



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS
NÚCLEO DE ENSINO SUPERIOR DE MANACAPURU
BACHARELADO EM ARQUEOLOGIA

BRUNO ANDRÉ DA SILVA OLIVEIRA

MANACAPURU, ÉS TU TERRA DE ÍNDIOS *MURA*?
A diversidade etno-histórica à luz dos registros históricos e arqueológicos.

MANACAPURU-AM

2017



BRUNO ANDRÉ DA SILVA OLIVEIRA

MANACAPURU, ÉS TU TERRA DE ÍNDIOS *MURA*?

A diversidade etno-histórica à luz dos registros históricos e arqueológicos

Trabalho de Conclusão de Curso

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito final para a conclusão do Bacharelado em Arqueologia da Universidade do Estado do Amazonas.

Orientador: Prof. Dr. Rhuan Carlos Lopes.

MANACAPURU-AM

2017

BRUNO ANDRÉ DA SILVA OLIVEIRA

MANACAPURU, ÉS TU TERRA DE ÍNDIOS *MURA*?

A diversidade etno-histórica à luz dos registros históricos e arqueológicos.

Manacapuru (AM), ___ de _____ de 2017.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Carlos Augusto da Silva – Examinador Interno

Universidade Federal do Amazonas/ Universidade do Estado do Amazonas

Prof^a. M.Sc. Antonia Damasceno – Examinadora Interna

Universidade Federal do Pará/Universidade do Estado do Amazonas

Prof^a. M.Sc. Ivone Maria Amorim Bezerra – Examinadora Suplente

Universidade do Estado do Amazonas

Prof^a. M.Sc. Tallyta Suenny Araújo da Silva – Examinadora Suplente

Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes – Orientador

Universidade do Estado do Amazonas

Aos meus filhos André Augusto, o caçula,
Helam Bruno e Amon Bruno, os gêmeos,
...que Deus sempre os abençoe.

AGRADECIMENTOS

À Deus que creio amar seus filhos, sem acepção de pessoas; meus pais que oportunizaram à vida e educação; ainda a meus filhos e esposa que trazem alento de felicidade nas horas difíceis. E, especialmente, aos amigos docentes e exímios profissionais que têm ofertado as mais ricas oportunidades do curso, passando a confiança na capacidade individual dos alunos, dentre os quais merecem menção expressa Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes, M.Sc. Antonia Damasceno Barbosa, M.Sc. Crisvaldo Cássio Silva de Souza e M.Sc. Ivone Maria Amorim Bezerra.

MANACAPURU, ÉS TU TERRA DE ÍNDIOS *MURA*?
A diversidade etno-histórica à luz dos registros históricos e arqueológicos

BRUNO ANDRÉ DA SILVA OLIVEIRA

RESUMO

Neste trabalho trazemos discussão problematizada pela ideia deixada pelos colonizadores que atribuíram a exclusividade étnica *Mura*, como fundadora do aldeamento que deu origem à cidade de Manacapuru. Por trás desta afirmação histórica, temos a negação lógica da possível diversidade étnica da região, que foi descaracterizada pela expansão dizimadora, com redução demográfica dos indígenas, e a ocidentalização infligida contra os grupos remanescentes. Neste sentido, buscamos reafirmar tal diversidade étnica indígena lançado mãos do método etno-histórico, que permite a utilização de dados etno-históricos e arqueológico, sobretudo provenientes de fontes de cronistas e do registro arqueológico, para demonstração do contexto multiétnico que predominou na região amazônica do passado, cujos vestígios materiais consolidam-no.

Palavra-chave: *Mura*; Diversidade étnica; Método etno-histórico; Registro arqueológico.

Sumário

CAPÍTULO I – O QUE DIZ A ETNOHISTÓRIA?.....	9
1.1. A relação do local da pesquisa com o problema da diversidade étnica da região..	9
1.2 A conceituação da etno-história e a aplicação do método etno-histórico.....	16
1.3 A presença indígena na região Amazônica: as informações históricas de cronistas que atestam a diversidade étnica indígena.	21
CAPÍTULO II – O QUE DIZ A ARQUEOLOGIA AMAZÔNICA? AS RECENTES DESCOBERTAS ARQUEOLÓGICAS QUE SUSTENTAM A DIVERSIDADE ÉTNICA INDÍGENA.	35
CONCLUSÃO.....	50
REFERÊNCIAS	51

INTRODUÇÃO

A região amazônica tem sido retratada por muitos historiadores como sendo densamente povoada, ensejando diversos estudos sobre o desenvolvimento de sociedades indígenas do passado e do presente. Havendo grande distribuição espacial de vestígios materiais de ocupações pré-colombianas de longa e curta duração. Não obstante, a invasão europeia causou decréscimo demográfico destes povos, bem como usurpou dos territórios originários seus ocupantes milenares. Assim, vemos que o contexto indígena pós-contato de longe representa a verdadeira diversidade étnica da região, apesar de denotar os inúmeros troncos linguísticos e grupos multiétnicos. Doravante, as guerras empreendidas contra grupos de resistência indígena foram vencidas pelo colonizador, obrigando-os a entregar sua liberdade, identidade e posses. E, mesmo assim, ainda são lembrados pela história dos conquistadores e seus nomes servem de falsa homenagem para atribuírem aos cidadãos suposta descendência indígena guerreira, a exemplo do que foi feito na história do município de Manacapuru, atribuindo-se sua fundação a etnia *Mura*. Daí, temos como objetivo principal caracterizar a diversidade indígena da região de pesquisa, se utilizando do método etno-histórico, onde procuraremos expor, primeiramente, os dados históricos dos cronistas e, logo após, o de pesquisas arqueológicas, como supedâneo a constatação da hipótese atinente à diversidade indígena em Manacapuru desde à fundação. Para tanto, este trabalho fora dividido em dois capítulos. No primeiro, trazemos os dados etno-históricos sobre o local da pesquisa, em que suscitamos a celeuma literária e histórica do Município, acerca da origem étnica do suposto aldeamento *Mura* que teria dado origem à cidade de Manacapuru. Em seguida, abrindo-se um hiato de diálogo sobre o método etno-histórico, desde gênese históricas para escolha da definição quanto a seu emprego utilizado nesta pesquisa. Passando-se ainda a compilação de dados históricos de cronistas e historiadores acerca da presença indígena na Amazônia que, no caso dos primeiros, testemunharam a diversidade cultural e étnica dos territórios descobertos. No capítulo derradeiro, discorreremos sobre o estado da arte relacionado as principais pesquisas arqueológicas na Amazônia, mormente aquelas que interessam à presente pesquisa, isto é, que dão supedâneo a caracterização dos diversos modos de vida e de cultura que se desenvolveram na região, interpretados pelas evidências matérias encontradas no registro arqueológico, baseadas também nas alterações da paisagem, solo e de diferentes técnicas apresentadas nos estilos cerâmicos, associados a área de pesquisa.

CAPÍTULO I – O QUE DIZ A ETNOHISTÓRIA?

1.1. A relação do local da pesquisa com o problema da diversidade étnica da região.

A pesquisa sobre a diversidade etno-histórica do Município de Manacapuru esbarra num discurso ideológico relacionado à fundação da cidade, conforme registrado na biblioteca virtual do IBGE, ventilada amiúde pelos escritores autóctones e munícipes. A cidade é proveniente de um único grupo étnico, a saber, o povoamento dos índios *Mura*. Segundo dados históricos do IBGE, vieram habitar as margens do rio Solimões, pouco abaixo da foz do rio Manacapuru, quando em épocas passadas, estava sob administração de Sebastião Pereira de Castro, responsável por uma Feitoria de Pesca, denominada Caldeirão, o qual comunicou a chegada de grande número de índios *Mura*, em 27 de setembro de 1785, ao General Pereira Caldas, que, por sua vez, determinou levarem-nos às mediações de Anamá ou onde fosse conveniente ao administrador comunicante. Doravante, designando-se que se fixassem às margens do lago de Manacapuru, sendo contabilizados 290 indígenas que se estabeleceram no dia 15 de fevereiro de 1786, passando referida povoação a ser chamada de Manacapuru em homenagem ao lago aludido que passaram a fixar aldeamento. E, posteriormente, tendo sido reconhecida como freguesia Nossa Senhora de Nazaré de Manacapuru, conforme Lei n. 148 de 12 de agosto de 1865, seguindo-se sua elevação à categoria de Município, desmembrado do território de Manaus, pela Lei n. 83 de 16 de junho de 1895, mas que somente com a edição do Ato Estadual n. 1.639 de 16 de julho de 1932, fora concedida à sede de Manacapuru o foro de cidade.

Por isso, em unísono coro, escritores locais reproduzem tal assertiva, donde, colecionamos fragmentos de literatura contemporânea autóctone, rezando que: “No século dezoito, em 15 de fevereiro de 1786, depois da pacificação dos silvícolas, é fundada a atual cidade de Manacapuru, numa aldeia de índios *Muras*” (RUIS, 2000, p. 49). Outro autor afirma: “Eles viveram suas prosperidades nas terras altas e férteis do bairro da Terra Preta. E pela autenticidade dos fatos históricos e de sua etnografia, nas terras de Manacá. A pesquisa histórica e antropológica registra que de fato e de direito os *Mura* foram os descobridores das terras de Manacá” (AMORIM, 2013, p. 17). Porém, esta afirmação não é unânime. Havendo escritores discrepantes, baseados em relato de cronistas e lançando luzes sobre pesquisas arqueológicas, que discordam desta ideia:

Penso, ainda, que devemos acessar (só para usar um termo da tecnologia da informação) os resultados dos estudos antropológicos e arqueológicos já realizados por instituições de pesquisa, como a Universidade Federal do Amazonas, sobre cerâmicas encontradas em vários pontos do nosso

município. Uma pesquisa assim poderia, inclusive, mudar essa história pouco convincente de que Manacapuru é terra dos índios *Mura* [...] Gaspar de Carvajal, cronista da expedição de Francisco Orellana, descrevendo as populações indígenas que habitavam o grande rio em 1542, afirma que pela margem direita do Solimões, um pouco acima da foz do rio Purus até alguns quilômetros abaixo do encontro com o rio Negro habitavam os índios da numerosa nação *Paguana*. Quase um século depois. Cristobal de Acuña, o cronista da expedição de Pedro Teixeira, que realizou o percurso inverso da expedição espanhola, referindo-se à região dos lagos de Manacapuru, ao tempo de 1639, diz que era habitada pelos índios da nação *Carabayana* (ou *Carabuyana*), tendo, inclusive, noticiado a existência de dezesseis aldeias. O nosso Marcio Souza, discorrendo sobre os índios Manaus à época da rebelião comandada por Ajuricaba, diz que aquela valente nação, além de posições no alto rio Negro e pelo rio Urubu, também se concentrava em diversas malocas pela localidade hoje chamada de Manacapuru [...] Assim, do ponto de vista antropológico e arqueológico, Manacapuru, definitivamente, não é a terra dos índios *Muras* (NOGUEIRA, 2006, p. 07).

Em que pese a celeuma acerca do tema, urge correlacionarmos esta informação às pesquisas etno-históricas e arqueológicas, visto que a Amazônia tem sido assaz estudada sob o aspecto da diversidade dos povos indígenas, cujas evidências foram sistematicamente apagadas por políticas de colonização. Tal fato pode ser suscitado em pesquisas semelhantes que caracterizam a relação complexa estabelecida entre o Estado e os povos indígenas nos últimos séculos da região, onde o governo engendrava esforços para incorporação das etnias indígenas, num primeiro momento, para lhes servir de mão de obra escrava no período colonial, e, no segundo, para exploração agrícola e controle dos povos indígenas no século XX, os quais têm contra-reagido elaborando políticas próprias de reafirmação da legitimidade dos povos indígenas em suas terras, com supedâneo nos direitos positivados e de pesquisas acadêmicas que legitimam a etnogênese do grupo indígena (LOPES, 2016, p. 163).

Neste sentido, é preciso tomar cautela com a ideia da unicidade étnica atribuída às origens da Cidade de Manacapuru, pois, está igualmente inserida em um contexto político-econômico maior que mutilou sociedades indígenas e, por vezes, elidiu as evidências quanto ao possível povoamento multiétnico. Inclusive, há pesquisas que estão sedimentadas nesta afirmação de que “as sociedades pré-coloniais amazônicas eram integradas política e economicamente em redes regionais multiétnicas cujas origens e história só há pouco começaram a ser entendidas” (NEVES, 2006, p. 72). Respectivos estudos, estão alicerçados em fontes etno-históricas e arqueológicas que trazem luzes à discussão, posto que têm fulcro no cotejo de dados da interdisciplinaridade científica e do método etnográfico, sendo que, este último, não fora utilizado nesta pesquisa pela falta de planejamento quanto a logística, tempo e autorizações legais necessárias para aplicação da metodologia.

No entanto, resgatando informações históricas sobre a presença *Mura* na região, temos que a própria ideia de um assentamento *Mura* no território atual de Manacapuru contraria as características apontadas pela historicidade desta etnia. Os índios *Mura* foram caracterizados pela falta de familiaridade com aspectos culturais de etnias indígenas da região, sendo “descritos como um povo que não plantava, não possuía aldeias e não tecia”, estando concentrados no século XVII no sistema hidrográfico do rio Madeira (AMOROSO, 1997, apud PEQUENO, 2006, p. 136). Aliás, esta região está de acordo com as origens do próprio povo *Mura* pertencentes à família linguística *Mura* e *Pirahã*, estes últimos, parentes mais próximos, são nativos da região do rio Maici, afluente do rio Marmelos, que faz parte da margem direita do rio Madeira, no território do atual Município de Manicoré (RODRIGUES, 1998, p. 81, apud PEQUENO, 2006, p. 133).

Corroborando tal assertiva, os primeiros escritos que trazem referência ao aparecimento desta etnia, datam de 1714, numa carta do padre jesuíta Bartolomeu Rodrigues, em missão dos *Tupinambaranas*, localizando-os à margem direita da região do rio Madeira (NIMUENDAJU, 1948, apud PEQUENO, 2006, p. 135-136). Estando sempre em suas canoas, interpretadas como suas casas, devido a permanência longa neste modo de viver, ou ainda à espreita, como “corsários do caminho fluvial”, com grande mobilidade, constituindo a principal resistência indígena contra os não índios nos séculos XVII a XIX, bem como à economia da colônia. Para tanto, se utilizando de alianças com outros simpatizantes, denominada “murificação”, onde incorporavam outras etnias, negros de quilombos, ciganos, índios destribalizados ou ex-catecúmenos de missões católicas, que lhes davam robustez para assolar aqueles que tentavam atravessar seus territórios e garantiam sua expansão, seja, nos municípios de Autazes, Itacoatiara, Careiro da Várzea, Careiro do Castanho, Borba e Manicoré, “os *Mura* dificultavam a penetração no interior da mata, ameaçavam os estabelecimentos, aterrorizavam escravos e trabalhadores do cacau” (MOREIRA NETO, 1988, p. 258-259, apud PEQUENO, 2006, p. 136-137).

Tanto que lhes rendeu uma “guerra justa” ou de extermínio no século XIX, não autorizada pelo rei D. João VI, mas, fomentada por colonos e missionários jesuítas, o principal deles, o padre José de Souza, com apoio do governador João de Souza Castelo Branco e do ouvidor-geral da Capitania do Grão-Pará, Salvador de Souza Rabelo (CEDEAM, 1986, p. 163, apud PEQUENO, 2006, p. 137-138). O ódio era recíproco, mormente porque “zombam dos brancos, e tropas de soldados, que muitas vezes se tem mandado contra eles: porque como não tem domicílio certo, ou povoações fixas, não podem as tropas alcançá-los, e apenas apanham

alguns, ou alguns pouco esgarrados” (DANIEL, [1757-76]1860, p. 264-265, apud PEQUENO, 2006, p. 142). Isso porque os *Muras* não fixavam aldeamentos em terras firmes, preferindo sempre áreas de várzea do rio Solimões, Negro, Japurá, Madeira e seus afluentes. Não obstante, apesar da Lei da liberdade dos Índios, promulgada em 1755, a perseguição armada dos colonos foi tamanha que, aliada a epidemias de doenças, impediu a unidade geográfica dos resistentes, houve a dispersão dos indígenas *Mura* pela facilidade que possuíam para se deslocar em canoas pelos rios da Amazônia:

[...] os *Mura* se tornaram uma tribo de pescadores nômades, que desconhecem a agricultura e todas as artes praticadas por seus vizinhos. Não constroem moradias sólidas e duradouras: vivem em grupos familiares isolados ou em pequenos bandos, errando de um lugar para outro ao longo das margens dos rios e das lagoas onde há mais abundância de peixes e de tartarugas. Em cada lugar onde param temporariamente, eles constroem choças provisórias à beira da água, mudando-se mais para cima ou para baixo do barranco à medida que a água sobe ou desce [...] (Bates, 1840, p. 129-130, apud PEQUENO, 2006, p. 143).

Foi assim que no ano de 1784, um acordo de paz simbólico, denotava o enfraquecimento desta etnia, após muitas expedições de aniquilamento contra os *Muras* e seus aliados, onde o índio “murificado” Ambrósio, acompanhado de outros cinco índios *Mura*, celebrou rendição comprometendo-se a trabalhar para os colonos portugueses, lhes fornecendo as drogas do sertão, na localidade de Santo Antonio do Mapiri, baixo Japurá. Seguindo-se outros encontros de rendição ou de paz nas regiões dos municípios de Tefé, Alvarães e Borba, que resultaram nos anos seguintes com pacificação dos *Mura* por volta do ano de 1786, cujo episódio é descrito como a “voluntária redução”, no poema amazônico “Muhuraida” ou o “Triunfo da fé” de autoria do militar português Henrique João Wilkens, manuscrito datado do ano de 1785.

Havendo os descimentos de índios *Mura* das regiões dos rios Negro, Juruá e Madeira, sendo fundados aldeamentos em Imapiri, Manacapuru, Piaurini, Mamiá, Guautazes, Ayrão e Piraquequara para fixá-los (PEQUENO, 2006, p. 147-148). No entanto, nem sempre estes descimentos eram voluntários, tendo em vista os interesses dos colonos em relação à mão-de-obra escrava dos nativos, devido alto custo da importação de escravos negreiros africanos, que levou a regulamentação por cartas régias inclusive de descimentos forçados por particulares das colônias, trazendo suspeitas à conotação histórica de que os índios *Mura* em Manacapuru teriam espontaneamente descido ao lago de Manacapuru:

No entanto, percebemos que as estratégias indígenas de garantir seus interesses a partir de acordos, de fugas e de ataques contra os portugueses ensejou que os lusitanos desenvolvessem políticas que visassem garantir mecanismos de arregimentação da mão-de-obra nativa. O principal deles, na questão dos descimentos, foi permitir que se utilizasse a força e escoltas para obrigar os índios a descerem dos sertões e se instalarem nos aldeamentos (BOMBARDI, 2011, p. 13).

Com base neste sucinto resgate histórico, pode-se antever que o aldeamento indígena que teria dado origem à cidade de Manacapuru, é resultado do descimento de indígenas atribuídos à etnia *Mura*, após a pacificação dos conflitos entre indígenas e os colonos e missionários da região. Todavia, não se podendo concordar que se tratassem todos da etnia *Mura*, pois, haviam muito deles “murificados”. Neste sentido, percebe-se claramente que os índios *Mura* ainda representavam um paradigma da diversidade indígena na região, pois, permitiam alianças de guerra com outros indígenas para defesa de seu território, família e da própria identidade indígena, quando concedia aos coirmãos o título de índios *Mura* ou “murificados”, numa ritualística própria de iniciação à guerra. Demonstrando alta adaptação ao meio ambiente, com conhecimento profundo da região e das ligações étnicas que permitiram tal confederação de guerra.

Assim, como dito alhures, os índios *Mura* sequer eram afeitos a fixação de aldeamentos, preferindo viver como nômades ou seminômades nos grandes rios em que ainda ocupavam territórios, a começar pelo rio Madeira, do qual eram originários. Pode-se mesmo suscitar de que o *slogan Mura* se tornou sinônimo da resistência indígena, certamente, atraindo multidões de outros indígenas, negros e índios destribalizados à guerra contra os portugueses. Em contrapartida lógica, sob este mesmo título, também podemos arrazoar que as tropas expedicionárias de soldados e missionários da Coroa na região pleiteavam recursos e justificavam às ações de barbárie e atrocidades, quando do genocídio praticado contra qualquer que fosse a etnia indígena, resultando que não podemos concordar com exatidão que os índios descidos, em especial, aqueles ditos *Mura*, seriam de fato remanescentes de descendência *Mura*.

Talvez, é possível ainda inferir que a simples referência pelas autoridades portuguesas na região de que haviam feito sucumbir grupos indígenas *Mura*, em aldeamentos pré-estabelecidos, *por si*, traria prestígio e galardão àquela serventia portuguesa, justificando interesses de ordem material pleiteados à coroa lusitana. O que dizer de uma cidade fundada sobre as bases de um aldeamento *Mura* que representa a dominação do poderio português. E, acaso houvessem ainda outros índios *Mura* e demais revoltosos, não pacificados, não seria esta,

a melhor mensagem de ultimato, ventilando a ideia de que supostos índios *Mura* já haviam também sucumbido em aldeamentos nas proximidades desta região de pesquisa, ou, ainda, serviria este discurso de descida dos índios *Mura* e fixação deles na região do lago Manacapuru, como uma estratégia de contenção de outros inimigos ou desafetos indígenas regionais que assolavam as redondezas, não obstante, temessem pelo nome *Mura*.

Certamente, que a notícia de rendição dos índios *Mura* foi comemorada por muitos colonos, mas, também lamentada por muitas resistências indígenas aliadas, exceto aquelas que se uniram às frentes lusitanas. Posto isto, resta claro que o confinamento em aldeamentos artificiais determinados pelos diretores portugueses na região, já no século XVIII, serviam apenas ao controle imposto pelo “estado de paz” ao qual os supostos índios *Mura* haviam sucumbido, em favor dos portugueses, de nada tornando legítima e natural à fixação destes indígenas. Sem olvidar que, referidos territórios já haviam sido anteriormente usurpados pelos colonizadores europeus, certamente, onde existiram outros grupos indígenas ocupantes que também foram expulsos ou dizimados pela expansão e colonização na região amazônica, conforme veremos num breve relato das viagens relatadas pelos cronistas e da abundante variedade da presença indígena no vale amazônico, baseadas nas descobertas arqueológicas.

Some-se a isso que, num contexto atual, durante visita informal ao órgão da Funai neste Município, datada do dia 01 de setembro de 2017, o coordenador técnico local, não recordou acerca da informação secular ventilada de que Manacapuru seria terra de índios *Mura* ou oriunda de aldeamento desta única etnia indígena. Não podendo afirmar ou discordar sobre o tema. Não obstante, segundo ele, nesta época recente, apenas alguns poucos representantes que se autodeclararam pertencentes à etnia *Mura* se apresentaram ao respectivo órgão federal, sendo que está há pelo menos dois anos neste trabalho atuando à frente da instituição na cidade de Manacapuru. Acrescenta ainda que, diante da informação ventilada, na sua opinião dedutiva, o Município deveria ser conhecido como terra de índios *Apurinã*, vez que ocupam tradicionalmente o território há bastante décadas, donde já possuem duas demarcações de terra indígena protegidas pela Funai em Manacapuru, estando localizadas nas Comunidades de Fortaleza do Patauí e Jatuarana. Além delas, há ainda outras comunidades de diferentes etnias no Município, a exemplo dos *Tikuna* e *Cambebas*. Sem olvidar de famílias de grupos indígenas em menor número que vêm se fixando na cidade, em busca de melhoria de vida e recursos, desde a educação para os filhos, através de cotas nas universidades, como também de trabalho na cidade.

Disto isto, percebemos mais claramente que algumas lacunas na história singular acerca da unicidade étnica da região podem ser levantadas, trazendo novos horizontes desafiadores ao aprofundamento de pesquisas futuras, pois, se acaso fossem somente os *Muras* os povos indígenas tradicionalmente ocupantes deste Município, o que os levou à abandonarem-no? Ou, quais causas da diminuição deste contingente populacional indígena no Município no transcorrer dos séculos ou décadas? A repressão à Cabanagem, entre os anos de 1836-1840, reduziu os índios *Mura* em alguns milhares, mesmo depois da supressão da rebelião, mormente pela morte de Ambrósio Pedro Aires, um dos algozes que caçavam os *Mura*, tendo sido assassinado no lago de Autazes (HEMMING, 1978 apud PEQUENO, 2006, p. 148), por conseguinte, teriam estes fatos reflexos neste município, por haverem índios *Mura* como seus colaboradores? E, ainda, não seria este aldeamento, para os supostos índios *Mura* descidos, um estratagema ou discurso ideológico dos dominantes à época para legitimar seu poderio e colonização na região? Outrossim, poderia ter existido conflitos com outras etnias, por exemplo, a dos *Apurinãs* que ocupam tradicionalmente as terras manacapuruenses? Enfim, são muitas as questões que podem ser suscitadas a partir desta contestação hipotética sobre o desaparecimento do aludido aldeamento *Mura*, estabelecido pelos portugueses, diante da evidente diversidade étnica indígena no Município, ao contrário da informação histórica que preleciona a etnia *Mura* como originária do “único” aldeamento indígena à época da fundação da cidade.

Em que pese estas refutações, não podemos suplantar os ecos que repetem a ideia de que houve apenas um grupo étnico que deu origem à cidade de Manacapuru, a saber, o aldeamento *Mura*, outrossim, cumpre-nos nesta pesquisa retrucar a negação lógica implícita deste discurso ideológico de que inexistiu uma diversidade indígena etno-histórica na região deste Município, de acordo com as hodiernas pesquisas na região Amazônica. Por que “a densidade, a abundância, a diversidade cultural e societária dos povos amazônicos até a colonização são postas fora de qualquer dúvida, hoje” (SILVA, 2012, p. 132), donde, os dados arqueológicos podem dá supedâneo às informações de base histórica acerca da maciça e variável presença indígena na região.

1.2 A conceituação da etno-história e a aplicação do método etno-histórico.

Um breve contexto histórico sobre o surgimento deste conceito se faz necessário para que expliquemos quão importante é sua aplicação metodológica nesta pesquisa. Na passagem dos séculos XIX e XX, o mundo imperialista dominava diferentes domínios no horizonte marítimo, onde muitos povos distantes estavam sendo conquistados à força, sem poderio suficiente para resistir à colonização por estrangeiros oriundos de impérios europeus. Assim, a era dos impérios dominou por muito tempo a economia e formas de políticas de expansão imperialista dos domínios europeus nos novos territórios de continentes afastados. Para tanto, também preconizou uma visão de mundo dos europeus, dita ocidentalização, cuja aceitação era imposta sob pena de aniquilação dos povos relutantes. Esta orientação de mundo pregava a superioridade daqueles que possuíam a “única verdadeira civilização, aquela representada por comerciantes, missionários e grupos de homens equipados com armas de fogo e aguardente” (HOBSBAWM, 1988, p. 118 apud MOTA, 2014, p. 6).

Doravante, as populações ditas não ocidentais passam a ser vista como inferiores na cultura e raça, sendo tratadas a partir desta perspectiva, onde se efetiva uma “situação colonial” em que minoria estrangeira exerce dominação sobre outra maioria autóctone, para isso, afirmando uma superioridade racial e cultural (BALANDIER, 1972, p. 27 apud MOTA, 2014, p. 6). Este modo de pensar impregnou algumas das ciências como a Antropologia e a História, impondo-lhes interpretações eurocentristas do passado, que negligenciavam a história de inúmeras sociedades dispersas pelo mundo decorrente da recusa em seu estudo, por serem vistas como inferiores e contrárias à ideologia de potestade dos povos europeus, refletidas nos períodos históricos relativos às sociedades consideradas modelos embrionários de grandes civilizações – Grécia e Roma (MOTA, 2014, p. 6). Doravante, é dito que a interpretação histórica analítica impele ao estudo de não apenas uma única nação ou povo, visto que “a história da humanidade é uma soma de processos múltiplos interconectados (WOLF, 2005, p. 15 apud MOTA, 2014, p. 7). Neste sentido, as sociedades indígenas estando inseridas no contexto de uma situação colonial acabam por fazer parte desta construção histórica, pois, mesmo a relação distorcida estabelecida por outras sociedades estrangeiras dão origem a diferentes processos históricos.

A Antropologia americana quando estudou as culturas tradicionais dos nativos americanos, não se preocupou em pesquisar sobre as mudanças que ocorreram nestas populações, após o contato com nações europeias, pois, considerou referido momento apenas como um processo de desintegração cultural, seja, pela dizimação de populações nativas ou da

assimilação total à cultura americana (TRIGGER, 1982, p. 3 apud MOTA, 2014, p. 7). Todavia este reducionismo ou irrelevância quanto ao processo histórico relacionado aos povos indígenas começou mudar no final da II Guerra Mundial, onde houve a promulgação do *Indian Claim Act* – ICA (1946), concedendo direito de ação aos indígenas para que reivindicassem compensações pelas terras perdidas, fato que demandou pesquisas científicas de diversos campos de pesquisas sobre a história destes povos para que subsidiassem as ações judiciais. O conjunto destes estudos e pesquisas foram apresentados na *Ohio Valley Historic Indian Conference* – OVHIC – realizada em 1953, no estado de Ohio (EUA), sendo que, no ano seguinte, foi publicada primeira revista especializada *Ethnohistory – Bulletin of the Ohio Valley Historic Indian Conference*, discorrendo sobre a importância do estudo referente a história indígena, “uma vez que havia pouca disposição dos historiadores em utilizar dados etnológicos e quase nenhuma disposição dos etnólogos em utilizarem-se da documentação histórica” (VOEGELIN, 1954, p. 1-2 apud MOTA, 2014, p. 7-8). Depois disso, a OVHIC ficou conhecida como *American Indian Ethnohistoric Conference* e, após 1966, passou a ser chamada de *American Society for Ethnohistory*, a qual consolidou o campo de estudo: a etno-história.

No Brasil, a historicidade indígena ganhou outra dimensão no contexto da promulgação da Carta Magna de 1988, onde se discutia o lugar do índio na sociedade brasileira sob epígrafe dos “direitos das populações indígenas”, havendo audiências públicas com participação de diferentes profissionais, instituições e órgãos do Estado, destacando-se a declaração de que “é chegada a hora do Brasil enfrentar o fato de ser uma sociedade multiétnica e de agir de acordo com este fato” (MAYBURY-LEWIS, 1982, p. 12 apud MOTA, 2014, p. 8). Isso porque, o Brasil da década de 80, também ainda não havia acordado para necessidade de estudos atinentes à história dos povos indígenas, o índio era visto sem passado e nem tendo futuro, destinado ao desaparecimento pela assimilação à cultura da sociedade nacional. Contudo, com o crescimento demográfico das populações indígenas no Brasil, desde a década 70, e autovalorização das identidades étnicas, surgem novas demandas por estudos e pesquisas acerca da história e costume das sociedade indígenas do presente e do passado, a exemplo do que ocorreu nos EUA. Em virtude deste despertar pela história indígena que novas questões metodológicas surgiram para conciliar o uso de diferentes fontes de dados e embasamento teórico de disciplinas diversas por parte da etno-história (MOTA, 2014, p. 9).

O termo etno-história foi empregado pela primeira vez, em 1909, pelo pesquisador Clark Wissler, quando se utilizou de documentos escritos e dados arqueológicos para reconstruir a história de culturas indígenas (EREMITES DE OLIVEIRA, 2003; ROJAS, 2008;

apud CAVALCANTE, 2011, p. 351). Foi cunhado na introdução que fez de uma série de relatórios arqueológicos sobre a presença de populações indígenas em *Nova York* e no rio *Hudson*, onde o significado da etno-história o cruzamento de dados etnográficos com aqueles coletados em escavações (BARREIS, 1961, p. 49-50 apud MOTA, 2014, p. 10). Definida ainda como “o estudo de identidades, localizações, contatos, movimentos, números e atividades culturais de povos primitivos desde os primeiros registros escritos sobre eles” (VOEGELIN, 1954b, p. 168 apud MOTA, 2014, p. 10).

No entanto, este emprego estava associado ao estudo de sociedades não-ocidentais e ágrafas, que estavam submetidas a um determinado sistema colonial, cujo registro escrito a ser construído baseava-se em fonte do próprio poder colonial. Ademais, há que mencionar as desigualdades das fontes documentais existentes suscitado por Erminie Voegelin, onde diferentes povos indígenas, por vezes, de um mesmo período histórico, não possuem igual referência de registro documental, por exemplo, pode-se citar a profusão de informações sobre os *Guarani* do Sul do Brasil, desde 1504, em oposição aos escassos relatos registrados do povo indígena *Xetá*, também da mesma região (MOTA, 2014, p. 10). Por isso, a perspectiva do uso de fontes de terceiros passou a ser refutada por outros estudiosos, amparados em evidências arqueológicas das formas de escrita de povos passados, sem olvidar dos registros indígenas atuais, onde apreenderam a transferir a linguagem oral para escrita dos colonizadores europeus, após processos de dominação impostos pelo colonizador.

Fato que *per se* produziu registros escritos por parte de grupos indígenas que passaram a servir de fonte à pesquisa etno-histórica, ampliando à concepção inicialmente empregada do termo etno-história, que emergiu como um método interdisciplinar de pesquisa (CAVALCANTE, 2011, p. 351). A partir disso, outra questão tem sido suscitada sobre o uso de fontes de pesquisa, mais uma vez, Erminie Voegelin chama a atenção sobre as discrepâncias que surgem na confrontação dos dados documentais e das informações etnográficas, inclusive a produzida por estes povos, como no caso da cosmologia dos *Shawnee* da América do Norte, em que a figura mitológica “Nossa Avó” é tida como um ser do gênero feminino pelos indígenas, não obstante, foi sempre documentada no século XIX como do gênero masculino, divergindo das informações etnográficas (MOTA, 2014, p. 11).

Sabe-se ainda, que o termo etno-história associado como método de pesquisa foi utilizado pela primeira vez por Fritz Röck, adepto da escola americana *American Society for Ethnohistory*, quando lançou mão deste método para pesquisas relacionadas à reconstrução histórica de grupos Africanos, a partir de dados etnográficos. Mas, somente com obra de

Trigger, intitulada “El conflicto entre las culturas europea y algonkina oriental, 1504-1700”, houve um estudo significativo de etno-história norte-americana (ASE, 2010; apud CAVALCANTE, 2011, p. 351-352). Assim, a concepção etno-histórica como método interdisciplinar foi utilizada primeiramente por antropólogos, seguido de historiadores, geógrafos e arqueólogos, congregando diversas disciplinas de estudo (CAVALCANTE, 2011, p. 353). De fato, a definição como método interdisciplinar tem sido amiúde reproduzida por diversas pesquisas e autores, onde conjuga métodos e dados de antropologia, história, arqueologia, constituindo-se no melhor método para se estudar culturas não-ocidentais a partir da perspectiva histórica com relevância as tradições orais e fontes arqueológicas (CAVALCANTE, 2011, p. 359).

Doravante, outras conotações têm sido discutidas pelos estudiosos no transcorrer das décadas. Uma delas, tentou defini-lo como uma disciplina independente, subdisciplina da antropologia ou da história, ou ainda técnica especial de convencimento no fornecimento de dados confiáveis. Desdobrando-se a discussão sobre qual disciplina a etno-história estaria mais inclinada, se a história, antropologia ou, simplesmente, a nenhuma delas. Sendo que, o ensaio de Bruce Trigger, na década de 1980, procurou sepultar referida celeuma, reafirmando a concepção de uma metodologia baseada em evidências documentais e tradições orais, e, por sua vez, afastando a concepção como disciplina independente pela simplória falta de consenso entre seus adeptos. Não obstante, é preciso ressaltar que há outros aspectos ideológicos e epistemológicos que podem se somar a falta de conformação desta concepção para a etno-história.

Posto que, parte deste dissenso à época, entre os adeptos de antropologia e história do século XIX, decorria da dicotomia de pensamento resultante dos diferentes objetos de estudos, delimitados pelas disciplinas respectivas, onde, no primeiro, se debruçavam apenas sobre os grupos não ocidentais, a-históricos, ditos inferiores e estáticos, e, no segundo, daqueles grupos de cultura de origem europeia, portanto, letrados e com arcabouço documental escrito (CAVALCANTE, 2011, p. 353-354). Assim, “o passado dos povos indígenas não era objeto dos historiadores, por motivos metodológicos, pois como estudar povos sem escrita?” (CUNHA, 1989, p. 2 apud MOTA, 2014, p. 9). Também não interessava aos antropólogos por estarem assentados em teorias evolucionistas que desprezavam o estudo de sociedades consideradas bárbaras, no alvorecer de seu desenvolvimento social, portanto, não havendo passado a ser estudado.

Esta indiferença ou desconsideração, quanto a existência de uma história dos povos iletrados ou não ocidentais, teve influência no Brasil. Tanto historiados como antropólogos se abstiveram de realizar pesquisas sobre a história indígena, a partir do uso de fontes históricas de terceiros, dados materiais e conhecimento da tradição oral dos próprios indígenas, por negarem a existência desta história autóctone com supedâneo em fontes diversas (CAVALCANTE, 2011, p. 354). Noutra giro, também não se justifica considerar a etno-história como disciplina independente da história, restrita a história indígena, por constituir uma atitude etnocêntrica, e, ainda, diferenciando-a em pré-história indígena e de contato colonial, como se fossem disciplinas discrepantes, indo de encontro ao pensamento mais holístico que repudia o rompimento entre as possíveis disciplinas (CAVALCANTE, 2011, p. 355).

Outra ideia acerca da etno-história define-a “como uma representação ou compreensão que os povos indígenas fazem sobre a sua própria história ou sobre as suas categorias de tempo, a rigor sobre suas historicidades” (CAVALCANTE, 2011, p. 355). Esta representação que o indígena faz sobre si, consiste numa abordagem denominada “êmica”, em contraposição à ética, onde há nossa representação sobre o outro. Porém, esta releitura que os indígenas podem fazer de si mesmos, por vezes, é “impregnada por complexas representações simbólicas não facilmente decodificáveis e passíveis de serem ordenadas em termos temporais (EREMITES DE OLIVEIRA, 2003, p. 40 apud CAVALCANTE, 2011, p. 356). Trata-se de uma autoconcepção da história idealizada pela própria sociedade indígena envolvida, também denominada de História Folk, correspondendo ao conhecimento histórico gerado por uma sociedade sobre seu passado que torna-se parte integral de sua cultura (MOTA, 2014, p. 13).

Todavia, não é apenas os autores deste outro lado da história que diferem daqueles relacionados à historicidade ocidental, mas também o sentido linear do registro ou relato histórico é fragmentado e (re)ordenado, dando lugar a categorias de tempo que não necessariamente seguem uma ordem lógica de eventos, mormente, se associadas a eventos míticos, pois, possuem uma perspectiva histórica diferenciada que exige chaves hermenêuticas indígenas (CAVALCANTE, 2011). Deveras, as sociedades indígenas, mormente de tradição oral, possuem uma perspectiva histórica própria, exigindo do pesquisador ou observador compreendê-las, antes de tentar ordená-las de maneira unilinear conforme pretende a disciplina histórica (MOTA, 2014, p. 13). Contudo, é importante destacar que referida visão “êmica” não se confunde com outra acepção dada a etno-história, a saber, a etnociência.

A etnociência também parte de uma visão “êmica”, entretanto, seu autor está demasiadamente integrado à pesquisa científica, onde indígenas têm cada vez mais se

qualificado no estudo secular, chegando aos bancos de faculdades e programas de pós-graduação. Tornando-se interlocutores privilegiados entre os grupos indígenas a que pertencem e a sociedade que se encontra inserido. Possibilitando melhor interpretação e relato da historicidade de seu povo através de pesquisas acadêmicas. Apesar disso, não se pode elidir que, como “pesquisador exerce papel ativo e, portanto, subjetivo na produção do conhecimento histórico. Diante disso, não se deve cair na tentação de considerar uma história indígena produzida por indígena como ‘a verdade’ ou uma história definitiva” (CAVALCANTE, 2011, p. 358). Diante disso, precisam apresentar uma perspectiva histórica própria pertinente ao grupo indígena pesquisado, do contrário, “estarão produzindo da mesma forma e nos mesmos padrões dos historiadores não indígenas, ou então produzirão ‘versões descolonizadas de suas histórias’” (TRIGGER, 1982, p. 6 apud MOTA, 2014, p. 13). Isso porque, está inserido num contexto de pesquisa científico de parâmetros ocidentais, participando da sociedade civil, onde o processo de ensino-aprendizagem acaba por moldar seu pensamento inculcando-lhe teoria e métodos próprios da sociedade ocidental, em que há interesses ou conflitos institucionais que podem interferir subjetivamente nos diversos aspectos da pesquisa científica em relação a história indígena do grupo estudado, sem olvidar do distanciamento cultural que se processa em relação a seu povo autóctone, após estes estudos acadêmicos (CAVALCANTE, 2011, p. 359).

A despeito dos vários significados que podem servir à definição da etno-história, para esta pesquisa, interessa aquele relativo à metodologia interdisciplinar, posto que preconiza a conjugação de dados históricos e arqueológicos para realização de pesquisa etno-histórica, condizente com os objetivos perquiridos neste trabalho. De fato, ao fazer o uso combinado de diversas fontes na análise integrada do passado, o método etno-histórico é o que fornece melhor resultados em comparação a pesquisa histórica sustentada apenas em dados documentais (MOTA, 2014, p. 14). Essa é a razão que tem sido escolhido aludido método para alcance dos objetivos desta pesquisa, uma vez que permite lançar mão do uso de diferentes fontes de pesquisa para se tentar reconstruir a história indígena do passado.

1.3 A presença indígena na região Amazônica: as informações históricas de cronistas que atestam a diversidade étnica indígena.

A história da figura indígena na região Amazônica tem sido amiúde relegada pelo colonizador. A própria descrição paisagística das terras colonizadas tem omitido a presença de indígenas, exceto daqueles catequizados que, na maioria das vezes, foram assentados de modo

vizinho às colônias. Além disso, “não chegaram aos nossos dias quaisquer testemunhos escriturais sobre a Amazônia dos séculos XVI e XVII, que se julguem proceder de autoria indígena; (...) seja na língua de sua sociedade ou na dos conquistadores” (UGARTE, 2009, p. 28). Na maioria das vezes, nos valemos apenas do testemunho de cronistas, seja, porque vivenciaram a situação relatada - *testigos de vista/testemunhas de vista* - ou, tenham registrado um testemunho ouvido de outro - *testigos de oídas/testemunhas de ouvido* - mas que sempre podem trazer aspectos diversos não intencionais registrados por aqueles cronistas colonizadores (UGARTE, 2009, p. 22, 28, *itálicos no original*) que dão conta sobre a presença indígena e demais fatos históricos da região. Daí porque, é pertinente o arrazoado abaixo acerca deste nuança da pesquisa atinente aos registros dos cronistas:

De modo geral, tenho uma desculpa e uma justificativa a formular. A desculpa: se renunciarmos a esta fonte de informação, não poderemos substituí-la por nenhuma outra, a menos que renunciemos a toda e qualquer informação desse tipo [...] Quanto à justificativa, poderia ser expressa na linguagem dos retóricos antigos: as questões aqui levantadas remetem menos ao conhecimento verdadeiro do que ao do verossímil [...] e quando um autor comete um engano ou mente, seu texto não é menos significativo do que quando diz a verdade; o que importa é que o texto possa ser recebido pelos contemporâneos, ou que seu autor tenha acreditado nele. Nessa perspectiva, a noção de ‘falso’ é não pertinente (TODOROV, 1988, p. 52, apud UGARTE, 2009, p. 33).

Por essa razão, alguns historiadores se preocupam em contextualizar o momento histórico dos cronistas, especialmente tentando evidenciar sua *visão de mundo*, compreendida como aquele comportamento, atitude e enunciados discursivos proveniente de seu contexto sociocultural frente as impressões da realidade que se apresentava na Amazônia dos séculos XV e XVI (UGARTE, 2009). Neste sentido, os primeiros relatos historiográficos do cearense Capistrano de Abreu menosprezavam a presença indígena, posto que os considerava inferiores aos europeus não tendo influência na formação do Brasil, descrevendo-os como índios isolados e em pequenos grupos escondidos na mata, vivendo errantes, sem marcas dignas de relato na paisagem. A razão disso, deve-se a descrição restrita e deliberada da paisagem apropriada pelo colonizador, como alguém que está aportando no Brasil e observa somente a costa do litoral, sem se preocupar com o horizonte, se importando apenas com a paisagem natural, considerada um sertão virgem e desabitado, relatando-se esporadicamente índios perambulantes e, por vezes, chegando a noticiar existência de trilhas, roças, aldeias e de sociedades indígenas se comunicando (CORRÊA, 2006, p. 65-67).

Na mesma linha de visão, seguindo os passos de seu antecessor, o historiador paulista Caio Prado Júnior, quando descreveu o povoamento do Brasil entre os séculos XVI até início do XIX, também desprezou os territórios indígenas na paisagem, porque os índios presentes nas matas eram somente aqueles que haviam fugido da ocupação portuguesa, visto que não considerava possível a adaptação pelos indígenas de sua cultura e vida material ao ambiente natural da floresta, posto que pouco interferiam na paisagem, conseqüentemente, afirmando um falso vazio cultural e humano na paisagem do recém-descoberto território (CORRÊA, 2006, p. 67-68). Esta imagem deturpada da presença indígena na paisagem do Brasil decorre da separação entre a descrição geográfica e as formas de ocupação do indígena, assim como da ideia homogeneizada das sociedades indígenas que refutaria a diversidade cultural, formas de ocupação e transformação do espaço, generalizando-se a organização política e social indígena.

Ressalte-se ainda que referidos historiadores possam ter projetado esta visão de mundo a partir do contexto indígena do início do século XX que vivenciavam, cuja realidade espelhava a dizimação dos índios, após mais de trezentos anos do primeiro contato havido entre o colonizador português e os indígenas. Acrescente-se a isso, o fato de que as fontes históricas utilizadas são referentes ao século XIX e, por questões teórico-metodológicas, dissociavam na descrição de uma zona litorânea, com abundância de matas, qualquer referência às aldeias indígenas. Não obstante, estando claro que ambos historiadores compartilhavam da mesma ideia de que os índios eram incapazes de transformar a natureza, tornando-se sujeitos da história, devido a inferioridade racial ou mesmo pelo defasado estágio de evolução socioeconômica (CORRÊA, 2006). Em contrapartida, os cronistas que retrataram a hiterlândia brasileira, incluindo aquela do Vale Amazônico, descrevem-na como estando sempre ocupada por índios autóctones, não apenas circunscritos às regiões litorâneas, conforme alhures relatado. Mesmo sendo a conquista destes territórios tardia, isto é, alguns décadas mais tarde, depois do descobrimento, portanto, não havendo dados históricos suficientes que contabilizem ou identifiquem com exatidão às diversas etnias, muito menos a distribuição delas no território amazônico, porque não era objetivo dos conquistadores registrar a história respectivos povos vencidos.

Doravante, os relatos das conquistas do Vale Amazônico podem ser mais facilmente compreendidas por escritos do século XIX, a exemplo de autores fundamentais, tais como: Jaime Cortesão e Arthur César Ferreira Reis. Com o primeiro deles, aprendemos em seu capítulo inicial da obra “Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil” (1966), a tese de

que a posição e espaço favoreceram a ocupação territorial pelos portugueses já no século XVI: “Um dos mais extraordinários conjuntos hidrográficos do planeta, moldado sobre o relevo do continente e abrangendo a mais vasta unidade vegetal das Américas, envolve a área da floresta tropical num imenso arco e sistema de circulação fluvial” (CORTESÃO, 1966:19 apud GEDELHA, 2002, p. 63-64). Esta unidade geográfica é considerada o primeiro fator, além de outros dois: regime eólico e caráter político da região, elencados por Regina Maria A. Fonseca Gadelha (2002, p. 74-75), como sendo relevantes à compreensão da expansão das fronteiras portuguesas e consequente conquista da vastidão amazônica.

De acordo com esta ideia, a cordilheira andina seria um aspecto geográfico contrastante em relação a geomorfologia e hidrografia da região amazônica, a qual serviu como barreira natural à expansão espanhola na Amazônia, segundo Jaime Cortesão, sem olvidar dos interesses na descoberta e exploração da prata de Potosi, que desmotivaram a abertura de caminhos que ensejassem o contrabando da prata sob domínio espanhol (GADELHA, 2002). Por sua vez, as maiores bacias fluviais do planeta – Amazônica e Platina – também serviriam a expansão portuguesa. E não apenas aos europeus, mas também ao deslocamento e integração dos homens que já ocupavam esta parte do continente. Por isso, justifica Jaime Cortesão que “antes mesmo da chegada dos europeus, os índios e, depois, os bandeirantes e sertanistas, mamelucos e portugueses que partiam de vários pontos do território vararam por terra e canoas de um rio a outro” (GADELHA, 2002, p. 64).

Contudo, é a menção da unidade cultural da ocupação humana, representada pela diversidade particular de povos indígenas da região amazônica, que chama atenção pelo contraste em relação às civilizações maia-incáica restritas no outro lado da barreira andina, as quais não teriam excedido as bordas da floresta tropical equatoriana, venezuelana ou boliviana, evidenciando que os grupos indígenas deste lado da floresta eram de etnias autóctones. Segundo o antropólogo francês Alfred Métraux, em estudo sobre o movimento migratório de povos pré-colombianos, afirmou se tratar de grupos *aruak*, *karib*, *tupi*, *guarani*, *jê* e outros, que dominavam a região amazônica, desde o Orinoco até o Prata (GADELHA, 2002).

Dito isto, já haviam aqui grupos indígenas organizados em territórios possivelmente delimitados, havendo assaz diversidade de etnias indígenas na região, cuja integração e movimentos se estendiam de norte a sul do continente, mormente por meio dos caminhos fluviais dos grandes rios e seus afluentes, distribuídos no emaranhado hidrográfico das duas maiores bacias alhures citadas. Aliás, o vetusto Tratado de Tordesilhas que só interessava às Cortes de Espanha e Portugal, foi um marco brutal no destino destes grupos indígenas, posto

que “amputava com violência a vasta unidade geográfica e econômica, rodeada como uma ilha pelas bacias fluviais de Paraguai e do Madeira”, onde índios *tupi-guarani* e *aruaque* representavam excelente contraste cultural com os *quixua* e *aimara* dos planaltos andinos (CORTESÃO, 1956:Ixx-Ixxi, apud GADELHA, 2002, p. 66). Nos termos do Tratado de Tordesilhas datado de 1494, de um lado, haveria a Lusitânia correspondendo a parte oriental portuguesa, do outro, a Nova Andaluzia, parte ocidental espanhola, fato que geograficamente dividia povos e culturas autóctones, visto que a Lusitânia ou mesmo a Nova Andaluzia não era vazia, apesar que “divisão e nomenclatura são os procedimentos formais iniciais de homogeneização das diversidades”, seguida da intervenção no espaço, vida e organização das sociedades indígenas do Novo Mundo (SILVA, 2012, p. 21-23).

Por conseguinte, o regime dos ventos e o conhecimento das correntes marítimas ou dos rios constituíram o segundo fator que facilitou a conquista e expansão dos domínios amazônicos, ensejando o contato com a presença belicosa dos grupos indígenas da região, que, por sua vez, possibilitou maior independência aos capitães-gerais e governadores das províncias do Maranhão e do Grão-Pará, incluindo o exercício do poderio militar contra os indígenas, pois, havia maior facilidade de comunicação diretamente com Lisboa do que Salvador, onde estava o governador-geral do Brasil. Visto que, abaixo da linha do Equador, os alísios sopram em direção leste à oeste e do mar para terra, fato conhecido pelas naus portuguesas que temiam a inflexão dos ventos desde Jericoacoara (Ceará), sendo mais célere e seguro sair da baía maranhense em direção à Lisboa, em vez de velejar rumo à Olinda, Recife ou Salvador. Exemplificativamente, temos relatos históricos resgatados acerca da atenção dada para este fenômeno eólico, onde a nau portuguesa de Martim Soares Moreno, após espionagem de colônias francesas próximas à região, enfrentou dificuldades para prosseguir quando retornava ao forte de Jericoacoara: “Coisa é esta quase impossível, tão constantes sopram os ventos em sentido oposto, que uma brisa do Maranhão para Pernambuco se olha para assim dizer como milagrosa. Perdido na tentativa um mastro, teve afinal de demandar a Espanha” (SOUTHEY:1,56 apud GADELHA, 2002, p. 74-75).

Dessa forma, as monções dos ventos auxiliavam na subida dos rios e, na descida, a correnteza, a exemplo do que ocorreu nas primeiras expedições da região como a de Pedro Teixeira até o Peru, que sobrepujou às malogradas tentativas espanholas de colonização da região amazônica, a saber, de Francisco Orelhana (1551-1555), pois, levantou a primeira cartografia mais exata sobre o curso do grande rio Amazonas se favorecendo pelos conhecimento dos ventos e correntes (GADELHA, 2002, p. 75). Assim, cada vez mais os

espanhóis perdiam o interesse pela região, sobretudo devido menores esforços despendidos por seus conquistadores para angariar riquezas no Peru ou em Nova Granada, se revelando tal fator político como o terceiro motivo expansionista facilitador às ambições portuguesas na região amazônica, onde ainda no século XVI e primeira metade do século XVII, a ocupação dos espanhóis já se restringia as regiões mais próximas de Quito da província de Maquipáro. Mas, o cenário tende a mudar, com a crise dos países ibéricos:

A defesa e o asseguramento dos espaços conquistados são vitais para a permanência de Portugal e Espanha na cena política da Europa, e para influenciar nas tendências econômicas da época. Assim, tanto no aparente desinteresse espanhol pelas terras amazônicas, como na persistência portuguesa de defesa e ocupação, as razões referidas podem esclarecer a ênfase à conquista e à ampliação do território, à demarcação das suas fronteiras, o objetivo das disputas com outras nações europeias, e as incisivas medidas de segurança – pela intervenção militar – sobre o espaço e as populações amazônicas (SILVA, 2012, p. 24).

Destarte, na segunda metade do século XVII, através do caminho deixado por Pedro Teixeira, desde 1639, tanto sertanistas e soldados como missionários portugueses tomavam posse do vale amazônico, alcançando em 1656 o rio Negro, no qual Francisco da Mota Falcão pretendia consolidar referida ocupação a partir da construção do forte de São José do Rio Negro em 1669, que futuramente daria lugar à cidade de Manaus (GADELHA, 2002, p. 76). No entanto, é registrado entrelinhas que já havia uma posse anterior por grupos indígenas autóctones, conforme se depreende da lavratura da ata de posse redigida pelo escrivão da nau portuguesa, sob ordem de Pedro Teixeira, mas que, curiosamente, relata que não houve resistência a posse estabelecida à época, senão leiamos: “Que tomava posse das ditas terras (...) e por que he terra remota, e povoada de muitos Índios, não houve por elles, nem por outrem, quem lhe contradissem a dita pose (REIS:52-3 apud GADELHA, 2002, p. 77). Outrossim, “espalhou-se em Quito a fama de que no Amazonas havia um grande lago dourado, cujo ouro era mais que as areas das suas praias, ou que as suas margens e fundo eram tudo ouro (...) que nele estava fundada ãa cidade chamada Manoa toda fabricada de ouro” (DANIEL, 1976, p. 29-30, apud UGARTE, 2009, p. 17). A partir disso, renova-se a expansão e conquista na Amazônia tendo como desiderato as tão sonhadas riquezas materiais, como a busca do ouro, sendo o rio Amazonas o “caminho-mor” para que os concorrentes espanhóis alcançassem este escopo, por meio da principal via de acesso, sem olvidar de outros afluentes que também possibilitavam o lento e longo processo de conquista ou colonização da região (UGARTE, 2009, p. 18-19).

Dentre os relatos históricos de expedições dos colonizadores espanhóis, podemos citar Alonso Mercadillo, Gonzalo Pizarro e de Francisco de Orellana dos quais “ficaram as impressionantes histórias sobre *o País a Canela, o Reino de El Dorado, o Reino de Omágua e o Reino das Amazonas*” que alimentaram os mitos impulsionadores das conquistas (DIAZ, 1986, p. 14 apud UGARTE, 2009, p. 19, *itálicos no original*).

Tais notícias fantasiosas encorajavam muitos “espíritos sequiosos de aventuras e riquezas”, possibilitando o recrutamento de pessoas em busca das riquezas materiais prometidas e a fama pelos desafios enfrentados (UGARTE, 2009, p. 40). Foi assim que Francisco Pizarro determinou que seu irmão Gonzalo Pizarro prepara-se uma expedição ao “País da Canela”, após nomeá-lo governador de Quito, e foi composta de 220 espanhóis e, curiosamente, nada menos, que 4.000 índios, partindo de Quito às selvas equatorianas em 1541, estando ainda acompanhado mais adiante pelo destacamento de Francisco de Orellana, com seus 20 soldados expedicionários, que já lhe aguardavam no trajeto. Mas, a frustração não tardou. A especiaria canela era muito dispersa na floresta, dificultando a coleta para exploração comercial, assim como houve baixas significativas no contingente expedicionário e falta de mantimentos suficientes. Então, foi ordenado a Francisco Orellana que se dividisse da expedição, capitaneando outra tropa, para conseguir descer rio abaixo e trazer novos mantimentos ao acampamento onde permaneceu Gonzalo Pizarro. No entanto, a forte correnteza do rio Napo impediu o retorno da tropa de Francisco de Orellana ao acampamento, onde a tripulação decidiu que continuariam descendo a correnteza rio Marañón até o Atlântico, capitaneados por Francisco de Orellana, tornando-se uma expedição autônoma, fato que posteriormente traria a Francisco de Orellana o receio de serem tidos como traidores, conforme relatos de frei Gaspar de Carvajal, um dos expedicionários da tropa que tornou-se escrivão da viagem (MEDINA, 1942, p. 53-85, apud UGARTE, 2009, p. 40-41, 78).

Ademias, para obter mantimentos e prosseguir nos meses que se seguiram até alcançar o Atlântico, atravessando por águas amazônicas, a expedição autônoma de Francisco de Orellana passou por diversos contatos hostis de diversas sociedades indígenas ao longo do grande rio, pois, “os conquistadores, para matar sua fome, recorriam ao saque das aldeias, nas quais encontravam alimentos em abundância. Os índios reagiam a essa invasão, enfrentando os estranhos” (UGARTE, 2009, p. 41), sendo numa destas epopeias relatadas ter havido o contato com as Amazonas, algumas mulheres guerreiras que impressionou os viajantes, fazendo-os batizarem novamente o rio Marañón, agora, sobre alcunha de o rio das Amazonas. Dentre os grupos indígenas que mantiveram contatos amistosos, inclusive lhe rendendo a alcunha de

“Bobos” pelos espanhóis, foram senhorios de Aparia menor e maior (UGARTE, 2009, p. 42). Noutras ocasiões, devido caráter pacífico de outros grupos indígenas, se estabeleceram contatos amistosos, pela facilitação da comunicação rudimentar que Francisco de Orellana teria aprendido de uma variante da língua omágua, durante o tempo que fez parte da expedição de Gonzalo Pizarro, quando permaneceram na região do vale do rio Coca (FREIRE, 2000, p. 3, apud UGARTE, 2009, p. 78). Sem olvidar que tal “boa imagem espanhola” tinha como único objetivo mantê-los vivos: “era assim mesmo para conservarnos neçessario el buen tractamiento que se hiçiese á los indios para poder passar adelante” (CARVAJAL, 1542, p. 551, apud UGARTE, 2009, p. 53). Após chegar no Atlântico, em agosto de 1542, saindo da foz do Amazonas, e dirigindo-se a ilha de Cubágua, no litoral norte da América do Sul. Os expedicionários que sobreviveram voltaram ao Peru, enquanto que Francisco de Orellana retornava à Espanha reivindicando os direitos pela conquista e exploração dos territórios, chamando-os de *Nueva Andaluzia*, donde, recebeu o título em reconhecimento de o *Adelantado* pelo imperador Carlos V, figura equivalente a um governador dos novos territórios recém-descobertos (UGARTE, 2009, p. 42). Registre-se ainda que um daqueles “amazonautas” (MUNILLA, 1954, p. 235, apud UGARTE, 2009, p. 79) que deu notoriedade ao mundo, por testemunhos orais e escritos sobre a expedição de Orellana, após retornar ao Peru, saindo da ilha de Cubágua, foi o frei de Gaspar de Carvajal. Segundo Antônio Porro, pode haver duas versões de seus relatos (*Relación*), não se podendo precisar em que momento Carvajal escreveu seu relato, se durante a viagem ou em Cubágua.

Escritos citados por cronistas secundários de Madri (Gonzalo Oviedo) e Peru (Toribio de Medina) são conhecidos no universo literário. O primeiro, publicou na edição completa da obra de *Historia General y Natural de las Indias* (1881-1885) o relato de Carvajal. Mas, na segunda versão, há duas cópias manuscritas, uma delas mais completa pertencente ao duque de T’Serclaes de Tilly, inédita até o século XIX, foi publicada pelo chileno José Toribio de Medina, a qual teria sido amiúde utilizada pelo “*Cronista Mayor* das Índias”, Antonio de Herrera no século XVII, quando reconstruiu a história da expedição do Adelantado Francisco de Orellana. Todavia, a versão transcrita por Gonzalo Oviedo é mais elaborada com descrição detalhada da paisagem e sociedades indígenas amazônicas que acredita-se ser a sistematização feita pelo próprio Carvajal, quando ainda estava na ilha, após sua chegada, onde teria retomado seus apontamentos fazendo descrições mais completas e associadas a outras informações da literatura à época; a segunda, menos abrangente, poderia ter sido proveniente dos registros ou anotações originais de Carvajal durante o período que desceu o rio das Amazonas. De qualquer

sorte, em ambas versões narrativas sobressaem a necessidade de se registrar na memória o feito alcançado, bem como defender a honra dos expedicionários quanto a possível acusação de traição ou deserção pelo governador Gonzalo Pizarro (UGARTE, 2009, p. 45-47). Em que pese os diferentes discursos, temos que expedição de Francisco de Orellana, a exemplo de tantas outras tentativas de colonização e exploração da hiterlândia amazônica, pretendia o domínio da região e dos povos indígenas que aqui estavam, visto que mal podiam os conquistadores desembarcarem nas margens dos rios que, logo, eram atacados por indígenas, seja, por imensas frotas de canoas ou, em terra, por verdadeiros esquadrões de dezenas de guerreiros nativos, cujas diversas etnias não foram registradas pela frei Gaspar de Carvajal, apesar de ter noticiado com certo drama os contatos belicosos que vivenciou: “...*é los índios estaban em çeladas escondidos entre las hierdas é arboledas, repartidos por esquadras y estanças, tovieron lugar de flechar los bergantines, de tal manera que paresçia lluvia de flechas*” (CARVAJAL, 1542, p. 563, apud UGARTE, 2009, p. 55, itálico no original).

Sendo que o combustível ideológico dos expedicionários permanecia o mesmo: “o serviço de Deus e de Sua Majestade”; onde se alentava a tropa sob o argumento de que suas descobertas eram referendadas com apoio divino, cujo reconhecimento, fama e recompensas lhes aguardavam, pelas quais o próprio Carvajal ansiava, depois de ser atingindo por duas flechadas, uma das quais atingiu seu olho, mostrando que o sofrimento pela causa Divina aperfeiçoa o cristão, donde, reiterava o seguinte: “...*para que permita Dios, viendo nuestra buena intencion, que mediante su gracia, sirviéndole á él acertemos á servir al Emperador, nuestro señor, é á honrar á la nasçion é a nuestras personasen este descubrimiento tan famoso que hacemos*” (CARVAJAL, 1542, p. 554, apud UGARTE, 2009, p. 54, itálico no original).

Outro evento histórico oportuno de registro é aquele de Alonso Mercadillo que comandou a primeira expedição europeia à Amazônia, a partir dos Andes, composta por 185 homens a pé a cavalo, que em 1538 chegou à “Província dos Maina”, no baixo curso do rio Huallaga (do alto Amazonas), onde pretendia conquistar territórios dos índios Chupacho e Iscaicinga, cujo intento frustrado deveu-se ao motim dos expedicionários que lhes acompanhavam e prenderam-no, onde somente um destacado grupo de 25 soldados, enviados antes do início do motim, teriam alcançado águas mais distantes e desconhecidas, passando do rio Huallaga ao rio Marañón (Amazonas), à época “Província de Machifaro”, possivelmente localizada entre a região atual dos rios Tefé e Coari (PORRO, 1993, p. 30-31, apud UGARTE, 2009, p. 35). Neste destacamento de soldados que retornaram a expedição de Alonso Mercadillo e o encontraram preso, fora enviada 14 anos mais tarde uma carta ao rei de Portugal Dom Joao

II, com título “Apontamento do que V. A. quer saber”, sob autoria de um mameluco Diogo Nunes, que informava sobre confronto com milhares de indígenas, vendo alguns deles adornados com joias de ouro, donde, creditou a existência de uma riqueza aurífera na região de modo a justificar investimentos que barganhassem tais riquezas, suscitando ainda uma possível confederação de indígenas de outras línguas que defendiam aquela terra e ouro, onde relatou “guerra com outros índios... que não entrássemos na terra; seriam até cinco ou seis mil, ali se tomaram muitos deles, entre os quais vinham outros índios de outras línguas e terras...” (NUNES, 1553/1554, p. 99, apud UGARTE, 2009, p. 37).

Em relato semelhante, a expedição a Omágua e Dourado, liderada por Pedro de Ursua, que saindo do Peru foi antecipadamente nomeado como governador destes territórios imaginados, tendo como objetivos potencializar a capacidade guerreira dos soldados em favor do Estado; oportunizar a ascensão socioeconômica para aqueles expedicionários excluídos das conquistas anteriores; e, a garantia da ordem pública. Também relatou o encontro com indígenas no rio Marañón e, especificamente nas aldeias de Carari e Maracuri, quando os soldados avistaram indígenas com adorno de joias de ouro, quiseram conquista-los, mas, foram desfeitos por seu governador Pedro de Ursua. Seguindo rumo a aldeia Machifaro, já não encontraram respectivos adornos auríferos, fato que irritou o ânimo dos revoltosos da expedição que sonhavam com a ascensão socioeconômica prometida, ensejando a conspiração contra Pedro de Ursua, a qual fora encabeçada por Lope de Aguirre que levou à morte referido governador em 1561, na passagem do novo ano. E, diante de uma liderança confusa de Lope de Aguirre e seus conspiradores Fernando de Guzmán e Lorenzo Salduendo, estes últimos, mais tarde também foram assassinados, o que trouxe o fracasso da expedição quanto à busca pela terra de Omágua e Dourado, decidindo por retornar ao Peru, na tentativa de conquistar novo objetivo, a saber, o próprio território peruano, insurgindo-se contra o governo controlado pela monarquia espanhola nomeada pelo rei Felipe II. Assim, Lope de Aguirre e seus *marañones* trataram de chegar ao Atlântico, por volta de 1561, iniciando as conquistas dos povoados caribenhos no retorno ao Peru, mas tal intento não chegou a concretizar-se, sendo mortos no litoral venezuelano (UGARTE, 2009, p. 57-59).

Ocorre que, este chamariz também seduziu outros invasores ingleses, holandeses e franceses, onde os dois primeiros procuraram se fixar nos rios Amazonas, Oiapoque e Xingu, e, os últimos, na ilha do Maranhão, chamada de França Equinocial, os quais também construíram feitorias e estabeleceram alianças com sociedade nativas da região. Tendo sido rechaçados na primeira metade do século XVII, devido apoio da União Ibérica aos portugueses

e luso-brasileiros, que já possuíam alianças com tribos locais. Em 1615, os franceses são expulsos de São Luiz do Maranhão, que haviam fundado, cuja território passou a servir como nova base da expansão ibérica pela costa norte do litoral brasileiro. Foi então que a primeira expedição lusitana adentrou em solos amazônicos, pela primeira vez na hiterlândia da região, por volta de 1616. Capitaneada por Francisco Caldeira Castelo Branco que havia sido nomeado por Alexandre de Moura, alçoz dos franceses expulsos do Maranhão. A expedição tomou posse da foz do rio Amazonas, às margens da baía de Guajará, onde construíram o forte do Presépio (que, posteriormente, seria fundada a cidade de Santa Maria de Belém) devido a preocupação ibérica com a ocupação do rio Amazonas, por ser via estratégica para defesa do ouro Peruano de ataques por outras forças estrangeiras, a despeito de ingleses e holandeses já possuírem feitorias no delta amazônico. Dentre os 150 homens recrutados para fazer parte da expedição que chegou até a foz do rio Amazonas, é o registro do capitão de infantaria André Pereira, incumbido de levar as notícias do descobrimento à coroa castelhana (UGARTE, 2009, p. 89-91).

O simples fato de navegar pelo rio Amazonas fazia que o Rei do qual o descobridor fosse súdito lhes desse a posse da região. O Rei Carlos V doou ao espanhol Orellana as terras descobertas, batizadas de “Nova Andaluzia”, Maria de Médici, regente de Luís XIII da França, doou parte das terras da Amazônia ao francês Daniel de La Touche. O Rei Jaime I fez o mesmo em relação aos súditos ingleses Thomas Roe e Robert Harcourt. É, finalmente, após a chegada de Francisco Caldeira Castelo Branco, que a Amazônia é rebatizada de Feliz Luzitânia e loteada em capitânicas hereditárias. Neste período, Portugal se encontrava unificado com a Espanha pelo mesmo governo: a dinastia filipina (FREIRE, 1987, p. 18-19, apud SILVA, 2012, p. 26).

Contudo, retornando ainda ao século seiscentista, houve enfraquecimento da aludida união dinástica, com a derrocada ibérica liderada por D. João, oitavo Duque de Bragança, em 1640, após 60 anos de poderio ibérico, desde que Felipe II (1580) havia anexado Portugal a coroa. Doravante, o Reino de Portugal voltou a exercer sua autonomia política, cujo momento histórico é denominado de Restauração. Não obstante, prosseguindo com o projeto de colonização ao estabelecimento de missionários na região Amazônica: os franciscanos (primeira fase 1647-1650 e segunda, 1682-1687) responsáveis pelo alto Amazonas; e, os jesuítas (1636-1770), responsáveis por amplo território do alto Amazonas, denominado *Província de Maynas* (UGARTE, 2009, p. 20-21, itálico no original). A colonização espiritual incluía a construção de aldeias, “primeiros aglomerados populacionais criados sobre os agrupamentos originários” (SILVA, 2012, p. 34). Posto isto, haveria uma maior interferência

nas sociedades indígenas para conquista e colonização Amazônica, “cada passo adiante, cada pedra deslocada, cada aldeia conquistada ocasiona inevitavelmente um outro passo adiante, o deslocamento de uma outra pedra, a conquista de uma outra aldeia” (ROMANO, 1972, p. 38, apud UGARTE, 2009, p. 21). Agora, ainda mais fundamentada do suposto ideal a “serviço de Deus e a Sua Majestade” (CERVO, 1975 apud UGARTE, 2009, p. 22), percebe-se claramente a ideologia expansionista e colonizadora dos invasores que se estabeleceram contra as sociedades nativas para consolidar a ocupação de territórios estratégicos na hiterlândia amazônica à guisa de efetivarem o domínio na região em relação a outros concorrentes europeus:

A imperiosidade da catequese é a conversão dos gentios em aliados contra os holandeses, ingleses e irlandeses. É enfeitar a conquista numa guerra santa entre católicos e hereges; projetar na violência da colonização uma necessidade divina. O objetivo é formar súditos cristãos (SILVA, 2012, p. 34).

E, deste modo, se consolidaria os “planos de homogeneizar as diversidades indígenas”, para recrutamento de combatentes de Cristo, alterando aspectos culturais, tais como: hábitos de nomadismo, imposição da língua do conquistador, agrupamento das tribos em núcleos urbanos e disciplina para exploração da mão-de-obra escrava indígena (SILVA, 2012, p. 34-35). Para isso, “a intenção da política das nações colonizadoras era a incorporação, aos seus graus culturais, das populações de culturas diversas, que se consideram inferiores. É dentro desse critério, que era o critério geral defendido e louvado, que as Ordens Religiosas deviam agir” (REIS, 1942, p. 35, apud SILVA, 2012, p. 35). Assim, a ação religiosa na Amazônia teve início já com os capuchinhos franceses, membros da expedição de Daniel de La Touche (SILVA, 2012), mas, é atribuído aos jesuítas portugueses as principais ações para homogeneização das sociedades indígenas da região amazônica a partir de 1615, a começar de São Luís do Maranhão, estendendo-se até o Tapajós, Pará e médio Amazonas. Mas, também os jesuítas espanhóis responsáveis por aldeamentos significativos no Amazonas, que deram origem a cidades conhecidas da calha do rio Solimões (SILVA, 2012, p. 35-36). Foi assim que, por volta de 1686, a chegada do jesuíta espanhol Samuel Fritz foram estabelecidas diversas missões:

Fritz promoveu a catequese dos omáguas, aisuares, tarumãs, ibanonas, xabecos e cocamas, tendo fundado inúmeras missões; a de Taraquetema (N.

S. da Guadalupe de Fonte Boa), a de São Paulo de Cambebas (São Paulo de Olivença), a de Santana de Coari (Coari), a de Amaturá ou São Cristóvão (Castro de Avelães) e a de Santa Tereza de Tapé (Ega ou Tefé), todos no decorrer de 1689 (LOUREIRO, p. 95, apud SILVA, 2012, 36).

Dessa forma, percebe-se que alguns dos Municípios do Amazonas estão intimamente relacionados às missões e seus aldeamentos organizados, fornecendo as bases de fundação destas localidades. A própria cidade de Manaus, às margens do rio Negro, era uma região densamente povoada por índios, o que faria dela uma das maiores fontes de mão-de-obra indígena escrava no período colonial. Inclusive, fora Pedro da Costa Favela e Frei Teodoro os nomes daqueles que reuniram aldeamento de índios Tarumã, na boca do rio Negro.

Se, de um lado os colonialistas encontravam adesão pacífica de povos exauridos, outros recusavam esta aliança e mantiveram o colonizador cercado. Quando o remédio do salvacionismo cristão não surtia efeito, a pólvora dos arcabuzes abria uma perspectiva (SOUZA, 1978, p. 43-46, apud SILVA, 2012, p. 38).

Deveras, é neste ponto que a presente pesquisa procura interpretar a ausência de dados acerca da diversidade indígena na região. Segundo Amílcar Tupiassu existiram modelos impositivos na formação da sociedade amazônica, o integrador-escravocrata e da segregação relativa. O primeiro, obrigava os indígenas a assimilarem os traços culturais dos complexos lusitanos dos colonos, colocando-os em condição de submissão por considera-los barganha do território ocupado, sem quaisquer expectativas de retorno ao estado de liberdade de organização política e social, impondo-lhes trabalhos execráveis, enquanto que, no segundo, os jesuítas estabeleciam relativo afastamento dos gentios e colonos, por meio da construção de aldeamentos circunvizinhos às colônias. Não obstante, “não chegou a haver por parte de Portugal uma ‘política’ (policy) definida quanto a incorporação dos indígenas à sociedade colonial da Amazônia – resultando daí um conflito entre os adeptos dos dois modelos” (TUPIASSU, 1977, p. 1, apud SILVA, 2012, p. 39-41). Todavia, a aldeia missionária servia bem aos propósitos do período colonial, vez que “era um centro de destribalização e de homogeneização cultural”, onde os índios perdiam a identidade pelo uso impositivo de outra língua exigida pelo colonizador (PEQUENO, 2006, p. 135), sem olvidar de outros aspectos comportamentais que resultavam na perda da identidade étnica. Segundo Denise Schaan, não haviam muitas alternativas ao índio amazônico:

Aqueles que, sobrevivendo aos confrontos armados, a disseminação de doenças e aos trabalhos forçados, quisessem escapar da sede de braços e almas, viram-se obrigados a aventurar-se mais profundamente na floresta, subindo os rios rumo às cabeceiras, contando com as dificuldades de acesso e a fragilidade do homem branco frente aos perigos naturais da região (SCHAAN, 2008, p. 56).

É por isso que, a partir dos séculos XVIII e XIX, o cenário da região já não reproduz a realidade da ocupação dos povos indígenas, fato refletido nas pesquisas etnográficas, que irão retratar geração de povos indígenas isolados na floresta, em novos territórios, diante da presença ubíqua dos colonizadores em seus locais de origem, que impuseram aos índios remanescentes à colonização, uma adaptação ou modo de vida de subsistência em relação à floresta hostil bastante tacanho em cotejo com sociedades pré-colombianas, assemelhando-os ao mito Rosseau quanto a metáfora do bom selvagem. É, por isso, que o relato histórico de viajantes dos séculos XVIII e XIX, bem como as etnografias feitas no século XX, pouco servirão à reconstrução da história indígena pré-colombiana, visto que “as populações indígenas amazônicas contemporâneas (estimadas entre 350 e 700 mil indivíduos) são de fato remanescentes das populações nativas” (SCHAAN, 2008, p. 57-58).

Sendo emblemático, as conclusões do etnólogo Curt Nimuendajú que declinou do interesse científico pelo estudo de populações indígenas *Mura* no século XX, declarando que “hoje estes restos dos *Mura* são etnograficamente quase sem valor”, mesmo tendo percorrido 25 aldeias *Mura* em 1926, contabilizando uma população com cerca de 1.150 pessoas, desabafa “que as tradições estão esquecidas, a língua quase extinta. Talvez se tivesse chegado trinta anos antes...” (NIMUENDAJÚ, 2000:94, apud AMOROSO, 2001, p. 180).

CAPÍTULO II – O QUE DIZ A ARQUEOLOGIA AMAZÔNICA? AS RECENTES DESCOBERTAS ARQUEOLÓGICAS QUE SUSTENTAM A DIVERSIDADE ÉTNICA INDÍGENA.

A disciplina arqueológica nasce no seio do século XVIII, com escavações em Pompeia, apesar das populações indígenas do passado de nosso continente, sequer despertassem o interesse arqueológico daqueles pesquisadores, posto que tais culturas somente seriam estudadas períodos mais tarde (BARRETO, 2000). Tal pensamento acabou permeando o discurso científico, inclusive, servindo à fundamentação teórica de pesquisas relacionadas ao desenvolvimento cultural na região amazônica (SCHAAN, 2008). Decorria do execrável eurocentrismo discutido alhures, responsável pelo pensamento colonial de outrora, manifestado “do europeu branco explorando um passado exótico e distante, predominou até a institucionalização da arqueologia dentro de museus e centros de pesquisa científica, a partir do século XIX” (BARRETO, 2000, p. 33) É deste viés que iniciamos o estudo da arte do passado da região amazônica, do ponto de vista arqueológico.

A ocupação humana na região data de 11.200 AP, paralela a outras regiões do próprio continente americano, de norte a sul. Mas, até os anos 50, referida ocupação apenas teria ocorrido no Holoceno Médio, através de povos horticultores. Segundo a teoria de Clóvis, grupos de origem asiáticas somente teriam chegado ao continente americano pelo estreito de Behring, chamados de povos da cultura Clóvis, correspondendo a grupos caçadores-coletores nômades especializados em animais de grande porte. Mas, tal teoria vem sendo contestada pela descoberta de muitos outros sítios arqueológicos mais antigos na América do Sul, que abrem margem a outras teorias de ocupação vindas de navegações marítimas e costeiras a partir de ilhas no Pacífico, com a chegada de grupos caçadores-coletores generalizados. Referidas populações são conhecidas na literatura estrangeira norte americana como sendo paleoíndias, caçadores-coletores nômades pertencentes ao período compreendido entre 13.200 AP a 9.000 AP (SCHAAN, 2008).

Especificamente na Amazônia, destas populações paleoíndias são encontrados vestígios materiais em várias partes da região amazônica, conforme se depreende do mapa de localização dos inúmeros sítios arqueológicos atribuídos às populações paleoíndias:

Japão, vindo à região do Equador, onde teria sido introduzida no vale amazônico (NEVES, 1999-2000).

A ideia de que a floresta tropical inibia o desenvolvimento de sociedades indígenas devido a um pensamento atrelado aos neo-evolucionistas, possui lineamentos nos estudos do antropólogo James Steward (1948), que atribuía a denominação de “Tribos da Floresta Tropical” àqueles povos indígenas que culturalmente eram subdesenvolvidos, por causa de fatores climáticos hostis e escassez de recursos do solo no ambiente de floresta tropical, sendo, por isso, apenas receptores passivos da cultura material atinente às indústrias de tecnologia cerâmicas, que, certamente, lhes foram difundidas por outros povos indígenas mais desenvolvidos de outras regiões (SCHAAN, 2008). Foi assim que as primeiras pesquisas em arqueologia na década de sessenta, especificamente no Amapá e ilha de Marajó, feitas pelo casal Betty Meggers e Clifford Evans, refutam a existência de sociedades indígenas ou aldeamentos indígenas pré-colombianos desenvolvidos culturalmente na Amazônia, afirmando que as condições ambientais da várzea amazônica impediam o desenvolvimento de sociedades complexas, isto é, havendo um determinismo ambiental que destituía qualquer sustentação teórica no sentido contrário à ideia pré-concebida.

Dito isto, as culturas ceramistas de Santarém e Marajó no Pará, pesquisadas por Meggers, que apresentavam certo grau de organização social em assentamentos maiores, passaram a ser interpretadas como difundidas na região por povos migratórios, por serem oriundas de região diversa ou não autóctone, que, após migrarem, entraram em extinção (BARRETO, 2000). Apesar das cerâmicas marajoaras serem decoradas com sofisticada técnica de estilo, incluindo a policromia, modelado, incisão e excisão, em que foram encontradas associadas a grandes aterros, assemelhando-se aquelas do tipo circum-Caribenhas, segundo classificação de Steward adotada pela pesquisadora, esta cerâmica foi colocada como a evidência de uma decadência cultural de povos migratórios, dotados de organização política de cacicados, mas que, por fatores ambientais degeneraram, após se fixarem na foz do rio Amazonas (NEVES, 1999-2000).

Acrescente-se a este discurso, a baixa densidade demográfica de populações indígenas que foram encontradas em períodos recentes, bem como a dicotomia na estrutura constitutiva destas organizações, baseadas preferencialmente na idade e gênero dos membros dos grupos, que levaram pesquisadores do passado a compará-las com as de outras sociedades, polarizando às hipóteses quanto a existência de uma continuidade desta forma de constituição das sociedades passadas com as do presente, e, noutro polo, a ocorrência de uma ruptura entre

a forma de organização social de povos pré-colombianos em cotejo com populações indígenas recentes (MACHADO, 2006).

De qualquer sorte, não tardaram críticas às referidas teorias do casal Meggers e Evans, tendo como principal detrator Donald Lathrap que postulou a hipótese do “modelo cardíaco” de distribuição dos grandes grupos linguísticos e estilos cerâmicos na Amazônia. Segundo ele, as cerâmicas de tradição policroma da Amazônia – TPA – estariam associadas aos grupos falantes do tronco Tupi ou Tupi-Guarani, estando concentradas na Amazônia Central, porque acreditava ter sido o centro mais antigo de desenvolvimento da agricultura e sedentarismo de povos do passado amazônico, por conseguinte, o lugar onde a cerâmica policroma seria mais antiga e dali teria se expandido demograficamente aos demais afluentes, Negro e o Madeira (HECKENBERGER; NEVES; PETERSEN, 1998).

A despeito da contribuição deste crítico às tendências teóricas de predecessores, pesquisas recentes no sítio Açutuba, em Iranduba-AM, têm mostrado evidências que a cerâmica policroma não é mais antiga na Amazônia Central do que em outras partes da Bacia Amazônica (HECKENBERGER; NEVES; PETERSEN, 1998). Não obstante, as pesquisas desenvolvidas por Anna Roosevelt no baixo Amazonas em certa medida corroboram com os resultados de Lathrap, vez que indicam ser a cerâmica mais antiga proveniente do baixo Amazonas, ou seja, próximo ao centro cardíaco ou Amazônia Central (NEVES, 1999-2000). Noutro giro, temos que entre a foz do rio Oiapoque, no Amapá, e a baía de São Marcos, no Maranhão, existem 1.500 km de litoral Atlântico, onde há maior extensão de manguezais do planeta que também tem sido ocupada desde 5.500 AP por grupos pescadores-coletores, havendo ainda sambaquis marítimos submersos, a exemplo dos sambaquis fluviais no baixo Amazonas, que suportaram assentamentos permanentes ou semipermanentes há pelo menos 7.000 AP, sendo que, em ambos os locais, houve um modo de vida sedentário antes do cultivo de plantas, tendo a cerâmica de Taperinha sido obtida de um sambaqui fluvial. “Trata-se sem dúvida, de um primeiro ensaio de ocupação mais permanente de áreas ribeirinhas, que vai se realizar plenamente somente ao final do primeiro milênio da Era Cristã” (SCHAAN, 2008, p. 64).

Para as pesquisas arqueológicas, está claro que desde a ocupação humana há cerca de 10.000 AP, não houve uma especialização pela caça de animais de grande porte na América do Sul, dos quais não há registros nesta região, doravante, não havia uma única estratégia econômica característica das primeiras ocupações humanas, preferindo-se sempre à diversidade, e não, a padronização de alimentos (NEVES, 2015). Contudo, é necessário admoestar que as pesquisas arqueológicas têm mostrado que não existe uma correlação

necessária entre a produção de alimentos ou desenvolvimento da agricultura e domesticação de plantas com a emergência da vida sedentária e urbanismo, nos moldes europeus como conhecemos. Daí porque, presos a anacrônica perspectiva histórica ou evolucionista, tendemos a considerar grupos que apresentem características de produção de alimentos e domesticação de plantas como “horticultores incipientes”, enxergando-os como participantes de uma história linear única que os coloca no início do desenvolvimento até a vida urbana e ao Estado. Urgindo-se indagar caso seja possível que “sociedades viveram por milênios com modos de vida que incluíam o consumo de plantas domesticadas e ‘selvagens’ sem que estivessem a caminho de modos de vida plenamente agrícolas?” (NEVES, 2015, p. 12).

Deveras, na Amazônia a indústria cerâmica antecede a domesticação de plantas, sendo conhecido o cultivo da mandioca amarga apenas por volta de 5.000 AP, que, ao lado da coleta de frutos de palmeiras e castanhas, além da pesca e caça de animais de pequeno porte, propiciaram a sobrevivência de populações indígenas do passado, as quais não chegaram a desenvolver agricultura equivalente a outros povos do Velho Continente (SCHAAN, 2008). Contudo, a teoria do determinismo ambiental também serviu de empecilho ao potencial agrícola de grupos nativos da região, onde padrões de mobilidade dos indígenas foi interpretado como resultado da escassez de recursos ou esterilidade de solos para desenvolvimento da agricultura (NEVES, 1999-2000).

É por isso que, ainda na década de 1950, estudos tentaram apontar a existência de práticas de agricultura entre povos contemporâneos, a exemplo de pesquisa dos índios *Kuikuru* do alto Xingu, que conseguiu identificar o cultivo de uma área de terra por até noventa anos, afastando a ideia da mobilidade decorrente de fatores ambientais, que, posteriormente, foi atribuída a causas diversas, como conflitos políticos ou relações de parentesco, ou ainda pelo crescimento demográfico da sociedade civil, desde o início da colonização na região (NEVES, 1999-2000). Sem prejuízo deste argumento, pesquisas arqueológicas mostraram que a ocupação da Ilha de Marajó, caracterizada pelo horizonte ou fase cerâmica Marajoara, perdurou desde o século IV a XIII d.C., indagando-se sobre a economia que sustentou referida população. Para tanto, o pesquisador Brochado (1980) defendia uma agricultura intensiva de cereais e tubérculos cultivados em terraços a leste da ilha, cuja comprovação não foi testada. Seguindo-se à tese de Anna Roosevelt que creditava ao cultivo intensivo de milho a resposta para o longo período de ocupação sedentária e ascensão a organizações sociais complexas equivalentes a cacicados, sendo que, o cultivo contemporâneo de mandioca dos índios constituiriam um “retorno” a padrões primitivos atinentes ao período formativo, ocorre que esta hipótese não se confirma nas

pesquisas realizadas no Teso dos Bichos da Ilha de Marajó (NEVES, 1999-2000). Reconhecendo-se o papel secundário da agricultura entre os povos amazônicos, fez Anna Roosevelt deixar de mencioná-los já nos trabalhos do cacicado de Marajó, no ano 1991 (MORAES, 2015). “Na ilha de Marajó, aldeias de supostos horticultores surgem entre de 3.500 e 3.000 A.P., para ressurgir no início da Era Cristã” (SCHAAN, 2008, p. 66). O cultivo do milho tem aparecido entre populações contemporâneas do leste do Amazonas, com elevado padrão de deslocamento, que têm prelecionado a espécie devido o menor período de plantio em comparação à mandioca, as quais vivem pressionadas pela perda de território por invasores (NEVES, 1999-2000, p. 94). Enquanto que, sociedades de grandes aldeamentos, no final do primeiro milênio, têm preferido cultivar mandioca no alto Xingu (NEVES, 1999-2000).

Os povoamentos do período formativo amazônico possuíam aldeias de 2 a 4 casas, com população entre 40 a 300 pessoas, sempre localizadas próxima de fontes de água, não necessariamente rios principais (SCHAAN, 2008). Mas, com advento da Era Cristã, inicia-se um crescimento demográfico na região Amazônia, cujos sítios arqueológicos evidenciam-no pela grande extensão da área dos sítios, maior número de fragmentos cerâmicos e camada de terra preta arqueológica, associada a feições culturais como montículos, sepulturas, fogueiras, etc. (SCHAAN, 2008). A terra preta arqueológica ou de índio (TPA ou TPI), representou um marco teórico de defesa contra a ecologia cultural e o determinismo ambiental. Pois, através de estudos pedológicos de formação do solo da terra preta associadas a sítios arqueológicos, feitos por Smith na década de 1980, constatou-se que referido solo possui as mesmas características físicas dos latossolos amazônicos, mas, apresentando propriedades químicas singulares, a começar pela cor bastante escura e alta fertilidade do solo, acrescentando-se ainda o pHs mais básicos, maiores quantidades de húmus, nitrogênio, fósforo e cátions (NEVES, 1999-2000).

Tais elementos químicos necessários à formação da terra preta foram adicionados ao solo pela degradação de matéria orgânica decorrente da presença de ocupação humana e de suas atividades de descarte, em regra, não intencionais, por conseguinte, altos teores de fósforo, cálcio e magnésio são oriundos de resíduos animais, como ossos, conchas, sangue, carapaças, fezes e outros, enquanto que o zinco e manganês são de origem vegetal, podendo derivar do uso da palmeira na confecção de camas e cestos (SCHAAN, 2008). Com isso, passamos a constituir um indicador arqueológico da existência de sítios na região amazônica, tendo em vista sua origem antrópica para formação do solo respectivo, cuja correlação positiva está relacionada inclusive a sítios de bastante grandes e densos, com cronologia de ocupação de longa duração, que vão desde o primeiro milênio a. C. até o século XVI d. C. (NEVES, 1999-

2000). Sugere-se ainda que um centímetro de camada desta terra preta de sítios arqueológicos leve cerca de 10 anos de ocupação antrópica contínua para se formar, deduzindo-se que somente na Amazônia Central, onde há vários sítios de terra preta arqueológica com camadas espessas, são resultado de séculos de ocupação contínua, contrariando a mobilidade fugaz que os índios pós-contato europeu têm apresentado.

Assim, a paisagem amazônica que vemos não é apenas proveniente do resultado natural, e sim, também da interferência humana do passado (NEVES, 1999-2000, p. 94). “Na Amazônia, a natureza não oferece necessariamente um limite contra o crescimento demográfico ou a emergência da complexidade social, já que a natureza é parcialmente um produto da ação humana” (NEVES, 1999-2000, p. 95). No entanto, cumpre ressaltar que, por vezes, sítios arqueológicos do período formativo com bastante vestígios materiais cerâmicos não apresentam terra preta, pois, como dito alhures, a indústria cerâmica antecedeu o cultivo de plantas, demonstrando que “o aparecimento das terras pretas esteja relacionado a uma mudança qualitativa nos padrões de subsistência (SCHAAN, 2008, p. 67). Sem olvidar que a terra preta está diretamente ligada à atividade ou padrões de descarte, portanto, em sítios que havia constante limpeza das áreas de casas ou praças centrais, ocorreu pouco acúmulo de vestígios e, conseqüentemente, formação de terras pretas (SCHAAN, 2008, p. 67-68). Este comportamento também pode estar associado a assepsia dos índios ou estratégia de saneamento básico, com a queima da matéria orgânica para se prevenir germes, vermes e doenças oriundas do descarte (MORAES, 2015).

Destarte, ao longo das várzeas e terraços amazônicos de seus grandes rios e afluentes, podemos encontrar imensos sítios de terra preta, com vestígios de centenas de anos de ocupação de sociedades com organização sócio política regional, denominados de Cacicados das várzeas – “sociedades estratificadas, governadas por chefes regionais que exerciam domínio político e simbólico em áreas que se estendiam por dezenas de quilômetros” – relatados como verdadeiros reinos indígenas dos séculos XVI e XVII (SCHAAN, 2008, p. 68). As primeiras evidências arqueológicas sobre a organização social e econômica destes cacicados vem da Ilha de Marajó, onde foram encontrados tesos erguidos com 12m de altura numa área de 3 hectares, para aproveitamento da maré que trazia inundações a determinada área que se tornava local de piracema, além da escavação de viveiros para manejo de peixes, com construção de barragens. Nestas plataformas de terra eram sepultados mortos, com urnas funerárias bastante decoradas, evidenciando a origem nobre dos enterramentos (SCHAAN, 2008, p. 68-69). Podendo-se atribuir ainda aos cacicados amazônicos, intensa “redes de intercâmbio suprarregional”, pelos

mercados de trocas de matérias-primas e demais produtos manufaturados, a exemplo de machados, líticos e pedras preciosas, estas últimas, servindo como moeda de troca para aquisição de esposas (SCHAAN, 2008). Acredita-se que os Cacicados marajoaras eram compostos por comunidades regionais de dois a três mil habitantes, cuja unidade socioeconômica estava mormente sedimentada na capacidade da chefatura e pajés fornecerem fartura de alimentos e adereços de valor em permutas com cacicados circunvizinhos, cuja manutenção desta forma de governo perdurou cerca de 900 anos (SCHAAN, 2004).

Especificamente, na Amazônia Central, este modelo de governo surge no ano 900 d. C., em que grandes sítios de terra preta aparecem associados a lagos e vestígios cerâmicos assaz decorados, algumas vezes, embaixo de montículos, certamente, usadas em ritual de sepultamento ou para comemoração de um novo poder político que se inauguraria entre o grupo indígena daquele cacicado (SCHAAN, 2008). Isso porque, já existem pesquisas que ratificam menções históricas de crônicas acerca de conflitos indígenas regionais, onde grupos alternavam períodos de guerra e paz na virada do primeiro milênio cristão, havendo construção de estruturas defensivas como valas artificiais e paliçadas em sítios arqueológicos de Lago Grande, Açutuba, Laginho e Vila Gomes (MORAES; NEVES, 2012).

Paralelamente, discutia-se ainda a manutenção destes adensamentos populacionais entre os arqueólogos. Para Meggers, a dualidade de ambientes amazônicos – terra firme e várzeas – não permitiria formas de organização complexas estratificadas, devido baixo potencial agrícola e escassez de recursos pela sazonalidade de cheias, respectivamente, donde, somente com datações radiocarbônicas de Peter Hilbert (1968) mostrando antiguidade da cerâmica Marajoara em relação à tese difusionista de migração desta tecnologia por povos andinos, fez Meggers recuar apenas à exceção da Ilha de Marajó, em que sustentou a extração de amido do buriti e do açaí para manter certo desenvolvimento social na região.

Diametralmente oposto, Donald Lathrap sustenta a domesticação de plantas, a exemplo da mandioca-brava, complementados por exploração de recursos naturais, a condição para manutenção destas populações. Por sua vez, Denise Schaan (2004), tem mostrado que a principal dieta destes agrupamentos se baseia num sistema de manejo e controle de recursos aquáticos, conforme dito alhures, relegando o determinismo agrícola iniciado por Meggers e que influenciou Anna Roosevelt, dentre outros. É o caso de Carneiro (1983), que se apoia na capacidade de agricultura de coivara, somada a pesca e caça, mas, trazendo um elemento discursivo a mais de cunho teórico vetusto, seguramente ainda sob influência da malograda ecologia cultural, qual seja, a compreensão da relação entre o surgimento da complexidade

social e o meio ambiente, o qual preconiza terem existido certa circunscrição social na Amazônia, que tem levado o adensamento populacional em torno de áreas com bastante recursos naturais e aspectos privilegiados de interesse dos povos indígenas, exigindo-lhes a necessidade de adaptação de organização social e política consentânea à exploração e guarnição do território apropriado (MACHADO, 2006).

Curiosamente, na cidade da Manacapuru, temos um grande bairro denominado Terra Preta, às margens do rio e/ou lago de Manacapuru, sendo que o próprio nome foi dado em razão da enorme quantidade de terra preta encontrada dentro e fora dos limites do bairro, sem olvidar dos inúmeros vestígios arqueológicos expostos que despertaram amiúde o interesse do populacho em retirá-los, promovendo a destruição sistemática do sítio no transcorrer das décadas de crescimento demográfico e de construções sem preocupação ou fiscalização dos órgãos de proteção ao patrimônio arqueológico, certamente, não havendo mais sequer locais com vestígios materiais que já não tenham sido alvo destruição ou perturbação do contexto deposição arqueológica.

Ressalvamos que não estamos aqui afirmando por ilação a existência de Cacicado amazônico nas margens do município de Manacapuru, o que seria demasiadamente leviano por parte deste pesquisador. Entretanto, faz-se menção desta realidade empírica para que tomemos nota sobre a riqueza de informações que temos debaixo dos pés e diante dos olhos desatentos do munícipe leigo no assunto. Que podem dizer muito mais do que pretendem as fontes secundárias de informação histórica sobre as origens étnicas desta cidade. Isso porque, as terras pretas surgem mesmo antes do início da Era Cristã, inclusive, prospecções na confluência dos rios Negro e Solimões comprovam ocupações desde 2.300 AP, com cerca de dois sítios a cada quilômetro (SCHAAN, 2008, p. 70). É assim que, analisando-se a terra preta de sítios arqueológicos da região próxima de Manacapuru, observamos que houve mudanças no assentamento de povos indígenas do passado, no final do primeiro milênio da Era Cristã, onde no sítio Hatahara, em Iranduba, sabe-se que a ocupação referente a fase Paredão (650-1.000 d. C) se caracterizou por um padrão de aldeias circulares, enquanto que, na seguinte fase Guarita (1.000-1.300 d. C), as aldeias possuíam conformação linear acompanhando a silhueta do rio Solimões (SCHAAN, 2008, p. 71). Afirma-se ainda que é por volta do ano mil da Era Cristã que se produziram as maiores ocupações em sítios arqueológicos dentro da Amazônia Central, datadas desde 8.500 anos, conforme escavação do sítio Dona Stella, situado numa campinarana na confluência dos rios Negro e Solimões (MORAES; NEVES, 2012).

A interação com o ambiente no período pré-colonial da Amazônia foi intensa pelas populações humanas que habitavam os vales dos rios da região. Durante esse processo, o homem pré-colonial deixou no subsolo fragmentos de sua história, cujo modelo de vida ocorreu por milênios (SILVA, 2014, p. 29).

Por isso, são as “preciosidades indígena”, expressão cunhada pelo etnólogo alemão Curt Nimuendajú, para significar as cerâmicas arqueológicas de povo pré-colombianos que eram “encontrada na superfície das ruas de Santarém (“esta mina inesgotável de cerâmica”), em Alter do Chão, no Amapá, ou na Ilha Caviana na foz do Amazonas, evidência da diversidade das culturas pré-coloniais que outrora habitaram a região amazônica” (AMOROSO, 2001, p. 177-178), que ainda hoje, servem de prova à comprovação da diversidade cultural e indígena.

O contextos arqueológicos escavados na região de confluência dos rios Negro e Solimões apresentam uma sequência de três ocupações cerâmicas distintas: a chamada fase Manacapuru, marcando o período mais antigo; a fase Paredão, na ocupação intermediária, e a fase Guarita, no período mais recente [...] sendo as duas primeiras associadas à Tradição ou ao Complexo Borda Incisa, e a última à Tradição Policrômica da Amazônia (MACHADO, 2006, p. 774).

Estes períodos relacionados ao registro arqueológico não possuem ordem de continuidade, como pretendia Donald Lathrap (1970), para defender o centro cardíaco de difusão da indústria cerâmica na região da Amazônia Central. Por que pesquisas recentes do Projeto Amazônia Central já têm demonstrado a descontinuidade entre a cerâmica Policrômica e a Tradição Borda Incisa, valendo-se da justificativa que, respectivos, tríduo de fases da ocupação destoam devido as diferentes formas de organização social com certo grau de complexidade social, conforme mensuração do crescimento de formação dos cacicados regionais (MACHADO, 2006). Concluindo-se que, haveria um regime cíclico de ascensão e colapso destas organizações sócio-políticas (MACHADO, 2006). De qualquer modo, os cacicados são indicados pela extensão dos sítios com grande quantidade cerâmica elaborada e padronizada; variedade de sítios correlatos assemelhados; presença de aterros artificiais e valas; padrões diferenciais de enterramentos; e período de ocupações de curta duração (MACHADO, 2006).

É neste contexto que as culturas amazônicas se desenvolviam plenamente e, distanciando-se da descrição, por vezes, fantasiosa do índio amazônico, por exemplo, de lendas de seres místicos e exóticos como as Amazonas. Urge reconhecermos a diversidade cultural e

étnica dos povos que aqui ocupavam também do ponto de vista do seu registro arqueológico. Visto que após o contato do europeu na Amazônia, ocorrem modificações do aludido contexto de distribuição das sociedades indígenas, passando as áreas de várzea do baixo e médio Amazonas apresentarem insuficiente número populacional de indígenas habitando-as. Talvez, por isso, os arqueólogos que vinham trabalhando na Amazônia demoraram para creditar relevância aos relatos cronistas acerca das grandes concentrações e diversidade cultural dos povos indígenas do bacia Amazônica. Mas, após constatação de extensas áreas com depósitos arqueológicos associadas a grandes adensamentos populacionais mudou a percepção deles (MARAES, 2015, p. 30). Contudo, o resultado do comportamento ostensivo do colonizador europeu que concebia em seu imaginário a representação dos nativos indígenas como uma raça ou povo inferior, relacionadas a mitos e histórias exóticas dos navegantes, justificou por muito tempo o domínio pela escravidão e dizimação destes povos, inclusive, a despeito da Bula Papal de 1937 que reconheceu-lhes a condição de homem e alma humana.

A despeito disso, o registro arqueológico reflete a diversidade que também pode ser denotada dos delineamentos traçados pelo etnólogo Curt Nimeundajú, onde retrata a distribuição espacial dos diversos grupos etno-linguísticos na região, onde a própria região de Manacapuru aparece rodeada de diferenciados grupos indígenas, uma ideia que também salta da interpretação dos registros arqueológicos que atestam sobre as várias formas de organização social, conforme se depreende dos escritos arqueológicos:

Nesse modelo de ocupação da região da Amazônia central, a intensificação da diferenciação social, culminando no surgimento de formas de organização como os cacicados regionais, estaria presente apenas no período de ocupação mais recente da região e seria consequência de uma ocupação de longa duração dos mesmos locais, perpassando fases de inovações tecnológicas constantes, marcadas pela mudança contínua da cerâmica ao longo do tempo (MACHADO, 2006, p. 777).

Esta assertiva provém do resultado de pesquisas científicas na região da Amazônia Central, complementada em certa medida pelo trabalho de etnólogos pioneiros e ímpares acerca dos diversos grupos étnicos que ocupavam a região amazônica, potencializando à abstração das evidências levantadas nesta pesquisa para caracterizar a diversidade étnica do ponto de vista da história e arqueologia, conforme ilustração do mapa do etnólogo alemão Curt Nimeundajú:

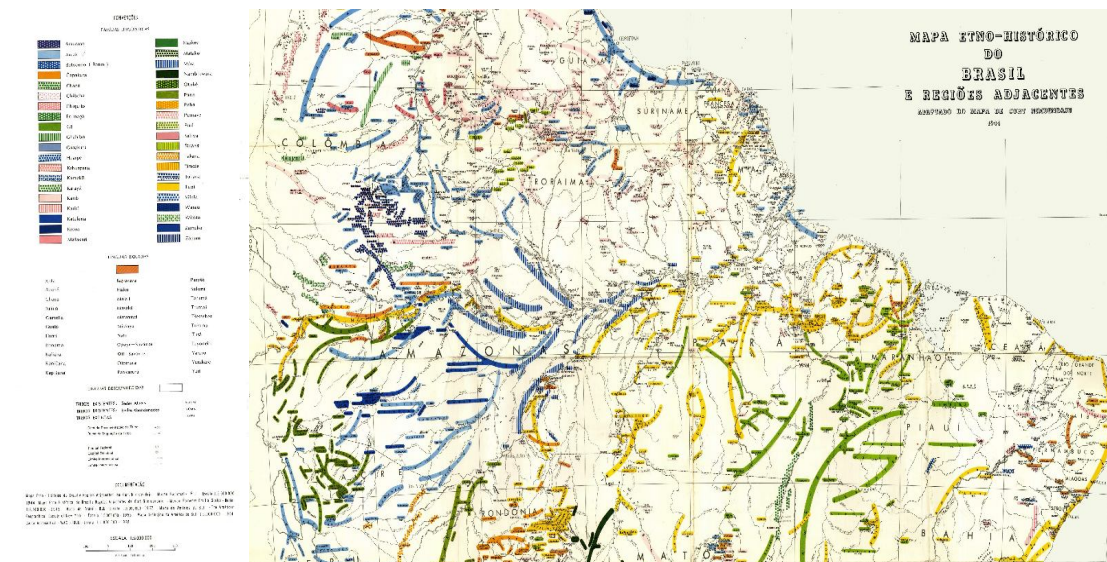


Figura 2: Mapa Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes.

Outrossim, a ilustração da gama de línguas e povos indígenas ocupantes do Novo Mundo, não é suficiente às pretensões desta pesquisa, mas, mostra as diferentes etnias da região que foram catalogadas por Curt Nimeundajú. Por exemplo, entre as várias direções fluviais no derredor da área de pesquisa, temos principais afluentes como rio Negro, Solimões, Purus e Madeira, onde podemos identificar no mapa pequenas e grandes etnias, a saber: *tupinambarana*, *tukunã*, *tarumã*, *maku*, *maue*, *yuri*, *kuramarí*, *omágua*, *katukina*, *yurimagua*, *mundurucu*, *purupuru*, *kokama*, *katawisi*, *boanri* e outros. E, especificamente próximos do rio Manacapuru, podemos citar ainda *arawaki*, *yoemamay*, *caraureni*, *cuchiwara*, *mura*, *caupuna*, *cumayari*, dentre outros.

Diversidade que se reproduz nas características cerâmicas encontradas com diferentes estilos na região. Deveras, a primeira observação de sequências seriadas em que se identificou alterações crono-estratigráficas caracterizando ruptura de continuidade entre os conjuntos de estilos cerâmicos coletados, advém dos trabalhos do arqueólogo alemão Peter Hilbert (1968), que as relacionou dentro da classificação em horizontes ou tradições postuladas por Meggers e Evans (1961). O primeiro complexo cerâmico para região da Amazônia Central compreende a fase Manacapuru, em homenagem aos sítios estudados neste local de pesquisa, por onde passou Peter Hilbert, e também fase Paredão, cujas datações radiocarbônicas somadas às características decorativas do vestígio cerâmico, colocam-nas dentro do horizonte Borda

Incisa (entre 100 e 800 d. C.), segundo teoria de sistema classificatório sugerido por Meggers e Evans (LIMA; NEVES, 2011, p. 206).

Com supedâneo de pesquisas hodiernas promovidas pelo Projeto Amazônia Central em que se analisou o registro material destes grupos ceramistas, temos que tais ocupações são descritas de assentamentos pequenos, semelhante a vilas dispostas em aldeias circulares, inexistindo sociedades estratificadas ou hierarquizadas, certamente, por haver no lugar sistemas igualitários, correspondendo especificamente à fase Manacapuru. Atribuindo-se ainda um período intermediário antes do horizonte ou Tradição Policrômica, representado pelos ceramistas da fase Paredão, diferenciando-se da anterior pela existência de assentamentos grandes em tamanho e extensão, podendo alcançar 3km, além de apresentarem fortificações no perímetro do sítio (MACHADO, 2006). Em seguida, o segundo grande complexo ceramista para Amazônia Central, é representado pela fase Guarita, que, para alguns, seria a continuidade de inovação da cerâmica local defendida por Lathrap (1970), derivada da fase Manacapuru do complexo maior de Tradição Barrancóide, cuja decoração mais sofisticada da cerâmica policroma lhe renderia a ideia de pertencimento a grupos de elevado *status* social e político nos parâmetros de organização à época, compreendida entre 850 AD e 1440 AD, conseqüentemente, indicando estratificação social e existência de Cacicados regionais associados (MACHADO, 2006).

Outra vez, as condicionantes para reconhecimento de Cacicados regionais são postas à mesa, em síntese apertada, se utilizamos novamente de trabalho dissertativo de Denise Schaan (2004) sobre a emergência de cacicados entre os grupos ceramistas policromas marajoaras, a qual defende a viabilidade amparada no conjunto das três principais teorias explicativas: a teoria da circunscrição social proposta por Carneiro (1983); teoria da ecologia cultural ou determinismo ambiental defendida de modo hedônico por Meggers; e, o aproveitamento de recursos aquáticos, sob égide dissertativa da própria Denise Schaan. Esta última, reunindo respectivos discursos teóricos tece engenhosa teia de argumentação, afirmando que os fatores ambientais não teriam limitado a ocupação de grandes assentamentos humanos na foz do rio Amazonas, pelo contrário, os forçou a implementar estratégias adaptativas, tais como o aproveitamento de recursos aquáticos circunscritos a determinada região de forma a gerar excedentes na aquisição destes alimentos, pela construção de canais, aterros, tanques/viveiros, etc., isto é, empreendimentos tecnológicos que não somente aqueles oriundos do conhecimento da agricultura. Fenômeno organizacional que empreendeu a articulação coletiva de trabalho dessas populações, trazendo certa complexidade social às

relações econômicas e políticas, ensejadoras do regime de Cacicados regionais, posto que exigiu maior controle hierárquico por parte de um determinado grupo, o qual ascendeu à condição de elite detentora de privilégios e honrarias, na vida ou morte. Sendo o estilo cerâmico um demarcador cultural da intensidade destas relações de poder, bem como o alcance dos limites fronteiriços, no tocante a outros cacicados ou assentamentos indígenas (MACHADO, 2006, p. 778-779). Cumpre-nos ainda repisar que, a cronologia inicial de Peter Hilbert (1968) fora revista, após novas datações nos sítios de Açutuba, em Iranduba, resultado das pesquisas do Projeto Amazônia Central, que apontou para um hiato temporal entre dois contextos cerâmicos, com conjuntos de características de estilos decorativos discrepantes, urgindo a divisão da fase Manacapuru, atribuindo-se à nova fase nascente a nomenclatura fase Açutuba (LIMA; NEVES, 2011).

Por fim, após breve coletânea dos principais horizontes e fases que compõem o contexto arqueológico cerâmico da Amazônia Central, que, inclusive, lustram em certa medida a dinâmica social dos povos do passado, assim como a diversidade étnica e cultural tão somente pela análise dos fragmentos cerâmicos. Cumpre agora tecer crítica contemporânea ao paradigma classificatório legado por Meggers e outros arqueólogos do passado, visto que a preocupação com aludidos horizontes ou fases relegam aspectos cruciais ao entendimento dos povos do passado, pois, estando mais interessados na constituição dos componentes cerâmicos ou antiplásticos, assim como da morfologia cerâmica de modo a enquadrá-las naquelas fases ou tradições, veem-se embebecidos deste orgulho nostálgico pelas conquistas na ordenação dos horizontes e da própria história indígena na região. Havendo ainda aqueles que se deleitem na descoberta de novas fases, para carimbar seu nome no relógio do tempo arqueológico, em que se marcam o tempo com ponteiros de fases e tradições. Ocorre que tal sentimento de emulação em nada contribui à pesquisa arqueológica, “causa extremo desconforto quando me deparo com livretos produzidos para o público que discorrem sobre as fases e tradições cerâmicas ao invés de falarem sobre como os povos indígenas viviam” (SCHAAN, 2010, p. 48). Aliás, é forçoso reproduzir tais duras críticas, tomando por nossas, as palavras dela (SCHAAN, 2010, p. 54):

A ênfase nos estudos de cerâmica e na tipologia de fases e tradições também caracterizam os trabalhos desenvolvidos na Amazônia central, onde descobrir de onde os complexos cerâmicos provêm, como mudam e o que estão fazendo coexistindo no mesmo sítio tem sido a tônica das pesquisas (Lima, 2003; Lima, Neves e Petersen, 2006; Moraes, 2007). Os estilos cerâmicos são abordados como correlatos de grupos étnicos, desprezando uma antiga discussão dentro da antropologia e arqueologia sobre etnicidade e as diferentes

estratégias adotadas pelos grupos humanos, que podem incluir manipulação da cultura material em função de estratégias políticas, significando que a cultura material e a etnicidade não necessariamente são isônomas (Barth, 2000a; b; Beaudry, Cook e Mrozowski, 1991; Colson, 1985; Dias, 2007; Jones, 1997; Schaan, 2005a).

É por isso quão importante perceber às idiossincrasias manifestadas por cada assentamento humano do passado, mormente pela relação íntima e indelével que tem estabelecido com a paisagem amazônica, marcando-a com traços culturais somente perceptíveis com uma acuidade científica esmerada, de cuja memória história não restou mais do que a epopeia europeia de extermínio indígena, da qual negamos legitimidade senão repousarem sobre as demais evidências arqueológicas, donde, possamos construir “uma história (nunca escrita) das populações amazônicas que foram dizimadas pela invasão europeia e contribuir para a valorização dos povos indígenas atuais frente à sociedade nacional” (SCHAAN, 2010, p. 58).

CONCLUSÃO

O estudo da região amazônica pelo relato de historiadores e cronistas, incluindo os trabalhos de etnólogos como Curt Nimuendajú, têm mostrado que a presença indígena na região fora pouco retratada, mas, sempre demonstrou grande número de nações indígenas que aqui ocupavam o continente, despertando o imaginário europeu pela descrição, por vezes, exótica e fantasiosa dos indígenas. Todavia, o contato europeu desencadeou profundos processos irreversíveis de perda da diversidade cultural indígena com o extermínio de etnias. Com o passar dos séculos, a ideia de assentamentos densamente povoados foram sendo esquecidas, passando o índio fugidivo de dentro das florestas, a ser comparados com aqueles de outras épocas, onde a terra natal é considerada um inferno verde, que sequer pode habitar. Mas, com o advento de pesquisas arqueológicas recentes, o relato de cronistas da história do descobrimento passa a ser revisto de maneira verossímil. Apontando para a importância da interdisciplinaridade das pesquisas com utilização do método etno-histórico, que permite conciliar de dados históricos e arqueológicos para investigação científica. É neste sentido que temos constatado o desenvolvimento sofisticado de tecnologias de estilos cerâmicos associadas a grandes assentamentos de complexidade social, afamados Cacicados regionais, que têm sustentado a vida de grande número de pessoas em períodos de longa e curta duração, com desenvolvimento de importantes estratégias adaptativas à exceção da agricultura. Evidências que demonstram a diversidade cultural e étnica destes povos, cujos remanescentes estão *a quem* do modo de vida e representação característica de tais culturas. Ao final desta pesquisa, é forçoso reconhecer a oposição à ideologia lusitana acerca do aldeamento que deu origem à Manacapuru, posto que descaracterizados de longe poderiam representar à nação *Mura* que ainda lutava nos recônditos da florestas e às margens dos rios amazônicos, inclusive, participando anos mais tarde da cabanagem, por isso, não se creditando veracidade à voluntariedades dos índios descidos que vieram aqui fixar moradia. Sendo que, ainda hoje, tanto índios como não índios, reconhecem o sangue derramado pelos corajosos “corsários dos rios” em defesa de seu povo e território, cuja imagem guerreira desponta como a mais cara herança legada às futuras gerações, sejam elas quem fossem. Talvez, sendo este o maior desafio de se recusar o engodo lusitano quanto a origem *Mura* desta cidade, devido ao tamanho prestígio e honradez que traz o sentimento de autoidentificação de sermos todos guerreiros de uma nação... o grito do eu sou *Mura*!

REFERÊNCIAS

- AMORIM, Antônio Ailson Cavalcante. **Terra Preta: A origem**. Manaus: Valer, 2013.
- AMOROSO, Marta Rosa. Nimuendajú às voltas com a história. **Revista Antropologia**, São Paulo, v. 44, n. 2, p. 173-188, 2001.
- BARRETO, Cristiana. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n.44, p. 32-51, dezembro/fevereiro 1999-2000.
- BOMBARDI, Fernanda Aires. Políticas indígenas e indigenistas: descimentos particulares de índios na Amazônia Colonial (1680-1747). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, julho 2011, p. 1-17.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, Franca, v. 30, n. 1, p. 349-371, jun. 2011.
- CORRÊA, Dora Shellard. Historiadores e cronistas e a paisagem da colônia Brasil. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 26, nº 51, p. 63-87 – 2006.
- GADELHA, Regina Maria A. Fonseca. Conquista e ocupação da Amazônia: a fronteira Norte do Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 16, n. 45, p. 63-80, agosto 2002.
- HECKENBERGER, Michael J.; NEVES, Eduardo G.; PETERSEN, James B.. De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. **Revista Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 69-96, 1998.
- IBGE, Biblioteca. **Manacapuru Amazonas-AM: Histórico**. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/amazonas/manacapuru.pdf>>. Acesso em: 04 de setembro de 2017.
- LIMA, Helena Pinto; NEVES, Góes Neves. Cerâmicas da Tradição Borda Incisa/Barrancóide na Amazônia Central. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 21, p. 205-230, 2011.
- LOPES, Rhuan Carlos dos Santos. Os *tembé/tenetehara* de Santa Maria do Pará: entre representações e diálogos antropológicos. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 16, n. 38, p.219-254, jan./jul. 2015, p. 219-254.

MACHADO, Juliana Salles. Dos artefatos às aldeias: os vestígios arqueológicos no entendimento das formas de organização social da Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2006, v. 49 nº 2.

MOTA, Lúcio Tadeu. Etno-história: uma metodologia transdisciplinar da história de povos indígenas. **Patrimônio e Memória**, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 5-16, julho-dezembro, 2014.

MORAES, Claide de Paula; NEVES, Eduardo Góes. O ano 1000: adensamento populacional, interação e conflito na Amazônia Central. **Amazônia – Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 4, n. 1, p. 122-148, jun. 2012.

_____. O determinismo agrícola na arqueologia amazônica. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 29, n. 83, p. 25-43, abril 2015.

NEVES, Eduardo Góes. Existe algo que se possa chamar de "arqueologia brasileira"? **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 29, n. 83, p. 07-17, Abril 2015.

_____. O velho e o novo na Arqueologia Amazônica. **Revista USP**, São Paulo, n. 44, p. 86-111, dezembro/fevereiro 1999-2000.

_____. Tradição oral e Arqueologia: na história indígena no Alto rio Negro. In: FORLINE, Louis Carlos; MURRIETA, Rui Sergio Sereni; VIEIRA, Ima Célia Guimarães (Orgs.). **Amazônia além dos 500 anos**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006, p. 71-108.

NOGUEIRA, Raimundo Augusto Matos. Manacapuru nunca foi a terra dos índios *Mura*. **Jornal dos Rios**. Manacapuru, 2006.

PEQUENO, Eliane da Silva Souza. *Mura*, guardiões do caminho fluvial. **Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI**, Brasília, v.3, n.1/2, p.133-155, jul./dez. 2006.

RUIS, Josué Ferreira. **Manacapuru e sua história**. Manacapuru: Shirley Pinheiro, 2000.

SCHAAN, Denise Pahl. A Amazônia em 1491. **Especiarias - Caderno de Ciências Humanas**, vs. 11 e 12, n. 20 e 21, jul./dez. 2008 e jan./jun. 2009, p. 55-82.

_____. Sobre os cacicados Amazônicos: sua vida breve e sua morte anunciada. **Revista Jangwa Pana**, [S.l.], v. 9, n. 1, p. 45 - 64, dic. 2010;

_____. 2004. The Camutins Chiefdom: Rise and Development of Complex Societies on Marajó Island, Brazilian Amazon. Ph.D. Dissertation, University of Pittsburgh.

SILVA, Carlos Augusto da. **A reprodução de vidas em sítios arqueológicos na Amazônia.** Manaus: Edua, 2014. p. 38-39.

SILVA, Marilene Corrêa. **O Paiz do Amazonas.** 3 ed. Manaus-AM: Editora Valer, 2012.

UGARTE, Auxiliomar Silva. **Sertões de Bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII).** Manaus: Editora Valer, 2009.