

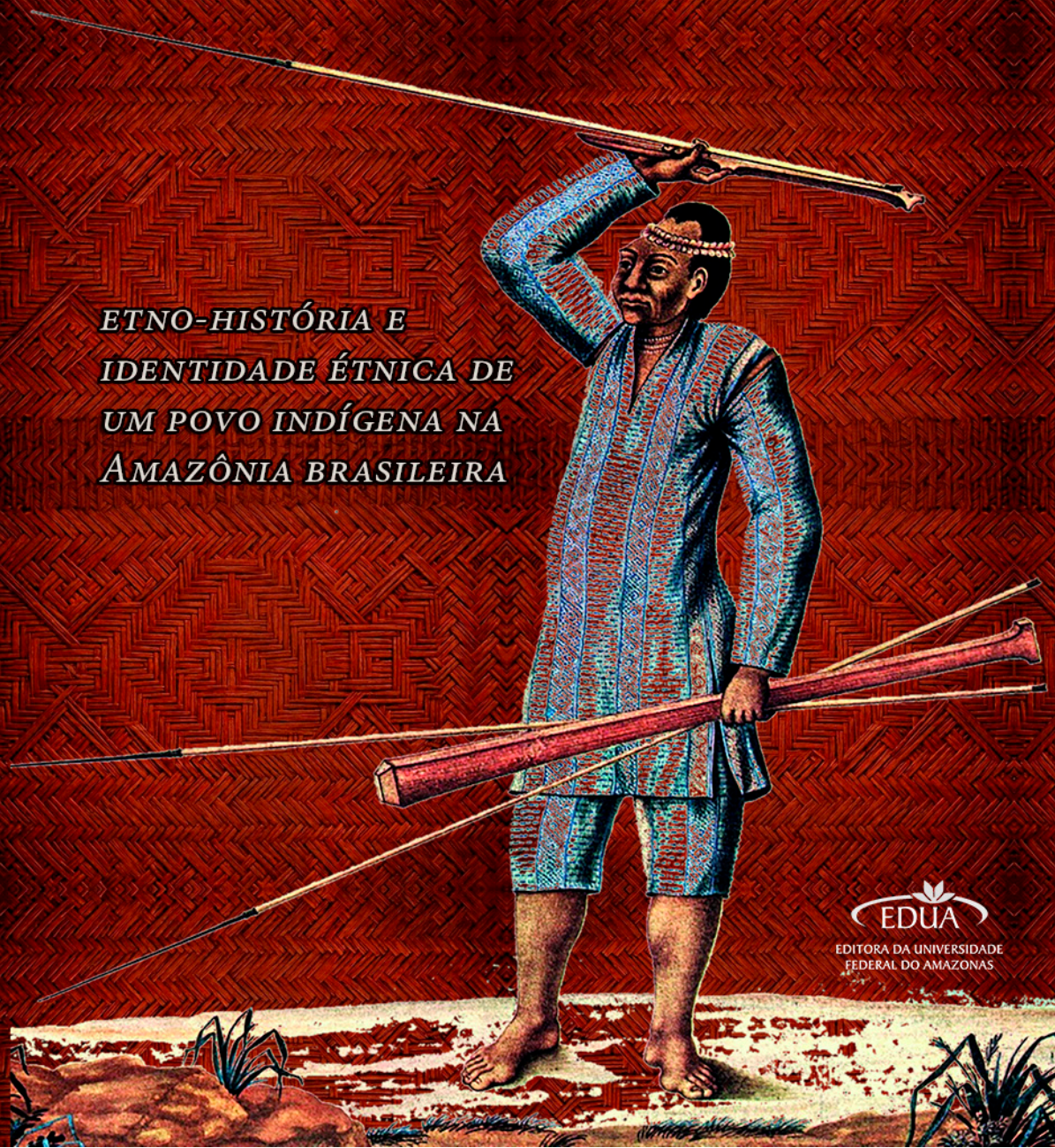
SÉRIE

NOVA ANTROPOLOGIA
DA AMAZÔNIA

BENEDITO DO ESPÍRITO SANTO PENA MACIEL

OMÁGUA / CAMBEBA

ETNO-HISTÓRIA E
IDENTIDADE ÉTNICA DE
UM POVO INDÍGENA NA
AMAZÔNIA BRASILEIRA



EDUA

EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski
Domingos Sávio Nunes de Lima
Edleno Silva de Moura
Elizabeth Ferreira Cartaxo
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz *Université de Versailles*
Antônio Cattani *UFRGS*
Alfredo Bosi *USP*
Arminda Mourão Botelho *Ufam*
Spartacus Astolfi *Ufam*
Boaventura Sousa Santos *Universidade de Coimbra*
Bernard Emery *Université Stendhal-Grenoble 3*
Cesar Barreira *UFC*
Conceição Almeida *UFRN*
Edgard de Assis Carvalho *PUC/SP*
Gabriel Conh *USP*
Gerusa Ferreira *PUC/SP*
José Vicente Tavares *UFRGS*
José Paulo Netto *UFRJ*
Paulo Emílio *FGV/RJ*
Élide Rugai Bastos *Unicamp*
Renan Freitas Pinto *Ufam*
Renato Ortiz *Unicamp*
Rosa Ester Rossini *USP*
Renato Tribuzy *Ufam*

SÉRIE
NOVA ANTROPOLOGIA
DA AMAZÔNIA, V. 5

BENEDITO DO ESPÍRITO SANTO PENA MACIEL

OMÁGUA / CAMBEBA

**ETNO-HISTÓRIA E IDENTIDADE ÉTNICA DE UM
POVO INDÍGENA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA**



Manaus, 2026

Copyright © 2026 Universidade Federal do Amazonas

Reitora

Tanara Lauschner

Vice-reitor

Geone Maia Corrêa

Diretora da Editora

Heloisa da Silva Borges

Revisão de Língua Portuguesa

José Sarney Gomes Lopes

Revisão Técnica

Rita Cintia Vieira Passos

Editoração Eletrônica (capa e miolo)

Josué Lima dos Santos

Rita Cintia Vieira Passos

Foto da capa: Extraída de Ferreira (1971, v. I, prancha, 118).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M54o Maciel, Benedito do Espírito Santo Pena

Omágua/Cambeba [recurso eletrônico]: etno-história e identidade étnica de um povo indígena na Amazônia brasileira / Benedito do Espírito Santo Pena Maciel. – Manaus: EDUA, 2026.

167 p. : il. color. ; 12.072 kB. – (Série Nova Antropologia da Amazônia, 5).

Publicação digital (e-book) no formato PDF.

ISBN 978-65-5839-285-9

1. Cambeba - Amazônia brasileira. 2. Povo indígena. 3. Etno-história. 4. Identidade étnica. I. Título. II. Série.

CDU 39(=1.82Cambeba)

Ficha Catalográfica elaborada por Rita Cintia Vieira Passos - CRB 11/718

Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA)

Campus Universitário Arthur Virgílio Filho, Centro de Convivência

69067-005 - Manaus - AM

www.edua.ufam.edu.br

edua@ufam.edu.br

*Aos meus pais, João Maciel e Maria Pena Maciel (in
memoriam), pela vida e pelo amor incondicional.*

Aos meus filhos, Breno Matheus e Hadassa Mayandra.

*Aos Cambeba, pelos mais de 30 anos de convívio,
aprendizagem e amizade.*

AGRADECIMENTOS

O caminho de construção deste livro foi longo e marcado por muitos momentos de aprendizagem, de troca de conhecimentos, de conflitos e de solidariedade, tudo compartilhado com muitas pessoas próximas e distantes. Assim, embora sua escrita tenha sido um esforço individual, nunca foi totalmente solitária. Estiveram comigo por meio da memória todos os momentos marcantes de aprendizagem desde aqueles adquiridos no seio de minha família, da infância livre vivida nos rios do baixo Tocantins (PA), das primeiras aulas da professora Fátima, da migração forçada para a cidade, do trabalho nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) da Prelazia da Cametá/PA, da convivência indescritível com os povos indígenas do Amazonas, das aulas e das discussões com os professores e colegas dos cursos de História da UFJF e da UFAM e, posteriormente, do PPGSCA. Por isso, este livro é de certa forma, uma obra coletiva.

Nestes agradecimentos quero compartilhar com todas as pessoas que direta ou indiretamente contribuíram comigo em toda esta trajetória. Sou a todos eternamente grato, mas quero agradecer de modo particular:

- Aos colegas indigenistas do CIMI-Norte I, especialmente, a Aroldo do Espírito Santo e a Rosimeri Fôro, os quais, na época de minha pesquisa de campo, trabalhavam na Prelazia de Tefé, como também, ao então bispo de Tefé, Dom Sérgio Eduardo Castriani (*in memoriam*), pela acolhida, hospedagem, convivência e permissão para usar os arquivos da Prelazia.

- A todos os Cambeba, especialmente, à família Cruz na pessoa do seu chefe maior Valdomiro Cruz (já falecido). Sou-lhes eternamente grato pelo modo sempre cortês, alegre e amigo com que me receberam em suas casas e aldeias, no movimento indígena e em outros tantos lugares e momentos em que estivemos juntos. Aqui, de modo particular agradeço a André Cruz, então coordenador geral da UNI -Tefé, pela permissão a mim concedida para realizar a pesquisa e para publicar este livro que, indubitavelmente, não existiria sem a força, a luta e a resistência exemplar deste povo a quem devo grande parte do meu saber.

- A minha orientadora do mestrado, Dra. Priscila Faulhaber Barbosa, por ter acreditado nesta proposta de trabalho, pelas suas orientações, paciência e amizade. Agradeço também às doutoras: Patrícia Maria Melo Sampaio e Evelyne Marie Therese Mainbourg que participaram de minha banca de defesa por suas valiosas contribuições.

- Aos professores do PPGSCA, especialmente, à Dra. Selda Vale pela sua disponibilidade em me orientar no início do mestrado. Agradeço também à equipe da então secretaria do PPGSCA: Gimima, Marta, Marilene e France pela atenção e presteza. Ainda no âmbito da UFAM, agradeço também a todos os bibliotecários e servidores do Museu Amazônico pela prontidão e profissionalismo com que sempre me atenderam.

- Aos colegas do PPGSCA turma do mestrado 2001, especialmente, à Inácia Caldas, Socorro Pacó, Suly e Evanir com quem tive valorosas conversas, além do prazer de estar em suas agradáveis companhias.

- Aos amigos e colegas que sempre estiveram comigo nesse percurso, inclusive, nas horas de maior dificuldade: Raimundo Nonato, Dorinethe Bentes, Graciete Tavares, Tatiana Silva, Arlenilda Mendonça, Alda Assunção e José Antônio Ribeiro.

- Aos meus irmãos queridos: Maria da Conceição, José Raimundo e José Emílio e aos meus pais Maria Pena Maciel e João Maciel que faleceram no decorrer dessa trajetória.

Agradeço também ao Dr. Manoel Alexandre Cunha da Universidade Federal do Pará que, por intermédio do projeto *Codificação, acondicionamento e análise da vida social em fontes impressas das décadas de 70, 80, 90 do século XX na Amazônia*, financiado pelo CNPq, concedeu-me ajuda financeira para minha primeira viagem de campo em dezembro de 2002.

À Editora da Universidade do Amazonas por esta publicação.

Por fim, agradeço de modo especial a minha esposa e companheira **Lu**, pela compreensão, pela paciência, pelas orações, pela inspiração e por tudo.

ABREVIATURAS E SIGLAS

AMIMS	Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CIJA	Comissão Indígena do Japurá
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CIKMJ	Comissão Indígena Camarari do Médio Japurá
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CNPq	Conselho Nacional de Pesquisa
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DAF	Diretoria de Assuntos Fundiários
DDF	Departamento de Demarcação e Fiscalização
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
INPA	Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia
ISA	Instituto Sócio Ambiental
GT	Grupo de Trabalho
MEB	Movimento de Educação de Base
ONG	Organização Não Governamental
OPAM	Operação Padre Anchieta, hoje, Operação Amazônia Nativa
PIBIC	Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica
PPGSCA	Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SUAF	Superintendência de Assuntos Fundiários
TI	Terra Indígena
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFJF	Universidade Federal do Juiz de Fora
UNI	União das Nações Indígenas
UNI-Tefé	União das Nações Indígenas de Tefé

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	10
INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I	
OS CAMBEBA NA DOCUMENTAÇÃO COLONIAL: A “INVENÇÃO” DE UMA IDENTIDADE INDÍGENA NA AMAZÔNIA.....	28
CAPÍTULO II	
OS CAMBEBA DO SÉCULO XIX ATÉ MEADOS DO XX: CIÊNCIA, SOCIEDADE E INDIGENISMO.....	50
CAPÍTULO III	
OS CAMBEBA, 2003.....	69
CAPÍTULO IV	
IDENTIDADE E AFIRMAÇÃO ÉTNICA DOS CAMBEBA.....	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	146
REFERÊNCIAS.....	153

PREFÁCIO

Neste livro, Benedito Espírito Santo Pena Maciel encara o problema da mudança histórica concernente à investigação das práticas e discursos dos Cambeba desde os primeiros registros sobre as interações deste povo com outros povos no Solimões, como seus tradicionais inimigos Ticuna e Mayoruna. Até o momento, em tempos recentes, em que seus representantes passaram a ser reconhecidos por sua participação no movimento indígena.

Willians¹ lembra que palavra *história* (*ιστορία*, *história*) em grego antigo significa indagação, o que usualmente é esquecido da definição consensual de história. Para além de uma mera narrativa de acontecimentos, quero aqui evocar uma definição ampla que abarca tanto a abordagem do passado quanto a virtualidade dos problemas do presente que apontam para o futuro.

Benedito assume uma postura indagativa ao destacar, no capítulo 1, ficções produzidas pelas narrativas de viajantes durante o processo de colonização: temidos chefes, rios de ouro, perigosas Amazonas, ritos diabólicos, ou mesmo “homens de rabo”. O suposto costume Cambeba de achatar a cabeça, dentro de tais operações ficcionais, teria sido uma imitação da imagem do próprio Diabo “com a cabeça entre duas tábuas”, segundo destacado por Porro (1992). Embora em situação historicamente diferente, igualmente ficcional é a ideia de viajantes do século XVIII e XIX, analisada no capítulo 2, que os povos indígenas da Amazônia seriam resultado da degeneração de antigas civilizações cujas ruínas foram perdidas nos labirintos da floresta hostil. Tais ideias, que concorreram para a construção do Império e do discurso sobre a nacionalidade no Brasil e contribuíram para silenciar vozes indígenas, são uma outra face do indianismo romântico. Ao mesmo tempo esquadrinhou-se o território indígena e generalizou-se o sistema de crédito e a correspondente sujeição pela dívida.

A crítica do discurso colonial considera como os sujeitos indígenas participaram da invenção das identidades dominadas. A vivência da violência colonial, que produziu a subjugação dos índios e a negação de suas práticas de memória, consideradas perigosas, implicou que os pais Cambeba tenham optado por incentivar seus filhos a “falar a língua do branco”, o que concorreu para silenciar as vozes Cambeba, principalmente a partir de meados do século XVIII.

O capítulo 3 trata de desvendar em que medida os Cambeba estabeleceram estratégias subterrâneas para guardar seus segredos, transmitindo-os de geração em geração, em lugares fora do acesso de invasores, até o momento propício no qual puderam tirar a máscara de índios cristianizados para deixar aparecer seu próprio rosto. Até o início dos anos 1980, os únicos índios conhecidos no médio Solimões eram os Miranha. Então, encorajadas pela eclosão do movimento indígena, algumas famílias vieram a se identificar como

¹ WILLIAMS, Raymond. História. In: WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 201-203.

Cambeba. O fato de guardarem na memória traços de sua antiga língua fez com que pudessem reconhecer seus parentes, mesmo em regiões distantes, do outro lado da fronteira.

No capítulo 4 examina-se o aparecimento do movimento e da organização indígena em relação à construção da identidade Cambeba e à consolidação da liderança de diferentes representantes desta etnia à frente do movimento indígena na Amazônia. Para isto, o autor combina a pesquisa histórica e etnográfica - a partir de investigação em campo e em arquivos - com a realização de entrevistas, com o intuito de mostrar as vozes dos sujeitos com os quais interagiu.

Vale destacar que a grande riqueza documental deste trabalho se deve ao fato que Benedito teve acesso a fontes diretas antes de sua vinculação à UFAM, em trabalhos indigenistas junto ao Conselho Indigenista Missionário e à Prelazia de Tefé - onde o conheci. Isto não indica ausência de rigor no enquadramento teórico, mas mostra que mesmo nestes primeiros tempos de investigação militante, debruçando-se sobre documentos indígenas, aprimorou uma postura de distanciamento crítico no sentido de aprofundar questionamentos sobre a prática, sobretudo em termos de identificar as relações entre agentes e agências relacionadas com os movimentos e as organizações indígenas, dentro de uma perspectiva de análise da ação histórica. O leitor irá descobrir, na leitura das páginas deste livro, como a antropologia pode contribuir para o reconhecimento dos atores indígenas, e, sendo assim, contar a história de um modo diferente.

Priscila Faulhaber (MAST/Museu Goeldi)

Rio de Janeiro, 2010.

OS CAMBEBA/OMÁGUA E A SÉRIE NOVA ANTROPOLOGIA DA AMAZÔNIA

Série Nova Antropologia da Amazônia é uma coleção da Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA) voltada para a publicação de obras de caráter antropológico, em seu sentido amplo, como o propósito de difundir para além dos muros da academia dissertações, teses, estudos e pesquisas que tomam como foco os Povos Indígenas na e da Amazônia, pretendo, assim, ocupar o vazio etnográfico que condena muitos destes povos a uma injustificável desatenção e desconhecimento não apenas por parte do grande público, mas também de atores das ciências humanas.

Assim, já foram publicados quatro volumes:

1. *“Frutos do Céu e Frutos da Terra: aspectos da cosmologia Kanamari no Warapekom”*, de Araci Maria Labiak; estudo inovador na etnologia indígena brasileira sobre o conjunto de festas tradicionais dos indígenas Kanamari, destacando as relações cosmológicas que dão significado e consistência à identidade deste povo da família linguística katukina, originário da região Juruá-Jutaí-Itaquai, no estado do Amazonas;
2. *“Na Encruzilhada do Pecado”*, de Graça Barreto; apresenta a visão dos índios Tukano orientada pelo mito de criação que orienta as suas relações com a natureza e configura o sofisticado sistema de organização social do alto rio Negro, na fronteira Brasil-Colômbia, que caracterizam esta região como um dos mais intrincados complexos interétnicos no mundo;
3. *“Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas em Manaus”*, de Roberto Jaramillo Bernal; que, a partir das diferentes etnias estabelecidas na cidade de Manaus, analisa o fenômeno das migrações indígenas para o espaço urbano, as dinâmicas de identificação e mudanças sociais, com o surgimento de um espaço urbano etnicizado e, no campo do movimento indígena, de novas formações sociopolíticas marcadas pela intensificação das relações interétnicas;
4. *“Povos Indígenas Isolados na Amazônia: a luta pela sobrevivência”*, organizado por Guenter Francisco Loebens e Lino João de Oliveira Neves; que apresenta ao mundo acadêmico e ao público em geral informações sobre a presença de Povos Isolados na América do Sul, com a expectativa de contribuir para a proteção e defesa destes grupos sociais que através do isolamento voluntário resistem e às ameaças que colocam em risco a possibilidade de continuarem a existir enquanto sociedades etnicamente diferenciadas.

Com a publicação deste quinto volume – *“Omágua/Cambeba: Etno-história e identidade étnica de um povo indígena na Amazônia brasileira”* – é com satisfação que a Série Nova Antropologia da Amazônia acolhe a pesquisa

de Benedito do Espírito Santo Pena Maciel, professor e pesquisador da Universidade Federal do Amazonas, no Campus Natureza e Cultura, sediado no município de Benjamin Constant, região do alto rio Solimões, que reúne, qualifica e disponibiliza informações históricas e antropológicas sobre os Omágua/Cambeba que, não tendo desistido de continuar a ser o que sempre foram, um Povo Indígena, enfrentam as forças de aniquilamento cultural e de sua forma de existência própria com a vitalidade de sua resistência física e cultural em um contexto regional adverso aos Povos Indígenas.

Boa leitura!

Lino João de oliveira Neves

Coord. da Série Nova Antropologia da Amazônia

Manaus, 2026.

Próximos volumes:

- “*Índios em trânsito: uma etnografia dos Baré em Manaus*”, de Águido Akell Santos de Carvalho;
- “*Kanamari – um capítulo da história do contato*”, de Lino João de Oliveira Neves.

INTRODUÇÃO

Este livro é o resultado de minha dissertação de mestrado, intitulada: *Identidade como Articulação de novas Possibilidades: etnohistória e reafirmação étnica dos Cambeba na Amazônia brasileira*, defendida no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), em novembro de 2003. Trata-se de um estudo interdisciplinar que relaciona, particularmente, no campo das ciências humanas, duas áreas de conhecimento: História e Antropologia.

Entre a defesa da dissertação para a Banca Examinadora que a indicou para publicação e a entrega deste texto para o coordenador da Coleção Nova Antropologia da Amazônia, professor Dr. Lino João Neves, em 2010, se passaram sete anos. Hoje, somam-se mais 15 anos. Ou seja, em 2025, este texto completa 22 anos, portanto, é um trabalho datado, no que se refere aos dados populacionais, espacialidade das aldeias; às referências bibliográficas e; também, às reflexões teóricas neste campo de estudo. Contudo, ainda consideramos sua publicação necessária, particularmente, pelos seus dados etno-históricos que podem contribuir, inclusive, com os próprios Cambeba em suas lutas atuais, tanto nas antigas como nas novas aldeias, pelo reconhecimento étnico, pela conquista de seus territórios e de seus direitos, uma luta mais que atual, no contexto da discussão do Marco Temporal.

Além dos 22 anos já percorridos por esta pesquisa, já há uma fila de bons trabalhos que abordam diferentes questões dos Cambeba, tanto no período colonial quanto, principalmente, nos dias atuais. Isso nos obrigaria atualizar, não apenas os dados de campo, como questões relativas a temas e problemas novos da própria etnologia deste povoe da história indígena deste povo, com destaque para (Souza, 2014), que os trata como uma “categoria étnica-colonial”, criada pelos diferentes atores: indígenas, religiosos e outros atores coloniais, num complexo campo de disputas interétnicas. Atualmente, os Cambeba no território brasileiro já ampliaram o número de suas aldeias de 4 (Maciel, 2003) para 24 (Piro, 2022, p. 21); reorganizaram o movimento indígena na região da Prelazia de Tefé; a União das Nações Indígenas de Tefé (Uni-Tefé) deu lugar a União das Povos Indígenas (UNUPI), mudança que esta vinculada à crise da administração da saúde indígena do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do médio Solimões, administrado pela Uni-Tefé até 2008. Além disso, outras organizações locais, articuladas à UNIP foram criadas nos rios Jutai e Juruá; assim como grupos e comunidades que à época desta pesquisa não se identificavam como Cambeba, agora o fazem por diversas razões, entre elas: conquista da terra, da educação diferenciada e de atendimento à saúde por meio do DSEI.² Tais atualizações e alterações, contudo, não modificariam substancialmente os argumentos principais aqui sustentados.

² No que se refere especificamente aos estudos mais importantes e atuais sobre os Cambeba remeto meus leitores aos seguintes: FERMIN, Eronilde. *Memórias vivas do povo Omágua Kambeba de São Paulo de Olivença / Mumuri sekwe awá uawa kanga pewa tawau*. 2016. Monografia (Bacharel em Pedagogia Intercultural) – UEA, São Paulo de Olivença, AM, 2016; RADAELLI, Aline. *Os Kambeba do rio Jandiatuba: território, garimpo e conflitos socioambientais*. 2018.

Portanto, o texto que se segue é, grosso modo, o mesmo da dissertação, com as devidas alterações sugeridas pela Banca Examinadora que teve como presidente a orientadora, Dra. Priscila Faulhaber Barbosa e, como membros as doutoras: Patrícia Maria Melo Sampaio, Departamento de História da UFAM e, Evelyne Marie Therese Mainbourg, da Fundação Osvaldo Cruz, às quais agradeço mais uma vez por suas avaliações, críticas e sugestões e as isento de qualquer falha aqui cometida.

A - “DIÁLOGOS” INTERDISCIPLINARES

As relações da História com outras áreas das ciências sociais não são tranquilas, nem tão claras devido à dificuldade de se marcar os limites de suas fronteiras. Revel chama a atenção para este “difícil” e “instável” debate, tanto pela sua origem, como pela sua relação teórico-metodológica. A História marcada pela preocupação com seus temas clássicos, como a política e a economia, procurou de certa maneira ostentar uma tradição diante das “novas ciências”: a Geografia, a Economia, a Linguística, a Sociologia e a própria Antropologia, mas vai sofrer uma importante inflexão tanto em relação às suas fontes como em seus métodos e postulados³.

De acordo com Revel (1998, p. 84), para Durkheim e seus seguidores, a unificação das ciências sociais se daria apenas pelo método; já boa parte dos historiadores, vê no “objeto” – o homem na sociedade – outro ponto de aproximação.⁴ Revel lembra ainda que durante muito tempo, na França, a expressão “ciências do homem” prevaleceu sobre a expressão “ciências sociais”. As relações entre essas disciplinas são permeadas por grandes polêmicas que trazem à tona um promissor debate em torno da interdisciplinaridade, mas, quase sempre marcado por interesses corporativos e por inúmeras dificuldades teóricas e metodológicas.

Na esteira desse debate é necessário reconhecer que a História só vai inovar no que diz respeito aos seus temas, fontes e metodologia, a partir do aparecimento da escola dos *Annales*, (1929), quando historiadores, especialmente franceses, começaram a se dedicar a uma séria de estudos que apontavam em direção oposta aos tradicionais temas da política, da economia e do militarismo. Essa *História Nova* como ficou conhecida posteriormente, não iria inovar apenas no seu propósito temático, mas, sobretudo, metodológico e documental criando condições para que o historiador trabalhasse com novas fontes.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2018; SILVA, Márcia Vieira da. *Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambebe na aldeia Tururucari-Uka*. 2012. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2012; RADAELLI, Aline. *Vermelho que te cobre, amarelo nobre: povo Kambebe, garimpo e estado espectral*. Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2020; SOUZA, Oliveira Rosimeire. *Omágua: invenção e trajetória de uma categoria étnica colonial no Alto Amazonas: séculos XVI-XVII*. Tese (Doutorado) PUC-PPGH, São Paulo, 2014; PIRO, Nildener da Costa. *Entre as memórias e o silêncio: a territorialidade Omágua/Cambebe na cidade de Amaturá/AM*. Manaus: UFAM-PPGEG, 2022.

³ REVEL, Jacques. História e Ciências Sociais: uma confrontação instável. In: BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique (org.). *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: UERJ/FGV, 1998. p. 79-90.

⁴ *Ibid.*, p. 84.

Essa inovação abriu espaços perspectiva de interdisciplinaridade. Uma vez que, para que se pensasse a “história das mentalidades”, por exemplo, temática típica da Nova História francesa, era necessário estabelecer um diálogo com a Antropologia, com a Psicologia e com a Sociologia, o que implicava também em trabalhar com novas fontes e estabelecer uma nova relação com o “objeto”.⁵

Segundo Burke (1991), já nos anos 1960, Duby, utiliza os trabalhos de Malinowski sobre a função dos presentes, para entender a história econômica da Baixa Idade Média. Nas décadas de 1970 e de 1980 essa aproximação é mais ambiciosa e já se pensava até mesmo em uma “Antropologia Histórica” ou “Etno-História”.⁶ Nessa aproximação com a Antropologia, a História entra também no mundo complexo, do cultural e do simbólico.

Mas essa nova relação da História com outros campos de saber, especialmente, na versão dos *Annales* provoca certa preocupação em alguns estudiosos. Vainfas, por exemplo, assim se manifestou certa vez:

[...] Se não resta dúvida de que, por um lado, a interdisciplinaridade contribuiu muitíssimo, no atual século, para o aperfeiçoamento do saber e da narrativa historiográfica, por outro lado, foi muitas vezes mal compreendida. Levada ao extremo, confundida com transdisciplinaridade, ao invés de entendida como diálogo entre disciplinas distintas quanto aos métodos e objetos, pode conduzir a verdadeiros cataclismos teóricos.⁷

Contudo, se por um lado, as preocupações de Vainfas são legítimas - e com elas certamente, comungam grande parte dos historiadores brasileiros, especialmente, os de inspiração marxista – posto um certo descuido (ou despreparo) teórico dos amantes dos *Annales* no trato de determinados temas, por outro lado, observa-se também que tais preocupações estão direcionadas para a questão da identidade da Disciplina e não tanto para a questão epistemológica propriamente dita. Há de se considerar também que os estudos interdisciplinares neste campo ainda são poucos, e estes poucos carecem de análise mais aprofundada que permita uma crítica mais rigorosa. Diante desse *novo*, é natural que alguns tenham uma atitude protecionista, mas isso não deve desencorajar pesquisas de maior fôlego nessa área.

Para Edgar Neto (1997), o surgimento da História Cultural ou da Etno-História é um bom exemplo do quanto ainda temos e podemos crescer

⁵ Uma síntese dos principais pontos referentes à metodologia, problemas teóricos e fontes da História Nova está na coletânea dirigida por Jacques Le Goff. Cf. LE GOFF, Jacques (dir.). *A História nova*. Tradução de Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (O Homem e a História).

⁶ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade Paulista, 1991. p. 94.

⁷ VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, C. Flamarion; VAINFAS, R. (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 145.

nesse campo interdisciplinar. A origem dessa nova disciplina é fruto de uma mudança nos valores e concepções da sociedade ocidental, como a derrocada do etnocentrismo cristão europeu e do biologismo do século XVIII, que buscavam nas diferenças físicas entre os homens, indícios de caráter e de personalidade, que os identificassem como naturalmente superiores aos outros, o que legitimou “domínios, tutelas e, eventualmente, extermínios em massa”.⁸ Mas tal mudança só foi possível graças à utilização de novos métodos e técnicas no trabalho historiográfico. Por outro lado, os avanços e a maior divulgação dos estudos antropológicos no século XX, possibilitaram ao mundo ocidental a percepção do “outro”, não mais como inferior, mas na mesma dimensão humana e temporal.

Contudo, a discussão encontra-se em aberto uma vez que ainda há resistências de ambos os lados. Quanto ao uso de pesquisas etnográficas em estudos da história não há, hoje, muitos questionamentos, eles são mais frequentes quando se trata das possibilidades de o historiador utilizar em suas pesquisas de campo, métodos da Etnografia ou mesmo da Antropologia. Neste sentido, parece que o método é também uma questão importante a ser discutida, inclusive, porque a possibilidade de uma interdisciplinaridade não terá muito sucesso sem que se discuta a perspectiva metodológica e suas implicações teóricas.

Penso que a interdisciplinaridade faz parte da natureza do conhecimento nas ciências humanas e não de caprichos metodológicos, teóricos, intelectuais ou de erudição de determinadas escolas, grupos ou indivíduos. Contudo, alguns cuidados são necessários para não praticarmos erros e exageros cometidos no passado. Neste sentido, tomo emprestada uma das conclusões de Cardoso:

Aquilo, porém, que me recuso firmemente a acreditar é que exageros passados justifiquem erros e exageros atuais de signo contrário. Em outras palavras, não creio que estejamos obrigados a passar do rigor formal e muitas vezes ilusório do cientificismo para algo tão limitado quanto uma 'busca interpretativa culturalmente contextualizada', uma hermenêutica que se esgote em si mesma. As ciências sociais, entre elas a história, não estão condenadas a escolher entre teorias deterministas da estrutura e teorias voluntaristas da consciência, [...] nem a passar de uma ciência frequentemente malconduzida [...] às evanescências da 'desconstrução' e ao império exclusivo do relativismo e da microanálise.⁹

⁸ FERREIRA NETO, Edgard. História e etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da história: ensaios de teoria metodológica*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 320.

⁹ CARDOSO, C. Flamarion. História e paradigmas rivais. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da história: ensaios de teoria metodológica*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 23.

B – LEGADOS E FILIAÇÕES

Dentro deste debate, este trabalho situa-se no campo – ao menos até agora interdisciplinar – da História Indígena no Brasil, que embora seja recente se comparada com outros países da América, sobretudo, os de fala espanhola (Sampaio, 2001, p. 13), tem tido importantes avanços em pesquisas feitas tanto por antropólogos quanto por historiadores, porém, mais por aqueles que por estes.

Monteiro (1995) elucida o fato da pouca atenção dispensada aos povos indígenas por parte da historiografia brasileira. Para ele, ainda hoje, estaria prevalecendo a sentença pronunciada por Francisco Adolfo Varnhagen, nos anos de 1850, segundo a qual “para os índios, não há história, há apenas etnografia”.¹⁰ Chama a atenção também para o crescente e renovado interesse de antropólogos pela história indígena, que pressupõe não apenas preencher “lacunas e omissões” mas que contém uma “discussão crítica das formas pelas quais o passado indígena tem sido abordado”¹¹.

De fato, a partir do conjunto de leituras realizado nesta pesquisa, sobretudo, referente ao século XIX e início do XX – contido no capítulo 2 - observamos que essa “história indígena” feita até pelo menos a década de 1950, assumiu uma perspectiva bastante pessimista em relação ao futuro dos povos indígenas, corroborando ou refletindo a tese da extinção dos índios. Esta visão só vai mudar com a emergência do movimento indígena a partir dos anos 1970, articulado a uma rede de “aliados” num intenso processo de manutenção e recuperação de territórios, reafirmação de identidades e de luta por espaços políticos próprios em que a voz indígena fosse assegurada, em contraposição ao longo processo de silêncio a que muitos povos foram submetidos na história brasileira.

Contudo, embora a questão indígena tenha se tornado importante nos últimos trinta ou quarenta anos, não tem despertado muito o interesse dos historiadores, sendo vista ainda como um “problema de e para antropólogo”. A obra coletiva: *História indígena no Brasil*¹² organizada por Manuela Carneiro da Cunha é um bom exemplo disto. Porém, já na década de 1990, constatamos um crescente número de historiadores interessados na temática indígena, cuja produção abrange vários períodos e diferentes temas.¹³ Entre

¹⁰ Cf. MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís D. Benzi (org.). *A temática indígena na sala de aula: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221.

¹¹ *Ibid.*, p. 221-222.

¹² CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *Historia indígena no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

¹³ Sobre esse conjunto de trabalhos, além dos já citados, Cf. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; MONTEIRO, John Manuel. Os Guaraní e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *Historia indígena no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 475-498; MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *A temática indígena na sala de aula: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221-236; MONTEIRO, John Manuel. *Os negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. e; MONTEIRO, John Manuel. *Armas e armadilhas*:

estes, destacamos os trabalhos John Manuel Monteiro, principalmente a obra: *Os negros da terra*. Para a temática aqui abordada destacamos, especialmente, o artigo “Armas e armadilhas: história e resistência dos índios” (1999) por tratar de questões teóricas e metodológicas importantes para pensarmos a problemática da história indígena.

Para o caso da Amazônia, merecem destaque três trabalhos de historiadores da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). São eles: *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia*, resultado da dissertação de mestrado de Francisco Jorge dos Santos; *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia sertões do Pará, c. 1755 – c. 1823*, tese de doutoramento, de Patrícia Maria de Melo Sampaio e; a tese de doutorado do professor Almir Diniz de Carvalho Júnior, intitulada *Os índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*, defendida em 2005, na Unicamp.¹⁴ Ambos os trabalhos trazem à tona a presença indígena na Amazônia colonial. Mas, enquanto o primeiro enfoca mais as reações indígenas à política de colonização na forma de guerras e rebeliões, o segundo é mais sutil ao discutir a multiplicidade de ações e reações dos índios, vistas como “estratégias de sobrevivência” no espaço da sociedade colonial e, o terceiro, trata do processo de “conversão” e de inserção dos índios no mundo cristão que os europeus tentaram implantar na Amazônia.

Os trabalhos acima referidos têm, entre outros méritos, o de recolocar a problemática da história indígena na historiografia regional sobre novas bases teóricas e metodológicas: desafio que nós também buscamos enfrentar neste estudo. Entretanto, pensar a história indígena, de fato, não é tarefa fácil, pois, há vários problemas e desafios de ordem teórica, metodológica, e mesmo político-ideológica. O primeiro conjunto de problemas está relacionado à própria denominação “história indígena”. Pois, se por um lado, essa denominação ajuda a definir um campo temático e analítico dentro da História marcado, certamente, pela oposição à “história dos colonizadores” - vitoriosa no campo da historiografia tradicional –, busca “dar voz” aos índios e os recoloca como sujeitos de sua história, o que a liga, à “história dos vencidos”, difundida na América como também com a “história vista de baixo”, existente na Europa, ambas de inspiração marxista.¹⁵ Por outro lado, pode se tornar

história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adalto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 237-249.

¹⁴ Cf. SAMPAIO, Patrícia M. Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia sertões do Pará, c. 1755 – c. 1823*. 2001. 425 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2001; SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 1999. Essa obra é resultado de sua Dissertação de Mestrado intitulada “Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia na época do Diretório Pombalino (1757-1798)”, defendida na USP, em 1995; e CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. 2005, 402 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2005.

¹⁵ Essa vinculação entre “história dos vencidos” e “história vista de baixo” já foi apontada por: SAMPAIO, 2001. p. 13; Sobre “história vista de baixo” especificamente veja: SHARPE, Jim. *A história vista de baixo*. In: BURKU, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. 2. reimp. São Paulo: Editora da Universidade Paulista, 1992. p. 39-62.

um recurso analítico de difícil operacionalidade, pois abriga sob uma mesma denominação uma grande variedade de experiências e práticas de diferentes sujeitos históricos - povos indígenas - tanto no nível da relação com o projeto colonizador, quanto na relação entre estes diferentes sujeitos.

Uma “história Cambeba”, por exemplo – embora se possa relacioná-la ao plano teórico e temporal mais amplo com a história de “outros vencidos” índios e não-índios -, no fundo, só é possível numa relação de oposição, tanto em relação à história da colonização quanto a uma “história Tikuna”, ou “Mayoruna” seus “antigos” e “novos” rivais. Isto se torna mais evidente se pensarmos uma história indígena “feita pelos próprios índios”. Até o final dos anos de 1990, isto não era possível no Brasil pela inexistência de historiadores índios, mas que agora ganha outros contornos com o crescente acesso dos indígenas a universidades brasileiras. Entretanto, o que propomos aqui e, que talvez ainda seja o termo mais adequado, é “etno-história”, uma vez que ela lida melhor com a diversidade das histórias, o que mais uma vez, aproxima História a Antropologia.

Outro conjunto de questões foi apontado por Monteiro (1999). Para ele os temas da “história indígena” e da “resistência indígena”, pensados como temas a serem investigados pela ciência, apresentam uma série de problemas tanto aqueles relacionados ao papel do historiador, quanto aos referentes às imagens que se construíram sobre o índio ao longo da história pelos colonizadores, pela própria sociedade e pela ciência.

A primeira questão apontada por Monteiro (1999) diz respeito à dificuldade que o historiador encontra para realizar sua tarefa própria de “identificar, documentar e interpretar os eventos, processos e percepções que marcaram as experiências das populações indígenas no passado”. Uma tarefa difícil, dadas às lacunas deixadas pela documentação e, se não bastasse, a falta de organização e divulgação de acervos importantes dentro e fora do Brasil. Neste sentido, o autor aponta que

[...] o maior desafio que o historiador dos índios enfrenta não é a simples tarefa de preencher um vazio na historiografia, mas, antes, a necessidade de desconstruir as imagens e os pressupostos que se tornaram lugar-comum nas representações do passado brasileiro (Monteiro, 1999, p. 239).

A segunda questão colocada pelo autor está relacionada ao fato de se enfocar o “sujeito coletivo como móvel da resistência”. Trata-se, segundo Monteiro (1999), da “ideia de que os índios – ou genericamente, o índio – são naturalmente resistentes, não no sentido biológico e epidemiológico, no qual são frágeis, mas no sentido da rebeldia e da oposição obstinada”. Monteiro (1999) acredita que essa noção “esvazia qualquer discussão sobre a política de atores nativos que, como sabemos, nem sempre acontece no sentido da defesa dos interesses coletivos ‘tradicionais’”, e acrescenta que é dentro desta perspectiva que “frequentemente se atribui aos índios certos valores

supostamente intrínsecos que na verdade, são instrumentalizados pelas lideranças com a finalidade de abrir espaços de diálogo com interlocutores externos” (Monteiro 1999, p. 240). Aqui o autor toma como exemplo o estudo de Fisher (1994, p. 229) que coloca em causa o “ambientalismo” dos Kaiapó-Xikrin, que se torna pertinente para pensarmos o caso do movimento indígena como um todo, entendido como uma das formas de resistência dos índios.

Para o estudo da resistência indígena, Monteiro (1999, p. 241-242) propõe uma “reinterpretação abrangente do processo histórico” e uma avaliação de como os índios “criaram e construíram um espaço político pautado na rearticulação de identidades” que contemple não apenas as formas pré-coloniais, mas a “sua inserção – ou não – nas estruturas envolventes que passaram a cercar cada vez mais as suas margens de manobra”.

Outra questão relevante apresentada pelo autor para se pensar a questão da reafirmação da identidade étnica, é como as lideranças ou os grupos étnicos se apropriam do seu passado. “De fato, um dos aspectos mais problemáticos do recente processo de ‘revitalização’ étnica reside na reapropriação, pelas lideranças do movimento, de uma cultura e uma história ‘autênticas”’ (Monteiro 1999, p. 243). Essa busca do passado ou de ícones do passado se dá pelas lutas concretas do presente, que tanto pela imagem do índio construída ao longo da história, quanto pela ideia do índio que ainda se tem no presente, requer deles a apresentação de traços culturais “autênticos”, prescritos pelos critérios de indianidade assimilados pela sociedade nacional. Esta questão procuramos desenvolvê-la no capítulo 2. No capítulo 3, tratamos de como os Cambeba buscam “recuperar” sua língua, sua memória, danças e até adornos corporais, etc. para fazer frente a um campo político de negociação com índios e não índios.

No campo antropológico o presente estudo guarda vínculos com as novas abordagens da Antropologia Social, sobretudo, com os trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira (1968, 1976, 1978); Friedrik Barth (1998, 2000); João Pacheco de Oliveira (1994, 1999) e; Priscila Faulhaber (1987b, 1997; 1998). Guardadas as devidas proporções e especificidades, estes trabalhos avançam no sentido de uma revisão crítica da prática antropológica no Brasil e abrem possibilidades de estudos de “novos” e “velhos” problemas no campo antropológico. Assim, antigos temas como a questão do contato, a identidade étnica e as relações entre os povos indígenas, são tratadas com novas perspectivas teóricas e analíticas.

Dentro da Antropologia brasileira, temas novos como reafirmação de identidades, por exemplo, só puderam ser pensados na medida em que houve uma mudança na orientação teórica no âmbito desta disciplina, que no caso brasileiro, veio muito influenciada por uma nova prática indigenista e uma nova postura dos próprios antropólogos diante dos problemas indígenas.

Neste sentido, o processo de reafirmação étnica dos Cambeba, objeto principal deste trabalho, é abordado numa perspectiva de crítica histórica, em que emerge com bastante força o papel dos diferentes agentes sociais (Igreja, Estado, movimentos sociais e os índios) no contexto histórico estudado e a relação dos Cambeba com esses diferentes agentes e com outros grupos

indígenas. Os Cambeba são vistos aqui não somente como vítimas de um inegável processo de violência e massacre praticados historicamente contra os povos indígenas na Amazônia, mas também como sujeitos históricos capazes de desenvolver mecanismos de resistência à dominação baseados na reelaboração de seu mundo simbólico e de suas estratégias políticas. Por isso, vemos a reafirmação étnica dos Cambeba no contexto da década de 1980, no médio Solimões, não apenas como um resultado da combinação de fatores externos, mas também, como uma ação estratégica do grupo pautada na capacidade de articular no campo das relações interétnicas os seus interesses dentro do movimento indígena na região.

C - OS CAMINHOS DESTA PESQUISA

Em se tratando da metodologia deste trabalho, queremos enfatizar que pesquisar e escrever sobre o **outro** – neste caso os Cambeba – é de alguma forma “invadir” a sua privacidade, revelar seus “segredos”, dar vozes a seus silêncios; esconder e revelar fatos e acontecimentos que a memória indígena quis esquecer e/ou não pôde ou não pode lembrar. Mas, é também receber e transmitir o sentido de um mundo é traçar caminhos e destinos. Neste sentido, o que se chama de *objeto* de pesquisa ganha um novo sentido: o sentido de *sujeito*.

Tendo em vista estas questões, busquei assumir nesta pesquisa uma relação de compromisso com as lutas e reivindicações dos Cambeba, relação já estabelecida ao longo de meu trabalho indigenista. Assim, quando estive em Tefé em 2001, para realizar o trabalho de campo, discuti a proposta de trabalho com André Cruz, índio Cambeba, então coordenador geral da Tefé-Uni-Tefé, e procurei ouvir sua opinião a respeito da pesquisa, no sentido de perceber o significado por ele atribuído a este trabalho. Numa das conversas, André, disse: “É bom mesmo um trabalho assim. Um dia desses uma antropóloga da Noruega queria alguma coisa sobre a nossa história e a gente não tinha muita coisa pra dá, só mesmo o conhecimento da gente, o que a gente consegue lembrar”.

Desde 1997, por ocasião das pesquisas preliminares, em Tefé e no rio Negro, que resultou no trabalho de iniciação científica e na monografia de conclusão do curso de Historia, buscamos entender a pesquisa como um compromisso, “um trabalho ombro a ombro”, uma participação ativa na vida do povo e uma comunhão com seus projetos de vida.¹⁶

Recuperando as ideias de Jacques Loew, Bosi (1994) propõe a existência de uma *comunidade de destino*, que, de um lado e por definição já exclui as chamadas visitas ocasionais ou estágios temporários no campo, mas que, por outro lado, não quer dizer que o pesquisador tenha que residir no *locus* da pesquisa o que não seria desejável e operativo sob nenhum ponto de vista, mas o compromisso efetivo com a comunidade de origem. Isto impõe uma profunda reflexão sobre o significado do trabalho para a comunidade pesquisada.

¹⁶ BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 38.

Mas, no que pese a existência de trabalhos que levam em conta o grupo pesquisado como *objeto/sujeito* ou como *agente* dessa relação *pesquisador/pesquisados*, não faltam críticas ou pelos menos preocupações com essa proposta metodológica. Os questionamentos vêm de diferentes fontes teóricas, mas todos têm a preocupação com a subjetividade como instrumento de conhecimento, com o “uso político” da “voz dos excluídos”, com o relativismo acrítico, com o “esvaziamento” teórico em nome da certeza dos dados de campo, entre outras. Uma boa síntese dessas preocupações está em dois trabalhos: um de Ruth Cardoso “*Aventuras de Antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método*” (1997) e outro de Alba Zaluar “*Teoria à prática do trabalho de campo: alguns problemas*” (1997).¹⁷

No nosso caso, as primeiras ideias da realização de uma pesquisa sobre os Cambeba, habitantes do território brasileiro, surgiu entre os anos de 1992 a 1995, quando através do Conselho Indigenista Missionário - CIMI Norte I¹⁸ - realizei um trabalho junto aos índios do médio rio Solimões. Nesse período, o movimento indígena da região dera um importante avanço organizativo, especialmente, na demarcação das terras e na área de educação, o que possibilitou aos professores indígenas, começarem a esboçar as primeiras ideias de uma “escola indígena” para aquela região.

Neste contexto, os Cambeba sentiram a necessidade de trabalhar a sua história em sala de aula e de conhecer mais sobre a história e a cultura de seus antepassados. Aspectos da cultura e da língua materna eram repassados pelos mais velhos, especialmente nas aldeias Jaquiri e Igarapé Grande no médio rio Solimões, mas esse conteúdo não havia sido trabalhado sob forma de material didático que pudesse ser utilizado em todas as escolas e por todos os professores. As dificuldades de ordem prática e de operacionalização, bem como o desconhecimento sobre fontes para um trabalho dessa natureza e o excesso de atividades do dia a dia acabaram impossibilitando sua continuação. Ficou, contudo, o desafio.

Somente em 1996/97 pude retomar a ideia por meio de um projeto em nível de Iniciação Científica, financiado pelo PIBIC/CNPq/UFAM, que teve como orientador o saudoso professor Dr. José Aldemir de Oliveira do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Amazonas, cujo relatório final, é intitulado: “Resistência Silenciosa: estudo da retomada étnica dos Omágua”. Esse trabalho deu origem à monografia de final de curso, apresentado ao Departamento de História da Universidade do Amazonas, em janeiro de 2000, com o título: “Memórias e Identidades na Amazônia Indígena: um estudo dos Cambeba habitantes do rio Cuieiras - rio Negro”. Como resultado das pesquisas de 1997, elaborei uma síntese da história Cambeba no período colonial que passou a ser utilizada em sala de aula pelos professores.

¹⁷ Ambos os trabalhos estão publicados em: CARDOSO, Ruth (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1997.

¹⁸ O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) é um órgão anexo à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), foi fundado em 1972 com a finalidade de assessorar o trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas em todo o Brasil. É dividido em 11 regionais. O CIMI Norte I corresponde geograficamente aos Estados do Amazonas e de Roraima.

Nestes dois trabalhos realizei um levantamento bibliográfico e de fontes documentais primárias e secundárias; depoimentos escritos e gravados em fitas cassete, fitas de vídeo VHS (*Video Home System*) e; censos das três aldeias do médio Solimões (Jaquiri, Igarapé Grande e Barreira da Missão/Betel); de uma aldeia no Rio Negro (Nossa Senhora da Saúde) e de famílias Cambeba residentes em Manaus, especificamente no bairro da Compensa I. Os resultados parciais demonstravam a necessidade da continuação das pesquisas, tanto no aspecto das fontes documentais quanto da história oral.

A continuação das pesquisas foi demonstrada no projeto de Mestrado, intitulado: “A identidade como articulação de novas possibilidades: um estudo da reafirmação étnica dos Omágua da Amazônia brasileira (1980-2000)” apresentado ao PPGSCA, em março de 2001, que tinha como objetivos: analisar como estes índios aparecem (sua imagem) na documentação colonial; apontar os principais mecanismos e estratégias da política indigenista do Estado português e depois do Estado brasileiro de “desaparecer” com os índios; discutir a questão da “extinção” dos Cambeba que se configurou num período de silêncio desses índios e sobre eles por mais ou menos 200 anos e, principalmente; e analisar o processo de reafirmação étnica dos Cambeba a partir dos anos 1980 no médio Solimões, deflagrado dentro do movimento indígena emergente na região.

Do ponto de vista operacional, a metodologia deste trabalho se construiu a partir de três eixos principais:

a) *Levantamento de fontes primárias e secundárias* nos Arquivos e Bibliotecas da Universidade Federal do Amazonas (UFAM); do Museu Amazônico; do CIMI Norte I em Manaus e; nos Arquivos da Prelazia de Tefé, na cidade de Tefé. As pesquisas em Manaus se deram no primeiro ano, 2001, e nos arquivos em Tefé a partir de 2002;

b) *Busca da interdisciplinaridade*. Compreendi desde o início desta pesquisa que tanto pelo seu caráter temático como pelas próprias características do PPGSCA, que se tratava de uma pesquisa que tinha a *interdisciplinaridade* como uma das suas premissas metodológicas. Embora essa dimensão não figure dentro do PPGSCA em uma linha de pesquisa ou, mesmo em uma disciplina específica, que busque discutir a problemática da interdisciplinaridade nas ciências humanas, procurei superar esta dificuldade dialogando com os professores especialmente por ocasião dos trabalhos finais das disciplinas cursadas e com pesquisadores, sobretudo, das áreas de História e de Antropologia.

c) *As Viagens a campo*. Aqui, oportunizou-se o contato com lideranças indígenas da Uni-Tefé e com membros do próprio povo Cambeba. Porém, por problemas financeiros, realizei apenas duas viagens à região de Tefé, contando, especialmente, com ajuda de amigos. A primeira viagem ocorreu em dezembro de 2002 e contei com uma ajuda parcial do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), por meio do projeto “*Codificação, acondicionamento e análise da vida social em fontes impressas das décadas de 70, 80, 90 do século XX na Amazônia*”, coordenado pelo Dr. Manoel Alexandre Cunha da Universidade Federal do Pará. Nesta

oportunidade, aproveitei para pesquisar nos Arquivos da Prelazia de Tefé e da Pastoral Indigenista de Tefé e realizar duas entrevistas, uma com Lino Cordeiro, índio Miranha na cidade de Uarini e outra com o Prof. Protásio Lopes Pessoa, ex-membro do Movimento de Educação de Base (MEB), realizada na cidade de Tefé. Nos Arquivos da Pastoral Indigenista, encontrei valiosas fontes especialmente fitas cassete com depoimentos de lideranças indígenas que foram por mim transcritas. A segunda viagem foi realizada em agosto de 2003, oportunidade em que foi possível realizar pesquisas nos arquivos da Uni-Tefé bem como entrevistas e conversas com membros da coordenação da Uni-Tefé, na cidade de Tefé.

Por não ter podido me deslocar durante a realização da pesquisa para todas as aldeias Cambeba e para outros grupos indígenas, especialmente, Mayoruna, Ticuna, Miranha e Cocama, com quem os Cambeba mantêm estreitas relações e alianças interétnicas dentro e fora do movimento indígena, concentrei as pesquisas em meus arquivos pessoais, recolhidos ao longo de meu trabalho indigenista e na documentação encontrada nos arquivos em Tefé.

Este livro está dividido em 4 capítulos. No primeiro, a partir da noção de “invenção”, discutida por Gondim (1994) para o caso das crônicas coloniais, mas, principalmente, por aquela adotada por Faulhaber (1997), quando estuda o caso dos Miranha do Solimões e do Japurá, apontaremos, a partir de uma leitura crítica, as lacunas, os exageros e os “delírios” de missionários, viajantes e administradores coloniais na interpretação da Amazônia dos séculos XVI, XVII e XVIII. Os Cambeba são apresentados nesta documentação ora como “os mais civilizados” ora como “bárbaros” e “canibais”, expressões que correspondem aos interesses político, econômico, religioso e às perspectivas teóricas do pensamento social da época. Por fim, discutimos as estratégias da colônia portuguesa para a obtenção de mão de obra que resultou numa intensa diminuição da população indígena ocasionado o desaparecimento de muitos grupos indígenas, o que levou alguns estudiosos a falar na extinção dos Cambeba em meados do século XVIII.

No segundo capítulo, mostraremos como os Cambeba aparecem nos relatos dos naturalistas do século XIX. Estes relatos mostram como uma população Cambeba, bastante reduzida e já tida como “integrada” à sociedade regional, não mais apresentava os padrões de indianidade exigidos na época. As noções de “integração” e de “assimilação” são discutidas a partir do pensamento social brasileiro da metade do século XIX até metade do século XX, no qual se observa que tanto a política indigenista, quanto as categorias conceituais utilizadas pela ciência (História, Literatura, Antropologia, etc.) corroboram a invisibilidade dos Cambeba como grupo étnico específico e, portanto, para sua “extinção” e desaparecimento do cenário indigenista do período.

No capítulo três, discutiremos a questão da memória social dos Cambeba a partir de Halbwachs (1990), Le Goff (1996), Pollak (1989) e Bosi (1994). Buscamos, sobretudo, recuperar a “fala indígena” em várias fontes disponíveis no sentido de reconstruir a trajetória da migração desses índios desde o Peru até a constituição da última aldeia no rio Cuieiras, afluente do baixo rio Negro. Nessa “reconstituição”, fica patente na memória social do grupo, a consciência

da identidade Cambeba, mesmo quando esses índios não se identificavam como tais. Verifica-se então uma série de estratégias de sobrevivência como a do silêncio – que vigorou entre meados do século XVIII até aos anos 1980; como as alianças feitas com outros grupos indígenas seus antigos inimigos, com a igreja, com instituições governamentais e não-governamentais, entre outros. Ainda no final deste capítulo apresentamos um resumo etnográfico dos Cambeba, que possibilita compreender melhor a constituição de sua etnicidade e de sua identidade.

No capítulo quatro, focalizaremos o problema central deste trabalho: o processo de reafirmação étnica dos Cambeba percebido a partir das relações interétnicas estabelecidas dentro do movimento indígena local no início dos anos de 1980. Para a compreensão desse processo discutiremos as mudanças ocorridas em alguns agentes da sociedade brasileira a partir da década de 1960.

Essas mudanças são verificadas em alguns setores da Igreja Católica a partir das orientações do Concílio Vaticano II (1962-65) e da Teologia da Libertação que vai culminar com a criação de entidades de apoio aos índios como, a Operação Anchieta, hoje, Operação Amazônia Nativa (OPAN), em 1968 e o CIMI, em 1972. Na sociedade civil vemos o crescimento do sindicalismo que aglutinava diferentes categorias de trabalhadores, do movimento estudantil, entre outros, que possibilitaram o surgimento de grandes centrais sindicais nos anos de 1980, como a Central Única dos Trabalhadores (CUT). Na Antropologia, observam-se importantes mudanças na forma de abordar os povos indígenas e na relação dos antropólogos com as comunidades e povos estudados. Este novo contexto provocará importantes mudanças na relação dos indígenas com a sociedade brasileira, sobretudo, a partir da eclosão do movimento indígena em todo o país no final dos anos de 1970.

Em nível local, destacaremos a relação dos Cambeba com a Prelazia de Tefé e com o movimento indígena, ainda incipiente no início dos anos de 1980, mas que já dava sinais de ruptura com o isolamento e com o silêncio que lhes foi imposto pelo Estado e por setores da sociedade. O movimento indígena tem início a partir da articulação realizada pelos Miranha de Miratú e Méria, mas logo depois vai receber apoio dos Ticuna, Mayoruna e dos próprios Cambeba. Discutiremos como marco dessa nova perspectiva étnica na região de Tefé o “Encontro de Miratu”, ocorrido em 1982. A documentação desse encontro foi encontrada nos arquivos da Pastoral Indigenista de Tefé na forma de depoimentos gravados em fitas cassete e constitui uma documentação importante para entendermos a situação interétnica e socioeconômica da região naquele momento.

O caminho realizado por esta pesquisa segue a hipótese principal no início do trabalho, ou seja, a de que os Cambeba teriam (re)afirmado sua identidade étnica num contexto histórico marcado por profundas mudanças na política indigenista brasileira, quando aparece com bastante força o movimento indígena cujas especificidades no médio Solimões contribuíram não somente para sua reafirmação étnica, mas, também para sua emergência como uma das principais lideranças políticas na região. Por esta razão, o movimento indígena tornou-se o palco principal das análises, por meio do qual

procuraremos compreender como os Cambeba se articulam com outras etnias e como estabelecem um campo de negociação política dentro do Movimento, que tem duas características principais: por um lado, articula e procura dar visibilidade às demandas dos diferentes povos e comunidades participantes e; por outro lado, a partir dessa articulação, demarca as fronteiras étnicas entre os diferentes povos, revelando interesses e visões de mundo distintas.

CAPÍTULO I

OS CAMBEBA NA DOCUMENTAÇÃO COLONIAL: A “INVENÇÃO” DE UMA IDENTIDADE INDÍGENA NA AMAZÔNIA

1.1 DE COMO SE “INVENTOU” A AMAZÔNIA

Compreender o que foi escrito sobre a Amazônia pelos europeus e especialmente sobre os Cambeba¹⁹ é, sobretudo, desvendar os labirintos do “dito” e do “não dito”, ou seja, é viajar no texto escrito e no mundo sociocultural e identitário dos próprios autores. Assim, urge situarmos as leituras numa perspectiva teórica e analítica que busque entender, não somente o texto e seus fatos, mas também o contexto em que foram escritos e quem os escreveu. Aqui estamos falando precisamente do contexto histórico e cultural que vai do século XVI ao XIX: sua ideologia, seus interesses econômicos e políticos e, seus autores (por vezes também atores) (missionários, viajantes, aventureiros, cientistas e administradores coloniais).

Na tentativa de entendermos as narrativas coloniais sobre os Cambeba, apoiamos-nos em Skinner (2000) que chama a atenção para alguns problemas teóricos e metodológicos no estudo da *história das ideias* e aponta algumas diretrizes capazes de orientar as reflexões nessa área de conhecimento. Este autor discorre sobre duas formas ou ortodoxias, como ele mesmo chama, tradicionalmente usadas para análise de uma obra literária: uma perspectiva que toma como aspecto principal o “contexto” e outra que aponta para “autonomia do texto”.

Para ele, se quisermos entender uma determinada cultura e seu tempo, não podemos nos centrar apenas no aspecto formal da linguagem, “*puesto que las palabras que denotan la idea pueden usarse [...] con intenciones diversas y del todo incompatibles*”²⁰. Nem tão pouco, uma leitura puramente contextual resolverá o problema, uma vez que o contexto pode nos parecer ambíguo.

¹⁹ O nome Cambeba quer dizer “cabeça achatada”, na *língua geral*, nome dado pelos portugueses. Estes índios também são conhecidos pela literatura como *Umaua* ou *Omágua*, que na língua *quéchua* falada no Peru tem o mesmo significado. Cf. LA CONDAMINE, Charles-Marie. *Viagem pelo Amazonas (1735-1745)*. Tradução: Maria Helena F. Martins. São Paulo: EDUSP; Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992. p. 63.; e VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil*. Revisão e notas de J. Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. 10. ed. Selo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981. v. 1, t. I-II, p. 20-30. (Reconquistando do Brasil; nova série, edição especial). Optamos aqui pela escrita do nome Cambeba com “C” para seguir sua origem etimológica e por ser, atualmente, bastante usual entre os Cambeba e em trabalhos de referência como os de Priscila Faulhaber e Peter Jorna, embora, o II Congresso Indigenista Americano, realizado em La Paz, em 2 e 3 de Agosto de 1954, tenha recomendado a grafia dos nomes indígenas com K no lugar de C e Y no lugar de I. Nas citações mantemos a forma original dos documentos.

²⁰ SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas*: revista de história intelectual, Universidade Nacional de Quilmes, Argentina, n. 4, p. 177, 2000.

Então, ele propõe um estudo das diversas situações que mostrem a realidade de forma complexa, ou seja, na forma como ela se apresenta realmente.

Ao apontar os limites e possibilidades dessas tendências, o autor indica uma saída alternativa que consiste num diálogo entre discussões filosóficas e evidências históricas ou um retorno ao estudo da *história das ideias*, dentro de uma perspectiva que leve em conta toda a complexidade, tanto textual como histórica e filosófica.²¹ Para o presente estudo isto é particularmente importante, uma vez que utilizaremos tanto as fontes escritas produzidas pelos viajantes e cientistas europeus como os depoimentos dos índios e as observações que realizamos em campo. Estas duas últimas fontes serão mais utilizadas nos capítulos seguintes.

Para compreendermos como os Cambeba são apresentados nos documentos históricos, iniciaremos discutindo a noção de “invenção”, bastante conhecida em trabalhos recentes tanto na Antropologia como na História. Faulhaber (1997) lembra que o conceito de “invenção” é polissêmico, uma vez que nos remete a diferentes ideias: a de “ilusão”, ou algo falso; a de “fabricação”, que implica a ideia de construir algo e; a de “fabulação”, criação ou criatividade.²² Buscando desenvolver esta terceira concepção, verificamos que quem “inventa” ou cria, fica reconhecido por “falar primeiro” sobre algo, em uma contraposição à ideia de origem.

Essa perspectiva toma como base o “sujeito”, fazendo-nos ver, no nível do discurso, tanto o agente colonial quanto o indígena como “criador” e “inovador”. Daqui decorrem duas ideias importantes para a compreensão deste trabalho. A primeira é de que escrever é inventar, criar, e é assim que lermos os textos coloniais: neles, estão imagens criadas pelos europeus sobre os índios. A segunda é aquela que o vê não apenas como vítima do poder de “invenção” do sistema colonial, mas, certamente, como quem também participou destas “invenções”, interferindo e influenciando no próprio discurso colonial. Dessa forma, podemos ver os índios como sujeitos, capazes de criar saídas para situações concretas e explicações para os fatos históricos. Assim, o termo “invenção”, utilizado aqui, assume um significado diferente do termo “invenção das tradições”, encontrado em Hobsbawm.²³

Segundo Wagner (*apud* Faulhaber, 1997, p. 88): “A necessidade de invenção é dada pela convenção cultural, e a necessidade de convenção cultural é dada pela invenção. Inventamos tanto para sustentar quanto para restaurar nossa orientação convencional...”

²¹ SKINNER, 2000, p. 187-188.

²² FAULHABER, Priscila. A invenção da identidade indígena no Médio Solimões e no Japurá. *Anuário Antropológico*/96, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, v. 21, n. 1, p. 86, 1997.

²³ Para Hobsbawm, “tradição inventada” se refere a um conjunto de práticas normativas, reguladas por regras tácitas ou abertas aceitas; tais práticas são de natureza ritual ou simbólica. Ver: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Tradução: Celina C. Cavalcante. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. (Pensamento Crítico, v. 55). O livro estuda as “tradições inventadas” na Europa, África e Ásia no período da chamada “neo-colonização”, onde o capitalismo monopolista europeu estabeleceu relações de dominação colonial em regiões periféricas, especialmente, na África e na Ásia.

Neste sentido, a construção do conhecimento é também uma invenção que resulta do conflito e da junção de instintos e sentidos e, por que não dizer também de interesses. Os relatos dos viajantes e exploradores da Amazônia não são somente os “primeiros” documentos que falam sobre e/ou revelam o mundo amazônico, mas ao revelar esse desconhecido, buscam negar o pré-existente e, ao negá-lo, revelam-no. Demonstrando, assim, as próprias contradições do discurso sobre o outro numa dialética que permite descobrir o mundo indígena nos “silêncios” e nas entrelinhas do discurso europeu. Dessa forma, o termo “invenção” parece de fato ser bem apropriado para iniciarmos uma discussão sobre a presença dos Cambéba na Amazônia.

Numa outra perspectiva que centra a atenção na origem das ideias, o tema da “invenção” sobre a Amazônia é discutido por Gondim (1994), no livro *A Invenção da Amazônia*, em que a autora passa em revista algumas das mais importantes obras sobre a Amazônia, desde Gaspar de Carvajal, meados de século XVI, passando por Cristóbal de Acuña (1639), La Condamine (1735-45); os ficcionistas europeus do século XIX: Jules Verne, Conan Doyle e Vicki Baum; entre outros autores, discutindo como essas obras abordam as várias temáticas amazônicas a partir dos parâmetros do mundo europeu. Gondim (1994) chama a atenção para o fato de que essas ideias são encontradas também em outros autores europeus clássicos como: Montaigne, Buffon, Montequieu e Hobbes.

Logo na introdução de seu livro, a autora aponta o que vai ser uma das tônicas fundamentais de sua obra, ao determinar que:

A Amazônia não foi descoberta, se quer foi construída; na realidade, a Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes.²⁴

A mentalidade europeia da época estava povoada de lendas fantásticas que os viajantes traziam dos caminhos das Índias. Gondim argumenta que “essas histórias maravilhosas falavam de povos estranhos, grotescos, monstruosos”.²⁵

Todorov também aponta neste sentido ao mencionar que:

No início do século XVI, os índios da América estavam ali, bem presentes, mas deles nada se sabe, ainda que, como é de se esperar, seja projetadas sobre esses seres recentemente descobertos imagens e ideias relacionadas a outras populações distantes.²⁶

²⁴ GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994. p. 9.

²⁵ *Ibid.*, p. 16.

²⁶ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983. p. 5-6.

A doutrina da “unidade fundamental do gênero humano”, baseada, é claro, no mundo ocidental estava enraizada desde a chamada Idade Média. Neste sentido, nada de novo em relação aos humanos poderia existir para além, e nem diferente do que havia dentro das fronteiras geográficas da Europa. Essa doutrina impossibilitava que o europeu visse os habitantes do Novo Mundo como semelhantes.

[...] Além das fronteiras geográficas conhecidas, nem os doutos nem os escolásticos admitiam a idéia da existência de antropóides adamitas normais. Temas como o da inabitabilidade da zona tórrida, do antimundo, do Paraíso terrestre, do inferno, dos antípodas, do mar tenebroso, do movimento das águas, da grandeza da Terra, da anunciação do Evangelho a todos os povos eram conhecidos, discutidos e aceitos como verdades inquestionáveis.²⁷

É, portanto, também dentro desta mentalidade eurocêntrica que os povos do Novo Mundo vão ser vistos e descritos pelos europeus. Segundo Pinto (2000), embora alguns autores como Montaigne tivessem pensamento relativista, procurando fundamentar uma crítica ao etnocentrismo eurocêntrico, tais ideias foram esquecidas ou derrotadas, pois, foi a perspectiva classificatória e de certa forma evolucionista que têm como fundamento, as obras: *Sistemas da Natureza* de Lineu e *História Natural* de Buffon que muito influenciou a literatura sobre a Amazônia e, portanto, no estudo e no pensamento social que se produziu sobre essa região.²⁸ Esse movimento classificatório buscava ordenar o “caos” a partir, é claro, dos parâmetros europeus. O “caos” é aquilo que não é desconhecido para o europeu: a natureza, e como parte dela os indígenas. Ordenar este “caos” é torná-lo conhecido, explicável e dominável pelo mundo ocidental.

Neste sentido, buscar notícias dos Cambeba nas crônicas e relatos dos colonizadores europeus é navegar em rios de águas turvas, é desvendar caminhos tortuosos da mentalidade cristã ocidental. Igualmente, procurar relevar suas contradições, seus “espantos”, seus “delírios” e, seus “deslizes”.

E, é na trilha dessas contradições e desses deslizes – nem sempre acidentais quanto pareçam – que buscaremos compreender o imaginário dos colonizadores. Nele, não estava presentes apenas a herança do “velho mundo”, mas também as impressões do “novo”. Assim, numa outra perspectiva de análise, podemos perceber a contrapelo do discurso colonial a influência do mundo indígena no imaginário europeu, como bem chama a atenção Carvalho Júnior:

²⁷ GONDIM, 1994, p. 17.

²⁸ PINTO, Ernesto Renan Freitas. Viagens das ideias. *Folhas soltas*: revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais. NEPS/DciS/UFAM, Manaus, n. 5, p. 28, nov. 2000.

A construção da imagem desses índios não foi uma via de mão única, como se apenas tivesse obedecido aos padrões intelectuais europeus; foi mais complexo. Essa complexidade deu-se ao influxo nativo que desordenou esses padrões referencias e fez com que se aderisse a uma alteridade inusitada que não coube nos sistemas representativos [...].²⁹

1.2 ESPACIALIZAÇÃO, TERRITORIALIDADE E DEMOGRAFIA DOS CAMBEBA

Embora os Cambeba - pertencentes ao tronco linguístico Tupi - tenham sido encontrados pelos primeiros colonizadores europeus em meados do século XVI no alto rio Amazonas em território então dominado pelos espanhóis, sua presença na região para a maioria dos especialistas é relativamente recente, não muito anterior ao século XVI.³⁰ Mas, datações recentes de Carbono 14, sugerem que estes índios teriam alcançado a desembocadura do Napo com o Marañon por volta dos séculos IX e X,³¹ quando teriam entrado em conflito com outros povos ali existentes, como os Tikuna³², expulsando-os para terras afastadas das margens do grande rio.

Nos primeiros dois séculos de colonização, estes índios estavam distribuídos em dois grandes agrupamentos: um; no alto Napo – os *Omágua-Yetê* ou os Omágua verdadeiros - em território do atual Equador³³ (Cf. Figura 1) e outro; no alto rio Amazonas, que ficou conhecido como “os *Omágua das Ilhas*” ou “*la Gran Omágua*”, cujo território, no século XVII, estendia-se do atual município de Fonte Boa, adentrando a montante do rio até o território peruano, numa extensão de terra de 700 quilômetros (Porro, 1995, p. 91-92). Veja Figura 1.

²⁹ CARVALHO, Júnior Almir. O índio inexistente. *Terra das Águas*: revista de estudos amazônicos, Núcleo de Estudos do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, Brasília, p. 117-36, 2. sem. 1999.

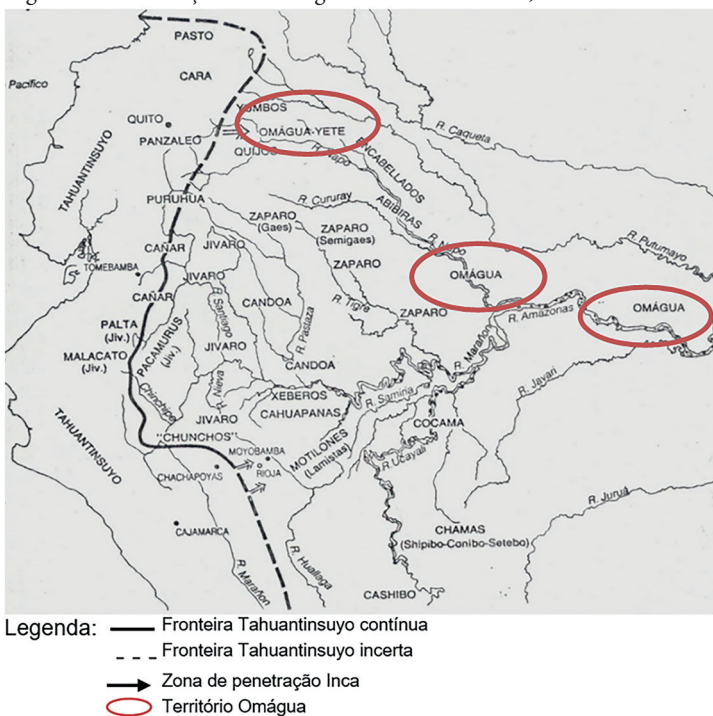
³⁰ Ver: LATHRAP, Donald. *O Alto Amazonas*. Lisboa: Editora Verbos, 1975. (Coleção História Mundi).

³¹ Cf. PORRO, Antônio. Os Omagua do século XVII: demografia e padrão de povoamento. In: PORRO, Antônio. *O Povo das Águas*: ensaios de etno-história amazônica. RJ: Vozes, 1995. p. 92. Confira também suas indicações e nota, nesta mesma página.

³² É, provavelmente, deste fato que decorre registros etnológicos de uma antiga rivalidade entre esses dois povos. Recentemente, um tikuna me disse que em sua língua os Cambeba são chamados de: *awané*, “aquele que faz guerra e destrói outros povos”. Em Oliveira (1999a, p. 25) encontramos registros de que para os Tikuna os Cambeba são aqueles “nascidos dentro de tabocas que cresceram das cinzas do *mati-i*, um demônio que assume a forma da cabra e que foi vencido e morto por *Yoi*” (herói que criou os não tikuna). O autor registra ainda que no mito de origem Tikuna, o herói *Opi* sobe em uma sumaumeira e de lá vê ao longe e com temor os inimigos Cambeba, navegando pelo Rio Solimões.

³³ Sobre este grupo, Cf. OBEREM, Udo. Um grupo indígena desaparecido del Oriente ecuatoriano. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 15-16, p. 149-170, 1967-68.

Figura 1 – Localização dos Omágua na Alta Amazônia, sec. XVI



Fonte: Extraído de Taylor (1992), adaptado por B. Maciel.

A discussão sobre a localização e extensão territorial dos Cambeba ao longo do rio Solimões, entre os séculos XVI e XVII não é consensual entre os cronistas, nem entre os autores contemporâneos. Meggers (1987), apoiada na crônica de Gaspar de Carvajal, localiza um grupo de Cambeba entre a várzea do rio Japurá e metade do trecho entre os rios Coari e Purus. Segundo a autora, um movimento migratório rumo ao oeste teria se dado por volta 1690 e novo *habitat* desse povo passou a ser os rios: Napo, Putumayo e Içá.³⁴ De fato, Frei Gaspar de Carvajal, cronista da expedição de Orellana (1541-42), identificou a existência de um grupo chamado *Omaga* nas proximidades de Tefé e entre os rios Coari e Purus. Diz a crônica: “No dia 12 de maio chegamos às províncias de Manchiparo, que é de um grande senhor, e de muita gente, e confina com outro senhor, de igual importância, chamado Omaga [rio abaixo]”³⁵. Mais adiante descendo o rio diz: “saímos da província e grande

³⁴ MEGGERS, Betty J. *A ilusão do paraíso*. Tradução Maria Yedda Linhares. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987. p. 175.

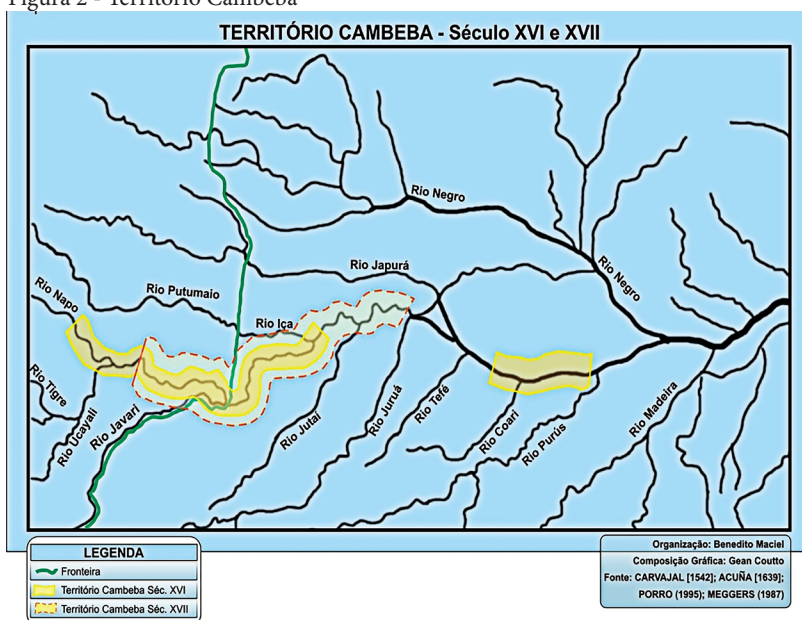
³⁵ Cf. CARVAJAL, Gaspar de; ROJAS, Alonso de; ACUÑA, Cristóbal de. *Descobrimento do Rio das Amazonas*. Tradução e notas de C. Melo-Leitão. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1941. p. 37. (Brasiliana, 203). A Manchiparo identificada por Carvajal é a mesma encontrada por Diogo Nunes em 1538, quando este desceu o rio Amazonas até as proximidades do Coari na expedição de Alonso de Mercadillo, mas que não pertencia aos Omágua. Na versão de Oviedo y Valdés 1851-1855, transcrita em "PORRO, Antônio. *As crônicas do Rio Amazonas: notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1992. p. 50", aparece a palavra Homágua.

senhorio Manchiparo, e chegamos a outro não menor, que era o começo de Oniguayal (ou Omaguaci)³⁶.

Porém, para Porro (1995, p. 94), a identificação destes *Omágua* com a *Gran-Omágua* do século XVII é muito problemática, uma vez que eles eram linguística e culturalmente diferentes e mesmo que o Tuxaua se chamasse Omaga (*Omágua*), isso não seria suficiente para identificá-los com os *Omágua* do alto rio, pois também, ocorriam as variantes *Oniguayal* e *Omaguaci* e, conclui dizendo ser “possível que estejamos frente a um caso de homofonia que levou historiadores antigos e modernos a identificar apressadamente dois grupos distintos”. Contudo, pelas evidências nas crônicas quinhentistas da presença destes índios também abaixo de *Machiparo* e baseado no sentido das migrações Tupi ele admite a existência de um ou mais grupos nessa região.

O território dos Cambeba no século XVII no alto Amazonas não compreendia a mesma extensão do século XVI, estava mais extenso, porém um pouco mais abaixo. Essa dilatação pode ser explicada a partir da tese de que os Cambeba encontrados por Carvajal teriam migrado para a região a montante do Juruá, antes pouco povoada. Contudo, até o século XVII, a várzea do alto Amazonas era quase totalmente habitada pelos Cambeba, como podemos ver na Figura 2, a seguir.

Figura 2 - Território Cambeba



Fonte: Carvajal (1542), Acuña (1639), Porro (1995) e Meggers (1987).

Nota: Organizado por Benedito Maciel.

Como foi demonstrado acima, não há consenso entre os estudiosos sobre a migração destes índios pelo rio Amazonas. Trata-se de uma discussão

³⁶ CARVAJAL; ROJAS; ACUÑA, 1941, p. 45.

bastante instigante para a demografia e para a historiografia indígena da Amazônia, ficando demonstrada a necessidade de maiores pesquisas sobre a migração dos Cambeba, rio Amazonas acima, inclusive, até a junção com o alto Napo-Marañon. A intensificação de pesquisas arqueológicas e demográficas na região, voltadas para os grupos de língua tupi, pode ajudar a esclarecer no futuro esta questão.

1.3 OS CAMBEBA ENTRE AS NARRATIVAS OCIDENTAIS

Os Cambeba - um dos mais importantes povos indígenas da Amazônia, habitantes seculares das ilhas e das margens do alto rio Amazonas – são vistos pelos viajantes dos séculos XVI e XVII, com certa “admiração” e “espanto”, não só por alguns aspectos culturais, mas também por sua densidade populacional e por sua organização social e territorial.

As primeiras notícias mais importantes sobre esses índios habitantes da chamada “Gran-Omagua” foram dadas por Gaspar de Carvajal, que deixou relatos sobre sua cultura, alimentação, moradia, padrão de povoamento e ocupação territorial. Na passagem por *Aparia* a expedição de Orellana construiu um *bergantim*, nutriu-se de alimentos (peixes, carnes, tartarugas, papagaios...) que ali tinha em abundância. A fartura de alimentos e a boa receptividade dos Omágua de *Aparia* parece ter salvado a expedição que vinha encontrando problemas pelas precárias condições das embarcações e pela fome.³⁷

O poder político em *Aparia* “[...] parecia estar centralizado na figura do ‘grande senhor Aparia’, chefe do povoado principal; sua autoridade era reconhecida rio acima, até os confins ocidentais da província [...]”³⁸.

Carvajal não menciona em sua crônica nesse trecho do rio, ou seja, em *Aparia*, a palavra Omágua, o que pode resultar em dúvida e até em discordância entre os especialistas se a população de *Aparia* pertencia ou não aos Omágua do século XVII, encontrados por Cristóbal de Acuña. Tendendo a uma resposta afirmativa, Porro apresenta a seguinte argumentação:

Duas palavras registradas por Carvajal, *chise* (sol ou estrela) e *coniupuyara* (grandes senhoras), indicam ser a língua de tronco Tupi, como seria os Omágua da região do século seguinte. [...] A pesar do nome Omágua ser ignorado na região, tudo indica que o povo de *Aparia* teve alguma relação com os Omágua, que a partir de 1639, com Pedro Teixeira, foram registrados na mesma região.³⁹

³⁷ CARVAJAL; ROJAS; ACUÑA, 1941, p. 20-36.

³⁸ PORRO, Antônio. História Indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: PORRO, Antônio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. RJ: Vozes, 1995. p. 48.

³⁹ PORRO, 1995, p. 48.

Uma conclusão semelhante pode ser encontrada em Oberem (1967-68), que demonstra várias evidências dessa relação na documentação colonial espanhola. O autor chama a atenção para a equivalência dos etnônimos *Apari-Pariana-Ariana-Aricana*, ambos pertencentes ao universo linguístico *Omágua* e para o fato de Samuel Fritz ter mencionado em seu Diário, em 28 de janeiro de 1701, que havia passado por um rio onde se poderia chegar os *Omágua* e que lá estes índios se chamam *Ariana*. Por fim, o autor conclui:

*En mi opinión la denominación 'Aparia menor' es el indicio más significativo que justifica identificar a los Aparias del Napo como Omaguas. De tal manera Carvajal quiere distinguir esta región de la en el Amazonas de características semejantes y que por eso llama 'Aparia el grande'. No cabe a menor duda de que los habitantes de 'Aparia el grande' eran los Omágua del Amazonas.*⁴⁰

Contudo, Porro admite que o “único, porém importante argumento” para que não se possa estabelecer de imediato essa relação, é a ausência, nas crônicas quinhentistas entre a população de *Aparia*, de informação sobre a deformação artificial do crânio que originou o nome Cambeba e que, segundo ele, “não teria passado despercebida”.⁴¹

Na procura de uma resposta para essa questão, o próprio Porro levanta como hipótese que a deformação artificial do crânio pode estar relacionada a fluxos e refluxos migratórios ao longo do rio Amazonas, “[...] podendo ter sido um elemento de origem andina trazido rio abaixo em época tardia (fim do século XVI?) por aqueles Omagua que acabaram se fixando na porção oriental e mesmo a jusante do antigo território *Aparia*”⁴².

De fato, o hábito do achatamento artificial do crânio, com exceção de Carvajal, foi destacado por quase todos os cronistas, a começar pela expedição de Pedro Teixeira. Na sua *Relação do Rio das Amazonas* (1639) menciona o fato de usarem a cabeça chata. Mas é Acuña, cronista da expedição de Teixeira de retorno a Belém, quem explora mais esse aspecto, diz a crônica:

Têm todos a cabeça chata, o que torna feio os homens, embora as mulheres o disfarcem melhor cobrindo-a com basta cabeleira. Açam os nativos tão acostumados ao uso de terem a cabeça achatada, que as crianças, apenas nascem, são metidas numa prensa, onde sua testa é comprimida com uma tábua pequena; e, pela parte do crânio, por outro tão grande, que servindo de berço, recebe todo o corpo do recém-nascido [...] ficam com a testa e o crânio tão achatados como a palma da mão

⁴⁰ OBEREM, 1967-68, p. 161.

⁴¹ PORRO, 1996, p. 50.

⁴² *Ibid.*

[...] mais parecendo mitra de bispo malformada do que cabeça de uma pessoa [...].⁴³

As razões desse hábito dos Cambeba não são conhecidas na sua totalidade, mas partindo das fontes disponíveis podemos levantar algumas hipóteses.

Ferreira (1783-1792), apoiando-se nos escritos de Acuña, cronista do regresso da expedição de Pedro Teixeira à Quito (1637-1639) e em Bernardo Pereira de Berredo (*Anais Históricos do Maranhão*), capitão-general e governador do Grão-Pará escreveu na sua “Memória sobre o gentil Cambeba” de 1787, que: “[...] usam do artifício das suas cabeças para mostrar que não comem carne humana, podem assim escapar à escravidão, que por igual delito os submetem os europeus”.⁴⁴ Curiosamente esta mesma afirmação é encontrada também no *Diário de Viagem* de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, que visitou a Vila de Olivença em 1774.⁴⁵

Na segunda década do século XVII, as tropas sertanistas portuguesas que subiam também a calha do Amazonas-Solimões provocaram entre os índios “um verdadeiro estado de guerra” pela posse de suas terras e pela não-escravização de sua gente.⁴⁶ A reação indígena foi muito diversa indo desde o enfrentamento armado, fugas, até atitudes menos explícitas de resistência.

Assim, podemos levantar também como hipótese que o achatamento artificial do crânio entre os Cambeba foi uma “invenção”, localizada geograficamente no Alto Amazonas e dentro do contexto colonial não tendo atingido todos os subgrupos destes índios. O objetivo desse mecanismo teria sido fugir das perseguições e da escravidão a que eram vítimas os grupos indígenas considerados hostis e que não queriam ser submetidos às práticas coloniais de catequização e trabalho compulsório. Pois, como vimos anteriormente, tanto os Omágua encontrados por Carvajal em 1542, como os grupos do alto e médio rio Napo estudados por Oberem (1967-68), não apresentavam esta característica, que por ser tão distintiva não poderia passar despercebida.

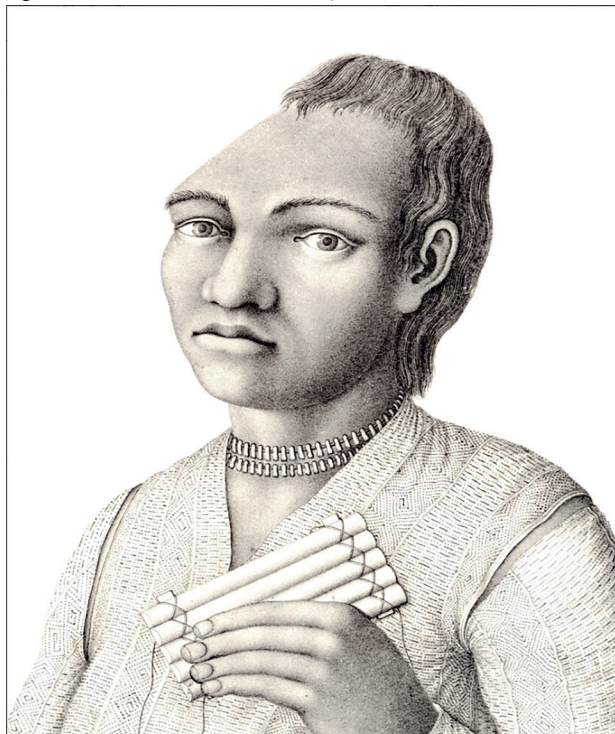
⁴³ ACUÑA, Cristóbal de. *Novo descobrimento do Grande Rio Amazonas*. RJ: Agir, 1994. p. 117-118.

⁴⁴ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. 2. ed. Manaus: Valer, 2008. p. 203. (Memórias I. Antropologia).

⁴⁵ SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário da Viagem* – que em revista, e correção das povoações da Capitania de S. Joze do Rio Negro vez o Ouvidor, e Intendente Geral da mesma no ano de 1747-1775. Lisboa: Typografia da Academia Real, 1825. p. 73-74.

⁴⁶ SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1999. p. 23-24.

Figura 3 - Índio Cambeba de cabeça achatada



Fonte: Extraído de Ferreira (1971, v. I, prancha 117).

Em Marcoy (2001, p. 64) encontramos o registro de que o último Cambeba de cabeça achatada teria morrido em São Paulo de Olivença em 1779. Por sua vez, José Joaquim Freire, membro da expedição Alexandre Rodrigues Ferreira, teria pintado em 1787 um índio Cambeba chamado Dionísio da Cruz, de cabeça chata, que segundo Ferreira (1971)⁴⁷, era um dos poucos Cambeba que ainda tinha a cabeça achatada.

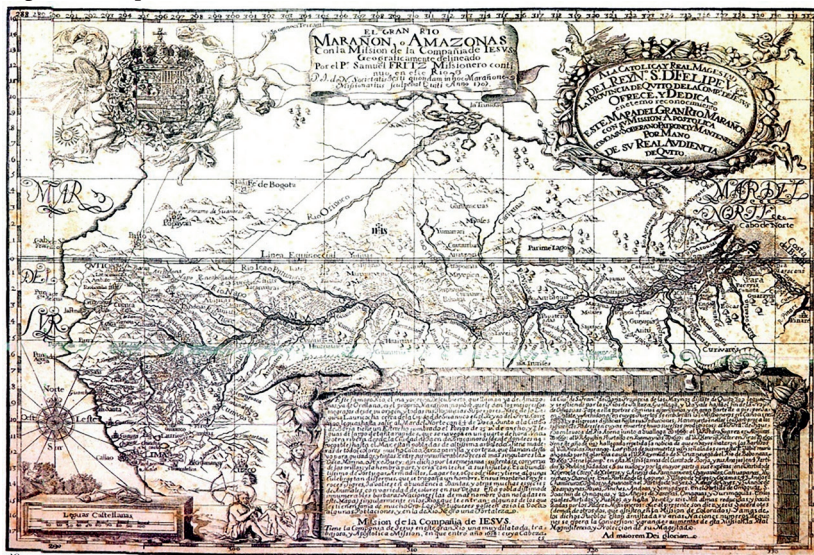
Os registros mais significativos sobre os Cambeba foram produzidos nos séculos XVII e em parte do XVIII. A expedição de Pedro Teixeira que subiu o Amazonas no final de 1637 até Quito e retornou a Belém em 1639, gerou uma importante documentação, que teve várias versões. Alonso de Rojas, jesuíta de Quito, mantendo o anonimato, escreveu em 1639, o *Descobrimento do rio das Amazonas e suas dilatadas províncias*, a partir do mapa de informações de Bento da Costa, piloto da expedição. Cristobal de Acuña, jesuíta, que acompanhou a expedição de retorno a Belém em 1639, escreveu em 1641, o famoso *Novo descobrimento do rio das Amazonas*. Por fim, Maurício de Heriarte, que havia sido companheiro de Pedro Teixeira na viagem até Quito, escreveu em 1662, uma *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*, publicado pela primeira vez por Varnhagen, em 1874. Contudo, o livro de

⁴⁷ Cf. FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971. p. 52-53. (*Memórias Antropológicas*).

Rojas não teve grande repercussão, provavelmente, porque boa parte do seu conteúdo foi incorporada por Acuña.⁴⁸

Segundo Porro (1992, p. 12), ao lado da *Descrição* de Heriarte, o livro de Acuña é a obra mais importante sobre a Amazônia e seus habitantes escrita até meados do século XVIII. Para o caso dos Cambeba, acrescentamos ainda o *Diário* e o *Mapa* de Samuel Fritz, que foi missionário entre esses índios nos anos de 1686 a 1723.

Figura 4 - Mapa de Samuel Fritz



Fonte: Fundação Emílio Odebrecht (1993, p. 80).

A imagem dos Cambeba como um povo que tinha uma organização social e uma cultura “mais avançada” que a maioria dos grupos indígenas da região é uma constante nas crônicas dos séculos XVI e XVII. Estudos arqueológicos e etno-históricos modernos corroboram isso ao apresentar uma Amazônia pré-colombiana, com grande densidade populacional e uma admirável adaptação da população local aos ecossistemas de várzea e terra firma.⁴⁹ Os Cambeba certamente são tidos como um dos povos que viveram esse “esplendor cultural” que, provavelmente, já estava em decadência quando da chegada dos europeus.

Acuña (1994, p. 16-17), por exemplo, ao se referir ao povo da *Província dos Água*, segundo ele, são comumente chamados de *Omágua*, diz que são gente

⁴⁸ Cf. PORRO, 1992, p. 12-13.

⁴⁹ Cf. MEGGRES, Betty. *Amazônia: a ilusão do paraíso*. Trad. Maria Yedda Linhares. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987; PORRO, 1995, p. 9-124; ROOSEVELT, Anna C. Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia. In: NEVES, Walter A. (org.). *Origem, adaptação e diversidade ecológica do homem nativo na Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991. p. 103-138.

“[...] de mais razão e melhor governo que há em todo o rio [...]”, mas que tais qualidades como “presença de alguma ordem”, teriam sido aprendidas de parte do grupo que viveu com os espanhóis no Peru. Mauricio de Heriarte (1874, p. 54-55) também dá ênfase a esse aspecto, quando escreve: “[...] *governão-se por Principais nas aldeias; e no meio desta província, que he dilatada, há um Principal, ou rei deles, a que todos obedecem com grandíssima sujeição*”. Essa característica também pode ser observada tanto na *Aparia* de Carvajal, como nas *Notícias Autênticas do famoso rio Marañón* do jesuíta Paolo Maroni, onde se lê: “[...] os Omágua orgulham-se de sempre ter tido, mesmo antes de ser cristãos, uma espécie de civilidade (‘política’) e governo, vivendo muitos deles uma vida sociável, demonstrando grande sujeição e obediência aos seus principais [...]”.⁵⁰

Nas suas *Crônicas* escritas entre 1694 e 1688, o padre jesuíta, João Felipe Bettendorff, noticiando a viagem de Pedro Teixeira de Belém a Quito (atual capital do Equador), ocorrida entre 28 de outubro de 1637 a dezembro de 1639, assim se refere aos Omágua:

[...] Tem esta Província de longitude mais de duzentas legoas, continuando suas povoações quase á vista umas das outras; tem muitas ilhas povoadas e cultivadas todas; é a gente della de razão e de melhor gênero, e anda vestida de vestidos de algodão, tecidos com grande arte, subtileza e curiosidade, e com variedade de côres, mui obediente, o que em grande parte deve aos castelhanos mais vizinhos della. São todos de cabeça chata, pois desde que nascem a mettem em uma prensa entre duas tabuinhas; afeiam muito aos homens estas cabeças a moda de mitras, mas não tanto as mulheres em razão do cabello com que se encobrem. Tem muitos inimigos de uma banda e outra, e são tão amigos de seus escravos que com elles comem á mesa, e falar-lhes em vendel-os é molestal-os quanto pôde ser (sic).⁵¹

O discurso colonial sobre estes índios necessita de uma cuidadosa interpretação. Em primeiro lugar é necessário considerar que o termo *província*, bem como *senhor* ou até mesmo *rei* que aparece nas crônicas é uma clara referência à organização social europeia e, portanto, não pode ser tomada com o mesmo sentido para o caso da Amazônia indígena. Contudo, para além dos termos, tais evidências apontam para a existência de algum tipo de governo em nível regional entre os Cambeba, fortemente centralizado que, de alguma forma, impressionou os colonizadores, por certamente não esperarem encontrar tais características “civilizadas” em algum povo do “Novo Mundo”.

⁵⁰ Cf. MORONI, 1889-1892 *apud* PORRO, 1992, p. 173.

⁵¹ BETTENDORFF, João Felipe (1627-1698). *Crônicas da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2. ed. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; Secretaria de Estado da Cultura, 1990. p. 52-53. (Série Lendo o Pará, 5).

Igualmente, devemos ficar atentos a questões de outra ordem relacionadas não somente aos diversos interesses dos cronistas, mas também à formação e à relação com o Estado colonial. Acuña (1994 p. 36), por exemplo, no início da crônica dirigindo-se a seus leitores afirma: “prometo-te um novo mundo, nações novas, reinos novos, ocupações novas, um modo de viver novo”.

A imagem dos Cambeba apresentada por Acuña contradiz as informações dadas por Pedro Teixeira na sua *Relación Del General Pedro Teixeira de el rio de lãs Amazonas para el S.or Presidente*, datada também de 1639 e endereçada às autoridades de Quito, na qual se lê: “[...] gente mui carniceira, e suposto que todos os do rio são e se comem uns aos outros, esses passam da conta porque não usam de outra carne senão a humana e têm por troféu as caveiras dos que matam [...]”.⁵²

Outro autor que retrata bem essa situação é Alexandre Rodrigues Ferreira,⁵³ cuja viagem pela Amazônia tinha por objetivo: “[...] recolher e aprontar todos os produtos dos três reinos da natureza que encontrasse [...] bem como fazer particulares observações filosóficas e políticas acerca de todos os objetos da viagem”.⁵⁴ A expedição recolheu informações de diversos grupos indígenas dentre eles dos próprios Cambeba.

Neste sentido, é importante constatar que os relatos parecem refletir, em primeiro lugar, os interesses específicos de cada viajante e, é bom que se diga, esses interesses estavam diretamente relacionados com seus países de origem, que lhes financiavam e lhes cobravam resultados concretos.⁵⁵

Vislumbrando aprofundar a compreensão desse discurso europeu, vemos que a antropofagia era um tema recorrente no imaginário da época e servia de base para análise dos povos do “Novo Mundo”. Em quase todas as referências e análises feitas sobre os grupos indígenas, Ferreira menciona este tema. “Não se sustentam os Cambeba de carne humana [...]”⁵⁶ diz o autor, mesmo não tendo mencionado nenhum outro grupo com essa característica. Esta observação do autor certamente procura responder a uma questão já posta em outras fontes documentais com as quais teve contato e lhe influenciavam.

O etnocentrismo, portanto, não era uma característica apenas dos europeus, mas estava impregnado em toda a ciência ocidental, sendo compartilhado até mesmo por autores brasileiros como é o caso de Ferreira.

⁵² Transcrito em PORRO, 1992, p. 123.

⁵³ Cientista brasileiro, nascido na Bahia em 1756, tendo estudado na Universidade de Coimbra e Lisboa em Portugal. Sua viagem pela Amazônia a mando da coroa Portuguesa, data do período de 1783 a 1792 reflete bem o espírito iluminista da época e o projeto de Marquês de Pombal para a Amazônia. É considerada – depois da viagem de Charles-Marie de La Condamine (1735-45) – a primeira grande expedição de caráter científico na região.

⁵⁴ FERREIRA, 1971, p. 6.

⁵⁵ Uma excelente crítica a esse respeito está em: OLIVEIRA, João Pacheco. Elementos para uma sociologia dos viajantes. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ; Editora Marco Zero, 1987. p. 84-148.

⁵⁶ FERREIRA, 1971, p. 50.

Fazendo uma comparação dos Cambeba com outros índios, o autor mostra toda sua perspectiva europeia e renascentista: “[...] são os Cambeba os mais civilizados e razoáveis. Mesmo a sua cor é mais alva e a figura elegante [...]”⁵⁷. Para essas afirmações Ferreira toma como base autores já mencionados e revela que seu parâmetro comparativo é mesmo o mundo ocidental.

Neste sentido, tanto em Acuña como em Ferreira – e isso pode ser estendido para outros autores – os Cambeba não são os “mais civilizados” pelos atributos de sua própria alteridade, mas porque demonstravam algumas características físicas e sócio-espaciais mais próximas do mundo europeu. Deste modo, pode-se perceber que a imagem construída pelos autores - e aí levando em conta sua proximidade no tempo e relação entre eles - está de acordo com o padrão analítico da época; com as distintas funções que os autores ocupavam na sociedade colonial; bem como, com seus interesses particulares e corporativos. Ou seja, os Cambeba na visão dos militares não são os mesmos na visão dos religiosos ou dos cientistas.

Outros temas como a “indolência”, a “tristeza” e a “fragilidade” do índio diante da natureza, perpassam toda a obra de Ferreira, corroborando com a imagem dos índios em outros autores e justificando sua perspectiva intervencionista na região. Na sua *Memória* sobre os Yurupixuna, assim se refere o autor: “Sendo eles por natureza uns verdadeiros quietistas, a maior parte do seu tempo a consomem em um verdadeiro estado de languidez e de indolência, sem ocupação alguma[...]”⁵⁸. Mais adiante o autor menciona:

[...] outro reparo merece a circunstância seguinte, de que sendo eles naturalmente homens tristes e pensativos, não carece que bebam, mas basta a simples esperança de beberem para logo transbordar em seus rostos a alegria, a esperança, a vivacidade.⁵⁹

Essa imagem sobre o indígena foi muito difundida na região tanto pelos europeus como pela sociedade regional.

Outro aspecto cultural que “impressionou” os viajantes foi o fato de os Cambeba usarem roupas feitas por eles mesmos. Em quase todas as crônicas tanto sobre os grupos do alto Napo como na Gran-Omágua este aspecto é destacado com grande ênfase. A exceção fica por conta de Carvajal que quando esteve em *Aparia* parecia mais preocupado com os problemas relativos à alimentação, com a diplomacia entre Orellana e os índios e com o sucesso militar da expedição do que com aspectos culturais relativos aos índios.

⁵⁷ FERREIRA, 1971, p. 51, grifo próprio.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 45-46.

Figura 5 - Índio Cambeba trajando roupas próprias



Fonte: Extraído de Ferreira (1971, v. I, prancha, 118).

Os relatos destacam não somente o fato de os Cambeba andarem vestidos, mas o tipo de roupa usada. Acuña (1994, p. 17) diz que “[...] andam todos decentemente vestidos, tanto os homens quanto as mulheres, as quais tecem, [...] não apenas as roupas de que necessitam, como também, as que comerciam com as vizinhas”, e ressalta também a beleza das peças que eram cobiçadas pelos compradores: “[...] fazem panos muitos vistosos, quer tecidos em diversas cores, quer pintado de modo tão perfeito, que quase não se distingue uns dos outros [...]”. Em Heriarte (1874, p. 53-54), lemos: “[...] *Costumão andarem vestidos com camizas e calções, a seu uso: as mulheres com mantas e camisões, em que mostrãos ser mais honestas que os Índios do rio, que vivem nus, e com desonestidade*” (sic). Laureano de La Cruz que esteve entre os Cambeba no ano de 1647, também fala das vestimentas, embora não com o mesmo sentido de Acuña, dizendo que:

A roupa que vestem os Omágua é, nos homens, umas camisetas de algodão pintadas que lhes chega nos joelhos e sem manga [...]. As mulheres envolvem-se

numas mantinhas de algodão tão curtas e estreitas que as decoram muito pouco [...].⁶⁰

Usar e confeccionar roupas; ter construído uma organização política, cuja característica principal era um governo centralizado e reconhecido pela população em uma grande extensão de terra e; uma sociedade estratificada (governantes e governados, pajés, artesões...) são, portanto, algumas das características da sociedade Cambeba, ressaltadas pelos viajantes e missionários. Embora o objetivo principal deste livro não seja a análise desta questão - que pode ser desenvolvida em outros trabalhos - julgo necessário fazer alguns comentários procurando compreender o sentido de tais discursos. Por que os cronistas enfatizaram esses aspectos e não outros? Quais questões essa imagem dos Cambeba construída pelos europeus colocam para uma análise histórica e antropológica sobre as populações indígenas da Amazônia?

Não é tão difícil entender que a sociedade europeia desse período, profundamente marcada pelo Cristianismo, pela expansão comercial, pela procura do *El Dorado* e pela fonte da juventude, buscava encontrar não somente remédio para alguns de seus males, como também uma explicação para esse *novo*: o homem americano. Para o europeu, explicar este homem era explicar a sua própria história; compreendê-lo, era exorcizar as perturbações que esse novo trazia; conhecê-lo era necessário para dominá-lo e subjugá-lo aos seus próprios interesses. Qual missão religiosa não gostaria de se instalar entre “esses infiéis” e ver prosperar o trabalho de conversão das suas almas? Remédio para quem queria combater o Diabo e se aproximar mais de Deus. Qual das expedições militares não gostaria de informar a Sua Majestade a conquista de um grande reino cheio de riquezas e vassalos? Remédio para as ambições imperialistas e pessoais: o perdão de uma dívida, de uma pena; ou até mesmo, um novo título de honraria ou um novo cargo. Qual cientista não gostaria de encontrar remédios milagrosos para a cura de várias doenças e a explicação para a presença e para a evolução do homem na terra? No meio de tanta procura, dúvidas e incertezas surgem: rios e árvores gigantes; grandes províncias; poderosos chefes; rio do ouro; mulheres guerreiras; crenças, costumes e rituais diabólicos; e até mesmo, “homens de rabo”⁶¹.

Neste sentido, podemos perceber que o olhar do colonizador estava preparado para ver o que lhe fizesse sentido, o que o seu universo cultural poderia compreender. Uma visão que tomava o seu mundo como referência comparativa. Os Cambeba possuíam em sua organização política e sócio-espacial características que os cronistas viam como mais próximas das suas. Contudo, outros hábitos desconhecidos ou não aceitos por eles foram vistos como bárbaros e diabólicos. Sobre a origem do hábito de achatamento

⁶⁰ Transcrito em PORRO, 1992, p. 140.

⁶¹ Um índio de rabo, proveniente do rio Juruá, teria sido visto pelo frei José de S. Teresa Ribeiro, pelos anos de 1751-52. Parte da declaração escrita e assinada pelo dito frei está publicada, em: MARCOY, 2001, p. 74-75. Essa mesma referência é também encontrada em: SAMPAIO, F. X. Ribeiro de [1774-75]. *Diário da Viagem que em revista, e correção da povoação da Capitania de São José do Rio Negro fez o ouvidor, e intendente geral da mesma*. Lisboa: Typografia da Academia, 1825. p. 55.

artificial do crânio assim anotou Maroni: “Ao indagar a origem desse costume, responderam-me que em certa ocasião os seus antepassados haviam visto o Diabo com a cabeça presa entre duas tábuas dessa maneira e que dele haviam aprendido essa moda”⁶². Heriarte (1874, p. 57) descrevendo um ritual funeral no qual o corpo era jogado nas águas dentro de uma canoa, observa que: “[...] *por estas abusões, parece que permite Deos, que todos estes Índios tenham grandes visões, pois a cada passo se queixão que viram os parentes, que morrerão, e o diabo que vem a fallar com elles, e ensinar-lhe suas maldades [...]*”(sic). Portanto, ao atribuir tal hábito à obra do Diabo, os missionários explicam o desconhecido e, ao mesmo tempo, impunham a necessidade de evangelizar os índios, justificando sua própria presença entre eles.

Por outro lado, ainda hoje, é necessário ter cuidado para não cairmos em erros semelhantes de sentido contrário. O primeiro perigo dá-se pela ansiedade de encontrar, tanto nas sociedades indígenas pré-coloniais como nas que foram encontradas pelos colonizadores, sinais de uma Amazônia próspera e “avançada para a época”, impedindo-nos de ver exageros cometidos pelos cronistas. Outro perigo muito sutil é supervalorizar as características que serviram para tal fim, e até mesmo para tornar relevante o massacre das populações indígenas e o seu “baixo grau” de organização social hoje, esquecendo de mencionar a diversidade social e cultural entre essas populações não somente no passado, mas também no presente. Neste ponto, a análise histórica e a leitura antropológica se encontram inevitavelmente.

Mais do que procurar na documentação indícios de uma Amazônia “complexa para a época” por portar características semelhantes ao modelo de análise, o mundo europeu, é necessário considerá-la na sua diversidade humana e social.

1.4 A EXPLORAÇÃO DA MÃO DE OBRA E A “EXTINÇÃO” DOS CAMBEBA

No final deste capítulo buscamos traçar um rápido perfil das formas de exploração colonial que juntamente com as guerras e as epidemias levaram à ruína várias sociedades indígenas na Amazônia colonial. A exploração de mão de obra se não foi a maior, certamente figura entre as principais.

O interesse mercantil europeu via a Amazônia como uma das áreas mais prósperas para exploração econômica. O objetivo dos colonizadores era transformar a região em colônia de exploração comercial e de extração de matérias-primas e produtos naturais. Para que isso ocorresse foi inevitável o confronto com os vários povos que ocupavam a região há milhares de anos. Segundo João Lúcio de Azevedo, vieram para a região:

Monges fanáticos, fidalgos pobres, soldados de fortuna, negociantes ousados, bacharéis [...], e até sentenciados [...] todos esses partiam, munidos da cruz e da espada,

⁶² Transcrito em PORRO, 1992, p. 172.

a conquistar já não o santo sepulcro, mas o cobiçado velocino da fábula.⁶³

Mesmo que a busca do *El Dorado* não tenha passado, de fato, de uma grande ilusão por não existir na Amazônia metais preciosos, tal como se encontravam nas terras colonizadas pelos espanhóis na parte Oeste, os conquistadores nunca abandonaram a região, buscando cada vez mais novas estratégias de exploração e de obtenção de riquezas. A coleta das “drogas do sertão” foi uma das primeiras atividades de exploração da região, que utilizou basicamente a mão de obra indígena na forma de trabalho compulsório. Mais tarde com a fundação dos povoados, missões e vilas, tornou-se necessário o trabalho indígena na agricultura, no transporte de mercadorias, nas construções de feitorias e nas guerras.

Na tentativa de explorar e controlar a mão de obra indígena, bem como de administrar os conflitos entre índios e colonizadores e, entre os próprios colonizadores, a Coroa baixou uma série de leis a partir do final do século XVI. Dentre essas leis, Beozzo (1983) em seu livro *Leis e Regimentos das Missões*, destaca as seguintes:

- Lei de 26 de julho de 1596 que dispunha sobre a liberdade dos índios colocando-os aos cuidados dos jesuítas, aconselhando os descimentos para onde existissem naturais do Reino. Estabelecia o tempo de trabalho dos índios em, no máximo, dois meses para cada colono. Criava os cargos de Procurador de Índios e Juiz para cada povoação indígena;
- Regimento de 1º de abril de 1680 - proibia o cativeiro de índios e revogava todas as exceções de leis anteriores. Esta lei provocou a primeira expulsão dos Jesuítas em 1684;
- Regimento das Missões do Estado do Maranhão e do Pará de 1º de dezembro de 1686 – buscava responder às denúncias de conflitos e revoltas dos moradores, provocadas pela legislação de 1680. Dava razão aos jesuítas dando-lhes outra vez a direção espiritual e temporal das aldeias. Estabelecia regras para regular a vida nas aldeias e povoamentos: o comércio, os salários dos índios, os descimentos, as repartições e a organização das aldeias e;
- o Diretório das Povoações dos Índios da Pará e Maranhão de 3 de maio de 1757, composto de 95 parágrafos, que dava uma nova forma à organização civil das aldeias, retira o poder temporal das mãos de jesuítas, proíbe o uso das línguas indígenas tornando obrigatório o português e marca, de forma decisiva, a presença do Estado Português na Amazônia.⁶⁴ O chamado “Diretório dos Índios” foi aprovado pelo

⁶³ AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. 2. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930. p. 3.

⁶⁴ Cf. MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 165-204. Cf. também ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da UnB, 1997;

alvará de 17 de agosto de 1758. Um dos efeitos do Diretório foi a expulsão definitiva dos jesuítas, em 1759 por D. José I, rei de Portugal.

Todo o projeto colonizador objetivava “civilizar” o índio enquanto indivíduo, ou seja, convertê-lo aos valores, comportamentos e interesses dos colonizadores, destruindo suas identidades coletivas e seus valores culturais. Civilizar neste sentido era transformar o índio num cristão, num indivíduo subjugado às leis, costumes e tradições do mundo ocidental, mas acima de tudo, num escravo ou num trabalhador assalariado, em resumo: tratava-se de transformá-lo em mão de obra necessária para a exploração colonial. Logo no início do texto do Diretório está escrito:

E sendo evidente, que as paternais providências do Nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar e civilizar estes, até agora, infelizes e miseráveis povos, para que saindo da ignorância e rusticidade a que se acham reduzidos, possam ser úteis a si, aos moradores e ao Estado.⁶⁵

Mas o custo da “pretensa” civilização foi a vida de centenas de povos. Em meados do século XVIII, muitos já haviam desaparecido por completo, parte de outros havia fugido para as matas e cabeceira dos rios ou estava dispersa e incorporada à população das vilas, dos povoados e nas pequenas aldeias ao longo da calha dos principais rios. Os Cambeba eram um destes casos.

O Diário de Samuel Fritz noticia vários conflitos entre espanhóis e portugueses e destes com os índios pelo controle das terras onde ficavam as missões jesuíticas no alto Amazonas. Em 1708, as missões de Fritz foram atacadas por tropas portuguesas. A partir daí suas narrativas assumem um tom dramático. Em setembro de 1710, já em Laguma, sede de sua missão, Fritz recebe notícias dos próprios *Omágua* de que sua região estava totalmente abandonada. Notícias semelhantes também vinham sobre os Jurimáguas. Fritz tenta voltar às missões e pede tropas para combater os portugueses, mas não é atendido. Em 1714 recebe carta do seu superior proibindo sua volta às missões. Esses episódios explicam, de fato, a grande baixa populacional e a quase extinção do povo Cambeba.⁶⁶

Essa situação é noticiada também por La Condamine (1992), que passou pelo alto Amazonas no ano de 1743. Estando em San Joaquín dos Omágua,

BEOZZO, Oscar. *Leis e regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983, e SANTOS, 1999.

⁶⁵ Cf. MOREIRA NETO, 1988, p. 167-68. Para facilitar a leitura, transcrevi o trecho colocando-o na forma atual da língua portuguesa.

⁶⁶ Cf. FRITZ, Samuel. O Diário do padre Samuel Fritz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 81, p. 353-397, 1917. Introdução e nota de Rodolfo Garcia; FRITZ, Samuel. Diário. In: MARONI (1889-1892), transcrito em PORRO, 1992, p. 165-202 e; HANDA, Francisco Aparecido. *Colonização, missão e representação: a Amazônia no Diário de Samuel Fritz (1689-1723)*. 1955. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1995. p. J-21-32.

entre os rios Napo e Tigre, noticia a presença desses índios entre a população local, mas que em comparação com aquela poderosa nação que ocupava outrora um trecho de 200 léguas abaixo do Napo, “não passam por originários da terra”. La Condamine diz que das 30 aldeias Omáguas marcadas no mapa de Fritz, não viu mais, que “ruínas”. E acrescenta que “todos os habitantes, atemorizados com as incursões de alguns bandidos do Pará, que vinham escravizá-los em suas próprias terras, dispersaram-se na floresta e nas missões espanholas e portuguesas”. Assim, La Condamine relata alguns “vestígios” da presença de uma poderosa “nação que leva o mesmo nome de Omágua” e que na época de sua viagem vivia

[...] perto da nascente de um desses rios e usa vestimentas só encontradas entre os omáguas, em meio às nações que povoam as margens do Amazonas, bem como alguns vestígios da cerimônia do batismo e algumas tradições desfiguradas.⁶⁷

Fatores como guerras, descimentos, catequese, associados às mortes por epidemias e às fugas, levaram os Cambeba num período de dois séculos, a uma violenta baixa populacional e quase à sua completa extinção. Aliás, autores como Meggers (1987) e Porro (1995) chegaram a concluir que eles haviam sido extintos até meados do século XVIII. Porro (1995, p. 92, grifo próprio) ao falar das particularidades dos Omágua e das condições geográficas e históricas para o estudo do padrão de povoamento da região trata-os como “[...] uma tribo já extinta da floresta tropical [...]”; mais adiante afirma que “[...] os Omágua *constituíam*, junto com os Cocama, que ainda habitam a bacia do Ucayali, grupos tupi-grarani, deslocados para o alto Amazonas”.

Durante o período colonial, os Cambeba sofreram, além de perdas populacionais e territoriais, bruscas transformações sociais e culturais. Os grupos sobreviventes desse verdadeiro massacre e que vão ser noticiados mesmo no século XIX, são certamente muito diferentes dos Cambeba dos séculos XVI e XVII. Porém, falar em extinção desse povo – pelo menos no âmbito desta pesquisa – é algo descabido. Se aceitarmos que estes índios foram “extintos” em meados do século XVIII não teria sentido falarmos deles hoje. E eles estão vivos. Isso nos remete à necessidade de uma melhor e mais profunda análise da história colonial, das formas de interpretação do passado indígena e das relações que esses povos estabeleceram com o Estado colonial.

No próximo capítulo trabalharemos os séculos XIX e XX (período em que os Cambeba são considerados extintos) como um período de “silêncio” historiográfico e dos próprios índios sobre sua identidade, como uma forma de sobrevivência e de resistência. Na busca de compreender esse “silêncio” faremos três movimentos: o primeiro, no sentido de demonstrar como estes

⁶⁷ Cf. LA CONDAMINE, Charles-Marie. *Viagem pelo Amazonas (1753-1745)*. Tradução: Maria H. Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: EDUSP, 1992. p. 63.

índios aparecem nas poucas fontes que os mencionam; o segundo, procurando entender como a sociedade brasileira, especialmente, no seu período de formação (virada do século XIX e início do XX) por intermédio de suas instituições e intelectuais concebe os índios e; terceiro, por meio da memória social dos Cambeba, trazer à tona, sua historicidade e reconstituir uma parte de seu passado.

CAPÍTULO II

OS CAMBEBA DO SÉCULO XIX ATÉ MEADOS DO XX: CIÊNCIA, SOCIEDADE E INDIGENISMO

2.1 OS CAMBEBA NOS NATURALISTAS DO SÉCULO XIX: VESTÍGIOS DE UM FIM ANUNCIADO E DESEJADO

Para os Cambeba de meados do século XIX - reduzidos a pequenos grupos familiares - continuarem vivendo ou sobrevivendo nas ilhas e várzeas do alto Amazonas, foi necessário negociar sua identificação étnica, às vezes negando-a, outras vezes afirmando-a, ou até se identificando como caboclo, ou seja, como não índio, que mesmo não tendo uma vida econômica melhor que a do índio, não sofria no mesmo grau, as pressões e discriminações, pois colocava-se e/ou era visto como um membro do processo civilizatório. Tomando como pano de fundo, a política indigenista brasileira dos séculos XIX e XX, buscaremos compreender a partir das fontes escritas e da memória desses índios, como e por que os Cambeba desapareceram do cenário indigenista e da própria historiografia de meados do século XVIII até o início da década de 1980 do século XX.

Antes, contudo, é necessário retornarmos ao século XVIII para assinalar que o Diretório Pombalino, que vigorou entre os anos de 1757 a 1798, entre outras determinações no tocante aos índios, proibiu o uso das línguas indígenas e da língua geral; determinou a substituição dos sobrenomes indígenas por sobrenomes em português e a troca do estilo das moradias para o modelo dos brancos; proibiu que os índios andassem nus e ordenou que fossem feitas escolas separadas para homens e mulheres. Esta lei determinava ainda que os diretores dos índios estimulassem o casamento entre brancos e índios.⁶⁸

Neste sentido, o Diretório objetivava a civilidade dos índios por meio de sua integração à sociedade colonial como mão de obra eficaz e necessária para o bem estar do Estado português na Amazônia. Tratava-se, assim, de uma política de “embranquecimento” da Amazônia e de negação das características culturais indígenas. Proibir o uso das línguas indígenas; trocar os nomes indígenas de pessoas e lugares por nomes de origem portuguesa significa apagar da memória coletiva a herança e a presença indígena. Isto significou condenar a memória indígena ao esquecimento ou a um passado longínquo, ultrapassado, morto. Essa política tratou a memória indígena como uma memória perigosa que só conseguiu sobreviver longe dos brancos, no submundo das lembranças em determinados espaços privados e restritos dos índios.

Para implementar tal projeto, o Estado português na Amazônia precisava eliminar os adversários que representassem qualquer tipo de perigo ou oposição. Por isso, em 1759 os jesuítas são expulsos abrindo, assim, caminho para o

⁶⁸ Cf. BEOZZO, 1983; SANTOS, 1999, p. 52-53.

controle das aldeias, povoados e missões até a atual fronteira do Brasil com a Colômbia e Peru. Como vimos no capítulo anterior, nesse período os Cambeba já estavam reduzidos a pequenos grupos ou incorporados à sociedade regional.

O estabelecimento do Estado português nesta parte da Amazônia, amparado na legislação pombalina, intensificará o controle e a exploração da mão de obra indígena ao longo da calha do Solimões e de seus principais afluentes. Com a escassez de índios no Solimões, o tráfico de escravos indígenas penetrou os rios Tefé, Japurá e Juruá.

A escravidão indígena persistirá na região até pelo menos metade do século XIX como uma das principais atividades econômicas no rio Solimões e seus principais afluentes, mesmo sendo proibida pelas leis imperiais.⁶⁹ A mão de obra das lavouras, fazendas, construções públicas, navegação era constituída de alguma forma pelo trabalho compulsório dos índios.

Conforme Moreira Neto (1971, p. vi-vii), em que pese ao crescente interesse intelectual pelos aspectos da natureza e pela vida não ocidental no século XIX, não há na história do Brasil século em que as relações concretas dos índios com a sociedade nacional e, menos ainda em relação à ação do Estado frente aos grupos indígenas, sejam menos conhecidas ou analisadas. Sobre os estudos dos naturalistas do período, Moreira Neto destaca que:

De modo geral, as dissertações desses naturalistas referiam-se unicamente aos traços distintivos da cultura indígena, excluindo-se deles as crescentes ameaças à estabilidade e à própria sobrevivência dessas

⁶⁹ A escravidão indígena e outras formas de trabalho compulsório na região são denunciadas em várias fontes: Henrique Lister Maw na obra *Narrativa de passagem do Pacífico ao Atlântico através dos Andes nas províncias do norte do Peru, e descendo pelo rio Amazonas até o Pará, Associação Comercial do Amazonas*, coleção Hiléia Amazônica, reedição fac-similar, 1989, p. 196, em sua passagem pelo Solimões em 1828, escreve: “[...] não hesito em declarar que o que praticam com os índios, apanhando-os e escravizando-os, faz-lhes pouca honra e deve mesmo ser prejudicial aos seus próprios interesses”. Em 1831 o sábio francês Alcides Dessalines D’Orbigny esteve em Tefé e observa que os comerciantes “mestiços, chamados brancos” obtinham licença dos administradores regionais para comprar e vender escravos, um negócio que contrariava a lei vigente, mas que dava bastante lucro: “Os índios não têm, com os brancos, trégua ou repouso. Aqueles especuladores encarniçados os perseguem em meio a suas festas, quando dançam diante das fogueiras, ou em suas orgias, quando, embriagados de chicha, se entendem em suas redes. [...] Outras vezes, ainda, os caçadores de escravos, em vez de recorrerem a perseguições pessoais e penosas aproveitam-se das guerras entre as tribos, e compram os prisioneiros feitos, em troca de algumas miçangas e artigos de ferro. Assim tem lugar o comércio de carne humana, o único que oferece alguma vantagem naquelas regiões desertas, o único capaz de atrair alguns europeus e alguns mestiços”. Transcrito em: RIBEIRO, Raimundo Colares. *Viagens à “Corte do Solimões”*. Manaus: Gráfica Rex, 1996. p. 81. Henry Walter Bates, cientista inglês, que residiu em Tefé/Amazonas entre os anos de 1850 e 1859, fala de um homem chamado Cristóstomo, - “meio índio”, na sua própria expressão - que possuía sobre seu domínio no rio Japurá cerca de 200 índios como escravos. Cf. BATES, Henry Walter. *Um naturalista no Rio Amazonas*. Trad. Regina Reis Junqueira. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979. p. 201.

comunidades, decorrentes da conquista paulatina das últimas fronteiras internas pela sociedade nacional.⁷⁰

Ainda, segundo Moreira Neto (1971), esse período será, por vários motivos, de muito interesse para o estudo da política indigenista brasileira. Entre esses motivos, o autor destaca, em primeiro lugar, por ser um período menos conhecido e estudado no que se refere “ao disciplinamento oficial das relações entre índios e brancos”; em segundo lugar, porque as profundas transformações ocorridas no período (seja em nível econômico, sociocultural ou político-administrativo) que se constituem em importantes bases explicativas das condições atuais da sociedade brasileira; em terceiro lugar o autor assinala que:

[...] é nesse período histórico que os índios, como um todo, após esforços espontâneos ou induzidos de ajustamento e de integração à sociedade dominante (alguns dramáticos, como a participação indígena na Cabanagem) perdem, de vez, seu lugar na história nacional, para recolherem-se ao estado de marginalidade e de progressiva diminuição populacional que os caracteriza nos dias atuais, absolutamente insignificantes como entidades demográficas ou culturais e inexistentes, na prática, como sujeitos de direito.⁷¹

Percorrendo a documentação consultada, verificamos que foi no século XIX, portanto, que as notícias sobre os Cambeba ficam cada vez mais raras e dispersas, e as poucas existentes, apontavam para sua decadência populacional, bem como, para suas precárias condições de vida; perda territorial e incorporação às populações das missões e vilas.

Spix e Martius estiveram na região de Tefé no final de 1819 e início de 1820. Martius adentrou o rio Japurá enquanto Spix subiu pelo rio Solimões de Tefé até a fronteira com o Peru. Ao visitar São Paulo de Olivença, Spix constata, diferentemente de outros viajantes já mencionados no Capítulo 1, que os Cambeba, que no texto aparece como “Campevas”, assim como outros índios (Tikuna, Kulina e Araicu) andavam nus e pintavam o corpo de diferentes modos e que estavam perdendo o hábito da deformação artificial do crânio (Spix; Martius, 1981, p. 197-198). Em nota os autores acrescentam que em São Paulo de Olivença, outrora, os Cambeba constituíam:

⁷⁰ MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *A política indigenista brasileira durante o século XIX*. Tese (Doutoramento em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, São Paulo, 1971. p. vi. Esta tese foi publicada com poucas alterações em 2005 pelo CGDOC/FUNAI, com o título: Os índios e a Ordem Imperial.

⁷¹ *Ibid.*, p. vii. A trágica diminuição da população indígena entre os séculos XVIII e XIX na Amazônia foi também estudada e bem documenta pelo próprio Moreira Neto, no conhecido livro: *Índios da Amazônia, de maioria à minoria (1750-1850)*, publicado pela Editora Vozes, em 1988.

[...] a maioria de seus habitantes; atualmente, não são mais distinguíveis como tribo independente, mas passaram a ser índios mansos. Só poucas famílias campevas é que vivem ainda agora em completa liberdade nas matas entre São Paulo de Olivença e Tabatinga; e a maioria habita essas vilas ao menos uma parte do ano, quando voltam de suas roças.⁷²

O oficial da marinha britânica Henrique Lister Maw, passando pelo Solimões indo do Pacífico para o Atlântico em 1828, identificou os Cambeba na desembocadura do rio Tigre, margem esquerda do Maraón em território peruano. Na verdade, o povoado se chamava San Joaquim dos Omágua, antiga missão de Fritz, mas certamente não era habitada somente por Cambebas, pois, mesmo na época de Fritz já havia a presença de outros grupos indígenas convivendo com eles.

De acordo com o relato de Maw, havia no povoado cerca de 50 casais residindo em 25 a 30 “ranchos” com uma igreja. Os índios ocupavam-se basicamente da pesca, comercializavam o pescado salgado pelos interiores dos rios; cultivavam feijão, milho e se alimentavam de peixe-boi, tartaruga e aves. “Os ranchos são mais bem edificadas que alguns que tínhamos vistos, mas não eraõ aceados dentro. Duas ou três famílias vivião em cada rancho, mas tinham camas separadas [sic]” (Maw, 1989, p. 129-130). No trecho entre Tabatinga e Tefé, passando por São Paulo de Olivença e Fonte Boa não é mencionada a presença dos Cambeba.

Em meados de 1847, Marcoy na sua viagem pela América do Sul do oceano Pacífico ao oceano Atlântico, desceu o trecho de Loreto no Peru até Belém no Pará. Em São Paulo de Olivença, o autor noticia a presença de Cambebas fazendo um rápido, mas importante comentário. Diz que esses índios já não mais achatavam a cabeça e que o último Cambeba com a cabeça chata teria morrido sessenta e oito anos antes de sua chegada, portanto, em 1779.⁷³ Marcoy menciona um lugar situado cerca de dois quilômetros a sudoeste da localidade, onde estariam enterrados muitos índios Cambeba de cabeça chata.⁷⁴ É com base num crânio encontrado nesse cemitério indígena que o viajante reconstitui a imagem de um Cambeba de cabeça achatada.

Ao comentar a miscigenação da população Cambeba com outros grupos indígenas descidos pelos jesuítas (Cocama, Júri, Ticuna e Mayoruna), diz o

⁷² SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil* (1817-1820). Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer. Anotações de Basílico de Magalhães. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981. p. 202. (Reconquista do Brasil. Nova série v. 46-47-48).

⁷³ De fato em Ferreira (1971, p. 52-53) encontramos a informação da existência de um índio Cambeba de cabeça achatada nas proximidades de Tefé, em 1787, que teria servido de modelo para a prancha pintada por um membro da expedição. Ver figuras 01 e 02.

⁷⁴ MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Tradução, introdução e notas de Antônio Porro. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado, Turismo e Desporto; Editora da Universidade do Amazonas, 2001. p. 68.

autor que “as particularidades fisionômicas e o aspecto diferenciado dessas quatro tribos, apagadas pelos cruzamentos, já não são perceptíveis nos traços híbridos de uma parcela da população”. Porém, acrescenta que “[...] o tipo Umuau existente em alguns indivíduos se reconhece facilmente na redondeza do rosto, na saliência das órbitas e na expressão ingênua, bem-humorada e sorridente, embora algo animalesco[...]”.⁷⁵

Mais adiante, Marcoy assinala que:

[...] apesar da aparente fusão com os grupos acima citados, nunca celebram união com três deles, Júri, os Ticuna e os Mayoruna, cruzam-se somente com seus aliados Cocamas e com seus amos portugueses [...] o tempo não apagou entre esses descendentes dos Umuauas, o orgulhoso desdém com que seus ancestrais consideravam qualquer aliança com tribos ribeirinhas. Mesmo hoje em dia, perguntando-se a um pobre *Tapuya* pescador de tartarugas de São Paulo se é de origem Júri, Ticuna ou Mayoruna, ele irá responder com orgulho – Não senhor, sou Cambeba [...].⁷⁶

Essa rivalidade dos Cambeba, especialmente com os Ticuna e Mayoruna, é algo conhecido das crônicas quinhentistas e seiscentistas. Em que pese séculos de colonização, que em muitos casos levou esses grupos a conviverem forçosamente, eles mantiveram suas fronteiras étnicas bem delimitadas. No capítulo seguinte verificaremos que mesmo hoje, embora Cambeba, Mayoruna e Ticuna estabeleçam alianças matrimoniais e políticas no âmbito dos movimentos indígenas no médio Solimões, suas relações interétnicas apresentam disputas políticas dentro do próprio movimento, bem como outras formas de demarcação de fronteiras.

Outro aspecto interessante do relato de Marcoy é o fato de esses índios ainda manterem sua língua tradicional em pleno meado do século XIX, mesmo clandestinamente. Diz o texto: “[...] eles preservam a língua dos seus pais, os Umuauas de Popayan. Mas eles a falam somente na intimidade, sendo o Tupi a sua língua corrente e um português confuso, mas inteligível a sua língua oficial e diplomática” (Marcoy, 2001, p. 68). Marcoy recolhe entre os *Omágua* um vocabulário de 81 palavras e frases de muita utilidade para os estudos atuais sobre estes índios.⁷⁷

Neste mesmo ano, 1847, o italiano, Gaetano Osculati em sua passagem pela região noticia a presença de Cambeba em São Paulo de Olivença - no texto aparece *Campivas*, que do ponto de vista ortográfico está próximo de *Campevas* e, portanto, de Cambeba -, Arayas, Culina e Ticuna. E, descendo

⁷⁵ MARCOY, 2001, p. 64.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁷ Com intuito de estimular estudos etno-lingüísticos sobre esse povo, incluímos em anexo os poucos registros de da língua Omágua encontrados durante a pesquisa.

o rio indo de São Paulo de Olivença para Amaturá, relata que passaram por várias Ilhas habitadas por “uns poucos” *Omágua*.⁷⁸

Em 1851, Lewis Herndon e Lardner Gibbon, tenentes da marinha dos Estados Unidos da América, desceram o rio Amazonas e deixaram um importante relato sobre diferentes aspectos (comércio, agricultura, geografia, clima, população, etc...) da Amazônia. Estes viajantes situam os Cambeba em duas localidades em *Sarayuca*, no baixo rio Ucayali, território peruano, com o nome de *Omágua* e, mais abaixo, já próximo de Iquitos (Herndon; Gibbon, 1991, p. 283-296). A descrição destes viajantes é importante para este estudo, uma vez que os Cambeba, aqui estudados de acordo com seus relatos orais, vieram do território peruano.

Observa-se no relato destes autores que os *Omágua* de Sarayuca conviviam com os *Pano* e com os *Yano*. Os três grupos falavam línguas diferentes, mas que em geral se comunicavam no “dialeto” pano. A população dos *Omágua* e dos *Pano* era de 232 indivíduos. Sobre a situação social desses índios, diz o texto:

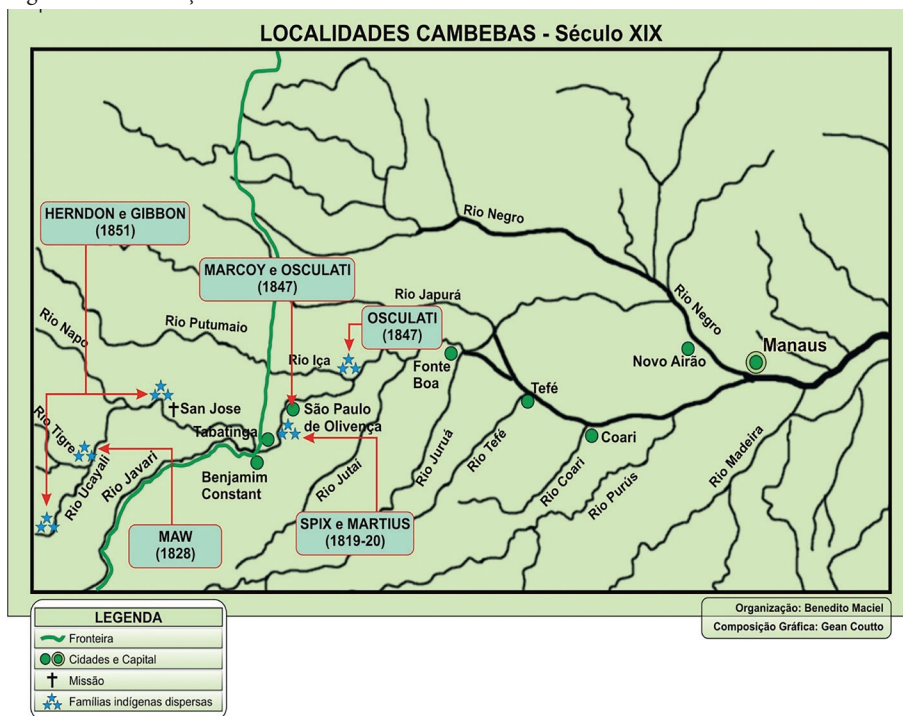
*Estos son peones y pescadores; cultivan las chacars y viven en el mismo estado de inmundicia y de miseria de toda esta gente. Le di un poco de calomel, sales y ungüento de espermaceti e la esposa del Gobernador, quien estaba en un estado deplorable; un simple esqueleto, cubireta con llagas profundas aparentemente crónicas. Me hizo recordar a Lázaro o al viejo Job en su miseria. No sé si mis remedios eran los adecuados, pero su esposo y ella estaban ansiosos por tenerlos; de todos modos moriría pronto y no podría estar peor.*⁷⁹

Ao passar por São Paulo de Olivença e Fonte Boa, os viajantes não mencionam a presença de Cambeba nessa região. Mas como vimos nos relatos anteriores, era difícil para um viajante perceber a presença de uma determinada etnia indígena entre a população altamente miscigenada das vilas e povoados ribeirinhos do rio Amazonas. Acrescentam-se ainda, para essa não visibilidade étnica, a perda das línguas maternas ou o seu uso restrito aos espaços íntimos dos índios e – no caso do território brasileiro – a unificação do padrão de moradia, determinado desde a política pombalina de meados do século XVIII, como vimos no Capítulo 1. Trata-se, portanto, do resultado de uma política colonialista impositiva que cerceou aos índios o direito de uso de suas línguas maternas e de outros tantos aspectos culturais.

⁷⁸ Cf. ISENBURG, Tereza (org.). *Naturalistas italianos no Brasil*. São Paulo: Ícone: Secretaria de Estado e Cultura, 1990. p. 148;154.

⁷⁹ HERNDON, Willian Lewis; GIBBON, Lardner. *Exploracion del Valle del Amazonas*. t. I. Quito, Equador: ABYA-YALA: CETA, 1991. p. 283. (Monumenta Amazônica).

Figura 6 - Localização dos Cambeba no século XIX



Fonte: Organizado por Maciel (2003).

Uma tentativa de interpretação dessas fontes nos leva a constatar, em primeiro lugar, que era impossível para um viajante do século XIX, embora já dotado dos métodos científicos da ciência moderna, mas ainda marcado pela ideia do índio descrito nas crônicas quinhentistas e seiscentistas com as quais tiveram contato, perceber a alteridade indígena e a possibilidade de sua continuação no tempo. Pois, dentro da perspectiva evolucionista – dominante na época – o modo de vida dos índios e sua cultura eram vistos como um estágio no processo de evolução social que natural e logicamente deixariam de existir no futuro.

Outro problema a ser analisado é o compromisso que os naturalistas tinham com os propósitos científicos, políticos e econômicos de sua própria sociedade. A ciência do século XIX – e mais que a ciência, os cientistas, os militares e os viajantes desse período que por aqui passaram – mostraram-se comprometidos com o progresso e com a vitória do Estado moderno sobre as populações tidas como “bárbaras” e “atrasadas”. Por outro lado, embora imbuídos de espírito científico, esses homens traziam na bagagem um compromisso com quem os financiava. Os resultados de seus trabalhos eram enviados regularmente aos seus países de origem (na Europa e EUA) como prestação de contas de suas atividades. Isso de certa forma impossibilitava, ou pelo menos deixava para segundo plano, um olhar mais atento sobre os aspectos culturais dos povos indígenas. Suas preocupações eram ordenar, classificar e explicar a realidade social de modo a fazer avançar a ciência de sua época.

Aliás, a presença indígena era vista como um incômodo que deveria ser superado, fosse pela via de extinção física, fosse pela incorporação à sociedade nacional e regional por meio da mestiçagem. A maioria dos naturalistas do século XIX sustentava que os povos dessa região estavam vivendo um estado de “barbárie” e de “degradação” e apontava duas causas prováveis para este fato: uma era que pelas características próprias da cultura indígena, eles não possuíam capacidade para assimilar os valores da cultura ocidental e outra, que culpava os administradores coloniais por não estarem preparados intelectual e moralmente para exercer seus cargos, darem bons exemplos aos índios e conduzirem-nos para a civilização.⁸⁰

Neste sentido, vemos que os discursos dos naturalistas apontavam como caminho para a solução dos problemas das populações indígenas, a superação daquele *modus vivendi* por outro, ou seja, pelo modo moderno e, portanto, “civilizado” de viver, cuja ciência e o modelo social eram vistos como a solução para tais problemas.

Em Spix e Martius vemos claramente anunciado o desaparecimento do índio:

[...] Nem os sentimentos cristãos dos reis nem a bem intencionada disposição dos estadistas, nem a proteção o poder da igreja puderam levantar os índios do Grão-Pará do estado selvagem em que foram encontrados, para o benefício da civilização e do bem estar cívico; como dantes, permanece essa raça rebaixada, sofredora, sem significação no conjunto dos outros, joguete dos interesses e da cobiça de particulares, um peso morto para a comunidade, que de má vontade a suporta. Sim, de sua permanência no mais baixo grau de civilização e da circunstância de não se conservar quase em parte alguma entre as outras raças humanas uma família de índios puro, durante várias gerações, *a conclusão triste que se deve tirar é que o índio em vez de ser despertado e formado pela civilização européia ao contrario sofre dela como de veneno lento que acabará por dissolvê-lo e destruí-lo totalmente.*⁸¹

O cientista inglês Bates também tinha a mesma visão no que se refere ao futuro dos índios. Para ele:

[...] a inflexibilidade do caráter do indígena e sua total incapacidade de se adaptar a novas situações irão causar, infalivelmente, a sua extinção, à medida que foram

⁸⁰ Sobre estes aspectos e outros relativos à visão dos naturalistas sobre a Amazônia e sua população, ver análises de Costa em: COSTA, Hideraldo Lima da Costa. *Amazônia paraíso dos naturalistas. Amazônia em Cadernos*, Manaus, n. 6, p. 229 270, jan./dez. 2001. Ver também: OLIVEIRA, 1987.

⁸¹ SPIX; MARTIUS, 1981, p. 28, grifo próprio.

umentando as levas de migrantes – todos eles adotados de uma organização mais flexível – e a civilização for avançando pela região amazônica.⁸²

Já em Wallace (1979, p. 291), vemos um discurso meio oscilante, pois, por um lado ele trata do índio da Amazônia numa perspectiva um pouco mais otimista que seus colegas, uma vez que para ele: “os índios do vale amazônico parecem superiores, tanto física como intelectualmente, aos que vivem no sul do Brasil e à maior parte de outros indígenas sul-americanos”. Mas, por outro lado, não fogia à perspectiva evolucionista e catastrófica em relação ao futuro dos povos indígenas, ao sustentar que o contato do índio com a sociedade ocidental causaria a destruição da cultura indígena que estaria em processo de degeneração e, por isso, logo desapareceria. Escreveu ele:

Nas vizinhanças da civilização, o índio perde a maior parte de seus costumes típicos, modificando seu estilo de vida, sua arquitetura, seus hábitos e sua linguagem, adquirindo os preconceitos da civilização e adotando os ritos e cerimônias da religião católica romana. Torna-se logo um ser diferente daquele que constitui o genuíno habitante da selva. E quando a sua cultura civilizada não passa de uma tintura leve e superficial, seria lícito perguntar se tal indivíduo, em última análise, não passa de um *podre diabo abastardado e degenerado* [...].⁸³

De fato, no século XIX, estava posta a tese da extinção física e/ou cultural do índio como um fato inevitável. Só assim poderia surgir uma sociedade branca, civilizada e adaptada às exigências do mundo moderno. Nessa “nova sociedade” o índio passaria a ser apenas uma lembrança de um passado heroico, que deu origem à sociedade nacional e a vários aspectos de sua cultura e sua identidade, mas sua presença física, não mais incomodaria ou atrapalharia o progresso econômico e social.

2.2 “ÍNDIO BOM É ÍNDIO MORTO”: INDIGENISMO, INDIANISMO E DISCURSO HISTORIOGRÁFICO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA

Essa perspectiva acima mencionada, também pode ser percebida na historiografia brasileira do período imperial, cujas influências se estenderam até pelo menos metade do século XX, mas não somente na historiografia. Todo o esforço feito desde o século XIX para a formação de uma identidade nacional, que passava necessariamente pela construção do Estado Nacional Brasileiro, tomava como modelo o mundo europeu colocando como obstáculo

⁸² BATES, 1979, p. 40.

⁸³ WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Tradução: Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979. p. 291, grifo próprio.

para essa identidade ideal, a presença do índio e do negro. Em 1813, José Bonifácio já chamava a atenção para esse “problema”: “[...] amalgamação muito difícil será a liga de tanto metal heterogêneo, como brancos, mulatos, pretos livres e escravos, índios, etc. etc. etc., em um corpo sólido e político”.⁸⁴ Esta característica está presente, por tanto, não somente na historiografia, mas também na literatura, nas artes e em outras formas de construção da memória e da identidade nacional.

O ilustre historiador brasileiro do século XIX, Francisco Adolfo de Varnhagen (Visconde de Porto Seguro), portanto, também ilustre representante do pensamento da elite econômica e política de meados do século XIX, via o nomadismo indígena, como sinônimo de “vagabundagem”, selvageria, ausência de patriotismo, falta de sociabilidade e de visão de futuro. O texto abaixo é bastante expressivo:

[...] Nos selvagens não existe o sublime desvelo, que chamamos patriotismo, que não tanto o apego a um pedaço de terra ou barbarismo, que nem se quer eles como nômades, tenham bairro seu, como sentimento elevado que nos impele a sacrificar o bem-estar e até a existência pelos compatriotas, ou pela glória da pátria. Nem poderiam possuir instintos de amor à pátria que, como nômades, a não tinham, e que limitavam a tão curtos horizontes e ideias de sociabilidade, que geralmente a não estendiam além dos da sua tribo ou *maloca*, a qual não dominavam mais território que o dos contornos do distrito que provisoriamente ocupavam. Essas gentes vagabundas que, guerreando sempre, povoavam o terreno que hoje é do Brasil, eram pela maior parte verdadeiras emanações de uma só raça ou grande nação; isto é, procediam de uma origem comum, e falavam dialetos da mesma língua [...].⁸⁵

É notória também em Varnhagen, a falta de percepção da diversidade dos grupos e das línguas indígenas do Brasil. Sua análise parte apenas das denominações dos grupos indígenas a partir da língua Tupi. Com raras exceções, ele considera os grupos indígenas como pertencentes a uma origem comum, falantes, apenas, de “dialetos” diferentes.

⁸⁴ Cf. DIAS, Maria Odila Silva. A interiorização da metrópole (1808-1853). In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *1822 dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 174 *apud* DIEHL, Astor Antônio. *A cultura historiográfica brasileira: do IHGB aos anos 1930*. Passo Fundo, RS: Ediupf, 1998. p. 24.

⁸⁵ VARNHAGEN, F. Adolfo de. *História geral do Brasil*. Revisão e notas de J. Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. 10. ed. t. 1-2. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981. v. 1, p. 24. (Reconquistando o Brasil; nova série ed. Especial).

Para Varnhagen (1981, p. 30), só a civilização, sobretudo por meio do Cristianismo, poderia tirar os índios do seu estado de “barbárie” e “atraso” que ele chama de “infância”. E acrescenta que “De tais povos na infância não há história: há só etnografia”.

A leitura de Varnhagen sobre os índios aprofunda a visão pessimista vinda de épocas anteriores e sustenta a tese de sua inevitável extinção. Analisando essa situação, Monteiro assinala que:

Sobretudo a partir do século XIX, a perspectiva que passa a predominar prognosticava, mais cedo ou mais tarde, o desaparecimento total dos povos indígenas. A tese da extinção, sustentada por sucessivas correntes do pensamento social brasileiro e reforçada, mais tarde, pelas teorias que orientavam a antropologia no país, encontravam na história uma sólida base de apoio.⁸⁶

A construção ou a “invenção” da identidade nacional brasileira se deu, portanto, a partir da articulação de um discurso unificador e continuísta (em relação às concepções coloniais) que reunia vários interesses dos poderes estabelecidos em detrimento da diversidade social e cultural da nação emergente. Para o historiador Diehl:

Muito diferente das demais nações latino-americanas, a construção da ideia de nação no Brasil não se assentou na oposição à antiga metrópole portuguesa; pelo contrário, a nova nação brasileira se reconheceu como continuadora da tarefa civilizadora iniciada pela colonização portuguesa. Nação, Estado e Coroa foram elementos pensados como unidade no interior do discurso historiográfico relativo ao problema nacional.⁸⁷

No interior desse discurso historiográfico - que teve no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838, um dos pilares fundamentais -, é construída a ideia do *outro* como inimigo potencial da nação. Esse *outro* “inimigo” era identificado no nível externo: as repúblicas latino-americanas como sinônimos de barbárie e desorganização e no nível interno, os índios e os negros que foram excluídos do projeto de construção “por não serem portadores de *civilização*”⁸⁸ e, por isso, ameaçarem a construção e o sucesso dessa nova ordem.

⁸⁶ MONTEIRO, John Manoel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *A temática indígena na sala de aula: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 222.

⁸⁷ DIEHL, 1998, p. 25. Com o qual concordamos.

⁸⁸ DIEHL, 1998, p. 26.

A partir dos anos de 1850, mudanças internas no IHGB vão proporcionar a entrada do índio da historiografia pelo emprego de estudos etnográficos, arqueológicos e linguísticos, mas numa perspectiva evolucionista, a partir da qual os índios eram vistos como uma “peça” primeira, mas já ultrapassada na cadeia evolutiva e civilizadora. A presença do homem branco e da civilização ocidental era vista como a única forma de assegurar a continuidade do processo, a construção da nação e da “identidade integradora capaz de modernizar o Brasil”⁸⁹.

Toda a produção intelectual brasileira do século XIX estava marcadamente influenciada pelo pensamento social europeu, sobretudo, português e francês. Essa influência se refletia na política indigenista e na visão que o Brasil produziria sobre os índios. Para exemplificar como os autores portugueses tratavam o problema do índio brasileiro, transcreveremos abaixo um trecho de Martins, datado de 1880.

Sarjado todo o Brasil por caminhos, terrestres ou fluviais, mosqueado de vilas perdidas pelas cerras, a sorte infalível, embora distante ainda, dos selvagens é o extermínio, o acabamento. Assim aconteceu sempre que, frente a frente, se encontraram sobre a terra duas raças animais, humanas ou não humanas [...] para a conquista do solo [...]. Ainda hoje os filantropos [...] acreditaram na possibilidade de conquistar para a civilização as raças indígenas [...]. Esse problema da adaptação das raças selvagens, do seu possível desenvolvimento social e intelectual, parece resolvido. Contra a afirmação de que o cérebro exíguo do índio podia, pela educação, engrossar como engrossa um músculo (Hawshaw), depõem as observações antropológicas, mostrando-nos uma capacidade craniana proximamente igual entre os homens pré-históricos e os atuais indígenas, da Europa e da América. Contra as patéticas opiniões de um *Las Casas* depõe o fato da incapacidade do índio para, natu próprio, sair da condição de caçador para a de pastor, menos ainda para a de agricultor; depõe o resultado dos aldeamentos, estéreis experiências que levaram apenas, por um caminho diverso, à mesma escravidão necessária, predecessora de uma extinção fatal [...]. Se o índio tem a fala, e por isso é homem, o seu cérebro pesa pouco demais para poder atingir a capacidade de raciocinar, refletir e ter consciência [...]. Os diferentes tipos de homem formam uma hierarquia, diferentemente dotada; e entre o índio antropófago, entre homem que engorda os filhos para devorar e que os vende [...] entre essas ínfimas raças humanas e os homens superiores, há diferenças tão

⁸⁹ *Ibid.*, p. 30-31.

essenciais, como entre elas e os tipos mais elevados dos animais sem fala.⁹⁰

No campo da literatura, o indianismo de Gonçalves Dias era visto como estratégico por Varnhagen que ao escrever ao imperador, assinala que para

[...] não deixar para mais tarde a solução de uma questão importante acerca da qual convém muito ao país e ao trono que a opinião se não extravie, com ideias que acabam por ser subversivas a literatura veicula a imagem do indígena como portador da *brasilidade*.⁹¹

Embora não sendo a Literatura (como campo de produção de conhecimento) objeto deste trabalho, abriremos neste capítulo um parêntese para discutirmos como ela esteve ligada à construção da identidade brasileira a partir de alguns autores e obras que não somente marcaram um período da história brasileira, mas também influenciaram muitas gerações, contribuindo para criar uma imagem genérica do índio brasileiro, hoje, ainda existentes. Neste sentido, buscaremos examinar como, no esforço de construir a nação brasileira e sua identidade, indianismo e indigenismo andaram juntos, configurando duas faces de uma mesma moeda, ou de um mesmo projeto: a civilização do índio. Para tanto, faremos um rápido retorno ao século XVIII para discutirmos como isso se dá em algumas obras, especialmente, em *Muhuraida* que, embora seja pouco conhecida, representa bem um tipo de mentalidade que desejava o triunfo da civilização sobre o índio.

Amoroso e Sàez (1995, p. 237-238), chamam a atenção para o fato de o indianismo ter aparecido desde as primeiras letras literárias do Brasil colônia na forma de poemas épicos que versavam sobre o índio e a natureza da América. Os autores apontam como exemplo do arcadismo brasileiro no século XVIII, as obras: *Uruguai* de Basílico da Gama; *Caramuru* do Frei Santa Rita Durão, publicadas em 1769 e 1781, respectivamente, em Portugal e; *Muhuraida, ou o triunfo da fé*, de Henrique João Wilkens, escrita em 1785. Esta última teve uma primeira edição em 1819 em Portugal.⁹² Contudo, Treece (1993, p. 13) diz que embora se possa considerar a importância destas obras, as mesmas não podem ser caracterizadas como uma fase inicial de um movimento nacionalista, o que só vai ocorrer mais de meio século depois. Todavia, o que nos interessa aqui, é o fato de ambas tematizarem o índio.

As duas primeiras obras cantam em versos o avanço das fronteiras coloniais sobre os territórios indígenas e a terceira, faz uma apologia à ação missionária de catequização e conversão dos temidos índios Mura, transformando o índio selvagem em civilizado. A *Muhuraida* é particularmente importante, não

⁹⁰ MARTINS *apud* MOREIRA NETO, 1971, p. xviii.

⁹¹ GUIMARÃES, 1988, p. 11-12 *apud* DIEHL, 1998, p. 31.

⁹² Cf. TREECE, David H. Introdução crítica à *Muhuraida*. In.: WILKENS, Henrique João. *Muhuraida ou o triunfo da fé*. Manaus: Biblioteca Nacional, UFAM, Governo do Estado do Amazonas, 1993. p. 13.

somente pelo fato de ter sido escrita na Amazônia, mas por apresentar mais o aspecto político da relação do Estado com os Mura que os aspectos individuais e ficcionais, típicos da Literatura.

Seguindo a análise de Treece (1993, p. 17), vemos que enquanto as duas primeiras apresentam elementos individualizados, românticos e trágicos – como o suicídio de Lindóia, envenenada por uma serpente depois de ter separado do amante, em *Uruguai* e; o triângulo amoroso entre Paraguaçu, Diogo Alves e Moema, em *Caramuru* – a terceira, *Muhuraida*, “[...] nunca chega a transcender o contexto político imediato, e por isso mesmo permite vislumbrar com muito mais nitidez a realidade da política indigenista oficial e as contradições de sua aplicação a nível local” embora isso não lhe torne inferior artisticamente.

Não cabe aqui discorrer longamente sobre as obras e sobre este estilo literário, mas é importante frisar que tal discurso acabava mostrando para as academias europeias o triunfo da civilização sobre a barbárie no Brasil, por meio de uma linguagem ajustada ao gosto europeu, projetando seus autores no cenário internacional, embora seja algo que Wilkens nunca conseguiu.

Para Amoroso e Sâez: “O arcadismo realizou, portanto, a representação do índio palatável ao gosto ocidental, onde absolutamente não se reconhece a diversidade étnica dos povos indígenas do Brasil”. O índio do arcadismo brasileiro do século XVIII é uma figura imaginária, convertido, e que sairá do mundo poético para habitar as bandeiras das revoltas nativas do século XVIII; os terreiros de Umbanda, na figura do Caboclo e os manuais didáticos de história do Brasil.⁹³

O fato de Wilkens em *Muhuraida* ter atribuído a conversão dos Mura à providência divina – diz-se até a crença popular atribuía o fato às preces do bispo D. Caetano de Brandão⁹⁴ – traz dois elementos importantes para análise: por um lado, os Mura cansados e desgastados com as guerras contra as tropas oficiais, decidem aos poucos abandonar a essa estratégia e passam a conviver pacificamente com os brancos – em 1786, os Mura foram descidos de diferentes localidades para aldeamentos permanentes tendo pelo menos até a Cabanagem uma vida pacífica. Mas, por outro lado, essa nova postura dos Mura, não poderia ser aceita tranquilamente, como de fato não foi, porque enfraquecia os defensores dos métodos repressivos e da escravidão para os índios “rebeldes” como previa a nova política.⁹⁵

Para Treece (1993, p. 21), esse embaraço político pode nos ajudar a entender três atitudes coexistentes no poema:

⁹³ AMOROSO, Marta Rosa; SÂEZ, Oscar Calavia. Filhos do Norte: o indianismo em Gonçalves Dias e Capistrano de Abreu. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete (org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC, MARI, UNESCO, 1995. p. 239.

⁹⁴ Cf. NIMUENDAJU, 1925, p. 140 *apud* TREECE, 1993, p. 19.

⁹⁵ TREECE, 1993, p. 19-21.

[...] o desejo ultrajado de vingança contra os Mura; a esperança na sua pacificação e assimilação no projeto desenvolvimentista de colonização e admiração e gratidão piedosa diante do espetáculo da sua conversão à fé católica.

Neste sentido, atribuir a Deus a pacificação dos Mura representa não somente o escamoteamento de uma política indigenista repressiva, mas também o não reconhecimento no indígena da capacidade de avaliação de suas estratégias de ação diante dos brancos, nem tão pouco – e aí, é claro, dentro do discurso religioso da época – a possibilidade da conversão por vontade própria do índio; bem como, recoloca o papel da religião no contexto da política pombalina. Assim, a pacificação dos Mura passa a ser um milagre divino e não desautoriza a repressiva política indigenista vigente na época.

Aprofundando mais este aspecto, vemos que o índio produzido pelo imaginário colonial setecentista do arcadismo, retorna no romantismo do século XIX, como representante da raça nativa formadora da nação brasileira. O indianismo era um tema que projetava muitos estudiosos no cenário intelectual e artístico da época. Autores consagrados como Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Dias e José de Alencar, entre tantos outros, dedicaram muitas de suas obras para este tema.

Dentre estes, destacaremos, Gonçalves Dias pela importância que sua obra assume não somente na Literatura, mas também para a etnologia e para a etno-história brasileira e amazônica. Ainda como estudante de direito em Portugal, escreve os poemas: *O Índio* e o conhecido, *Canção do Exílio*. Mas, é no Brasil e como membro do IHGB, cuja nomeação ocorreu em 1846, que o escritor dará sua maior contribuição intelectual sobre o país, constituindo-se numa indispensável fonte sobre os índios e o indigenismo do século XIX. Como funcionário da Secretaria de Negócios do Império, órgão responsável também pelos assuntos indígenas, vai realizar várias viagens em quase todo o país, inclusive para o Nordeste e para o Norte e nesta última região, conhece o Pará e o Amazonas.

Em Manaus é nomeado Visitador-Escolar e viaja para os rios Madeira, Solimões e Negro.⁹⁶ Suas viagens ao Norte do país tinham como missão: estudar os aspectos físicos, morais e sociais dos índios; conhecer sua opinião sobre os brancos, cuja finalidade era remover os obstáculos para a comunicação daqueles como o mundo ocidental para seu ingresso do mercado de trabalho e; buscar documentos da história do Brasil nos cartórios provinciais. No período em que ficou encarregado de tais viagens e estudos (1858-62) vai à Europa estudar craniologia, galvanoplastia, fotografia, química, física e fisiologia e para articular a publicação de algumas de suas obras, como o *Dicionário da Língua Tupi, chamada Língua Geral dos índios do Brasil* (Cf. Amoroso; Sàez, 1995, p. 246).

⁹⁶ Cf. MONTELLO, Josué. *Gonçalves Dias na Amazônia: relatório e diário de viagem, ao rio Negro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2002. p. 2-25. Cf. também: PEREIRA, Lúcia Miguel. *A vida de Gonçalves Dias*. São Paulo: Livraria José Olímpico Editora, 1943.

No final da década de 1840 ele publica “O Canto do Índio” e “O Canto do Piaga” no livro *Primeiros Cantos*. Porém, é no início dos anos de 1850 que sua obra vai ganhar importância para a etnologia com *O Brasil e a Oceania*, livro lido em nove sessões no IHGB, por meio do qual o autor buscava, segundo Bandeira (1958 *apud* Amoroso; Sàez, 1995, p. 245), “a comparação dos caracteres físicos, morais e intelectuais dos indígenas dessas duas partes do mundo, considerados no tempo da descoberta, para deduzir desta comparação qual deles oferecia mais probabilidade à civilização”.

Sobre a questão da possibilidade de os índios estarem ou não aptos para a civilização, Dias conclui citando o padre Vasconcellos e o sábio francês D’Orbigny. Com Vasconcelos concorda que pelas características culturais dos índios eles não poderiam avançar sozinhos. Nunca é demais lembrar que neste livro ele levanta a tese, que será discutida mais tarde por arqueólogos e historiadores, de que os índios estariam em processo de decadência quando foram encontrados pelos europeus. Aludindo Vasconcellos ele afirma: “eram homens que só com a música e o canto poderiam ser chamados à vida civilizada”. E conclui citando D’Orbigny:

Em resumo sem querer comparar o desenvolvimento das faculdades intelectuais dos Americanos ao dos habitantes da Europa nós julgamos dos mais aptos para formarem um povo esclarecido, e nenhuma dúvida temos que cedo ou tarde a marcha da civilização demonstre o que avançamos em consequência dos fatos estabelecidos e das nossas próprias observações.⁹⁷

Assim, na visão de Dias, ao índio era dada a possibilidade da civilização desde que fosse instruído para tanto. Na comparação que faz com populações negras, nega a estas últimas essa possibilidade. O negro é tratado como mais inferior que o índio.

Ao visitar as escolas de Coari, Tefé, Fonte Boa, São Paulo de Olivença e Tabatinga no rio Solimões em 1861, Dias, não menciona os Cambeba especificamente, e, mesmo, pouco fala dos índios. Na relação de objetos da cultura material indígena enviado ao Rio de Janeiro para a Exposição da Corte, não há nenhum artefato dos Cambeba.⁹⁸ Sua intenção parece estar voltada às escolas das cidades, vilas e lugares, onde os índios não mais eram vistos como tais.

Sobre a situação geral dos índios em relação à educação, Dias os vê como cultural e socialmente à margem desse processo. Ao comentar sobre a

⁹⁷ DIAS, Antonio Gonçalves. *O Brasil e a Oceania*. Paris: [s.n.: s. d.], p. 201.

⁹⁸ Cf. Acervo Museu Amazônico: RPP-AM, Vol. 9, 1869-1861, Anexo 01, p. 56-65; “Relatório do dr. Antônio Gonçalves Dias como membro da Comissão de Exposição nomeada pelo Exmº Sr Presidente desta Província”. In: RPP-AM, Vol. 10, p. 62-84; DIAS, Gonçalves. Relatório do Dr. Antônio Gonçalves Dias como membro da comissão de Exposição nomeada pelo Exmo Sr. Presidente desta Província. In: AMAZONAS. Relatório do Presidente de Província do Amazonas. Amazonas: Typographia de M. S. Ramos, 1861.

obrigatoriedade do ensino primário – algo como em outros países -, para ele no Brasil era muito difícil e, no Amazonas, “quase impossível” de ser efetivado, pois:

[...] Os centros de população são raros e as casas ou antes palhoças consideravelmente distantes umas das outras: [...] não são habitações duradouras, são ranchos para alguns dias. O seo viver é a caça, a pesca, a procura da salsa, e da castanha, o fabrico da manteiga – o princípio do '*primi capientis*' é o que entendem por direito de propriedade; no mais estimão-a em tão pouco, que do mesmo modo que podem quebrar um pote com manteiga lanção fogo a palhoça por qualquer circumstancia. Que lhes morra uma tartaruga, ou que se lhes encendeie a casa são cousas que bem pouco os affectão. A canoa sim, essa é a sua verdadeira propriedade; móvel, como ellas, o índio continua o seo viver instável, errante, improvidente; accomoda-se dentro della com a mulher e filhos, vão ás praias e assim vivem muitos meses no anno, dando aos filhos a educação que tiverão, e comprehendendo que careção de mais nada. Para dizer á um destes que nande os filhos á escola, que os não tire dali antes de aptos, é ordenar-lhe que mude radicalmente a sua norma de vida [sic].⁹⁹

Desta forma, fica clara a relação do indianismo literário com a política indigenista do Império. O índio genérico exaltado no Arcadismo e no Romantismo sufoca a voz e a diversidade dos povos indígenas, esquecidos e silenciados como sujeitos históricos. O “índio vivo” não interessa às pretensões de quem queria construir uma identidade nacional aceitável no mundo moderno, mas o “índio morto” portador de um espírito de bravura, heroísmo e cujo sangue ainda “corria nas veias” de seus descendentes já devidamente ajustados ao espírito do mundo ocidental moderno. Essa imagem do índio é resgatada em vários momentos da história nacional e por diferentes correntes da historiografia dos séculos XIX e XX, sendo utilizada para fins políticos de uma elite nativa que sempre buscou o poder e privilégios a altos custos sociais.

O índio “puro” decantado nos poemas e procurado pelos trabalhos etnológicos da época esconde uma massa indígena miscigenada pelos séculos de contato, explorada como mão de obra na construção da nação. Um índio que por não falar mais sua língua materna, não apresentar rituais exóticos ou “diabólicos”, não morar mais nos confins das matas, mas nas vilas, povoados, missões e cidades, ou por não construir mais sua casa no “modelo branco” era visto como quem tinha “perdido” a identidade. Essa procura pelo índio “puro”, típico do Romantismo faz com que Dias e outros autores ao passarem por regiões como o Solimões, com vários séculos de contato, não vissem mais os índios.

⁹⁹ Acervo Museu Amazônico. RPP-AM, Vol. 09, 1860-61, anexo 1, p. 63.

2.3 MODELO ECONÔMICO REGIONAL E POLÍTICA INDIGENISTA NO SÉCULO XX

O modelo econômico implementado na Amazônia a partir de meado do século XIX aprofundou a exploração da mão de obra local e migrante e, promoveu, a partir de presença de um grande contingente de nordestinos no interior da Amazônia, uma grande transformação sociocultural da população sem precedentes na sua história. Embora as características físicas e culturais indígenas sejam hegemônicas em grande parte da região, é inegável a presença da cultura nordestina.

O sistema de exploração da borracha na Amazônia que teve seu surto econômico mais expressivo nos anos de 1870 a 1910 e, mais tarde, década de 1940, um segundo impulso movido pela 2ª Grande Guerra, irá promover uma profunda mobilidade social e transformação na vida amazônica. Para o caso dos povos indígenas, essa mobilidade significou também uma perda significativa dos seus territórios tradicionais ou recém conquistados e de suas riquezas naturais. Os conflitos entre índios e seringueiros foram constantes, inevitáveis e até necessários para a expansão dos seringais nativos. Segundo Reis, os diretores de índios nada faziam para impedir os conflitos e estabelecer um *modus-vivendi* entre as partes. Tais conflitos levavam os seringueiros a verem o índio como um

[...] inimigo que lhes parecia disfarçado, traiçoeiro, perigoso e com o qual não havia por que ter contemporização. À perda de um companheiro, organizavam expedições punitivas, em demonstração de selvageria verdadeiramente espantosas. Os relatórios dos presidentes do Pará e do Amazonas estão cheios de notícias desses choques.¹⁰⁰

Essa relação conflituosa entre seringueiros e indígenas aumentou o preconceito contra estes últimos em toda a região. No discurso regional é fácil perceber o índio como alguém “traidor”, que mesmo no silêncio, está pronto para atacar. O depoimento de um seringueiro do rio Jutai no início dos anos de 1980, ilustra bem o que estamos dizendo:

Sobre os Kulina: esses caboclo se deveria matar que nem se mata macaco, só pra vê o tombo [...] mas até os urubu iriam renegar. A gente só não mata porque são cristão também. Mas é gente que não presta, preguiçoso, ladrão, safados [...].¹⁰¹

¹⁰⁰ REIS, Arthur César F. *O seringal e o seringueiro*. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas; Governo do Estado do Amazonas, 1997. p. 252-153.

¹⁰¹ PRELAZIA DE TEFÉ. Coordenação de Pastoral. *O clamor dos seringueiros do Jutai*. Ego Doinísio e Teodoro (org.). Tefé: Centro Missionário Padre Damião, ss. cc., 1981. p. 80. (mimeografado).

Embora as populações indígenas já tidas como “integradas” à sociedade regional e desprovidas de seus territórios, como é o caso dos Cambeba na virada do século XIX para o XX, não ameaçassem o avanço dos seringais e de seus trabalhadores floresta adentro, – e em muitos casos até fizessem parte desse contingente de mão de obra – a relação destes com os nordestinos recém chegados e com os seringueiros de modo geral não era nada tranquila. As notícias de confronto entre os seringueiros com “índios selvagens” se espalhavam pela região aumentando o preconceito contra a população indígena e o medo dos índios “mansos” de serem confundidos com “selvagens”. Neste sentido, podemos dizer que a consequência natural desse conflito foi uma forte pressão sobre os indígenas e o silêncio de alguns grupos sobre sua identidade.

A exploração da força de trabalho além de destruir fisicamente o índio, significava também uma desorganização social de suas aldeias e comunidades. O *sistema de aviamento* chegou ao interior da Amazônia por meio dos *barracões* e dos *regatões*, criou uma rede de endividamento que ia desde o seringueiro até as casas aviadoras de Belém e Manaus. Segundo Guedes (*apud* Weinstein, 1993, p. 38): “A Amazônia é a terra do crédito. Não há capital. O seringueiro deve ao patrão, o patrão deve à casa aviadora, a casa aviadora deve ao estrangeiro, e assim por diante”.

Este modelo obrigava os seringueiros (índios e não índios) a trabalhar para um único patrão, pressionados por uma dívida de aviamento que nunca chegava ao fim, contraída por meio da aquisição de alimentos (farinha, carne seca, enlatados, etc.) e outros gêneros de primeira necessidade (fósforo, sabão, roupas, etc.). Quem tentasse transgredir as regras era duramente perseguido, caçado e até mesmo morto.

É neste contexto socioeconômico e intelectual que populações inteiras de índios serão tomadas como extintas e vão desaparecer do cenário indígena do Brasil moderno. Uma modernidade que avançava sobre as fronteiras retirando todos os obstáculos para a civilização e para a modernização. Um desses obstáculos era o índio.

CAPÍTULO III

OS CAMBEBA, 2003

3.1 MEMÓRIAS DO SILÊNCIO

De acordo com o que apresentamos no capítulo anterior, restavam quatro soluções para os índios: resistir pela guerra; fugir para as matas; se integrar ao mundo “civilizado” e/ou; negar sua identidade – o que não era garantia de não ser explorado no trabalho. Os Cambeba a partir de meado do século XVIII - reduzidos a pequenos grupos - “escolheram” a terceira alternativa. Foi necessário negar a identidade étnica e se identificar como caboclo para que pudessem sobreviver. Esse negar, portanto, é assumindo o sentido de estratégia de sobrevivência e não, necessariamente, de abandono da sua identidade. O depoimento abaixo, embora seja de data relativamente recente demonstra bem como o silêncio se transforma numa lei de sobrevivência para os Cambeba.

Lembro que nosso avô dizia que não era pra ninguém dizer que a gente era índio. Com medo de virem nos perseguir, tomar o que nós tinha e nos prender. Falar a língua, então, isso que era proibido mesmo. Até quando eu era criança, tinha muito medo disso.¹⁰²

O silêncio imposto configura-se numa ordem, numa lei de sobrevivência, que só os mais velhos poderiam compreender, uma vez que a socialização dos mais jovens se deu dentro de uma cultura de medo que implicava a negação do diálogo com a tradição Cambeba. Essa “lei do silêncio” perpassa gerações de Cambeba durante, aproximadamente, 200 anos, de meados do século XVIII quando eles são considerados extintos, até o final da década de 1970 e início da década de 1980 do século XX, quando um grupo desses índios se afirmou como Cambeba, no médio Solimões.

Neste sentido, silenciar para os Cambeba, não significa necessariamente aceitar a condição de silenciado, a dominação, mas pode ter sido a única possibilidade de continuar vivendo e até resistindo etnicamente. Assim, o silêncio ganha o sentido de resistência e de estratégia de sobrevivência diante de uma situação demasiado adversa.

O silêncio dos Cambeba também coincide com a quase ausência de fontes documentais sobre eles no território brasileiro. De meados do século XVIII até o início da década de 80 do século XX, pouco se ouve falar deles no Brasil. As exceções são os relatos dos naturalistas e viajantes do século XIX demonstrados

¹⁰² Depoimento de um índio Cambeba, 35 anos, colhido em 1997, em: MACIEL, Benedito. *Resistência silenciosa: estudo da retomada étnica dos Omágua*. Manaus: Universidade do Amazonas: PIBIC/CNPq, 1997. p. 59. Relatório final de pesquisa.

no capítulo anterior, que afirmam a presença destes índios neste período e vão de encontro à tese de sua extinção anunciada por Meggers e Porro. Contudo, são informações dispersas e pontuais e, como vimos, não revelaram maiores informações sobre estes índios. O século XX, cujas razões estão associadas à sua política indigenista de assimilação do índio identificada com os propósitos expansionistas do Estado brasileiro, é mais silencioso ainda.

Para desconstruirmos ao menos parte desse silêncio é necessário entrarmos no campo da memória coletiva dos Cambeba, escutar suas vozes, refazer seu itinerário de lembranças e “esquecimentos”. Para tanto utilizaremos material já publicado por pesquisadores, depoimentos destes índios gravados em fita cassete encontradas nos Arquivos da Prelazia de Tefé e entrevistas feitas por nós durante a realização deste trabalho.

Mas, trabalhar com a memória é trabalhar com a lembrança e, assim, é necessário pensar o que é lembrar. Bosi em seu livro *Memória e sociedade: lembrança de velhos* resgata o sentido de lembrança em dois vocábulos da língua francesa: *se souvenir*, movimento de “vir” “de baixo” e *sous-venir* “vir à tona o que está submerso”. Neste sentido, a autora afirma que:

Pela memória, o passado não só vem à tona das águas do presente misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, ‘desloca’ estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente, oculta e invasora.¹⁰³

Contudo, lembrar não é reconstituir o já vivido, é um trabalho de reconstrução dos ícones, dos símbolos do passado que estão carregados de significados, de silêncios, não apenas do indivíduo que lembra, mas do grupo social do qual ele fez e/ou faz parte. Neste sentido, nunca é um trabalho solitário, mas coletivo e que necessita de um espaço social para acontecer, necessita de rituais de lembrança. Bosi enfatiza a memória como trabalho e como uma representação do que somos e do que queremos agora.

Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, como imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A lembrança não é sonho, é trabalho. [...] A lembrança é imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual.¹⁰⁴

Embora o ato de lembrar seja individual, a lembrança é o resultado de muitas experiências coletivas, de muitas vozes, de muitas vontades, de muitos

¹⁰³ BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 47.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 55.

sonhos e de muitos silêncios. Assim, lembrar é (re)elaborar ou reinventar o passado para ajudar a vida no presente. É, também, “esconder”, silenciar sobre o que não interessa lembrar, o que dá à memória um caráter político-ideológico no jogo de interesse dos indivíduos e dos grupos sociais. É deste modo que podemos entender Nora (1993), quando afirma que a memória diz respeito ao vivido e “[...] está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento [...] vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações.”¹⁰⁵

Buscando compreender a trajetória história dos Cambeba, utilizaremos neste trabalho a memória no seu sentido social, buscando encontrar nos depoimentos e nos relatos dos Cambeba e de outros atores, as conexões e as relações com a memória coletiva do grupo e com a história no sentido de tempo vivido. Para o conceito de *memória coletiva* seguiremos Halbwachs, sociólogo francês, em cuja obra clássica *Memória coletiva* publicada no início dos anos 50 na França, afirma que:

[...] cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista, muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios. [...] Todavia enquanto tentamos explicar essa diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social.¹⁰⁶

Neste sentido, *memória coletiva* não é simplesmente a somatória das memórias individuais, nem é apenas um conjunto de lembranças que um grupo ou sociedade escolhe como referência de sua própria existência, mas é história vivida pelo grupo, com um tempo e um espaço bem definido e que “[...] tem tudo o que é preciso para constituir um quadro vivo e natural em que um pensamento pode se apoiar, para conservar e reencontrar a imagem de seu passado [...]” (Halbwachs, 1990, p. 71). Ela está relacionada à própria identidade do grupo. Halbwachs assinala também que existem numa mesma sociedade nacional, tantas memórias coletivas quanto à capacidade (ou oportunidade) que os grupos sociais têm de mantê-las vivas.

Contudo, é perceptível que entre essa diversidade de memórias existentes na sociedade há sempre uma “memória vencedora” em detrimento de outras memórias que ficam no esquecimento, habitando os espaços marginais e subterrâneos da sociedade, ou mesmo desaparecem no tempo. De acordo com Halbwachs a memória nacional não é a forma mais perfeita de memória social, pois, ela não acolhe em seu bojo as múltiplas memórias sociais, pelo contrário, ela as exclui; ela se projeta e se impõe sobre a morte ou sobre o silêncio das demais. Neste sentido, entendemos que a memória nacional brasileira foi

¹⁰⁵ NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun. *Revista do Programa de Pós-Graduação em História e do Departamento de História*, Projeto História, PUC, São Paulo, n. 10, p. 9, dez. 1993.

¹⁰⁶ HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. Tradução: Laurest Leon Schaffer. São Paulo: Vértice: Editora Revista dos Tribunais, 1990. p.51.

construída esmagando as várias memórias dos grupos sociais, entre elas as memórias indígenas, construídas ideologicamente como perigosas e inimigas da nação emergente (Cf. capítulo 2).

Essa perspectiva nos faz pensar nas noções de *memória subterrânea* e de *memória em disputa*, discutidas por Pollak (1989). Para ele “[...] essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruços e exacerbados [...]”. Assim, continua o autor “a memória entra em disputa”.¹⁰⁷ Desta maneira entendemos que a manutenção de memória na sociedade ou o seu esquecimento se dá pela relação conflituosa entre os grupos sociais.

Para Nora (1993, p. 9), a memória diz respeito ao que é vivido e “[...] está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento [...] vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações [...]”.

Articular a memória social para construir ou reconstruir o passado buscando afirmar-se no presente, é apropriar-se do passado, ou seja, da história e da memória, como elementos fundamentais na construção ou na “invenção” da identidade. Essa é uma tarefa realizada tanto pelos grupos sociais em disputa como pelos historiadores. Para Walter Benjamin:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo 'como ele de fato foi'. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. [...] O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que recebem. Para ambos o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. [...] O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.¹⁰⁸

3.2 OS CAMBEBA NAS “MALHAS” E NAS “ARMADILHAS” DAS FONTES DOCUMENTAIS DO FINAL DO SÉCULO XX

As fontes documentais dos Cambeba no território brasileiro são relativamente numerosas se comparadas à documentação conhecida anterior ao século XVIII. É composta de um conjunto documental de mais de uma centena de fontes primárias e secundárias em várias línguas: francês, inglês,

¹⁰⁷ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Tradução: Dora Rocha Flaksman. *Revista de estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 4, 1989.

¹⁰⁸ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e a história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1, p. 224-225.

holandês, português, Kokama e Omágua. São relatórios, cartas, censos, monografias, teses, artigos, livros, fitas cassete, fitas UHF e diversos manuscritos paroquiais e dos próprios indígenas, cuja maioria se encontra bem conservada nos Arquivos da Prelazia de Tefé, na cidade de Tefé, no Estado do Amazonas.

No âmbito desta pesquisa, foram transcritas, desse acervo nove fitas cassete com depoimentos de lideranças indígenas da região, especialmente dos Cambeba. Tais fitas foram gravadas pelos missionários do CIMI-Tefé em várias ocasiões: assembleias indígenas, encontros de lideranças, cursos de formação de professores e programas de rádio apresentado pelo CIMI-Tefé a partir dos anos 1980.

Entre as fontes bibliográficas, destacam-se os estudos de Faulhaber (1987a; 1987b; 1995; 1998), que mesmo não sendo específicos sobre os Cambeba, reúnem importantes informações etnográficas, dados sobre ocupação territorial, cultura, relações sociais com outros povos, especialmente, com os Mayoruna e Miranha, além de informações históricas. Destaca-se também, o trabalho de Jorna (1988), autor de uma monografia em língua inglesa que traz importantes informações sobre estes índios na década de 1980 e, os de Bonin em coautoria com Kambeba (1999). Estes dois últimos trabalhos trazem valiosas contribuições sobre história oral, educação e língua dos Cambeba do rio Cuieiras, afluente esquerdo do Rio Negro.

Nosso estudo de campo realizado em 1997, por ocasião de um projeto de iniciação científica intitulado: “A Resistência Silenciosa: estudo da retomada étnica dos Omágua” que, em 2000, resultou em monografia de conclusão de curso, com o título de: “Memórias e identidades na Amazônia indígena: um estudo dos Cambeba habitantes do rio Cuieiras, afluente esquerdo rio Negro”, trazem também dados etnográficos e etnohistóricos desses índios no médio Solimões e no rio Cuieiras.

Mas, a maioria da documentação referente às décadas de 1970, 1980 e 1990 sobre esses índios, nos arquivos da Prelazia de Tefé, na cidade de Tefé, ainda aguarda por estudos mais específicos. Por ocasião desta pesquisa, fizemos levantamentos dessa documentação e boa parte está arrolada na referência bibliográfica.

Em 1996, Vargas, antropólogo da Universidade Federal de Minas Gerais, por meio de um projeto de iniciação científica coordenada por ele, organizou, num guia de fontes, intitulado: “A questão indígena nos arquivos de Tefé – Amazonas”, cuja Data Limite é de 1829 a 1994. Esse Guia identificou 534 documentos referentes aos índios, dos quais 48 mencionam os Cambeba.¹⁰⁹ Mas não é só isso. Um significativo conjunto de fontes sobre os Cambeba e sobre outros grupos indígenas da região está nos arquivos do Movimento

¹⁰⁹ Para a caracterização do acervo e outros detalhes Cf. VARGAS, Eduardo Viana (coord.) *A questão indígena nos arquivos da Prelazia de Tefé-Amazonas*. Relatório final de pesquisa. [S. l.]: UFJF / PIBIC-CNPq / Prelazia de Tefé / UFMG, 1996.

de Educação de Base (MEB), Departamento de Tefé que ficaram fora desse Guia de Fontes. Outra parte ainda está nos recentes arquivos da Uni-Tefé especialmente, a documentação produzida a partir de meados dos anos de 1990.

Para um conhecimento mais profundo de tais fontes, torna-se necessário conhecer as instituições que as produziram no intuito de estabelecer uma crítica documental que possa desvendar o que está “por trás” da documentação acumulada por esses atores sociais. No âmbito desta pesquisa, foram utilizadas fontes produzidas pela Prelazia de Tefé que é administrada pelos padres da Congregação do Espírito Santo (espiritanos) e aquelas produzidas pela Pastoral Indigenista de Tefé, ligada ao CIMI.

A Congregação do Espírito Santo chega a Tefé em 1897 e marca uma nova fase na presença da Igreja nessa região. Depois dos Jesuítas e dos Carmelitas, são os Espiritanos que assumem o processo de cristianização que tinha os índios como alvo principal. Num primeiro relatório escrito em 1899, é retratada a situação dos índios dessa região e mostra ao mesmo tempo a concepção do trabalho da Missão Espiritana junto aos índios.

Aqui vivem os mais abandonados. Há apenas 7-8 padres. Tribos índias, exploradas pelo comércio, maus tratos, escravidão, se retiram no fundo das florestas. As casas delas são incendiadas, mulheres e filhas roubadas experimentam sofrimentos e até a morte. Daí, do lado delas, também, as vinganças sangrentas. Os índios do Amazonas, a maioria selvagem, merecem, portanto, a nossa compaixão, sendo vítimas dos civilizados. São considerados como os negros da África, uma raça infeliz, [in]capaz de uma vida social e de princípios da religião [...]. Só missionários dedicados são capazes de conduzi-los à salvação e liberdade.¹¹⁰

O texto acima produzido pelos espiritanos em seus primeiros dois anos de presença em Tefé, por um lado nos mostra a difícil vida das populações indígenas dessa região, mas por outro, dá uma clara ideia de que a Igreja via os índios como: explorados; vítimas dos patrões, dos seringueiros e dos seringalistas; incapazes de resistir à ação maléfica dos brancos exploradores. E, como conclui o texto, somente a dedicação dos missionários poderia tirá-los daquela situação. Essa ação missionária implicaria, certamente, na evangelização do índio e na sua integração à sociedade regional. É importante considerar que a “defesa” dos índios proposta pelo documento era uma forma de justificar a

¹¹⁰ Documento transcrito pelo Pe. Umberto Meuwissen, superior provincial dos Espiritanos (1992-1997) em: CONGREGAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO. 1897-1997: 100 anos de presença espiritana em Tefé Amazonas/Brasil. Tefé: [s. n.], 1997. p. 27, grifo próprio. Publicação comemorativa dos 100 anos dos Espiritanos em Tefé.

presença da Igreja na região com toda sua infraestrutura que implicava em altos investimentos financeiros nacionais e, sobretudo, estrangeiros.

Contudo, é a partir do trabalho desses religiosos, especialmente, do padre Constant Tastevin¹¹¹ que os “índios de Tefé” vão voltar ao cenário indigenista, principalmente, os dos rios Jutai, Juruá e Japurá. Os índios do Solimões só aparecerão nas últimas três décadas do século XX, a partir de uma nova perspectiva de trabalho da Igreja junto aos índios em Tefé, influenciada já pela presença do CIMI.

Um fato importante é que os espiritanos vieram para Tefé com intuito de trabalhar com os índios. Entretanto, esse objetivo logo ficou em segundo plano, pois, em 1910, a Paróquia de Tefé, tornou-se sede de uma Prefeitura Apostólica¹¹², sendo nomeado o espiritano francês Monsenhor Alfredo Michael Barrat, Prefeito Apostólico de Tefé, pelo papa Pio X, que lhe conferiu a “*Facultas Administrandi*”.¹¹³ A partir daí as tarefas administrativas e burocráticas – especialmente as construções de igrejas, escolas e seminários – passaram a consumir mais tempo que o trabalho da missão. A Prefeitura Apostólica administrava uma área que se estendia do rio Purus à fronteira do Brasil com a Colômbia pelo Solimões e Japurá, se estendendo ao sul, até o atual estado do Acre pelos rios: Purus, Juruá e Javari (Cf. Figura 7).

A situação de “abandono” dos índios provocava nos religiosos uma “corrida contra o tempo” para documentar-lhes a vida. Os missionários acreditavam (e isso não era exclusivo deles) que os índios, mais cedo ou mais tarde, iriam desaparecer totalmente sendo exterminados ou se integrando à sociedade regional. No texto abaixo aparece essa preocupação dos missionários ao se perguntarem:

[...] O que fazer, para impedir o extermínio das últimas tribos indígenas das quais se anotava línguas e costumes antes que desaparecessem totalmente? Eram estas as sinceras preocupações de missionários que, para poderem realizar as suas desobrigas, dependiam muitas

¹¹¹ O Pe. Constant Tastevin trabalhou na Prelazia de Tefé entre 1905 a 1937, neste período fez importantes estudos sobre os índios da região, uma grande parte publicada em revistas especializadas nas áreas de etnologia, geografia e linguística. Tastevin manteve estreitas relações com Paul Rivet, Nimuendaju e Stradelli entre outros estudiosos da época. Sobre a importância de Tastevin para a etnologia em Tefé, Cf. FAULHABER, Priscila. Pe. Constantino Tastevin e a formação da etnologia em Tefé. In: FAULHABER, Priscila. *O Lago dos Espelhos: etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/Amazonas*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998. cap. 3, p. 123-150; e, especialmente, FAULHABER, Priscila; MONSERRAT, Ruth (org.). *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2008..

¹¹² Cf. 1897-1997: 100 anos de Presença Espiritana em Tefé Amazonas-Brasil. Apresentação e introdução por Pe. Humberto Meuwissen (superior provincial). [S. l.: s. n., s. d.]. p. 36. Publicação avulsa, 112 p.

¹¹³ Cf. SCHAEKER, Raimunda Gil. *A semente cresceu e evoluiu*: centenário da presença espiritana na Prelazia de Tefé - AM, Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1997. p. 32.

vezes dos mesmos donos de barracões que explorava os seringueiros e matavam os índios.¹¹⁴

Figura 7 - Mapa da Missão do Alto Amazonas



Fonte: Fulhaber (1998, p. 132).

A visão de que os índios eram os “mais abandonados”, “vítimas indefesas”, explorados e que viviam como *selvagens* sendo merecedores da compaixão da Igreja, produzirá uma documentação específica, que por um lado, relatará as precárias condições de vida dos índios, as violências praticadas pelos brancos leigos (regatões, comerciantes, etc.) e, por outro lado, proporá como solução, a saber: a conversão do indígena e sua inevitável integração à sociedade por meio da educação e da catequese.

O índio, como vítima indefesa (ou quase indefesa) nas mãos dos brancos é uma tônica que vai perdurar por mais tempo na documentação da Igreja. Ainda nos primeiros relatos dos missionários do CIMI-Tefé, a partir de 1979, persiste esta mesma visão, porém, muda a perspectiva de futuro para os índios. A nova postura da Igreja – e há de se ressaltar que não era da Igreja como um todo, inspirada nas resoluções do Concílio Vaticano II (1962 a 1965) e baseada nas orientações da teologia da libertação de tendência marxista, propunha a busca da autodeterminação dos povos indígenas¹¹⁵ um projeto político utópico em

¹¹⁴ CONGREGAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO, 1997, p. 35.

¹¹⁵ Mais tarde assumindo uma perspectiva mais política a palavra autodeterminação, será substituída nos documentos da entidade por “autonomia”, compreendida como “[...] todo o processo em que os povos indígenas, como protagonistas e sujeitos de sua história e projetos de vida, vão afirmando seu autogoverno a partir de seus territórios, na relação com os outros povos indígenas e a sociedade não-indígena”. A autonomia é entendida pelo CIMI como

relação ao futuro, mas que em termos práticos, apresentava uma possibilidade de resistência indígena a partir do enfrentamento de problemas concretos, como a luta pela terra, saúde, educação, etc. O caminho para a autodeterminação passava necessariamente pela organização política das comunidades e das etnias para reivindicação de seus direitos junto ao Estado e à sociedade nacional.

Na documentação sobre os índios produzida pelos espíritanos até os anos 1970, além da denúncia das violências sofridas pelos índios e da “necessidade” de catequização, aparecem com bastante força os aspectos culturais tais como: língua, mitos, etc. Contudo, há um silêncio em relação à alteridade e à resistência indígena. Já nos documentos produzidos pela ação do CIMI-Tefé, a situação é quase inversa. Embora sejam mantidas as denúncias das violências, a ênfase é dada aos aspectos de organização política (assembleias, encontros, etc.) e à luta pela terra. Os índios aparecem como protagonistas de várias iniciativas e resistência às diversas formas de exploração e violência praticadas contra eles. Entretanto, há pouca informação sobre língua, mitos, ritos, etc. e uma quase total ausência de informações sobre o processo de catequização ou a vida religiosa das aldeias, sobretudo, no médio Solimões.

Essas duas tendências observadas na documentação revelam diferentes orientações da prática missionária em Tefé. Enquanto a primeira, sobretudo, antes do Concílio Vaticano II, preocupa-se com a cristianização dos índios, a segunda, implementada pelas orientações do CIMI, volta-se para a organização política dos índios. Em ambos os casos, observaram-se silêncios e omissões provocados pelos propósitos políticos e ideológicos específicos e que só são perceptíveis, se lidos nas entrelinhas dos documentos.

Tendo como base essa documentação e o trabalho de campo realizado no âmbito desta pesquisa, buscaremos traçar um perfil dos Cambeba habitantes do território brasileiro, que são objeto de estudo deste trabalho.

3.3 MEMÓRIAS DA MIGRAÇÃO OU ITINERÁRIO DAS LEMBRANÇAS

Os depoimentos orais recolhidos nesta pesquisa dão conta de que a origem do grupo Cambeba, hoje habitante do médio rio Solimões, é de uma região do Peru, próximo à capital, Lima. Há nos relatos dos índios dois nomes desse “lugar de origem” dos Cambeba: Mágua e Jurimágua. “Mágua, é a terra dos Cambeba, que vieram de Lima no Peru”.¹¹⁶ Em outro depoimento recolhido por Bonin (1999), Valdomiro Cruz também menciona Mágua. Assim diz o texto:

Eu sou Valdomiro Cruz, tenho 79 anos, sou Kambeba, falo língua. Meu pai chamava-se Manuel Anaquiri Coelho e foi que me ensinou muito. Ele contou como os

um processo que não têm um único caminho ou modelo, mas que tem duas dimensões: uma para fora, “controle de interdependência” e outra, para dentro, “manejo do mundo simbólico”. Cf. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório de Avaliação Geral do CIMI: contribuições a partir das bases. Brasília, nov. 1997. p. 40.

¹¹⁶ Depoimento de Valdomiro Cruz, em fita cassete à Doris em 28/05/89, aldeia Igarapé-Grande. Arquivo CIMI Tefé. Transcrição, Benedito Maciel, abr. 2003.

Kambeba vieram da terra guiados pelo meu avô Pedro Marinho. Vieram lá de Mágua.¹¹⁷

André Cruz, filho de Valdomiro Cruz, em seu depoimento também menciona a região do Peru como origem de seu povo, mas associa também à palavra Jurimágua, que na literatura colonial é outro grupo indígena que habitou a Amazônia até o século XVIII, um pouco abaixo do território dos Kambeba.¹¹⁸ O depoimento de André, abaixo, é uma memória de uma viagem realizada à Lima, capital do Peru, em 1994, e por sua importância documental, transcrevemo-la abaixo:

Em 1994 eu fui ao Peru. Antes disso eu sabia que lá tinha índio Kambeba [...]. Mas, então em 94 eu fui pela Coiab participar de um evento chamado 'Povos da floresta'. Durante esse Encontro os parentes de lá não notavam que eu era do Brasil. Aí eu fui me identificá, aí eles ficaram admirados de eu ta falando português e eles casteliano e na língua própria deles. [Segundo André, eles não perceberam que ele era do Brasil porque havia muita semelhança física entre eles e André]. Aí, fomos se conhecendo. Aí, durante os nove dias eu fui à aldeia Ingá, à aldeia Biriti onde moram os parentes. Aí, eles chegaram a falá que eles não sabiam que tinha Kambeba no Brasil.

Depois da Conferência, ainda fiquei três dias visitando as aldeias dos parentes e também na cidade de Lima onde mora muitos Kambeba [...].

Durante esse tempo, aí a gente chegou a se conhecer diretamente o tronco mesmo, onde meu pai dizia que nós era de Jurimágua. Mas, eles diziam que quase não se conheciam como Jurimágua, mas como Omáua [...]. Aí, com isso os parentes abriram o olho e disseram: - É verdade! Então na língua nossa é Omáua e na língua Kambeba mesmo é Jurimágua. Aí, acabou de tirar minhas duvidas. Ai, chegou o momento de ter esse conhecimento.¹¹⁹

Não foi possível no âmbito dessa pesquisa precisar nos mapas consultados esse lugar Mágua. André (2003) disse que seus parentes do Peru “[...] moram no rio Tacana, não é um lago, nem um rio, é tipo uma ressaca grande” e afirma que: “[...] é de lá que meus avôs saíram e chegaram na Ilha do Tacana”. Segundo

¹¹⁷ BONIN, Iara Tatiana. *Encontro das Águas*: educação e escola no dinamismo da vida Kambeba. 1999. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1999, p. 13-14.

¹¹⁸ Para maiores detalhes sobre esse grupo Cf. PORRO, 1996, p. 111-124.

¹¹⁹ Entrevista concedida por André Cruz a Benedito Maciel, em 23/08/2003, na sede da Unifeté, na cidade de Tefé.

a descrição de André a Ilha do Tacana fica entre Tabatinga e Benjamim Constant. Lá os Cambeba teriam morado cerca de 40 anos. “Fica atrás de três ilhas, mas tá lá [...]. Ainda mora Cambeba lá”. André conta que lá foi construído um grande aterro de cerca de 600 metros para construir as casas, porque “[...] alagava todos os anos”. Relata ainda que teve contato com Pe. Josinei, da Pastoral Indigenista da Diocese do alto Solimões, que lhe informou que lá ainda moram Cambeba e que estariam formando uma organização indígena, junto com os Tikuna.

Na versão de André, da Ilha do Tacana eles teriam ido para a Ilha do Capote. “Nessa época eu tinha uns nove anos, lembro bem como foi a chegada do pessoal lá”, e posteriormente, para o Alti-Paraná e, depois, para o Jaquiri, ambos no médio Solimões.

Segundo os relatos de Valdomiro Cruz, (Bonin, 1999, p. 13-17, *passim*) de Mágua eles teriam migrado para Mapanã, onde teriam feito um aterro. De lá para o Copeçu no período da guerra do Paraguai (1865-1870).¹²⁰ Logo depois da guerra foram para o Capote, onde teriam morado muitos anos. “[...] vivi no Capote a vida toda quase, aí quando eu casei, e meus irmãos também se casaram, saímos do Capote. Fomos para o Alti-Paraná [...]”. Valdomiro é casado com Assunciona, que nasceu e se criou no Furado, Alti-Paraná. Do Alti-Paraná os Cambeba foram para Fonte Boa, onde ficaram apenas um ano e logo em seguida foram para o Jaquiri.

Valdomiro lembra que:

Até esse tempo a gente não dizia pra ninguém que a gente era Kambeba, com medo do que os brancos poderiam fazer com a gente, né? A gente tinha na lembrança aquele tempo que o índio era caçado como bicho, e não queria ver nossos filhos sofrerem essa dor.

Pois é, aí teve aquela Assembleia Indígena na aldeia do Miratu, em 1982, né? Dessa data em diante é que nós voltamos a dizer: nós somos Kambeba.¹²¹

Contam os Cambeba que foram para o Jaquiri em 1971 por causa de uma epidemia de tuberculose e da escassez de alimentos e de madeira para extração, principal trabalho dos Cambeba na época. O grupo deslocou-se Solimões abaixo para duas direções: algumas famílias desceram em um pequeno barco e onze canoas a remo, para um lugar chamado Jaquiri, então município de Tefé, hoje, pertencente ao município de Maraã, no médio rio Solimões, onde formou uma aldeia com o mesmo nome. Esse grupo, em 1982, fundou mais

¹²⁰ Além dos Cambeba outros índios do Solimões foram forçados a alistarem-se para a guerra. Os Tikuna, por exemplo, reagiram contra as tropas brasileiras de recrutamento chamadas por eles de *varaváyu* (paraguaios). No fim do conflito, poucos sobreviventes conseguiram voltar para a região e ainda trouxeram consigo a varíola, doença epidêmica que se alastrou nos igarapés do Alto Solimões fazendo inúmeras vítimas.

¹²¹ BONIN, 1999, p. 17

Alguns anos mais tarde, outro grupo que vivia espalhado em rios e paranás do município de Fonte Boa migrou para o lugar chamado Missão, a 40 minutos da cidade de Tefé, por via fluvial, onde, juntamente com Ticuna e Cocama fundaram uma aldeia, conhecida hoje como Barreira da Missão.

Figura 8 - Aldeias e localidades Cambebas, século XX



[...] Contam que ao chegarem em Três Unidos, não conheciam a região e tudo era muito difícil. Os turistas que os visitavam faziam muitas perguntas e queriam saber muito sobre sua cultura. Quando sabiam que ia chegar

um grupo, os Cambeba logo se preparavam, faziam artesanatos, buscavam palhas na mata para fazer adornos corporais, flechas e ficavam à espera dos visitantes. O vice-tuxaua [...] mostrava como os Omágua matavam as caças utilizando arco e flecha. Não fazem cerimônias para dizer que fazem isto apenas para agradar os turistas e ganhar “alguns trocados [...]”.¹²²

A migração Cambeba a partir do final dos anos de 1970, dividiu esse povo em pequenos grupos familiares, localizados em quatro aldeias e na cidade de Manaus, sempre às margens dos rios, mas com características muito diferentes da geografia e territorialização Cambeba do século XVI e XVII.

Fontes dos próprios Cambeba falam da existência de pelo menos uma aldeia no interior de Lima no Peru, onde residem cerca de 3.500 indivíduos, falantes da língua Cambeba.¹²³

3.4 AS ALDEIAS DOS CAMBEBA: LOCALIZAÇÃO, POSSE DA TERRA, SITUAÇÃO FUNDIÁRIA, ESCOLARIDADE E POPULAÇÃO

3.4.1 *Aldeia Jaquiri*

A aldeia Jaquiri foi a primeira aldeia formada pelos Cambeba quando migraram do alto Solimões em 1971. A área foi visitada pela primeira vez pela Funai em 1974, quando os índios iniciaram as primeiras conversas para reconhecimento da área, como área indígena. Em 1982, a área foi identificada pela Funai, mas só teve sua situação fundiária resolvida em 1991, quando foi homologada e registrada.

Jaquiri fica localizada no município de Marã, mas por ficar mais próxima das cidades de Alvarães e de Tefé, é para lá que os índios escoam sua produção e buscam atendimento de saúde, educação e outros serviços públicos. A superfície da área é de 1.819,9825 (hum mil, oitocentos e dezenove hectares, noventa e oito ares e vinte e cinco centiares) e perímetro de 17.893,70 m (dezessete mil, oitocentos e noventa e três metros e setenta centímetros).¹²⁴

¹²² MACIEL, Benedito. *Resistência Silenciosa: estudo da retomada étnica dos Omágua*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas: PIBIC/CNPq, 1997. p. 47. Relatório Final de Pesquisa.

¹²³ Estes dados foram fornecidos por André Cruz, índio Cambeba, coordenador geral da Uni-Tefé, que esteve no Peru em 1994. Entrevista concedida a Benedito Maciel em agosto de 2003, na sede da Uni-Tefé.

¹²⁴ BRASIL. Decreto nº 264, de 29 de outubro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Jaquiri, no Estado do Amazonas. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 30 mar. 1991.

Figura 9 - Mapa da Terra Indígena Jaquiri



Fonte: FUNAI/DAF (1989).

Nota: Delimitação da área em vermelho. Adaptação de Benedito Maciel.

A aldeia fica numa área de várzea inundável anualmente, com alagação de até 1,5 m acima do nível da terra, rica em peixes – especialmente, por causa de um lago que leva o mesmo nome que a aldeia –, pássaros selvagens, mas apresenta dificuldade para o plantio. Na época da cheia, os índios suspendem gradativamente os assoalhos das casas de acordo com a subida das águas, num gesto de resistência, comum em toda a várzea inundada do rio Amazonas e afluentes. Os animais de criação como gado, galinhas e porcos, são salvos das águas nas “marombas”, espécie de plataforma construída sobre grandes pedaços de madeiras (normalmente de sumaumeira – *Ceiba pentrandra*), às vezes cobertas e que servem de abrigos para os animais até que as águas baixem novamente.

Em 1982 uma grande alagação teve um efeito devastador na aldeia. Os índios perderam toda a sua plantação: as de colheita anual, as mais permanentes, as fruteiras, etc. As consequências dessa enchente, que resultou em um maior endividamento de quem tinha financiamento do Banco do Brasil de Tefé, foram estudadas por Faulhaber (1987).

Neste mesmo ano, os Cambeba passaram a reivindicar junto à Funai uma área de terra firme, no município de Alvarães, próximo à área indígena Méria dos índios Miranha. Foi lá que, posteriormente, construíram a aldeia Igarapé Grande.

Tabela 1 - Aldeia Jaquiri – Distribuição da população, sexo e nível de escolaridade

Faixa etária	Sexo		Escolaridade				Total
	M	F	Idade não escolar	Analf.	1ª a 4ª	5ª a 8ª	
0 a 10 anos	6	13	11	1	7		
11 a 20 anos	5	9		1	9	4	
21 a 30 anos	6	3		2	4	3	
31 a 50 anos	3	3		2	4		
51 a 70 anos	2	1		1	1	1	
Mais de 71 anos							
Total parcial	22	29	11	7	25	8	
Total geral	22	29					51

Fonte: Censo da Pastoral indigenista de Tefé (1996) – Arquivo Cimi/Tefé.

Nota: Organização de Benedito Maciel (2003).

A Tabela 1 acima, mostra um quadro geral da população da aldeia, dividida por faixa etária e nível de escolaridade no ano de 1996. Do total de 51 indivíduos, 22 (43, 1%) são mulheres e 29 (56,9%) são homens. As crianças de 0 a 10 anos somam 19 pessoas ou 37,2% da população, sendo a maioria por faixa etária, seguido da população adulta. Entre 50 e 70 anos há apenas 3 pessoas (5,9%) e acima de 71 não existia ninguém na aldeia. Se somarmos a população entre 0 e 10 e entre 11 e 20, temos 33 pessoas ou 64,7%, o que nos faz concluir que a maioria da população desta aldeia é bastante jovem.

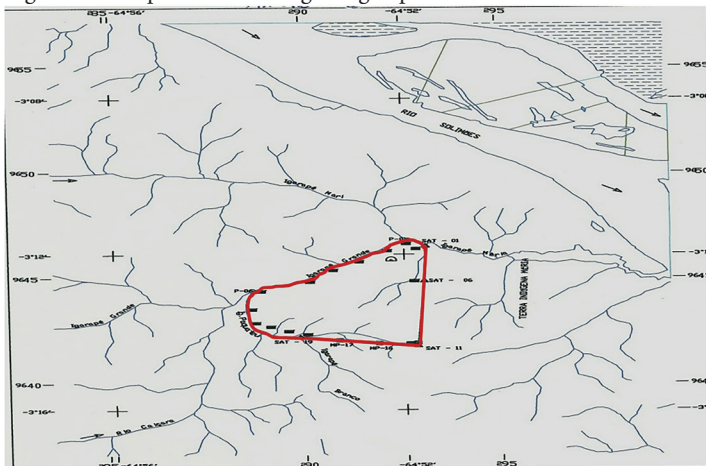
Os dados relativos à escolaridade mostraram que 7 pessoas ou 13,7% são analfabetas e destes, 4 ou 57,1% são adultos, entre 21 e 50 anos. Com escolaridade entre 1ª e 4ª séries estão 25 pessoas ou 49%, e entre 5ª e 8ª séries estão 8 pessoas, ou seja, 15,7% da população. O índice de maior escolaridade está na faixa etária entre 11 e 30 anos. Com idade não escolar¹²⁵ aparecem 11 pessoas ou 21,5% da população.

3.4.2 Aldeia Igarapé Grande

A Terra Indígena (TI) Igarapé Grande fica situada no município de Alvarães nas cabeceiras do igarapé de Alvarães, fazendo limite com a T.I. Méria dos índios Miranha. Desde o início dos anos de 1980, os Cambeba juntamente com os Miranha de Méria plantavam roças comunitárias, passando a ocupar mais permanentemente esse local, a partir de 1982, quando houve uma grande alagação da várzea do Solimões.

¹²⁵ A idade escolar não corresponde, no universo Cambeba, à faixa etária entre 0 a 5 anos. A partir dos 6 anos a criança começa a frequentar a escola. Em casos muito raros isso ocorre antes. Embora seja discutível ou até mesmo complicado refletir sobre os dados educacionais de uma sociedade atual que inclui uma faixa dos “sem idade escolar”, mantivemos, essa referência para manter a classificação feita pelo grupo e que aparece nos censos consultados.

Figura 10 - Mapa de Terra Indígena Igarapé Grande



Fonte: FUNAI/DAF (2003).

Nota: Delimitação da área em vermelho. Adaptação Benedito Maciel.

Igarapé Grande é uma área de terra firme onde também os Cambeba de Jaquiri fazem suas roças, mantêm plantação de árvores frutíferas e fazem coleta de frutos silvestres. Por sua vez, a população de Igarapé Grande tem Jaquiri como uma área de pesca e de trocas comerciais.

A TI Igarapé Grande foi identificada em 1983. Sua extensão é de 400 hectares. Em 1994, foi constituído um Grupo de Trabalho (GT) para a identificação da área (Portaria Funai, nº 745 de 18/08/1994). Em 1999, foi criado mais um GT (Portaria, nº 134 de 11/03/1999) para identificação e delimitação na área.

A luta pela conquista da Área Indígena (A.I.) Igarapé Grande está registrada na memória do grupo. O senhor Valdomiro Cruz, lembra que depois da alagação de 1982 não dava mais para trabalhar somente em Jaquiri. Os Cambeba tinham que procurar um lugar de terra firme para fazer suas roças e outros plantios. Então foram buscar apoio das “autoridades” para conseguir a área de Igarapé Grande, onde já haviam feito roça junto com os Miranha de Méria. Valdomiro conta a história desta maneira:

Aí, o Raimundo Cruz falou comigo, disse: - Papai, vamos procurar terra firme?! Eu falei: - então vamos, vamos! Vamos passar em Alvarães. Aí, ele passou com os latifundiários, senhor Raimundinho Gonçalves, senhor Orlando, falando, pedindo terra. Ele falou [perguntou] se podia vim, pra fazer uma casa, tinha terra. Aí, eles responderam que não. O Raimundo disse que queria uma terra pra dez famílias trabalharem, por motivo de água, que água já tinha dado prejuízo [...]. Aí o Raimundinho disse: - É rapaz, então pegue um engenheiro e demarque

logo! Brincando, acho que falou brincando, falou desse jeito.

Aí, nós baixamos pra Tefé. Falei com Dom Mário [então bispo da Prelazia da Tefé]. Dom Mário me disse: - Bem senhor Valdomiro, será que o Raimundo pode ir à Brasília? Eu disse: - Dom Mário, acho que ele pode, por que o que nós vamos fazer? A roça que nós tinha já perdemos! Isso era 20 de maio. [Continua Valdomiro] [...] Então ele vai baixar agora, mais ou menos pelo dia 25. Se o senhor tiver aqui, eu venho aqui deixar ele [...]. Ele disse: - não, tá bom senhor Valdomiro, tá bom. Então, ele [o Raimundo] foi falar com o presidente [da Funai], em Brasília. O presidente ficou assim um pouco parado, por motivo que nós já tinha o Jaquiri delimitado. Aí, o presidente disse: - Bem, senhor Cruz vou dá essa terra pra vocês. Vocês têm direito por motivo de prejuízo, vocês têm direito. Eu vou assina isso, é de vocês [...]. O presidente foi o Paulo Moreira Leal e o Mário Andreaza, eles que assinaram.

Então, isso foi em 1982. Prometeram demarcar. Em 4 anos foi demarcado mesmo. [...] Falta a assinatura. Atrás disso nós andamos e estamos na luta [...]. Estamos com esperança de pegá o documento da terra [...].¹²⁶

A posse de Igarapé Grande não se deu de forma tranquila, pois mexeu com interesses de posseiros, coletores de castanha e, sobretudo, com interesses políticos das famílias Gonçalves e Litaiff que dividiam o poder político e controlavam a produção econômica e comercial do município de Alvarães. A frase: “É rapaz, então pegue um engenheiro e demarque logo!” não era brincadeira do Raimundo Gonçalves, mas era um desafio aos Cambeba, que logo perceberam isso e foram buscar apoio da Igreja a da Funai.

As pressões dos latifundiários continuaram e fizeram com que os Cambeba abrissem mão de uma parte da terra onde moravam alguns posseiros em troca de uma área continua à T. I. Méria dos Miranha. O então prefeito de Alvarães, Ranolfo Litaiff, disse ao GT da Funai que visitou a área em 1994, que os posseiros pretendiam se organizar para impedir a demarcação da área. O Relatório do GT conclui que segundo os Cambeba, o prefeito não estava interessado na demarcação porque apoiava a exploração dos castanhais pelos posseiros, suas bases eleitorais.¹²⁷

¹²⁶ Depoimento de Valdomiro Cruz, a missionária Doris, Igarapé Grande, em 28 maio de 1989 – Arquivo da Pastoral Indigenista de Tefé. Transcrição: Benedito Maciel, março de 2003.

¹²⁷ Cf. FAULHABER, Priscila (coord.). *Relatório de identificação e delimitação da A.I. Igarapé Grande*. Tefé, 1995. Mimeografado (arquivo Prelazia de Tefé/CIMI Tefé). Esse Relatório é resultado dos trabalhos do GT instituído pela portaria 0745/94 – Pres, de 08 de agosto de 1994 e realizou duas visitas à região, a primeira em setembro e dezembro de 1994, sob a coordenação da antropóloga Priscila Faulhaber.

Quando fiz meu trabalho de campo em 1997 na região, os Cambeba contaram-me que no início dos anos 1990, a aldeia ficou apenas com duas famílias. Esse fato se deu porque em 1991, seu tuxaua Valdomiro Cruz sofreu uma grave enfermidade e teve que sair para se tratar em Manaus. Nesse mesmo ano uma filha do vice-tuxaua, Valdemir, índio Ticuno, casado com uma Cambeba, faleceu. Esses dois acontecimentos provocaram a saída de quase todas as famílias da aldeia. Algumas famílias foram para a cidade de Alvarães, outras para Jaquiri e outras, ainda, para a cidade de Manaus. Foi esse grupo que se mudou para Manaus que mais tarde, formou a aldeia Nossa Senhora da Saúde, no rio Cuieiras, como veremos mais adiante.

A aldeia Igarapé Grande já foi mais habitada que Jaquiri. Em 1985, três anos após a cheia, moravam na aldeia 6 famílias uma a mais que Jaquiri. Nesse período os Cambeba estavam fazendo muitas plantações para recuperar os prejuízos que sofreram com a enchente.¹²⁸

O esvaziamento populacional de Igarapé Grande passou a preocupar as lideranças Cambeba. Em primeiro lugar, porque se tratava de uma área de terra firme ótima para a agricultura e que foi solicitada pelas lideranças, quando o Jaquiri sofreu com a enchente de 1982. Nesta ocasião, os Cambeba ficam endividados com o Banco do Brasil, que lhes havia financiado um pequeno barco. Em segundo lugar, os Cambeba temiam que o esvaziamento da área causasse a perda dos direitos de usufruto da terra e o consequente desprestígio do grupo perante outros povos da região e perante os bancos.

Isso levou as lideranças a pedirem insistentemente à população que não abandonasse a área recém demarcada, mas sem o tuxaua, sem escola, sem atendimento à saúde, as famílias foram abandonando Igarapé Grande. Em 1994, apenas uma família residia no local.

Em 1997, Valdomiro Cruz, que já estava na aldeia Nossa Senhora da Saúde, rio Cuieiras, fez uma visita ao Jaquiri e Igarapé Grande incentivando os “parentes” a voltarem para a aldeia. A população Cambeba atendeu seu tuxaua. Desde então, as pessoas que foram casando e até mesmo algumas famílias que haviam ido para a cidade de Alvarães e para Jaquiri, passaram a morar no local e a reconstruir a aldeia. Comandados pelo tuxaua Valdomiro Cruz, em fevereiro de 1997, as famílias de Igarapé Grande enviaram uma carta endereçada à Funai em que relataram a situação da escola e as atividades agrícolas que estavam fazendo e solicitam apoio.

A carta manuscrita tem o seguinte teor:

Em 06 de fevereiro de 1997.

Comunidade Igarapé-Grande de Alvarães

Levantamento da aldeia de Igarapé-Grande de Alvarães, onde reside pessoas que trabalham nesta terra a família do Senhor Raimundo Cardenes. Um total de oito família

¹²⁸ Cf. FAULHABER, Priscila (org.). *Entrosando: questão indígena em Tefé*. Belém: Museu paraense Emílio Goeldi, 1987. p. 11.

sendo [Raimundo] chefe desta terra. Esta são família só dele, nem total de 39 pessoas entre crianças e adultos.

Onde temos trabalhado para funciona uma escola, que tem criança precisando de escola. Temos um total de 30 alunos. Estamos trabalhando num total de 19 ektari [hectares] de roça, onde também reside diversos bem de raiz como: cupuaçu, cacau, abacate, abio, purumã, laranja, açaí, lima, pupunha, araçá, goiaba, graviola, jambo, ingá, buriti, caju, mari dentro da nossa aldeia. Nesta escola estão estudando aluno branco e índio. Branco, estuda 15 e índio estudo 15 também.

Assina: com[o] representante,

Sr. Raimundo Cardenes e professor Antonio Gomes Cruz.

Tabela 2 - Aldeia Igarapé Grande – Distribuição da população por faixa etária, sexo e nível de escolaridade, 1996

Faixa Etária	Sexo		Escolaridade				Total
	M	F	Idade não escolar	Analfabetos	1ª a 4ª	5ª a 8ª	
0 a 10 anos	3	6	7	-	2	-	
11 a 20 anos	2	2	-	-	3	-	
21 a 30 anos	1	1	-	1	2	-	
31 a 50 anos	2	1	-	-	3	-	
51 a 70 anos	-	-	-	-	-	-	
mais de 71 anos	-	-	-	-	-	-	
Total parcial	8	10	7	1	10	-	
Total Geral	8	10					18

Fonte: Censo Pastoral Indigenista de Tefé (1996) – Arquivo Cimi/ Tefé.

Nota: Organização de Benedito Maciel (2003).

A Tabela 2 acima, demonstra a população Cambeba do Igarapé Grande, no ano de 1996, por faixa etária e nível de escolaridade. Verifica-se pela tabela que metade da população, 9 pessoas ou 50%, está entre 0 a 10 anos. Entre 11 e 20 anos, aparecem 4 pessoas ou 22, 2%; entre 21 e 30 anos, aparecem apenas 2 pessoas, 11,1% e; entre 31 e 50 anos, aparecem 3 pessoas, ou 16,6%. Entre 51 e 70 e mais de 70 anos não aparece nenhum morador. Estes dados confirmam que Igarapé Grande é mesmo (ou foi até o final dos anos de 1990) uma “aldeia de trabalho” onde as famílias de Jaquiri iam trabalhar e levavam seus filhos menores. Esta realidade só mudaria partir de 1997, quando os índios, por incentivo do patriarca (Valdomiro Cruz), passaram a estruturar a aldeia e a exigir que a Funai organizasse uma escola no local.

Os dados relativos à escolaridade confirmam essa tendência acima mencionada. Do total de 18 moradores, 7 (38,8%) são crianças com idade não-escolar. Nesse período, como não existia escola na aldeia, as crianças, quando atingiam a idade escolar, iam estudar em Jaquiri ou em Alvarães, na casa de parentes. Como analfabeto, aparece 1 pessoa e entre a 1ª e 4ª séries 10 pessoas, ou 55,5%. Entre a 5ª e 8ª séries, não aparece ninguém.

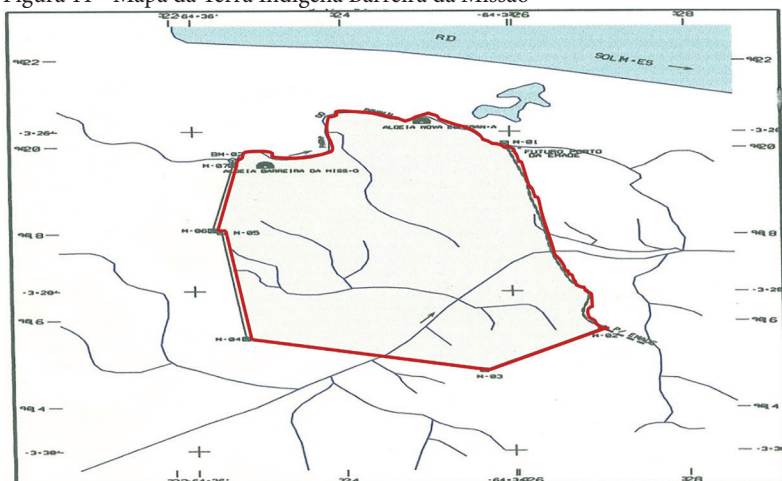
3.4.3 Aldeia Barreira da Missão (Betel)

A TI Barreira da Missão é formada predominantemente pelas etnias Cocama, Ticuna e Cambeba que dividem área em três aldeias: Barreira da Missão de Baixo, habitada pelos Cocama; Barreira da Missão do Meio ou Betel, conforme aparece nos censos recentes da Pastoral Indigenista de Tefé, onde a maioria é Cambeba e; Barreira de Cima, onde moram os Ticuna. Ambos os grupos são migrantes do alto Solimões e que chegaram à região em 1970.

Quanto à prática religiosa, os índios da Barreira se dividem, não rigidamente, da seguinte maneira: os Tikuna e um grupo de Cocama são católicos; os Cambeba são “crentes” pentecostais e outro grupo dos Kokama pertencente à Irmandade de Santa Cruz.¹²⁹ Essa divisão no início da composição da área gerou conflitos, sendo uma das razões para a divisão interna da área (Cf. Faulhaber, 1998, p. 53-54), mas hoje os conflitos estão atenuados.

A área tem uma superfície de 1.772,4237 (um mil, setecentos e setenta e dois hectares, quarenta e dois ares e trinta e sete centiares) ou 16.519,44 m² (dezesseis mil, quinhentos e dezenove metros e quarenta e quatro centímetros)¹³⁰ e está situada no município de Tefé a cerca de 40 minutos de viagem por via fluvial da sede do município.

Figura 11 - Mapa da Terra Indígena Barreira da Missão



Fonte: FUNAI/DAF (1990). Delimitação de área em vermelho.

Nota: Adaptação de Bendito Maciel.

¹²⁹ Esse movimento religioso foi fundado em 1971 no Alto Solimões por José Fernandes Nogueira, cujo nome espiritual era José Francisco da Cruz, ou simplesmente “Irmão José” como ficou conhecido. Ganhou rapidamente muitos adeptos entre os índios, especialmente, entre os Tikuna e os Kokama e, posteriormente, espalhou-se para o Médio Solimões levado pelas migrações indígenas. Mesmo na cidade de Tefé existe até hoje uma pequena igreja da Santa Cruz no Bairro de Jerusalém.

¹³⁰ BRASIL. Decreto nº 303, de 29 de outubro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Barreira da Missão, no Estado do Amazonas. Brasília, 1991. Acervo Digital do ISA (Instituto Sócio Ambiental). Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/decreto-n-303-de-291091-homologa-demarcacao-da-ai-barreira-da-missao>. Acesso em: 12 dez. 2015.

Em dezembro de 2002, estive na área Barreira de Baixo e os Kokama informaram-me que estavam se organizando com outros dois grupos para reivindicar junto à Funai a incorporação de mais uma área pertencente a uma fazenda abandonada e que faz limite com os fundos do terreno dos índios. Disse-me o senhor Pedrinho, índio Cocama, que eles, os Cambeba e os Ticuna, já estavam “apertados” porque a área da Barreira tem mais ou menos três quilômetros de fundo e que três partes da área já era capoeira e que, por isso, eles já estavam sem poder abrir novos roçados grandes e as caças estavam cada vez mais escassas.

Em 1982 a área foi identificada pela Funai. Em 1895 a antropóloga Faulhaber fez uma viagem de reconhecimento à região a convite dos índios Cambeba de Jaquiri, que diziam ter parentes lá e que a ida da pesquisadora à aldeia poderia “[...] ‘descobrir os troncos encobertos’ e apresentar uma proposta à Funai no sentido da demarcação da área como terra indígena” (Faulhaber, 1989, p. 51). “Descobrir os troncos encobertos” pode ser lido como ajudá-los a identificar a origem étnica da população para o pedido de demarcação pleiteado pelo grupo, mas significa também desvendar uma série de conflitos e questões que se colocavam como empecilho para o processo de demarcação não somente entre os índios, mas entre estes e os brancos. Um dos conflitos era com a Igreja Católica, pois uma parte do clero queria lotear o terreno que era de propriedade da “Sociedade Brasileira do Espírito Santo”, objetivando a implementação das atividades econômicas de sobrevivência – inclusive para as famílias não indígenas – enquanto que para outra parte do clero ligado ao CIMI, os índios deveriam procurar a Funai e reivindicar a área para a demarcação como “área indígena” (Cf. Faulhaber, 1998, p. 52). Hoje, a aldeia Betel tem uma população de 126 pessoas (Cf. Tabela 3).

Tabela 3 - Barreira da Missão/Betel – Distribuição da população, sexo e nível de escolaridade 1996

Faixa etária	Sexo		Escolaridade				Total
	M	F	Idade não escolar	Analfabetos	1ª a 4ª	5ª a 8ª	
0 a 10 anos	20	18	24	6	7		
11 a 20 anos	12	11		7	13	4	
21 a 30 anos	11	5		4	9	3	
31 a 50 anos	7	4		3	7	1	
51 a 70 anos	3	3		6			
Mais de 71 anos	2	2		3	1		
Total parcial	55	43	24	29	37	8	
Total geral	55	43					98

Fonte: Censo da Pastoral Indigenista de Tefé (1996) – Arquivo CIMI/Tefé.

Nota: Organização de Benedito Maciel (2003).

A Tabela 3, acima, mostra que do total de 98 moradores da aldeia em 1996, 56,1%, pertencem ao sexo masculino e 43,9%, pertencem ao sexo feminino. Observa-se também que do total, 38 pessoas, ou 38,7% estão na faixa de 0 a 10 anos, dos quais 20 (52,6%) são homens e (47,4%) são mulheres. Na faixa etária de 11 a 20 anos, estão 23 pessoas, ou 23,5% do total, sendo 12 do sexo

masculino e 11 do sexo feminino, havendo equilíbrio entre homens e mulheres na faixa etária, assim como na de: 0 a 10 anos; 51 a 70 e; mais de 71. Na faixa etária de 21 a 30 anos, aparece uma desproporcionalidade entre homens e mulheres, apontando a existência de muitos homens solteiros que deverão buscar casamento fora do grupo. Esses dados podem estar ligados à mortalidade materna ou ao deslocamento de meninas para estudar fora. Na faixa etária entre 31 e 50 anos, temos 11 pessoas, ou, 11,2% do total, sendo que (63,6% em relação à faixa etária) são homens e 4 (36,4% dentro da faixa etária) são mulheres.

De modo geral, os dados mostram que as mulheres morrem mais cedo que os homens, e que os homens e as mulheres que ultrapassam a barreira dos 21 aos 30 anos têm expectativa de vida igual à dos homens. Contudo, é necessário considerar isso apenas como uma hipótese, uma vez que necessita de outros dados para comprovação.

Em relação aos dados de escolaridade, chama a atenção o alto índice de analfabetos a partir dos 50 anos e também entre as crianças de 0 a dez anos.

Tabela 4 - Grau de escolaridade da população das aldeias Cambeba do Solimões/1996

Aldeia	Escolaridade (número e percentual em relação à população)				
	Sem idade escolar	Analfabetos	1ª a 4ª série	5ª a 8ª série	Total
Barreira da Missão/Betel	24 (24,5%)	29 (29,6%)	37 (37,7%)	8 (8,2%)	98
Igarapé-Grande	7 (38,8%)	1 (5,5%)	10 (55,5%)	---	18
Jaquiri	11 (21,6%)	7 (13,7%)	25 (49%)	8 (15,7%)	51
Soma	42 (25,2%)	37 (22,1%)	72 (43,1%)	16 (9,6%)	167

Fonte: Censo da Pastoral Indigenista de Tefé (1996) – Arquivo CIMI/Tefé.

Nota: Organização de Benedito Maciel (2003).

Conforme mostra a tabela acima, do total de 167 pessoas das três aldeias do Solimões, 25,2% estavam em 1996 sem idade escolar; 22,1% foram declarados analfabetos; 43,1% tenham entre 1ª e 4ª séries do ensino fundamental, enquanto que apenas 9,6% estavam entre 5ª e 8ª séries. É necessário lembrar também que nas aldeias só existe escola até a 4ª série, isso significa dizer que os 9,6% que aparecem entre a 5ª e a 8ª séries estudaram fora da aldeia, ou seja, em cidades próximas como Alvarães e Tefé ou, até mesmo em Manaus, como é o caso de três filhos de André Cruz que estudaram na Escola Agrícola de Manaus.

Em Jaquiri e Igarapé Grande, a maioria dos que foram declarados analfabetos está com idade de acima de 21 anos como pode ser observado nas Tabelas, 01 e 02. Em Betel, o índice de analfabetismo atinge também as faixas etárias mais jovens, assim temos: entre 0 e 10 anos, 6 declarados analfabetos; entre 11 e 20 anos, aparecem 7 pessoas e; entre 21 e 30 anos, aparecem mais 4 pessoas, perfazendo um total de 17 indivíduos, entre 0 e 30 anos, já descontado os que não estão em idade escolar.

O estudo da migração destes índios da Ilha do Capote até o Jaquiri e os relatos orais revelam que a educação escolar só foi incorporada de fato

ao mundo Cambeba a partir dos anos de 1980, quando assume uma função estratégica: formar professores e agentes de saúde índios para trabalhar nas aldeias e formar as novas lideranças indígenas para o Movimento Indígena emergente. Por isso, muitos jovens ao terminar a 4ª série em suas aldeias vão para as cidades em “busca de mais conhecimento”. A escola, aqui embora tenha sido estruturada nas aldeias a partir do “modelo branco”, assumiu um significado próprio nas estratégias de sobrevivência desses índios.

Bonin (1999), estudando o significado da escola para os Cambeba da aldeia Nossa Senhora da Saúde, consegue compreender bem o caráter estratégico da escola no dinamismo da vida Cambeba, ao assinalar que:

A escola é apropriada e conceituada pelos Kambeba como meio para a aquisição coletiva dos conhecimentos necessários nos embates com a sociedade dominante. Da escola eles esperam: aprender a ler e escrever, dominar as operações matemáticas; compreender os sentidos, o discurso, as linguagens e mecanismos de opressão da sociedade dominante; conhecer os caminhos legais para assegurar os direitos indígenas.¹³¹

Os Cambeba têm claro o papel da escola no seu mundo. Em 1998, quando estive na aldeia Nossa Senhora da Saúde, Valdomiro Cruz, o tuxaua, disse-me que para os Cambeba “a escola é pra ensinar a ler e escrever; a educação é dada em casa, na família”. Neste sentido, embora as escolas das aldeias Cambeba assumam na sua maioria o modelo pedagógico ocidental, o sentido específico que lhes atribui os índios, transforma-a em um instrumento de luta e resistência próprio do grupo.

3.4.4 Aldeia Nossa Senhora da Saúde

A aldeia fica localizada à margem direita do rio Cuieiras, próximo à sua desembocadura na margem esquerda do rio Negro, no município de Manaus a cinco horas de barco da capital (Cf. localização da aldeia, Figura 3).

Nossa Senhora da Saúde foi fundada em 1991 quando o senhor Valdemir, índio Ticuna, casado com uma mulher Cambeba, chegou lá com sua família. O terreno onde está localizada a aldeia mede 700 m (setecentos metros) de frente e 1.000 (hum mil metros) de fundo e, é de propriedade de um Cambeba residente em Manaus, mas que segundo depoimentos “não se identifica com índio”. Em 1991 esse proprietário cedeu para a comunidade uma área de 300m (trezentos metros) de frente e 100 m (cem metros) de fundos para que fossem construídas as casas.

¹³¹ BONIN, 1999, p. 170.

Foto 1 - Aldeia N. S. da Saúde



Foto: Rozinei Martins (1995).

Logo quando chegaram ao lugar, deram o nome de Três Unidos numa alusão às três famílias que moravam lá (Rosa, Carvalho e Valdemir). A mudança do nome da aldeia para Nossa Senhora da Saúde está relacionada aos constantes surtos de malária que atingem a região. Segundo senhor Valdemir, agente de saúde e vice-tuxaua, só em 1996 foram atendidos por ele 70 pessoas com a doença. Quando estive na aldeia pela primeira vez em 1997, todos se queixavam dessa doença e pensavam até mesmo em voltar para suas aldeias de origem: Jaquiri e Igarapé Grande.

A situação da aldeia é preocupante, pois o terreno que lhes foi doado não é suficiente para os índios fazerem suas roças e plantações, muito menos ainda para sua existência futura. Quando voltei lá em 1998, os índios disseram que estavam pleiteando junto à Funai uma área de 1.000 m (hum mil metros) de frente por 3.000 m (três mil metros) de fundo, localizada nos fundos da área habitada, separada por um igarapé. Por ocasião dessa visita fui à área pretendida pelos índios e verifiquei que se tratava de uma área de terra firme e boa para o cultivo de mandioca, banana, entre outras plantas, ao contrário da área cedida pela comunidade cuja terra é várzea de solo arenoso e ácido devido às alagações pelas águas do rio Negro. Na oportunidade queixavam-se os índios de que lá era difícil de produzir banana e a própria mandioca “não dava como no Solimões”.

O depoimento abaixo, intitulado “A história de nossa aldeia”, assinado por Diamantina Cruz, índia Cambeba moradora da aldeia, filha de Valdomiro Cruz e mulher de Valdemir, relata a formação da aldeia e as dificuldades de adaptação dos Cambeba às condições ecológicas do Rio Negro:

Nossa Aldeia foi formada em 1991. Antes nós, os Cambeba, morávamos todos lá no médio Solimões.
[...]

Quem primeiro morava aqui era o Carvalho, a Rosa e as crianças deles. Eles tinham uma casa aqui há mais de 25 anos. Aí viemos eu, o Valdemir e os nossos filhos: o Tonho, o Zildo, o Adelcio, a Neurilene e o Divino. Nós limpamos a frente da área e levantamos um tapiri. E já começamos logo a capinar para roça.

A gente estava acostumado a plantar assim, na beira. Aí, plantamos mas não nasceu nada. Com quinze dias queimamos o mato, limpamos tudinho e plantamos as roças.

Nesse tempo não tinha nada de fruta, só mato mesmo a tucumã-y.¹³²

A gente foi ajeitando o tapiri e trançando falha de palmeira para fazer as redes. Neste tempo começou a chegar turistas por aqui. Toda a semana aparecia turista e nós começamos a fazer todo tipo de colar e anel para vender para eles. A gente fazia colar de pururuca, tento e caroço de tucumã-y.

Esse tempo foi difícil não tinha comida quase. Ainda que nós tinha trazido lá do Igarapé-Grande muita comida: farinha, banana, massa seca. Deu pra comer um tempão. Quando acabou a comida a mandioca ainda não estava madura. E também muitas mudas que a gente tinha trazido não pegaram aqui. Morreram as manivas de macaxeira e os filhos de banana todinhos.

Em março de 1992 o papai e a mamãe vieram morar aqui na aldeia. Com eles vieram minhas irmãs, a Cosma e a Maria José com os filhos: Tomé, Mário e Felipe. Também vieram com eles o Domingos e a Teça, com os filhos: Graça, Maria Lúcia, Francisco, Gelson, Marlete, Mara, que eram todos solteiros naquele tempo.

Começamos morando todos juntos, mas depois de uns quinze dias o Domingos tinha construído a casa para família dele. Depois cada família foi fazendo sua casinha, até ficar assim do jeito que é hoje.

Em 1994 a escola aqui da aldeia foi construída com a ajuda da comunidade toda.

Quando os filhos foram casando a aldeia aumentou. Passou de três famílias para doze.

Depois, em 1997, a comunidade se reuniu e decidimos que aqui seria a nossa terra e que nós queríamos ficar

¹³² Espécie de palmeira nativa da região, de cujos frutos os índios tiram a semente para fazer artesanato: anéis, pulseiras, etc.

morando aqui mesmo. Aí o papai procurou a Funai para começar a demarcar a área para os Kambeba.

Se a demarcação sair como nós estamos pedindo, a nossa área vai ser essa parte onde estão as casas e mais um pedaço lá para o fundo, que é terra devoluta [sic].¹³³

A aldeia Nossa Senhora da Saúde é a aldeia Cambeba de formação mais recente e torna-se importante para análise, pois, situa-se numa área onde até então não há registro da presença desses índios, o rio Negro. Isso representou como vimos no depoimento acima muitas dificuldades de adaptação para esses índios, históricos habitantes das ilhas e várzeas do rio Solimões, rica em peixes e excelente para a agricultura. A falta de peixes; de cana-de-açúcar, de onde fazem mel e a rapadura; da banana; entre outros produtos, são motivos de queixas permanentes dos Cambeba do rio Negro.

A ausência de tais produtos agrícolas e a escassez de peixes fez com que o grupo desenvolvesse outras formas de produção a acrescentasse outros elementos a sua dieta alimentar como é o caso do pão de trigo. Logo que o senhor Valdomiro Cruz mudou-se para a aldeia, a comunidade construiu uma pequena padaria comunitária onde, em 1997-98, eram produzidas diariamente uma média de 300 pães. Cada família que trabalhava na padaria recebia 10 pães para o consumo diário, enquanto o restante era dividido em duas partes: uma era distribuída na escola e outra era vendida nas vizinhanças, cuja renda, era destinada à manutenção da padaria.

Foto 2 - Padaria Comunitária/Aldeia N. S. da Saúde



Fonte: Maciel (1997).

¹³³ BONIN, Iara Tatiana; SILVA KAMBEBA, Raimundo Cruz da (org.). *Aua Kambeba: a palavra da aldeia Nossa Senhora da Saúde*. [S. l.]: CIMI/Unicef, 1999. p. 9-13.

Outro exemplo dessa nova adaptação, é verificado no esforço que o grupo vem fazendo, com apoio da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus, para implementar um projeto de piscicultura num pequeno lago dentro do terreno doado à comunidade. Nos anos de 1997 e 1998, como membro do CIMI, vinculado à Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus, pude acompanhar o desenvolvimento do projeto.

Em 1998, em parceria com o setor de Piscicultura do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), os Cambeba receberam 2.000 (dois mil) alevinos de tambaqui. Junto aos tambaquis foram acrescentadas, pela própria comunidade, outras espécies de peixes. O projeto animou muito a comunidade. No dia em que os alevinos foram soltos no lago, os índios fizeram rezas às margens do lago para que os peixes crescessem. A partir daí, todos os dias, um grupo de pessoas ia ver os peixes e alimentá-los com restos de comida e uma ração especial. Por algum tempo, os Cambeba “só falavam nos peixes”. Mesmo com a dificuldade da seca, que no ano de 1999, deixou o lago quase totalmente sem água matando muitos peixes, os índios diziam que queriam continuar com o projeto. Tudo o que pôde ser salvo da seca foi consumido pela comunidade.

Ainda é muito cedo para se afirmar com segurança se os Cambeba estão adaptados às condições ecológicas do Vale do Rio Negro, mas os esforços de construir uma escola, uma padaria, de criar peixes e de demarcar a terra em que ocupam revelam a vontade de permanecer na área. Demonstra também a capacidade de adaptação deles às condições naturais e sociais adversas e a luta que historicamente travam para continuar vivendo como povo diferenciado no marco da sociedade regional.

Foto 3 - Escola Cambeba/Aldeia N. S. da Saúde



Fonte: Maciel (1997).

Em meu trabalho de campo realizado em 1997, realizei, juntamente com o CIMI e um grupo de médicos do Hospital Tropical, um censo populacional da aldeia que revela com clareza a migração desse grupo até ao rio Cuieiras.

Quadro 1 – População da aldeia N. S. da Saúde/1997

Nº ordem	Sexo	Idade	Estado civil	Local de nascimento
01	M	1	solteiro	Rio Cuieiras
02	M	3	solteiro	Rio Cuieiras
03	M	3	solteiro	Cidade de Manaus
04	F	10	solteira	Cidade de Manaus
05	F	18	solteira	Cidade de Manaus
06	M	5	solteiro	Rio Preto da Eva
07	F	8	solteira	Rio Preto da Eva
08	M	6	solteiro	Jaquiri – Maraã
09	F	7	solteira	Jaquiri – Maraã
10	M	14	solteiro	Jaquiri – Maraã
11	F	20	casada	Jaquiri – Maraã
12	M	20	solteiro	Jaquiri – Maraã
13	M	7	solteiro	Igarapé-Grande – Alvarães
14	M	8	solteiro	Igarapé-Grande – Alvarães
15	F	11	solteira	Igarapé-Grande - Alvarães
16	F	12	solteira	Igarapé-Grande – Alvarães
17	M	13	solteiro	Igarapé-Grande – Alvarães
18	M	17	solteiro	Igarapé-Grande – Alvarães
19	M	17	solteiro	Igarapé-Grande – Alvarães
20	M	22	casado	Igarapé-Grande – Alvarães
21	M	38	casado	Fonte Boa
22	F	68	casada	Fonte Boa
23	F	34	casada	Buiçuzinho – Fonte Boa
24	F	36	casada	Auti-paraná – Fonte Boa
25	F	48	viúva	Urutuba – Fonte Boa
26	M	77	casado	Ilha do Capote – Fonte Boa
27	M	70	viúvo	Não declarado

Fonte: Arquivo da Pastoral Indigenista de Manaus e caderno de campo (1997).

O quadro mostra que dos 27 habitantes da aldeia, a maioria 18 (ou 66,6%) é solteira, dos quais 12 são homens e 6 são mulheres, o que aponta para a necessidade de casamento para fora do grupo. Ressalte-se que, hoje, a exogamia é uma característica importante dos Cambeba hoje. Contudo, o que mais chama a atenção é o local de nascimento dos moradores, que indica bem a característica migratória dos Cambeba desde a Ilha do Capote até o rio Cuieiras, local desta aldeia. Assim, temos os seguintes dados: das 27 pessoas, 7 nasceram em cinco lugares diferentes no município de Fonte Boa (médio

Solimões); cinco na aldeia Jaquiri, município de Maraã (médio Solimões); oito em na aldeia Igarapé Grande, município de Alvarães (médio Solimões); três na cidade de Manaus (capital); dois no município de Rio Preto da Eva e; outros dois no rio Cuieiras, município de Manaus, limite com o município de Novo Airão, baixo rio Negro.

3.4.5 Situação geral das terras e da população Cambeba

No quadro a seguir apresentamos uma síntese da situação das terras Cambeba na Amazônia brasileira.

Quadro 2 - Situação das terras Cambeba – ano 2003

Área	Aldeia	Superfície	Situação jurídica	População	Município
Barreira da Missão	Betel	1.772 (ha) ¹³⁴	Homologada	126	Tefé
Cuieiras	N. S. da Saúde	---	Sem providência	51	Manaus
Igarapé Grande	Igarapé Grande	1.539 (ha)	Demarcação parcial	38	Alvarães
Jaquiri	Jaquiri	1.819 (ha)	Homologada	62	Maraã

Fonte: Arquivo da Pastoral Indigenista de Manaus e caderno de campo do autor (1997), Maciel (2000, p. 54).

Nota: Organização Benedito Maciel (2003).

No Quadro 2 acima, observa-se que a situação das terras indígenas Cambeba não está totalmente resolvida. Das quatro áreas, apenas Jaquiri e Betel estão homologadas pela União. Mesmo assim, Betel como observamos em nota abaixo, dos 1.772 (ha), apenas cerca de 590 são de uso do grupo, que tem a maior população entre os outros habitantes da área, 126 pessoas, o que dá 4,7 ha por habitante. Constitui-se, assim, numa área pequena para a vida futura do grupo. Logo será necessária outra solução. A TI Igarapé Grande foi demarcada nos anos de 1990, mas por pressão de pessoas que se diziam proprietários e usuários da área que faz limite com a A. I. Méria dos índios Miranha, foi reestudada pela Funai. Os índios reivindicam a área contínua limite com Méria. O resumo do “Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação” da área foi publicado no Diário Oficial do Estado do Amazonas, em janeiro de 2001, mas até o ano de conclusão da pesquisa (2003) esta terra indígena não havia sido homologada. Por fim, a TI Cambeba do rio Cuieiras continua sem providência.

A seguir apresentamos uma amostra de como os Cambeba aparecem nos censos realizados a partir dos anos de 1980, em diferentes fontes.

¹³⁴ Esse dado se refere a todo a área da Barreira da Missão, onde também residem mais duas aldeias dos índios Kokama e Tikunas. Se fizermos uma divisão eqüitativa entre as três aldeias que ocupam essa área, teremos 590 há por aldeia.

Quadro 3 - População Cambeba nos censos – 1982/2002

Aldeia Ano	Jaquiri	Igarapé Grande	Barreira/ Betel	N. S. da Saúde	Cidade de Manaus	Total
1982	54	---	---	---	---	54 ¹³⁵
1984	---	---	---	---	---	80 ¹³⁶
1985	60	50	---	---	---	110 ¹³⁷
1989	80	63	---	---	---	143 ¹³⁸
1990	48	36	---	---	---	84 ¹³⁹
	26	23	72	---	---	121 ¹⁴⁰
1996	51 ¹⁴¹	18 ¹⁴²	98 ¹⁴³	27 ¹⁴⁴	48 ¹⁴⁵	242
1999/2002	62	38	126	51 ¹⁴⁶	---	277 ¹⁴⁷

Fonte: Arquivo da Pastoral Indigenista de Manaus e caderno de campo do autor (1997); FUNAI-Tefé (1982); Relatório da Pastoral Indigenista de Tefé - Prelazia de Tefé (1984); Faulhaber (1998, p. 28); Censo CIMI-Tefé, Arquivo da Pastoral Indigenista de Tefé (1996).

Nota: Organização Benedito Maciel (2003).

Considerando os últimos números do ano de 2002, referentes às aldeias do médio Solimões, o censo realizado em 1999 no rio Cuieiras, na aldeia N. S. da Saúde e os números de 1996, sobre os Cambeba habitantes da cidade de Manaus, podemos estimar a população total desses índios no território brasileiro em 325 indivíduos. Este número é bem superior ao número de 156, publicado em 2000 pelo Instituto Socioambiental (ISA).¹⁴⁸

Os *Boletins da Prelazia de Tefé* do período de 1979 a 1980 ainda não mencionam os Cambeba no censo populacional dos índios da Prelazia. Embora os Cambeba de Jaquiri já participassem dos *Encontros e Reuniões* promovidos

¹³⁵ Dados da Funai/Tefé, 1982.

¹³⁶ Relatório da Pastoral Indigenista de Tefé – Prelazia de Tefé, 1984, p. 2 (mimeografado).

¹³⁷ FAULHABER, 1998, p. 38.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ MACIEL, 2000, p. 54.

¹⁴¹ Censo do CIMI/Tefé – Arquivo da Pastoral Indigenista de Tefé, 1996. Organização Benedito Maciel (2003)

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.* Estes dados são da aldeia Betel, TI Barreira da Missão, onde reside uma população de Cambebas e Ticunas. Registramos como população Cambeba pelo fato da maioria da população dessa aldeia ser Cambeba e por ela ter sido identificada pela Funai como tal. Essa aldeia recebe também pelos o nome de “Barreira do Meio”, muna clara distinção das aldeias: “Barreira de Cima” dos Ticuna e da “Barreira de Baixo” dos Kokama.

¹⁴⁴ MACIEL, 2000, p. 54.

¹⁴⁵ Estes dados foram extraídos de "OLIVEIRA, Ana Delia *et al.* Quando o mundo do índio é a cidade: migração indígena para Manaus. Manaus: Arquidiocese de Manaus/Pastoral Indigenista de Manaus, 1996. Relatório de Pesquisa.", onde os Cambeba aparecem com 5,8% de um universo de 835 índios pesquisados.

¹⁴⁶ BONIN, 1999, p. 184.

¹⁴⁷ Os dados do período de 1999 a 2002 foram cedidos pela Uni-Tefé e fazem parte do censo do Distrito Sanitário Especial Indígena de Tefé, administrado pelo Convênio Funasa/Uni-Tefé.

¹⁴⁸ Cf. ISA. *Povos indígenas do Brasil/1996-2000*. Carlos Alberto Ricardo (ed.). São Paulo: ISA, 2000. p. 11.

pela Prelazia e pelo CIMI, ainda não havia um censo desses índios. Isso só ocorre em 1982, conforme mostra o Quadro 3.

Os dados dos censos apontam para um crescimento da população Cambeba, onde podemos perceber que nos últimos 20 anos a população aumentou mais de seis vezes, passando de 54, em 1982 para 325, em 2002. Contudo, embora, de fato, tenha havido um crescimento vegetativo significativo pelo fato de haverem sido feitas as demarcações das áreas do médio Solimões, onde estão as aldeias mais populosas, somam-se a este crescimento mais dois fatores: a migração desses índios a partir de Jaquiri para outros lugares em busca de melhores condições de vida, como é o caso da aldeia da N. S. da Saúde e; acréscimo do censo no censo da população residente na cidade de Manaus, pela primeira vez "censitada". Outro fator que temos que levar em conta é o fato de os censos sobre esse povo só serem realizados a partir de 1982, quando segundo informação dos próprios índios, já havia índios Cambeba em Manaus desde 1970, por exemplo.

Por outro lado, nunca é demais lembrar que a população indígena da cidade de Manaus embora já tenha sido estudada (pelo menos em parte) por pesquisadores como Figoli (1985), Romano (1982) e Silva (2001), entre outros, os dados sobre estas populações nunca entraram para as estatísticas oficiais por razões ideológicas e pelas estratégias da política indigenista brasileira, que até o momento não considera essa população como indígena e, por isso, não lhe presta assistência como faz – embora precariamente - com os “índios das aldeias”. Neste sentido, a pesquisa realizada pela Pastoral Indigenista de Manaus e pelo CIMI em 1996, foi um esforço pioneiro de quantificar essa população e apresentar dados relativos à sua condição de vida na cidade.

Os Cambeba são, portanto, assim como muitas outras etnias, vítimas desse “descaso” e de mais esse “silêncio” (ausência de fontes). Sabe-se por fontes orais dos Cambeba que a população desses índios em Manaus é muito superior ao que apresentamos acima e que a maioria ainda não quer si identificar como indígena, por medo e por questão de preconceito em relação aos estereótipos e estigmas impostos pela sociedade majoritária.

Entrevistado pela missionária Doris, membro da Pastoral Indigenista de Tefé, em 1989, Valdomiro Cruz, então tuxaua da aldeia Igarapé Grande, assim falou a respeito da migração dos Cambeba para Manaus:

Quando eles vieram de lá [Ilha do Capote, anos 70] ficaram em Copeçu. Agora a maioria já mora em Manaus. Foram embora por motivo de doença.

Então os Cambeba se espalharam por motivo de doença chamada tuberculose. Foi morrendo os velhos [...] aí os netos se mudaram. Tem unas 50 famílias só em Manaus, só Cambeba. Agora, quando eu fui lá, falei com eles.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Entrevista de Valdomiro Cruz, índio Cambeba, à Doris, aldeia Igarapé Grande, em 28/05/1989. Fita cassete – Arquivo da Pastoral Indigenista de Tefé. Transcrita por Benedito Maciel, por ocasião da visita de campo, realizada em dezembro de 2002 e janeiro de 2003.

As diferenças numéricas e até mesmo a falta de dados das populacionais das aldeias apresentadas no Quadro 3 estão relacionadas às precariedades e, em muitos casos, à ausência de censos. Tal situação é mais bem compreendida se considerarmos que anteriormente a meados dos anos de 1980 a população Cambeba foi objeto de censo somente por três vezes: pela Funai, por ocasião dos processos de identificação das áreas; por Priscila Faulhaber, por ocasião de seus trabalhos de campo e; pela Pastoral Indigenista de Tefé, que uma ou outra vez, realizou levantamentos populacionais alguns, contudo, incompletos, mas que estão sintetizados nos dados apresentados em Maciel (1997).

Somente a partir de meados de 1990, com o fortalecimento da Uni-Tefé e, principalmente, e com processo de terceirização ao atendimento à saúde, que resultou num convênio entre a Uni-Tefé e a Funasa, por meio do qual a Uni-Tefé passou a assumir a administração do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do médio Solimões, os censos passaram a ser mais constantes e mais detalhados. Desde então, um grupo de técnicos vinculados ao DSEI, realizou periodicamente censos nas aldeias da região. O resultado geral desses dados relativos aos Cambeba está apresentado no Quadro 3, período de 1999/2002.

3.5 OBSERVAÇÕES ETNOGRÁFICAS: ASPECTOS CULTURAIS E COTIDIANO DAS ALDEIAS

Devido ao intenso contato desses índios com outros grupos indígenas e com os não índios, promovido em grande parte pelo processo de colonização da Amazônia, a partir do século XVI, fica difícil falar de um tipo físico específico dos Cambeba. Os aspectos físicos apresentados por esses índios hoje são um resultado desse contato, por suas migrações e por uma série de alianças matrimoniais e políticas – com índios e não índios – estabelecidas ao longo de cinco séculos. Tendo em vista estas questões, apresento aqui uma breve etnografia dos Cambeba a partir do meu contato com eles desde 1992.

Os Cambeba habitantes do território brasileiro são índios de estatura mediana para baixo, com pouco ou quase nenhum pelo nas pernas e braços. Tanto os homens como as mulheres variam em seus aspectos físicos gerais: uns têm o rosto mais arredondado – mais os homens que as mulheres – outros possuem o rosto menos arredondado. A maioria dos homens vai ficando calva antes mesmo dos trinta anos, chegando à terceira idade com uma perda acentuada de cabelos da cabeça. Numa mesma família é possível perceber também uma variação na cor da pele, que combina também com outros aspectos: os que têm a pele mais clara possuem quando criança os cabelos mais finos e mais claros e os olhos também mais claros; enquanto que os que possuem a cor mais escura, têm os cabelos mais grossos e os olhos mais escuros. No entanto, todos têm os traços da boca, nariz e olhos bem acentuados. As mulheres também apresentam na idade adulta uma ligeira queda de cabelos, o que lhes alonga um pouco a testa.

Entre as duas principais famílias observadas, Cruz e Marinho, verifica-se que na primeira, as cores dos olhos e da pele são mais claras enquanto na segunda, esses dois aspectos têm tons mais escuros.

Os Cambeba têm suas casas construídas em madeira, estilo palafita, cobertas com palha e, mais recentemente, com telhas de alumínio ou de amianto. Na sua forma arquitetônica, as casas não diferem das casas de outras populações ribeirinhas, sendo impossível para um simples passageiro, saber distinguir uma aldeia Cambeba de outra aldeia indígena ou de uma comunidade ribeirinha qualquer. Disseram-me os Cambeba de Nossa Senhora da Saúde, que logo no começo da aldeia quando suas casas eram de palha e de uso comunal, não faltavam turistas admirados por verem índios morando daquela forma e tiraram muitas fotos e até mesmo doavam-lhes objetos e comida. Na palavra de um Cambeba: "Eles gostavam de ver os Cambeba naquela situação. Mas quando nós fizemos as casas de madeira, uma pra cada família, eles nunca mais apareceram aqui".

Em 1997, quando estive na aldeia Nossa Senhora da Saúde, as casas, com apenas uma exceção, eram cobertas com telhas de alumínio, que conseguiram por meio de suas economias e das relações com a Prefeitura da cidade de Novo Airão, que lhes prestam também outros tipos de assistências, como nas áreas de saúde e educação. Dizem que utilizam o alumínio por ser mais durável e porque, na área, a palha é muito rara. As casas têm a cobertura triangular permitindo que as águas das chuvas escorram mais rapidamente e que os ventos passem sem fazer danos. Normalmente, as casas são construídas a até 1,5 m (um metro e cinquenta centímetros) de altura da terra e possuem entre 2,5 m a 3 m entre o assoalho e a cobertura. São todas perfiladas, uma ao lado da outra, acompanhando em geral as margens do rio ou igarapé, onde se situam. Internamente, possuem em geral três divisões: a) uma sala, onde recebem as visitas; põem o rádio à pilha ou à energia elétrica, o aparelho de som, o televisor; fotos de membros da família, de políticos locais ou de um artista de TV famoso e também imagens de santos, quando a família é católica, naturalmente; b) um quarto, onde dorme o casal, os filhos menores e as moças antes do casamento; c) uma cozinha, onde fica o fogão à gás e/ou à lenha e onde servem as refeições diárias. Diferentemente do quarto e até mesmo da sala, a cozinha de uma grande parte das residências é geralmente aberta, só tendo paredes do lado de onde sopra o vento.

Os visitantes "de fora" não têm acesso ao quarto e muito raramente à cozinha, suas refeições são servidas na sala e, quando o grupo é maior e mais estranho à aldeia, dorme e faz refeições em outro ambiente: escola ou salão comunitário. As mulheres não costumam juntar-se à mesa com visitantes estranhos ao grupo, mas o principal da casa e ou o tuxaua da aldeia sempre está junto. As refeições são momentos de maior intimidade e de estabelecer relações políticas amistosas. Em momentos mais íntimos, os Cambeba apreciam longas refeições sempre recheadas de divertidas conversas e muita descontração.

São, de fato, os Cambeba pessoas alegres, comunicativas e muito diplomáticas. Servem-se destas características para estabelecer alianças com outros grupos indígenas e com os não índios, pelo que demonstram grande habilidade. Evitam o máximo que podem entrar em conflito com seus aliados ou potenciais aliados. Mantêm relações com diferentes atores sociais como igrejas, autoridades políticas e militares, comerciantes, etc. Quando diante desses atores têm que lutar por seus interesses ou afirmar seus direitos, o fazem

sempre com diplomacia. Isto se verificou no processo de conquista de suas terras, especialmente os casos da Barreira da Missão e Igarapé-Grande.

Este aspecto também foi verificado em Nossa Senhora da Saúde. Desde quando se estabeleceram no local, realizaram contatos com a “vizinhança”: índios Baré, que residem a uma hora de vigem fluvial à montante da aldeia; grandes e pequenos proprietários de terrenos limítrofes da aldeia, como é o caso de um proprietário de uma fazenda e área de extração de madeira no rio Cuieiras, como quem mantém relações de amizade e de negócios. Estabeleceram também estreita relação com comerciantes, proprietário do “recreio”¹⁵⁰ e pescadores. Tais relações transformaram o porto da aldeia no principal do rio Cuieiras, onde o “recreio” ancora para desembarcar e embarcar cargas e passageiros, transformando-se num importante meio de comunicação e de informação entre os Cambeba e as comunidades ribeirinhas e indígenas do rio Cuieiras e vizinhanças.

Estas relações são também reforçadas pelo trabalho do agente de saúde, Valdemir, que desde 1992 presta assistência à saúde não somente para a aldeia, mas a todas as comunidades vizinhas que o procuram. Isso se intensificou com a implantação, na comunidade, de um Polo Base de Saúde, do DSEI de Manaus, a partir de 2000. A escola da aldeia também atuou neste sentido. Em 1998, dos 20 alunos matriculados na escola, cinco não eram Cambeba (Cf. Bonin, 1999, p. 185). Esses alunos eram aceitos não somente para justificar a existência da escola junto à Secretaria de Educação do Município de Novo Airão, mas também porque “eles precisam”, porque “os Cambeba querem o bem de todos”. Aliás, essa flexibilidade da escola Cambeba é também observada nas aldeias de Igarapé Grande e Jaquiri. Conforme documento assinado pelas lideranças de Igarapé-Grande, em 06/02/1997, transcrito no item 3.4.2, deste capítulo, dos 30 alunos matriculados nesse ano, 15 eram brancos.

Logo que chegaram a Nossa Senhora da Saúde, o tuxaua foi logo procurar o prefeito de Novo Airão para “falar que ali estavam morando os Cambeba” e solicitar apoio nas áreas de educação e saúde. Assim, quase de imediato, conseguiram que a Prefeitura desse município contratasse um agente de saúde e um professor Cambeba para trabalhar na aldeia. Para isso, contam que fizeram uma parceria com o prefeito, comprometeram-se em votar em seu candidato nas eleições de 1998. Em 1997, estive na aldeia e na oportunidade os Cambeba receberam com muita cortesia a visita de um grupo de políticos locais em campanha eleitoral, mas deixaram claro que daquela vez não era possível assumir um compromisso de apoio eleitoral, porque os candidatos para quem os visitantes pediam votos não haviam ainda “mostrando trabalho”. O tuxaua pediu que o grupo fosse “preparando o terreno para a próxima eleição”, uma vez que, a comunidade já estava comprometida com outro candidato.

As relações estabelecidas com outros grupos indígenas, sobretudo, com os Cocama, Ticuna, Miranha e Mayoruna assumem também o papel de alianças,

¹⁵⁰ Denominação para os barcos regionais que transportam pessoas e mercadorias, ligando as comunidades, vilas e aldeias às principais cidades da região.

tanto em nível do movimento indígena, como também no nível dos costumes e tradições adquiridos da sociedade nacional, como veremos capítulo seguinte.

Hoje, em relação à religião, os Cambeba estão “divididos” em dois grupos principais: os católicos (aldeias: Jaquiri, Igarapé-Grande e Nossa Senhora da Saúde) e os protestantes (evangélicos pentecostais) – aldeia Betel. As observações que se seguem são relativas ao primeiro grupo, uma vez que não manteve muito contato com o segundo. Os católicos são, de fato, a maioria e apresentam em sua prática religiosa, elementos do catolicismo tradicional e moderno. André Cruz, que foi catequista na aldeia Jaquiri no início dos anos de 1980, diz que seguia o que estava na “bíblia do padre”, mas “só que eu identificava alguns pontos e conversava com o pessoal”. Tratava-se de uma tentativa de relacionar aspectos da vida dos primeiros cristãos com a realidade presente, algo permitido e até incentivado por parte de Igreja ligada à Teologia da Libertação.

A longa convivência dos Cambeba com missionários católicos (jesuítas, carmelitas, espiritanos) tem reflexo em muitos aspectos de sua vida. O sobrenome Cruz do patriarca, Valdomiro Cruz, indica a relação desses índios com as tradições da sociedade ocidental. Os Cambeba festejam São Tomé no mês de agosto, o que explica muito deles terem o nome desse santo. Na aldeia Nossa Senhora da Saúde existe um barracão para festejar esse santo católico, cuja imagem se encontra num altar no barracão de comunitário.

Numa de minhas visitas à aldeia Nossa Senhora da Saúde, em 1998, acompanhei o vice-tuxaua, sua família e um grupo de mulheres a uma comunidade de índios Baré no rio Cuieiras. O grupo havia recebido um convite para “fazer uma reza” para pagar uma promessa de uma família Baré. A promessa consistia em rezar três *salve rainha* para o santo. Antes de iniciar a reza, o rezador convenceu a família de que uma *salve rainha* era suficiente, uma vez que os santos não se importam muito com a quantidade de reza e que o grupo teria que estar de volta a sua aldeia naquela mesma noite.

Às oito horas da noite teve início a reza. As mulheres Cambeba puxaram do bolso e abriram um pequeno caderno e iniciaram a celebração, rezando e cantando em latim, assim como a tradição da Igreja Católica lhes havia ensinado há muito tempo. Toda a reza foi feita em latim, sendo acompanhada por poucas pessoas que sabiam algumas partes. O restante das pessoas não entendia o significado das palavras, mas estava muito atenta e manifestava admiração por aquelas mulheres que sabiam rezar em numa língua tão estranha. A cerimônia terminou com um jantar.

Esse ato religioso assume um significado particularmente importante no contexto das relações interétnicas no rio Cuieiras. Os Cambeba além de terem a única escola e o único posto de saúde do baixo rio Cuieiras, também têm os “rezadores”, sabem rezar em latim, uma língua desconhecida dos demais. Isso lhes dá um certo *status* diante dos Baré e de outros moradores ribeirinhos da região, possibilitando também ao grupo assumir um papel de liderança, o que é canalizado para a luta pela terra que estão pretendendo.

A aldeia Nossa Senhora da Saúde também é visitada pela “vizinhança” em datas especiais, tais como: Semana Santa, Natal e pelas festividades de São Tomé. Nesses momentos os Cambeba realizam celebrações especiais, além de festas e brincadeiras no terreiro da aldeia. São momentos importantes para realização de alianças matrimoniais e políticas.

Os hábitos incorporados da religião católica se misturam a elementos tradicionais, como por exemplo, o “respeito” aos mais velhos. É comum em todas as aldeias, logo pela manhã e ao anoitecer, ou mesmo, quando estão saindo ou chegando de algum lugar, pedirem a benção aos avôs, pais, tios, sogros e pessoas mais velhas. Assim, as crianças e jovens pedem ou “tomam benção” dos seus pais e de pessoas mais velhas; assim como, genros e noras de seus sogros e sogras; os filhos de seus pais; os sobrinhos de seus tios e tias e; os afilhados de seus padrinhos e madrinhas. As crianças são inquiridas pelos pais a “tomar benção” de pessoas mais velhas da aldeia ou de autoridades religiosas como freiras, padres e bispos. Em minhas visitas à Nossa Senhora da Saúde, entre 1997 e 2000, observei que esse hábito reforça a autoridade do tuxaua. Logo pela manhã todos passavam na casa do patriarca, Valdomiro Cruz, para “tomar a benção do velho”, como dizem.

Os Cambeba têm esse hábito como sinal de “boa educação” e fazem questão de apresentá-lo quando estão diante dos brancos e em outras situações interétnicas. Esse hábito também é comum nas comunidades ribeirinhas de um modo geral, mas para os Cambeba assume um significado específico, pois significa reconhecer e aceitar as normas sociais e religiosas do grupo.

Organizados em famílias nucleares, logo quando casam, os Cambeba fazem sua casa, mas mantêm estreita ligação e obediência aos pais e sogros, até que estes morram. Por isso, a autoridade do tuxaua - cuja base, é o grupo familiar consanguíneo e seus parentes - é reconhecida por longos períodos e muitas gerações. A família Cruz exerce o poder nas aldeias Jaquiri, Igarapé Grande e Nossa Senhora da Saúde. Na aldeia de Betel, o tuxaua é da família Marinho. O patriarca dos Cambeba, Valdomiro Cruz, tem sua autoridade reconhecida em todas as aldeias e até mesmo entre as famílias residentes em Manaus. Foi ele quem conduziu o grupo para o médio Solimões, foi o primeiro tuxaua de Jaquiri, foi também tuxaua de Igarapé-Grande e Nossa Senhora da Saúde. Hoje, essas aldeias têm outros tuxauas, mas, todos, da família Cruz.

O tuxaua é responsável pelos trabalhos comunitários e tem o papel de zelar pela aldeia e aconselhar os seus membros, bem como de cuidar para que as normas sociais sejam respeitadas, sem desavenças. É também ele quem representa a aldeia na relação com os não índios, com o Estado e com instâncias e pessoas da sociedade regional. Contudo, seu papel é mais interno que externo. O tuxaua pouco sai da aldeia. Quando há necessidade de realizar muitas e constantes viagens, ou passar longos períodos fora da aldeia, geralmente, ele designa um representante seu, que é normalmente uma pessoa de maior conhecimento sobre o mundo dos brancos: um agente de saúde, um professor, etc. Isso ocorre também quando da escolha de uma liderança para o movimento indígena, que em geral são pessoas designadas para representar

“para fora” o grupo e os interesses dos índios de modo geral, mas que quase sempre não coincide com as lideranças internas.

Os Cambeba são criteriosos na escolha de pessoas para ocupar determinados cargos como agentes de saúde e professor. Além de o candidato ter que demonstrar habilidades específicas, precisa também demonstrar dedicação ao cargo. Nos primeiros anos é avaliado e aconselhado pelas lideranças constantemente.

Na divisão social do trabalho, observa-se que homens e mulheres têm papéis específicos e diferenciados. Os homens cuidam principalmente das atividades políticas; da derrubada e limpeza dos roçados; da torragem da farinha; da comercialização dos produtos; da caça; da fabricação de canoas, entre outras. As mulheres cuidam especialmente das atividades domésticas; dos filhos pequenos; da casa; da alimentação diária; zelam pelos pertences do marido, pela educação das meninas de acordo com as normas e regras do grupo; realizam também outras atividades, tais como: plantio e limpeza dos roçados, coleta de frutos, descascam mandioca, etc.

Foto 4 - Torragem de farinha



Fonte: Maciel (1997).

Os Cambeba não proíbem o casamento exogâmico. Pelo contrário, observa-se que as alianças matrimoniais com outros grupos indígenas e não indígenas têm sido um recurso constante do grupo para manter o equilíbrio populacional, para realizar alianças necessárias para certa estabilização das relações interétnicas. Contudo, preocupam-se para que o casamento

exogâmico não signifique a retirada da pessoa da aldeia e da convivência com o grupo. Assim, o critério de pertencimento ao grupo é mais político que consanguíneo. O homem ou a mulher casados com Cambeba é bem aceito no grupo desde que sigam as regras estabelecidas e obedeçam às autoridades constituídas. Seus filhos são considerados como Cambeba se cumprirem as mesmas regras.

CAPÍTULO IV

IDENTIDADE E AFIRMAÇÃO ÉTNICA DOS CAMBEBA

4.1 COLOCANDO O PROBLEMA

O objetivo central deste capítulo é analisar o processo de reafirmação étnica dos Cambeba verificado a partir do início dos anos de 1980, no médio Solimões, Amazonas, quando estes índios começaram a participar de *Assembleias* e *Encontros* indígenas organizados pelos Miranha da aldeia Miratu, município de Uarini, com apoio de missionários da Prelazia de Tefé. Nessas reuniões, os índios do médio Solimões discutiam seus problemas sociais, políticos e econômicos: saúde, educação, alimentação, organização indígena e terra. Esse “movimento de articulação” indígena que teve a Terra como o principal elo aglutinador dos interesses e aspirações indígenas, vai culminar na reafirmação étnica de muitos grupos indígenas na região como: os Cambeba, os Mayoruna, os Ticuna e os Kokama.

A partir desse momento, os Cambeba e os Miranha começam a se articular com o movimento indígena emergente no país, que tinha propostas políticas bem arrojadas, tais como: a demarcação de terras indígenas e o reconhecimento por parte do Estado dos direitos indígenas à terra, à educação diferenciada e ao reconhecimento como povos diferentes dentro do Estado nacional brasileiro.

Os estudos e reflexões desses novos processos de reafirmação de identidade no país ainda são incipientes e pouco estudados e divulgados. Embora já existam reflexões importantes, algumas delas estão divulgadas na obra coletiva, intitulada “*A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*”, coordenada por Oliveira, onde estão publicados alguns resultados destas pesquisas no Nordeste brasileiro. Essa “viagem da volta”, não pode ser vista como um “retorno” ao passado, mas como um processo de afirmação identitária que coloca para os povos indígenas novos problemas no campo político e recoloca outros no campo da memória coletiva, da identidade e da articulação interétnica. O próprio Oliveira (1999), no capítulo introdutório da obra, intitulado “*Uma etnologia dos ‘índios misturados’? situação colonial, territorialização e fluxos culturais*”, esclarece que a escolha dessa metáfora se deu por uma certa “fidelidade etnográfica” à cultura nordestina, com um sentido de “enunciação auto-reflexiva, [sic] da experiência de um migrante”, inspirada no verso de Torquato Neto, que diz: “desde que saí de casa, trouxe a viagem de volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condição”. Assim, segundo Oliveira, a metáfora “enterrada no umbigo” sugere “uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum”, caracterizando assim, que a identidade étnica também tem uma característica

individual, subjetiva e uma simbologia religiosa. Contudo, o próprio autor conclui que “‘A viagem da volta’ não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta)”.¹⁵¹

A possibilidade de conquista da terra e melhores condições de atendimento à saúde e à educação, amparados numa legislação indigenista pós 1988 que é relativamente propícia aos índios, podem ser apontados como fatores favorecedores desses fenômenos de reafirmação de identidade, mas há outros fatores, de ordem interna e externa, verificados no plano local e que devem ser analisados. O caso dos Cambeba não é único no Amazonas – outros grupos, como: os Mura e Mundurucu vivem processos semelhantes no Baixo Amazonas e Madeira, assim como os Kokama no médio Solimões¹⁵² e os Miranha do Médio Japurá, entre outros – mas seu estudo ajuda a compreender a situação étnica da Amazônia e a discutir esses novos fenômenos de reafirmação de identidade que estão ocorrendo em todo o país e, especialmente em alguns lugares da Amazônia, evidenciando uma realidade étnica regional mais complexa do que se pode imaginar.

Para Oliveira seriam:

[...] dois os fatores que favorecem a recuperação étnica: de um lado, os processos econômicos e políticos que propiciam um aumento da pressão sobre a terra, com iniciativa dos proprietários no sentido da expulsão de “moradores” e a ruptura de alianças com grupos e famílias isoladas; de outro, o aparecimento, na região, de uma alternativa étnica para alguns setores ameaçados, fato que decorre da implantação do SPI na região e do novo campo indigenista construído a partir do final dos anos 80, com a atuação da FUNAI, CIMI e entidades não-governamentais.¹⁵³

Neste sentido, levantamos como hipótese principal nesta pesquisa, que a afirmação étnica dos Cambeba se deu num contexto histórico marcado por uma importante mudança na política indigenista brasileira - tanto por parte do Estado como da Igreja e da sociedade de modo geral - de onde emerge, com bastante força, o chamado “Movimento Indígena”,¹⁵⁴ cujas especificidades

¹⁵¹ OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos ‘índios misturados’?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. cap. 1, p. 30-31.

¹⁵² Este grupo já foi objeto de uma Dissertação de mestrado, intitulada “*O Povo Kokama: um caso de reafirmação de identidade étnica*”, de Marco Antônio Braga de Freitas, defendida em 2002, no âmbito do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, UFAM.

¹⁵³ OLIVEIRA, João Pacheco de. Novas identidades indígenas: análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste. In: D’INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (org.). *Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1999. p. 327.

¹⁵⁴ Faço aqui uma necessária distinção entre “Movimento Indígena” e “Organizações Indígenas”. O primeiro - entendo como todas as formas de resistência exercida pelos povos indígenas frente às situações de conflito interétnico - que vão desde as revoltas contra agentes da

no médio Solimões corroboraram para que os Cambeba não somente se reafirmassem como indígenas, como também, por meio deste movimento, passassem a exercer um importante papel político de liderança em toda a região e, por intermédio desse “novo papel”, reelaborassem sua identidade étnica na relação com outros grupos indígenas e com a sociedade regional.

Uma particularidade importante no caso estudado é que, mesmo não falando quotidianamente a língua materna e não se identificando como Cambeba por mais ou menos 200 anos, estes índios não esqueceram totalmente sua língua e mantiveram uma memória coletiva da migração, desde Magua no Peru, até as atuais aldeias no Médio Solimões e Rio Negro, como foi demonstrado no Capítulo 3.

O fato de os Cambeba ainda falarem algumas palavras de sua língua materna, embora isto não tenha sido explorado neste trabalho, é particularmente importante, pois demonstra que, de alguma forma, eles preservaram alguns mecanismos de transmissão oral, mesmo no período de “silêncio” sobre sua identidade étnica. Isto fica evidente, pois, André Cruz, que encontrou seus “parentes” *Omagua* da região de Lima, Peru, em 1994, afirma ter reconhecido várias palavras e expressões na língua *Omágua* falada no Peru. Nota-se, assim uma indicação clara de que não apenas se trata do mesmo grupo indígena, mas que durante o período em que os Cambeba não se identificavam como índios, eles mantiveram ativos e sob silêncio – embora não sem problemas e dificuldades – alguns mecanismos de transmissão do seu patrimônio cultural.

Contudo, pensar o processo de afirmação étnica desse povo é pensar alguns mecanismos políticos utilizados pelo próprio movimento indígena na região de Tefé, dos quais os Cambeba participaram ativamente. Dentre os mecanismos de mobilização étnica, ocorridos no seio do movimento indígena no médio Solimões, destacaremos: os ajuris; as assembleias indígenas; as viagens de articulação; os cursos de formação de lideranças (agentes de saúde, professores, tuxauas, parteiras) e, a própria organização indígena Uni-Tefé como mecanismo de representatividade política. Destacaremos também a relação da Uni-Tefé com o CIMI e a Prelazia de Tefé e sobre tudo o uso que os Cambeba fazem da infraestrutura do CIMI para articular o Movimento e se comunicar com as aldeias em toda a região. Foi a partir desses mecanismos que os Cambeba se projetaram etnicamente na região diante de outros grupos indígenas e da sociedade nacional demonstrando habilidades específicas e necessárias, apresentadas de forma convincente junto a seus pares.

Trata-se então de perceber a afirmação étnica dos Cambeba não como um retorno ao passado por saudosismo ou por mero interesse econômico imediatista, mas como processo endógeno e exógeno de superação de estigmas, marcado por conflitos e tensões intra e interétnicas, em que foi possível

colonização ocorridas localmente até manifestações e mobilizações políticas mais amplas – e, o segundo, como formas de organizações criadas e recriadas pelos povos indígenas para articular e suas lutas dentro das estruturas do Estado nacional brasileiro. São “Organizações” criadas a partir do modelo sindical (de luta de classe) seguindo – embora com dificuldade – as formalidades jurídicas da sociedade brasileira e que tiveram desde seu início uma forte influência de entidades da sociedade civil organizada, “aliadas” dos índios.

estabelecer relações de apoio e “parceria” com os diferentes agentes envolvidos no cenário, objetivando sempre melhorias das condições de vida (terra, educação, saúde) e uma certa projeção no cenário político regional a partir do movimento indígena. Trabalhar esta perspectiva implica reconhecer o papel do povo Cambeba enquanto “sujeito”, capaz de saber avaliar o cenário indigenista dos anos de 1980 como favorável para sair do silêncio secular e assumir sua identidade étnica (re)elaborando o seu mundo simbólico e cultural.

4.2 UMA DISCUSSÃO SOBRE ETNICIDADE

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998),

[...] teorizar a etnicidade não significa fundar o pluralismo étnico como modelo de organização sociopolítica, mas examinar as modalidades segundo as quais uma visão de mundo ‘étnica’ é tornada pertinente para os atores.¹⁵⁵

Partiremos inicialmente de uma formulação conceitual sobre identidade étnica dentro de uma leitura de autores já bastante conhecidos para aqueles que estudam essa temática. Além dos dois já mencionados, utilizaremos os estudos de Fredrik Barth e de Roberto Cardoso de Oliveira. Em seguida discutiremos o caso Cambeba e traçaremos um diálogo entre o resultado do material levantado na pesquisa e estudos sobre a região, já publicados, como os da antropóloga Faulhaber.

Os trabalhos sobre etnicidade desenvolvidos por Barth e Oliveira, entendem grupo étnico não como uma unidade cultural fechada ou delimitada rigidamente por fronteiras linguísticas ou geográficas, mas como grupos que vão se definindo a partir das relações estabelecidas com outros grupos e com a sociedade nacional. Barth – retomando a concepção weberiana de comunidades étnicas que são grupos virtuais que se atualizam por intervenção de fatores políticos – entende que a cultura resulta da etnicidade e, não o contrário, o que pressupõe uma especial atenção ao problema das fronteiras étnicas. O estudo de Barth parte de uma crítica à noção de grupos étnicos primordiais, que privilegia o estudo das variações e transformações culturais. Segundo este autor, a perspectiva primordialista não se sustenta uma vez que os grupos étnicos continuam existindo apesar das variações culturais e do intenso contato destes com grupos sociais dominantes (Barth, 2000, p. 26).

O caso em estudo vem confirmar, em grande parte, essa perspectiva apontada por Barth, pois, assim como podemos constatar nos capítulos anteriores, os Cambeba, embora quase dizimados e, também, bastante transformados culturalmente pelo processo de colonização, mantiveram sob silêncio sua identificação étnica, mas nunca deixaram de criar e recriar mecanismos de transmissão de valores culturais próprios por meio de

¹⁵⁵ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teoria da etnicidade*: seguido de grupo étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998. p. 17.

uma memória social transmitida de geração em geração, às escondidas da sociedade dominante e da memória nacional. Porém, a sua reafirmação como Cambeba não significa retomar elementos culturais de épocas passadas, mas reafirmar-se como grupo diferente dos demais que o cercam hoje e que dão sentido à sua existência.

Demonstramos nos capítulos 1 e 2, como esses índios sofreram um violento processo de colonização que lhes impôs, definitivamente, profundas transformações culturais em todos os níveis de sua vida. Essa visão histórica é fundamental para não pretendemos ver nestes índios, hoje, os elementos culturais que lhes atribuíram a documentação colonial nem os traços diacríticos que os diferenciavam dos demais conforme as mesmas fontes, mas nos fazer perceber as transformações socioeconômicas, culturais e até físicas por que passou esse povo, sem que isto, afetasse o sentido étnico de perceberem-se como diferente de outros grupos humanos e, portanto, de assumirem-se como Cambeba a partir dos anos de 1980.

Neste sentido, recuperamos uma das conclusões dos estudos de Cunha, quando afirma:

Em suma, traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isso afete a identidade do grupo. Essa perspectiva está, assim, em consonância com a que percebe a cultura como algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado. A cultura, portanto, em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste.¹⁵⁶

A conceituação referente à identidade varia de acordo com os autores e as teorias, mas de modo geral podemos destacar dois aspectos relacionados e que vêm de duas áreas das ciências humanas: o primeiro é o aspecto individual, acentuado pelos psicólogos e; o segundo é o aspecto coletivo, mais discutido pelos sociólogos. Os dois aspectos têm sido a base da discussão antropológica sobre identidade.

Oliveira (1976) recupera as contribuições de Goodenough (1963), Moerman (1965), Goffman (1963) e McCall e Simmons (1966), para demonstrar como a Sociologia e a Antropologia buscam trabalhar a identidade combinando os aspectos social e individual. Para o autor, a importância de reconhecer esses níveis permite que antropólogos e sociólogos passem a trabalhar o tema da identidade sem cair em certos “psicologismos”, segundo ele, comuns em trabalhos interdisciplinares dessa natureza.¹⁵⁷

Deste modo, para Oliveira (1976), a identidade é um fenômeno “bidimensional” que incorpora o aspecto individual e o coletivo de forma

¹⁵⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 116.

¹⁵⁷ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976. p. 4.

“processual”. O reconhecimento do caráter processual realizado tanto por indivíduos como por grupos sociais, permite verificar diferentes processos de identificação social.

Buscando compreender a identidade étnica, o autor trabalha a noção de “identidade contrastiva” e a vê como a essência da identidade étnica, pois ela: “implica na afirmação de *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirma como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição”.¹⁵⁸ Neste sentido, a identidade étnica surge num processo dialético de enfrentamento de contrários e não em situação de isolamento. Ela se afirma “‘negando’ a outra identidade, ‘etnocentricamente’ por ela visualizada”.¹⁵⁹

Outro conceito importante desenvolvido por Oliveira é a noção de *contato interétnico*, sobretudo, quando aparece como *fricção interétnica*. Estas duas noções fazem parte de um conjunto de reflexões desenvolvido – não somente por Oliveira, mas, especialmente, por ele – em trabalhos desde 1962. Essa noção, a nosso ver, é um esforço de compreender o contato entre índios e brancos, ou dos índios com a sociedade nacional brasileira, marcado por relações irreversíveis, conflituosas e de dominação de um grupo sobre outro, ou da sociedade nacional sobre os índios.

Assim, para Oliveira:

Do mesmo modo que, por exemplo, a sociedade nacional é um sistema social susceptível de ser analisado através de sua estrutura de classe, a situação de contato, graças ao sistema de relações que lhe é inerente, pode ser analisada mediante o que denominei fricção interétnica – o que seria o equivalente lógico (mas não ontológico) do que os sociólogos chamam de luta de classe. São a estrutura desse sistema e sua dinâmica que cabem ao analista.¹⁶⁰

A discussão sobre *fricção interétnica* tenta dar conta do problema do contato, em que os grupos sociais envolvidos são vistos como “sujeitos” ou agentes de sua própria relação, mesmo tendo-se em vista a problemática da “dominação” de grupos políticos e econômicos da sociedade majoritária. A noção de “sujeito”, incorporada por essa perspectiva, recoloca os grupos “dominados” na correlação de forças com os agentes da sociedade colonizadora. Ocorre, no entanto, uma crítica de que não se dá, quando se privilegia a *fricção interétnica*, a devida importância ao problema da “cultura”. Como já vimos anteriormente, dentro dessa abordagem a cultura é vista como resultado ou como produto das relações interétnicas. Neste sentido a cultura está em constante movimento, sendo um produto resultante da experiência histórica de cada grupo e das relações entre si ao longo do tempo.

¹⁵⁸ OLIVEIRA, 1976, p. 5.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁶⁰ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A Sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978. p. 85.

Os estudos de Oliveira se opõem à noção de aculturação empregada no Brasil por muitos antropólogos entre os quais figuram: Eduardo Galvão, sobretudo no livro *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil* e, Darcy Ribeiro, que, por sua vez, em valiosa contribuição ao estudo das populações indígenas brasileiras, associa a noção de aculturação a sua classificação dos grupos indígenas quanto ao grau de integração na sociedade brasileira, que aparece da seguinte maneira: índios isolados, índios com contato intermitente; índios com contato permanente e; índios integrados. Para Ribeiro os “índios integrados” são:

[...] os grupos que, tendo experimentado todas as compulsões referidas e conseguido sobreviver, chegaram ao século XX ilhados em meio à população nacional, à cuja vida econômica se havia incorporado como reserva de mão de obra ou como produtores especializados de certos artigos para comércio. Estavam confinados em parcela do antigo território ou despojados de suas terras, perambulando de um lugar para outro, sempre escoraçados. [...] Muitos grupos nessa etapa haviam perdido a língua original e, nesses casos, aparentemente nada os distinguia da população rural com que conviviam. Igualmente mestiços, vestindo os mesmos trajes, talvez apenas um poucos mais maltrapidos, comendo os mesmos alimentos, poderiam passar despercebidos se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo [...].¹⁶¹

Os Cambeba não aparecem nem como *integrados* nem como *extintos*, nos estudos de Ribeiro, mas se fossem identificados pelo autor certamente receberiam uma dessas classificações: a de *extintos* para os Cambeba históricos e a de *integrados* para os grupos atuais. A ideia de “integração” dos índios estava bastante em voga à época dos estudos de Ribeiro e Galvão. O violento processo de colonização e as novas frentes de expansão da sociedade moderna, especialmente, a partir dos anos 1950, causaram - mesmo nos defensores dos índios - uma perspectiva de análise bastante pessimista, se não trágica, em relação ao futuro desses povos. Todavia esse pessimismo não estava somente relacionado à situação dos índios na história brasileira, havia toda uma tradição intelectual e teórica no campo das ciências sociais que impedia uma visão menos trágica sobre o futuro das populações indígenas.

Em depoimento ao jornal “O Estado de São Paulo”, em 23/05/2002, o antropólogo Roberto Da Matta, relata a correção de um equívoco teórico:

Em 1960, quando visitei pela primeira vez uma sociedade indígena, escrevi um triste relatório que falava de sua

¹⁶¹ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 262.

inexorável extinção. Vinte anos depois, quando publiquei com meu querido colega e amigo Roque Laraia, uma nova edição de ‘índios e castanheiros’ pedi alegres desculpas pela falácia sociológica que o determinismo evolucionista me havia colocado. Os índios que havia estudado, os Gavião de médio Rio Tocantins, estavam bem. Eles tinham brilhantemente sobrevivido a todas as misérias do contato com castanheiros, funcionários, viajantes, aventureiros, fazendeiros, missionários, antropólogos - seus algozes e protetores [...].¹⁶²

De fato, a visão sobre os índios e sobre seu futuro só vai mudar a partir do momento em que os próprios índios – amparados por uma rede de apoio cada vez mais crescente de “aliados” – lançaram-se no cenário nacional por meio do Movimento Indígena nos anos de 1970. Neste período, também são realizados novos estudos no campo da antropologia que abordam o índio e a questão indígena de uma outra perspectiva e com outras problemáticas.

Em “*Urbanização e tribalismo*”, Oliveira (1968, p. 210), apoiado na noção de *tribalismo*, considerado por ele como “uma das manifestações particulares do contato interétnico”, faz um importante estudo da situação dos Terêna do sul do Mato Grosso. O autor trabalha a noção de “índios citadinos”, onde aparece a dupla dimensão que este fenômeno traz para a análise do contato interétnico, ou seja, perceber as interfaces entre o urbano e o rural, ou como, de certa forma, a aldeia está presente na cidade e vice-versa. O trabalho pioneiro de Oliveira, embora tenha apontado na direção de um rompimento com a ideia corrente na época de estudar as sociedades indígenas apenas a “partir da aldeia”, não conseguiu de imediato despertar muito interesse de estudantes e pesquisadores, se considerarmos o número de trabalhos posteriores sobre esse tema em comparação com os estudos de velha tradição do “índio da aldeia”.

Esta perspectiva estava de certa forma, marcada pela visão do “índio puro”, ou seja, aquele índio que (ou que ainda) fala a língua materna, pratica rituais exóticos, mora nas matas, etc. Os grupos indígenas que não apresentassem esses distintivos, moradores das cidades ou mesmo do interior (rios, igarapés e florestas) não eram considerados como indígenas, não sendo, portanto, objetos de estudos etnográficos.

Em “*Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica*”, publicado em 1978, Oliveira discute alguns problemas relacionados às questões das relações interétnicas e levanta algumas hipóteses mais amplas para orientar estudos sobre os diversos graus de contato dos índios no Brasil. O estudo fez parte de um projeto mais amplo desenvolvido pelo autor denominado “Estudo do ‘Colonialismo Interno’ no Brasil” que pretendia dar conta de uma realidade bastante ampla: a situação de contato dos índios no Brasil na década de 1960.

Para estudar as modalidades de identificação étnica no Brasil, o autor se apoia nas ideias de Frederik K. Lehman que as considera *formalmente como*

¹⁶² Cf. PORANTIM. Brasília: [s. n.], ano XXIII, n. 246, p. 3, jun./jul. 2002.

papéis. Mas ele sublinha que mesmo tendo esse caráter de papel, assumindo, portanto, um status: “[...] ela não pode ser definida em termos absolutos, porém, unicamente em relação a um sistema de identidades étnicas, diferentemente valorizadas em contextos específicos ou em situações particulares”.¹⁶³ Ele aponta dois contextos de identificação étnica, a serem estudados no Brasil:

- a) *os contextos intertribais*, que ocorrem em regiões interculturais, como é o caso do alto Xingu, onde, segundo o autor, “os diferentes grupos indígenas em interação afirmam suas respectivas identidades por meio de um sistema de referências ou de categorias construído como uma ideologia de relações intertribais”.¹⁶⁴ Analisando a questão da identidade como “um sistema de categorias”, o autor mostra como alguns casos de “manipulação de identidade” que funcionam tanto no sentido de *se apresentar* como pertencente a um grupo étnico como quando o indivíduo ou grupo *esconde* sua identidade. Esse processo de manipulação de identidade varia de acordo com os interesses, com os conflitos ou com o jogo das forças estabelecidas e com as estratégias do grupo ou do indivíduo;
- b) *o confronto com os brancos*. Trata-se aqui das *relações interétnicas* ou das relações dos índios com os conquistadores, conforme a tradição da etnologia americanista. Para Oliveira, neste tipo de relação, as etnias não estão sobre as mesmas bases estruturais, mas em bases opostas, que configuram uma hierarquia de *status*, numa estratificação social, situação estudada no modelo conhecido por “potencial de integração”. É por esta razão que o autor vincula esta relação à estrutura de classe. Para ele, “na medida em que uma contradição de classe tem lugar, as etnias indígenas tendem a ocupar no sistema social inclusivo, portanto nacional, posições ‘de classe’”.¹⁶⁵ Observa também que isso não quer dizer que estes grupos tenham consciência de classe e se assumam como tal.

O estudo aqui apresentado está relacionado tanto com o segundo contexto, onde os Cambeba estão em situação de desigualdade e até de oposição em relação à sociedade nacional, quanto com o primeiro, pois eles também definem sua identidade diante de outros grupos indígenas locais, numa relação não menos complexa e também conflituosa.

Buscando compreender mais a questão da identificação étnica, apoiamos em Oliveira que a considera como pertencente à *ordem do discurso* e “particularmente a um discurso ideológico”. Numa aproximação com uma abordagem estruturalista (baseada em Piaget) e, com uma outra de conteúdo cultural, ele enfatiza que a cultura aqui significa “valores”, assim como definiu Barth, mas ressalta também o sentido de “padrão”; “de perceber”; “crer”; avaliar”; “agir”. Lembra também que ao se tratar de “valor” - e de tudo o que ele significa - temos que discutir a questão da “escolha” e indaga: “[...] por acaso

¹⁶³ OLIVEIRA, 1976, p. 9.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 15.

não é a identificação étnica – nos contextos em que a temos examinado – de algum modo uma ‘escolha’?”¹⁶⁶

Neste sentido, a “escolha” em afirmar-se como Cambeba no médio Solimões, está diretamente relacionada a uma “avaliação” dos prováveis resultados desse ato traduzidos em “perdas” e “ganhos”, em que as possibilidades de ganhos foram vistas como maiores pelo grupo. Entre os “ganhos” está seguramente a questão da terra. Uma avaliação dessa natureza pode ter sido feita também pelo grupo no contexto do século XIX, quando afirmar-se como indígena pressupunha mais perdas que ganhos, ou mesmo nenhum ganho. Essa “identidade negativa” já foi demonstrada em depoimento no Capítulo 3, quando os Cambeba afirmam que deixaram de falar a língua por medo de serem perseguidos e discriminados pelos “brancos”. Segundo depoimento de Valdomiro Cruz, quando uma grande epidemia de tuberculose apanhou os Cambeba na Ilha do Capote, nos anos 1950, quase dizimando o grupo, eles avaliaram que seus conhecimentos sobre remédios naturais não eram suficientes para garantir a saúde do grupo e resolveram investir no conhecimento da medicina dos brancos. “Vimos que o remédio da mata, de nossa cultura não adiantava. Por isso, que a gente investiu no Raimundo e no Valdemir pra eles serem agentes de saúde. Todo o conhecimento que a gente tinha não valeu pra nada”¹⁶⁷.

Esses dois fatos mencionados revelam que em determinados momentos da história desse povo, diante de contextos específicos e que necessitavam de uma resposta firme para a própria sobrevivência do grupo, ele teve que tomar decisões radicais e que tiveram efeitos decisivos em sua vida e foram responsáveis por profundas transformações em seu jeito de ser e de pensar um mundo.

Segundo Oliveira, uma outra forma lógica de abordar a questão da identificação étnica – e que de alguma forma está relacionado ao que mencionamos acima – vem da “teoria dos jogos”, discutida também por Barth, a que permite trabalhar a dimensão “transacional” da identidade, quando numa dada relação, as partes em conflito procuram ter claro se o que vão ganhar é maior do que o que vão perder. Porém, o autor critica essa teoria no sentido de que ela não permite ou não dá elementos para se discutir a estrutura da identificação étnica. Contudo, parece que a noção de “jogo” facilita o entendimento sobre o jogo de interesses que perpassa essa relação na região em estudo.¹⁶⁸

Oliveira (1999), identifica que os debates em torno da questão da etnicidade apontam para dois caminhos, de modo que de um lado, estariam os instrumentalistas - como Barth e Cohen – que entendem como processos políticos e que por isso devem ser estudados de forma específica e, de outro, estariam os primordialistas – como Geertz e Keyes, por exemplo – que os analisam como lealdades primordiais. Oliveira propõe uma superação dessa polaridade, sugerindo ao que nos parece, uma correlação entre as duas correntes ao apontar que:

¹⁶⁶ OLIVEIRA, 1976, p. 21.

¹⁶⁷ Conversa com o tuxaua Valdomiro Cruz, aldeia Nossa Senhora da Saúde, jun. 1997.

¹⁶⁸ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 22..

A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e demandada por muitos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria própria das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da solução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade.¹⁶⁹

Mais adiante, Oliveira, pensando obviamente no caso do Nordeste e, especificamente, nos índios Turká assinala que:

[...] o surgimento de uma nova identidade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de “identificação” puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais, é também aquele de comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religiosas/morais/políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização.¹⁷⁰

Para compreender como se dão as relações interétnicas no médio Solimões e como os Cambeba se afirmaram como indígenas, é necessário destacar, para fins analíticos, a política indigenista brasileira e a emergência do movimento indígena no final dos anos 1970 e início dos anos 1980.

4.3 O CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL DA IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA DOS CAMBEBA

A emergência do chamado “movimento indígena organizado” no Brasil é relativamente recente e tem um contexto histórico determinado: as décadas de 70 e 80 do século XX. Antes desse período, as mobilizações indígenas se davam de forma isolada e muito limitada às situações particulares de resistência, por isso, frequentemente, fragilizadas e sem muito poder de barganha no que se refere à conquista de direitos específicos para os povos indígenas.

Na mentalidade da sociedade brasileira e na concepção da política indigenista brasileira vigente na época, os índios ainda eram vistos como incapazes de gerir seu próprio destino, sendo necessária a sua integração à sociedade nacional, o que só poderia ocorrer mediante um processo de “aculturação”. Essa era a filosofia desde a época do Serviço de Proteção ao Índio

¹⁶⁹ OLIVEIRA, 1999, p. 30.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 32. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

(SPI) criado em 1910, que ao menos dentro de uma perspectiva humanista de figuras como Rondon, tinha a função por um lado de protegê-los das crueldades do processo de expansão nacional e, por outro lado, de integrá-los ao conjunto da sociedade nacional. Essa filosofia, contudo, significa na prática retirar os indígenas das áreas de interesse do capital e colocá-los em parques indígenas ou “área de refúgio” como Parque do Xingu, criado em 1951 e o Parque Indígena Aripuanã, criado em 1968.¹⁷¹ A “aculturação” era na prática o fim do índio, pois à medida que ele não mais apresentava claros sinais de distinção em relação à sociedade nacional, não era mais tratado como indígena, tanto pelo senso comum como pela política indigenista e pela própria ciência, o que significava entre outras coisas a perda de seus direitos territoriais.

A história do SPI é cheia de altos e baixos, sempre marcadas pelos interesses do poder econômico e do Estado, que muitas vezes atuava contra os próprios princípios da entidade. Em 1967, mergulhado na corrupção, o SPI foi extinto. Nesse mesmo ano foi criada a Fundação Nacional do Índio (Funai), cujo objetivo era criar uma nova imagem do governo militar, frequentemente denunciado dentro e fora do país por permitir e até participar de massacres e violências contra os povos indígenas. Porém, a entidade logo assumiu uma perspectiva integracionista afinada com o projeto desenvolvimentista dos governos militares. Segundo Davis (1978, p. 104) entre os anos de 1970 e 1974, a “[...] política indigenista brasileira ‘reformada’ acelerou, em vez de deter, os processos de destruição étnica que caracterizam tão amargamente a história das frentes de expansão do Brasil”. Dentro da geopolítica do governo militar, a Funai tinha a missão de retirar os empecilhos aos grandes projetos econômicos, especialmente na Amazônia, demolindo as resistências e impedindo as “presenças indesejadas”, de pessoas ou de grupos, especialmente aqueles ligados ao indigenismo alternativo que começava a ganhar força em todo o país. Neste sentido, a Funai já nasce comprometida com a ideologia desenvolvimentista dos governos militares.

Nunca é demais lembrar que um dos lemas do governo militar para a Amazônia era: “Amazônia: terra sem homens para homens sem-terra”. A campanha de ocupação da região atraiu centenas de migrantes de outras partes do Brasil, especialmente do Nordeste, onde os pequenos agricultores acabaram por entregar suas terras aos bancos e empresas para se aventurar na Amazônia. Contudo, foi a presença do grande capital que trouxe maior impacto ambiental e social para a região. Rapidamente e sem dar explicações para a sociedade, muitas empresas começam a desbravar a floresta e a exigir a terra “limpa de gente”, o que vai desencadear inúmeros conflitos e mortes durante as décadas de 1970 e de 1980.

Sobre a chegada dos assim chamados “grandes projetos” na Amazônia, Martins (1991), percebe bem o significado do seu impacto na região. Para ele:

¹⁷¹ Sobre essa passagem e para uma compreensão da política desenvolvimentista brasileira na Amazônia e seus efeitos para os povos indígenas, Cf. DAVIS, Shelton H. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Tradução: Jorge Alexandre F. Pontual. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

Aqui não se trata de introduzir nada na vida de ninguém. Aqui se trata de projetos econômicos de envergadura, como hidrelétricas, rodovias, planos de colonização, de grande impacto social e ambiental, mas que não tem por destinatárias as populações locais.

[...] Não se trata de introduzir nada na vida dessas populações, mas de tirar-lhes o que têm de vital para sua sobrevivência, não só econômica: terras e territórios, meios de existência material, social, cultural e política. É como se elas não existissem ou, existindo, não tivessem direito ao reconhecimento de sua humanidade.¹⁷²

Desta maneira, a Amazônia foi cortada e recortada por muitas estradas e linhas de comunicação que dariam suporte para os grandes projetos de “desenvolvimento” regional como: as hidrelétricas de Tucuruí e Balbina; a Zona Franca de Manaus; a BR-174 e; o Projeto Calha Norte. Estes são alguns dos exemplos desses grandes projetos cujos resultados para os povos indígenas não poderiam ter sido piores: extermínios, massacres, perda de territórios tradicionais, migração forçada para as cidades, desestruturação sociocultural.¹⁷³

A ditadura perseguia e silenciava as vozes que se opusessem ao regime. Mesmo assim, as denúncias de extermínio contra as populações indígenas ganhavam as páginas da imprensa internacional e pressionavam o governo brasileiro.¹⁷⁴

A criação do Estatuto do Índio, em 1973, em vigor até hoje, como expressão da significação da territorialidade indígena na sociedade nacional brasileira, reconhece a terra como o território tradicional dos grupos indígenas. É a partir desse momento que os povos indígenas começam a lutar pelo reconhecimento de seus direitos e pelos seus territórios tradicionais ou recém conquistados. Mas é somente com a Constituição de 1988, que a terra indígena assume a conotação de território tradicional, onde os índios têm o direito de se reproduzir física e culturalmente, enquanto povos diferenciados, no marco do Estado Nacional. Foi neste contexto, especialmente, no período da Constituinte, que os povos indígenas tiveram um dos seus momentos mais importantes de luta e resistência, conseguindo mobilizar, a seu, favor um número importante de aliados: ongs, sindicatos, partidos políticos, cientistas, igrejas e personalidades.

O capítulo 231 da Constituição Brasileira de 1988 reconhece os direitos dos índios e atribui à União a obrigação de demarcar suas terras e proteger seus direitos. O texto constitucional é claro quando afirma que: “São reconhecidos

¹⁷² MARTINS, José de Sousa. A chagada do estranho: notas e reflexões sobre o impacto dos grandes projetos nas populações indígenas e camponesas da Amazônia. In: HÉBERT, Jean (org.). *O cerco está fechado*. Petrópolis; Vozes, 1991. p. 16.

¹⁷³ Para uma compreensão do impacto desses projetos sobre as populações indígenas Cf. SANTOS; NACKE, 1991; FILHO, 1991; SABATINI, 1998; OLIVEIRA, 1989 e; TOHMÉ, 1999.

¹⁷⁴ Cf. DAVIS, 1978, *passim*.

aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competendo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus direitos”.

Mas a luta indígena é anterior ao período constituinte. Durante toda a década de 1970 são realizadas em todo o país as chamadas *Assembleias Indígenas*, num total de dez em apenas quatro anos: entre 1974 e 1977¹⁷⁵. Neste período, várias comunidades de um mesmo povo ou de vários povos começam a discutir muitas temáticas, tendo a questão da “terra” como o eixo articulador e mobilizador das demandas dos povos e comunidades em todo o país. A necessidade de articular um movimento em nível nacional levou os indígenas a criar, em 1980, a União das Nações Indígenas (UNI), que passou a articular as assembleias, encontros e mobilizações indígenas, e a representar os povos e comunidades junto ao governo em vários espaços públicos onde a questão indígena era debatida.

A UNI nasce na crise do indigenismo brasileiro e suas contradições aparecem nos seus primeiros encontros em nível nacional, realizados entre 1982 a 1984: as tensões entre o indigenismo oficial e alternativo são evidentes. Essas tensões e a própria dificuldade de organizar centenas de povos e milhares de comunidades – com diferentes relações de contato e, quase sempre, isoladas geograficamente – em todo o país, vão causar uma constante instabilidade no movimento em nível nacional.

A saída foi fortalecer as organizações e mobilizações em nível local e regional. Assim, foi criada, em 1989, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e inúmeras outras organizações locais. Foi neste momento, final dos anos 80 e início dos anos 90, que se multiplicarão em todo o país as chamadas “organizações indígenas” legal e juridicamente constituídas com o papel de “representação” dos interesses indígenas junto ao Estado e a várias instâncias da sociedade nacional.

Como resultado de tensões entre diversos setores do Estado, da igreja e de segmentos profissionais, como os antropólogos, há uma reação de vários setores sociais “dominados”. A partir do Concílio Vaticano II (1962-65), das Conferências Medellín (1968) e Puebla (1979), a Igreja Católica se abre a novas propostas e aceita – ao menos parcialmente – os desafios vividos pelos cristãos na América Latina e a orientação da Teologia da Libertação. No final da década de 1970, e início dos anos 1980 são criadas: a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a Operação Anchieta, hoje, Operação Amazônia Nativa (OPAN) e o CIMI além de outras pastorais como a operária e estudantil, que traduzem uma nova postura da Igreja Católica diante dos problemas nacionais. O documento *Y-Juca Pirama* (1973), deixa clara a posição política da Igreja, quando além de denunciar as violências contra os povos indígenas, declara: “não aceitaremos ser instrumentos de sistema capitalista brasileiro”.

A comunidade científica também se mobiliza. Um grupo de antropólogos de todo o continente americano, expressa, na Declaração de Barbados, 1970, o

¹⁷⁵ Cf. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “*Outros 500*”: construindo uma nova história. São Paulo: Editora Salesiana, 2001. p. 58.

que vai ser um eixo orientador de toda a prática indigenista não-oficial: “Ou a libertação dos índios é feita por eles mesmos, ou não é libertação”.

Neste contexto, a atuação da Igreja em Tefé foi um dos fatores decisivos para a emergência de muitos grupos étnicos na região, num processo de ação política inovadora, mas também contraditória. Até o final da década de 1970, somente os Miranha da aldeia Miratu eram tidos oficialmente como índios, seu território foi demarcado no início do século pelo SPI. Antes da presença do CIMI na região, o que ocorreu somente a partir de 1979, era o Movimento de Educação de Base (MEB)¹⁷⁶ quem atendia, entre muitas outras, as comunidades Jaquiri, Betel, Marajá, antes de elas terem se identificado como indígenas. A atuação da Igreja, marcada já nessa época pela “opção preferencial pelos pobres” - orientação traçada em Medellín (1968) e adotada pela CNBB Regional Norte I em 1972¹⁷⁷ - buscava implementar um discurso político de transformação social, incentivando a organização comunitária e criando as chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Porém a formação das CEBs tinha como base um discurso marcado por uma ética moral e comportamental católica e um sentido unificador do ponto de vista sociopolítico e econômico. Neste sentido, as formas próprias de organização indígena geralmente não estavam bem de acordo com essa nova ética. Neste campo de ação as interferências e contradições eram constantes. Um depoimento de um membro do MEB de Tefé colhido por Faulhaber (1987, p. 211) é ilustrativo:

O Adriano [referindo-se ao tuxaua de Miratu] foi eu que coloquei como tuxaua. Eu descobri que era uma aldeia e pedi para reorganizar. [...] O Adriano hoje perdeu a liderança. Mas já foi patrão lá. Ele se desviou. Arranjou várias mulheres. Provocou a desunião

4.3.1 O encontro de lideranças indígenas de Miratu

Esse evento é considerado o 1º Encontro de Lideranças Indígenas da Prelazia de Tefé e foi realizado na aldeia de Miratu dos índios Miranha, município de Uarini, em julho de 1980. Estavam presentes também líderes indígenas do rio Jutai. Nesse Encontro as lideranças realizaram um diagnóstico

¹⁷⁶ O MEB foi criado em 1961 em nível nacional a partir de experiências de projetos de Educação Radiofônica, desenvolvidos pela CNBB nas Arquidioceses de Natal e Aracaju. Essas experiências, na avaliação da igreja, eram adequadas para trabalhos nas áreas pobres de difícil acesso e comunicação. O Departamento do MEB em Tefé foi criado em 1963, pelo bispo Dom Joaquim de Lange e durante 40 anos, desenvolveu projetos de educação de jovens e adultos, organização comunitária, formação de lideranças, assessoria a comunidades e organizações populares, entre outros. Em 2003 o Departamento do MEB em Tefé foi fechado.

¹⁷⁷ OLIVEIRA, José Aldemir; GUIDOTTI, Humberto, Pe. (org.). *A igreja arma sua tenda na Amazônia: 25 anos do Encontro Pastoral de Santarém*. Manaus: EDUA, 2000. Neste livro está publicado o conhecido *Documento de Santarém* bem como uma série de artigos que avaliam a atuação da igreja e a realidade socioeconômica dos últimos 25 anos.

da situação indígena na região de Tefé, onde foi dada especial atenção aos problemas de saúde, terra e organização das aldeias.

O vice-tuxaua de Miratu, senhor Manoel Martins Lopes, relatou na oportunidade que em conversa com os parentes Kanamari do Jutai, detectou que o maior problema no momento era o sarampo, que havia matado muitas pessoas na aldeia Estrela da Paz, rio Jutai e que para resolver era necessário intensificar os contatos com os padres e falar com a irmã Adonai, do Hospital São Miguel em Tefé e solicitar a ela que realizasse uma campanha de vacinação nas aldeias.

O tuxaua Canamari relatou como problema, a falta de catequista e de professor indígena nas aldeias, “o professor é de fora, quando ele viaja as aulas param”. O vice-tuxaua de Miratu e outras lideranças do médio Solimões perguntaram ao tuxaua Kanamari se nas aldeias do Jutai havia escola construída, clube de mãe e jogo de futebol. Torna-se evidente na reunião que a ausência de catequista, escola, clube de mãe, jogo de futebol era vista como problema na organização comunitária e que a aldeia deveria procurar resolver. Ao mencionarem como problema para a comunidade a falta desses elementos nas aldeias, os líderes indígenas da região deixam transparecer um modelo de organização comunitária, que na verdade vinha sendo trabalhado pelo MEB desde 1964 quando ainda os índios do médio Solimões, com exceção dos Miranha de Miratu e Méria, ainda não haviam se identificado como indígenas.

Para o tuxaua de Miratu, senhor Adriano Pereira de Sousa, esses problemas só seriam resolvidos com a “união dos parentes”. No depoimento abaixo, Adriano, revela a situação socioeconômica em que os índios viviam e as alianças que estavam fazendo:

[...] A gente precisa de tanta coisa, mas a produção da gente não dá pra nada. A gente produz tanta farinha [mas] o preço é de nada; agente colhe muita castanha, quando é época de castanha, também não dá pra nada; a gente corta tanto pau, desmata 3, 4 quadra de roça, não dá pra nada, por não termos ajuda. O comércio corta tudo pela metade [paga metade do valor]. Então é muito difícil a nossa vida. A gente apela, como eu já falei pra seringá, aí acaba de matá; sorva, não existe mais; tem uma madeira de lei, mas não temos serra [...]. É muito longe essas madeira, onde a gente não consegue trazê pra beira.

Por esse motivo eu faço um apelo pro lado dos missionários pra que eles ajudem a desenvolver a comunidade. Eles têm muito poder e intimidade com as entidades. Pode ser que assim eles possam conseguir alguma coisa pra gente.

Será que não é bom assim? Será que a gente se encostando do lado deles, eles não consegue alguma coisa pra nós? Porque a gente se vira pra um lado e outro e não consegue

nada! [...] Eu vou me encostá do lado da Prelazia de Tefé. Pode ser que melhore alguma coisa [...].¹⁷⁸

A proposta de “se encostá” na Prelazia era a saída encontrada pelas lideranças para buscar apoio para as aldeias e que vai ser assumida por outros grupos indígenas. Os índios perceberam a influência que a igreja tinha em vários setores da sociedade (saúde, educação, comunicação, transporte, etc...) e, por outro lado, viam que os missionários, especialmente os ligados ao MEB e ao CIMI – que nessa época já começavam a atuar na região e que haviam organizado o Encontro – eram pessoas interessadas e que conheciam os índios: “é eles que conhece a nossa realidade, que andam tudo por aí com a gente”.

A exploração pelo *regatão*¹⁷⁹ e pelos comerciantes locais era um dos problemas mais visíveis e que os índios mais se queixavam. Seus produtos eram tachados pelos comerciantes e por falta de transporte e maior organização comunitária eles eram obrigados a vender ao preço que os *patrões*¹⁸⁰ queriam pagar. Os índios queixavam-se também dos altos preços dos produtos comprados dos patrões. O depoimento abaixo ilustra o que estamos dizendo:

[...] O café é uns duzentos e tantos cruzeiros. Açúcar é aquele trinta cruzeiro, o sabão é cinquenta cruzeiros e a borracha é sessenta, setenta, e pronto! Então aí o patrão pega aquela grande quantidade de dinheiro e fica belo! E o seringueiro lá pelo seringal fica sem ter assistência de nada. Mesmo aqui no município de Tefé que está mais perto da capital [...].

[...] O que aparece mais pro seringueiro é a cachaça [...]. Mesmo aqui no município de Tefé eu conheço muitos problemas por causa da cachaça. Acontece até desastre.

Nós luta muito pelo preço da farinha, mas até agora nós não pode dizer assim: – Olha é tanto! Não. É o patrão que chega e diz assim: – Olha! eu só pago a farinha de 15

¹⁷⁸ Depoimento de Adriano Pereira de Sousa, tuxaua de Miratú, no 1º Encontro de Líderes Indígenas da Prelazia de Tefé, realizado entre os dias 03 a 05/07/1980, na aldeia Miratu, gravado em fita cassete – Arquivo da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Transcrição: Benedito Maciel, em abril de 2003. As palavras ou frases entre chaves foram colocadas para melhor compreensão do texto.

¹⁷⁹ Um tipo de comerciante regional que desde os tempos coloniais se deslocam nos rios da Amazônia comprando, vendendo ou trocando produtos industrializados (em geral: açúcar, café, sabão, sal, roupas, entre outros produtos) pela produção agrícola ou pela coleta de produtos da floresta das comunidades e aldeias da região.

¹⁸⁰ O *patrão* é um tipo social surgido no período da economia da borracha. Nesse contexto era em geral o dono do barracão onde os seringueiros (índios e não-índios) se aviavam de mercadorias para pagar com a produção da borracha ou com outros produtos da floresta. Mas, pode ser também qualquer comerciante, madeireiro ou político que estabelecem com a população local uma relação de dominação através de relações econômicas, políticas, sociais e até mesmo religiosas.

cruzeiro, se for especial, coisa boa! [...]. Aí põe na balança. Essa balança, às vezes marca certo outra não marca [...].

Ninguém [nós] não tem um bom conhecimento, uma boa firmeza. Por motivo, às vezes, da própria comunidade que não ajuda. O patrão chega com aquela animação: - eu faço isso, faço aquilo [...]. E a gente cai nessa [...].¹⁸¹

Desde então, a garantia da Terra já era, no entendimento dos índios, a única possibilidade de melhoria de vida. Lembremos que no início da década de 1980, apenas, as áreas dos Miranha de Méria e Miratu eram demarcadas. Outras áreas do médio Solimões não haviam sido se quer identificadas. Por isso, o discurso em defesa da terra era firme e tinha um significado bem definido. Nas palavras de Adriano: “vamos lutá pra garanti a terra. A terra é o escritório do pobre. O terçado é a lapiseira do pobre”. É a luta pela terra que vai articular todo o movimento indígena na região a partir do Encontro de Miratu.

4.4 AFIRMANDO A IDENTIDADE ÉTNICA: UM JEITO DE SE “ENTROSAR” E DE VENCER O MEDO

A reafirmação étnica dos Cambeba ocorreu a partir do Encontro de Miratú. Desde então esses índios começaram a participar de assembleias e encontros indígenas. Esse foi um momento importante, em que eles colocaram em comum seus problemas, tomaram decisões e se alegraram de conhecer novos “parentes”. Depois da apresentação de Raimundo Cruz, índio Cambeba de Jaquiri, que se identificou em público pela primeira vez, como índio Cambeba diante de outros grupos, nesse mesmo Encontro de Miratu, assim se expressou Adriano:

[...] Pois é Seu [para designar Sr.] Cruz, hoje, dia 03 de julho de 80, que nós temos nos conhecendo. Você, Seu Geraldo e agora estamos se entrosando, se conhecendo [...]. Então, esse é o maior prazer que eu tenho de viver junto com vocês. Embora cheio de problemas, mas com amigos, que estamos conhecendo. Que antes, eu nem pensava de ter esse tipo de Encontro.¹⁸²

O Encontro de Miratu foi um marco na história dos Cambeba e dos índios do médio Solimões. Nasce o embrião do movimento indígena, traduzido na articulação dos povos e das aldeias, na troca de experiências e na discussão dos problemas em comum. Todas as lideranças colocaram seus problemas e concluíram que não apenas tinham um passado em comum, mas também um

¹⁸¹ Depoimento de Adriano Pereira de Sousa, tuxaua de Miratú, no 1º Encontro de Líderes Indígenas da Prelazia de Tefé, realizado entre os dias 03 a 05/07/1980, na aldeia Miratu, gravado em fita cassete – Arquivo da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. Transcrição: Benedito Maciel, em abril de 2003. As palavras entre chaves foram colocadas para melhor compreensão do texto.

¹⁸² *Ibid.*

presente de sofrimento e exploração, que só a união das aldeias e dos povos e a busca de aliados poderiam tirá-los daquela situação. É necessário lutar pela terra; se entrosar, se “encostá” na Prelazia, ou seja, buscar parcerias.

Para os Cambeba era mais que tudo isso. Neste Encontro passaram a conhecer outros “parentes” e a reconhecerem-se neles também. Numa série de encontros que sucederam a este tomaram conhecimento dos direitos que os índios têm na sociedade brasileira, por meio de palestras, debates e discussões coordenadas pelos missionários da Prelazia de Tefé. Viram que a vida no médio Solimões seria diferente daquela que tinham quando moravam ilhas do alto Solimões.

Perguntado por que os Cambeba não se identificavam como índios antes de chegar a Jaquiri, André responde com clareza:

Porque não tinha quem chegasse lá pra pergunta. Ninguém pensava que existia índio lá. Aí a gente vivia à vontade ali. Não era porque a gente não se reconhecia, era porque ninguém dizia que existia etnia ali.¹⁸³

Fica claro no depoimento de André Cruz que eles tinham consciência de sua identidade étnica, ou seja, que eram diferentes dos outros, mas a discriminação e o medo não deixavam que eles se afirmassem diante dos outros como índios.

A razão de a sociedade regional não perceber a presença dos Cambeba, está seguramente associada ao fato de os índios não mais apresentarem aqueles traços distintivos (andar nu, morar nas matas, exibir pinturas corporais, não falar o português, etc.) tidos pela sociedade como definidores do índio. Mais adiante, André Cruz, complementa: “Nós sabia que nós era Cambeba, nós falava a língua. Só que era como assim uma criança que vivia ali [...]”.¹⁸⁴ A relação que André faz com a vida de uma criança quer enfatizar o não conhecimento da estrutura da sociedade brasileira, dos seus direitos e a dominação exercida pelos brancos: padrões e algumas autoridades locais.

Por isso a expressão “buscar conhecimento” aparece fortemente no discurso dos Cambeba e passa a ser uma determinação desses índios a partir dos anos de 1980. O Movimento Indígena por meio dos cursos, os encontros, das viagens “para fora” é um espaço privilegiado para essa busca, porém, não era só aí que os Cambeba buscavam conhecimento. A escola também passa a ter um papel importante na vida do grupo. Assim que chegaram a Jaquiri, o tuxaua Valdomiro Cruz, designou pessoas para se formarem agentes de saúde e professores. Hoje, os professores das aldeias Cambeba são todos do próprio grupo. Perguntado sobre qual razão teria levado o grupo a se identificar como Cambeba, André é bem sucinto: “Foi o conhecimento da realidade dos

¹⁸³ Entrevista de André Cruz, a Benedito Maciel, gravada em fita cassete, em 23 de agosto de 2003, na sede da Uni-Tefé na cidade de Tefé.

¹⁸⁴ *Ibid.*

parentes da cidade que não têm emprego, que não têm estudo. Aí, pensamos: temos nossa etnia, vamos nos identificar. Aí deu certo”.¹⁸⁵

A identificação étnica dos Cambeba ocorre, portanto, no início do movimento indígena na região, o que vai levar mais tarde à criação da Uni-Tefé, entidade responsável para articulação desse movimento e pela defesa dos direitos de todos os povos indígenas da região de Tefé.

Neste sentido, para se estudar o processo de reafirmação étnica dos Cambeba, temos que refazer os caminhos trilhados, rios e igarapés navegados por esse Movimento Indígena. É dentro dele e a partir de seus propósitos comuns, definidos em assembleias, encontros e reuniões; de suas relações estabelecidas entre as diferentes etnias e destas com os não índios; de parcerias e alianças que iam desde aquelas estabelecidas entre os grupos e aldeias (matrimônios, ajuris...) até aquelas estabelecidas para fora, com o Movimento Indígena Nacional e com os “aliados”, como a igreja, os sindicatos, as associações populares que devemos buscar os elementos para o entendimento da afirmação étnica desses índios.

Antes, contudo, é necessário dizer que a identificação e a afirmação étnica desses índios, apresentavam-se como uma faca de dois gumes: se por um lado, criava a possibilidade de sair do silêncio secular e de poder barganhar o direito a terra e melhores condições de vida; por outro lado, os expunha a pressões e preconceitos de toda ordem. Mesmo que a demarcação das terras Cambeba (Jaquiri, Igarapé Grande e Barreira da Missão) não tenha contrariado grandes interesses econômicos a ponto de provocar conflitos graves, até mesmo por serem terras relativamente pequenas, mesmo assim, a nova forma de ocupação e uso do território bem como dos lagos e recursos naturais, não foi bem assimilada por comerciantes, patrões, regatões, pescadores e donos de castanhas.

Segundo Faulhaber (1998), na mentalidade de políticos e administradores regionais o morador do “beiradão”, o caboclo, é diferente dos habitantes dos “altos rios”, como eram vistos os índios. “Os índios de Tefé, segundo o prefeito, já estariam ‘perfeitamente integrados’, e não necessitariam mais de tutela”.¹⁸⁶ Lembramos aqui também os conflitos que os Cambeba tiveram com Gonçalves e Litaiff pela posse de Igarapé Grande conforme foi apresentado no capítulo 3.

Entre 1992 e 1995 acompanhei muitas vezes os coordenadores da Uni-Tefé em palestras nas escolas públicas de Tefé, Alvarães e Maraã e pude ver quanta surpresa das pessoas quando descobriam que aquelas pessoas eram índios, mas também o quanto ficavam desapontadas em saber que não falavam a língua materna, vestiam roupas iguais às suas, portanto, iguais às dos “brancos”. Em muitas oportunidades, no final das palestras, algumas pessoas me procuravam para solicitar que da próxima vez eu levasse alguém que “falasse língua” e que pudesse apresentar algum ritual “indígena mesmo!”. Tais palestras eram promovidas pela Uni-Tefé e pela Pastoral Indigenista e tinham

¹⁸⁵ Entrevista de André Cruz, a Benedito Maciel, gravada em fita cassete, em 23 de agosto de 2003, na sede da Uni-Tefé na cidade de Tefé.

¹⁸⁶ FAULHABER, Priscila. *O lago dos espelhos: etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998. p. 62.

o objetivo de informar a população sobre a realidade indígena, contribuindo para diminuir o preconceito e a discriminação de uma sociedade cuja ideia sobre índios estava informada pelas narrativas de conflitos dos brancos com os índios selvagens nos altos rios e, pela literatura nacional que os trata em geral de forma romântica, mas, também como indolentes e preguiçosos, conforme apresentamos no Capítulo 2.

Uma vez identificados como índios, fugir do preconceito e da estigmatização por parte dos “brancos” passou a ser uma preocupação do grupo.¹⁸⁷ Em trabalho de campo que realizei em 1997, um Cambeba contou-me que certa vez o tuxaua de Jaquiri mandou prender seu próprio parente que se envolvera numa pequena briga nas vizinhanças. Presume-se que com essa atitude os Cambeba queriam mostrar que não eram violentos e que não compartilhavam com atos de vandalismo e desordem como constava no imaginário popular. E mais, que tinham seu próprio governo, representado na figura do tuxaua, que eram organizados e que poderiam resolver seus problemas internos sem a intervenção da polícia dos brancos.

É neste contexto, no campo de enfrentamento político e ideológico, que os Cambeba vão construindo e reconstruindo sua identidade étnica, numa complicada rede de relações e de conflitos internos (entre si) e externos (com outros indígenas e com os brancos). Para Faulhaber:

Como as relações entre etnias são estabelecidas em campos políticos concretos, a identidade étnica é construída, portanto, pelos agentes que as operacionalizam, através de relações políticas que se processam em campos de forças conjuntivas, sendo deste modo a etnicidade definida na própria situação de confronto político.¹⁸⁸

Assim, é possível pensar a reafirmação étnica dos Cambeba não como um retorno a formas culturais passadas, mas como uma reelaboração de suas relações sociais, no sentido de conciliar interesse em conflito ou mesmo em uma “reinvenção” nos termos que propõe Faulhaber (1997). Dessa forma, a identidade é vista não como algo que se perpetua no tempo, mas como

¹⁸⁷ Goffman (1988) menciona três tipos de estigmas: o primeiro seria “as abominações do corpo”, a segunda se refere às “culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade” e, o terceiro seria “os estigmas tribais de raça, nação ou religião, que pode ser transmitidos através da linguagem e contaminar por igual todos os membros de uma família”. O estigmatizado seria a “um indivíduo que poderia ter sido facilmente recebido na relação social cotidiana possui um traço que se pode impor à atenção e afasta aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus”. Para Goffman por definição o estigmatizado não é “completamente humano”. Cf. GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Tradução: Márcia Bandeira de M. L. Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988. p. 14-15. A ideia do índio como “preguiçoso”, “violento”, “desonesto”, “ignorante”, etc. existente na sociedade faz com que o índio seja descriminado e não bem aceito em muitos espaços sociais, sendo, portanto, estigmatizado.

¹⁸⁸ FAULHABER, Priscila. *O navio encantado: etnia e alianças em Tefé*. Belém: Museu Goeldi, 1987. p. 64.

reelaboração constante das formas de conceber o mundo e de definir novas estratégias para melhorar as condições de vida e dar sentido aos propósitos comuns do grupo tendo como palco as lutas e os conflitos do cotidiano.

Dentro desta mesma perspectiva podemos relacionar o estudo de Stuart Hall, na medida em que ele considera que:

Ao invés de tomar a identidade por um fato que, uma vez consumado, passa, em seguida, a ser representado pelas novas práticas culturais, deveríamos pensá-la, talvez, como uma ‘produção’ que nunca se completa, que está sempre em processo e é sempre constituída interna e não externamente à representação.¹⁸⁹

4.5 OS CAMBEBA NOS CAMINHOS TRILHADOS PELO MOVIMENTO INDÍGENA EM TEFÉ

A partir de 1989, lideranças Cambeba foram eleitas para ocupar os principais cargos na Uni-Tefé e, desde então, passaram a fazer parte da direção do movimento. (Cf. Quadro 4). Essa ascensão e permanência dos Cambeba na direção da Uni-Tefé, tendo em vista que eles são a segunda menor população entre os índios do médio Solimões,¹⁹⁰ coloca pelo menos duas questões para análise: ou o Movimento Indígena nessa região não leva em conta a questão da maioria como critério de escolha das lideranças, preferindo aquelas pessoas que estão “mais preparadas” para as tarefas por ele designadas e/ou que emergiam das demandas externas do Movimento; ou as demais etnias, inclusive as numericamente superiores, vêem os Cambeba como portadores do perfil atribuído para um líder do Movimento.

Nossa hipótese a esse respeito, pelo menos até este ponto da pesquisa, é de que a emergência dos Cambeba como um dos principais grupos étnicos do médio Solimões a partir do final dos anos 1980, está relacionada à forma como estes índios se articularam com os atores sociais regionais, como a igreja e outras instâncias da sociedade nacional e com outros índios, especialmente, com os Miranha, Kokama, Ticuna e Mayorunas.

¹⁸⁹ HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional*, n. 24, p. 68, 1996.

¹⁹⁰ Segundo censo do DSEI-Médio Solimões e afluentes, ano 2000, a população indígena por etnia no Médio Solimões é a seguinte: Cambeba 226; Mayoruna 425; Miranha 265; Kokama 133 e; Miranha 265.

Quadro 4 - Composição das Coordenações da Uni-Tefé entre 1979-2003

Período	Nome	Etnia	Aldeia	Cargo
1979-1988 1ª Coordenação	Lino Cordeiro Raimundo Cruz Manoel Ribeiro	Miranha Cambeba Ticuna	Miratu Jaquiri Barreira	Representante e membro da Uni Nacional Representante Representante
1988 2ª Coordenação	André Cruz Angelino Aldenor	Cambeba Ticuna Mayoruna	Jaquiri Barreira Marajaí	Coordenador Coordenador Coordenador
1989-1992 3ª Coordenação	André Cruz Mariano Cruz Tomá Cruz Midas Oliveira	Cambeba Cambeba Cambeba Mayoruna	Jaquiri Jaquiri Jaquiri Marajaí	Coordenador Geral Membro Membro Membro
1993-1994 4ª Coordenação	André Cruz Genival Oliveira Mariano Cruz Manduca Tomé Cruz Otinelson	Cambeba Mayoruna Cambeba Miranha Cambeba Mayoruna	Jaquiri Marajaí Jaquiri Miratu Jaquiri Marajaí	Coordenador Geral Vice-coordenador 1º Diretor de Finanças 2º Diretor de Finanças 1º Secretário 2º Secretário
1995-1998 5ª Coordenação	André Cruz Genival Oliveira Mariano Cruz Brígido Tomé Cruz Sebastiana Raimundo Cruz Aldenor Lourival Oliveira	Cambeba Mayoruna Cambeba Miranha Cambeba Ticuna Cambeba Mayoruna Mayoruna	Jaquiri Marajaí Jaquiri Nova Estrela Jaquiri Tupã-Su- pé Jaquiri Marajaí Marajaí	1º Coordenador 2º Coordenador 1º Secretário 2º Secretário 1º Diretor de Finanças 2º Diretor de Finanças Coordenador de Saúde Coordenador de Edu- cação Tuxaua Geral
1999-2003 6ª Coordenação	André Cruz Mariano Cruz Tomé Cruz Genival Oliveira Otinelson	Cambeba Cambeba Cambeba Mayoruna Mayoruna	Jaquiri Jaquiri Jaquiri Marajaí Marajaí	Coord. Administrativo Secretário Adminis- trativo Coord. de Educação Coordenador de Saúde Coordenador de Terra

Fonte: Relatórios da Pastoral indigenista de Tefé(1995-2003), entrevista com André Cruz (1997) e Caderno de campo (1997).

A permanência dos Cambeba na Coordenação da Uni-Tefé, de 1989 até o ano de 2003, é resultado de muitas alianças interétnicas que este grupo realizou na região e, ainda, está ligada certa habilidade política própria dos Cambeba de liderar grupos aliados - que pode ser percebida na história desses índios - sendo essa habilidade reconhecida pelos outros grupos indígenas no campo das relações políticas locais. Por outro lado, pode-se aventar que os Cambeba souberam melhor articular-se com aliados externos não indígenas - e aqui, inclui-se especialmente a Igreja - a partir da manipulação de alguns códigos da sociedade ocidental (língua, escrita, e certa ética comportamental adquirida, sobretudo, por sua estreita relação, pelos menos num primeiro momento,

com a Igreja Católica etc.) aprendidos na escola e no contato com os brancos, passando a adquirir confiabilidade no novo campo indigenista na região.

Não é possível aqui dar uma resposta acabada para estas questões, mas buscaremos, no final deste capítulo, a partir da compreensão da dinâmica do Movimento Indígena em Tefé, estabelecer algumas reflexões para compreendermos como os Cambeba se veem e são vistos por outros índios dentro do movimento indígena local. Esta questão poderá nos ajudar a pensar o processo de afirmação da identidade étnica dos Cambeba na medida em que ela se insere na relação destes índios com outras etnias e com a própria sociedade nacional.

O estudo das relações interétnicas e das fronteiras étnicas no médio Solimões vem sendo realizado desde a década de 1980 por Faulhaber, cujas obras como *“O navio encantado: etnia e aliança em Tefé”* e *“O lago dos espelhos”*, além de vários artigos, traçam um quadro bastante completo dos discursos dos agentes que atuam na fronteira, como o da Igreja, dos índios, do Estado, dos comerciantes e dos políticos. A relação e a intervenção dos diferentes agentes do Estado com os povos indígenas durante a história recente do médio Solimões, segundo Faulhaber, têm uma tendência clara para a homogeneização dos grupos étnicos. Porém, esta tendência tem encontrado por parte dos índios uma reação ou uma “resistência”: “onde persistem as diferenças étnicas entre, Miranhas, Cambebas, Mayorunas, Caixanas, Cocamas, Canamaris, etc.” (Faulhaber, 1998, p. 72).

Em relação ao Movimento Indígena, a autora destaca a existência de pelo menos duas diferentes tendências, a saber: uma mais ligada à atuação dos agentes do Estado; e outra, ligada à atuação da Igreja. Embora divergentes em alguns pontos, essas tendências em questões como saúde, educação, tendem a realizar uma coalizão de interesses, e, assim, acabam superando suas diferenças, fazendo com que o CIMI e a Funai conjuguem seus interesses (Faulhaber, 1998, p. 73).

A criação da Uni-Tefé, no final dos anos 1980, pode ser entendida como um esforço dos índios no sentido unificarem suas lutas indígenas no Médio Solimões, frente a tantos agentes, entidades e propostas oriundas de diferentes tendências políticas. Isso levanta alguns problemas, como, por exemplo: como levar em frente uma organização indígena constituída por várias etnias em diferentes situações de contato? Como construir uma representatividade política desses grupos dentro da Uni-Tefé e dela para com a sociedade nacional? Estas questões nos remetem à discussão não somente da “representatividade”, mas também do “poder” no movimento indígena. Sobre quais parâmetros esse “poder indígena” é gestado e constituído dentro da Uni-Tefé? Pode-se falar em um modelo indígena? Em um modelo “branco”? Ou numa “reinvenção”, a partir da tradição indígena e da estrutura da sociedade ocidental?

* * *

A existência do Movimento Indígena na região, contudo, é mais antiga que a Uni-Tefé. Desde o final da década de 1960, os índios Miranha de

Miratu e Méria se articulavam para garantir suas terras, melhorias nas áreas de educação e de agricultura. Lino Cordeiro, índio Miranha, foi um dos principais líderes. Lino vai em 1669 para Manaus para servir ao Exército, trabalha na construção civil, tornando-se membro do sindicato da categoria tendo assumido, inclusive, o cargo de 2º secretário. Como sindicalista, viaja para várias regiões da Amazônia e, observando a realidade nesses lugares visitados, passa a refletir sobre sua aldeia.

[...] Fiz algumas viagens. Fui pra Roraima, Rondônia, Amapá [...]. E eu comecei a descobrir nessas minhas andanças que, de repente, Miratu tinha tanta coisa, não só o Miratu, mas o interior em si. Tinha tanta coisa pra ser feita, que precisavam de mim, talvez não de mim, mas do meu trabalho. Então isso me levou a fazer parte do Movimento e fez com que eu voltasse. Deixasse tudo o que tinha e voltasse pra aldeia de novo [...].¹⁹¹

Lino voltou para Miratu em 1975 e passou a articular o Movimento Indígena na região. Relata que sua primeira preocupação, além da garantia da terra, era a erradicação do analfabetismo. Para desenvolver os projetos de educação, era necessário que a aldeia tivesse energia elétrica. Por isso, Miratu foi uma das primeiras comunidades de Tefé¹⁹² a ter um motor e um gerador de energia elétrica. A partir de 1978 os Miranha começaram a se articular com os Mayoruna de Marajá e com os Cambeba de Jaquiri. Entre 1978 e 1979, antes do Movimento ter uma coordenação mais permanente, trabalhavam com Lino: Pagão, índio Mayoruna de Marajá; Gercino, índio Miranda de Méria e Valdomiro Cruz de Jaquiri.

Mas foi a partir de meados da década de 1970 em diante, que os índios começam a organizar os “mutirões” intercomunitários ou os “ajuris” como é conhecido na região de Tefé, que reunia duas ou mais comunidades para realizar trabalhos coletivos. Segundo Franco (1976, p. 29 *apud* Faulhaber, 1987, p 89), o mutirão

[...] consiste em uma forma cooperativa de trabalho e, como se sabe, é convocado quando se trata de realização de benfeitorias de interesse coletivo (caminhos, capelas, etc.), ou quando tarefas têm de ser realizadas como requisitos de celeridade que ultrapassem os limites do trabalho doméstico, (plantio, colheita, derrubada, construção de casa etc.) [...] baseado na prestação voluntária e gratuita de serviços entre pares.

¹⁹¹ Entrevista gravada em fita cassete, concedida a Benedito Maciel em 29/12/2002, na cidade de Uarini/AM.

¹⁹² Até 1982, quando Uarini foi emancipado, Miratu pertencia ao município de Tefé e na estrutura administrativa do município era identificada como “comunidade” - categoria genérica que designa as vilas e povoações da região - e, não como “aldeia”, termo específico para as moradias indígenas.

Essa prática foi utilizada pelas aldeias para honrar suas dívidas de financiamento da safra, para conseguir objetos ou bens de uma determinada aldeia ou de uso comum, para construção de uma canoa ou casa comunitária e também para festejar uma data importante (aniversário da comunidade, festa de santo, etc). Essa forma de trabalho incentivada pela Igreja em Tefé por meio do MEB e da Pastoral Indigenista, vai se constituir um dos pilares do Movimento Indígena, sobretudo durante a década de 1980.

A Uni-Tefé constituiu-se numa organização juridicamente reconhecida em 1993. Neste ano com assessoria da Pastoral Indigenista de Tefé, a organização discutiu e elaborou seu primeiro estatuto, onde ela se define como “uma entidade civil, sem fins lucrativos, filantrópica, apartidária, sem vínculos com instituições religiosas e que representa os povos e organizações indígenas do Médio Solimões e afluentes”.

O debate para a aprovação do estatuto ocorreu durante todo o ano de 1993, e seguiu um processo pedagógico dividido em cinco etapas nas quais os índios apresentaram sugestões e alterações no texto: 1ª) elaboração da proposta preliminar pela Pastoral Indigenista; 2ª) apresentação para a Coordenação da Uni-Tefé; 3ª) discussão com os índios do médio Solimões e Japurá em duas viagens de articulação; 4ª) discussão numa Assembleia regional no Japurá e; 5ª) discussão e aprovação numa assembleia geral reunindo todas as aldeias do médio Solimões e Japurá. Em todas as etapas os índios apresentaram sugestões e alteração no texto.

A aprovação desse estatuto se deu num contexto em que os índios - especialmente a Coordenação da Uni-Tefé - desejavam poder estabelecer parcerias através de projetos financeiros com diferentes agências financiadoras tanto do Estado como da sociedade civil, buscando, assim, uma maior autonomia em relação à Prelazia de Tefé até então responsável administrativa e juridicamente pelos projetos financeiros da Uni-Tefé.

Em 1995 a Uni-Tefé adquiriu um escritório na cidade de Tefé onde passou a concentrar suas atividades administrativas e burocráticas; antes dessa data a Uni-Tefé não tinha sede própria. Sua documentação ficava uma parte no escritório da Pastoral Indigenista de Tefé e outra parte na aldeia Jaquiri. As reuniões administrativas eram realizadas ora em Jaquiri ora em Tefé no escritório da Pastoral, mais neste que naquele. Mas o centro político do Movimento era a aldeia Jaquiri, pertencente à etnia Cambeba. Os índios se deslocavam para Tefé uma ou até duas vezes por semana, no barco “Capitão Fernandes” de propriedade da aldeia Jaquiri, para resolver problemas burocráticos; fazer contatos políticos com entidades de apoio e autoridades locais; divulgar os trabalhos da organização e a realidade indígena nas escolas e na rádio Educação Rural de Tefé, através de um programa de Rádio mantido pela Pastoral. A Coordenação da Uni-Tefé utilizava a Rádio para informar as aldeias sobre o que acontecia “fora” e para articular reuniões, encontros e outras atividades da organização.

A Uni-Tefé foi estruturada da seguinte maneira: uma coordenação executiva eleita a cada dois anos; uma coordenação local composta por um

membro de cada aldeia, que seria, além do tuxaua, um braço da organização dentro das aldeias; um conselho fiscal composto por dois representantes eleitos em assembleia e; a assembleia geral. A Uni-Tefé possuía ainda as seguintes organizações membros: Associação de Mulheres Indígenas do Médio Solimões (AMISM); Comissão Indígena do Japurá (CIJA) que reúne os Miranha das cinco aldeias da A.I. Cuiu-Cuiu, os Kanamari de Maraã e os Maku de Limoeiro. A Uni-Tefé também se articula com o Movimento dos Professores e de Agentes de Saúde, que não constituem uma organização formal, mas que têm momentos específicos de reunião, estudo, assembleias, oportunidade em que elaboram propostas de trabalho para o Movimento.

Essa estrutura organizacional criada em 1993 sofreu nestes dez anos poucas modificações. Esse modelo de organização adotado pelos índios no Solimões - que é também o modelo adotado em muitas regiões do país - trouxe muitas mudanças para o Movimento Indígena em Tefé. Uma das mudanças era que pela primeira vez a Uni-Tefé estava se propondo a articular um movimento em todo o médio Solimões e afluentes: Japurá, Juruá e Jutai. (Cf. Figura 11). Essa articulação se consolidaria a partir de meados da década de 1990.

Figura 11- Área de abrangência da Uni-Tefé/2003



Fonte:: Extraído de www.guianet.com.br, acesso em 23 jul. 2003.

Nota: Adaptação de Benedito Maciel (2003).

Para articular o Movimento Indígena numa área dessa magnitude a Uni-Tefé definiu a seguinte dinâmica:

- a) *Assembleia Geral*, realizada a cada dois anos, com a função de avaliar o Movimento de forma ampla, a coordenação e outras instâncias da

Uni-Tefé e realizar eleições gerais. As assembleias duram de 3 a 5 dias e iniciam, normalmente, com um levantamento dos problemas das aldeias e, em seguida, são discutidas as soluções para tais problemas por meio de encaminhamentos práticos. Às vezes, há estudos específicos como temas ligados à legislação e à política indigenista. Há também um momento para que a coordenação informe suas atividades, planos e projetos em andamento etc... As assembleias gerais são momentos de analisar a realidade das aldeias, de procurar compreender o que está acontecendo “lá fora” e de traçar estratégias coletivas para de luta e resistência indígena.

As assembleias são também momentos importantes de convivência entre as diversas etnias, oportunidade não apenas para realizar as atividades formais do Movimento, mas para trocar experiências de trabalhos comunitários e realizar atividades de lazer: futebol, jogo de azar, danças tradicionais, momentos em que são estabelecidas alianças interétnicas, servindo também para atenuar os conflitos entre pessoas e entre os grupos. Nas avaliações feitas no final das assembleias, todos realçavam o fato de ter “reencontrado os parentes” e a importância da união de todos.

Um fato importante que pude observar é que essas assembleias se constituem também em uma grande festa de confraternização indígena muito para além do aspecto formal a elas atribuído pelas demandas e expectativas externas. Cada aldeia sempre leva farinha, macaxeira, cará, banana, beiju, *caçuma*, *pajauru* e; não falta em nenhum momento da reunião o tradicional *chibé*.¹⁹³

- b) *Assembleia Regional*. Reúne representantes das aldeias de uma dada região (médio Solimões, Japurá, Juatí...), realizada anualmente com a função de avaliar a situação das aldeias, propor soluções para os problemas locais e encaminhar documentos e reivindicações dos índios para os órgãos competentes. A pauta dessas assembleias segue a mesma ordem das Assembleias Gerais, mas se preocupam em discutir os problemas locais de cada região.

Assim como as assembleias gerais, as Assembleias Locais são também momentos em que cada etnia procura afirmar sua identidade diante da outra, dentro de uma perspectiva etnocêntrica para ganhar um melhor destaque no campo político. Na Assembleia Regional do rio Japurá, em 1993, observei essa situação na medida em que os Maku (considerados ainda como um grupo de “pouco contato” e que mantém sua língua materna) criticaram o fato de os Miranha de Cuiu-Cuiu, que estava iniciando o processo de reafirmação de identidade, não falarem mais a sua própria língua. Esse fato criou certa inibição nos Miranha nos primeiros dias da assembleia, porém

¹⁹³ A *caçuma* é uma bebida fermentada feita geralmente de mandioca, mas na região de Tefé encontramos também feita de pupunha. O *pajauru* é também uma bebida feita de mandioca cujo tempo de fermento é maior que da *caçuma*, sua textura é mais fina fermentada e contém maior concentração de álcool. Os índios do médio Solimões só fazem em ocasiões especiais. No Japurá e o Juruá é mais comum. O *chibé* é bem mais conhecido na região, e consiste na mistura simples de água e farinha de mandioca.

logo depois foi contornado pela coordenação da Assembleia. No final do evento, os Miranha passaram a usar algumas “palavras indígenas” e exibiam pinturas em algumas partes do corpo. Mas, por sua vez, diziam que os Maku “falavam muito atrapalhados” e “não se comportavam bem” na hora das refeições. Este fato aponta para aquilo que Oliveira (1976, p. 7) chama de *identidade contrastiva*.

Nas assembleias indígenas do médio Solimões, onde há sempre a participação de lideranças convidadas de outras regiões, há uma preocupação em mostrar a “cultura dos índios” para os participantes. Assim, durante a realização, na ausência de *caçuma*, não falta um recipiente com *chibé* sobre a mesa principal da reunião, onde nos intervalos ou mesmo durante as seções todos tomam essa bebida, cujo gesto significa aceitar as condições de “ser índio” e buscar ser aceito como tal pelos demais. Em todas as ocasiões que presenciei André Cruz, sempre convidava os “parentes” e os demais participantes, inclusive os assessores e convidados não-índios, para “tomar a bebida dos índios”: o *chibé*.

Esses fatos estimulavam os grupos indígenas do médio Solimões - que não falam mais a sua língua materna, a buscar aquilo que eles chamam de “resgate cultural”¹⁹⁴, que passou a orientar todo o trabalho de educação escolar indígena na região e que, neste caso particular, significa buscar aprender com os mais velhos, algumas palavras e frases na língua para que pudessem “se apresentar como indígena” nesses eventos e em outros promovidos pelos brancos, quando a apresentação deste sinal diacrítico fosse necessária.

Na relação com os Maku e Kanamari do Japurá, dentro do Movimento Indígena, os índios do médio Solimões - e isso se coloca, sobretudo, para os Cambeba e Mayoruna que coordenam o Movimento - sabem que o fato de dominarem o português, de viajarem “para fora”, conhecerem a burocracia dos brancos, embora fosse determinante em muitas situações dentro do Movimento, entre elas na disputa pelos cargos de direção, não basta para garantir legitimidade no papel de “representar” os índios da região e se manter como lideranças do Movimento.

Nesse sentido, há sempre uma preocupação em demonstrar nesses espaços coletivos sinais claros da condição de índio. Para tanto, além de se preocuparem em exibir traços culturais como uso da língua - embora sejam apenas poucas palavras -, as bebidas e as danças, os índios da Coordenação do Movimento, utilizam em todos os seus discursos, tanto para outros índios no âmbito do Movimento, quanto “para fora”, a palavra “parente” que aqui assume o sentido de subtrair esses conflitos do campo das relações interétnicas, buscando dar ao Movimento uma unicidade necessária para a articulação das

¹⁹⁴ Essa expressão “resgate cultural” - embora ambígua, pois numa cultura não se pode recuperar o que já se “perdeu”, até porque não foi perdido, mas transformado ou ressignificado - é entendida no contexto do Movimento Indígena em Tefé como uma orientação política que significa preservar e/ou reelaborar determinados aspectos da cultura, como língua, uso de medicamentos tradicionais, danças, etc. Essa orientação perpassa toda a política de formação dos professores, dos agentes de saúde e das lideranças indígenas.

lutas e reivindicações indígenas na região e a legitimidade dos representantes, tanto interna como externamente.

- c) *Viagem de Articulação*. As viagens das lideranças pelas aldeias se intensificaram e ganharam o nome de “viagens de articulação” no início dos anos de 1990 quando o Movimento se expandiu na região e passou a se articular mais permanentemente com o Movimento Indígena fora da região, sobretudo com a COIAB, mas também, como o indigenismo articulado principalmente pelo CIMI. Essa articulação provocou um aumento das viagens das lideranças para fora da região. Por meio dessas “viagens para fora” (reuniões, cursos, encontros, mobilizações, em Manaus, Brasília...) os coordenadores do Movimento iam acumulando um volume muito grande de informações relativas à política indigenista e ao Movimento Indígena em nível regional e nacional. Por causa dessas viagens, passavam muito tempo fora da região e de suas aldeias, necessitando repassar essas informações e consultar os índios sobre determinadas decisões que tinham que tomar. Por outro lado, o crescimento e expansão do Movimento na região aumentavam as demandas das aldeias em relação à coordenação e, portanto, a necessidade de esta visitar toda a região.

Essas viagens de articulação passaram a ocorrer em cada região (Solimões e Japurá, depois também Jutai e Juruá) uma vez por ano. Participavam a coordenação de Uni-Tefé, membros da Pastoral Indigenista e representantes dos professores, mulheres e um tuxaua. A equipe visitava todas as aldeias de uma região, permanecendo em cada uma delas dois dias. Na oportunidade realizavam reuniões onde relatavam as atividades da Uni-Tefé; prestavam contas relativas aos projetos financeiros; informavam sobre a política indígena e indigenista dentro e fora da região; escutavam os problemas das aldeias, as críticas e discutiam formas de resolver as tensões e os problemas.

Era solicitada uma contribuição em espécie ou em dinheiro de cada aldeia para as viagens de articulação, pois a Uni-Tefé dispunha de poucos recursos para suas atividades, que eram mantidas, boa parte, pela Pastoral. Inclusive as viagens para as Assembleias e participação dos índios em cursos e encontros eram realizadas no barco da Prelazia subsidiadas com recursos da Pastoral.

Podemos constatar nos relatórios lidos durante esta pesquisa e na observação de campo destas viagens durante 1992 e 1995, algumas tensões entre as aldeias e a coordenação da Uni-Tefé. Tais tensões normalmente eram oriundas da forma como cada aldeia ou grupo indígena entendia o trabalho da Uni-Tefé e o papel da Coordenação. Em muitos momentos pude observar aldeias e indígenas em particular, que normalmente não participavam das atividades do Movimento, cobrarem da coordenação da Uni-Tefé, ações assistencialistas (doações de combustível e de objetos para as aldeias) entendendo que esta era uma função da Uni-Tefé. Essas mesmas tensões se davam também no nível das aldeias, onde os tuxauas eram pressionados a estabelecer relações paternalistas e assistencialistas com as comunidades e com o Movimento.

Podemos aventar, contudo, que essa forma de conceber o papel da Uni-Tefé está relacionada à história de relação dessas aldeias e comunidades com os patrões, com os comerciantes, com as autoridades políticas, com a Igreja, etc. O Movimento Indígena em Tefé até o final dos anos de 1990 esteve muito ligado não somente às orientações políticas do CIMI local, mas, sobretudo, a sua infraestrutura, casa, barco, escritório, bem como assessoria e intermediação de financiamento de projetos. E embora o CIMI tivesse outra orientação política diferente dessas práticas assistencialistas, baseada na perspectiva da “autonomia dos povos indígenas” (explícito nos documentos da entidade, que pressupõe, nesse caso, concreto uma independência financeira e administrativa dos índios e suas organizações diante das velhas estruturas de dominação regional), porém isso se dava muito no nível do discurso, tendo muitas dificuldades de se concretizar em termos práticos pelas próprias características históricas das relações entre os índios e a Igreja na região. Daí também a dificuldade das aldeias em separar o Movimento Indígena das antigas formas de paternalismo e assistencialismo existentes na região.

Estas questões foram objeto de avaliação na Assembleia Regional do Solimões, realizada em setembro de 1994. Na oportunidade os índios discutiram as dificuldades financeiras enfrentadas pela Uni-Tefé, a pouca participação dos índios nas reuniões por ocasião das viagens de articulação, o que era lido pelo Movimento como baixa credibilidade da Uni-Tefé diante das aldeias. Depois da Uni-Tefé ter relatado os problemas e solicitado ajuda das aldeias para a continuação dos trabalhos, Lourival, tuxaua de Marajáí, assim se expressou:

[...] Então o pessoal da Uni-Tefé diz que não tem grana e eu acredito. Então eles devem ver se continuam com as viagens ou não. Eu acredito no que eles falaram, mas o povo não acredita. Mas se vocês quiserem fazer uma grande reunião em Marajáí eu aceito. Aí vocês vão falar isso lá diretamente pro povo, pra eles acreditarem [...].

[...] Pra vê se eles entendem o que é Uni-Tefé. Tem gente que não sabe o que é Uni-Tefé! Não sabe o que é CIMI. Dizem: - Agora, eu sei o que é a Funai porque já me deu alguma coisa.

Pois é, eu queria que vocês falassem isso lá, no meio do povo. Porque se eu falar eles não acreditam em mim. Hoje, já não é como antigamente, que o tuxaua dizia: - Você faz isso e o povo tinha que fazer. [...] Apenas, nós somos já, como se diz, só já o sumo da nação, não é tronco que morreu na mata. Nós já provamos, já sentimos o gosto do branco no nosso meio. Então por isso que é muito ruim. Ali no Jaquiri nem tanto porque ali é tudo parente, cunhado, irmão [...]. Mas em Marajáí tem mistura

de tudo jeito. Se fosse só os Mayoruna, só meu irmão, ninguém estava desse jeito [...].¹⁹⁵

Em sua fala Lourival convoca a Uni-Tefé para discutir esses problemas com as aldeias e justifica o desconhecimento e a falta de interesse da população de Marajá para com o Movimento pela presença de moradores que não eram Mayoruna. Nessa época, Marajá estava realizando um esforço para retirar moradores que não eram indígenas ou que não obedeciam às normas da aldeia. No discurso, Lourival mostra que o contato com os brancos trouxe mudanças na relação dos Mayoruna com seu tuxaua.

Na mesma oportunidade André Cruz, definiu o que seria o papel da Uni-Tefé dentro do Movimento Indígena: “A organização Indígena não é para fazê projeto financeiro para aldeias, não é pra doá machado, terçado, nem dá dinheiro, mas pra reivindicá os problemas e formar as lideranças”.¹⁹⁶ Essa formação das lideranças era realizada por meio de vários cursos e encontros e de pronunciamentos na Rádio Educação Rural de Tefé.

d) *Cursos e Encontro*. A Uni-Tefé promove desde início dos anos 1990, vários cursos e encontros por ano para professores, agentes de saúde, mulheres e parteiras indígenas. Na proposta de conteúdo desses cursos são perceptíveis duas preocupações: uma, de promover a formação técnica através dos conhecimentos da sociedade ocidental - especialmente no caso dos agentes de saúde e professores - e; outra, que busca articular esse “novo conhecimento” ao das aldeias e ao dos povos indígenas. Por isso, encontramos com muita frequência nos relatórios desses cursos e encontros, as expressões como: “resgate da medicina tradicional”; “resgate da língua”; “resgate dos conhecimentos tradicionais”, etc.

Em muitos casos, e em especial nos encontros de professores e agentes de saúde, esses eventos também serviam como espaços de articulação do Movimento e de tomada de decisão dentro de cada área específica. Por isso, a coordenação da Uni-Tefé acompanhava sempre todos esses cursos e encontros.

e) *Os Programa de Rádio*. Desde o início dos anos 1980, as lideranças indígenas começaram a participar como entrevistados nos programas de rádio levado ao ar pela Pastoral Indigenista de Tefé, uma vez por semana com duração de 30 minutos. Esse programa era estruturado da seguinte maneira: 1ª parte, uma saudação inicial para todas as aldeias; 2ª parte, uma música popular que tematizava a questão indígena ou as lutas populares de modo geral; 3ª parte, leitura de uma matéria sobre algum assunto da política indigenista veiculado pela mídia, uma história ou um mito indígena; 4ª parte, uma entrevista

¹⁹⁵ Depoimento de Lourival, gravado em fita cassete, durante a V Assembleia da Uni-Tefé, realizada nos dias 25 a 30 de setembro de 1994. Arquivo Pastoral Indigenista de Tefé. Transcrição Benedito Maciel, em abril de 2003.

¹⁹⁶ Entrevista com André Cruz, a Benedito Maciel, gravada em fita cassete, em 23 de agosto de 2003, na sede da Uni-Tefé, cidade de Tefé-Am.

ou pronunciamento indígena; 5ª parte, notícias regional e nacional sobre o movimento indígena; 6ª parte, avisos para as aldeias; 7ª parte, um assunto de interesse das aldeias, era discutido por dois personagens que utilizavam técnicas teatrais que misturavam drama e comédia numa linguagem popular acessível para as aldeias. Cada etapa era intercalada com uma música popular. Durante a pesquisa nos arquivos da Prelazia de Tefé, foram encontradas dezenas de fitas desses programas com entrevistas e pronunciamentos indígenas.

Essa ação da Uni-Tefé se intensificou a partir do final da década de 1980 e os índios passaram também a dar entrevistas em outros programas radiofônicos como os do MEB e os da Coordenação de Pastoral. Esse fato é relevante porque proporcionava à coordenação e, principalmente, aos Cambeba uma via de comunicação direta com as aldeias de toda a região. Mesmo aqueles grupos que até metade dos anos de 1990 não participavam do Movimento, como os Kulina (*Madijá*) do rio Juruá, escutavam a “voz” das lideranças. Em 1992 quando estive na aldeia Kumaru da etnia Madijá, no rio Juruá, eles me disseram que sempre ouviam o senhor André e gostariam de conhecê-lo.

A programação da Rádio Educação Rural de Tefé veiculada em ondas curtas, médias e tropicais, atingia todo o médio Solimões e afluentes chegando até às fronteiras com a Colômbia, Venezuela e Peru. Em 1993, por meio de um projeto da Prelazia, a maioria das aldeias e comunidade da região de atuação da Prelazia de Tefé que é a mesma área de atuação, hoje, da Uni-Tefé (Cf. Figura 11) recebeu um rádio. Isso aumentou a audiência dos Programas da Pastoral e ao mesmo tempo o poder de articulação dos índios.

Os Cambeba sempre participavam desses programas, especialmente, quando estavam retornando de alguma viagem, quando ia começar ou terminar uma assembleia, encontro ou curso de formação. A Rádio também era usada para mandar avisos para as aldeias sobre a programação da Uni-Tefé, comunicação e avisos entre as próprias aldeias. A participação constante nesses programas tornou os Cambeba conhecidos e reconhecidos como lideranças do Movimento mesmo em aldeias aonde eles nunca tinham ido. Aqui, mais uma vez, faz sentido, aquela convocatória do Encontro de Miratu, feita pelo tuxaua Adriano, do povo Miranha: - Vamos “se encostá” na Prelazia. A partir do final da década de 1990, a Pastoral Indigenista deixou de realizar o referido programa de rádio, mas a própria coordenação da Uni-Tefé passou a apresentar um programa similar que está no ar até hoje.

- f) *Os Radiofonias*. Mais recentemente, a partir de 1998, por intermédio de um projeto com financiamento externo, a Uni-Tefé conseguiu colocar em cada aldeia da região uma radiofonia, que passou a ser o principal veículo de comunicação entre a Coordenação da Uni-Tefé e as aldeias e destas entre si. Com isso diminuíram as viagens de articulação financeiramente dispendiosas para o Movimento. Através desse equipamento a Coordenação consegue acompanhar diariamente tudo o que ocorria nas aldeias, relativo à questão da educação, cuidados com a saúde, vigilância territorial, etc., bem como articular encontros e reuniões.

4.6 MECANISMOS DE PODER: PRÁTICAS E TÁTICAS POLÍTICAS DOS CAMBEBA NO MOVIMENTO INDÍGENA DE TEFÉ

É nesta complicada rede de relações, alianças e conflitos que os Cambeba vão se afirmando como indígenas reelaborando seu mundo simbólico e cultural, retirando do silêncio secular “pedaços esquecidos” de sua história e de sua tradição, enfim, vão se reorganizando e planejando a vida e o futuro. Como vimos, o Movimento Indígena é o palco principal deste processo de resistência e de afirmação de identidade étnica. Para os Cambeba é uma nova fase de sua história que coincide também com uma nova fase da história indígena brasileira e na região de Tefé. É um novo cenário político e social marcado por mudanças na relação dos povos indígenas com a sociedade nacional, com o estado brasileiro e entre os próprios grupos indígenas. O Movimento Indígena organizado é a maior expressão destas mudanças e significa para os Cambeba ter que fazer novas alianças com antigos rivais, mas também significa a possibilidade de se projetar no cenário político da região do Médio Solimões e dos rios Japurá e Juruá.

Neste novo campo de relações interétnicas os Cambeba demonstram ter desenvolvido uma habilidade específica para lidar com os problemas e conflitos dele emergente, ora cedendo às pressões oriundas do mundo ocidental, ora implementando um ritmo, uma linguagem ou uma “lógica indígena” ao Movimento. E, no caso da Uni-Tefé pode-se dizer que essa “lógica indígena” é, na sua maior expressão, a “lógica Cambeba”, fruto de sua experiência histórica e que se estabeleceu a partir de vários mecanismos de poder e de representatividade dentro do Movimento Indígena em Tefé. Mas, por outro lado, verifica também que determinadas demandas do movimento indígena, sobretudo, nos campos da educação e da formação política de lideranças acabaram influenciando a própria identidade Cambeba. Neste sentido, a afirmação étnica e identitária desses índios ocorrida dentro desse movimento político e interétnico, ocorreu numa via de mão dupla, onde os conflitos e as alianças interétnicas constituíram a sua própria substância.

Na tentativa de identificar tais mecanismos e como eles foram gestados e utilizados pelos dirigentes da Uni-Tefé - na constituição de um poder político ou de uma representação indígena na região do Solimões - procuraremos examinar os “tipos de dominação” e especialmente o conceito de “dominação carismática” em Weber.

Para Weber a dominação é “a probabilidade de encontrar obediência dentro de um grupo determinado para mandatos específicos”.¹⁹⁷ Esta dominação está assentada em diferentes motivos e explicações que vão desde aqueles racionais e burocráticos àqueles baseados em crenças cotidianas ou em atitudes personalistas. Segundo Weber, independentemente dos tipos de dominação ou de seus fatores materiais, afetivos ou racionais, é necessário identificar o aspecto da legitimidade, ou seja, como tal poder ou

¹⁹⁷ WEBER, Max. Tipos de dominación. In: WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. p. 170.

representatividade se explica tanto para quem o exerce como para quem é “subordinado”. O autor aponta três *tipos puros* de dominação legítima, cujo fundamento principal de sua legitimidade pode ser de caráter racional, tradicional ou carismático.

Para Weber a dominação de caráter racional legitima-se na crença nos poderes constituídos e nos direitos de mando de quem faz parte dessa instituição. Essa forma de poder se exerce por meio da administração burocrática, onde a ordem e a disciplina se manifestam de forma hierarquizada e amparada por instrumentos jurídicos típicos das sociedades modernas. A dominação burocrática significa a dominação exercida de acordo com ou pelo tipo de saber¹⁹⁸ e se impõe, portanto, nas sociedades letradas pelo grau de escolarização. Trata-se, portanto, de uma racionalidade ocidental e burocrática, e que pode ser pensada para o estudo das chamadas “Organizações Indígenas” na medida em que elas estão inseridas no universo burocrático da sociedade nacional, onde com frequência elas são obrigadas a apresentar: prestação de contas, relatórios de atividades, censos populacionais e expedição de diferentes tipos de documentos, etc.

No caso estudado, observa-se que em vários momentos em que os índios discutiam a questão da representatividade na Uni-Tefé, era colocado de modo muito explícito - e isso aparece em vários documentos - o critério do *saber*. Entenda-se aqui por saber o seu aspecto bem formalista como: saber ler e escrever em língua portuguesa, saber se expressar em público, conhecer as instâncias burocráticas da sociedade nacional, etc. Nos pronunciamentos dos Cambeba e de outras lideranças indígenas em ocasião de eleição da Uni-Tefé essas “qualidades” eram colocadas como critérios eletivos para membros da coordenação do movimento.

Embora o relativo domínio de tais aspectos não fosse uma peculiaridade somente dos Cambeba no Médio Solimões, parece ter atuado em seu favor na medida em que requeria uma formação escolar mínima e um conhecimento do que ocorre “lá fora”. Todos os Cambeba que exerceram cargo na coordenação da Uni-Tefé foram professores em suas aldeias, o mesmo acontecendo também com os Mayoruna. Mas os Cambeba a partir das viagens “para fora”, da participação em cursos e encontros em Manaus e Brasília, conheciam melhor o mundo indigenista (oficial e alternativo), os órgãos, as instituições, as pessoas... Os Cambeba de fato, sempre se dedicaram a essas viagens, passavam semanas e até meses longe de suas aldeias e famílias, para ir “buscar mais conhecimento”. Para isso, e até para além dos limites da própria Uni-Tefé, tinham uma relação estreita com a Prelazia de Tefé, com o CIMI e com várias outras instituições de apoio à causa indígena. Tais fatores atuaram de fato como critérios para eleição na Uni-Tefé, pois, com exceção apenas dos Miranha, logo no início do Movimento – e isso é o caso isolado de Lino que também sabia ler e escrever e conhecia a política indigenista - outros grupos tanto do Solimões como do Japurá nunca chegaram a exercer cargos na coordenação da Uni-Tefé.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 179.

Outro tipo de *dominação* weberiana é a de caráter *tradicional*, que se constitui na crença cotidiana, na santidade das tradições desde tempos primordiais e na legitimidade dos escolhidos para exercer o cargo. Nesta forma de dominação o soberano não é um “superior”, mas um “senhor”; ele não administra um quadro de funcionários burocratas, mas “servidores” que lhe têm “fidelidade” e não obrigação.¹⁹⁹ O mandato se legitima pela força da tradição e pelo livre arbítrio do senhor, que é por sua vez demarcado pela força da própria tradição. O que orienta não é a vontade do soberano, mas os costumes e tradições do grupo.

No caso dos povos indígenas, essa forma de dominação e de exercício de governo aparece mais fortemente no caso dos povos de “pouco contato”, onde as relações de parentesco e as linhagens (clã) dão o suporte social e político para os chefes indígenas. Os grupos do Médio Solimões têm uma longa história de contato com a sociedade nacional. Seus critérios de escolha de chefes das aldeias variam de grupo para grupo, mas todos utilizam o “voto” para escolher seus tuxauas, que exercem seu mandato dentro de um “tempo determinado” que varia de 2 a 4 anos. Esta forma de escolha, contudo, tem certamente influência do trabalho da Igreja por meio das CEBs e do MEB, baseado na experiência da democracia moderna, mas observa-se que, de modo geral, não se aplica na prática, pois embora todas as aldeias utilizem esse método, na maioria dos grupos não há rotatividade das lideranças, permanecendo por vários anos o mesmo tuxaua. Citamos como exemplo o caso dos Mayoruna de Marajaí, cujo tuxaua é o mesmo há mais de 20 anos e dos Ticuna da Barreira da Missão, onde o saudoso Sr. Venâncio foi tuxaua até seu falecimento recente. O mesmo ocorre com os Cambeba como foi demonstrado do capítulo anterior (item 3.6).

No caso da Uni-Tefé, o processo de escolha dos dirigentes também é feito por intermédio do voto por um tempo de 2 anos. Mesmo sendo aberto a qualquer índio membro da Uni-Tefé, desde 1989 os Cambeba, membros de uma mesma família, ocuparam os principais cargos (ver Quadro 4).

Dentro desta perspectiva nota-se que no Movimento Indígena em Tefé coexistem elementos “modernos” e “tradicionais”. Os grupos indígenas do médio Solimões que migraram de outras regiões, não falavam mais sua língua tradicional, mas na relação com o modelo ocidental, reelaboraram sua identidade na crença de um passado comum, na possibilidade de melhorias da qualidade de vida e na articulação política entre si e com a sociedade nacional.

Por último, Weber coloca o problema da *dominação carismática*, em que a pessoa se apresenta com uma qualidade extraordinária de comando, cuja origem está relacionada às forças sobrenaturais e sobre-humanas que não podem ser alcançadas por qualquer um do grupo. Segundo Weber o que importa não é a forma, o seu caráter ético, estético ou de outra ordem, mas como os adeptos valorizam essa tradição.²⁰⁰ Entender como os adeptos ou os “dominados” valorizam ou sustentam essa tradição, é entender em quais bases os líderes carismáticos se sustentam e mantêm o seu poder. O reconhecimento

¹⁹⁹ WEBER, 1974, p. 180.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 192.

pelo outro não é o fundamento da legitimidade, mas é um dever daquele que é “chamado”,²⁰¹ que deve se entregar de forma plena àquilo que é sua vocação.

Podemos relacionar aí todas as formas de messianismos e de fundamentalismos que operam num sentido não histórico. Porém, esse aspecto extracotidiano não significa necessariamente uma desvinculação ou uma desvalorização do econômico. Muitos líderes carismáticos se utilizaram de seus atributos (ou se deixaram utilizar por outros) para interferir na economia e na vida cotidiana da comunidade. A presença do Movimento da Cruz, liderado por Irmão José, a partir de 1972, que se espalhou desde as terras Ticuna do Alto Solimões até o Jutai e Médio Solimões,²⁰² é um exemplo. Mas há outros exemplos, como a presença da própria Igreja Católica na região.

Segundo Weber (1974), o surgimento de um novo líder carismático em momentos de crise ou quando um líder desaparece tem diferentes motivações: a) “nova busca”, que se dá quando uma pessoa que se acha portador de um determinado carisma diz estar qualificado para exercer o cargo; b) “revelação”, quando alguém que diz ter recebido uma revelação, um “chamado” para exercer um determinado cargo; c) por “designação”, quando o sucessor é indicado pelo anterior ou pela (ou com apoio da) comunidade; d) pela ideia de hereditariedade, muito comum em reinados e em grupos tradicionais. A hereditariedade implica uma maior tradição e solidez da família, linhagem ou grupos de parentesco que se mantêm no poder.

Entre os Cambeba o critério da hereditariedade é notório na família Cruz, pois o tuxaua de Jaquiri, Raimundo Cruz, é filho do tuxaua de Nossa Senhora da Saúde, Valdomiro Cruz, o patriarca dos Cambeba, que é também avô de Raimundinho Cruz que está sendo preparado para ser tuxaua de Nossa Senhora da Saúde.

No seio da Uni-Tefé observa-se também uma relação familiar no nível da convivência diária da coordenação e isso se dá por causa das relações pai e filho existente entre os Cambeba. Isso se estende também a outros membros do grupo por laços afetivos de outros níveis. Por exemplo, por relações religiosas e culturais. É obrigação dentro da tradição católica, os pais batizarem seus filhos. Normalmente escolhem como padrinhos pessoas por quem têm admiração, respeito e/ou querem estabelecer ou manter alianças políticas e econômicas. A criança que é dada como afilhada ao padrinho lhe deve obediência e respeito por toda a vida e o padrinho tem obrigação de protegê-la em caso de perigo ou dificuldade. Entre os compadres (prônimo de tratamento recíproco entre o pai da criança e padrinho) há uma relação de respeito, lealdade e cooperação,

²⁰¹ A expressão “ouvir o chamado” é muito utilizada no mundo cristão católico. Um sacerdote ou uma freira é, na tradição da igreja, aquele que escutou o “chamado” de Deus. Mas, também pode ser encontrado em outras realidades e contextos. “Eu escutei a voz do meu povo”, expressão muito comum na fala de alguns líderes políticos.

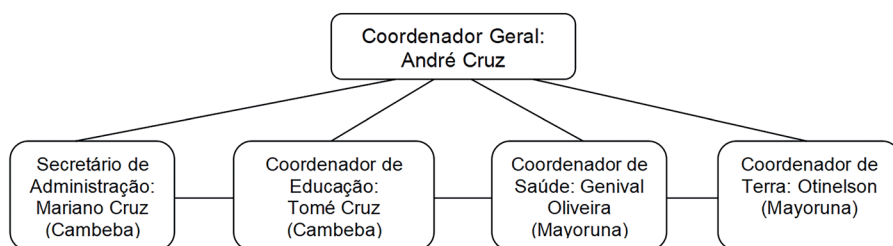
²⁰² A presença desse Movimento no Alto Solimões foi observada por Oliveira (1978, p. 12) e, estudada por Oro (1978, 1989), Oliveira (1979) e Guareschi (1985).

onde conflitos sérios e competições são evitados. Essa relação é observada na coordenação da Uni-Tefé, sobretudo, entre os Cambeba e os Mayoruna.

Tais relações demonstradas acima extrapolam as formas jurídicas modernas de relações pessoais e institucionais. São em grande parte essas relações que mediam os conflitos internos no Movimento estabelecendo ações, reações e silêncios difíceis de serem percebidos de imediato. São relações que estão dentro de um campo político de alianças interétnicas de interesses diversos.

Analisando a participação dos Cambeba na Uni-Tefé, pode-se pensar de fato em algum tipo de carisma da família Cruz, sustentado pela “manipulação” de uma rede de relações sociais muito complexas que os mantêm no poder desde 1989, mesmo havendo várias eleições diretas. Isso nos faz pensar que apesar dos conflitos internos, especialmente, com os Ticuna e Mayoruna, os Cambeba são vistos por estes e por outros grupos indígenas da região como portadores de determinados atributos ou qualidades e dentre essas, a de “representação para fora”. Essa qualidade parece estar associada ao domínio relativo da língua portuguesa (escrita e falada), por um bom conhecimento da estrutura da sociedade brasileira, e também por uma certa “doação” pela causa indígena, sempre reforçada pelos próprios Cambeba nas Assembleias Locais.

Figura 12 - Organograma da Coordenação Geral da Uni-Tefé (Posição das etnias em 2003)



Fonte: Visita de campo, Tefé (2002).

Tais fatores devem ter também possíveis interpretações a partir das relações históricas entre esses grupos e destes com a sociedade nacional. Nessa análise deve-se levar em conta que os Cambeba quando foram encontrados pelos europeus no século XVI, exerciam um papel dominante sobre outros grupos menores no alto Solimões.

Indagado sobre o porquê de os Cambeba se manterem nos principais cargos da Uni-Tefé por mais de dez anos, mesmo sendo numericamente um dos menores grupos indígenas da região, assim respondeu André Cruz:

Eu sempre falo que não tenho culpa dos Cambeba estarem sempre na frente do Movimento. A culpa é de toda a Assembleia. Dentro de cada um de nós Cambeba, nós achamos que nós estamos na frente porque nós temos competência e gostamos do trabalho. Porque se nós não gostasse, nós pedia demissão.²⁰³

A fala de André Cruz é clara ao relacionar a permanência dos Cambeba no poder devido à Assembleia, ou seja, ao Movimento Indígena como um todo. Mas também não esconde o orgulho étnico de ser “competente” para articular e dirigir o Movimento. Essa “competência” foi adquirida na “escola do branco”, nas viagens “para fora”, aonde iam “buscar conhecimento”, mas também na experiência histórica do povo Cambeba de se relacionar com outros povos indígenas e com os não indígenas.

Perguntado se havia melhorado alguma coisa na vida dos Cambeba depois de terem se identificados como indígenas, André Cruz, é claro e conclusivo na resposta:

Pra nós melhorou porque temos mais conhecimento político e também de vários pontos da aldeia. Chegamos até a sala de aula. E nos aspectos do Movimento Indígena, melhorou porque chegamos a estudar mais e abranger outros pontos aqui na região. Se não fosse essa identificação como indígena e entrá no Movimento, nós estava pescando piranha, não tinha nenhum conhecimento. Nós tava por aí [...]. A gente não ia valer nada.²⁰⁴

Neste sentido, ter se tornado Cambeba foi uma conquista não foi somente étnica, mas acima de tudo uma maneira inteligente de sair da condição de “pescador de piranha” de “gente sem conhecimento” para o *status* de liderança do Movimento Indígena numa grande extensão geográfica da Amazônia e que articula 12 povos indígenas.

²⁰³ Entrevista de André Cruz, a Benedito Maciel, gravada em fita cassete, em 23 de agosto de 2003, na sede da Uni-Tefé na cidade de Tefé.

²⁰⁴ Entrevista de André Cruz, a Benedito Maciel, gravada em fita cassete, em 23 de agosto de 2003, na sede da Uni-Tefé na cidade de Tefé.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As leituras da documentação antiga e recente sobre os Cambeba, realizadas durante esta pesquisa levantaram uma série de questões e problemas tanto para a etnohistória dos Cambeba quanto para os estudos de história indígena e de antropologia indígena da Amazônia. Muitas dessas questões não foram solucionadas neste trabalho, ficando como indicativos para estudos futuros. Tentaremos aqui levantar as questões mais relevantes e que estejam mais articuladas com o problema central estudado.

Há muitas dificuldades para se “fazer” história indígena ou etnohistória – como parece mais apropriado para o caso aqui estudado – por diversas razões já apontadas na introdução deste livro. De modo geral, há necessidade de se trabalhar a temática dentro de uma perspectiva interdisciplinar, como a utilização de vários tipos de fontes provenientes de diferentes áreas de conhecimento, cujo manuseio não é tarefa fácil para o pesquisador. A ausência de fontes produzidas pelos próprios indígenas, embora não possa estar isentas também de uma crítica documental de igual rigor, dificulta ainda mais, sobretudo, quando se pretende encontrar o “outro lado” da história, ou seja, a presença indígena e sua perspectiva étnica sob os escombros e silêncios do processo de colonização.

Estas dificuldades estiveram sempre presentes desde o início desta pesquisa. Como abordar o tema (re)afirmação étnica dos Cambeba nos anos de 1980 do século XX, sem antes examinar quem eles eram, ou melhor, como eles foram descritos pela documentação colonial? Ou seja, antes de dizer que identidade estava sendo (re)afirmada, era necessário saber minimamente de quem estávamos falando, ou seja, quem eram esses índios ao longo da história colonial da Amazônia, tarefa que buscamos dar conta nos capítulos 1 e 2. Contudo, uma questão teórica logo se colocou para a análise: as fontes históricas nos revelam muitas identidades Cambeba e, também, revelam ainda que a identidade de se apresentar para outros muda ao longo dos tempos, e muda também conforme a fonte e a crítica que se faz a ela. Neste sentido, para se responder a perguntas como são os Cambeba ou como eles se apresentam para a sociedade que os cerca, torna-se necessário saber, entre outras coisas: qual o período histórico que estamos estudando; que fonte estamos usando e quem as criou e, finalmente, quais critérios de indianidade são estabelecidos pela sociedade que gerou tais fontes.

Esta perspectiva nos levou a fazer uma crítica à documentação colonial sobre os Cambeba, em que fica claro como sua identidade foi “inventada” pelo discurso colonial, dando origem uma série de falsas imagens sobre eles, tanto no passado como no presente. Nessas imagens produzidas pelas fontes coloniais, os Cambeba aparecem ora como os “mais civilizados”, quando algumas características de sua sociedade eram mais familiares aos olhos dos colonizadores; ora como “bárbaros e canibais”, quando determinados aspectos do seu mundo cultural eram desconhecidos, indesejados ou mesmo vistos como

empecilhos ao processo de colonização. Isto é verificável tanto no costume do achatamento do crânio como nos rituais funerários mencionados no capítulo 1.

No século XIX, vemos que a recente sociedade nacional brasileira, querendo afastar o índio da vida nacional, tinha duas atitudes básicas: ou o idealizava no mito do “bom selvagem”, ou estipulava como critérios de indianidade o “índio bravo”, ou seja, o morador da selva, que não falava o português e que era hostil a qualquer contato com a “civilização” e que, por isso, deveria ser extinto fisicamente ou domesticado e incorporado à sociedade, mas desprovido de qualquer alteridade. Dessa forma, aqueles grupos que não apresentassem mais tais características, não eram vistos como indígenas, mas como parte de uma população miscigenada que ficou conhecida mais tarde na Amazônia como cabocla. Essa perspectiva tornou invisível a grande massa da população indígena secularmente contatada e que vivia nas cidades, vilas e comunidades, parcial ou totalmente dependente do mercado local.

No caso da etnologia Cambeba, discutimos este período como um tempo de silêncio, quanto a invisibilidade, sustentada na imagem do caboclo, atuou como uma máscara protetora que teve duas utilidades paradoxais: por um lado, esconder os índios, ou seja, o lado “bravo” e “bárbaro” da nação emergente que se lançara à modernidade e, por outro lado, serviu também para protegê-los dos preconceitos e da discriminação da sociedade dominante.

Deste modo, qualquer tentativa de comparar os Cambeba do período colonial com os grupos atuais, torna-se um esforço anacrônico e historicamente insustentável. Mas, essa impossibilidade de comparação não quer dizer que falar sobre estes índios hoje pareça fora de propósito, uma vez que, mesmo considerados “extintos” e silenciados pelas fontes documentais, eles permaneceram vivos e conscientes de sua etnicidade.

Por isso, entendemos o período de silêncio dos Cambeba (meados do século XVIII até a segunda metade do século XX) não como a negação de seu passado ou de sua identidade étnica, mas como uma estratégia de sobrevivência frente à situação demasiada adversa imposta a eles nesse período. Um período de silêncio que antes de ser uma estratégia dos índios, foi uma imposição da sociedade majoritária. Um silêncio que se transformou numa ordem do grupo, como podemos ver nos depoimentos dos índios Cambeba no capítulo 3. Uma imposição com que os índios tiveram que conviver e aprender a revertê-la a seu favor. A capacidade de encontrar ou “inventar” mecanismos de sobrevivência é uma característica importante dos Cambeba e pode ser observada em diversas passagens no capítulo 3: quando eles procuram terra firme para se livrar das enchentes da várzea do Jaquiri; quando criavam histórias antigas e vestiam crianças com saias de pena para receber os turistas; entre outras.

Nota-se que neste período, os Cambeba estavam com uma população bastante reduzida e espalhada nas ilhas e várzeas do alto Amazonas, sobretudo na Amazônia peruana para onde parece terem sido levados por influência das missões jesuíticas e das perseguições portuguesas do século XVIII. De acordo com os depoimentos dos índios, apresentados no capítulo 3, item 3.3, o grupo hoje habitante do território brasileiro, migrou de uma região próxima de

Lima, capital do Peru, fazendo uma longa trajetória, com várias paradas até chegar às atuais aldeias localizadas em território brasileiro. Sobre este aspecto, sugerimos outros estudos que possam, a partir da memória social desses índios e da documentação levantada em território peruano, reconstituir sua trajetória desses índios, que se dá na direção oposta às migrações Tupi documentadas pelos primeiros colonizadores no século XVI. Torna-se igualmente importante a realização de uma etnografia e de estudos etnohistóricos dos Cambeba do Peru para se estabelecer uma comparação com os grupos habitantes no território brasileiro, no intuito de ajudar a compreender os aspectos culturais, identitários e históricos desses índios.

Os Cambeba se identificaram como indígenas no médio Solimões no início da década de 1980, após 10 anos de sua chegada à região. Conforme apontamos no capítulo 4, *passim*, para a reafirmação étnica desses índios se deu num contexto em que se observa a convergência de vários elementos externos que atuaram como facilitadores desse processo: a atuação da Igreja Católica por intermédio do CIMI, que propunha a organização ou reorganização das comunidades em função da luta pela terra, pela educação, pela saúde e por melhores condições de vida; um incipiente movimento indígena na região, iniciado pelos Miranha de Miratu e Méria, articulado pela Uni-Nacional; uma nova visão sobre os direitos indígenas, já contemplados no Estatuto do Índio de 1973 e; por fim, uma mudança na concepção sobre o índio, promovida por novos estudos no campo da Antropologia.

O aparecimento destas novas questões nos campos político e científico levaram ao que podemos chamar de uma “reinvenção” de identidades indígenas em todo o país, sendo o caso Cambeba, um deles. Foi por meio dessas mudanças de visão e, sobretudo, pelos novos critérios de indianidade estabelecidos pela legislação indigenista, que se pôde “reinventar” ou “redescobrir” os índios apagados e esquecidos até metade do século XX.

Esse processo, no caso dos Cambeba, não se deu apenas por fatores externos, mas está ligado à forma como estes eles se relacionaram com esse novo contexto e com fatores internos. Observamos que tais mudanças, de fato, influenciaram no processo de reafirmação da identidade Cambeba, mas que elas vão ser resignificadas dentro da própria dinâmica cultural desse povo. Isso é perceptível na forma como eles valorizam a educação escolar e o papel que deram a ela em sua cultura: “buscar mais conhecimento”. E, neste caso, um conhecimento “de fora”, dos brancos, portanto. Porém, esse conhecimento assumiria um papel importante na reivindicação e na defesa dos direitos desses índios e na reelaboração do seu mundo cultural e simbólico.

Essa busca de conhecimento não se deu apenas na educação formal, ou seja, na escola. Deu-se também e, sobretudo, dentro do Movimento Indígena, por meio das “viagens para fora”: Brasília, Manaus, etc., quando eles participavam de cursos sobre diferentes temas relacionados à política indígena e indigenista e, ao mesmo tempo, conheciam diversas instituições e pessoas que lhes mostravam novos caminhos e lhes orientavam sobre a melhor forma de conseguirem suas reivindicações. Essas “viagens para fora” vão dar

aos Cambeba maior conhecimento sobre a política indigenista o que vai lhes proporcionar também um maior destaque na atuação dentro do Movimento Indígena regional e, até mesmo, certo *status* diante de outros grupos indígenas locais, conforme demonstramos no capítulo 4.

Isso proporcionou aos Cambeba estabelecerem importantes alianças com os chamados “aliados”, como a importante aliança com a Prelazia de Tefé por meio, principalmente, da Pastoral Indigenista ligada ao CIMI. Esta aliança com a Igreja local permitiu aos Cambeba a utilização de uma infra-estrutura fundamental para a articulação do Movimento Indígena na região de Tefé que contava com barcos, escritório, telefone, programas de rádio, intermediação de projetos financeiros, além de assessoria às atividades da Uni-Tefé e/ou às demandas específicas das aldeias. Essa parceria com a Prelazia foi uma decisão coletiva dos índios do Médio Solimões e está explícita no Encontro de Miratu, quando as lideranças avaliaram que para tirar as aldeias da situação de exploração, isolamento e falta de perspectiva de melhoria de vida, era necessário “se encontrá na Prelazia”.

Outro fator importante está relacionado a um caráter um tanto formal e burocrático, assumido pelo Movimento Indígena em Tefé – o que não seria exclusividade dessa região – que exigia dos coordenadores do Movimento um conhecimento relativamente significativo da língua portuguesa (escrita e falada) e da matemática, para pronunciamentos públicos, elaboração de relatórios, prestação de contas dos projetos de financeiros, etc. Isto se acentuou, sobretudo, a partir de 1993 quando a Uni-Tefé tornou-se uma organização juridicamente reconhecida, passando a administrar convênios e projetos realizados com organismos do governo brasileiro.

Esses aspectos vão determinar, também, em grande medida a ascensão dos Cambeba dentro do Movimento Indígena e como liderança reconhecida em toda a região de Tefé. Lembramos, mais uma vez, que todos os líderes Cambeba foram professores em suas aldeias, o mesmo ocorrendo com os Mayoruna. Mas há outros aspectos de ordem interna ao Movimento, articulados a partir das alianças interétnicas que devem ser levados em conta. Mostramos essa questão no capítulo 4, quando analisamos as relações de compadrio estabelecidas, sobretudo, entre Cambeba e Mayoruna e que acabam atuando como mediadoras de conflitos e até mesmo na tomada de decisões no âmbito da coordenação do Movimento.

Entendemos “movimento indígena” no contexto deste trabalho como um conjunto de mobilizações étnicas realizadas por grupos, comunidades, associações ou organizações indígenas específicas (de agentes de saúde, de professores, de Tuxauas) ou aquelas organizações juridicamente constituídas como: a COIAB e a própria Uni-Tefé. Ou seja, é uma articulação de lutas, que se dá de diversas formas e em diferentes frentes, desde o cotidiano das aldeias, passando por espaços regionais, nacional e até continental.

Podemos associar de forma mais ampla - resguardando, porém suas especificidades - o “Movimento Indígena” ao conjunto dos “movimentos sociais” emergentes no país na última metade do século XX. Tais movimentos

extrapolam as formas tradicionais de organização de classe, embora possam com elas se articular, se inspirar e, às vezes, até se confundir. Contudo, mesmo as organizações indígenas formais como a Uni-Tefé, por exemplo, embora sigam alguns rituais do modelo tradicional (estrutura administrativa, escolha dos representantes pelo voto, etc) internamente são distintas, pois convivem com outros elementos advindos das relações interétnicas e do mundo simbólico e cultural dos grupos que a constituem.

Para Almeida (1994) os “movimentos sociais” são formas de luta e de organização, que fogem aos padrões do campesinato tradicional classista típico das análises propostas pelo marxismo ortodoxo. Para além do elemento étnico - no caso dos indígenas - traz à tona novos atores sociais como: “remanejados”; “deslocados”; “reassentados”; “povos da floresta”; “ribeirinhos”; “castanheiros”; etc, organizados de forma não convencional, alterando as relações políticas com os centros de poder. São movimentos ou, segundo Almeida, *unidades de mobilização*, que combinam as características circunstancial e permanentes das lutas, organizam-se em “comissões”, “conselhos”, procurando dar evasão às reivindicações locais com perspectivas mais amplas.²⁰⁵

Contudo, segundo Almeida (1994, p. 130) há críticas às *unidades de mobilização*, provenientes dos textos marxistas que apontam para o caráter circunstancial muito susceptível à desmobilização, além disso, elas se conformariam com as estruturas do Estado e inibiriam mobilizações mais amplas das classes, debilitando o movimento geral dos trabalhadores. Porém, segundo o próprio autor, tais *unidades de mobilização*:

[...] não representam apenas simples respostas a problemas localizados. Suas práticas alteram padrões tradicionais de relação política com os centros de poder e com instâncias de intermediação, possibilitando a emergência de lideranças que prescindem dos que detêm o poder local. Destaca-se, neste particular, que mesmo distante da pretensão de serem movimentos para a tomada do poder político, logram generalizar o localismo das reivindicações e mediante estas práticas de mobilização aumentam seu poder de barganha face ao governo e ao Estado.²⁰⁶

De fato, o surgimento do movimento indígena na forma de “organização representativa de interesses comuns”, como propunha a Uni-Tefé, redefiniu as relações interétnicas do Médio Solimões, atuando também como uma “unidade de mobilização” e de “reinvenção” de identidade étnica. Pois, como foi demonstrado com exceção dos Miranha de Miratu, que foram reconhecidos

²⁰⁵ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (org.). *Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 522-523.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 523-524.

como indígenas desde o início do século, os outros grupos chegaram posteriormente à região e se identificaram como indígenas no final da década de 1970 e início dos anos 1980.

Pensando a emergência do movimento indígena no Médio Solimões, a partir do caso Cambeba e de sua relação com os Mayoruna, Ticuna e Miranha, entendo, que não se pode compreender este problema na sua totalidade, utilizando apenas um dos “tipos puros de dominação” de Weber. Como foi demonstrado, na estrutura, na dinâmica e no funcionamento da Uni-Tefé convivem diferentes formas e estratégias de poder e de relação social.

Neste sentido, constata-se a necessidade de um trabalho etnográfico sobre a atuação da Uni-Tefé, que possa fornecer um conjunto maior de dados sobre as relações de poder entre os principais grupos indígenas que dela fazem parte, suas alianças e estratégias de poder. É necessário também entender como outros grupos indígenas dos rios Japurá, Juruá e Biá, considerados mais periféricos, se relacionam com os grupos que dirigem o movimento, bem como as propostas e projetos desses grupos “mais afastados” estão inseridos ou não na agenda política mais ampla da Uni-Tefé.

Retornemos agora, contudo, à questão da reafirmação étnica dos Cambeba no seu aspecto mais interno, ou seja, como estes índios se definem como tais e como se diferenciam de outros grupos da região, ou ainda, que problemas este fato lhes trouxe.

Embora considerando que a afirmação étnica ou, de outra maneira, a identificação como índio Cambeba, trouxe, de fato, a esses índios melhores condições de vida, como a possibilidade de adquirir uma terra para seu uso exclusivo; escolas com seus próprios professores; melhor assistência à saúde e a proteção de uma legislação específica, embora constantemente descumprida, favorece aos povos indígenas reafirmação como “índio” o que significava também ter que enfrentar toda a carga de preconceito que esta palavra adquiriu ao longo do tempo, como demonstramos no capítulo 2. Enfim, ser índio no final da década de 1970 e início dos anos de 1980 no Médio Solimões era conviver ainda com os estigmas de preguiçoso, selvagem, “gente do mato” que anda nu, que não fala o português e que não tem estudo; ou ainda, como “pobres coitados”, desorganizados e vítimas indefesas dos brancos.

De fato, como demonstramos os Cambeba já não falavam mais sua língua tradicional, não mais praticavam rituais exóticos, já eram considerados cristãos, falavam somente o português, usavam roupas como a dos brancos, moravam em casas como as demais do beiradão e o que era mais complicado: já eram conhecidos na região - inclusive pela igreja e pelos índios Miranha - desde o início dos anos de 1970 como caboclos, ou seja, como não índios.

Para sair dessa situação, os Cambeba tomaram várias decisões e criaram estratégias que vão ressignificar todo o seu mundo cultural. Destacamos a seguir três:

- a) *adquirir conhecimento dos brancos* através da escola, do movimento indígena e das relações não formais que se dão no cotidiano. Por

isso os Cambeba investiram na formação de seus jovens para serem professores, agentes de saúde e líderes do Movimento. A maioria dos filhos de André Cruz, após terminar a 4ª série primária na aldeia, foi estudar fora. Ainda jovens, eles participavam das viagens de articulação, dos encontros e das assembleias para “aprender como era o Movimento”. A busca desse conhecimento se dava pela necessidade do próprio Movimento, mas também para mostrar aos brancos que os índios não eram ignorantes nem totalmente vítimas indefesas. Era uma tentativa de busca de equilíbrio nas relações sociais e nas disputas interétnicas na região;

- b) *agir com diplomacia nas relações interpessoais e interétnicas*, tanto com os outros grupos indígenas como os brancos, mostrando equilíbrio emocional, “boa educação”, domínio e conhecimento das questões pertinentes aos índios. Os Cambeba preferem o diálogo ao radicalismo. Não abrem mão de seus direitos, mas antes do enfrentamento, procuram esgotar todas as possibilidades de diálogo e de outras formas que não os levem ao radicalismo. Às vezes, quando sabem que não podem convencer o adversário, ficam em silêncio e esperam por outra ocasião. Procuram deixar no final de cada relação uma porta aberta para futuras negociações. Com essas atitudes, eles combatem o estigma do índio violento e bárbaro ainda presente no senso comum e reconstroem uma outra imagem do índio;
- c) *“resgatar” determinados aspectos culturais*, tidos como essenciais para demonstrar sua indianidade diante dos outros, tais como: usar palavras na língua Cambeba, realizar danças antigas e manter viva a sua história migração, tendo “Magua” como o lugar de origem dos Cambeba. Nota-se, assim, sobremaneira, o esforço dos Cambeba para manter viva a memória social do grupo. Utilizam para isto, as conversas quotidianas, as aulas nas escolas das aldeias, os diálogos com pesquisadores que se interessam pela história Cambeba, cobrando destes sempre um retorno de seus estudos em prol das aldeias. Nunca esqueci a imagem do senhor Valdomiro Cruz, na aldeia Nossa Senhora da Saúde, em 1998. Enquanto falava das danças antigas e da migração do povo, não tirava os olhos de um tambor trazido do Capote, fixado na parede de casa. Era como se aquele tambor fosse um livro aberto da história Cambeba. É por meio de símbolos como esse tambor e das lembranças, que os Cambeba reconstroem sua história e reafirmam sua identidade indígena.

Neste sentido, ser Cambeba não é apenas nascer de um pai ou de uma mãe Cambeba, mas é aceitar as normas do grupo para poder ser aceito por ele. Isto vale para quem não é Cambeba “de sangue”, mas é casado ou casada como um ou com uma Cambeba, morando ou não nas aldeias. A obediência às normas e às regras do grupo é fundamental para ser parte dele. Assim, tomar e/ou ordenar que tomem a “benção do velho” ou dos mais velhos, é sinal de comunhão com a história, com o presente e com o futuro dos Cambeba, é reconhecer-se como Cambeba reconhecendo-se no outro Cambeba.

REFERÊNCIAS

- *Manuscritos*

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Relatório de avaliação geral do CIMI: contribuições a partir das bases*. Brasília, nov. 1997.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Memo nº 056/DDF/DGPI*. Identificação e delimitação da Área Indígena Jaquiri, Município de Maraã/AM. Maraã, 1982. 71 p. Mimeografado.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Memo nº 033/DID*. 1 p. seguido de Relatório de Identificação da T.I. Kokama. 8 p. Brasília, 8 mar. 1983. 8 p. Assunto: Identificação e delimitação das Terras do grupo indígena Kokama da A.I. Kokama, município de Tefé. Assinado: Antônio Flavio Costa [antropólogo]. Mimeografado.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. DAF. *Memorial descritivo de demarcação da T.I. Igarapé Grande*. Brasília, 10 jul. 2003. 3 p. c/ mapa. Mimeografado.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. SUAF. *Memorial descritivo de demarcação da A.I. Jaquiri*. Brasília, 1988. 3 p. c/ mapa. Mimeografado.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. SUAF. *Memorial descritivo de demarcação da A.I. Barreira da Missão*. Brasília, [s. d.]. 3 p. c/ mapa. Mimeografado.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Portaria nº 1433/E, de 28/09/1982*, sobre Reconhecimento e Delimitação da Área Indígena Jaquiri. Brasília, 1982. 6 p. Mimeografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Coordenação de Pastoral. DOINÍSIO, Ego; TEODORO (org.). *O clamor dos seringueiros do Jutai*. Jutai: Centro Missionário padre Damião, ss. cc., 1981. Mimeografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *A vida na aldeia: Médio Solimões*. Tefé-Am, 1992, 77 p. Mimeografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório Equipe Tefé (Dossiê)*. Tefé, jul./dez. 1995. 200 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório Equipe Tefé*, 1987. Tefé, 1987. 3 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório Equipe Tefé (Dossiê)*. Tefé, jan./jun. 1994. 115 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório Equipe Tefé (Dossiê)*. Tefé, jul./dez. 1993. 299 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório Equipe Tefé (Dossiê)*. Tefé, jul./dez. 1992. 201 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório Equipe Tefé (Dossiê)*. Tefé, jan./jun. 1992. 139 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório Equipe Tefé (Dossiê)*. Tefé, jul./dez. 1991. 95 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório Equipe Tefé (Dossiê)*. Tefé, jul./dez. 1995. 45 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório Equipe Tefé (Dossiê)*. Tefé, jan./jun. 1991. 98 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Censo demográfico da aldeia Igarapé Grande, ano 1990*. Tefé, 1990. 11 p. Manuscrito.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Censo populacional, aldeia Igarapé Grande, ano 1990*. Tefé, 1990. 8 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Censo populacional, aldeia Jaquiri, ano 1990*. Tefé, 11 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Carta dos índios Cambeba da aldeia Jaquiri à FUNAI/AM, 06/09/1989*. Tefé, 1989. 1 p. Manuscrito.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Carta da Comunidade Indígena Igarapé Grande à FUNAI/AM, 06/02/1997*. Tefé, 1997. 1 p. Manuscrito.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Levantamento de situação de saúde, aldeia Jaquiri, junho de 1984*. Tefé, 1984. 3 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório de Encontro das Lideranças Indígenas, aldeia Méria, 1988*. Tefé, 1988. 6 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório de Encontro das Lideranças Indígenas, aldeia Méria*. Tefé, 1991. 12 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. *Relatório de Atividades da Organização Indígena do Médio Solimões e Japurá*. Tefé, jul./dez. 1991. 35 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. Equipe Tefé. *Relatório do I Encontro das Lideranças, 1991*. Tefé, 1991. Manuscrito.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. Equipe Tefé. *Relatório do I Encontro da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, janeiro de 1989*. Tefé, 1989. 9 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. Equipe Tefé. *Relatório do I Encontro dos Professores Indígenas do Médio Solimões*. Tefé, 1990. 9 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. Equipe Tefé. *Histórico da Prelazia de Tefé, de 1980 a 1984*. Tefé, 1984. 2 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. Equipe Tefé. *Quadro analítico dos Povos Indígenas da Prelazia de Tefé*. Tefé, [s. d.]. 1 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. Equipe Tefé. *Relatório da IV Assembléia dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Japurá, 28 a 30 de agosto de 1990*. Tefé, 1990. 5 p. Datilografado.

PRELAZIA DE TEFÉ. Pastoral Indigenista de Tefé/CIMI. Prelazia de Tefé. *Relatório de Atividades, ano 1987*. Tefé, 1987. 5 p. Datilografado.

- *Impressos (documentos históricos)*

ACUÑA, Cristóbal de. *Novo descobrimento do grande rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

BATES, Henry Walter. *Um naturalista no rio Amazonas*. Tradução Regina Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979. (Reconquista do Brasil, v. 53).

BRASIL. *Decreto nº 303, de 29 de outubro de 1991*. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Barreira da Missão, no Estado do Amazonas. Brasília, 1991. Acervo Digital do ISA (Instituto Sócio Ambiental). Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/decreto-n-303-de-291091-homologa-demarcacao-da-ai-barreira-da-missao>. Acesso em: 12 dez. 2015.

CARVAJAL, de Gaspar; ROJAS, de Alonso; ACUNÃ, de Cristobal. *Descobrimento do Rio das Amazonas*. Traduzido e anotado por C. de Melo Leitão. Rio Janeiro: Editora Nacional, 1941. (Série 5. Brasileira, v. 203).

DIAS, Gonçalves. Relatório do Dr. Antônio Gonçalves Dias como membro da comissão de Exposição nomeada pelo Exmo Sr. Presidente desta Província. *In: AMAZONAS. Relatório do Presidente de Província do Amazonas*. Amazonas: Typographia de M. S. Ramos, 1861.

FAULHABER, Priscila (coord.). *Relatório de identificação e delimitação da A.I. Igarapé Grande*. Tefé, 1995. Mimeografado. Arquivo Prelazia de Tefé/CIMI Tefé.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. [S. l.]: Conselho Federal de Cultura, 1974. (memórias antropológicas).

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. 2. ed. revista. (Or. Tenório Teles). Manaus: Valer, 2008. (Memórias I Antropologia).

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá - 1783-1792*. Prefácio de A. C. Ferreira Reis; Introdução de J. C. de Melo Carvalho. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971. (Iconografia, v. I. Geografia e Antropologia). (140 estampas em preto e branco e em cores).

FRITZ, Samuel. O diário do padre Samuel Fritz. Introdução e nota de Rodolfo Garcia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 81, p. 353-397, 1917.

HERNDON, Lewis W. M.; GIBBON, Lardner. *Exploração del Valle del Amazonas* (tomo I). Quito, Equador: ABYA-YALA, 1991. (Monumenta Amazônica).

LA CONDAMINE, Charles-Marie. *Viagem pelo Rio Amazonas (1735-1745)*. Seleção e textos, introdução e notas Hélène Minguet; tradução: Maria Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: EDUSP, 1992.

MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Tradução, introdução e notas de Antônio Porro. Manaus: EDUA, 2001.

MAW, Henrique Lister. *Narrativa de passagem do Pacífico ao Atlântico através dos Andes nas províncias no Norte do Peru, e descendo pelo rio Amazonas até o Pará*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial, 1989. (Hiléia Amazônica, v. 9).

SAMPAIO, F. X. Ribeiro [1774-75]. *Diário de Viagem em revista, e correção das povoações da Capitania de São José do Rio Negro fez o autor, e Intendente Geral da mesma*. Lisboa: Typografia da Academia, 1825.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Tradução Lúcia Furquim Lahmeyer; anotação Basílico de Magalhães. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981. (Reconquistando o Brasil, nova série, v. 46, 47, 48).

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Tradução Eugênio Amado; apresentação Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979. (Reconquistando o Brasil; v. 50).

- *Periódicos*

BRASIL. Decreto n. 264, de 29 de outubro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Jaquiri, no Estado do Amazonas. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 24031, 30 out. 1991.

BRASIL. Decreto n. 303, de 29 de outubro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Barreira da Missão, no Estado do Amazonas. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 24052, 30 out. 1991.

INSTITUTO SÓCIO AMBIENTAL. *Povos indígenas do Brasil/1996-2000*. Carlos Alberto Ricardo (editor). São Paulo: ISA, 2000.

O ÍNDIO da Prelazia da Tefé. *Boletim da Prelazia de Tefé*, ano 8, ed. 3, 1979.

PALAVRA do índio. *Boletim da Prelazia de Tefé*, ano 9, n. 3, 1980.

PORANTIM. Brasília: ano XXIII, n. 246, , p. 3, jun./jul. 2002.

- *Fontes orais*

ASSEMBLÉIA GERAL DA UNI-TEFÉ. *Vários depoimentos [setembro de 1994]*. Arquivo da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé. 1 fita cassete, 120 minutos. Transcrição: Benedito Maciel, Tefé, abr. 2003.

CORDEIRO, Lino. *Entrevista concedida em 27/12/2002*. Entrevistador: Benedito Maciel. Cidade de Uarini/Amazonas. 1 fita cassete, 120 minutos. Entrevista concedida ao projeto: “Identidade como articulação de novas possibilidades: um estudo da reafirmação étnica dos Omágua da Amazônia brasileira (1980-2000)”. PPGSCA/UFAM.

CRUZ, André. *Entrevista concedida em 23/08/2003*. Entrevistador: Benedito Maciel. Cidade de Tefé/Amazonas – escritório da Uni-Tefé. Entrevista concedida ao projeto de dissertação de Mestrado “Identidade como articulação de novas possibilidades: um estudo da reafirmação étnica dos Omágua da Amazônia brasileira (1980-2000)”. PPGSCA/UFAM.

CRUZ, André; OLIVEIRA, Genival. *Depoimentos* [setembro, ano ?]. Depoimentos gravados no final da Assembléia Indígena, aldeia Marajaí. Tema: identidade, educação e organização indígena. Arquivo Pastoral Indigenista de Tefé. (transcrição: Benedito Maciel, abr. 2003).

CRUZ, Valdomiro. *Entrevista concedida em 28/05/89*. Entrevistadora: Doris. Aldeia Igarapé Grande, maio 1989. 1 fita cassete. Entrevista concedida a Pastoral Indigenista de Tefé. Arquivo da Pastoral Indigenista de Tefé. Transcrição: Benedito Maciel, abr. 2003.

DEPOIMENTOS de lideranças indígenas do Médio Solimões [1992]. Entrevistador: Roberto Libigothi. Tema: “500 Anos da América”. 1 fita cassete, 120 minutos. Arquivo da Pastoral Indigenista de Tefé. (transcrição: Benedito Maciel, abr. 2003).

ENCONTRO de líderes indígenas - Prelazia de Tefé. Aldeia Miratú, 03 a 05/07/1980. 1 fita cassete, 120 minutos. (vários depoimentos). Arquivo da Pastoral indigenista de Tefé. (transcrição: Benedito Maciel, abr. 2003).

OLIVEIRA, Lourival; CRUZ, André. *Entrevistas concedidas em 10/09/1988*. Entrevistadora: Doris. 1 fita cassete, 60 minutos. Arquivo da Prelazia de Tefé. (transcrição de trechos: Benedito Maciel, abr. 2003).

MANIFESTAÇÃO Indígena na cidade de Marã [1993]. Vários depoimentos. 1 fita cassete, 120 minutos. Arquivo da Pastoral indigenista da Prelazia de Tefé. (transcrição: Benedito Maciel, abr. 2003).

- *Referências*

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta: enicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa 1999.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

AMOROSO, Marta Rosa; SÀEZ, Oscar Calavia. Filhos do Norte: o indianismo em Gonçalves Dias e Capistrano de Abreu. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete (org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC, 1995. p 237-256.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. 2. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Prilippe; STREIFF-FRENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 187-227.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução: John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e a história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

BONI, Iara T. *Encontro das águas: educação e escola no dinamismo da vida Kambeba*. 1999. 195 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNB, Brasília, 1999.

BONI, Iara T.; SILVA KAMBEBA, Raimundo Cruz da (org.). *Aua Kambeba: a palavra da aldeia Nossa Senhora da Saúde*. Brasília: Cimi: Unicef, 1999.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOUTIER, Jean; DOMINIQUE, Julia. *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Tradução: Marcella Mortara e Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade Paulista, 1991.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Problemas e hipótese relativos à fricção interétnica. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: UnB, 1978. p. 83-131.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Urbanização e tribalismo: integração dos Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

CARDOSO, Ruth (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. O Índio inexistente. *Terra das águas*: revista de estudos amazônicos, Núcleo de Estudos do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, Brasília, p. 117-136, 2. sem. 1999.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos*: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). 2005. 402 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2005.

CONGREGAÇÃO DO ESPIRITO SANTO. 1897-1997: 100 Anos de Presença Espiritana em Tefé Amazonas/Brasil. Tefé, 1997. (Publicação Comemorativa).

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Outros 500*: construindo uma nova história. São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

COSTA, Hideraldo da. Amazônia paraíso dos naturalistas. *Amazônia em Cadernos*, n. 6, Manaus, p. 229-270, jan./dez. 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*: mito, história, etnicidade. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História indígena no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DAVIS, Shelton H. *Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Tradução: Jorge Alexandre F. Pontual. Zahar Editores; Rio de Janeiro, 1978.

DIAS, Antonio Gonçalves. *O Brasil e a Oceania*. Paris, 1851.

DIEHE, Astor Antônio. *A cultura historiográfica brasileira*: do IHGB aos anos 1930. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

FALHAUBER, Priscila. A reinvenção da identidade indígena no Médio Solimões e no Japurá. *Anuário Antropológico/96*, Rio de Janeiro, p. 83-101, 1997.

FALHAUBER, Priscila (org.) *Entrosando*: questão indígena em Tefé. Belém. Museu Paraense Emílio Goeldi; 1987a.

FALHAUBER, Priscila. *O Lago dos Espelhos*: etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/Amazonas. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998.

FALHAUBER, Priscila. *O navio encantado*: etnia e alianças em Tefé. Belém: Museu Goeldi. 1987b.

FALHAUBER, Priscila. *Os Cambebas da Terra firme e os Miranhas da Méria*. Comunicação apresentada em 25 nov. 1995, no Seminário do DCH/MPEG.

CARDOSO, C. Flamarion. História e paradigmas rivais. In: CARDOSO, C. Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 1-23.

FÍGOLI, Leonardo H. G. Identidad regional y “caboclismo”: índios del Alto rio Negro en Manaos. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, p. 119-154, 1985.

FERREIRA NETO, Edgard Leite. História e etnia. In: CARDOSO, C. Flamarion; VAINFAS, R. (org.). *Os domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 313-328.

FERMIN, Eronilde. *Memórias vivas do povo Omágua Kambeba de São Paulo de Olivença / Mumuri sekwe awá uawa kanga pewa tawau*. TCC (Bacharelado em Pedagogia Intercultural) – UEA, São Paulo de Olivença, AM, 2016.

FREITAS, Marco Antônio Braga de. *O povo Kocama: um caso de reafirmação de identidade étnica*. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade do Amazonas, Manaus, 2002.

PINTO, Ernesto Renan Freitas. Viagens das ideias. *Folhas Soltas: revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais*, Manaus, n. 5, p. 27-34, nov. 2000.

FUNDAÇÃO EMÍLIO ODEBRECHT. *Mapa: imagens da formação territorial brasileira*. Pesquisa, textos e seleção cartográfica de Isa Adonais; fotografia e org. de Bruno Furre. Rio de Janeiro: F. O. Odebrecht, 1993.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GUARESCHI, Pedrinho. *A cruz e o poder: a Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Laurest Leon Schaffer. São Paulo: Vértice: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p. 68-76, 1996.

HANDA, Francisco Aparecido. *Colonização, missão e representação: a Amazônia no Diário de Samuel Fritz (1689-1723)*. 1995. Dissertação (Mestrado em História Social) – PUC, São Paulo, 1995.

HERIARTE, Maurice. *Descobrimento do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*. Vienna D'Austria: Imprensa do filho de Carlos Gerold, 1847. p. 54-55.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.) *A invenção das tradições*. Tradução de Celina C. Cavalcante. 2. ed. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1997. (Pensamento Crítico, v. 55).

HOONEART, Eduardo. A Amazônia a e cobiça dos europeus. In: HOONEART, Eduardo (coord.). *História da igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

ISENBURG, Tereza (org.). *Naturalistas italianos no Brasil*. São Paulo: Ícone: Secretaria de Estado e Cultura, 1990.

JORNA, Peter. *Back in History: Cambebas on the Solimões*. Netherlands: Institute of Social and Cultural Anthorpology, Catholic University of Nimegen, 1988. Contribution for the International Congres of Americanists, 4-8 july, 1988, Amsterdam. 22 p.

LATHRAP, Donald W. *O Alto Amazonas*. Lisboa: Editorial Verbo, 1975. (Historia Mundi).

LE GOFF, Jacques (dir.). *A história nova*. Tradução de Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (O homem e a história).

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Edunicamp, 1996.

MACIEL, Benedito. *Resistência silenciosa: estudo da retomada étnica dos Omágua*. Manaus, 1997. 61 p. Relatório Final de Pesquisa (Universidade do Amazonas, PIBIC/CNPq).

MACIEL, Benedito. *Memórias e identidades na Amazônia indígena: um estudo dos Cambeba habitantes do rio Cuieiras, Rio Negro*. 2000. 83 p. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Amazonas, Manaus, 2000.

MARTINS, José de Sousa. Prefácio: a chegada do estranho: notas e reflexões sobre o impacto dos grandes projetos nas populações indígenas e camponesas da Amazônia. In: HÉBETTE, Jean (org.). *O cerco está se fechando: o impacto do grande capital na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes: FASE; Belém: NAEA/UFPA, 1991. p. 15-33.

MEGGERS, Betty J. *Amazonas: a ilusão do paraíso*. Tradução de Maria Yedda Linhares, apresentação de Darcy Ribeiro. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987. (Reconquistando o Brasil, 2 Série, v. 113).

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *A política indigenista brasileira durante o século XIX*. 1971. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, São Paulo, 1971.

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adalto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 237-249.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís D. Benzi (org.). *A temática indígena na sala de aula: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC, 1995. p. 221-236.

MONTELLO, Josué. *Gonçalves Dias na Amazônia: relatório e diário de viagem, ao rio Negro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2002. p. 2-25.

NEVES, Walter A. (org.). *Origem, adaptação e diversidade ecológica do homem nativo na Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991.

NEVES, Walter A. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História indígena no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 475-498.

NEVES, Walter A. *Os negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares”. Tradução de Yara Aun Khoury. *Revista de Pós-Graduação em História e do Departamento de História: Projeto História*, PUC, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OBEREM, Udo. Um grupo indígena desaparecido del Oriente ecuatoriano. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 15-16, p. 149-170, 1967-68.

OLIVEIRA, A. Delia; MACIEL, Benedito; MARTINS, R. Lima; WEBER, Terizinha; LIMA, Edson da Fonseca de; OLIVEIRA, J. Aldemir. *Quando o mundo do índio é a cidade: migração indígena para Manaus*. Manaus, 1996. 102 p. Relatório de Pesquisa (Arquidiocese de Manaus/Pastoral Indigenista).

OLIVEIRA, João Pacheco de. A segurança das faixas de fronteira e o novo indigenismo. In: HÉBETTE, Jean (org.). *O cerco está se fechando: o impacto do grande capital na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes: FASE; Belém: NAEA/UFPA, 1991. p. 321-346.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999a.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Novas identidades indígenas: análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (org.). *Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994. p. 327-348.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nosso Governo: os Tikuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999b, p. 11-40.

OLIVEIRA, José Aldemir; GUIDOTTI, Pe. Humberto (org.). *A igreja arma sua tenda na Amazônia: 25 anos do Encontro Pastoral de Santarém*. Manaus: EDUA, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A Sociologia do Brasil indígena*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1978.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. Pioneira: São Paulo, 1976.

ORO, Ari Pedro. *Na Amazônia um messias de índios e brancos: para uma antropologia do messianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1989.

PEREIRA, Lúcia Miguel. *A vida de Gonçalves Dias*. São Paulo: Livraria José Olímpico Editora, 1943.

PESAVENTO, Sandra J. Em Busca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*: ANPUH, São Paulo, v. 15, n. 29, 1995.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORRO, Antônio. *As crônicas do Rio Amazonas: notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

PORRO, Antônio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis, RJ: Vozes; SP: Edusp, 1995.

POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*: sguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RADAELLI, Aline. *Os Kambeba do rio Jandiatuba*: território, garimpo e conflitos socioambientais. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

RADAELLI, Aline. *Vermelho que te cobre, amarelo nobre*: povo Kambeba, garimpo e estado espectral. Manaus: UEA Edições: PNCSA, 2020.

REIS, Arthur César Ferreira. *O seringal e o seringueiro*. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas: Governo do Amazonas, 1997.

REVEL, Jacques. História e Ciências Sociais: uma confrontação instável. In: BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique (org.). *Passados recompostos*: campos e canteiros da história. Rio de Janeiro: UERJ: FGV, 1998. p. 79-90.

RIBEIRO, R. Colares (org.). *Viagem à corte do Solimões*. Manaus: Gráfica Rex, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROMANO, Jorge Osvaldo. *Índios proletários em Manaus*: el caso de los Sateré-Mawé citadinos. 1982. 186f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UNB, Brasília, 1982.

ROOSEVELT, Anna C. Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia. In: NEVES, Walter A. (org.). *Origem, adaptação e diversidade ecológica do homem nativo na Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991. p. 103-138.

PIRO, Nildenir da Costa. *Entre as memórias e o silêncio*: a territorialidade Omágua/Cambeba na cidade de Amaturá/AM. 2022. 89 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da conquista*: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1999.

SANTOS, Silvio C. dos; NACKE, Aneliese. Projetos hidrelétricos e povos indígenas. In: HÉBETTE, Jean (org.). *O cerco está se fechando*: o impacto do grande capital na Amazônia. Petrópolis, RJ: Vozes: FASE; Belém: NAEA/UFPA, 1991. p. 78-88.

SAMPAIO, Patrícia M. Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia sertões do Pará, c. 1755 – c. 1823*. 2001. 425 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2001.

SILVA, Márcia Vieira da. *Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambebe na aldeia Tururucari-Uka*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

SILVA, Raimundo N. Pereira da. *O universo social dos indígenas no espaço urbano: identidade étnica na cidade de Manaus*. 2001. 185 f. Dissertação Mestrado (Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2001.

SCHAEKER, Raimunda Gil. *A semente cresceu e evoluiu: centenário da presença espiritana na Prelazia de Tefé/AM*. Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1997.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. 2. reimp. São Paulo: Editora da Universidade Paulista, 1992. p. 39-62.

SKINNER, Quentin. Significado y comprensión em la historia de las idéas. *Prismas: revista de história intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, n. 4, p. 149-191, 2000.

SOUZA, Oliveira Rosimeire. *Omágua: invenção e trajetória de uma categoria étnica colonial no Alto Amazonas: séculos XVI-XVII*. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

TREECE, David H. Introdução crítica à Muhuraida. In: WILKENS, Henrique João. *Mahuraida ou o triunfo da fé*. Manaus: Biblioteca Nacional/UFAM/ Governo do Estado do Amazonas, 1993. p. 11-33.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TAYLOR, Anne Christine. História pós-colonial da alta Amazônia. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 213-238.

THOMÉ, José Lauro. *Um grande projeto na Amazônia: hidrelétrica de Balbina uma fato consumado*. Manaus: EDUA, 1999.

WEBER, Max. Tipos de Dominación. In: WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. México: Fundo de Cultura Económica, 1977. v. 1, p. 170-217.

WEINSTEIN, Bárbara. *A Borracha na Amazônia: expansão e decadência – 1850-1920*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1993. (Estudos Históricos, 20).

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WEBER, Max. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO C. Flamarion; VAINFAS, R. (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 127-162.

VARGAS, Eduardo Viana (coord.). *A questão indígena nos Arquivos de Tefé-Amazonas*. Tefé, 1996. Relatório final de pesquisa (UFJF/PIBIC-CNPq/Prelazia de Tefé/UFGM).

VARNHAGEN, F. Adolfo de. *História geral do Brasil*. Revisão e notas de J. Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. 10. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981. v. 1, t. I-II. (Reconquistando o Brasil. Nova série). Edição especial.