	3	Massapê Velho	3	Massapê Velho
			Massapê		Massapê		Massapê		Massapê		Massapê
					Col. Sibiro		Col. Sibiro		Col. Sibiro		Col. Sibiro
RIO	S. Luís	1	S. Luís	1	S. Luís	1	S. Luís	1	S. Luís	1	S. Luís
JAVARI	Ig. Irari	1	Boca do Irari	1	Boca do Irari	1	Boca do Irari	1	Boca do Irari	1	Boca do Irari
RIO CURUÇÁ		-		1	antigo P.I. Curuçá	-		-		-	
RIO JAPURÁ	Lago do Maraã	1	Maraã	1	Maraã	1	Maraã	1		1	
								S. Francisco		S. Francisco	
	Paraná do Paricá	1	Patauá	1	Patauá	1	Patauá	1	Patauá	1	Patauá
N° DE ALDEIAS		21		23		20		19		23	

Em 1983 os Kanamari constituíam 20 aldeias, sendo 12 no Juruá, 3 no Jutai, 2 no Itaquai, 2 no Javari e 2 no Japurá.

MAPA 6: LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KANAMARI - 1983

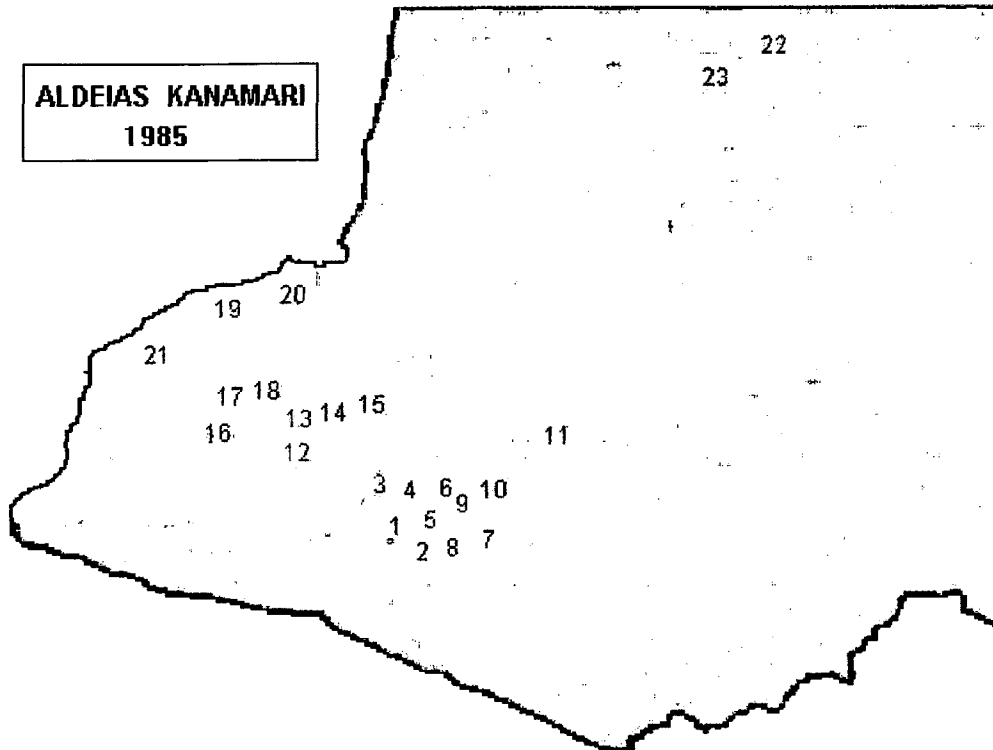


Aldeias:

- | | |
|------------------------|--------------------|
| 1 - São Miguel | 12 - Santa Rosa |
| 2 - Fortaleza | 13 - Nauá |
| 3 - Jatobá | 14 - Caraná |
| 4 - Mamori | 15 - Dávi |
| 5 - Jacaré | 16 - Massapê Velho |
| 6 - Santa Rita | 17 - Massapê |
| 7 - Lago do Santa Rita | 18 - São Luís |
| 8 - Paraíso | 19 - Boca do Irari |
| 9 - São Paulo | 20 - Maraã |
| 10 - Foz | 21 - Patauá |
| 11 - Mamoal | |

Em 1985 os Kanamari constituíam 23 aldeias, sendo 11 no Juruá, 4 no Jutai, 3 no Itaqui, 2 no Javari, 1 no Curuçá e 2 no Japurá.

MAPA 7: LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KANAMARI - 1985

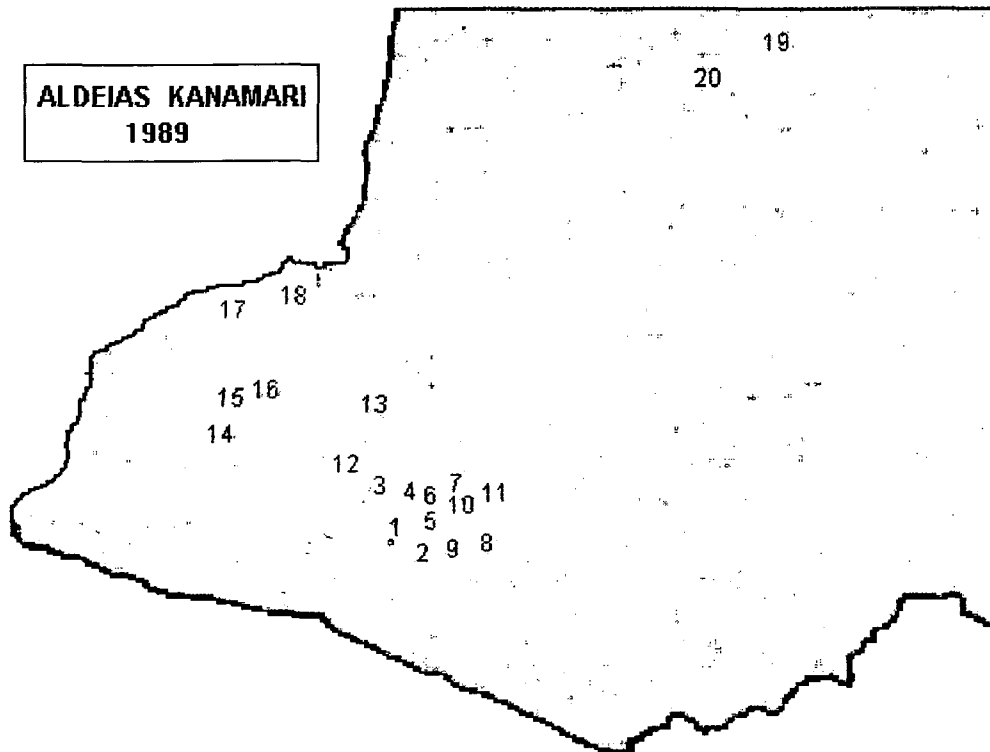


Aldeias:

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| 1 - São Miguel | 13 - Caraná |
| 2 - Fortaleza | 14 - Dávi |
| 3 - Mamori | 15 - Queimada |
| 4 - Ressaca | 16 - Massapê Velho |
| 5 - Santa Rita | 17 - Massapê |
| 6 - Paraíso | 18 - Colocação Sibiro |
| 7 - São Paulo | 19 - São Luís |
| 8 - Foz | 20 - Boca do Irari |
| 9 - Mamoal | 21 - Antigo PI Curuçá |
| 10 - Santa Rosa | 22 - Maraã |
| 11 - Igarapé Resiman | 23 - Patauá |
| 12 - Nauá | |

Em 1989 os Kanamari constituíam 20 aldeias, sendo 12 no Juruá, 1 no Jutai, 3 no Itaquai, 2 no Javari e 2 no Japurá.

MAPA 8: LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KANAMARI - 1989

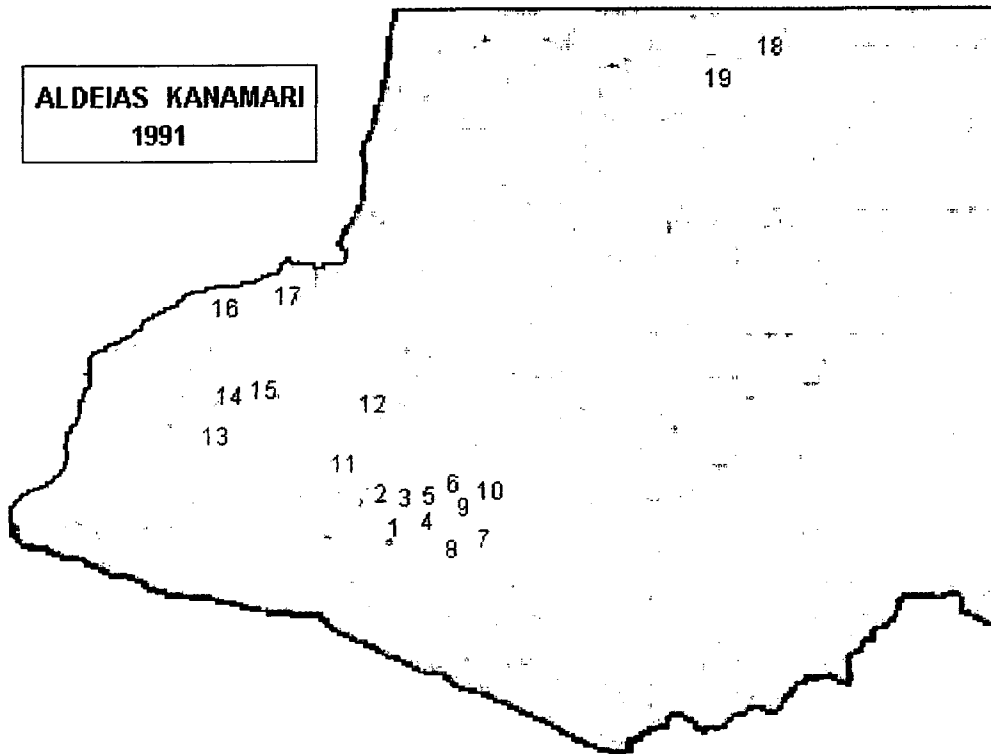


Aldeias:

- | | |
|----------------|-----------------------|
| 1 - São Miguel | 11 - Santa Rosa |
| 2 - Fortaleza | 12 - Bola |
| 3 - Mamori | 13 - Queimada |
| 4 - Ressaca | 14 - Massapê Velho |
| 5 - Santa Rita | 15 - Massapê |
| 6 - Paraíso | 16 - Colocação Sibiro |
| 7 - Japão | 17 - São Luís |
| 8 - São Paulo | 18 - Boca do Irari |
| 9 - Foz | 19 - Maraã |
| 10 - Mamoal | 20 - Patuá |

Em 1991 os Kanamari constituíam 19 aldeias, sendo 11 no Juruá, 1 no Jutai, 3 no Itaquai, 2 no Javari e 2 no Japurá.

MAPA 9: LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KANAMARI - 1991

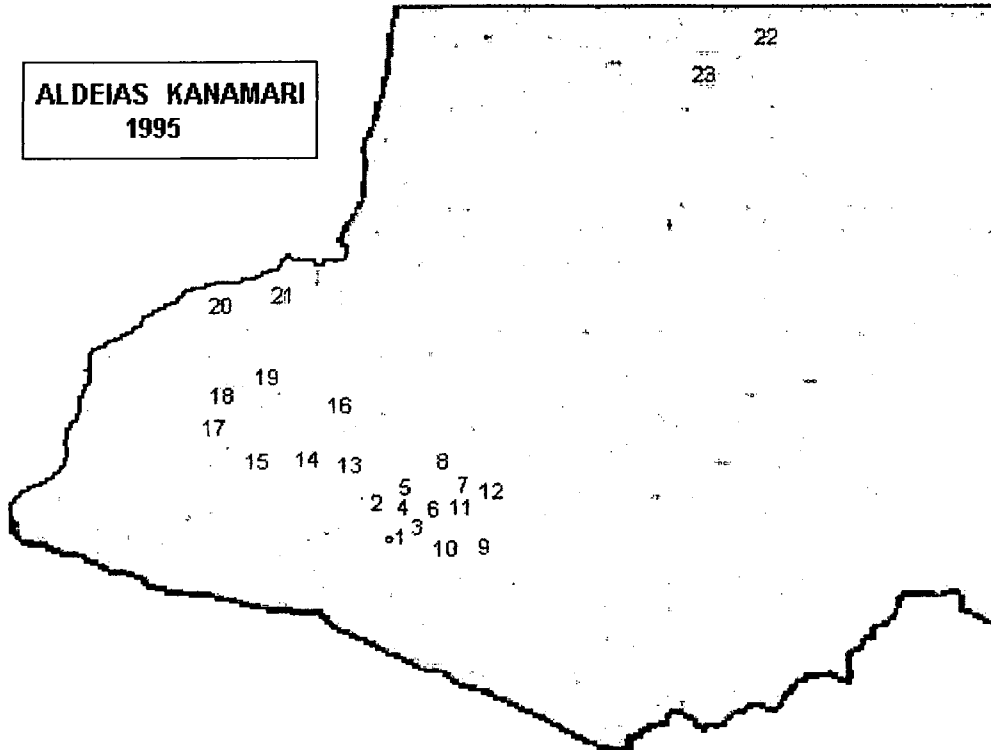


Aldeias:

- | | |
|-----------------|-----------------------|
| 1 - São Miguel | 11 - Bola |
| 2 - Mamori | 12 - Queimada |
| 3 - Ressaca | 13 - Massapê Velho |
| 4 - Santa Rita | 14 - Massapê |
| 5 - Paraíso | 15 - Colocação Sibiro |
| 6 - Japão | 16 - São Luís |
| 7 - São Paulo | 17 - Boca do Irari |
| 8 - Foz | 18 - São Francisco |
| 9 - Mamoal | 19 - Pataua |
| 10 - Santa Rita | |

Em 1995 os Kanamari constituíam 23 aldeias, sendo 15 no Juruá, 1 no Jutai, 3 no Itaquai, 2 no Javari e 2 no Japurá.

MAPA 10: LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS KANAMARI - 1995



Aldeias:

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| 1 - Três Lagos | 13 - Bola |
| 2 - Tracoá | 14 - Matrinxã |
| 3 - Sossego | 15 - São Vicente |
| 4 - Terra da Lontra | 16 - Queimada |
| 5 - Mangueira | 17 - Massapê Velho |
| 6 - Paraíso | 18 - Massapê |
| 7 - Santa Rosa | 19 - Colocação Sibiro |
| 8 - Boca do Matrinxã | 20 - São Luís |
| 9 - São Paulo | 21 - Boca do Irari |
| 10 - Foz | 22 - São Francisco |
| 11 - Mamoal | 23 - Pataua |
| 12 - Santa Rosa | |

Apesar de se encontrarem em vários pequenos grupos, separados entre si por seringais e outros agrupamentos de “brancos”, os Kanamari preservam o hábito de contatos sistemáticos e intensos. Estas ocasiões, sejam quando de visitas familiares sejam quando de visitas de grupos extensos, constituem momentos privilegiados para trocas materiais; para participação em festas, rituais e sessões de pajelança; e para casamentos. Mesmo como momentos de simples comunicação entre os grupos, o intercâmbio de informações e relatos de acontecimentos contribui para o fortalecimento de laços e para manter a atualização entre as diferentes aldeias sobre acontecimentos sociais próprios de cada grupo e das relações Kanamari com o seu mundo e com o mundo exterior.

Embora seja certo que a disponibilidade de recursos influi nessa dinâmica social orientando as decisões de manutenção de grupos locais conforme padrões populacionais das florestas tropicais, talvez se deva considerar também o peso de certos fatores étnicos que influem na dinâmica interna dos arranjos sociais, como por exemplo questões de ordem mágico-religiosa, que parecem exercer um maior papel como orientador do dinamismo social Kanamari (Labiak, 1992).

Para certos casos específicos deve ser considerado a força exercida por aspectos externos que em determinados momentos históricos agiram como motivação para um adensamento populacional, provocando o surgimento de aldeias com um número de pessoas bem acima da média. Esse é o caso: do alto Jutai, onde a partir da expectativa da presença da FUNAI os diferentes grupos locais se agruparam dando formação, em 1985, à aldeia Queimada, com 121 pessoas¹²⁸ (Oliveira Neves & Cavuscens, 1986b, p. 45); do igarapé Mamori, onde a presença da Missão Três Unidos-MNTB atraiu a aproximação de outros grupos locais da região do Juruá, que se juntando-se ao grupo do Mamori deram formação em 1973 a um grupamento com até 190 pessoas (Oliveira Neves, Labiak & Lange, 1986, p. 37); e do alto Itaquai, onde a atuação da FUNAI, através do PI Massapé, é responsável pela localização próxima de 3 grupos locais perfazendo uma população de 224 pessoas (Oliveira Neves & Cavuscens, 1986a, p. 171). A partir

¹²⁸ A equipe que em 1985 realizou o levantamento etnográfico e a redelimitação da Área Indígena Vale do Javari não esteve na região do alto Jutai; os dados populacionais considerados foram obtidos através de informação pessoal fornecida por Adelina Vilma Marques Ribeiro, indigenista do Projeto Kanamari-OPAN/CIMI que atuava na aldeia Queimada.

destes casos, pode-se perceber que modificado o momento histórico, o que representa dizer superadas as forças que favoreceram o adensamento populacional, as aldeias tendem a se dividir, como no alto Jutai, onde os três grupos locais (**Wadjo Teknem Djapa** -Gente do Macaco Prego, **Wadjo Paranem Djapa** - Gente do Macaco Cairara, e **Kotsa Djapa** - Gente da Lontra) voltaram a ocupar espaços distintos em grande parte do tempo, retornando à aldeia Queimada em certas ocasiões; e no Mamori, onde a partir de 1993 se acentuou um processo de saída da área, com muitas famílias se transferindo para os igarapés Santa Rita, Maloca, Matrinxã e São Vicente, enquanto as que ali permaneceram, mudaram a aldeia para um ponto mais afastado da Missão Três Unidos.

Por outro lado, situações de divergências pessoais ou incidências de doenças e/ou mortes, são muitas vezes responsáveis pelo fracionamento ou dissolução de aldeias. Deste processo poderiam ser citados o caso dos **Potso Djapa** (Gente do Japó), que em 1983 deixaram o igarapé Maloca e se estabeleceram temporariamente no igarapé Jacaré, também no médio Juruá; o caso de algumas pessoas da aldeia São Paulo que em 1985 baixaram o rio Xeruã estabelecendo-se no igarapé Resuman; e ainda o caso de um "grupo doméstico" que também em 1985 deixou a aldeia Massapê para constituir o grupo local da colocação Sibiro, no alto Itaqui.

De modo geral as áreas hoje ocupadas pelos grupos locais são frações do antigo território Tâkâna, à exceção apenas dos grupos dos rios Javari e Japurá, cujas localizações atuais se devem a processos migratórios distintos e temporalmente distanciados.

Os Kanamari do Javari

Os Kanamari atualmente localizados na margem do rio Javari são originários do alto Itaqui de onde, após um período de relativo isolamento, se deslocaram para as proximidades da foz do rio das Pedras, afluente do médio Itaqui, atraídos pela possibilidade de comercializar com um "patrão" que aí se localizava. Embora não seja possível precisar as datas, parece que a migração em direção ao Javari teve início nos anos '50 quando uma parte destes Kanamari foi levada por um comerciante para o rio Curuçá, retirando-se após pouco tempo para o igarapé Irari onde constituiriam a base do grupo que hoje se localiza na boca deste mesmo igarapé, na margem

direita do médio rio Javari. Os outros Kanamari que haviam permanecido no alto Itaquai¹²⁹, se deslocaram, provavelmente no final da década de 50, para a região do médio Javari fixando moradia no igarapé Mirim, em território peruano, de onde se transfeririam para a beira do Javari estabelecendo a aldeia São Luís pouco abaixo da foz do rio Curuçá. Mais tarde, empreendendo um fluxo inverso, a maioria dos Kanamari localizados no Javari retornaram ao alto Itaquai, permanecendo apenas poucas famílias no São Luís e no Irari (Oliveira Neves & Cavuscens, 1986b, p. 44-45). Com a desativação do então Sub-Posto Massapê, em 1975, a migração para o Javari é retomada, sendo implementada agora através da FUNAI que, em 1977, transfere para a aldeia São Luís, então convertida em posto indígena, uma parte dos Kanamari localizados no alto Itaquai. No ano seguinte, 1978, devido problemas de adaptação ao novo local, o grupo transferido se divide e alguns Kanamari retornam ao alto Itaquai. A partir daí tem início um período marcado por seguidas reativações e desativações dos Postos Indígenas Massapê e São Luís, que serão responsáveis pelo deslocamento contínuo de parcelas destes Kanamari, resultando o seu fracionamento entre os grupos atualmente localizados no alto Itaquai e no médio Javari.

Os Kanamari do Japurá

A reconstrução da trajetória e a identificação das razões que levaram os grupos locais hoje instalados no rio Japurá a abandonar sua região de origem, o rio Juruá, é possível apenas a partir da conjunção de relatos das pessoas mais velhas, que, ao começo da migração, eram crianças de primeira infância. Apesar da dificuldade em precisar o início desse deslocamento e sua temporalidade, uma idéia bastante aproximada pode ser tirada a partir da comparação das idades das pessoas atualmente residentes no Japurá e daquelas que permaneceram no Juruá, e da comparação de seus relatos de fatos e acontecimentos, em particular os nascimentos, ocorridos durante a migração. Assim, por esse artifício metodológico é possível indicar a década de 20 como início provável do deslocamento dos Kanamari para o Japurá. Oriundos da região onde se

¹²⁹ Nos registros da expedição que em janeiro de 1950 percorreu todo o rio Itaquai para a coleta de espécies da flora e fauna, o zoólogo José Cândido de Melo Carvalho assinala a presença de dois grupos de "índios *canamaris*", sendo que no maior o "seu número atual oscila entre 150 e 200, espalhados por 18 casas, situadas até próximo do Pontão, bastante acima no Itacoai", e o segundo em Santa Fé, onde "residem aí, cerca de 40 pessoas, todos índios *canamaris*, em três grandes barracões e uma velha casa de festas". Além dos "*Canamaris*" moradores do Itaquai, Carvalho observa ainda a presença de outras pessoas, certamente deste mesmo povo, a quem se refere como "*Indiapas, uma tribo do Juruá que viera visitar aos canamaris*" do Itaquai (Carvalho, 1955, p. 48-51).

instalara o seringal Restauração, próximo a cidade de Eirunepé, estes Kanamari iniciaram um processo de descida do rio Juruá que os levaria a um afastamento gradual de sua área de origem e ao distanciamento dos demais grupos locais. A decisão do grupo em abandonar o igarapé da Maloca¹³⁰ deveu-se a casos de morte atribuídas a feitiço de outro grupo Kanamari da mesma região. Retirando-se de sua área, estes Kanamari¹³¹ empreenderam uma longa viagem que os levaria ao rio Andirá¹³², no baixo curso do Juruá, onde ao ali chegarem já encontraram índios Kulina. Em função das relações tradicionalmente pouco amistosas entre Kanamari e Kulina, a permanência no rio Andirá parece não ter sido muito prolongada, tendo os Kanamari baixado ainda mais o Juruá para se instalar no Lago Mineruá, já próximo à confluência com o Solimões. Atingidos por doenças que lhes eram desconhecidas e para as quais não dispunham de remédios, o grupo já bastante reduzido em virtude das muitas mortes ocorridas, transferiu-se para o rio Biá, passando a morar junto aos Katukina originários desta região. Embora não seja relatado pelos membros do grupo, parece que a saída do rio Biá está ligada a atritos com os Katukina, onde, ao que tudo indica, ocorreram mortes em ambas as partes (Tastevin, 1919, p. 147). Após estes incidentes os Kanamari baixaram o rio Biá, indo se estabelecer nas cabeceiras do igarapé Sapó, afluente do baixo Jutai, para daí, após um tempo não muito bem definido, retornarem ao Juruá onde novamente se estabeleceram, sempre temporariamente, no Mineruá e no Andirá. Deste ponto os Kanamari foram levados por um comerciante, Raimundo Siqueira, para a região do rio Japurá para o trabalho de extração da sorva. Após uma primeira fase de trabalho nas terras firmes localizadas entre a margem esquerda do médio Japurá e a margem direita do médio rio Negro, o grupo se localizaria, por fim, na beira do Japurá. Como penúltimo movimento dessa odisséia, parte do grupo se fixaria no Paraná do Paricá enquanto alguns de seus membros se deslocariam para o Lago do Jutai, também no médio rio Japurá, onde teriam lugar casamentos com índios

¹³⁰ O igarapé da Maloca, ou Mawetek, como é chamado em língua kanamari, é local identificado em toda a região como de antiga concentração de índios Kanamari, como bem indica o seu nome em língua portuguesa. Ainda hoje grupos locais ocupam a área, dentre os quais encontram-se pessoas que reconhecem parentescos bastante próximos com os grupos do Japurá.

¹³¹ Alguns informes sobre esta migração indicam que do igarapé da Maloca saíram "13 famílias" (Souza, 1984). Contudo as informações por parte dos Kanamari com indicações de tempo expresso em anos e de numerais quantitativos, devem ser tomadas com reservas, ou apenas como índices aproximativos.

¹³² Observe-se que segundo as informações já mencionadas neste capítulo sobre a primeira viagem realizada ao rio Juruá pelo Diretor de Índios João da Cunha Corrêa, este seria o mesmo "Andirá" ocupado por índios da família katukina, os "Catauixis" (conforme Wilkens de Mattos, 1858, p. 150).

Maku originários desta área. Mais tarde os Kanamari do Lago do Paricá se fracionariam dando origem a um segundo grupo que vai a se fixar no Lago do Maraã, dando formação aos dois grupos locais atualmente localizados no rio Japurá. Mais do que odisséia a história recente dos Kanamari do Japurá se assemelha a uma tragédia grega, como a de tantos outros povos do novo mundo. Quando tivemos, eu e Araci Maria Labiak, em 1983, o nosso primeiro contato com os grupos locais do Japurá, foi só a partir de um verdadeiro “namoro” (no sentido que tem este termo para as etapas de aproximação entre grupos étnicos desconhecidos) e após muitas provas para verificação de nossas intenções, que estes se reconheceram Kanamari, que se reconheceram **Tâkâna**. Os seus temores, como nos explicaram a seguir, estava em não se deixarem identificar, pois que temiam represálias por parte dos diferentes grupos (brancos, Katukina e Kulina) com os quais tiveram atritos durante a migração de sua área de origem para os locais onde hoje se encontram no rio Japurá. É fundamentado neste receio que estes Kanamari por longo tempo se fizeram passar por "índios do rio Negro", categoria através da qual ocultavam a sua verdadeira identidade¹³³.

4.6 - Djapa: a Unidade Social Tâkâna

Falando línguas mutuamente compreensíveis e compartilhando universos culturais extremamente aproximados, os grupos da família lingüística katukina denominam a si próprios por um único e mesmo termo: "**Tâkâna**". Com o sentido de "*Nós, os verdadeiros*", a autodenominação dos grupos katukina assinala uma distintividade externa que contrapõe o conjunto dos grupos locais Kanamari, Tucano e Katukina a todos os outros conjuntos sociais, seja a sociedade nacional, sejam os outros povos indígenas já tradicionalmente conhecidos e aqueles dos quais tomaram conhecimento após o contato (Labiak, 1993, p. 5).

¹³³ Estes Kanamari são chamados e se aceitam serem chamados como "cauburis", termo empregado pela população regional dos rios Japurá e Negro para os índios Maku, com os quais os Kanamari estabeleceram relações amistosas.

Para auto e mútua designação dos diferentes conjuntos sociais katukina, e por extensão de seus membros, todos estes povos - Kanamari, Tucano e Katukina - fazem uso do termo nativo “**Djapa**” ao qual são associados diferentes animais. O enunciado de cada **Djapa** é sempre associado a um determinado animal, de modo que as pessoas nunca são identificadas apenas por **Djapa**; como também nunca são identificadas pelo nome do animal.

Como tradução para **Djapa**, os Kanamari indicam em português a palavra "gente", atribuindo-lhe o significado de "gente do...", acompanhado do nome em português do animal associado a cada uma das unidades sociais. Desse modo, uma pessoa **Kamodja Djapa** se diz "Gente do Macaco Barrigudo", uma pessoa **Hetsam Djapa** se diz "Gente do Porquinho", uma pessoa **Kadjo Djapa** se diz "Gente do Jacaré", e assim por diante. Contudo, um **Kamodja Djapa** não aceita ser indicado simplesmente como “Macaco Barrigudo”, assim como um **Kadjo Djapa** não se permite indicar como "Jacaré". E muito menos ainda, nenhuma pessoa indicaria a si próprio como "Macaco Barrigudo", ou "Porquinho", ou "Jacaré"... O que pode ocorrer, e não raras vezes ocorre, devido ao espírito brincalhão e sempre alegre deste povo, é que ao se referir a uma outra pessoa, um indivíduo pode indicá-la apenas como "Acari", fazendo menção ao fato daquela ser **Amâna Djapa** (Gente do Macaco Acari), ou "Tracajá"¹³⁴, por uma segunda pessoa ser **Kawâ Tsenem Djapa** (Gente do Tracajá), mas este procedimento jocoso terá lugar apenas entre parentes ou amigos próximos, e nunca com seriedade. Por essa razão, e apoiado em minhas pesquisas de campo, não posso concordar com Reesink (1993) quando traduz "**Wadjo Djapa**" por "Macaco", ou "**Were Djapa**" por "Queixada", etc, sugerindo aqui que tal procedimento deve ser visto apenas, e quando muito, como um recurso de exposição, embora sem dúvida um tanto simplista e empobrecedor.

Ao termo “**Djapa**”, observado em seus contatos com os grupos de língua katukina, Tastevin chamou de “*clan totêmico*” (s.d., p. 42 - APT 604.3.5), a partir do qual associava alguns destes conjuntos entre si: "*Les Biñ-dyapá, comme la terminaison dypá l'indique sont un clan des Katukina proprement dit*" (Tastevin, 1924a, p. 5 - APT 604.3.1); ou, como detalha: "*Ils se divisent en de nombreux clans à noms d'aspect totémique et sont connus les uns sous le nom de*

¹³⁴ Tracajá, uma espécie de quelônio, outrora bastante abundante na região do Juruá e outros rios da Amazônia.

Canamari, et les autres sous celui de Ctukina (sic) ou encore comme le Ben dyapu (sic) sur leur nom totémique" (Tastevin, s.d., p. 42 - APT 604.3.5).

Contudo a utilização de categorias como "clã" ou outras desenvolvidas na análise das sociedades indígenas das chamadas terras baixas da América do Sul, como por exemplo "*demos*", "*unidades*" ou "*linhagens*", conforme definidas por Pierre Clastres (1978)¹³⁴, não se mostram convincentes para o estudo dos **Djapa** (Labiak, 1992).

Assim as referências a "clãs", encontradas em inúmeros trabalhos de diferentes autores (Tastevin, 1921a, p. 9-10; 1922, p. 575; 1923a, p. 15; 1924a, p. 5; 1924d, p. 690; 1925a, p. 30; 1925b, p. 417; 1927a, p. 279; 1949, p. 40; s.d., p. 4 - AP 294-B-I; s.d., p. 42 - AP 194-A-V; s.d., p. 5-6 - AP 294-A-V, Marin, 1928, p. 130, Andrade, 1937, Almeida, 1982, Labiak & Oliveira Neves, 1985, etc.), apresentam um sentido antropológico impreciso¹³⁵, sugerindo que aqueles autores fizeram uso do termo para indicar cada uma das unidades **Djapa**, no sentido de "*grupo local*", como é assinalado em Labiak & Oliveira Neves (1985, p. 5) onde o vocábulo clã é indicado entre aspas.

Os estudos sobre a organização social Kanamari são apenas iniciais, e necessitam ainda de maior aprofundamento.

Para o entendimento das classificações sociais que realizam internamente os grupos Kanamari, Labiak sugere como enfoque não o estudo de aldeias específicas tomadas em separado umas das outras, mas a partir "*do conjunto das aldeias e a observação da dinâmica das articulações entre elas*" (1992, p. 29), conforme abordagem analítica utilizada por Agenor Farias (1990) para a análise do fluxo social Xerente. Vistos a partir deste ângulo:

"Os vários Djapa, e neste caso, abrangendo mais especificamente os vários conjuntos ampliados de Djapa, apresentam peculiaridades tais como regiões geográficas específicas, características ... desde traços faciais, hábitos no falar e portar-se... pinturas faciais e corporais, enfeites e artefatos diferenciados, inclusive identificação nominal própria, uma vez que se constata um rol de nomes específicos, através dos quais são identificados os pertencentes a um determinado conjunto de Djapa" (Labiak, 1992, p. 29-30).

¹³⁴ Deve-se assinalar que Clastres (1978) "*em nenhum momento se refere à família katukina no capítulo em que trata da independência e exogamia*"(Labiak, 1992, p. 24).

¹³⁵ Como observa Reesink. "*na sua concepção, o termo Djapa transcende bastante o conceito antropológico de clã...*"(1993, p. 40).

Ao reconhecer grupamentos específicos cuja distintividade é conferida pelos diferentes **Djapa**, os Kanamari explicitam o caráter de unidade política de cada uma destas seções, às quais são associadas regras de exogamia local, descendência patrilinear e matrilocidade que norteiam as relações sociais inter-grupais.

Como unidade política, cada **Djapa** se apresenta como uma parcela, uma seção do grupamento étnico maior constituído pela rede de relações que se estabelecem entre os diferentes grupos. Assim, o conjunto maior denominado como Kanamari é na verdade a unidade étnica formada pelas interações sociais entre as diferentes seções **Djapa**. Uma visão geral destas diferentes seções pode ser tomada a partir do “Quadro Origem e Localização dos **Djapa**”, apresentado neste capítulo.

No caso específico dos Tucano e dos Katukina estes se identificam e são identificados por todos os grupos locais de cultura katukina como **Tsomhwâk Djapa** e **Peda Djapa**, respectivamente, sendo as formas "Tucano" e "Katukina" explicitadas apenas por ocasião de diálogos interétnicos em língua portuguesa.

Os **Djapa** estão originalmente associados à determinados locais geográficos, podendo uma mesma região ser compartilhada por um conjunto de **Djapa** que, de modo idêntico, lhes estarão associados. O fato de uma mesma região poder ser partilhada por diferentes seções sociais indica que os **Djapa** não se caracterizam como grupos locais.

Cada grupo local é identificado e se identifica segundo a sua localização geográfica na territorialidade **Tâkâna**, definida pelo somatório das áreas de ocupação originais dos conjuntos ampliados de **Djapa**, retida pela memória coletiva Kanamari. O fato de em um primeiro momento todas as pessoas de uma aldeia se indicarem como de um mesmo **Djapa**, embora na verdade vários **Djapa** estejam presentes, demonstra que ao nível mais imediato das relações intra-grupais, o grupo local, como unidade social, se apresenta como mais importante; daí aquelas pessoas se identificarem ao local geográfico e simbólico ocupado pelo grupo, e a tudo que este local representa, cosmológica e socialmente, no conjunto amplo das diversas aldeias, dos diversos **Djapa**.

Como ilustrativo pode ser visto o caso do grupo local do rio Itucumã, reconhecidamente um grupo **Were Djapa** (Gente da Queixada), e que em 1985, quando do censo realizado para os trabalhos de delimitação da "Área Indígena Kanamari do Rio Juruá", contava com uma população de 82 pessoas, sendo que destas, apenas 47 eram realmente **Were Djapa** (Gente da Queixada), enquanto as demais dividiam-se em: **Wadjo Teknem Djapa** (Gente do Macaco Prego), 17 pessoas; **Hororo Djapa** (Gente do Macaco Parauacu), 8 pessoas; **Kamodja Djapa** (Gente do Macaco Barrigudo), 7 pessoas; e 3 mulheres brancas casadas com homens Kanamari.

Operando na prática, ao que parece a partir de unidades maiores representadas pelos grupos locais, os vários **Djapa** evidenciam não uma distinção exclusiva entre diferentes unidades isoladamente, mas entre campos de relações preferenciais onde *“alguns Djapa casam-se e relacionam-se cultural e socialmente com determinado grupo de Djapa, grupo este não aleatório que por sua vez propicia a formação de conjuntos ampliados de Djapa”* (Labiak, 1992, p. 25).

A natureza dos **Djapa** como unidade política pode ser percebida ainda no campo das relações interétnicas onde cada pessoa, a partir de seu grupo de origem reivindica para si a condição de “Kanamari legítimo”, que de forma extensiva é atribuída aos seus parentes consanguíneos e ao grupo local como um todo. Nesta dinâmica, ao se atribuir como “legítimo”, um grupo não está descredenciando um ou outro **Djapa** especificamente, mas atribuindo para si próprio a condição de ser, entre todos os demais, o legítimo grupo Kanamari. Assim, como forma de explicitação de particularidades culturais os **Were Djapa** (Gente da Queixada), por exemplo, ou os **Wadjo Teknem Djapa** (Gente do Macaco Prego) ou os **Potso Djapa** (Gente do Japó)¹³⁶, ou quaisquer outros, ao se intitularem como “legítimos” estão reivindicando para si, e exclusivamente para si, a condição de “Kanamari legítimo”, como expressam em português.

Se por um lado a expressão "Kanamari legítimo" pode ser tomada por cada uma das seções que constituem o complexo social katukina para afirmar a sua individualidade no contexto das relações interétnicas, a expressão "**Tâkâna** legítimo" é algo totalmente sem sentido, uma vez que

¹³⁶ "Japó", ou japiim, ou japim: ave passeriforme, da família dos ictiorídeos (*Cacicus cela*), de coloração negra, dorso inferior, uropígio, criso e parte basal da cauda amarelo-vivos e bico claro.

"**Tâkâna**", como autodenominação extensiva aos diferentes grupos katukina, é, por si só, condição de pertinência à unidade maior ("**Tâkâna**") definida pelas relações que se estabelecem entre os diferentes **Djapa**. Dessa forma a possibilidade de reivindicação da "legitimidade Kanamari" pelos grupos locais demonstra mais uma vez que o etnônimo Kanamari tem sua adoção restrita para as relações de contato, enquanto ser **Tâkâna** é uma condição intrinsecamente étnica, decorrente das relações intergrupais, e que não está sujeita à apropriação exclusiva por parte de qualquer um dos grupos locais. Ser **Tâkâna** é assim uma condição étnica que para se realizar exige a inter-relação das diferentes unidades do complexo social katukina.

Todos os grupos **Djapa**, incluídos além dos diferentes grupos locais Kanamari, os **Tsomhwâk Djapa** (Tucano) e os **Peda Djapa** (Katukina), se autodenominam "**Tâkâna**"¹³⁷. A mesma autodenominação, observada em contatos com diferentes grupos da família katukina, foi assinalada por Tastevin como "Atékéna" ou "Hatékéna" (1924b, p. 65), "Hatskma" (1925b, p. 417) ou "Hatékéna" (1955, p. 170), termo ao qual atribui o significado de "*les vrais hommes*".

Após um primeiro momento de pesquisas onde designa os diferentes grupos segundo os seus respectivos **Djapa**, Tastevin passa a empregar o termo "Katukina" no seu sentido mais abrangente, aplicando-o a todos os povos desta família lingüística, como fica claro no texto "*Les Langues Americaines*": "*Une partie des Katoukinas portent le nom de Kanamari ou Kanamaré, mais tous se désignent par le vocable Hatekena, les Hommes*" (1925a, p. 30).

A exemplo de Tastevin, outros autores adotam a mesmo critério, utilizando o termo "Katukina" como referência aos diferentes grupos locais **Djapa**, como por exemplo Italo Signorini ao assinalar as distinções entre grupos pano, tupi e katukina: "... *Non vanno invece confusi con i C. di lingua catukina e tupi, viventi rispettivamente, i primi nel bacino del medio Jutahy e tra il Tarauacá e il Purús, i secondi tra l'Envira e l'Embyrasu*"¹³⁸ (s.d., p. XXVI).

Estendendo este mesmo conceito de grupos katukina para se referir especificamente a cada um dos grupos locais, Tastevin adota uma formulação onde associa a autodenominação à cada um dos **Djapa**, compondo expressões como "Hatékéna Wiri-dyapa", (s.d. - APT 604.3.7). Embora

¹³⁷ "**Tâkâna**", segundo a notação ortográfica adotada pelo Projeto Kanamari-OPAN/CIMI; "Tukuna", segundo a opção fonética da Missão Três Unidos-MNTB; Təkəna, como usado por Reesink (1993).

¹³⁸ Aqui Signorini refere-se aos Katukinaru, observados por Bach (Church, 1898).

apresentem um certo sentido etnográfico permitindo a identificação imediata das informações ao grupo local considerado, expressões deste tipo nunca foram por mim constatadas em meus trabalhos de campo junto aos Kanamari, que por seu lado não a credenciam como uma expressão nativa. Por essas razões vejo a formulação de Tastevin com certa reserva, sugerindo que ela deve ser tomada apenas como recurso expositivo e observando os seus limites.

Inquestionavelmente palavras estrangeiras “katukina” e “kanamari”, parecem ter sido levadas aos índios do Juruá e regiões limítrofes através do nheengatú, ou língua geral, uma espécie de língua franca difundida no segundo Império na Província do Grão-Pará e utilizada como língua de relação tanto entre as populações coloniais e os grupos indígenas quanto, em algumas regiões, entre povos indígenas diferentes¹³⁹. O sentido de “katukina” é interpretado por Rivet indicando que:

“...il résulte que le nom de Katukina (avec ses variantes: Katukinarú, Katokina, Katukena, Katokena. Katukino) n'est pas un nom spécifique de tribu, mais un terme général, servant à désigner des peuplades diverses, présentant sans doute un caractère commun, soit dans leur aspect extérieur, soit dans leurs habitudes de vie. Ce terme est le pendant du terme Guarayo, si commun au Pérou et en Bolivier. Nous supposons qu'il est d'origine tupi et signifie dans cette langue: 'les bons' (katu-, bon, -kana, -kèra, suffixe de pluralité en Kokama et en Omagua, -kwèra, en Guarani ancien et en Abaneème). Cette étymologie nous paraît plus admissible que celles qu'ont proposées Martius (katu, bon, okéna, porte) et Brington (katu, bon, kinay, compagnon femelle)” (Rivet, 1920, p. 89).

Uma outra hipótese, argumentada por Rivet & Tastevin, parte da interpretação de que o termo “Katukina” seria uma corruptela da autodenominação das unidades **Djapa**: *“Tous ces Indiens ont un nom générique: Atuköna ou Tuköna, d'où dérive le nom de Katukina sous lequel on désigne un grand nombre de leurs Tribus; leur langue s'appelle tuköna kóne”* (1921, p. 456-457). Posteriormente o próprio Tastevin reforçaria esta idéia ao escrever: *“Le nom de Katukina vient du mot Hatekena, qui signifie 'les hommes' en langue Katukina proprement dite...”* (1924a, p. 3 - APT 604.3.1).

¹³⁹ “No segundo Império por estímulo do próprio imperador, procurou-se estudar com mais detalhe as línguas documentadas no período colonial e a então língua geral do Amazonas, também chamadas “tupi vivo” ou “nheengatú”, a qual é uma forma do tupinambá profundamente alterada do fim do séc. XVII ao começo do séc. XIX principalmente por ter passado a ser usada como língua franca exclusivamente por caboclos e índios não tupi-guarani...” (Rodrigues, 1975, p. 4035), grifos no original.

Quanto a "Kanamari", é o mesmo Tastevin que dá a dimensão da estranheza deste termo para os **Tâkâna**: "*Les Kanamari ignorent la signification a leur nom, et il est à noter que si tous le Kana - mari (sic) se dissent Hatskma (sic), et portent un nom totem emprunté a leur dialecte...*" (1925b, p. 417-418).

Ditados como categorias índias, ou seja como categorias de índios construídas pela ideologia da sociedade envolvente, "kanamari" e "katukina", de um lado, e "kaxinawa", de outro, foram utilizados como nomes distintivos de dois "tipos" básicos de índios, pretendendo evidenciar comportamentos diametralmente opostos em relação ao homem branco. Os grupos receptivos e que estabeleciam relações amistosas com as frentes de penetração passavam a ser tidos como "pacíficos", "dóceis", "simpáticos", "cordiais" e "hospitais", sendo denominados como "Kanamari" ou "Katukina". Aqueles outros, que mais frontalmente resistiam ao contato apresentando maiores obstáculos ao avanço das frentes extrativistas, eram chamados de "Kaxinawa". Estes, sendo identificados como "antropófagos", "cruéis", "violentos", "ferozes", "agressivos", etc, deveriam ser tratados com a "*força armada de tropa*" combinando "*de humana maneira, bem entendida o castigo com a docilidade, e uzando de todos os meios de persuasão que em semelhantes cazo forem praticaveis*" (Bittancourt, 1929, p. 2-3 - AHI Lata 219, maço 1), como receita o Juiz Ordinário Francisco Antônio Pereira Bittancourt para fazer frente às resistências indígenas, conceituada como "*hostilidades comettedas pelas Nações Gentilicas do Rio Juruá*"¹⁴⁰.

Diversos etnônimos retratam essa visão dicotômica entre "índios brabos" *versus* "índios mansos", "pacíficos" *versus* "agressivos", "amigos" *versus* "hostis". Essa dicotomização é responsável por alguns grupos pano e aruak que se mostraram receptivos aos brancos terem sido denominados como "Kanamari" ou "Katukina", enquanto outros, por haverem resistido à invasão do branco sobre seus territórios, são chamados por outros nomes, tais como Kaxinawa,

¹⁴⁰ E como a demonstrar que a força não era dispositivo aplicado apenas por regionais, reproduzo as recomendações do Padre João Daniel, jesuíta famoso do período pombalino, citadas em Moreira Neto (1992, p. 227): "*E visto que os açoutes são o castigo mais conveniente, e proporcionado para os índios, como a experiência tem mostrado, e conhecem todos os que com eles vivem e tratam... é louvável o castigo de só 40 açoutes, como costumavam os seus missionários: e quando os crimes são mais atrozes, se lhes podem repetir por mais dias, juntos com a pena de prisão, que eles muito sentem; porque se vêem privados das suas caçadas, montarias, e mais divertimentos e muito mais dos seus banhos diurnos, etc. E na verdade, que não há castigo que mais amanse, que uma prisão diuturna com umas boas bragas nos pés*" (Daniel, 1976-v. 1, p. 256).

Mayoruna, Apurinã, etc, que marcam a sua beligerância. Ou, em sentido inverso, o caso de diferentes grupos de língua katukina, que controlando as margens do rio Juruá impediam a subida dos “brasileiros” para acima da confluência do rio Tarauacá, e que por esta razão foram identificados durante a primeira fase de penetração extrativista como “nações” Nawa, como assinala Paul Marcoy ao descrever as populações indígenas a partir de relatos de seus informantes: “... *les Indiens Nahuas, qui habitent au confluent de Trahuaca et du Juruá, et sur le compte desquels les riverains du fleuve ne taisent ou ne savent rien;...*” (1867, p. 123); ou Chandless, que por ter enfrentado resistência indígena à continuidade de sua viagem de exploração ao Rio Juruá chamaria os grupos locais “*Caha-dyapá*” e “*Ururu-dyapá*”¹⁴¹ de “*Nawa*” (Tastevin, 1924a, p. 7 - APT 604.3.1); e ainda, em época mais recente, grupos que apesar de localizados no rio Coatá, afluente do Cunhuá, na região do rio Purus, em área tradicional e inquestionavelmente katukina, seriam equivocadamente tomados como “*Catuquina ou Nauá*” (Rondon & Faria, 1948, p. 25).

E se “Kanamari” e “Katukina” são, como indico, nomes estrangeiros, pode-se perguntar então por que os grupos locais **Tâkâna** aceitaram tais denominações? O que defendo é que tendo estes nomes sido atribuídos como emblemáticos da amistosidade de certos índios com a sociedade branca, a sua adoção como identificação para as relações de contato passa a ser operacionalizada como uma estratégia de relacionamento através da qual constróem para si uma imagem de índios mansos, calmos, pacíficos, não-violentos, etc, que lhes confere como que uma defesa prévia para possíveis situações de embate com as populações envolventes. A adoção de uma identidade “pacífica”, “Kanamari”, como estratégia de relacionamento seguro, ou mais seguro, ou menos exposto, pode ser lida textualmente em Tastevin: “*Voyant la sympathie des civilisés pour les Kanamari, beaucoup de tribus Pano se sont également proclamées Katukina por échapper aux représailles, tels les Kamã-naua (tigres) du moyen Gregorio, et les Yawa-naua (sangliers) d'entre Acuraua et Gregorio. Mais eux mêmes ignorent la signification des ce vocable*” (1925b, p. 417).

¹⁴¹Tanto pelas indicações geográficas que Tastevin fornece quanto pela menção de que estes índios “*Caha-dyapá*” e “*Ururu-dyapá*” seriam da “*nação Katukina*”, é possível afirmar que se tratava dos **Tsaha Djapa** (Gente da Cigana) e dos **Hororo Djapa** (Gente do Macaco Parauacu).

Em outro registro evidenciado a adoção do nome "Katukina" como forma de grupos de cultura pano fugirem das agressões impostas pelos brancos, Tastevin oferece pistas para o entendimento da dimensão de cada uma das diferentes identidades manipuladas pelos índios no contexto interétnico que se configura no Juruá após sua ocupação econômica pelas frentes extrativistas.

Após longo e interessante diálogo mantido com o chefe de um grupo, Tastevin assinala que embora falando a língua dos "*Kachi-nawa*" e utilizando o nome "*Katukina*", este homem se identificava ainda, de modo específico, a um dos grupos¹⁴² "*nawa*": "*Ce groupe ethnique n'était donc Katukina à aucun titre: son nom générique était Nouke, et son nom spécifique Wani*" (Tastevin, 1924b, p. 78), grifos no original. A esta situação, se pergunta Tastevin, para oferecer uma hipótese explicativa :

"Pourquoi donc se disaient-ils Katukina? On suppose que c'est pour éviter la persécution des Blancs. Quand ceux-ci sont apparus dans le pays, ils se sont présentés accompagnés d'Indiens Katukina et Kanamari, qui étaient les amis des civilisés depuis longtemps. Tous les Indiens du groupe Pano avaient alors une réputation peut-être exagérée de férocité sauvage et cruelle. Des centaines d'entre eux furent massacrés sans pitié par les civilisés, et surtout par demi-civilisés du Pérou. Pour échapper à ces tueries, les Wani-nawa se proclamèrent Katukina, et ne voulurent point se reconnaître d'attache avec les Kachi-nawa, qui furent les principales victimes de ces massacres. D'autres tribus pano adoptèrent le même expédient..." (Tastevin, 1924b, p. 78-79), grifos no original.

Como outros grupos "*nawa*" que adotaram a mesma estratégia de transformação de nome, podem ser citados os "*Kama-nawa*", os "*Nai-nawa*", os "*Wari-nawa*" e os "*Numa-nawa*" (Tastevin, 1924b, p. 79), que entre outros, se ocultaram no nome "*Katukina*"¹⁴³.

Desse relato temos que, embora adotasse o nome genérico "*Katukina*", aquele homem se reconhecia enquanto grupo como "*Nouke*" e ao nível pessoal se identificava como "*Wani-nawa*".

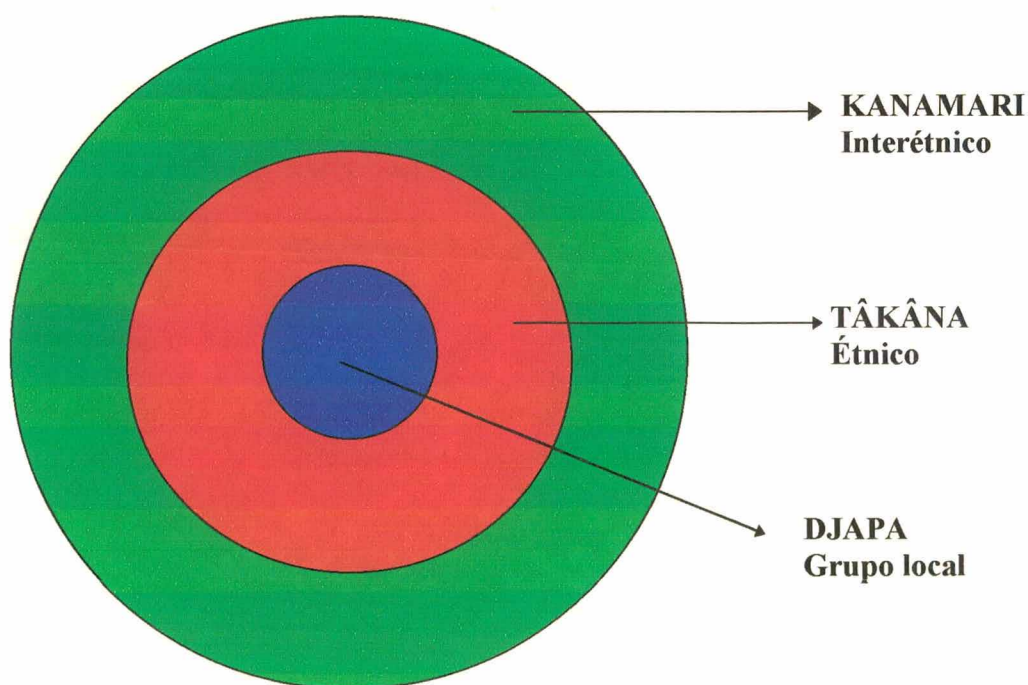
¹⁴² Aqui Tastevin emprega o vocábulo "*tribu*".

¹⁴³ Sobre essa questão, pode ser citado ainda Castello Branco: "*Algumas tribos dessa família eram conhecidas por nomes diversos dos verdadeiros, dissonando da terminação nawa, porém, esses apelidos eram postos pelos exploradores ou seringueiros, atendendo a algum sinal, marca ou ornato usado pelos seus componentes, como os Remos, Araras, Bocas Pretas, Espinhas, ou adotados pelos indígenas a fim de evitarem os inimigos, devido às contínuas lutas em que viviam. Os Araras chamavam-se Tachinauás, os Catuquinas - Iskinauas ou Eskinauas, os Amuacas - Jaminauás (grifos no original)" (1950, p. 28-29), e Almeida, que se refere aos "*Yaua-naua*, os *Runu-naua*, os *Isku-naua* e outros" que, com o nome de "*Catuquina*", foram agrupados no início deste século para o trabalho na extração da seringa (1982, p.9).*

Importando esta situação para a análise das relações de contato, como vem sendo desenvolvido neste capítulo, e aproximando do caso Kanamari, estão presentes:

- o nome "Kanamari", adotado para as relações de contato interétnico e assumido pelos índios perante os brancos no contexto interétnico;
- a autodenominação "**Tâkâna**", reivindicada por todos os grupos locais que na situação de contato se utilizam do nome Kanamari e assumida pelos índios perante o próprio grupo étnico no contexto interétnico;
- e a identificação "**Djapa**", designativa de cada unidade social e assumida pelos índios no contexto inter-grupal.

FIGURA 1: CATEGORIAS RELACIONAIS



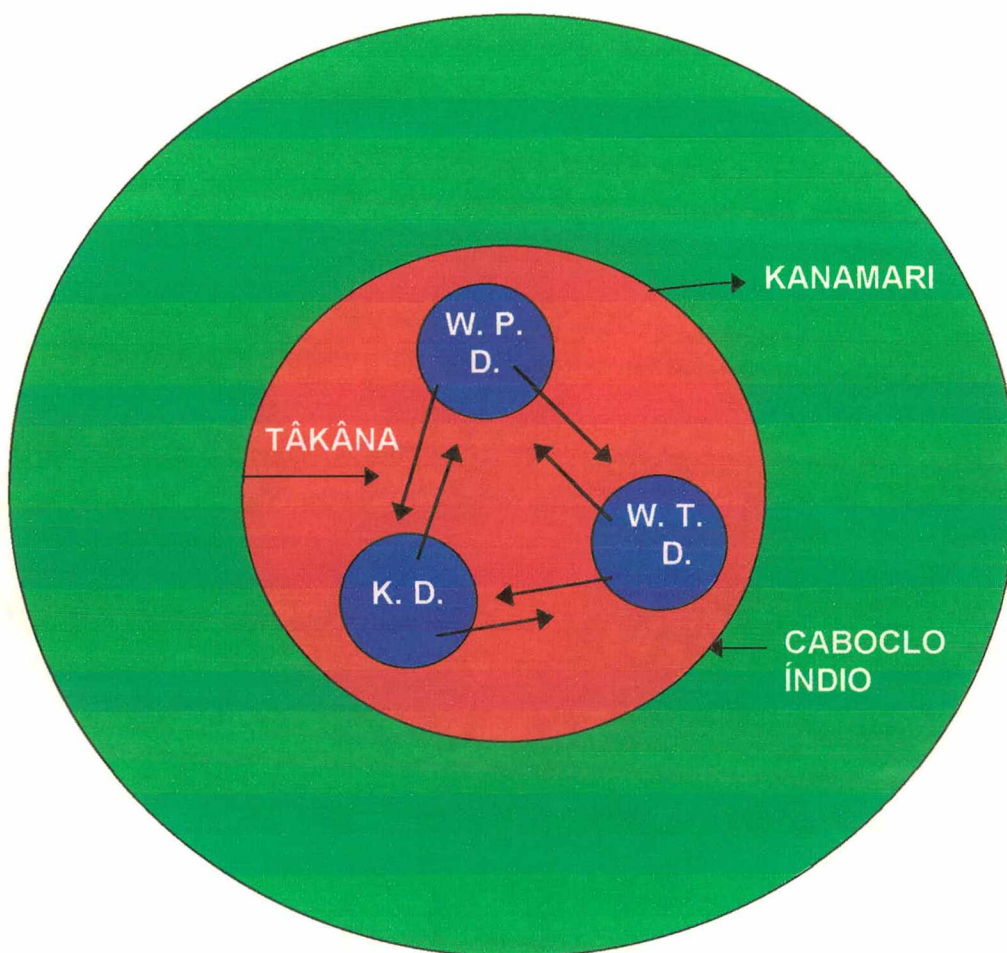
"Kanamari", "**Tâkâna**" e "**Djapa**", demarcam três universos socialmente diferenciados, delimitados pelo exercício de cada uma destas identidades: o universo do grupo local, de dominância "**Djapa**"; o universo étnico, das relações intergrupais, de dominância "**Tâkâna**", sustentado pela interação entre os diferentes **Djapa**; o universo das relações interétnicas, de dominância "Kanamari", ou, de modo mais coerente com as relações políticas ditadas pelo contexto político-social da sociedade brasileira *versus* os povos indígenas, relações de subalternidade "Kanamari" à sociedade nacional.

No cenário ampliado das relações sociais dos grupos locais Kanamari, são identificadas três identidades acionadas em três contextos sociais diferentes:

- uma identidade interétnica ("Kanamari"), acionada na dimensão externa do contato;
- uma identidade étnica ("**Tâkâna**"), acionada na dimensão interna do contato;
- uma identidade intra-étnica ("**Djapa**"), operativa no interior do universo étnico e que assinala a pertinência a cada uma das unidades sociais que constituem o universo étnico **Tâkâna**..

Como esquema aproximativo para representação destas situações, pode ser tomado o caso do alto rio Jutai, onde os três unidades ali localizadas exercitam no espaço inter-grupal a identidade **Tâkâna**, com cada uma das unidades identificando-se entre si como **Wadjo Teknem Djapa** (Gente do Macaco Prego), **Wadjo Paranem Djapa** (Gente do Macaco Cairara) e **Kotsa Djapa** (Gente da Lontra); adotando a identidade Kanamari para as relações com a população regional e sendo identificados, todos, indistintamente, como "caboclos" ou "índios".

FIGURA 2: IDENTIDADES KANAMARI



O caso de **Yode/Zé** é o mais constante e melhor informante durante os meus trabalhos de campo, e para além disso um amigo estimado que deixei no Juruá, é bastante ilustrativo para o caso Kanamari.

Como filho do velho **Tsemo/Timóteo**, um **Wadjo Teknem Djapa**, **Yode/Tsemo** se identifica, assim como seu pai¹⁴⁴, como **Wadjo Teknem Djapa**, reconhecendo-se, por essa sua origem, como **Tâkâna**, distinto de todos os outros "homens". Por outra parte, nas relações de contato com os brancos, **Yode** adota os nomes Zé e Kanamari, sendo que este o distingue,

¹⁴⁴ Para uma visão do parentesco, e em particular da ênfase paterna nas relações sociais Kanamari, ver Oliveira Neves (1993).

perante os brancos, dos demais índios do Juruá. Contudo, embora adote para as relações interétnicas a identidade Kanamari, **Yode/Tsemo** continua, para todos os outros **Tâkâna**, e para si próprio, sendo identificado como **Wadjo Teknem Djapa**.

Como já observado anteriormente, o fato de em um primeiro momento o grupo local ser tomado como um determinado **Djapa**, embora as pessoas que o compõem se identifiquem à diferentes **Djapa**, evidencia uma ênfase maior atribuída ao universo local, que neste momento do contato se apresenta como mais importante (Labiak, 1992, p. 24). Através dessa identidade assumida em comum os membros do grupo local procuram fortalecer a sua unidade social, não relegando contudo as identidades específicas de seus **Djapa** de origem.

Mais uma vez poderíamos voltar aos Kanamari grupo local do Itucumã como ilustrativo. Identificado no universo **Tâkâna** como **Were Djapa**, este grupo local tem hoje como tuxaua o já visto **Yode/Tsemo**, um **Wadjo Teknem Djapa** que levado pela matrilocidade dos grupos da família katukina reside junto aos parentes de sua mulher, uma **Were Djapa**.

Etnográfica e lingüisticamente os diferentes grupos locais Kanamari apresentam pequenas diferenças que não se afastam do padrão katukina, não chegando a constituir variações dialetais. No momento político das atuais relações de contato vividas pelos Kanamari, tais características específicas, reconhecidas por cada um dos grupos locais, têm funcionado muito mais como elo de coesão e afirmação da unidade **Tâkâna** do que como ponto de explicitação de particularidades e diferenças sócio-culturais.

PARTE III

5 - O JOGO DA DIFERENÇA

“Como em toda a América, também aqui a pele mais ou menos branca decide a classe que ocupa o homem na sociedade”.
(Eduardo Galeano - “As Caras e as Máscaras”, p. 140)

Mal compreendidas, as diferenças entre culturas se estabelecem como a base do pensamento etnocêntrico, que no campo antropológico encontrou no evolucionismo o seu momento de afirmação, e no campo político-social das relações interétnicas elaboraria os fundamentos de práticas segregacionistas que se sustentam nas relações assimétricas de poder, construindo as distâncias entre as sociedades colonizadoras voltadas à subordinação de povos diferentes.

Aqui é importante que se perceba a diferença entre estranhamento e relativismo cultural, posto que aquele não conduz necessariamente à este. Para que o estranhamento ultrapasse as fronteiras que se colocam entre diferenças de ordem cultural é necessário a familiarização do Outro, o que não se faz senão por uma reflexão antropológica.

Este capítulo pretende analisar não as manifestações de familiaridade ou estranhamento, que de certa forma são os alvos dos capítulos 2 e 4, respectivamente, mas as relações sociais e de poder que se estabelecem no contato entre brancos e Kanamari (nitidamente uma situação de estranhamento) e os mecanismos operados pelos Kanamari que permitem traçar considerações sobre o dinamismo étnico através do qual os diferentes grupos locais têm processado as relações interétnicas, primeiro com outros povos indígenas e mais recentemente com segmentos da sociedade brasileira.

Sem perder de vista que sempre o diálogo interétnico é desigual e que por vezes os interesses em jogo são divergentes, e em sua maioria conflitantes, levando à situações insolúveis ou de difícil conjunção, e, ainda, sem se pretender conclusivo, este capítulo indica a necessidade de que os estudos das relações de contato, e por conseguinte os estudos de mudança social, além de levar em conta as características distintas dos agentes de contato devem considerar o contato no conjunto diacrônico dos distintos "momentos de contato". Isto é, o contato interétnico deve ser visto como um processo diacrônico não exclusivamente restrito a fatos e momentos históricos segmentados ou isolados, não podendo também desconsiderar as particularidades étnicas envolvidas, todas elas atuantes ativamente tanto no campo de domínio interétnico quanto no interior de cada uma das partes sociais envolvidas. Ou seja: o contato não deve ser tomado apenas a partir de forças assimétricas que se confrontam no avanço de umas sobre as outras, como nos estudos de aculturação, como também não deve ser reduzido à uma análise sincrônica do momento atual de contato, ainda que atente para a existência de particularidades étnicas contrastivas, como nos estudos de fricção interétnica. Os estudos de relações interétnicas não podem deixar de considerar o contato como uma negociação ativa de interesses, conduzida pelos universos simbólicos e materiais operativos tanto no campo social partilhado do contato como no interior de cada sociedade.

Sugerindo o papel central do mito como elemento operador do dinamismo cultural e como eixo norteador das articulações étnicas que têm lugar em contextos interétnicos, utilizo narrativas míticas para interpretar situações de contato vividas pelos Kanamari.

5.1 - Relativismo/Fazer Antropológico X Fazer Político/Hierarquização do Poder

Pretender argumentar que a observação do Outro, em suas dessemelhanças ou equivalências culturais se faz fora de um contexto ou em contexto neutro, seria de difícil, ou a bem da verdade de impossível sustentação. Não há como desconsiderar que o Outro só se estabelece para a perspectiva do observador a partir de um sistema cultural que inclui valores, conhecimentos, experiências, habilidades e capacidades específicas, fazendo com que a "construção" não seja nem

absoluta nem abstrata, mas histórica, no sentido que esta se estabelece a partir do sistema cultural do próprio observador, tomado como parâmetro de referência (Bonfil Batalla, 1983, p. 183).

Se por um lado a construção do Outro introduz ao diálogo entre sociedades uma dimensão antropológica mapeando proximidades/familiaridades, a desconstrução do Outro introduz uma dimensão política afirmando distâncias/diferenças.

No que se refere ao controle cultural posto em jogo nas relações assimétricas de dominação/subordinação, a introdução da dimensão política:

"define un nivel diferente de relaciones entre sociedad y cultura, se trasciende la mera descripción y, por otra parte, se evita convertir el análisis en una simple operación mecánica que consiste, esencialmente, en rellenar con datos de la realidad un cuadro de categorías preestablecidas cuyas relaciones también se asumen como preestablecidas. El análisis se convierte en algo más que un puro ejercicio de corroboración: permite descubrir e no sólo recoger o eco reiterado del propio discurso" (Bonfil Batalla, 1983, p. 185), grifo no original.

Se, como pretendo sugerir, a questão do controle cultural, como posto por Guillermo Bonfil Batalla, apresenta correlações ao processo de identificação de familiaridades e dessemelhanças entre sociedades num contexto relacional, a desconstrução do Outro equivale, metodologicamente, à construção do Outro, sendo como que o reconhecimento do Outro pela sua negação.

Antes mesmo que a Antropologia se constituísse como ciência, a busca de conhecimento do homem já se apoiava na comparação do estranho ao mundo material e simbólico de dominância do observador.

Sem que seja necessário nos afastarmos de nossas origens americanas, encontramos em relatos impressos entre 1532 e 1535, que se constituem na primeira "História das Índias", dois exemplos onde o Novo Mundo é lido a partir de olhos espanhóis. Para descrever as novas terras descobertas¹⁴⁶ Gonzalo Fernández Olviedo y Valdes registra:

¹⁴⁶ O texto consultado não indica a que parte do continente americano o autor se refere, devendo tratar-se, muito provavelmente, da região de São Domingos, na América Central.

"... que en sus tiempos ordenados en aquella tierra llovía, y así es la verdad, porque hay invierno y verano al contrario que en España, porque aquí es de lo más recio del invierno diciembre y enero, así en hieros como en lluvias, y el verano es (ó el tiempo de más calor) por San Juan y el mes de julio; así el opósito en Castilla de Oro es el verano y tiempo más enjuto y sin aguas por Navidad y un mes antes y otro después, y el tiempo que allá cargan las aguas es por San Juan y un mes antes y otro después, y aquello se llama allá invierno, no porque entonces haya más frío ni por Navidad más calor (pues en esta parte siempre es el tiempo de una manera), pero porque en aquella sazón de las aguas no se ve el sol así ordinariamente, y parece que aquel tiempo de las aguas encoge la gente y les pone frío sin que le haya" (Olviedo y Valdes, 1972, p. 91).

As "Índias", como seria chamado o novo continente, seriam assim descritas por suas semelhanças (no caso dessemelhanças) com a Espanha, o seu referencial de comparação.

Interpretando a vida dos homens das "Índias", a quem chamaria de "índios", os relatos apoiam-se no universo cristão e em valores espanhóis. Ao interrogar um cacique que se rebelara contra "el servicio de vuestra majestad", Gonzalo Fernández Olviedo y Valdes não aceitou a explicação de que certas sepulturas que estavam dentro de uma casa fossem de criados que haviam sido mortos quando o antigo cacique morrera. Ao violar as sepulturas no saque ao ouro, os espanhóis encontraram sementes de milho e clavas de madeira empregadas para cavar a terra para o plantio:

"... y preguntada la causa, el dicho cacique y otros sus indios dijeron que aquellos que allí habian seido enterrados eran labradores, personas que sabian sembrar e coger muy bien el pan; y eram sus criados y de su padre, y que porque no muriesen sus ánimas con sus cuerpos, se habian muerto cuando murió su padre, y tenian aquel maíz y macanas para lo sembrar en el cielo, etc. A lo cual yo le repliqué que mirase como el tuyra¹⁴⁷ los engañaba, y todo lo que le daba a entender era mentira, pues que acabo de mucho tiempo que aquellos eran muertos nunca habian llevado el maíz ni la macana, y se estaba allí podrido, y que ya no valía nada, ni habian sembrado nada en el cielo. A esto dijo el cacique que si no lo habian llevado sería porque, por haber hallado mucho en el cielo, no habría seido necesario aquello. A este error se le dijeron muchas cosas, las cuales aprovechan poco para sacarles de sus errores, en especial cuando ya son hombres de edad, según el diablo los tiene ya enlazados el cual, así como les suele aparecer cuando les habla, de aquella misma manera lo pintan, de colores y de muchas maneras; asimismo lo hacen de oro de relieve y entallado en madera, y muy espantable siempre y feo, y tan diverso como le suelen acá pintar los pintores á los piés de San Miguel Arcángel ó de Sant Bartolomé, ó en otra parte donde más temeroso lo quieren figurar" (Olviedo y Valdes, 1972, p. 96-97).

¹⁴⁷ Termo empregado por estes índios, cuja etnia não é assinalada por Gonzalo Fernández Olviedo y Valdes, para designar uma entidade sobrenatural para a qual o autor oferece como tradução a palavra "diablo".

A partir daí uma visão eurocêntrica, álibi e respaldo para a expropriação do patrimônio material e a subordinação do homem e da cultura nativa, construirá em toda a América¹⁴⁸ indígena um cenário social hierarquizado, orientado por relações assimétricas de poder que submetem os povos indígenas à "civilização" européia.

Apoiando-se em pressupostos jurídicos derivados do direito de propriedade, a colonização justificava e legalizava a ocupação das áreas tidas como "vazias", reivindicando para si, a partir dos mesmos princípios trazidos da Europa, o direito de expansão da ação colonizadora sobre todas as terras do "novo mundo". Estes princípios, ditados pelo Tratado de Tordesilhas e pelos tratados seguintes que estabeleceram as possessões portuguesas e espanholas, e no caso do Brasil assinalado já na Primeira Carta, repartiam os territórios indígenas, onde os limites de domínios passariam a ser ditados por interesses coloniais em substituição aos critérios étnicos de ocupação que normatizavam as relações entre os diferentes povos, e no interior destes entre os grupos locais.

Em toda a América indígena as relações sociais se constroem a partir daí em cenário marcado pela segregação, cristalizando diferenciações e desigualdades de uma estrutura social hierarquizada que se estenderiam desde a época das primeiras investidas à terra descoberta até os dias atuais. Índios e não-índios "*conviven en un mismo territorio y las relaciones interétnicas se caracterizan por un sistema rígido de estratificación, una marcada discriminación y hasta ciertas formas de segregación hacia los indígenas. Esta situación tradicional de colonialismo interno ya tiene varios siglos y constituye un aspecto importante de los sistemas locales y regionales del poder*" (Stavenhagen, 1984, p. 188).

O universo extrativista implantado no Juruá e regiões limítrofes era/é um universo eminentemente dicotômico, configurando dois mundos a parte. Seringalista e seringueiros, apesar da proximidade física, ocupam extremos opostos infinitamente distanciados por direitos e obrigações, sendo um a imagem especular do outro refletida no espelho da desigualdade humana; o seringalista, plenipotenciário, soberano de suas terra e de seus homens; o seringueiro, submisso

¹⁴⁸ Ou "Indo-América?"; como pergunta sugestivamente Rodolfo Stavenhagen (1993, p. 65).

e dependente; o seringalista o que tudo pode e tudo decide, o seringueiro o que tudo deve e e deve obedecer.

À esse universo polarizado pelo poder e pela obrigação, só interessava o índio "seringueirizado", o índio "fregûes", o "caboclo", o índio mão-de-obra do extrativismo. Aqueles que resistiam, que fugiam para o interior das matas, que não se colocavam no mundo seringueiro, eram excluídos do universo do seringal, e como "não civilizados" eram passíveis de todo tipo de ações punitivas ou corretivas. Essa ideologia negativa e excludente, que fazia do índio que não se submetia um "índio brabo", deu origem e validou a "correria" como prática corriqueira de limpeza das áreas de interesse dos seringalistas.

Não tendo como finalidade última o apresamento, a "correria" cumpria o seu papel de exterminar ou afugentar os índios de suas áreas, indicando muito claramente que apesar de mão-de-obra em potencial, os grupos indígenas eram vistos mais como inimigos a serem eliminados do que como possíveis trabalhadores a serem incorporados ao extrativismo.

Através de um paralelo bastante próximo ao processo de exclusão do tapuío, ele próprio índio, da sociedade amazônica oitocentista, é possível pensar que os fortes preconceitos, as atividades extremamente agressivas e o violento processo de eliminação do índio pelo extrativismo da borracha *"talvez não se devesse, primariamente à discriminação racial strictu sensu"* (Moreira Neto, 1988, p. 85). Antes, talvez se deva pensar que os povos indígenas, vivenciavam um modelo comunitário, ou modelos comunitários (já que estamos falando de povos, e não povo!) que se conflitavam e se opunham ao modelo dicotômico e individualizador do sistema seringalista que, pela apropriação da força de trabalho indígena e, preferencialmente, pela sua extinção, decretava a inviabilidade daqueles modelos comunitários.

Com o seringalismo:

"A estratificação social assume, na Amazônia, fisionomia peculiar. Não há mais do que duas classes, para todos os efeitos - os ricos e os pobres. Em parte alguma do mundo o rico está mais ocioso, nem mais descontente com o governo, nem mais disposto a considerar-se exilado na terra. Em parte alguma do globo o pobre será mais desamparado, mais sobrecarregado de trabalho e de obrigações, mais responsabilizado pelos erros e pelos insucessos de todos" (Carneiro, 1980, p. 176-177).

As relações sociais e de poder, tal como hoje podem ser observadas no Juruá e regiões limítrofes, apresentam nas posições mais elevadas os comerciantes regionais, normalmente descendentes de "coronéis" seringalistas que se apossaram de largas extensões de terras indígenas, que embora inferiorizados em relação aos seus ascendentes familiares conservam o controle político e econômico-comercial da região. Em seguida estariam os pequenos comerciantes locais, representados geralmente por ex-seringueiros, transformados em arrendatários de seringais decadentes que, sob a condição de aviados dos comerciantes regionais, reproduzem a falida estrutura seringalista. Em terceiro lugar colocam-se os caboclos ribeirinhos, remanescentes ou descendentes das levas de migração trazidas do nordeste para o trabalho de "civilização da região", ou seja, a ocupação econômica através do extrativismo da seringa. O último posto desta série hierárquica está reservado aos índios, que totalmente destituídos do direito de possuírem características próprias, são tomados de forma genérica a partir de esteriótipos que desconsideram as particularidades étnicas entre os diferentes povos indígenas da região.

Dessa descrição pode-se compreender que as diferenças sociais encontram sua sustentação num sistema de poder baseado tanto no controle da economia e política regionais quanto na pertinência a um grupo étnico determinado (Guzmán Böckler, 1983, p. 199). É essa lógica hierárquica que elaborará os termos "caboclo" e "índio" como produtos ideológicos da situação interétnica.

No contexto interétnico do rio Juruá e regiões limítrofes, "índio" é aquele que não domina normas e regras do modo de vida dito "civilizado" (o que representa dizer, do modo de vida regional), que em geral pouco entende e menos ainda se faz entender na língua portuguesa; é aquele que vive em "maloca" no meio da mata perdida da "civilização" (das cidades). E que por isso recebe como sinônimo um termo ainda mais cruel e segregador: "brabo", que, pela "desominização", lhe destitui, enquanto indivíduo e enquanto grupo, de todos os direitos, porque, como ser, se constitui numa não-pessoa.

Na mesma situação, "caboclo" é o índio familiarizado ao mundo do branco, dependente de certos bens de consumo que adquire através do trabalho no extrativismo vegetal ou da comercialização de caça e pesca. "Caboclo" é o índio "civilizado", destituído de direitos porque já

é um não-índio; sem o reconhecimento de sua identidade étnica, uma vez que lhe é atribuída uma identidade de brasileiro de segunda categoria. Esse índio "*caboclo*", apesar de se conservar "*indígena, em termos biológicos*", sofre "*um processo relativamente extenso e profundo de erosão de sua herança cultural tribal*", onde a sua singularidade cultural "*é menos o produto da preservação de uma cultura indígena dominante, que do processo inverso de perda de identidade étnica, substituída por uma cultura compósita, uma cultura de contato*", resultado da herança indígena mesclada com elementos da tradição cultural europeia incorporados (Moreira Neto, 1988, p. 46), grifo no original.

O processo de desconstrução social do outro é explicitado no termo "*caboclo*", cujo valor equivalente à "*tapuio*", termos indicados para definir o índio genérico, que "*aproximariam inevitavelmente desse conceito o índio que havia aderido às maneiras dos brancos, com o abandono de seus hábitos e lealdades tradicionais, isto é, o índio crioulo... ambos os termos (*tapuio e caboclo*) seriam, de modo quase necessário, contaminados por uma conotação depreciativa e discriminatória como, sem dúvida, parece ter ocorrido na Amazônia e nas demais regiões do país*" (Moreira Neto, 1988, p. 54), grifos no original.

A hierarquia econômica-racial assume um papel étnico-econômico, na qual o aspecto étnico se sobrepõe ao econômico, fazendo com que "*el ser indio apareja necesariamente el ser pobre - cuando no miserable- y los diversos grados de mestizaje abre los caminos hacia la riqueza, la cual es el patrimonio natural de los blancos. Y, juntamente con la riqueza, marchan la inteligencia, la bondad y la belleza*", caminhos, contudo, "*estrechos y sinuosos, ...no son caminos porque no conducen a ninguna parte*" (Guzmán Böckler, 1983, p. 200).

As visões do "índio" como igual apenas a ele mesmo ou como um igual apenas potencial (e nunca atingido) ao "homem civilizado", funcionam ambas como uma "desconstrução do índio", que em nenhum dos casos é visto como o Outro antropológico, aquele que pelo tratamento metodológico que o aproxima do observador é permitido participar de uma tradução intercultural.

Uma "*metodologia da imersão*", como no dizer de Jean-Marie Benoist, é aquela que dilui fronteiras, e que, longe de se constituir em obstáculo epistemológico, "*la convierte en central, o mejor en el lugar a partir del cual hace posible a la vez obtener un saber que reconcilie lo sensible y lo inteligible y un respeto por el otro. Si desconocemos este punto ciego corremos el*

riesgo de zozobrar en la forma inconfesada de un etnocentrismo de la anexión, que 'convierte lo otro en lo mismo' ..." (1977, p. 17).

Essa "metodologia da imersão", esse artifício metodológico do fazer antropológico que se realiza na familiarização com o Outro, na percepção e entendimento do Outro no seu próprio contexto cultural e no entendimento dos significados do universo simbólico do estrangeiro, tomando como referência o universo do observador, é o que chamamos de relativismo cultural. Por outro lado a hierarquização do poder, resultante do fazer político pautado no inconveniente ideológico do etnocentrismo, constitutivo de uma identidade imediata, "*de superficie*", e ao mesmo tempo groceira e ingênua (Benoist, 1977, p. 15), constroi um campo fértil para antagonismos sociais e políticos.

Enquanto a construção do Outro trabalha a aproximação de fronteiras, cabendo à identidade assinalar a existência dessas fronteiras, o etnocentrismo funciona como uma operação inversa, onde, obedecendo interesses de afirmação de si pela negação do Outro, inviabiliza a possibilidade de aproximação interétnica e consolida as fronteiras como marco de segregação. A "desconstrução do Outro" funciona assim como forma de afirmação de si num contexto de relações assimétricas.

Se a construção do Outro é feita pela destemporalização do Outro através da conceituação de "*um outro homem em outro tempo*"¹⁴⁹ (Fabian, 1983), a desconstrução do Outro como mecanismo de negação política do outro toma por base um outro homem no mesmo tempo. A conceituação de "um outro homem" contemporâneo demarca assim distâncias conceituais e afirma limites de abrangência social que se impõem entre os homens, o que vale dizer entre as sociedades. Na "construção" metodológica, o Outro assume o papel de objeto de investigação/ação; na "desconstrução" política, o Outro pode vir a ser instrumento ou meio, mas não recebe o interesse específico enquanto alvo da ação.

Como artifício metodológico de tradução intercultural, o relativismo cultural opera através da construção do Outro -o objeto por excelência da Antropologia- delimitando identidades entre

¹⁴⁹ Para a construção do Outro como um processo de destemporalização, Johannes Fabian emprega o termo "*allochronism*", que, como mecanismo de criar um outro tempo, configura-se como um mecanismo de poder.

grupos e sociedades diferentes, como resultado do "jogo sutil de afirmação de identidade pela negação da identidade do Outro", o "jogo sutil entre a construção social e desconstrução política do Outro", podendo estes serem tomados como títulos alternativos para este capítulo.

Negando princípios etnocêntricos que rejeitam a existência de culturas diferentes a partir de uma postulada homogeneidade cultural que se assenta sobre estágios predefinidos de "civilização", o relativismo antropológico defende a possibilidade de tradução cultural entre sociedade diferentes. Apoiando-se na constatação empírica de diversidade cultural sobre uma base de unidade humana, o relativismo promove o diálogo entre universalismo e variabilidade cultural, argumentando que as culturas são parecidas, porém não exatamente iguais entre si, e que por sua vez, cada cultura é diferente da outra que lhe é próxima, sendo algumas mais parecidas entre si do que outras.

A tradução cultural, a aproximação de culturas e povos distintos, não é, assim, um processo de homogeneização ou de descaracterização cultural. Defendendo essa questão Claude Lévi-Strauss ataca os críticos que acusam a tradução de sacrificar a originalidade distintiva das culturas, assinalando que:

"si con ello se quiere decir que una traducción no es nunca perfecta y que es inevitable que se le escape un resto de sentido, no cabe duda de que se está en lo cierto, pero con ello no se hace más que emunciar un mero lugar común, y de los mas simples. En cambio, los que pretenden que la experiencia del otro -individual o colectivo- es incomunicable en su esencia, y que es en absoluto imposible, e inclusive culpable, pretender la elaboración de un lenguaje en el que las experiencias humanas más alejadas en el tiempo y en el espacio se volverían, al menos en parte, mutuamente inteligibles, éstos, digo, no hacen otra cosa que refugiarse en un nuevo oscurantismo" (1977, p. 8),

que no âmbito político adquire a conotação de "apartheid".

Embora o termo "índio" indique uma situação de dominação, o seu uso marca também o reconhecimento da existência de um povo, que apesar de não mencionado por seu nome específico, por sua autodenominação, é reconhecido como real e distinto enquanto povo (Guzmán Böckler, 1983, p. 202).

A diferença, esse direito sistematicamente negado pela desconstrução política do Outro e de outra parte valorizado pela construção antropológica do Outro, repousa na cultura de cada sociedade, operadora de distinções sócio-culturais que se explicitam nos contextos relacionais.

Mas esse quadro que assinala as diferenciações étnicas produzidas pela estrutura hierárquica no contexto de relações entre sociedades, representa ainda assim uma versão ocidental do problema interétnico, abrindo a sua outra metade complementar à explicação a partir da perspectiva de visão dos grupos indígenas, através de uma história étnica, ou uma história indígena, objetiva, real, de uma etno-história.

5.2 - O Dinamismo Social como Operador Histórico

Os índios hoje são diferentes do que eram quando foram "descobertos", e de como eram há 300 ou 200 anos atrás. Mais certo ainda é que são hoje diferentes do que serão em outros momentos de tempo no futuro. Pretender que as sociedades indígenas sejam iguais ao que foram em algum momento pretérito, e que venham a ser eternamente iguais ao que sempre teriam sido, faz parte do delírio etnocêntrico ocidental que batizando os povos não-europeus de "primitivos" subtrai-lhes a sua historicidade fazendo-os "*ancestrais contemporâneos de civilização mais avançada*" (Eggan, 1972), condenados a se tornarem (para o ponto de vista semântico "civilizado") "*sociedades incompletas... sobrevivências anacrônicas de uma fase distante e, em toda a parte aliás, há muito ultrapassada*" (Clastres, 1978), todos eles "índios", nativos de uma Índia geográfica e culturalmente distante e exótica, e por isso mesmo irremediavelmente classificada como periférica ao mundo civilizado, culto, histórico, científico, evoluído, o mundo possuidor do progresso e da verdade; o mundo europeu.

Esse reducionismo etnocêntrico à uma história unilinear, que através de estágios de civilização conduziria todos os grupos humanos da selvageria à civilização -mais objetivamente à civilização europeia, tomada como modelo e destino final dos homens enquanto corpo social-, se encontra em parte superado, pelo menos pela teoria antropológica contemporânea.

Uma nova perspectiva que se abre para a etnologia é a de adoção dos esquemas de visão de mundo pelos próprios índios como interpretação de suas experiências vivenciadas e do dinamismo cultural destas sociedades como elementos interativos de seu devir histórico.

Tomando a perspectiva do indígena, é dentro da dinâmica cultural que:

"ciertas pérdidas corresponden a opciones que hacen estos pueblos para reajustarse a las nuevas condiciones que determinan otras posibilidades de vida y de expresión. En realidad, siempre las formas propias de las etnias tuvieron que acomodarse en función de las circunstancias que enfrentaban; antes debían adaptarse para responder a las exigencias de los ciclos de la naturaleza: sequías, lluvias, inundaciones etc.; hoy en día deben hacerlo para adecuarse a los desafíos que plantea el encuentro con la sociedad colonizante" (Von Bremen, 1988, p. 120).

Assim, a "política de boa vizinhança" adotada pelos Kanamari, com relação as frentes de ocupação, se efetiva em situação onde começa a desestabilizar a vida indígena, em que pressões territoriais passavam a repercutir não apenas no relacionamento com a sociedade dominante mas também na dinâmica própria dos diferentes grupos locais. Aceitar a proximidade com as frentes de colonização não foi assim uma opção livre pelo "progresso" e pelo "desenvolvimento"; foi sim uma estratégia de enfrentamento às ameaças de extinção como etnia, estratégia "adotada" e interpretada a partir do universo simbólico Kanamari.

A continuada expansão das sociedades umas sobre as outras, levando à diminuição do mundo, impõe um processo de *"seleccion, rechazo y reinterpretación"* através do qual *"cada grupo étnico reaccionará a su manera: pasivamente -con el peligro de desintegración- o positivamente, lo que llevará a la formación a 'minorias étnicas', con su propia evolución sociocultural y sin perder la conciencia de su identidad"* (Susnik, 1988, p. 114).

Em que pese o desequilíbrio de forças postas em jogo pelo contato interétnico, o futuro dos grupos indígenas *"no es axiomáticamente un 'disolverse en la cultura dominante'; todo depende del grado de integración cultural dentro de su propia estructura..."* (Susnik, 1988, p. 114).

Da mesma forma, uma maior interação com a sociedade envolvente, da qual deriva uma maior dependência sobretudo de itens materiais, não implica necessariamente, e como decorrência, uma menor coesão interna enquanto grupo étnico diferenciado.

Essa coesão social se manterá efetiva, como limite de operacionalização da capacidade de resposta cultural à modificações externas, enquanto *“el grupo continúe actuando como grupo, como ente socio-político”*, conservando o controle de sua história (Von Bremen, 1988, p. 120).

Ante condições sociais, políticas, econômicas, religiosas, etc, que variam, as *“sociedades van reorganizando sus experiencias y encontrando nuevas respuestas, van trazando sus historias”* (Von Bremen, 1988, p. 117), através das quais buscam uma nova trama para *“o tecido da vida”* (Seattle, 1988, p. 326) tomando como matriz o seu universo étnico, já então reinterpretado a partir da nova vida decorrente das relações estabelecidas.

Ao se observar como nas sociedades indígenas vão se desenvolvendo essas *“novas vidas”* se verá que estas não supõem *“precisamente la extinción del pasado: éste continua vivo, escondido a veces en el fondo de otras historias”*, vivendo todas as sociedades tanto através de suas tradições como das novas experiências e mudanças culturais e sociais que se impõem (Von Bremen, 1988, p. 119).

Por outro lado não é certo que modificadas as condições originais dos universos culturais, estariam as sociedades indígenas condenadas a pertencer ao passado, havendo perdido o direito aos *“símbolos de seu imaginário coletivo”* (Escobar, 1988, p. 138). Exemplos de etnias do México ou do Peru, que mesmo sob colonização há cinco séculos continuam com o processo de produção de significado elaborado à base de matrizes culturais próprias, ou ainda na América do Sul o caso dos Guarani, indicam que os povos indígenas que conservam a sua autonomia podem relacionar-se com um mundo novo e confrontar-se com ele sem perder sua capacidade de produzir significados (Bartolomé, 1988, p. 138-139). Ou ainda, e em oposição àquele tido como o sentido irreversível do *“processo de desenvolvimento”*, pode ser citado o caso dos Aché, no Paraguai, e dos Araucanos, na Argentina (Bartolomé, 1988, p. 139), ou dos **Tsomhwák Djapa** (Labiak & Oliveira Neves, 1983), povos que após haverem se estabelecido como agricultores retornaram aos seus hábitos de caçadores nômades.

Nesse sentido é que novas atitudes e novos itens culturais adotados pelas circunstâncias do contato adquirem uma significação própria para os grupos indígenas a partir de seus sistemas interpretativos próprios, como podem ser citados, por exemplo, dentre inúmeros outros: o avião, através do qual os Kayapó estabelecem novos *“caminhos aéreos”* que lhes permite reconquistar as

relações interrompidas entre grupos separados por fazendas e outros tipos de obstáculos físicos implantados em seus territórios (Giannini, 1991); a *"enorme casa de pau-a-pique, separada em diversos cômodos, ocupado cada um por uma família elementar"* que, como substituta da antiga maloca, restitui o sentido da casa coletiva da chefia ainda atuante entre os Surui, no Pará (Laraia & Da Matta, 1979, p. 102); os rituais Tuxá, *"de tradição indígena, mas adaptados às circunstâncias urbanas e integrados num calendário junto com os rituais das outras duas etnias presentes"*, os negros e os brancos, no médio rio São Francisco (Gomes, 1988, p. 156), a estratégia adotada pelos Kanamari de evitação do conflito direto com as frentes de colonização, que lhes permite manter uma certa autonomia em relação ao extrativismo enquanto lhes garante um maior distanciamento e liberdade em seus territórios protegidos (Oliveira Neves, Labiak & Lange, 1985); a postura incisiva dos Kaingang de derrubada de pinheiros da área em litígio em Mangueirinha¹⁵⁰ através do que reatualizam suas tradicionais disputas territoriais, agora travadas contra grupos empresariais para a retomada do controle de uma área que sempre consideraram como sua (Oliveira Neves, 1991).

É portanto a partir de uma perspectiva que considere as sociedades indígenas enquanto agentes de suas histórias e os seus respectivos sistemas simbólicos como complexos dinâmicos de suas existências sociais que se torna possível perceber as alterações nos diferentes aspectos culturais não como meros prejuízos das qualidades étnicas ou simplesmente como interferências da sociedade brasileira na direção de avanços rumo à uma integração homogeneizadora das culturas indígenas.

Para tal, torna-se "fundamental", como postula Tício Escobar,

"reivindicar el derecho que tienen estas etnias a reformular su universo de imágenes y creencias cuando han cambiado las formas de vida que lo sostenía", isto porque "si esa cultura mantiene la posibilidad de hacer ella misma las sustituciones y de seguir trazando su derrotero, entonces podrá reinterpretar las nuevas condiciones 'civilizadas' de existencia desde sus claves de siempre, desde una cosmovisión readaptada pero aún

¹⁵⁰ A partir de um processo cuja legalidade é questionada em juízo pela Funai, parte da Área Indígena de Mangueirinha, no Paraná, foi transferida para empresários, estando hoje em poder do grupo Slavieiro e Filhos, que disputa com os Kaingang a posse da terra e de seus recursos.

propia. La comunidad tiene dercho a asumir nuevas posiciones ante una historia que cambia; sólo así tendrá oportunidad de sobrevivir como alternativa étnica en un mundo homogeneizador, cada vez menos tolerante com las particularidades" (1988, p. 46).

5.3 - “Mito-história”: o Lado Histórico do Mito

A possibilidade de que diferentes sistemas simbólicos formulem leituras históricas diferenciadas para um mesmo evento e que a possibilidade de influenciar nas relações interétnicas não é prerrogativa exclusiva dos grupos dominantes, já não são argumentos novos na Antropologia. Isso significa dizer que cada um dos grupos envolvidos em relações interétnicas elabora leituras e interpretações próprias baseadas em seus próprios sistemas simbólicos, que orientam sua postura e suas perspectivas no jogo relacional.

Assim, a leitura completa das relações interétnicas só será possível se os grupos indígenas forem vistos como forças ativas no processo de interação intersocietário.

Não se podendo desconhecer o desequilíbrio de forças que desfavorece os grupos indígenas no confronto com a sociedade ocidental industrializada, vamos encontrar nos universos simbólicos dos grupos étnicos o núcleo central de orientação de seu comportamento e de suas interpretações sobre os eventos em que tomam parte. De modo mais específico pretendo sugerir o papel preponderante desempenhado pelo mito no diálogo interétnico.

Estendendo a sua função explicativa-interpretativa à situação de contato, o mito oferece a sua interpretação das relações interétnicas. É evidente que a narrativa mítica é entendida aqui não como o mito em si mas como o relato de uma reinterpretação das relações de contato, reinterpretação essa orientada pela essência mítica que garante a identidade étnica em contextos relacionais.

Como interpretações de processos interétnicos, os mitos não operam como sistemas congelados impermeáveis aos fatos do presente histórico. Em outras palavras, os mitos não são sistemas fechados que se perpetuem desde o sempre das sociedades; pelo contrário, no seu inegável dinamismo os mitos oferecem a possibilidade de interpretações históricas do presente, formulando explicações segundo os diferentes domínios sociais submetidos às relações

interétnicas, não excluindo aí as relações entre grupos indígenas diferentes. Por sua vez, "*history is not reducible to the 'what really happened' of past events nor to global situations of contact but always includes the totality of processes whereby individuals experience, interpret, and create changes within social orders and both individuals and groups change over time as they actively participate, in changing objective conditions*" (Hill, 1988, p. 3). Em suma, a interpretação do "que realmente aconteceu" a partir de sua confrontação com a herança cultural que indica como e o que "deveria ter acontecido" estabelece as bases para reinterpretações simbólicas e de rearranjos estruturais que configuram as sociedades em cada um de seus momentos, criando o contínuo temporal não-linear no qual devem ser vistas as sociedades em seu devir histórico.

Se assim é, mito não deve ser concebido como estrutura. Talvez melhor seria ver mito como uma orientação de origem (de princípio, de fundação) para interpretação das mudanças de estruturas sociais nos diferentes momentos vividos pelo todo social.

Nessa medida o conceito de sociedades "frias" e "quentes", "*is a historically and culturally specific construct of our own society, one that neither comprehends nor does justice to the colorings of the past embodied in indigenous South American oral narrative, ritual practice, and oratory*" (Hill, 1988, p. 5), devendo as diferenças que tais termos pretendem indicar serem entendidas como referências às características específicas de dinâmica social, onde sociedades que se norteiam a partir de suas orientações simbólicas míticas, como é o caso das sociedades "primitivas", então chamadas de sociedades "frias", são contrapostas às sociedades modernas, onde as influências do passado mítico se manifestam de modo mais diluído no todo social.

Considerando a partir das relações temporais, o que equivale dizer, históricas, a concepção mítica -a filosofia emanada, ditada pelo mito- não se constitui em uma ordem pré-definida, pré-dada, mas em ordem temporal na qual o passado difere do presente (Hill, 1988, p. 6). Passado e presente, extremos polares cronológicos, configuram domínios do mito e da história, que se forma esta na contrapolaridade do antigo-distante e do atual-presente (Sousa, 1988, p. 18).

A cerca da temporalidade, assinala Eudoro de Sousa: "*Antiguidade -distante da contrapolar atualidade do atual- só dista, não se afasta a ponto de quebrar os vínculos que a ligam ao atual*" (1988, p. 16) e que "*A história com seu antigo-distante não passa do lado de cá para o lado e lá do horizonte, mas o mito passa de lá para cá*" (Sousa, 1988, p. 18).

Enquanto o mito, do seu antigo-distante -a outrora original- orienta a sua outrora contrapolar, destino de chegada inatingível da sociedade no dinamismo de seu tempo cronológico não linear. Assim o "*primeiro tempo*"¹⁵¹ das narrativas Kanamari assinala não um passado, em contraposição ao momento presente da narrativa, que já ao ser proferida torna-se, por sua vez, passado para algum outro momento situado no futuro, mas indica um tempo antigo, não cronológico, que se estende para ainda mais além do horizonte, num "*primeiro tempo*" reinterpretado que se perpetua na narrativa. Ou, como se dissesse Claude Lévi-Strauss, o mito é a fala dos deuses com os homens (1987, p. 75) que ecoa nos ritos do presente Kanamari.

Adotando a relação entre mito e história, como proposta por Eudoro de Sousa (1988, p. 19), podemos concluir que a permanência dos grupos indígenas no dinamismo das relações interétnicas não deve abandonar a idéia de que é o atual, cada atual o que verdadeiramente vale, quer para o histórico, que é o interpretado, quer para o mítico, que oferece a base para aquelas interpretações.

O atual, o presente, o fato ou momento histórico, o evento, apresenta-se ao mito como palco de atualização histórica do universo simbólico, em situação de contato; onde "*a capacidade mitopoética fabula os fatos: de algo havido, fica o campo do depois - de onde nascerão as lendas. E é em torno do mito que se funda o grupo social... Com os mitos, fabricam-se as verdades. Verdades móveis, como a forma dos deuses, plásticos. Mas, sendo sempre um meio de opor à consciência do caos, vontade de forma - esse constante proliferar, por onde a vida toma empenho*" (Holanda, 1994, p. 8).

¹⁵¹ Com a expressão "*primeiro tempo*" os Kanamari geralmente iniciam suas narrativas, onde o tempo mítico substitui a concepção linear e contínua do tempo cronológico e se vale de um tempo passado como referência para o presente.

Lançando mão de sua herança mítica, os Kanamari se valem dos fatos do "*primeiro tempo*" para procurar entender o momento atual que vivem e o futuro que se lhes avizinha, sendo estes, assim, reinterpretações ou -caso se queira tomar como referência não o universo simbólico dos grupos mas o contexto de relações no qual estão inseridos- reorientações do viver antigo processadas no dinamismo de suas tradições. A "filosofia" ditada pelos heróis míticos **Tamakore** e **Djo'o**¹⁵² assume o papel de eixo de referência a partir do qual se desenrola e se viabiliza, se atualiza e se redireciona continuamente, a permanência histórica e social da vida Kanamari, o que, no contexto das relações interétnicas, equivale dizer as relações sociais.

O "*primeiro tempo*" das narrativas Kanamari assinala não um passado, em contraposição ao momento presente da narrativa, mas indica um tempo antigo não-cronológico que se estende para ainda mais além do horizonte, num "primeiro mundo" reinterpretado que se perpetua, como os "era uma vez" ou os "naquele tempo" de outras histórias.

Se no âmbito da teoria antropológica o conceito de seqüências lineares perpassando as diferentes culturas é algo ultrapassado, também deve ser rompida a idéia de linearidade temporal para a análise antropológica de sociedades com temporalidade diferente da sociedade ocidental.

Três momentos representando interpretações das relações de contato a partir da base mítica podem ser tomados de narrativas através das quais são formuladas explicações para situações interétnicas em que os Kanamari se encontram envolvidos. As narrativas apresentadas a seguir foram coletadas por mim e Araci Maria Labiak, durante o período de contato direto com os Kanamari. A sua apresentação das narrativas no estilo indireto aqui adotado, tem por objetivo enfatizar o significado mítico-histórico que estas assumem para os Kanamari como um todo, mais do que reproduzir o significado que cada uma delas tem para o seu informante, quando, neste caso, seria mais indicado o estilo direto.

¹⁵² **Tamakore e Djo'o**, os heróis criadores do universo **Tâkâna**.

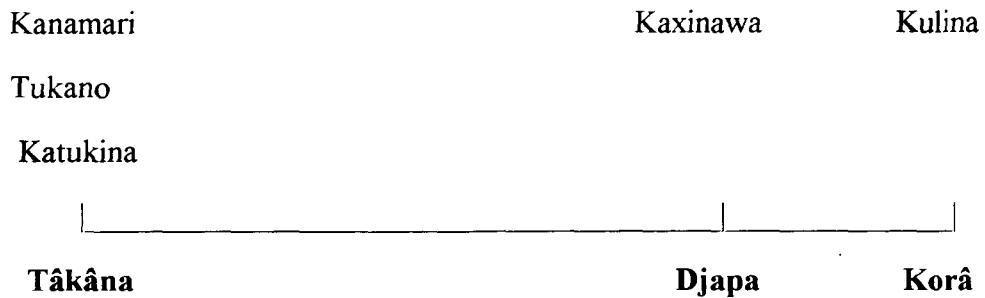
Narrativa 1: "*Primeiro mundo*" era só **Tamakore**, não tinha mais ninguém. Aí **Tamakore** achou ruim não ter companheiro e fez **Djo'o**, seu irmão. **Tamakore** rezou, rezou, rezou, rezou,... e fez **Djo'o**. Aí eles ficavam sempre juntos. "*Primeiro mundo*" era tudo mata, não tinha rios nem igarapés. **Tamakore** foi andando pela mata, abrindo picada, varadouro, rodagem¹⁵³, para levar palha para cobrir as casas de seu pessoal. Depois que fez as casas ficou aqueles abertos na mata. Aí **Tamakore** rezou, rezou, rezou, rezou, rezou,... rezou muito, e encheu de água as picadas, os varadouros e as rodagens, fazendo os igarapés e os rios grandes. Aí **Tamakore** resolveu fazer o seu pessoal. **Tamakore** estava comendo coco da palmeira jaci e fez uma fileira e meia de caroços; comeu também coco da palmeira inajá, e fez mais uma fileira e meia. Do coco do jaci, que é um coco bom, os caroços viraram Kanamari; do coco do inajá, que é um coco azedo, vieram os Kulina. Ainda da árvore do jaci **Tamakore** fez os Kaxinawa. **Tamakore** cortou o tronco do jaci em rola¹⁵⁴; depois rezou, rezou, rezou,... e fez o Kaxinawa. **Tamakore** depois desceu o rio Juruá e foi criar os cariús (Labiak, 1992, 4).

A tradicional visão de mundo, conformada pelas diferenças que se estabelecem entre os grupos de cultura katukina e os Kaxinawa e Kulina, indica a reivindicação dos Kanamari de precedência na ocupação pelos grupos katukina da região do rio Juruá, que só mais tarde receberia a chegada dos índios de língua pano e aruak.

¹⁵³ Picada: trilha estreita na mata. Varadouro: atalho; caminho mais largo aberto na mata. Rodagem: estrada; caminho por onde passam automóveis.

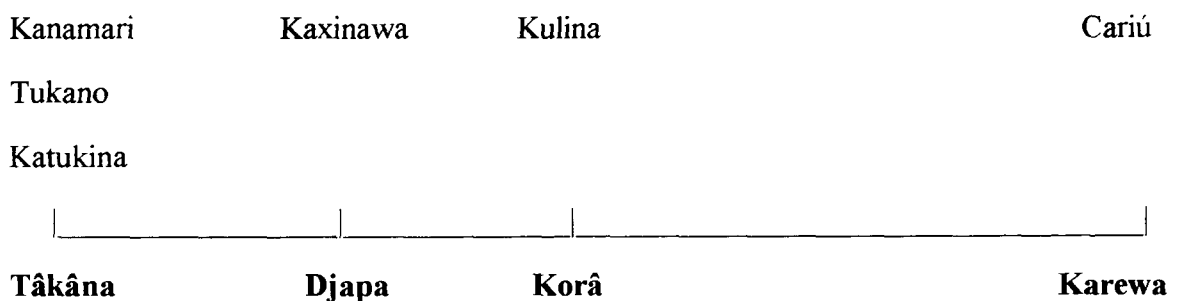
¹⁵⁴ Rola: roda; rolete; secção circular do tronco da árvore.

DIAGRAMA 2: VISÃO DE MUNDO TRADICIONAL



Mais recentemente essa visão incorporaria o "cariú", o homem branco, o não-índio das frentes colonizadoras. De forma figurada e bastante simplificada, após o contato com os brancos as características contrastantes passaram a ser aquelas que em um dos polos de um eixo coloca os Kanamari, distantes dos Kaxinawa, e mais além destes os Kulina, enquanto no outro polo se localizam os cariús (Oliveira Neves, 1990, p. 7).

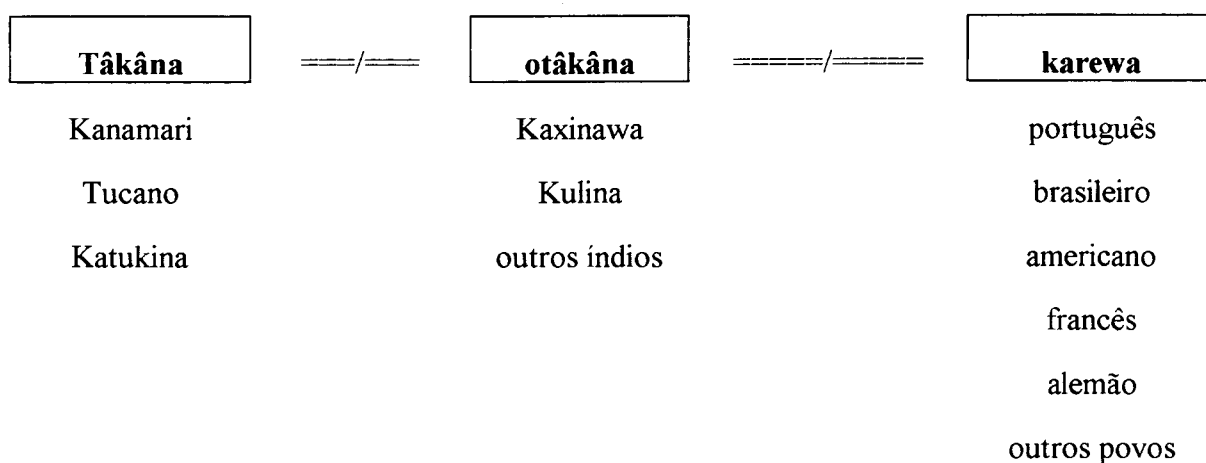
DIAGRAMA 3: VISÃO DE MUNDO APÓS O CONTATO



O contato com os "brancos" representou ainda o alargar do horizonte para os Kanamari, trazendo-lhes outros índios e outros cariús até então desconhecidos. A visão do mundo mítico,

delimitado pelos **Tâkâna** (a autodenominação Kanamari) e pelos **otâkâna** (denominação que abrangia os dois povos até então conhecidos, Kaxinawa e Kulina), incorporou outros povos indígenas e outras nacionalidades, originando um novo mapeamento étnico que se constitui de três segmentos distintos: a) os **Tâkâna**, b) os **otâkâna**, categoria em que foram englobados todos os povos indígenas, e todos, **Tâkâna** e **otâkâna**, em oposição c) **Karewa**, categoria onde são incluídos indistintamente brasileiros, americanos, alemães, cearenses, paulistas, peruanos, enfim todos os não-índios.

DIAGRAMA 4: MAPEAMENTO ÉTNICO DO CONTATO



Narrativa 2: **Tamakore** sabe tudo. **Tamakore** sabe fazer vidro, sabe fazer garrafa. **Tamakore** sabe fazer espingarda, sabe fazer anzol, sabe fazer terçado¹⁵⁵, faca, panela. **Tamakore** sabe tudo. **Tamakore** tem mina grande. **Tamakore** sabe fazer tudo de ferro. **Tamakore** sabe fazer motor. Depois que fez o mato, que fez os bichos, que fez as casas, que fez os rios, depois que fez tudo para o pessoal dele, os **Tâkâna**, depois que botou nome em todas as coisas e ensinou para os **Tâkâna**, aí **Tamakore** foi embora; foi para o Rio de Janeiro, para ser padre. **Djo'o** não foi, não; ele ficou cuidando da casa e do roçado, ficou para tomar conta de tudo. **Tamakore** foi morar depois do rio mar; aí ensinou tudinho para o americano. Por isso que americano¹⁵⁶ sabe fazer motor, sabe fazer avião; foi **Tamakore** que ensinou (Oliveira Neves, 1991, p.1-2).

Identificando os "*americanos*" com a categoria genérica de *cariús*, os não-índios, os Kanamari apoiam-se em seus fundamentos míticos para construir suas críticas à sociedade ocidental que com seu aparato de bens manufaturados pretende se impor como superior, ao mesmo tempo em que explicam a sua suposta inferioridade através do conhecimento diferenciado que **Tamakore** atribuiu a cada povo. Nessa atribuição de especialidades, cabe ao pessoal de **Tamakore** "tomar conta de tudo", o que quer dizer cuidar da mata e da reprodução das condições de vida, tarefas nas quais contam com **Djo'o**, que ficou vivendo entre os **Tâkâna**. Aos "*americanos*" cabe, pela especificidade de saber que lhes foi atribuído por **Tamakore**, a produção de bens manufaturados que facilitam o trabalho, do qual os Kanamari procuram manter uma distância ambígua que lhes permite suprir necessidades criadas sem o atrelamento que comprometa o seu modo de vida próprio.

¹⁵⁵ Termo empregado na região amazônica para facão.

¹⁵⁶ O termo "*americano*" não representa apenas as pessoas de origem norte-americana; mas todos os povos industrializados que dominam tecnologia de produção de bens manufaturados, principalmente maquinárias e outros produtos metálicos.

Narrativa 3: Primeiro **Tamakore** fez a mata. Depois fez picada, varadouro, rotação. Aí **Tamakore** botou água nos caminhos; **Tamakore** fez os igarapés e rios. Depois **Tamakore** fez os bichos, tudo que é bicho. E aí tudo que é rio ficou cheio de peixe. Depois que botou peixe em todo rio, **Tamakore** botou duas onças pintadas, um macho e uma fêmea, para tomar conta dos igarapés, para ninguém matar os peixes. Um dia **Tâkâna** estava procurando comida e encontrou as onças. Aí as onças falaram para o índio flechar peixes. As onças falaram que peixe era bom para comer, e que para comer podia flechar; podia flechar só um pouco, para não estragar. E só podia flechar os peixes grandes. Também não podia deixar sacar¹⁵⁷, porque assim o peixe ia morrer depois e ia estragar. O homem flechou um peixe, flechou mais um, flechou mais; flechou cinco peixes e foi embora para casa. A mulher fez o peixe e ele chamou o compadre para comer junto com ele. "*Putá merda, é bom peixe!*", falou o compadre, e perguntou: "*Onde é que você pegou?*" O homem não falou, não, porque as onças falaram para ele não contar. Passou o tempo, e o compadre encontrou o igarapé dos peixes. Quando chegou lá ele enganou as onças e falou para elas que o compadre dele ensinou onde era, e que ia flechar peixe para comer. Mas ele errou, e o peixe sacou. Aí passou outro peixe e ele flechou de novo. E sacou outra vez. Aí sacou de novo, e mais uma vez. As onças ficaram zangadas e comeram o homem e ele virou cigana¹⁵⁸. As onças ficaram zangadas com o outro homem pensando que ele tinha ensinado o lugar para o compadre, e comeram ele também. Aí ele virou carará¹⁵⁹. Agora os dois compadres andam sempre juntos comendo os peixes nos lagos e nos igarapés (Labiak & Oliveira Neves, 1988, p. 4).

Seria talvez exagerado dizer que os Kanamari tem uma preocupação ecológica, pelo menos no sentido que a expressão ganhou em nossos dias. No entanto, dado as relações equilibradas que

¹⁵⁷ Sacar o peixe: livrar-se o peixe da flecha, escapando.

¹⁵⁸ Cigana: ave galiforme da família dos opistocomídeos; de dorso pardo-escuro, asas marginadas de branco, cauda preta com pontas amarelas.

¹⁵⁹ Carará: ave pelicaniforme da família dos anhingídeos; o macho é preto, a fêmea tem a cabeça, o pescoço e o peito cinza-amarelados. as asas marginadas de cinza e a ponta da cauda branca.

mantêm na utilização do potencial de suas terras, em nenhuma de suas áreas de ocupação se encontra devastações ou problemas decorrentes do uso inadequado dos recursos.

Em certa medida a resistência à atividades predatórias pode ser tomada como ponto que contribuiu para o não envolvimento no extrativismo da seringa, processo que conduziu o seringueiro ao esgotamento e morte das árvores-da-borracha. Inteiramente dependentes do sistema extrativista os seringueiros brancos se viam na necessidade de extrair um volume maior de látex do que poderiam as seringueiras produzir, o que cedo levava ao esgotamento dos seringais.

Embora por vezes pratiquem o extrativismo como complemento às atividades de subsistência, os Kanamari não podem ser vistos como dependentes do modo de produção extrativista, razão pela qual suas estradas de seringa¹⁶⁰ continuaram produtivas após longo tempo de corte, enquanto colocações ocupadas por seringueiros brancos apresentavam uma vida útil bastante reduzida.

Se o que distingue os Kanamari dos seringueiros brancos é o seu menor grau de envolvimento no extrativismo, não é menos verdade que os cuidados que dedicaram à conservação das seringueiras só encontravam paralelo em alguns poucos regionais. Essa preocupação não predatória é transportada para o trabalho de extração madeireira, onde diferentemente dos brancos se preocupam em não abater espécies cujos frutos se prestam à alimentação por parte de peixes ou outros animais. Tal diferença de posturas por vezes chega a causar atritos com ribeirinhos, que, em vista de dificuldades pessoais de ordem material, obtêm o consentimento para explorar madeira na área indígena, e que em caso de derrubadas indiscriminadas passam a ser responsabilizados pelas consequências à fauna; muito embora, por vezes, não consigam nem mesmo entender a questão suscitada, pois que a lógica do seu pensamento "extrativista" é absolutamente destoante do modo de vida dos Kanamari.

As diferenças de visões de mundo, orientadoras de realções diferenciadas com o meio, estão expressas pelos próprios Kanamari na gravação dirigida à FUNAI onde denunciam a invasão de sua terra e solicitam a demarcação de áreas indígenas. Enquanto assinalam a imemorialidade do território **Tâkâna**, valendo-se de referências à ocupação anterior por seus pais

¹⁶⁰ Estrada de seringa: picada na mata que interliga as árvores-de-borracha, as seringueiras, que é percorrida pelo seringueiro durante o processo de extração do látex.

e avós para require a posse legal daquelas terras, os Kanamari indicavam o caráter temporário e predador que conduz a ocupação extrativista. Como exemplo desta situação pode ser tomadas as críticas de **Naro'a**/João Catingueiro ao seringueiro Manuel Taboza, mais conhecido como Paixão, que se dizendo "dono" de uma grande extensão de terras no alto rio Jutai ameaçava os grupos locais, procurando forçá-los a abandonar a área: "*O Paixão não qué sai de lá por causa da, do madeira lá, o cedro, aguano que tem lá. Bem na beira do rio, do Jutai, por isso que ele não quer sai pra lá [de lá], qué tirá do ingra [dos índios] aí. Quando ele tirá todinho aquele dinheiro, aí ele vai sai. Vai embora, deixá, deixá o rio, o rio lá sem nada; não tem mais madeira, não tem nada, até seringa até tá matando*" (Equipe de Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, 1983, p. 12).

Estes comportamentos interétnicos têm como apoio os princípios básicos de hospitalidade, de partilha e de não aceitação da avareza, valores maiores que se estendem a todas as esferas da vida Kanamari, e cujas origens podem ser igualmente identificadas em passagens míticas (Oliveira Neves, 1994).

A um Kanamari não ocorreria a hipótese de negar acolhida à qualquer pessoa, ainda que sua presença não seja das mais desejáveis ao grupo, e mesmo que seja cariú. Seria igualmente inadmissível que um Kanamari fosse proibido de permanecer numa aldeia. Mesmo que seja cogitado o afastamento de uma pessoa da convivência com o grupo, essa situação só é discutida entre terceiros, cabendo unicamente à própria pessoa sobre quem se volta a questão, tomar qualquer iniciativa. Da mesma forma a retirada de estranhos (o que para os Kanamari representa dizer "brancos" ou outros índios, não inseridos na cultura dos grupos locais) só é pensada em casos extremos, quando a sua presença se torna insustentável, sendo, ainda assim, poucos os casos em que os Kanamari tomaram a iniciativa de expulsar de suas terras quem nelas havia se localizado.

Em depoimento registrado no relatório de identificação da área indígena no rio Itaquai, a equipe da FUNAI observa a hospitalidade Kanamari que se estende à estranhos:

"Quando desembarcamos em seus cais, embaixo de forte aguaceiro, fomos direto para a primeira casa que avistamos, que era justamente a do líder João Dias. Conduziram-nos para a beira do fogo, deram bananas e peixes assados. Depois de muito tempo de

convivência, perguntaram, displicentemente se éramos madeireiros que iriam cortar madeira acima de sua aldeia. Sua inocência, resignação e impotência comoveu-nos e ao mesmo tempo percebemos que o tratamento que recebíamos, era idêntico ao que dispensavam ao rotineiro invasor da área indígena" (Montagner Melatti, 1980, p. 113).

A política de convivência pacífica, que permitiu a fixação primeiro de outros povos indígenas e depois das frentes de colonização no território Kanamari, desponta como regra maior para este grupo. Regras que abriram o território à penetração do branco e que ainda hoje continuam permitindo a sua invasão, sendo raro a explicitação de hostilidades. Quando estas ocorrem, representam o estágio final de um processo de degradação nas relações, que escapando de medidas anteriores que não alcançaram resultados, atingem uma situação inconciliável conduzindo a atritos que permanecem geralmente ao nível de acusações verbais e ameaças não concretizadas.

5.4 - Contato: Palco de Atualização Mítica

A impropriedade dos termos "pré-lógico" e "mentalidade primitiva", conforme utilizados por Lucien Lévy-Bruhl, acabaram por prejudicar a discussão e o entendimento do verdadeiro significado das diferenças que separam as sociedades ditas "civilizadas" daquelas chamadas de "primitivas"¹⁶¹

A questão real a ser colocada não deve se reduzir ao confronto entre pensamentos "lógico" e "pré-lógico", entre pensamentos "científico" e "primitivo". As diferenças que se colocam entre o pensamento europeu, ocidental, e o pensamento das sociedades ditas "primitivas", localizam-se ao nível de concepções de mundo fundamentalmente distintos, que implicam em perspectivas de vida profundamente dissonantes.

Enquanto o pensamento ocidental se apresenta individualizador e individualizante, diferenciador e excludente, instalador e sustentáculo de relações assimétricas de estratificação e subordinação política e social, uma outra ordem de pensamento, integrador e inclusivo, configura

¹⁶¹ Na leitura que faz de Lucien Lévy-Bruhl, Alcida Rita Ramos sugere que "*his proposition was that others peoples can be so fundamentally different from Europeans that it may well be impossible for the latter to completely grasp the logic of the former*" (Ramos, 1990, p. 18).

o processo mental das sociedades "primitivas", que embora marcado por distinções étnicas e assinalando as diferenças tanto ao nível intergrupar quanto ao nível das relações interétnicas, não privilegia confrontação de valores e hierarquizações.

Valendo-se de reflexões sobre a situação de contato dos Kanamari, tais questões podem ser colocadas como:

- em contexto de relações assimétricas, os grupos étnicos que delas participam em condição de "subordinação" continuam operando suas identidades diferenciadas/diferenciadoras?

- e, em caso afirmativo, onde tem lugar a operação desta identidade, no espaço étnico privado do grupo ou no espaço compartilhado das relações interétnicas?

Das interpretações míticas Kanamari analisadas, podemos constatar que estes índios continuam mantendo um pensamento integrador e inclusivo como linha de orientação das relações interétnicas em que se acham inseridos no rio Juruá e regiões limítrofes.

Segundo as análises desenvolvidas a partir das narrativas Kanamari e do contexto social e político descrito, teríamos:

- apesar do contexto interétnico os Kanamari continuam a operar a identidade étnica - **Tâkâna** - que os distingue dos outros grupos indígenas e da sociedade brasileira;

- apesar das relações de poder instaladas com o contato, a lógica Kanamari reafirma suas características próprias, que acenam para a complementaridade de conhecimentos, determinando a visão de mundo própria do grupo;

- apesar do envolvimento econômico decorrente da inserção no mercado de produção e consumo, as relações sociais que se estabelecem com a sociedade regional adaptam-se ao modo de vida Kanamari, conservando normas de relações do grupo com o seu meio ambiente físico.

Dessa forma, se estão corretas as análises que formulo para as narrativas aqui apresentadas, e além disso se com elas apresentam correspondência de interpretação, pode-se concluir que mesmo em contexto assimétrico de relações interétnicas os grupos étnicos são capazes de

elaborar explicações e delinear atitudes em seus domínios étnicos que estejam consonantes com a forma de pensamento e de ser que lhes são próprias.

Assim, para aquela primeira questão formulada, a resposta que proponho é sim: que mesmo os grupos minoritários podem continuar operando identidades étnicas em contextos assimétricos. E sugiro que reside no mito este poder de manutenção da identidade étnica. Sugiro ainda que, mais especificamente, a manutenção da identidade seria operada a partir de uma base mítica onde têm lugar as interpretações do contexto interétnico, atualizando as características étnicas distintivas.

Para a segunda questão colocada, quero sugerir que o espaço étnico privado do grupo se apresenta como o palco privilegiado de afirmação e reprodução de suas características sócio-culturais; enquanto o espaço interétnico, transformado em palco de negociações políticas, se apresenta frontalmente desfavorável e adverso, marcado por resistências e preconceitos que não aceitam elementos étnicos diferentes, e pelo desequilíbrio de forças políticas e tecnológicas que participam das relações interétnicas inferiorizando os povos indígenas.

Por fim quero assinalar que as proposições apresentadas só se tornam válidas a partir do momento em que os grupos indígenas continuam a manter as condições de gerenciamento próprio de seu universo simbólico, ou de sua pauta cultural, questão essa que remete ao aspecto inevitavelmente político das relações interétnicas, como ademais também inevitavelmente política é a relação entre a Antropologia e o seu objeto (Fabian, 1983, p. 143)¹⁶².

¹⁶² "As relationships between peoples and societies that study and those that are studied, relationships between anthropology and its object are inevitably political; production of knowledge occurs in a public forum of intergroup, interclass, and international relations" (Fabian, 1983, p. 143).

CONSIDERAÇÕES:

"O SUJEITO INTELIGENTE E O MUNDO INTRANSIGENTE"¹⁶³

*"La historia es un profeta
con la mirada vuelta hacia atrás:
por lo que fue, y contra lo que fue, anuncia lo que será".*
(Eduardo Galeano - "Las Venas Abiertas de América Latina", p. 27)

*"A história é ordenada culturalmente de diferentes modos
nas diversas sociedades,
de acordo com os esquemas de significação das coisas".*
(Marshall Sahlins - "Ilhas de História", p. 7)

A discussão do contato entre sociedades diferentes acena para duas questões distintas: a conveniência e os resultados deste processo.

A inevitabilidade do contato dos chamados povos "primitivos" com a sociedade ocidental, e o entrelaçamento cada vez maior das relações que a partir daí se estabelecem, são fatos incontestáveis, responsáveis pela crença fatalista que acenava para o desaparecimento das minorias étnicas.

Um pensamento que postule manter etnias em reservas -como redomas de reprodução cultural- seria hoje no mínimo uma grotesca reminescência de um paternalismo ultrapassado que não construiria sequer a ilusão, ou engano, de que a situação dos índios pudesse mudar pelas atitudes ou propósitos das elites políticas (Gomes, 1988. p. 207), ou que o processo de expansão mundial pudesse ser alterado a partir dos grupos étnicos.

¹⁶³ "A questão mais verdadeira jaz no diálogo entre sentido e referência, visto que a referência põe o sistema de sentido em situação de risco em relação a outros sistemas: o sujeito 'inteligente' e o mundo intransigente. E a verdade desse diálogo maior consiste da indissolúvel síntese de coisas como passado e presente, sistema e evento, estrutura e história" (Sahlins, 1990, p. 193).

Contudo, a partir dos anos '70 o fantasma da "assimilação", como destino final dos grupos indígenas, começa a ruir pela constatação de um inesperado processo de retomada de crescimento populacional, observado a nível mundial entre as minorias étnicas.

Esta nova situação nos obriga a repensar conceitual e teoricamente o relacionamento que se desenrola a partir do contato intersocietário, de pequena ou grande escala. Continuar acreditando que esta situação seria influenciada unicamente por uma das partes envolvidas, em nosso caso a sociedade brasileira, seria desconsiderar a realidade empiricamente observável dos grupos indígenas reinterpretarem a partir de seu próprio referencial, enquanto sociedades constituídas, as situações nas quais se acham envolvidas e daí influenciarem na condução de questões que lhes dizem respeito.

Pretender defender o argumento de que em nosso contexto social e político os índios desfrutam de uma situação de independência política e não sofrem interferências da sociedade nacional seria tão irreal quanto creditar os segmentos da sociedade nacional em contato com os índios e a política indigenista (ou políticas indigenistas, se não nos ativermos apenas à ação oficial) como únicos agentes responsáveis por este processo. A leitura completa da realidade dos fatos só se torna possível, assim, se os grupos indígenas são vistos como forças ativas no processo de interação intersocietária.

De outra forma, como explicar que grupos diferentes, sujeitos às mesmas forças históricas, políticas, econômicas e sociais, elaborem respostas distintas para as mesmas questões que enfrentam? Como explicar, por exemplo, as diferenças de envolvimento e inserção no extrativismo por parte dos Kanamari e Kaxinawa, sujeitos a contextos semelhantes? Como explicar que ainda hoje pequenos grupos se mantenham resistentes às inúmeras tentativas de atração levadas à efeito tanto por FUNAI quanto por iniciativas religiosas ou privadas, conservando sua autonomia em espaços cada vez mais reduzidos, como é o caso dos **Tsomhwâk Djapa**?

Estas questões e muitas outras que poderiam ser levantadas através de uma lista sem fim de exemplos envolvendo aspectos os mais variados, presentes no relacionamento de diferentes povos indígenas com a sociedade brasileira, só vem reforçar a argumentação tantas vezes utilizada da diversidade, que se contrapõe à idéia do "índio genérico".

A resposta a estas questões se encontra na própria diversidade, enquanto "*diferença ativa*" (Viveiros de Castro, 1983, p. 235) responsável pela capacidade de cada povo definir os rumos de sua própria história.

Quantas vezes já não se lançou mão de interpretações dos próprios grupos indígenas como explicação de atitudes tomadas frente a determinadas situações, como por exemplo na recepção amistosa pelos índios do litoral brasileiro aos primeiros portugueses que logo se tornariam seus algozes? Talvez este fato histórico, já bastasse para se perceber como um evento é lido a partir de um determinado sistema simbólico específico, podendo conduzir a leituras históricas diferenciadas segundo os diferentes sistemas. Ou:

"em outras palavras, um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico. E apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades 'objetivas' próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, enquanto tais, que lhe dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de um esquema cultural. O evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam" (Sahlins, 1990, p. 191), grifo no original.

Discorrendo sobre a trágica receptividade dos havaianos à esquadra do Capitão Cook, Marshall Sahlins emprega o conceito de cultura como "*a organização da situação atual em termos do passado*" associado ao princípio boasiano de que "*o olho que vê é o órgão da tradição*", para concluir o que apesar de parecer óbvio nem sempre foi levado em consideração em estudos de ciências sociais, que "*a questão mais verdadeira jaz no diálogo entre sentido e referência, visto que a referência põe o sistema de sentido em situação de risco em relação a outros sistemas: o sujeito 'inteligente' e o mundo intransigente. E a verdade desse diálogo maior consiste da indissolúvel síntese de coisas como passado e presente, sistema e evento, estrutura e história*" (1990, p. 193).

Dentro deste enfoque, a partir de que perspectivas se apresenta para os índios as relações de contato: política, como forma de aliança contra outros índios?; de sobrevivência, como estratégia para cessar ou evitar conflitos com os brancos?; mítica, com a chegada de deuses ou heróis esperados desde sempre?; metafísicas, como conjunção de filosofias e visões diferentes de mundo?; consumista como meio de obtenção de utensílios e ferramentas que lhes eram

desnecessários?; econômica, como forma de suprir necessidades materiais só surgidas com o contato?

Se por parte dos "civilizados" as iniciativas de contato e o desenvolvimento das relações com os grupos indígenas podem ser justificadas por perspectivas de ordem econômica, desenvolvimentista, de integração e de colonização, ou por um outro lado de pensamento, por perspectivas de ordem humanitária, evangelizadora, conservacionista, política ou até mesmo idílica, o certo é que pela parte dos índios a única justificativa para o contato ou sua evitação se fundamenta em seus próprios sistemas simbólicos.

Tomando as relações de contato a partir deste prisma e não mais separando as conseqüências decorrentes do contato com a sociedade nacional das estruturas simbólicas dos povos indígenas, torna-se possível identificar que elementos destas culturas e de que forma, e em que momentos, estas culturas reinterpretam a sua existência, adotando ou rechaçando as relações interétnicas, que lhes oferece um mundo novo de magias, encantos e riquezas impensáveis... e sofrimentos indizíveis (Gomes, 1988), isto se o que se pretende é verdadeiramente entender os grupos indígenas a partir de suas próprias perspectivas de vida.

O contato, como espaço de negociações interétnicas, não pode ser tomado apenas a partir de forças assimétricas que se confrontam em disputa de "aculturação", como também não pode ser reduzido à uma análise de um momento determinado do contato onde as forças se atritam em "fricção". Assim, o que estou assinalando é a limitação de análises sincrônicas, que tomando o movimento das sociedades a partir de planos parados não consideram as relações estreitas que interligando momentos contíguos compõem o seu movimento ativo, e que, com isso, reduzem pelo tratamento analítico as sociedades à horizontes de diluição social e situações de embates de contraste étnicos, não abrindo espaço teórico para abordagem das relações de contato interétnico como processos de articulações ou conjunções "inter-étnicas".

O estudo das relações interétnicas não pode deixar de considerar o contato como um processo de negociação ativa entre atores co-ativos, ainda que em posições assimétricas. Ou como coloca Stefano Varese: "*las relaciones que se establecen entre grupos humanos diferentes por su cultura, su idioma, su organización social, sus mutuas autoidentificaciones (o sea sus*

conceptualizaciones étnico-raciales), etc., no pueden ser estudiadas exclusivamente a nivel de un análisis cultural o de un análisis social que considere al grupo tribal como receptor pasivo de modificaciones derivadas de los cambios impuestos por los centros de control y dominación" (1970, p. 17).

É certo que essa questão não é nova para a Antropologia. Na verdade a Antropologia tem consciência de que os sistemas interétnicos não são dicotômicos como por vezes os tomamos como recurso metodológico para os estudos de mudança social. Podemos lembrar de Franz Boas que ensinava que são os olhos da tradição que vêem o presente; o alerta de Egon Schaden à etnologia brasileira sobre a importância de investigações "*em que já não se desdenhe a imprescindível perspectiva diacrônica*" (1976, p. 18), ou mesmo a observação de Eduardo Galvão de que "*Não obstante, em última análise os elementos culturais que definem a área possam ser retraçados a sua fonte original, a tribo ou a cidade, a situação se define melhor pelo conjunto de fatores históricos, culturais e ecológicos que resultam em constelações sociais de caracter diferenciado*" (1976, p. 20), embora esta possa ter ficado um tanto ocultada por sua abordagem culturalista.

Esse procedimento analítico nos aproxima do dinamismo mito-história, onde os "novos fatos" são resignificados (no interior do grupo étnico) a partir do seu fundamento mítico, ou como sugere Marshall Sahlins (1990) o evento histórico é interpretado através de uma leitura mítica ao mesmo tempo em que, uma vez incorporado, aciona uma reinterpretação da sua base mítica; o "evento" se fazendo "estrutura" ao mesmo tempo em que é essa "estrutura" que lê o "evento".

Argumentar a necessidade da perspectiva histórica nos estudos de mudança social não significa reivindicar uma historiografia do acontecimento como chave para o entendimento do processo interétnico (Varese, 1970, p. 3). Aqui a noção de "situação histórica", tomada em sua dimensão de "*referencial analítico para recorte e seleção de dados visando o estudo comparativo da mudança social*", como sugere João Pacheco de Oliveira Filho (1988, p. 61), mostra-se adequada à análise de sistemas interétnicos, permitindo a compreensão das condições atuais a partir de processos sócio-culturais mais amplos.

Da mesma forma a noção de "ciclos econômicos" (os "ciclos extrativistas" de caucho, borracha, minério, etc), normalmente empregados para o estudo da história econômica da Amazônia, ganham para nossas intenções maior vigor analítico se trabalhados como "momentos" (p. ex. momento de coleta de drogas-do-sertão; primeiro momento do extrativismo da borracha; etc), onde adquire maior expressão a conjunção da atividade econômica com o processo de mudanças sociais desencadeadas, e que não ficam restritas (atividades e processos sociais desencadeados) aos limites temporais daqueles "ciclos".

Embora por vezes abordagens antropológicas ainda se traiam, levadas por raízes européias da "civilização", conceitualmente não existe hoje mais discordâncias sobre o entendimento de que *"cada cultura tiene su propio contexto simbólico, su escala de valores, sus reglas de comportamiento y sus ideales"* (Regher, 1988, p. 125).

Uma nova proposição de abordagens das relações entre as sociedades diferentes deve postular que o conhecimento e novas experiências se integrem dentro de perspectivas de contextos simbólicos diferentes onde alguns aspectos são reforçados e outros perdidos no processo de adaptação dos sistemas culturais, o que torna possível que mesmo fatos históricos e ambientais sejam interpretados de formas distintas em diferentes culturas (Regher, 1988) ou, se, por outro ângulo, se olhar para a força causal, que um processo de expansão econômica pode suscitar reações segundo as especialidades sócio-culturais das respectivas populações envolvidas (Cardoso de Oliveira, 1979); ou seja, usando palavras de Sahlins, *"um evento não é apenas um acontecimento característico do fenômeno, mesmo que, enquanto fenômeno, ele tenha forças e razões próprias, independentes de qualquer sistema simbólico. Um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquire uma significância histórica"* (1990, p. 15), grifo no original.

É exatamente a possibilidade de fornecer respostas diferentes a causas de naturezas idênticas, o ponto comum às diferentes sociedades; respostas estas que são ditadas por universos simbólicos diferentes e particulares de cada sociedade.

No caso específico do contato imposto pela ocupação das frentes extrativistas, os Kanamari oferecem respostas próprias e ao mesmo tempo diferentes daquelas formuladas por outros povos

da região; respostas orientadas por seu sistema simbólico, interpretativo e ao mesmo tempo reinterpretado em sua dinâmica cultural própria, a partir dos novos elementos do contato.

A história que se tem hoje da ocupação do rio Juruá e regiões limítrofes, é aquela contada a partir da perspectiva econômica e de colonização das frentes extrativistas que se instalaram no território **Tâkâna**. Traçar uma história Kanamari do contato não é apenas traçar um quadro que se contraponha à "história oficial de vencedores" formulada pela visão colonizadora da sociedade brasileira, mas sim construir uma versão da história a partir de conteúdos conceituais **Tâkâna**, o que permitiria entender como este povo vem processando, através de seu dinamismo social, a reinterpretação do seu universo étnico de sempre, nos 137 anos de contato interétnico. Contada a partir da perspectiva dos Kanamari, e dos outros grupos de língua katukina, a história do contato com a sociedade nacional apresentaria sem dúvida outras leituras, interpretadas pelos anseios e visões de mundo, próprios dos diversos **Djapa**.

Mas esta é ainda uma história que está por ser contada; uma outra história...

BIBLIOGRAFIA

- ADONIA, Isa. A Cartografia da Região Amazônica: Catálogo Descritivo (1500-1961). Rio de Janeiro : CNPq/INPA, 1963. 2v.
- AGUIAR, Maria Sueli de. Elementos de Descrição Sintática para uma Gramática Katukina. Campinas : UNICAMP, 1988. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. Ocupação dos altos Juruá e Purus. [S.l.], 1982. (datil.).
- ANDRADE, Maria Margarida de. Como Preparar Trabalhos para Cursos de Pós-Graduação: noções práticas. São Paulo : Atlas, 1995.
- ANDRADE, Onofre de. Amazônia: esboço histórico, geographia physica, geographia humana e ethnographia do Rio Juruá. Maceió : Casa Ramalho, 1937.
- A PREFEITURA APOSTÓLICA DE TEFFÉ EM 1924. O Mensageiro, Teffé, número especial, v. i, jan./fev. 1924.
- ARAÚJO E AMAZONAS, Lourenço da Silva. Diccionario Topographico, Historico, Descriptivo da Comarca do Alto-Amazonas. Recife : Meira Henriques, 1852.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. Referências bibliográficas, NBR 6023. Rio de Janeiro, 1989.
- _____. Apresentação de citações em documentos, NBR 10520. Rio de Janeiro, 1990.
- BANDEIRA, Arthur Deodato. Relatório sobre viagem ao rio Jutahy. Manaus, 12 dez. 1912. Microfilme 31, planilha 380, documento 00 - Museu do Índio/FUNAI.
- BALDUS, Herbert. Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira - v. 1. São Paulo : Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.
- _____. Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira - v. 2. Hannover : Münstermann-Druck, 1968.

- BARTOLOMÉ, Miguel A. Entrevista a Ticio Escobar. In: ESCOBAR, Ticio (Org.). Mision: Etnocidio. Asunción : Comision de Solidaridad con los Pueblos Indigenas, 1988. p. 133-141.
- BASTOS, Rafael José de M. Exegeses Yawalapiti e Kamayurá da Criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Bôas. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 30-32, p. 391-426, 1989.
- BATES, Henry Walter. The naturalist on the River Amazonas. London : [s.n.], 1892.
- _____. O Naturalista no rio Amazonas. São Paulo : Nacional, 1944.
- BELTRÃO, Luís. O Índio, um Mito Brasileiro. Petrópolis : Vozes, 1977.
- BENOIST, Jean-Marie. Facetas de la Identidad. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (Org.). La Identidad. Paris : Petrel, 1977. p. 11-21.
- BITTANCOURT, Francisco Antônio Pereira. Informações sobre hostilidades de indígenas no Rio Juruá contra brancos. Arquivos Particulares do Barão da Ponte Ribeiro (Duarte da Ponte Ribeiro), 1829. Arquivo Histórico do Itamaraty, Parte III - 34, Lata 289, maço 1.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. Do Indigenismo da Revolução à Antropologia Crítica. In: JUNQUEIRA, Carmen, CARVALHO, Edgard de A. (Orgs.). Antropologia e Indigenismo na América Latina. São Paulo : Cortez, 1981. p. 87-105.
- _____. Lo propio y lo Ajeno: una aproximación al problema del control cultural. Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales, México, v. 27, nº 103, p. 183-191, 1983.
- BORGES, Jorge Luis. Borges em diálogo: Conversas de Jorge Luis Borges com Osvaldo Ferrari. Rio de Janeiro : Rocco, 1986.
- BROWN, C. Barrington. Relatórios sobre o rio Jutahy. Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 2, 2. Boletim, p. 81-87, 1886.
- BROWN, C. Barrington, LIDSTONE, William. Fifteen Thousand Miles on the Amazon and its Tributaries. London : [s.n.], 1878.
- BUÑUEL, Luis. Meu Último Suspiro. 2. ed.. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1982.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Temas da Etnologia Pano. Palestra proferida em Seminários de Etnologia. Manaus : DCiS/ICHL/UA, 12 jul. 1993.

- _____. O Nome e o Tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo : USP, 1994. Tese (Doutoramento em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Problemas e hipóteses relativos à Fricção Interétnica. In: _____. A Sociologia do Brasil Indígena. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1978a. p. 83-131.
- _____. Por uma Sociologia do Campesinato Indígena no Brasil. In: _____. A Sociologia do Brasil Indígena. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1978b. p. 142-150.
- _____. Prefácio à 1ª. Edição. In: LARAIA, Roque de Barros, DA MATTA, Roberto. Índios e Castanheiros: A Empresa Extrativista e os Índios no Médio Tocantins. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979. p. 35-47.
- _____. O Saber e a Ética. [S.l.], 1990. (Datil).
- CARNEIRO, Edison. A Cidade do Salvador (1549): uma reconstituição histórica e A Conquista da Amazônia. 2. ed.. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1980.
- CARVALHO, José Cândido de Mello. Notas de viagem ao Javari-Itacoai-Juruá. Rio de Janeiro : Museu Nacional. 1955. (Publicações Avulsas do Museu Nacional, n. 13).
- CARVALHO, Ma. Rosário, REESINK, Edwin B. Ecologia e Sociedade: uma breve introdução aos Kanamari. In: MAGALHÃES, Antônio Carlos (Org.). Sociedades Indígenas e Transformações Ambientais, Belém : UFPA/NUMA, 1993. p. 113-153. (Série Universidade e Meio Ambiente).
- CASTELLO BRANCO SOBRINHO, José M. Brandão. O Juruá Federal. Revista do Instituto Histórico e Geográfico, Rio de Janeiro, p. 587-651, 1930. (V. Especial, Anais do Congresso Internacional de História da América, set. 1922).
- _____. Caminhos do Acre. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, v. 196. Rio de Janeiro, v. 196, p. 153-198, jul./set. 1947.
- _____. O Gêntio Acreano. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, p. 1-77, abr./jun. 1950.
- CASTELNEAU, Francis de. Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima et des Lima au Para. Paris: [s.n.], 1850-1851. 6v.

- CHANDLESS, William. Ascent of the River Purûs. Journal of Royal Geographical Society, London, v. 31, p. 86-118, 1866a.
- _____. Notes of the River Aquiry. Journal of Royal Geographical Society, London, v. 39, p. 119-128, 1866b.
- _____. Notes of a Journey up the River Juruá. Journal of Royal Geographical Society, London, v. 39, 1869. p. 296-311.
- _____. Notas sobre o Rio Purus. Arquivos, Manaus, v. 9-10, ano 3, p. 21-29, 29-40, set. 1949.
- CHURCH, George Earl. Notes of the visit of Dr. Bach on the Catuquinarú Indians of Amazonas. Geographical Journal, London, v. 12, p. 63-67. 1898.
- _____. Aborígenes of South America. London: [s.n.], 1912.
- CLASTRES, Pierre. A Sociedade Contra o Estado. In: _____. A Sociedade Contra o Estado: Pesquisas em Antropologia Política. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1978. p. 132-152.
- _____. Arqueologia da Violência: ensaio de antropologia política. São Paulo : Brasiliense, 1980.
- COHN, Bernard S. O que é Etnohistória?. Manaus : Depto. História/UA, set. 1985. (Série Etnohistória, n. 1).
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Quadro geral da população indígena no Brasil. Brasília : CIMI, 1981.
- _____. Povos Indígenas no Brasil e presença Missionária. Brasília : CIMI, 1985.
- COSTA E SILVA, Leonardo Solon da. P. I. Marienê. Relatório de atividades de janeiro à outubro de 1922. Marienê, 30 out. 1922. (Anexo, como Documento 26, ao Relatório Anual da 1. Inspeção Regional do SPI - 1943).
- D'ANS, André-Marcel. Materiales para el Estudio del Grupo Lingüístico Pano. Lima : Universidade Nacional de San Marcos, [s.d.]. p. 12-27.
- DERIKCX, João, TRASFERETTI, José Antônio. No Coração da Amazônia: Juruá, o rio que chora. Petrópolis : Vozes, 1993.
- DIAS, José Fernandes. Amazônia: do Eldorado ao Capitalismo Selvagem: notas para um esboço de análise. In: FERRARINI, Sebastião Antônio. Transertanismo: sofrimento e miséria do nordestino na Amazônia. Petrópolis : Vozes, 1979. p. 9-28.

- DISTINCTIONS - Le R. P. Constant Tastevin, Officier de la Légion d'Honneur. Annales Spiritaines, Paris, v. 61, n° 1, jan./fev. 1951.
- DREHER, Martin. História dos Protestantes na Amazônia até 1980. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis : Vozes, 1992. p. 321-340.
- EGGAN, Fred. One Hundred Years of Ethnology and Social Anthropology. In: _____. One Hundred Years of Anthropology. 3. ed.. Massachusetts : Harvard University, 1972.
- EQUIPE DE PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE TEFÉ. I Encontro dos Canamari da Região do Juruá/Jutai - AM, Igarapé Santa Rita, nov/1983. Eirunepé, 1983. (datil.)
- EQUIPE TRÊS UNIDOS-MNTB. Levantamento sobre a Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil: ficha padrão preenchida com dados referentes à aldeia Mamori. Mamori, out. 1983.
- ERIKSON, Philippe. Uma Singular Pluralidade: a etno-história Pano. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo : Companhia das Letras, 1992. p. 239-252.
- ESCOBAR, Ticio. ¿Etnocidio, Mision Cumplida?. In: _____. Mision: Etnocidio. Asunción : Comision de Solidaridad con los Pueblos Indigenas, 1988. p. 15-49.
- ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do. Relatório da 3ª Equipe. Relatório de identificação das áreas indígenas nos rios Jandiatuba e Jutai. Brasília : FUNAI, 1980. (Incluído no Processo FUNAI/BSB/1074/80, p. 246-268)
- FABIAN, Johannes. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York : Columbia University, 1983. p. 143-165.
- FARAGE, Nádia. As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro : Paz e Terra/ANPOCS, 1991.
- FARIA, Agenor. Fluxos Sociais Xerente. São Paulo : USP, 1990. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- FARIA E SOUZA, Torquato. P. I. Riozinho do Penedo: Relatório à 1. Inspetoria Regional do SPI. Manaus, 1928. Microfilme 30, planilha 362 - Museu do Índio/FUNAI.
- FAULHABER, Priscila. A História dos Kanamari. In: _____. Entrosando: Questões Indígenas em Tefé. Belém : Museu Paraense Emilio Goeldi, 1987. p. 109-110.

- ____. O “Lago dos Espelho”: um estudo antropológico das concepções de fronteira do movimento dos índios. Tefé/AM. Campinas : UNICAMP, 1992. Tese (Doutoramento em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humans, Universidade de Campinas.
- FERNANDES, Rubem Cesar. Um Exército de Anjos: as razões da Missão Novas Tribos. In: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, n. 6, p. 129-165, nov. 1980.
- FERRARINI, Sebastião Antônio. Transertanismo. Petrópolis : Vozes, 1979.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Sobre a Nação Catauixi, que Habita as Margens do Rio Purus. In: _____. Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Para, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. [S.l.] : Conselho Federal de Cultura, 1974. p. 87-89.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo Dicionário da Língua Portuguesa, 15 imp.. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, [1988].
- FOUCAULT, Michel. Prefácio. In: _____. As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas. 2. ed.. São Paulo : Martins Fontes, 1981. p. 5-14.
- _____. Arqueologia do Saber. 4. ed.. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1995.
- FRAGOSO, Hugo. A Era Missionária (1686-1759). In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis : Vozes, 1992. p. 139-209.
- FREITAS, Antonio de Paula (Red.). Episódios da viagem de exploração às vertentes do famoso rio Javary, affluente meridional do Alto Amazonas, realizada pelo Barão de Teffé. Revista da Sociedade Geográfica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 4, 3. Boletim, p. 169-188, 1888.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Processo BSB/1074/80. (Referente à Área Indígena Vale do Javari).
- _____. Processo BSB/2704/84. (Referente à Área Indígena Kanamari do Rio Juruá).
- _____. Processo BSB/2913/84. (Referente às Áreas Indígenas Maraã-Urubaxi e Paranã do Paricá, localizadas no rio Japurá).
- FURTADO, Celso. Formação Econômica do Brasil. 4. ed.. Rio de Janeiro : Fundo de Cultura, 1961.
- FURTADO, José Francisco. Relatório da Assembléia Provincial do Amazonas. Manaus, 07 set., 1858.

- GALEANO, Eduardo. Las Venas Abiertas de América Latina. 2. ed.. Montevideo : Universidad de la República, 1972.
- _____. As Caras e as Máscaras. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1985.
- GALLOIS, Dominique T. Elementos para uma História Waiãpi do Contato. Comunicação apresentada no GT História Indígena-ANPOCS. [S.l.], 1986. (datil.)
- _____. O Discurso Waiãpi sobre o ouro: um profetismo moderno. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 30-32, p. 457-467. 1989.
- GALVÃO, Eduardo. Encontro de Sociedade Tribal e Nacional. Manaus : Ed. Governo do Amazonas, 1966.
- _____. Encontro de Sociedades Tribal e Nacional no Rio Negro, Amazonas. In: SCHADEN, Egon (Org.). Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo : Nacional, 1976. p. 421-434.
- _____. Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900-1959. In: _____. Encontro de Sociedades. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 193-228. 1979.
- GAMA MALCHER, José M. Índios: Grau de integração na comunidade nacional, grupo lingüístico, localização. Rio de Janeiro : Ministério da Agricultura/Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1964.
- GEERTZ, Clifford. Anti Anti-Relativismo. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 3, n. 8, p. 5-19, 1988.
- GIANNINI, Isabelle V. A Ave Resgatada: A impossibilidade da leveza do ser. São Paulo : USP, 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- GOMES, Mércio Pereira. Os Índios e o Brasil. Petrópolis : Vozes, 1988.
- GONÇALVES, Marco Antônio T. (Org.). Acre: História e Etnologia. Rio de Janeiro : Núcleo de Etnologia Indígena/ IFCS-UFRJ, 1991.
- GRIMES, Barbara F. (Ed.) Ethnologue: Languages of the World. 17. ed.. Dallas : Summer Institute of Linguistics, 1988.
- GROTH, Christa. Here and There in Canamari. Anthropological Linguistics, v. 19, n. 5, 1977.
- _____. Syntax of the Phrase Types in Canamari. In: FORTUNE, David L. (Org.). Porto Velho Workpapers. Brasília : SIL, 1985. p. 93-129.

- GUZMÁN BÖCKLER, Carlos. Memória Coletiva, Identidad Histórica y Conciencia Étnica en Guatemala. Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales, México, v. 27, n. 103, p. 193-212, 1983.
- HARTMANN, Thekla. Bibliografia crítica da etnologia Brasileira - v- 3. Berlin : Reimer, 1984.
- HECK, Egon Dionisio. Levantamento do Juruá/Jutai - Abril-Maio/Junho/1979. [Tefé] : (jun.1979). (datil.)
- HILL, Jonathan. Introduction: Myth and History. In: _____. Rethinking History and Myth: Indigenous South-American Perspectives on the Past. Urbana : University of Illinois, 1988. p. 1-17.
- HOLANDA, Lourival. A fabricação das verdades. Manaus. (1994). (datil.)
- HOORNAERT, Eduardo. Prefácio. In: KROEMER, Gunter. Cuxiuara: O Purus dos Indígenas - Ensaio Etno-Histórico e Etnográfico sobre os Índios do Médio Purus. São Paulo : Loyola, 1985. p. 7-8.
- _____. O breve período profético das missões na Amazônia brasileira (1607-1661). In: _____. História da Igreja na Amazônia. Petrópolis : Vozes, 1992. p. 121-138.
- IANNI, Otávio. A Luta pela Terra. Petrópolis : Vozes, 1978.
- IGLESIAS, Marcelo Manuel P. A Incessante "Produção" de Terra Kaxinawá do Rio Jordão. Comunicação apresentada no GT Política Indigenista-ANPOCS. Caxambu, out. 1992.
- INSTITUTO DE PESQUISAS ANTROPOLÓGICAS DO RIO DE JANEIRO. Povos Indígenas, suas Populações e Graus de Impacto Provocado pelas Hidrelétricas Compreendidas no Plano 2010. Rio de Janeiro : IPARJ, 1988a.
- _____. Estudos e Fundamentos para a Produção de Diretrizes do Relacionamento do Setor Elétrico com Povos Indígenas. Rio de Janeiro : IPARJ, 1988b.
- JUNQUEIRA, Carmen. Mito e História. In: SEKI, Lucy (Org.). Linguística Indígena e Educação na América Latina. Campinas : Editora da UNICAMP, 1993. p. 135-139.
- KROEMER, Gunter. Cuxiuara: O Purus dos Indígenas - Ensaio Etno-Histórico e Etnográfico sobre os Índios do Médio Purus. São Paulo : Loyola, 1985.
- LABIAK, Araci Maria. Relatório de Atividades Projeto Alto Jutai e Projeto Alto Jutai-S. Período: Novembro/1983 a Maio/1984. Manaus, 10 maio.1984. (datil.).

- _____. Relações Sociais/Arranjos Relacionais: Organização Social Kanamari em Questão. Florianópolis, 1992. Trabalho apresentado à Disciplina “Tópicos Especiais: 10 Seminário em Antropologia”, PPGAS/UFSC. (datil.).
- _____. Warapekom - o nexó Kanamari. Florianópolis, 1993. Projeto de Pesquisa de Mestrado, PPGAS/UFSC. (datil.).
- _____. Warapekom: interrelações da vida Kanamari no médio Juruá/AM. Comunicação apresentada no GT Populações Humanas, Educação e Meio Ambiente na Amazônia-XIX Reunião ABA. Niterói, 1994. (datil.).
- _____. Kanamari: uma experiência participativa de educação sistemática. Comunicação apresentada no GT Cultura, Identidade e Religião-IV Reunião ABA Norte/Nordeste. João Pessoa, 1995. (datil.).
- LABIAK, Araci Maria, OLIVEIRA NEVES, Lino João de. Aspectos da Cultura Kanamari. Cuiabá : OPAN, 1985a. (mimeogr.).
- _____. A Petrobrás e os Arredios do Itacoai e Jandiatuba: “Apocalypse Now”, em silêncio. In: Aconteceu: Povos Indígenas no Brasil/ 84. São Paulo : CEDI, 1985b. p.130-132.
- _____. A Origem do Carará e da Cigana. Porantim, Brasília, Ano 3, nº 9, nov. 1988. (Suplemento Culturas Katukina).
- _____. I Encontro - 1982. In: EMIRI, Loretta, MONSERRAT, Ruth (Orgs.), A Conquista da Escrita. São Paulo : Iluminuras. 1989. p. 114-117.
- LABIAK, Araci Maria, OLIVEIRA NEVES, Lino João de, RIBEIRO, Vilma M. Arredios nos Varadouros da Petrobrás. In: Aconteceu: Povos Indígenas no Brasil/83. São Paulo : CEDI, 1984. p. 91-92.
- LABIAK, Araci Maria et al. A Situação dos Canamari dos Rios Jutai, Juruá, Itucumã, Xerua, Japurá. Eirunepé, 1983. (datil.).
- LÁBRE, A. R. P. Colonel Labre’s Explorations in the Region between the Beni and Madre de Dios Rivers and the Purus. Proceedings of the Royal Geographical Society, London, v. 11, p. 496-502, 1889.

- LAGE, Alípio Edmundo. Quadro demonstrativo das tribos que habitam áreas jurisdicionadas à 1ª. Inspeção Regional do Serviço de Proteção do Índio, no Amazonas e Territórios do Acre e Rio Branco. Manaus, 04 ago. 1953. Microfilme 379 - Museu do Índio/FUNAI.
- LANGDON, Esther Jean. La Historia de la Conquista de Acuerdo a los indios Siona del Putumayo. In: CAMACHO, Roberto Pineda, ALZATE, Beatriz (Comp.). Los Meandros de la Historia en Amazonia. Quito : ABYA-YALA, 1990. p. 13-41.
- _____. When the Tapir is an Anaconda: Women and Power Among the Siona. Latin American Indian Literatures Journal, v.7, n.1, p. 7-19. 1991.
- LANGE, A. In the Amazon Jungle: Adventures in remote parts of the upper Amazon River, including a sojourn among Canibal Indians. [S.l. : s.n.], 1912.
- LARAIA, Roque de Barros, DA MATTA, Roberto. Índios e Castanheiros: A Empresa Extrativista e os Índios no Médio Tocantins. 2. ed.. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979.
- LEITE, Ilka Boaventura. Quando a Fábula das Três Raças Vira Torre de Babel: (des)territorialização étnica em área urbana e industrializada. Comunicação apresentada no GT Temas e Problemas da População Negra-ANPOCS. Caxambu, 1991. (datil.).
- LE PÈRE CONSTANT TASTEVIN. PENTECÔTE SUR LE MONDE, Paris, p. 25-26, 30, jan./fev. 1963.
- LÉVI - STRAUSS, Claude. Prologo. In: _____. La Identidad. Paris : Petrel, 1977. p. 7-10.
- _____. Religiões Comparadas dos Povos sem Escrita. In: Antropologia Estrutural Dois. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1987. p. 69-76.
- MARCOY, Paul. Voyage de l'Océan Pacifique a l'Océan Atlantique, a travers l'Amérique du Sud. In: CHARTON, Édouard (Dir.). Le Tour du Monde. Paris : Hachette, v. 15, 1. sem. 1867.
- MARIN, Louis. Compte Rendu Sommaire de Séances. L'Ethnographie, Paris, n. 17-18, Nouvelle Série, p. 129-132, 1928.
- MARTINS, José de Souza. Expropriação e Violência. São Paulo : Hucitec, 1980.
- MEIRA, Márcio (Org.). Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia. São Paulo : Núcleo de história Indígena e do Indigenismo da USP, 1994.
- MELATTI, Julio Cesar. Estrutura Social Marubo: um Sistema Australiano na Amazônia. Anuário Antropológico/76, Rio de Janeiro, p. 83-120. 1977.

- _____. Povos Indígenas no Brasil - Javari. São Paulo : CEDI, 1981. v. 5.
- MENÉNDEZ, Miguel A. A Presença do Branco na Mitologia Kawahiwa: história e identidade de um povo tupi. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 30-32, p. 331-353, 1989.
- _____. A área Madeira-Tapajós: situação de contato entre colonizador e indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo : Companhia das Letras, 1992. p. 281-296.
- MÉTRAUX, Alfred. Tribes of the Jurua-Purus Basins. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). Handbook of South American Indians. Washington : Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology, 1948. v. 3, p. 657-686.
- _____. Les Indiens de L'Amérique du Sud. Paris : A.A. Métailié. 1982.
- MEUNIER, Jacques. Premiers pas en Amazonie. In. MÉTRAUX, Alfred. Les Indiens de L'Amérique du Sud. Paris : A.A. Métailié. 1982.
- MIGNOLO, Walter. La colonización del imaginario. In: BERENZON, Boris, FLORES, María Luisa (Eds.). A Dos Tintas: antropología en debate. 2. ed.. México : Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993.
- MONTAGNER MELATTI, Delvair. Projeto de Estudo para a Eleição de Áreas Indígenas na Bacia do Rio Javari - AM. Brasília : FUNAI, 1980a. (Incluído no Processo FUNAI/BSB/1074/80, p. 2-35).
- _____. Relatório da 3ª Equipe. Relatório de identificação da área Kanamari no alto rio Itaqui. Brasília : FUNAI, 1980b. (Incluído no Processo FUNAI/BSB/1074/80, p. 107-136).
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. A Política Indigenista Brasileira Durante o Século XIX. Rio Claro, 1971. Tese (Doutoramento em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro.
- _____. Índios da Amazônia, de Maioria a Minoría (1750-1850). Petrópolis : Vozes, 1988.
- _____. Reformulações da missão católica na Amazônia entre 1750 e 1832. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis : Vozes, 1992a. p. 210-261.
- _____. Igreja e cabanagem (1832-1849). In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis : Vozes, 1992b. p. 262-295.

- NIMUENDAJÚ; Curt. Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes (1944). Rio de Janeiro : IBGE/Pró-Memória, 1981.
- O'LEARY, Timothy. Ethnographic Bibliography of South America. Nex Haven : Human Relations Area Files, 1963.
- OLIVEIRA, Adélia Engrácia. A Decadência do Aviamento num Povoado da Amazônia: Notas Preliminares. Anuário Antropológico/79, Rio de Janeiro, p. 131-146, 1981.
- OLIVEIRA, Marcos Wesley, MORAES, Silas da Silva. Projeto Kanamari. Cuiabá. 14 dez. 1992. (datil.)
- OLIVEIRA FILHO, Joao Pacheco. O Caboclo e o Brabo. In: SILVEIRA, Ênio et al. Encontros com a Civilização Brasileira. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1979. v. 11, p. 101-140.
- _____. “O Nosso Governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo : Marco Zero, 1988.
- OLIVEIRA NEVES, Lino João de. A História Kanamari do Processo de Contato. Curitiba, set. 1990. Projeto de Pesquisa apresentado ao PPGAS/UNICAMP. (datil.).
- _____. Histórias de uma Mesma História. Curitiba, 1991a. Monografia de conclusão do Curso de Especialização em Antropologia Social-UFPR. (datil.).
- _____. Identidade Territorial: uma razão de ser Kaingang. Curitiba, 1991b. Trabalho apresentado à Disciplina Identidade Étnica: Manifestação da Consciência Social Indígena na América Latina - PPGAS/UFSC. (datil.)
- _____. O Lado Histórico do Mito. Florianópolis, 1992a. Trabalho apresentado à Disciplina Teoria Antropológica - PPGAS/UFSC. (datil.).
- _____. O Marido da Mãe: a ênfase paterna das relações sociais Kanamari. Comunicação apresentada no GT Populações Indígenas-III Reunião ABA Norte/Nordeste. Belém, 1993.
- _____. Os Kanamari: pensamento mítico e meio ambiente. Comunicação apresentada no GT Etno-História, Cidadania e Produção da Natureza-XIX Reunião ABA. Niterói, 1994.
- OLIVEIRA NEVES, Lino João de, CAVUSCENS, Silvio. Relatório do Levantamento dos Grupos Indígenas do Vale do Javari. Manaus, 1986a. (datil.). (Incluído no Processo FUNAI/BSB/1074/80).
- _____. Campanha Javari: Povos Indígenas do Vale do Javari. Manaus : CIMI/OPAN, 1986b.

- OLIVEIRA NEVES, Lino João de, LABIAK, Araci Maria, LANGE, Ana Maria C. R. Relatório de Identificação da Área Indígena Kanamari do Rio Juruá. Brasília, 1985. (datil.). (Incluído no Processo FUNAI/BSB/2704/84).
- OLVIEDO Y VALDES, Gonzalo Fernández. Sobre los Indígenas (Sumario de la Natural Historia de las Indias). In: MASIA, Angeles (Org.). Historiadores de Indias: America del Sur. Barcelona : Bruguera, 1972. p. 83-106.
- OPERAÇÃO ANCHIETA. Relatório 78/79. Porto Alegre : OPAN. 1979. (mimeogr.).
- _____. Relatório 79/80. Cuiabá : OPAN. 1980. (mimeogr.).
- _____. Relatório 80/81. Cuiabá : OPAN. 1981. (Mimeogr.).
- _____. Histórico e Linhas de Ação da Operação Anchieta-OPAN. In: Ação Indigenista como Ação Política. Cuiabá : OPAN. 1987. p. 84-94.
- OPPENHEIM, Victor. "Notas Ethnographicas sobre os Indígenas do Alto Juruá (Acre) e Valle do Ucayali (Peru). Annaes da Academia Brasileira de Sciencias, [S.l.], v. 8, n. 2, p. 145-151, 30 jun. 1936.
- OVERING, Joana. Introduction. In: _____. Reason and Morality. London : Tavistok, 1985. p. 1-28.
- PARISSIER, Jean Baptiste. Six Mois au Pays du Caoutchouc ou Excursion apostlique au Rio Juruá. [S.l.: s.d.]. (manusc.). Archives Générales des PP. du St. Spirit, Archives Privés - 139-IV.
- PAULA, Jorge Luiz de. Relatório de Identificação da Área Indígena Maraã-Urubaxi. Manaus : FUNAI, 1987. (Incluído no Processo FUNAI/BSB/2913/84).
- PEREIRA DE LEMOS, Bento Martins. Relatório de Viagem ("excursão") ao Rio Inauhiny e demais rios e igarapés habitados pelos "Jamamadys" (até o Cuniã). Manaus, 03 out. 1912. Microfilme 031, planilha 380 - Museu do Índio/FUNAI.
- _____. O Acre e o Problema Indígena. In: Relatório da 1 Inpetoria Regional - SPI. Manaus, 1927. p. 81-85. Microfilme 340, fotografamas 552-766 - Museu do Índio/FUNAI.
- PÉREZ, Gloria, ROBINSON, Scott. La Mission Detras de la Mision. Mexico : COPEC/CECOPE y CADAL. 1983

- PORRO, Antônio. Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis : Vozes, 1992. p. 11-48.
- _____. História Indígena do alto e médio Amazonas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo : Companhia das Letras, 1992. p. 175-196.
- PRADO JUNIOR, Caio. Formação do Brasil Contemporâneo - Colônia. 13. ed.. São Paulo : Brasiliense, 1973.
- _____. História Econômica do Brasil. 17. ed.. São Paulo : Brasiliense, 1974.
- RAMOS, Alcida Rita. Sociedades Indígenas. 2. ed.. São Paulo : Ática, 1988. (Série Princípios).
- _____. A Hall of Mirrors - The Rhetoric of Indigenism in Brazil. In: A Retórica do Indigenismo. Brasília : UnB, 1990. p. 1-22. (Série Antropologia n. 94).
- REESINK, Edwin B. Nosso Parente: Algumas considerações sobre o parentesco entre os Kanamari. Salvador, 1989. (datil).
- _____. Xamanismo Kanamari. In: BUCHILLET, Dominique (Org.). Medicinas Ocidentais e Medicina Ocidental na Amazônia. Belém : MPEG, 1991. p. 89-109.
- _____. Imago Mundo Kanamari. Rio de Janeiro : MN/UFRJ, 1993. Tese (Doutoramento em Antropologia) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- REGHER, Walter. Entrevista a Ticio Escobar. In: ESCOBAR, Ticio (Org.). Mision: Etnocidio. Asunción : Comision de Solidaridad con los Pueblos Indigenas, 1988. p. 123-131.
- RIBEIRO, Adelina Vilma M. et al. Elementos da Fonologia Kanamari - Fundamentos para uma Ortografia. Cuiabá : OPAN, 1986.
- _____. Elementos da Fonologia Kanamari. Cadernos de Estudos Linguísticos, Campinas, v. 16, p. 123-141, jan./jun. 1989.
- RIBEIRO, Darcy. Culturas e línguas indígenas do Brasil. Educação e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 2, n. 6, p. 1-102, 1957.
- _____. Os Índios e a Civilização: - A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno. 2. ed.. Petrópolis : Vozes, 1977.
- RIVET, Paul. Les Katukina. Étude Linguistique. Journal de la Société des Americanistes de Paris, Paris, nouvelle série, v. 12, p. 83-89, 1920.

- RIVET, Paul, TASTEVIN, Constant. Les Tribus Indiennes des Basins du Purús, du Juruá e des Regions Limitrophes. La Geographie, Paris, v. 35, p. 449-482, mai. 1921.
- _____. Les Langues Arawak du Purús et de Juruá (Groupe Arauá). Journal de la Société des Américanistes de Paris, Paris, v. 32, p. 71-113, 1940.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. Línguas Ameríndias. In: Grande Enciclopédia Delta Larousse. 2. ed.. Rio de Janeiro : Delta, 1975. p. 4034-4036.
- _____. Línguas Brasileiras: Para o Conhecimento das Línguas Indígenas. São Paulo : Loyola, 1986.
- _____. Diversidade Lingüística na Amazônia. [S.l. : s.d.]. (datil.)
- RONDON, Cândido M., FARIA, João Barbosa de. Glosário Geral das Tribos Silvícolas de Mato-Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil. Rio de Janeiro : Imprensa Nacional, 1948. (V. 1, Publicação n. 76, Comissão Rondon).
- ROWLAND, Robert. Antropologia, História e Diferença: alguns aspectos. 2. ed.. Porto : Afrontamento, 1987.
- SAHLINS, Marshall D.. Sociedades Tribais. Rio de Janeiro : Zahar, 1974.
- _____. Ilhas de História. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1990.
- SALZANO, Francisco M. Contato Agride Saúde de Índio. Revista de Atualidade Indígena, Brasília, ano 3, n. 16, p. 16-24, 1979.
- SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. As Viagens do Ouvidor Sampaio. Lisboa : [s.n.], 1825.
- SANOJA, Mario, VARGAS ARENAS, Iraida. Perspectivas de la Antropología en Venezuela. El Caso Particular de la Arqueología. In: ARIZPE, Lourdes, SERRANO, Carlos (Comp.). Balance de La Antropología en América Latina y el Caribe. México : Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. p. 31-77.
- SANTA-ANNA NERY, Barão de. O País das Amazonas. Belo Horizonte : Itatiaia, 1979.
- SANTOS, João. A romanização da Igreja católica na Amazônia (1840-1880). In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis : Vozes, 1992. p. 296-320.
- SEATTLE, Cacique. Carta ao Presidente dos E.U.A. Franklin Pierce, em 1854. In: MELHEM, Adas, Geografia da América: Aspectos da Geografia Física e Social. São Paulo : Moderna, 1982. p. 324-326.

- SCHADEN, Egon. O Estudo Atual das Culturas Indígenas. In: _____. Leituras de Etnologia. São Paulo : Nacional, 1976. p. 3-20.
- SCHWADE, Egydio. As Canoas Descem o Juruá. [S.l. : s.d.]. (datil).
- SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO INDIO. Relatório Anual da 1. Inspeção Regional. Manaus, 1920. Microfilme 32, planilha 32, documento 1 - Museu do Índio/FUNAI.
- _____. Relatório Anual da 1. Inspeção Regional. Manaus, 1927. Microfilme 340, fotogramas 450-551 - Museu do Índio/FUNAI.
- _____. Relatório Anual da 1. Inspeção Regional. Manaus, 1928. Microfilme 340, fotogramas 552-766 - Museu do Índio/FUNAI.
- _____. Relatório Anual da 1. Inspeção Regional. Manaus, 1929. Microfilme 340, fotogramas 767-902 - Museu do Índio/FUNAI.
- _____. Quadro demonstrativo das tribos que habitam o vale do rio Juruá. Manaus, 4 ago. 1953. Microfilme 379, planilha 80, fotograma 5 - Museu do Índio/FUNAI.
- _____. Recenseamento dos grupos indígenas da Amazônia. Manaus, 1964. Microfilme 32, planilha 395 - Museu do Índio/FUNAI.
- SIGNORINI, Italo. La Famiglia Etno-Linguistica Pano. Roma : Ed. Ricerche, [s.d.]. p. I-XXXI.
- SILVA, Dagoberto de Castro. Relatório de viagem ao rio Jutahy. Manaus, 11 dez. 1912. Microfilme 31, planilha 380, documento 1 - Museu do Índio/FUNAI.
- SILVA, Alfredo. P. I. Riozinho do Penedo. Relatório à 1. Inspeção Regional do SPI. Manaus, 14 nov. 1928. Microfilme 30, planilha 362 - Museu do Índio/FUNAI.
- SILVERWOOD-COPE, Peter L. Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia. Brasília : UnB, 1990.
- SOARES, Luiz Eduardo. Luz Baixa sob Neblina: Relativismo, Interpretação, Antropologia. Dados, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 5-29, 1990.
- SOUSA, Eudoro de. História e Mito. Brasília : UnB, 1988.
- SOUZA, Márcio. A Expressão Amazonense: Do Colonialismo ao Neocolonialismo. São Paulo : Alfa-Ômega, 1978.
- SOUZA, Terezinha Motta. Japurá - Jutai - Mapari, Setembro 1984. Levantamento Populacional-Sócio-Econômico. 13 set. 1984. (Registros de Campo).

- SPIX, Johann, MARTIUS, Karl Philip von. Viagem pelo Brasil: 1817-1820. São Paulo : Melhoramentos, 1976. v. 3.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. O Legado de Colombo (visto de baixo). Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n. 38, p. 57-74, dez. 1993.
- _____. Los Movimientos Étnicos Indígenas y el estadonacional en América Latina. Civilización: configuraciones de la diversidad, México, n. 2, p. 181-204, sept. 1984.
- STEWART, Julian H. Map 5: The Natives of the Montaña and the Western Amazon Basin. In: _____. Handbook of South American Indians. Washington : Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology, 1948. v. 3, p. 509.
- SUSNIK, Branislava. Entrevista a Ticio Escobar. In: ESCOBAR, Ticio (Org.). Mision: Etnocidio. Asunción : Comision de Solidaridad con los Pueblos Indígenas, 1988. p. 109-114.
- TASTEVIN, Constant. Mon bien cher Pere. Carta ao superior da Congregação dos Padres do Espírito Santo. [S.l.], 07 août 1908. (manusc.). Archivéés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 138-B-V. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.1.
- _____. Ces Que Nous Faisons au Pays des Grands Fleuves. Annales Apostoliques, Paris, v. 27, p. 278-282, 316-318, 345-346, 374-377, 1911.
- _____. Les Poissons Symbole de fecondité ou de fertilité chez les Indiens de l'Amérique du Sud. Anthropos, Vienne, v. 9, n. 4, p. 405-417, 1914a.
- _____. Voyage au Rio Tejo affluent du Haut Juruá. Les Missions Catholiques, Lyon, v. 46, p. 9-11, 20-23, 1914b.
- _____. Quelques Considérations sur les Indiens du Juruá. Bulletin et Memoires de la Société d'Anthropologie de Paris, Paris, v. 8, 6. série, p. 144-154, 1919.
- _____. Le fleuve Juruá (Amazonie). La Géographie, Paris, v. 33, n. 1, p. 1-22, 131-148, jan./fév. 1920.
- _____. A Formação de uma Aldeia do Solimões (Nogueira). Separata de: Revista do Museu Paulista, São Paulo, v. 14, p. 633-649, 1921a.
- _____. Une course apostolique au Fleuve Japoura-Caqueta. Les Missions Catholiques, Lyon, v. 53, n. 2723-2734, p. 392-394, 404-406, 417-418, 429-430, 441-443, 453-455, 465-467, 477-479, 489-490, 501-503, 514-515, 525-527, 1921b.

- _____. Chez les "Singes à figure écarlate". Les Missions Catholiques, Lyon, v. 54, n. 2790-2792, p. 574-575, 586-587, 596-598, 1922.
- _____. Grammatica da Lingua Tupy. Separata de: Revista do Museu Paulista, São Paulo, v. 13, 1923a.
- _____. Les Indiens Mura de la région de l'Autaz. L'Anthropologie, Paris, v. 15, p. 99-108. 1923b.
- _____. Demande de Subvencion pour Mission d'étude chez les Indiens de l'Amazonie. Solicitação de recursos ao "Ministère de Instruction Publique et des Beaux-Arts", da França. Vila de Seabra, AM., 12 jan. 1924a. (manusc.). Archivés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 140-A-I. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.1.
- _____. Chez les Indiens du Haut Jurua. Les Missions Catholiques, Lyon, v. 56, n. 2851-2853, p. 65-67, 78-80, 90-93, 101-104, 1924b.
- _____. Une Scène d'Incantation Magique dans le Haut Jurua. Annales Apostoliques, Paris, p. 87-91, mai/juin 1924c.
- _____. Amazonie (d'une lettre). La Géographie, Paris, v. 42, p. 690, 1924d.
- _____. Les Katoukina. O Missionário, Teffé, v. 2, p. 30-31, mars/avr. 1925a.
- _____. Le fleuve Murú: Ses habitants - Croyances et moeurs *kachinaua*. La Géographie, Paris, v. 43, p. 403-422, 14-35, jan./mars, avr./mai 1925b.
- _____. Sur les fleuves de l'Amazonie. Les Lis de Saint Joseph, Paris, v. 37, p. 47-54, 83-90, 112-118, 148-153, 181-185, 1926.
- _____. Le région du Moyen-Amazonie ou Solimões (Brésil). La Géographie, Paris, v. 48, n. 5-6, p. 259-281, nov./dec. 1927a.
- _____. Noms génériques de cours d'eau dans l'Amérique tropicale. Anthropos, Vienne, Publication d'Hommage offerte au P. W. Schmidt, p. 711-725, 1927b.
- _____. Le delta du Japura et le Piuriny. La Géographie, Paris, v. 51, p. 280-289, mai/juin 1929.
- _____. L'Hyléa Amazonienne. Cahiers du Monde Nouveau, France, p. 33-41, 3. trim. 1949. (numéro spécial).
- _____. Le Merveilleux Développement de l'Agriculture Toujours "Précombienne" des Indiens Insoumis de l'Amazonie Brésilienne. Revue Anthropologique, Paris, v. 1, n. 1, Nouvelle Série, p. 169-177, juin. 1955.

- _____. Ethnologie Sud-Americaine. [S.l. : s.d.]. (datil.). Archivés Générales du PP. du St-Espirit, Archives Privées - AP 294-A-V.
- _____. Les Langues Americaines. [S.l. : s.d.]. (datil.). Archivés Générales du PP. du St-Espirit, Archives Privées - AP 194-A-V. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.5.
- _____. Le Mort - Les Rites Funerailes. [S.l. : s.d.]. (datil.). Archivés Générales du PP. du St-Espirit, Archives Privées - AP 294-B-I. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.6.
- _____. Wanari nheengara-sawa sasëara. [S.l. : s.d.]. (manusc.). Archivés Générales du PP. du St-Espirit, Archives Privées - AP 293-II. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.7.
- TIMÓTEO, Yode, SILVA, Antônio et al. Encaminhamento à Procuradoria Geral da República, acusando derrubada ilegal de madeira na área Kanamari do igarapé da Maloca. Eirunepé, 18 set. 1989.
- TOCANTINS, Leandro. O Rio Comanda a Vida: Uma interpretação da Amazônia. 2. ed.. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1961.
- _____. Amazônia - Natureza , Homem e Tempo: Uma planificação ecológica. 2. ed.. Rio de Janeiro : Biblioteca do Exército, 1982.
- TRIGGER, Bruce G. Etnohistória: Problemas e Perspectivas. Manaus : Depto. História/UA, out. 1985. (Série Etnohistória, n. 2).
- VAN ZOGGEL, Teodoro. Anotações do Pe. Constantino Tastevin sobre os seringais do Rio Juruá. Transcrição do manuscrito original de Tastevin. Fonte Boa. jul./out. 1983. (mimeo)
- VASINA, Jan. A Tradição Oral e sua Metodologia. In: KI-ZERBO, J. (Coord.). História Geral da África. São Paulo : Ática/UNESCO, 1982. p. 157-179.
- VARESE, Stefano. Relaciones Interétnicas en la Selva del Peru. Symposium: Fricciones Interétnicas en America del Sur. Barbados, jan. 1970.
- VELHO, Otávio. A Repressão da Força de Trabalho. In: _____. Capitalismo Autoritário. São Paulo : DIFEL, 1976. p. 109-119.
- VERNEAU, R. Contribution a l'Étude Ethnographique des Indiens de l'Amazone (D'Aprés les Documents Recueillis par le P. Tastevin). L'Anthropologie, Paris, v. 31, p. 255-278, 1921.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.. A Autodeterminação Indígena como Valor. Anuário Antropológico/81, Fortaleza/Rio de Janeiro, p. 233-242, 1983.

- _____. Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B., CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Orgs.). Etnologia e História Indígena. São Paulo : Núcleo de história Indígena e do Indigenismo da USP, 1993. p. 149-210. (Série Estudos).
- VON BREMEM, Volker. Entrevista a Ticio Escobar. In: ESCOBAR, Ticio (Org.). Mision: Etnocídio. Asunción : Comisión de Solidaridad con los Pueblos Indígenas, 1988. p. 115-121.
- WHIGHT, Robin M. Uma História de Resistência: os heróis Baniwa e suas lutas. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 30-32, p.355-382, 1989.
- _____. História Indígena do Noroeste da Amazônia. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo : Companhia das Letras, 1992. p. 253-266.
- WILKENS DE MATTOS, João. Roteiro da Primeira Viagem do Vapor Monarcha, desde a Cidade da Barra do Rio Negro, Capital da Província do Amazonas, até a Povoação de Nauta, na República do Perú. Iquitos : IIAP-CETA. Edição facsimile da publicação de 1855.
- _____. Relatório sobre o estado dos Índios. In: FURTADO, José Francisco. Relatório da Assembléia Provincial do Amazonas. [Manaus], 1858.
- WORLD BANK. Economic Development and Tribal Peoples: Human Ecologic Considerations. Washington : Office of Environmental Affairs, 1981.

APÊNDICES

APÊNDICE II

OBRAS DE TASTEVIN REFERENTES À REGIÃO DO MÉDIO SOLIMÕES

- Deux notes philologiques sur la langues de indiens Tupi. In: Anthropos, Vienne, v. 2, fasc. 2, p. 269-271, 1907.
- Mon bien cher Pere. Carta ao superior da Congregação dos Padres do Espírito Santo. Archivés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 138-B-V. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.1. 07 août 1908.
- De la formule de salutation chez les indiens du Brésil. In: Anthropos, Vienne, v. 4, fasc. 1, p. 139-141, 1909.
- Une tournée de mission au Ménérúa. In: Annales Apostoliques, Paris, v. 25, p. 44-50, 71-80, 1909.
- Préface à un dictionnaire de la langue Tapihiya, dite Tupi ou neengatu (belle langue). In: Anthropos, Vienne, v. 3, fasc. 5- 6, 1909.
- La Langue Tapihiya dite Tupi ou Neengatu (Belle langue), Grammaire, Dictionnaire et textes. Vienne : Académie Impériale des Sciences, 1910.
- Cès Que Nous Faisons au Pays des Grands Fleuves. In: Annales Apostoliques, Paris, v. 27, p. 278-282, 316-318, 345-346, 374-377, 1911.
- Les Poissons Symbole de fecondité ou de fertilité chez les Indiens de l'Amérique du Sud. In: Anthropos, Vienne, v. 9, fasc. 4, p. 405-417, 1914.
- Voyage au Rio Tejo affluent du Haut Juruá. In: Les Missions Catholiques, Lyon, v. 46, p. 9-11, 20-23, 1914.
- Sur le Môa, aux limites extrêmes du Brésil et du Pérou. In: Les Missions Catholiques, Lyon, v. 46, p. 502-504, 514-516, 526-528, 537-539, 550-552, 559-561, 571-573, 1914.
- La maison cabocle. In: Anthropos, Vienne, v. 10-11, fasc. 3-4, p. 553 pass, 1915-1916.
- Quelques Considérations sur les Indiens du Juruá. In: Bulletin et Memoires de la Société d'Anthropologie de Paris, Paris, V. 8, 6^a série, p. 144-154, 1919.
- Le fleuve Juruá (Amazonie). In: La Géographie, Paris, v. 33, n. 1, p. 1-22, 131-148, jan./fev. 1920.
- Le baptême d'un hameau "Saint Joseph des Canamaris". In: Annales Apostoliques, Paris, v. 36, p. 170-177, 1920.
- Les Tribus Indiennes des Bassins du Purús, du Juruá et des Régions Limitrophes. Em co-autoria com Paul Rivet. In: La Géographie, Paris, v. 35, p. 449-482, 1920.
- A Formação de uma Aldeia do Solimões (Nogueira). In: Separata da Revista do Museu Paulista. São Paulo, v. 14, p. 633-649, 1921.
- Une course apostolique au Fleuve Japoura-Caqueta. In: Les Missions Catholiques, Lyon, v. 53, n. 2723-2734, p. 392-394, 404-406, 417-418, 429-430, 441-443, 453-455, 465-467, 477-479, 489-490, 501-503, 514-515, 525-527, 1921.
- Amazonie. In: La Géographie, Paris, v. 35, p. 215, 1921.
- Statistique du Japurá. In: La Géographie, Paris, v. 35, p. 172-175, 1921.
- Affinité du Makú et du puinave. Em co-autoria com Paul Rivet. In: Journal de la Société des Américanistes de Paris, Paris, 1921.

- Filme 341 - Fotograma 1- 266: Relatório I I.R., 1943.
 - Fotograma 267- 459: Relatório I I.R., 1944.
 - Fotograma 460- 699: Relatório I I.R., 1945.
 - Fotograma 700- 753: Relatório I I.R., 1952.
 - Fotograma 754- 802: Relatório I I.R., 1953.
 - Fotograma 803- 823: Relatório I.R.1, 1954.
- Filme 342 - Fotograma 167- 175: Relatório I I.R., 1948.
 - Fotograma 328- 341: Relatório I I.R., 1949.
 - Fotograma 745- 877: Volume encadernado contendo fotos da I.R.1.

Relação dos Documentos Referentes aos Kanamari

- Relatório da excursão ao rio Inauhiny apresentado pelo ajudante da I I.R., Bento Martins Pereira de Lemos, em 03.10.1912 (Filme 31, planilha 380).
- Relatório do ajudante da I I.R., Dagoberto de Castro Silva, 11.12.1912 (Filme 31, planilha 380, documento 01).
- Relatório do ajudante Arthur Deodato Bandeira sobre sua viagem ao rio Jutahy, em 1.12.1912 (Filme 31, planilha 380, documento 00).
- Recenseamento da população indígena do Amazonas, Acre e Noroeste de Mato Grosso com visitas a fornecer dados para o Recenseamento Geral da República, 1929 (Filme 290, fotograma 75).
- Quadro demonstrativo das tribos que habitam o vale do rio Juruá, 04.08.1953 (Filme 379, planilha 80, fotograma 05).
- Ofício nº 60 do chefe da I I.R., Alipio E. Lage, ao chefe de Polícia do Estado do Amazonas, 26.05.1955 (Filme 31, planilha 380).
- Trecho do relatório da I I.R. referente ao ano de 1929 (Filme 340, fotograma 818-819).
- Parte do relatório do Summer Institute of Linguistic de 1964 apresentando estimativa de população por aldeia de grupos indígenas diversos (Filme 32, planilha 395).
- Relatório nº 251 de 14.01.65 do Summer Institute of Linguistic (Filme 32).
- Relação com localização de grupos indígenas da Amazônia (Filme 32).
- Relação de atendimentos e medicamentos distribuídos no P.I. Três Unidos, no rio Juruá, durante os meses de outubro/dezembro de 1972 (Filme 32).
- Ficha do P.I. Três Unidos, no rio Juruá, referente aos meses de outubro/dezembro (não consta o ano) (Filme 32).

APÊNDICE I

MICROFILMES - MUSEU DO ÍNDIO/FUNAI

Informações sobre Grupos Kanamari

Arquivo Central

- Filme 379 - Fotogramas 90-94: Itinerário de viagens de Manaus aos PIs; 12.06.1930. As informações desse itinerário estão contidas no Relatório Anual da 1 I.R. (1930-31).
-Fotograma 272-303: Relatório referente ao início de 1956 apresentado pelo Chefe da 1 I.R., Alipio Edmundo Lage.
- Filme 380 - Fotogramas 1352-1360: Relatório dos trabalhos executados pela Inspeção do Amazonas e Acre no período de 18 de abril a 31 de dezembro de 1916.

Inspeção Regional

- Filme 31 - Planilha 380: Documentos relativos à região do Juruá-Purus.
- Filme 290 - Fotogramas 65-81: Ofício Nº 125/10 de 07.02.30. Memorial sobre recenseamento dos índios existentes no Amazonas, Acre e Norte de Mato Grosso.
- Filme 322 - Fotogramas 17-20: Relação dos índios existentes nos rios Juruá, Tarauacá, Embira (AC).

P.I. Riozinho do Penedo

- Filme 30 - Planilha. 362.

P.I. Rio Gregório

- Filme 30 - Planilha. 361.

Liberdade (rio)

- Filme 352 - Fotogramas 1023-1791: CNPI - correspondência recebida em 1945: croqui do rio Kapirapá e parte do Liberdade, 1912.

Juruá

- Filme 379 - Fotogramas 230-237: Quadros demonstrativos dos grupos indígenas que habitam as áreas: rio Juruá, vale do rio Madeira, vale do rio Purus, vale do rio Solimões, vale do rio Amazonas e vale do rio Branco, 04.08.53. Chefe da 1 I.R., Alipio Edmundo Lage.
- Filme 403 - Fotograma 11: carta do rio Juruá. W. Chadless, 04.12.1869 (mapa do acervo do Serviço Geográfico do Exército).

Kanamari

- Filme 379 - Fotogramas 15-21: Relatório do ajudante da 1 I.R., Arthur Deodato Bandeira, sobre a missão de que foi chefe no rio Jutai (23.11.1912), sobre os índios Kanamari e Cuniba.

Diretoria SPI

- Filme 336 - Fotogramas 986-1136: volume encadernado contendo avisos de P.Is. das I.Rs. 1 e 2, 1953.
- Filme 340 - Fotograma 450- 551: Relatório 1 I.R., 1927.
- Fotograma 552- 766: Relatório 1 I.R., 1928.
- Fotograma 767- 902: Relatório 1 I.R., 1929.
- Fotograma 903- 1199: Relatório 1 I.R., 1930.31.
- Fotograma 1200-1480: Relatório 1 I.R., 1941.

- Chez les "Singes à figure écarlate". In: Les Missions Catholiques, Lyon, v. 54, n. 2790-2792, p. 574-575, 586-587, 596-598, 1922.
- Une tournée dans la Bas-Juruá. In: Annales Apostoliques, Paris, v. 38, p. 113-114, 1922.
- Amazonie. In: Les Missions Catholiques, Lyon, v. 54, p. 437, 1922.
- Grammatica da Lingua Tupy. In: Separata da Revista do Museu Paulista, São Paulo, v. 13, 1923.
- Les Indiens Mura de la région de l'Autaz (Haut-Amazone). In: L'Anthropologie, Paris, v. 33, p. 523-527, 1923.
- Les Makús du Japurá. In: Journal de la Société des Américanistes de Paris, Paris, v. 15, p. 99-108, 1923.
- Les Péroglyphes de la Pedrera, Rio Caquetá (Colombie). In: Journal de la Société des Américanistes de Paris, Paris, v. 15, p. 109-120, 1923.
- Demande de Subvencion pour Mission d'étude chez les Indiens de l'Amazone. Solicitação de recursos ao "Ministère de Instruction Publique et des Beaux-Arts", da França. Vila de Seabra, AM. Archíves Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 140-A-I. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.1. 12 jan. 1924. (manusc.)
- Chez les Indiens du Haut Juruá. In: Les Missions Catholiques, Lyon, v. 56, n. 2851-2853, p. 65-67, 78-80, 90-93, 101-104, 1924.
- Une Scène d'Incantation Magique dans le Haut Juruá. In: Annales Apostoliques, Paris, p. 87-91, mai-jun. 1924.
- Amazonie (d'une lettre). In: La Géographie, Paris, v. 42, p. 690, 1924.
- Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. Em co-autoria com Paul Rivet. In: Anthropos, Vienne, v. 18-19, p. 853-890, 298-325, 819-828, 104-113, 1923-1924.
- Délimitation des frontières du Brésil et du Pérou. In: La Géographie, Paris, v. 41, p. 629-630, 1924.
- La Région de l'Autaz. In: La Géographie, Paris, v. 42, n. 2, p. 211-222, jui./août 1924.
- Amazonie. In: La Géographie, Paris, v. 42, p. 690, 1924.
- Chez les indiens du Haut Juruá. In: Les Missions Catholiques, Lyon, v. 56, p. 65-67, 78-80, 90-93, 101-104, 1924.
- La légende du Grand Serpent en Amazonie. In: Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires, Paris, n. 22, p. 172-206, 1925.
- Nouvelle contribution à l'étude de la langue Makú. Em co-autoria com Rivet e Kok. In: International Journal of American Linguistics, New York, v. 3, n. 2-4, p. 133-192, 1925.
- Les Katoukina. In: O Missionário. Tefé, v. 2, p. 30-31, mar./abr. 1925.
- Le fleuve Murú: Ses habitants - Croyances et moeurs *kachinaua*. In: La Géographie, Paris, v. 43, p. 403-422, 14-35, jan./mar., avr.-mai. 1925.
- La légende de Bouysú en Amazonie. In: Revue d'Ethnographie, Paris, n. 22, p. 173-201, 1925.
- Sur les fleuves de l'Amazonie. In: Les Lis de Saint Joseph, Paris, v. 37, p. 47-54, 83-90, 112-118, 148-153, 181-185, 1926.
- Le Haut Tarauacá. In: La Géographie, Paris, v. 45, p. 34-54, 158-175, jan./fev., mars/avr. 1926.
- A Lenda do Jabuti. In: Revista do Museu Paulista, São Paulo, v. 15, 1927.
- Le région du Moyen-Amazone ou Solimões (Brésil). In: La Géographie, Paris, v. 48, n. 5-6, p. 259-281, nov. 1927.
- Noms génériques de cours d'eau dans l'A mérique tropicale. In: Anthropos, Vienne, Publication d'Homages offerte au P. W. Schmidt, p. 711-725, 1927.
- Communication sur les Indiens Katukina. In: L'Ethnographie, Paris, p. 130-132, 1928.
- Le Riozinho da Liberdade. In: La Géographie, Paris, v. 49, n. 3-4, p. 205-215, mars/avr. 1928.
- Le delta du Japura et le Piuriny. In: La Géographie, Paris, v. 51, p. 280-289, mai/jun. 1929.

- Les dialectes Pano du haut Juruá et du haut Purús. Em co-autoria com Paul Rivet. In: Anthropos, Vienne, v. 24, 1929.
- Les Langues Arawak du Purús et de Juruá (Groupe Arauá). Em co-autoria com Paul Rivet. In: Journal de la Société des Américanistes de Paris, Paris, v. 30-32, p. 71-114, 235-288, 223-248, 1-55, 1940.
- Les Langues Arawak du Purús et de Juruá (Groupe Arauá). Em co-autoria com Paul Rivet. In: Musée de l'Homme, Paris, 1940.
- L'Hyléa Amazonienne. In: Cahiers du Monde Nouveau, France, p. 33-41, 3 trim. 1949. numero spécial.
- Le Merveilleux Développement de l'Agriculture Toujours "Précombienne" des Indiens Insoumis de l'Amazonie Brésilienne. In: Revue anthropologique, Paris, v. 1, n. 1, Nouvelle Série, p. 169-177, juin. 1955.
- Préparation et utilisation du manioc dans la région du Moyen Amazone et de ses affluents. In: Journal de l'Académie des Sciences Coloniales, Paris, 1955.
- Ethnologie Sud-Américaine. Archivés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 294-A-V. [S.l. : s.d.].
- Une recontre avec les Indiens Canamaris. Archivés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 140-A-I. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.1. [S.l. : s.d.].
- Les Langues Americaines. Archivés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 194-A-V. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.5. [S.l. : s.d.].
- Le Mort - Les Rites Funerailles. Archivés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 294-B-I. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.6. [S.l. : s.d.].
- Mythes des héros civilisateurs. Archivés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 294-B-II. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.6. [S.l. : s.d.].
- Religion, Magie, esprits, mariage. Archivés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 294-B-II. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.6. [S.l. : s.d.].
- L'Etnographie du Yuruá. Archivés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 294-B-II. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.6. [S.l. : s.d.].
- Un petit sejour chez les Indiens Canamaris. Archivés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 140-A-II. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.7. [S.l. : s.d.].
- Wanari nheengara-sawa sasëara. Archivés Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées - AP 293-II. Arquivo da Prelazia de Tefé - APT 604.3.7. [S.l. : s.d.]. (manusc.)

*“Je repartis donc, avec presque rien d'information, mais avec une question
qui, malgré les lectures savantes et les rendez-vous exotiques,
a gardé toute son actualité:
pour comprendre les autres,
faut-il sacrifier notre logique à la leur ou,
plus abruptement,
réduire la leur à la nôtre?”*

(Jacques Meunier - “Premiers pas en Amazonie”, p. 125)