

**MANDUKA, O HOMEM QUE NÃO SABIA MORRER: UM RELATO DO BAIXO
UAUPES NA MEMÓRIA DOS POVOADORES INDIGENAS DA REGIÃO**

**MANDUKA, THE MAN WHO DIDN'T KNOW HOW TO DIE: REPORT OF LOWER
UAUPES IN THE MEMORY OF THE INDIGENOUSE SETTLERS OF THE
REGION**

José Exequiel Basini Rodrigues*

Doutorado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Professor da Universidade Federal do Amazonas

E-mail: lupusesteparium@gmail.com

Manaus, Amazonas, Brasil

Daniel Tavares dos Santos

Graduado pela Universidade Federal do Amazonas

E-mail: daniel.ufam@gmail.com

Manaus, Amazonas, Brasil

*Endereço: Jose Exequiel Basini Rodrigues

Universidade Federal do Amazonas, Departamento de Antropología, Avenida General Rodrigo Otávio Jordão Ramos, 3000. Campus Universitário ICHL, CEP- 69077-900 - Manaus, AM – Brasil.

Editora-chefe: Dra. Marlene Araújo de Carvalho/Faculdade Santo Agostinho

Artigo recebido em 05/08/2014. Última versão recebida em 25/08/2014. Aprovado em 26/08/2014.

Avaliado pelo sistema Triple Review: a) Desk Review pela Editora-Chefe; e b) Double Blind Review (avaliação cega por dois avaliadores da área).

RESUMO

A complexidade emblemática de Manduca, dispersa imagetivamente por vários enclaves do Alto Rio Negro, deve-se fundamentalmente, e em primeira ordem, a sua condição de “filho da terra” enquanto cunhado dos Pira-tapuia, fato que o aproximava à categoria de nobre e lhe outorgava uma ampla prerrogativa que usou vilipendiosamente como forma de biopoder; dito em outras palavras, exercendo o controle dos corpos: controle tanatocrático; desafiando qualquer tipo de restrição e limite sobre a vida de seus capangas e vassallos. Em segundo termo, sua vida de homem infame, de trajetória cruel e obscura, convertia-o num intocável, um pérfido ser, ávido de poder, figurando de forma exemplar e exemplificante, além da vida, enfim, um astuto conhecedor da região e dos medos da sua gente, que se acostumou vilmente a roubar vidas e ostentar uma autoridade que a cada instante referenciava nos gestos da morte. A seguinte proposta aborda a personagem de Manduca, comerciante do ciclo da borracha, através de um audiovisual produzido com os índios de fala tukano do Baixo Rio Uaupés, tendo como contexto cenográfico o próprio enclave do terror, a Ilha de Bela Vista. Este produto imagético-narrativo, que evoca desde o presente etnográfico uma sócio-espacialidade do terror na geografia do Uaupés, constitui também um dos elementos do processo de negociação em andamento pesquisa-intervenção social, entre comunidades do pensamento, em outras palavras, os tukano do rio Uaupés e os pesquisadores da Universidade Federal do Amazonas.

Palavras-chaves: Espaços do terror Manduca. Baixo Uaupés. Tukano. Etnologia da intervenção. Amazônia Brasileira.

ABSTRACT

The emblematic complexity of Manduka, imagetically dispersed by several enclaves of the Upper Rio Negro, is mainly due to, and to first order, its status as "son of the land" as Pira-Tapuia brother-in-law, whose fact approached himself to the category of a noble and gave to him a wide prerogative, slightly used as a form of biopower; said in other words, exercising the control of the bodies: thanatocratic control; challenging any restrictions and limits over the life of his henchmen and vassals. In second term, his life of infamous man, cruel and obscure path, converted him into an untouchable and perfidious being, greedy for power, appearing in an exemplary manner, and exemplifying, beyond life. An astute expert of the region and the fears of his people, who got despicably used to steal lives and sporting an authority that every moment made references in the gestures of death. The following proposal addresses the character of Manduka, dealer of the rubber boom, through an audiovisual produced with the Indians of the Lower Rio Uaupes, who speak Tukano, having as scenographic context the enclave of terror itself, the Bela Vista island. This imagetive-narrative product that evokes from the ethnographic present a socio-spatiality of terror in the geography of Uaupes, also constitutes one of the elements of the negotiation process underway research-social intervention, among communities of thought, in other words, Tukano from Uaupes river and the researchers from the Federal University of Amazonas.

Keywords: Spaces of terror. Manduka. Low Uaupes. Tukano. Ethnology of the intervention. Brazilian Amazon.

OBS.: Esta pesquisa teve como foco o estudo da dinâmica territorial dos índios tukano, e a produção de suas alteridades no continuum Manaus – São Gabriel de Cachoeira entre 2008 e 2009, e teve suas atividades desenvolvidas no marco do Projeto “Cartografia de alteridades cosmológicas indígenas e de estéticas de territorialização no continuum Manaus – Alto Rio Negro. O caso dos índios tukano. Manaus” com apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM.

1. INTRODUÇÃO

O Alto Rio Negro na segunda metade do Século XVIII, havia se constituído uma estratégia colonial de longa duração, uma região geomilitar, geopolítica e geoeconômica, com uma finalidade muito clara, uma “guerra de conquista” sobre os territórios indígenas. Vemos, a partir do período colonial, desenvolvem-se diferentes programas de exploração; em particular, o regime de redução dos índios, por meio da exploração das “drogas da floresta” e o regime das missões que, levando o signo da conquista espiritual e temporal, afiançando o poder das administrações políticas dominantes. Criando, ao mesmo tempo, alternativas vantajosas para a constituição de enclaves religiosos, em definitivo, imprimiram o caráter civilizador ocidental: uma idéia de território, de fronteira, de direito, entre outras noções.

Em suma, uma estética brutal se impõe, configurando saberes e poderes coloniais de gestão, encalhando tradições de conhecimentos marcados pela face hostil da alteridade: uma tradição sertanista se objetiva na exploração dos recursos do sertão, coadjuvante com outra tradição escravista, que ganha um espaço inconfundível de terror na figura de Manduca, e se expande desde a ilha Bela Vista no Baixo Rio Uaupés, para toda a Bacia do Rio Negro. E por último, uma substituição das violências regionais, por outra mais capilar: a georeligiosidade, impondo uma sistemática de biopoderes sobre o corpo e a mente.

A presente proposta tematiza, numa sócio- espacialidade do terror na região do Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Brasil, na fronteira com Venezuela e Colômbia, uma panorâmica da relação geografia-terror, desde o período colonial até o presente, com foco em figuras emblemáticas deste processo, como Manduca e sua relação com os índios do Baixo Rio Uaupés.

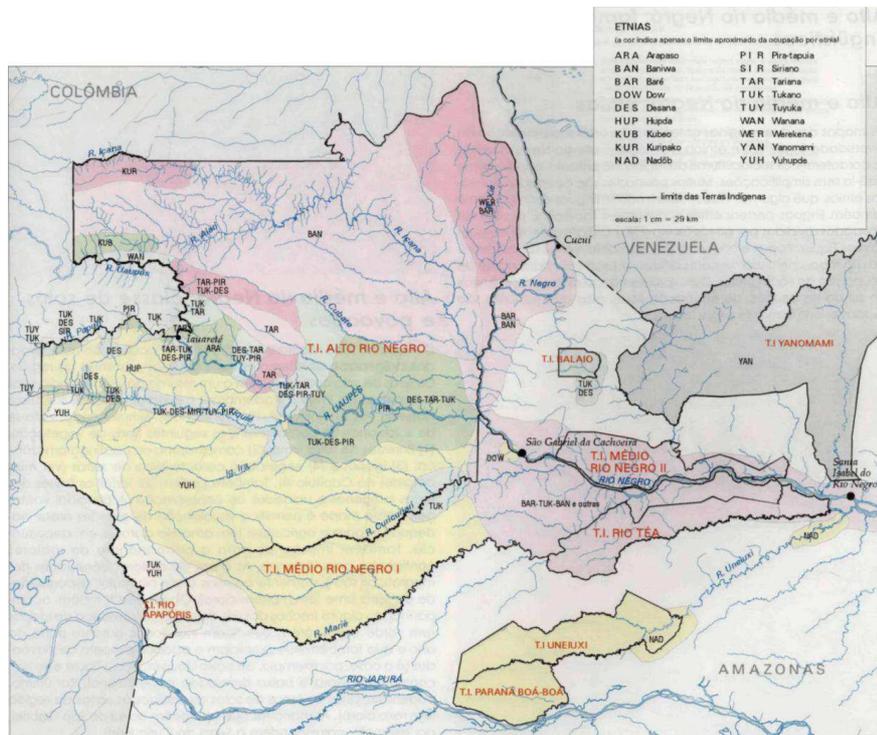
2. ALTO RIO NEGRO, BAIXO RIO UAUPÉS E OS YE’PÂ-MASA

O Rio Negro nasce nas cordilheiras de Popayán, na Colômbia, e possui uma extensão de 1784 km. É um dos três maiores rios do mundo e o segundo maior do Brasil, ficando atrás apenas do Rio Amazonas. A grande quantidade de matéria orgânica proveniente da decomposição de restos vegetais dos solos arenosos do Médio e Alto Rio Negro, que consome oxigênio e libera ácido carbônico durante o processo de fotossíntese, tornam o rio pouco propício para as atividades pesqueiras. Os rios Uaupés – seu maior afluente, com cerca de 750 km de extensão), Içana e Xié são seus principais tributários e constituem esta ampla

região amazônica denominada Alto Rio Negro. (BASINI, 2002; VARELLA, 2001; OLIVEIRA, 1995; ZEIDEMANN, 2001 e FARIA, 2003).

Na região do Alto Rio Negro e, assim, do Baixo Rio Uaupés, os cursos dos rios são bloqueados por inúmeras cachoeiras que dificultam a navegação – e marcam, também, a relação homem e recursos pesqueiros (determinados tipos de peixes, e tamanhos específicos dos mesmos que podem ser ligados com ambientes naturais precisos, tais como praias, regiões turbulentas de cachoeiras, margem dos rios). Todos esses elementos constituem aspectos chaves para compreender a distribuição dos grupos indígenas ao longo dos rios e do próprio processo de ocupação das áreas; rios que se configuram como centrais na vida destes povos, tendo em vista a ausência de estradas na região¹.

Figura 1 – Mapa do Alto e Médio Rio Negro: Etnias



Fonte: FOIRN-ISA (1998).

Estima-se que a região do Alto Rio Negro seja habitada, tradicionalmente, há pelo menos 2.000² anos, por um conjunto variado de grupos indígenas. Atualmente, vinte e dois povos indígenas vivem nesta região, com uma população estimada de 15.000 indivíduos. A maior parte da região é constituída por terras da União (Terras Indígenas e um Parque

¹ Como é comum em toda região amazônica, os cursos dos rios se configuram como principal via de ligação entre as localidades.

² Existem artefatos cerâmicos datados de há pelo menos 3.750 anos (FARIA, 2003).

Nacional), mas outros grupos compõem, historicamente, este mosaico em que se configura o Alto Rio Negro (militares, comerciantes, pesquisadores e outros agentes do Estado).

De acordo com Nimuendajú, (apud, Faria, 2003),

“Esses representantes das diversas famílias linguísticas (que ocupam hoje a região do Alto Rio Negro) seriam sobreviventes de grupos de origens cultural e linguísticas distintas que teriam invadido a região em sucessivas ondas migratórias. A primeira teria sido constituída por grupos nômades, caçadores e coletores, que desconheciam a agricultura, semelhantes aos Maku atuais. Uma segunda onda, vinda do norte (Alto Orinoco e Alto Guiana), constituídas por grupos de origem Arawak, vivendo ao longo dos rios em grandes casas comunais (malocas) e portadores de uma cultura muito desenvolvida – os Manaó, os Baré e os Baniwa atuais do rio Içana, seriam os descendentes desses grupos cuja migração teria ocorrido no início da era cristã. A terceira onda vinda do oeste (Napo-Putumayo), caracterizada por índios de fala Tukano e portadores de uma cultura menos desenvolvida que a dos Arawak. No século XVIII, teria havido uma outra invasão Arawak: os Tariano, originários do Aiary, durante inúmeras guerras teriam desalojados os Tukano de Iauareté e Ipanoré” (NIMUENDAJÚ apud FARIA, 2003).

Essa hipótese de Nimuendajú é questionada por alguns pesquisadores da área, que se baseiam em evidências linguísticas ou oriundas da história oral dos grupos da região e que, por exemplo, no caso dos Tukano, a tradição oral sugere que seriam originários do leste, no Brasil, e não do oeste (FARIA, 2003); porém, outros autores, como Ribeiro (1995), afirmam que esta origem ocidental dos Tukano se evidencia pela existência de grupos da mesma família linguística, chamados Tukano ocidentais, nos rios Napo e Putumayo. Estes compartilhariam “com os Tukano orientais de alguns traços característicos das culturas das florestas tropicais” (RIBEIRO, 1995).

A região do rio Uaupés, incluso seus afluentes, é povoada por um número significativo de povos indígenas, que falam mais de quinze línguas diferentes³ e que, como já foi colocado, em alguns casos, desenvolveram técnicas e práticas diversas e complementares de subsistência – trata-se da divisão de utilização dos espaços entre os “índios do rio” e os “índios da floresta” e da ocupação espacial dos rios pelos grupos. Existem, atualmente, mais de 200 povoados e sítios, e dentre estes povos, destacam-se os de fala tukano e os tariana e, distintos destes, os maku.

Os indígenas Ye’pâ-masa encontram-se localizados no Baixo Rio Uaupés, desde as cachoeiras de Ipanoré até a boca do Uaupés no rio Negro; nos rios Tiquié e Papurí; e nos pequenos afluentes que desembocam nestes três rios⁴ (FULOP, 2009) e, como vivem em comunidades dispersas ao longo desses rios e sua territorialidade está estreitamente ligada à

³ O total da população é de 9.290 (FORIN-ISA, 2000).

⁴ Conforme se pode verificar na figura 1.

estes, são comumente incluídos no “grupo” dos “índios do rio”. São chamados Tukano, conforme Ramirez e Fontes (2001) pelo fato de terem sido apelidados por indígenas de outras etnias:

“Nós nos chamamos Ye’pâ-Masa porque somos netos dos nossos ancestrais Ye’pâ-O’âkîhî e Ye’pâ-Masa, o ultimo sendo neto do primeiro, e porque falamos a língua deles. Por isso, só éramos chamados Ye’pâ-Masa no começo dos tempos pelas outras etnias.

No decorrer do tempo, como os jovens da nossa descendência tinham o costume de andar em turmas atrás de mulheres de outras tribos para agarrá-las, as mulheres perseguidas declaravam:

- Os Ye’pâ-Masa se parecem com os tucanos andando em turma atrás da gente, pois quem anda de turma é tucano.

Por isso, quando elas viam se aproximar os jovens Ye’pâ-Masa, costumavam dizer:

- Cuidado, já vem os tucanos!

Por esta razão, o nome “tukano” é um apelido. No entanto, o nosso verdadeiro nome é Ye’pâ-Masa” (RAMIREZ & FONTES, 2001).

Em um plano cosmogônico, os grupos indígenas da região do rio Uaupés, e de modo geral de todo noroeste amazônico, partilham de um mesmo conjunto de crenças, ritos e práticas que formam uma visão total acerca de sua origem e modo de ser, como, por exemplo, o mito de criação das humanidades por meio da viagem e das transformações ocorridos na cobra-canoa. Como coloca Ramirez e Fontes (2001),

“no começo, nós, pessoas humanas, éramos peixes no mundo do rio Umari. Aquele mundo estava embaixo de nós. É um mundo aquático e muito escuro. Nós tínhamos aparência de todos os tipos de peixe porque éramos Wa’î-Masa, ou “Gente-Peixe”. Lá, vivemos durante muito tempo como Wa’î-Masa.

Cansados de viver aquela vida, os nossos ancestrais não estavam muito satisfeitos. Vendo essa situação, o nosso ancestral Ye’pâ-Masî disse:

- Meus irmãos, deve existir outra terra, outro mundo melhor do que este. Acho que devemos procurá-lo.

Então, eles procuraram uma embarcação para vir à superfície. Encontraram a embarcação de transformação. Era o viveiro dos peixes. Ao nosso ver, porém, era uma cobra canoa”. (RAMIREZ e FONTES, 2001)

3. GEORELIGIOSIDADE NO ALTO RIO NEGRO

Em uma comunicação intitulada *A pax salesiana. Georeligiosidade e outras narrativas na fronteira amazônica* (BASINI, 2004), o autor destaca o processo civilizatório que os missionários salesianos geraram assim que chegaram à região do Alto Rio Negro, no início do século XX, e o tipo de relações estabelecidas com os índios da região. O selo civilizatório salesiano foi registrado cedo por Nimuendajú (1927) no relatório apresentado ao *Serviço de Proteção aos Índios dos Estados do Amazonas e Acre*, onde denuncia a postura preconceituosa e as práticas intolerantes dos missionários a respeito das instituições culturais

tukano. Embora as consequências desta intervenção cultural tenham sido nefastas, os salesianos como “heróis civilizadores” tornaram-se um “mal menor”, criando um “cerco de paz” sobre as frentes de expansão seringalistas, que avançavam com violência sobre os povos da região. Os salesianos ganharam a “guerra pacificadora” com suas posições evangelizadoras nas margens do Rio Negro, e tiveram a prerrogativa de se constituir protetores dos índios. Talvez, sem o rigor científico e o estilo histórico dos jesuítas, os salesianos assinaram com as populações dos rios Negro e Uaupés um pacto de paz, uma série de transmutações cosmológicas em troca de uma desejada pacificação regional.

O Alto Rio Negro constitui-se o centro nervoso dos índios tukano e pode-se dizer, mesmo, que o Rio Negro é o local de origem e difusão dos índios tukano em uma etapa histórica mais recente. Embora a estratégia georeligiosa dos salesianos tenha sido decisiva na realocação das aldeias, na beira deste rio, depoimentos recentes asseguram que previamente à chegada dos missionários em 1915, eles já se haviam deslocado para as margens do rio, fugindo do trabalho escravo nos seringais⁵ (BASINI, 2004).

A leva de índios para Manaus, e as conseguintes práticas compulsórias de desterritorialização, constituem outros movimentos exercidos desde os poderes públicos. Quando em 1850 a antiga capitania do Rio Negro transforma-se em província do Amazonas, o primeiro governador, Bento de Figueiredo, inaugura uma política chamada civilizatória, baseada em um sistema de serviço público obrigatório. Os índios são novamente isca de um decreto que estabelecia o envio regular deles a Manaus para trabalhar na construção civil.

Este *saber de gestão* foi recriado no século XX pelos salesianos em todos seus enclaves, desde Iauareté a Manaus, desde o Rio Tiquié ao Amazonas.

O “regime das missões” operacionalizou a conquista espiritual e temporal, afiançando o poder das administrações políticas reinantes, criando alternativas vantajosas para a constituição de enclaves religiosos” que, em definitivo, imprimiram o caráter civilizador ocidental: uma ideia de território, de fronteira, de direito, entre outras noções. (REIS, 1997).

No Alto e Médio Rio Negro, existe uma importante riqueza cultural e linguística que se exterioriza no emprego de mais de vinte línguas pertencentes a quatro grandes famílias linguísticas: Tukano Oriental, Aruak, Maku y Yanomami. Ao tukano e ao baniwa, usadas por milhares de pessoas, soma-se a língua tariana e dow, falada por poucas dezenas. Alguns povos indígenas ou parte deles deixaram de falar suas línguas de origem, como é o caso dos Tariano.

⁵ Comunicação pessoal mantida com líderes do povo tukano e desano durante o I Seminário Tendências e Desafios do Movimento Indígena no Século XXI “Unidade, pluralidade: política de educação, gestão do território e autonomia indígena”. Monte Cristo, São Gabriel da Cachoeira, AM, outubro de 2006.

Prevaleceu, então o Tukano, que se impôs como língua franca junto com o Nheengatu, a língua geral do Amazonas. (FOIRN- ISA, 2000, p. 29; OLIVEIRA, 1995, p. 37)

O fato de que os padres que moravam em Manaus fossem italianos, e falavam mal o português, preferindo o uso da língua indígena com seus subordinados, assim como a estratégia catequizadora no *front* (São Gabriel de Cachoeira, Taracará, Barcelos, Iauareté-Cachoeira), de facilitar seu desempenho através de uma língua franca como o tukano, foram algumas variáveis históricas relevantes a respeito da permanência desta língua indígena.

Contudo, pode-se pensar que os velhos tenham oficiado como guardiões da língua, possuidores de um zelo maior. Ainda, considerando que o interesse de cooptação missionária e de “redução cultural” estava dirigida às crianças e jovens, mediante o sistema de internato. Também, alguns jovens que retornaram às comunidades conseguiram elaborar uma “viagem de volta”, somando experiências não indígenas a sua cultura de base.

Neste sentido não parece rigoroso falar de “perdas”, o que não exclui necessariamente a perda de trechos culturais, para pensar as alteridades cosmológicas, isto é, os intercâmbios, capturas e resemantizações que os índios têm podido elaborar a partir de uma situação histórica de contato. Os Tukanos teriam (ao menos de forma fenomênica) esquecido de trechos da sua religiosidade, não obstante sua língua permanecesse atual, pelas causas e razões que aludimos.

O fechamento dos internatos na década de 1980 liberou da “agenda” missionária uma porção considerável da população indígena. Os salesianos tentaram reconverter sua “missionalidade”, investindo em produtos culturais e assistenciais como a educação formal e a saúde preventiva. Continuaram as oficinas de capacitação técnica e surgiram cursos de informática.

Na década de 60, alguns índios, que haviam passado por um longo processo de disciplinamento entre os padres, em cidades como Manaus e Barcelos, empregados por estes para o serviço doméstico, voltaram às suas comunidades de origem. Embora estas pessoas tenham sido desgalhadas de suas comunidades, conseguiram manter sua língua e outras referências intraculturais. Assim, uma vez que foram liberados de seus serviços, pois lhe era negada a possibilidade de realizar estudos superiores, iniciavam sua viagem de volta.

Outra situação, mais atual, refere-se a pessoas adultas que, após viver 30 ou 40 anos em Manaus, retornaram também às suas comunidades de origem, e ainda, inseridos num processo de emergência étnica ou de sócio-gênese, começaram a se interessar pelo reaprendizado da língua materna.

O surgimento de associações como a AMARN – Associação de Mulheres do Alto Rio Negro, na cidade de Manaus, constitui um suporte fundamental para a valorização cultural; num contexto generalizado de sócio-gênese, ou de resurgimento de determinados processos étnicos. Estes haviam ficado interrompidos, porém, latentes na memória étnica deste e outros povos indígenas.

4. GEO-MILITARIZAÇÃO E AS ESTRATÉGIAS DOS POVOS DO ALTO RIO NEGRO

Outro aspecto a destacar refere-se às estratégias geo- militares e à contra-ofensiva dos movimentos indígenas organizados no Alto Rio Negro nos últimos 30 anos.

O Plano de Integração Nacional (PIN), proposto pelos militares no Programa Calha Norte, era, em 1970, uma estratégia dirigida a demarcar “fragmentando e reduzindo”. Reduzir, em primeiro termo, as áreas “permanentemente ocupadas” pelos índios, isto é, as aldeias e o seu entorno, e diminuir ao máximo a “aderência” das terras indígenas à linha da fronteira internacional. Dessa maneira, seriam abertos “espaços” para a ocupação das fronteiras por outros segmentos da população nacional. Contudo, esta proposta foi derrotada no Congresso Nacional.

Uma primeira proposta dos militares de área descontínua, na qual baixo a presunção de que os índios estavam em um estado avançado de “aculturação” pretendia-se aglomerá-los em colônias agrícolas. Tratava-se de criar, baixo o eufemismo de “área-mosaico”, ilhas, isto é, as colônias indígenas ou áreas indígenas tampadas por Florestas Nacionais - FLONAS. Este modelo naufragou, acrescentando-se conflitos em áreas de fronteira, como os ocorridos durante 1989 na Serra de Traíra e no rio Içana.

A 2.^a Proposta de UCIRT (Rio Tiquié) foi a criação de uma área contígua. Durante esta situação histórica surgem outros conflitos com garimpeiros no Pico da Neblina e no Rio Cauaburi. A 3.^a Proposta, levantada pela Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro – FOIRN, com apoio do Instituto Socioambiental – ISA, resultou na criação de cinco terras indígenas contíguas no Alto Rio Negro.

No Alto Rio Negro, a designação de “índios aculturados”, constituiu o alibi que o Conselho de Segurança Nacional jogou dentro do Programa Calha Norte, para provar, ou melhor dito, negar uma territorialidade contígua para os povos indígenas.

Em suma, a sócio- espacialidade dos povos indígenas, entendida como uma totalidade de fatores, não é jamais reconhecida dentro de um estado de direito. Embora se debata o

discurso da diferença, e se problematize em fóruns sobre o estreito vínculo entre mobilidade e territorialidade, e seus diversos aspectos (cosmológicos, ecológicos, econômicos, sociais, etc.) pouco avançaram os povos indígenas no diálogo com o Estado.

Uma ocupação cíclica e circular frequentemente é identificada com nomadismo, enquanto o revezamento de territórios como um abandono destes. No último lustro, várias situações informam acerca de uma descarada arremetida sobre áreas indígenas no Médio Rio Negro, em comunidades do Município de Barcelos e Santa Isabel⁶.

Na Amazônia Oriental, os tukanos sobrevivem aos dramas coloniais e pós-coloniais e, após do paradoxo geo-religioso, mantém uma dinâmica linguística particular na região. Esta se reconhece e se associa a um padrão de alianças matrimoniais interétnicas em um continuum territorial, desde o Alto Rio Negro até os vários enclaves do Baixo Rio Negro, ainda com famílias morando em cidades populosas, como acontece em Manaus.

5. A FIGURA DE MANDUCA NA MEMÓRIA DOS POVOADORES INDIGENAS DA REGIÃO

A exploração da borracha atingiu o Alto Rio Negro do final do século XIX até meados do século XX. Este período representou mais um ciclo de exploração e maus tratos aos grupos indígenas daquela região. Eles continuaram a ser levados à força para os seringais, geralmente localizados no curso inferior do rio Negro, onde eram submetidos ao trabalho forçado e vitimados pelas repetidas epidemias de varíola, de sarampo e febres (BUCHILLET, 1995 apud FOIRN-ISA, 2000).

Neste período, a exploração da borracha com capital inglês e peruano foi desenvolvida principalmente pela companhia dos irmãos Arana (que tinha em Julio César a personificação do processo), que dominava zonas de seringa/caucho no Brasil, Colômbia e Peru, submetendo à trabalhos forçados mais de 60.000 índios (FOIRN-ISA 2000). Na região do Uaupés, as atividades de brasileiros, colombianos e peruanos se estenderam aos afluentes mais importantes e foram apoiadas, também, pela Casa Arana, cuja mão de obra foi, fundamentalmente, indígena e sua exploração gerou protestos mundiais⁷ (FOIRN-ISA, 2000).

O extrativismo da borracha se configura como ponto emblemático no que tange a história do contato na Amazônia, em geral, e na região do Alto Rio Negro, em particular. O

⁶ Aspecto levantado no Seminário organizado pelo Instituto Sócioambiental - Isa e Fundação Vitória Amazônica – Fva. Visões do Rio Babel. Manaus, 22 a 25 de maio de 2007.

⁷ Acerca da exploração do látex e dos relatos de tortura e massacres sistemáticos de grupos indígenas praticados por exploradores da borracha no Putumayo, sob direção da “Casa Arana”, ver Taussig, 1993.

terror e a violência praticados pelos seringalistas eram compreendidos através das categorias míticas e do complexo ritual disponível nos distintos contextos históricos e sócio-culturais.

No início do século XX, instalou-se na ilha de Bela Vista (Baixo Rio Uaupés) a família Albuquerque. Um dos membros dessa família, Manuel Albuquerque, conhecido como Manduca, que ocupava a posição de subprefeito de São Gabriel da Cachoeira e “Diretor dos índios do Uaupés, Içana e Xié” pelo Serviço de Proteção aos índios (SPI) (KOCH-GRÜBER apud WRIGHT, 2005), ficou conhecido pelos abusos e maus tratos que infligiu aos índios da região e pelo controle do trabalho indígena através do uso de violência e do terror. A ele são atribuídos inúmeros estupros e mortes de índios e, em virtude destas atrocidades, foi incorporado no mundo mítico dos grupos indígenas do Uaupés como a personificação do mal e maior expoente do contato interétnico, tendo, inclusive, que ser morto, pois já não mais “sabia morrer sozinho”, segundo a narrativa que recolhemos de Antônio da Silva, Pira Tapuia da aldeia de Uriri, no baixo rio Uaupés. E, conforme observa Wright (2005) “*de fato, provavelmente ele é a mesma figura descrita por Gordon MacReigh, que viajou o Uaupés em 1914, como o “Rei do Uaupés”, cujo apelido entre os índios significava “o homem que torna o rio ensanguentado”*”

Alguns relatos dão conta que Manduca Albuquerque seria filho de um imigrante nordestino e de uma indígena Pira-tapuia, e, por isto, conhecia os segredos da vida indígena, sendo, inclusive difícil, de ser morto. Koch-Grüberg (2005) faz menção a Manduca. Diz ele:

Em “La Libertad” conheci também o chefe dos Opaína, Mandúca ou Matirí, afamado em todo médio Yapurá, que era muito respeitado pelos colombianos, e que a eles atribuíam vários assassinatos. Na sua comitiva vinha Tomás, da tribo Kueretú. Ambos tinham vivido muito tempo nos sítios brasileiros e tinham se tornados caboclos. Eles residiam separados de suas tribos, no Uarupéa, um pequeno afluente da direita do Yapurá, acima da boca do Apaporís, onde eles com indígenas de varias tribos, por própria conta, exploravam o caucho. (...) Manduca recebeu de mim uma espingarda de um cano, a carregar pela boca, pólvora e chumbo, como pagamento antecipado e prometeu mandar-me, para a casa de Cecílio Plata, por meio de um homem, que iria acompanhar-me, quatro vestimentas completas de mascaras Opaina (KOCH-GRÜBERG, 2005).

Foi nesta época que se implantou a rede de aviamento, ligando as grandes lojas comerciais de Manaus, os comerciantes dos pequenos núcleos urbanos no rio Negro, os comerciantes menores situados nas embocaduras de afluentes e igarapés e os extrativistas. Este sistema de regatões reforçava a dependência econômica entre o indígena e o patrão por meio do endividamento garantido pelo adiantamento de mercadorias, a preços extremamente altos, a serem pagas com o látex.

Ainda acerca da figura Manduca e das relações de contato, Ramirez e Fontes (2001) colocam,

Antigamente, foram os portugueses que chegaram primeiro. No Rio Uaupés, Manduca chegou com seus parentes e fixou-se em Bela Vista. Trouxe facas, terçados, machados, panelas, espelhos, roupa, sal, combustível, motores e outras coisas de várias finalidades. Dando isso, ele mandou nossos parentes trabalhar na extração de látex. Os que não queriam trabalhar eram pegos e surrados. Apesar de trabalhar a dívida deles não acabava, ia sempre aumentando mais. Ele mandava em toda a extensão do rio (RAMIREZ; FONTES, 2001).

Sobre a vida de Manduca, nos narra o conhecedor indígena Antonio da Silva, do povo Pira-tapuia:

“Boaventura era o pai do Manduca, casou com duas Pira-tapuia. Então ele casou com umas pira-tapuia, que o rapaz lá de cima, o irmão próprio trouxe pra cá. E como ele, na época, estava chegando, então ele foi direto casando com elas. Então, esse pai do Manduca, ele teve com essas duas meninas vários filhos, um deles foi o Manduca, Higino, Chico, mais outros, muitos, nasceram muitos meninos. Então como ele tinha duas mulheres, ele teve muitos filhos. Então um deles foi Manduca. Então eles nasceram aqui, depois levou pra Manaus, onde ele deixou pra estudar. Iam lá estudar em Manaus, voltavam aqui. Eles nasceram aqui, já era comunidade dele, próprio, dele já, essa Bela Vista. Então eles iam pra Manaus estudar e voltavam de novo, ficavam aqui. Então eles ficaram como já pessoas, moradores nativos daqui, como eles nasceram já são nativos daqui.

Então eles se dedicaram a trabalhar sova, seringa. Então dedicaram, mas aí, começaram a enriquecer, e os empregados deles eram as pessoas que moram aqui nessa região, que moravam naquela época aqui, ainda, então eles trabalhavam aqui mesmo. Então eles enviavam os produtos e traziam mercadoria. Então os três, Manduca, Chico e Higino, que são irmãos, ficaram ricos. Eles eram os proprietários e os irmãos próprios deles eram os chefes do campo de trabalho, onde trabalhando seringa, então eles, irmãos deles, que eram responsáveis de cuidar do... Ele tinha muito freguês, pescadores. Tinha gente que pescava de manhã, assim de dia e também um grupo que pescava de noite. Era tudo do rio Tiquié, de Iauarête, era grande proprietário então. Ele se tornou um proprietário mesmo, tendo vários empregados.

Ele mandava pescar peixe, esses pescadores tinha que matar assim deste tamanho, grande, muitos, vamos dizer, assim. Então, as pessoas que não tinha, não matavam, como “panema” vamos dizer, eles apanhavam dele, ele batia mesmo, dizia palavras que, preguiçoso, que não pescavam. Todos esses três irmãos maltratavam as pessoas. De noite, quem ia pescar de noite também tinha que colocar naquele que hoje tem, naquele pau com

todos aqueles galhosinhos que eles fizeram pra colocar, tanto de noite tanto de dia, agora quem não pescava realmente apanhava, todos três faziam isso.

Ele (Manduca) foi viajar até lá em Colômbia, até no Querarí, andou batendo, andou brigando pra lá, então quando ele tava em Colômbia ele mandava trabalhar, então trabalhava balata, balata lá. Quando eles trabalhavam, mandavam, vinham vender, eles vendiam, vinha vender, ele pegava, tirava as coisas dele, se passava pra cá ele prendia ele, batia nele, então tudo isso ele fez, então totalmente aqui era proibido passar, toda mercadoria tinha que estar lá na casa do Manduca. Agora se ele tinha a autonomia de vender sozinho, autonomia de vender sozinho pra fora, então era prendido, passava ali, era preso e apanhavam muito. Os colombianos queriam vender por parte deles, mas só que o Manduca dominava aqui a região, então ele tinha trazido, tomava e ele vendia, que como o pessoal daqui..., tanto indígena, tanto colombianos, como tanto brasileiros, eles não tinha onde encontrar sabão, sal, esse tipo de coisa, quem dominava, quem tinha era somente ele, então por isso que ele fazia assim pra ele, porque quem poderia vender era só ele (Manduca).

Ele andava, andava, ele já ia na Colômbia, aí os colombianos já começaram cansar, eles começaram a ficar bravo com ele. Então ele fazia bagunça lá, abusava as meninas lá, com as menina, moça, jovem lá, ele transava, então, os colombianos ficaram bravo com ele, os colombianos indígenas, vamos dizer assim. Oh, os irmãos ficaram bravo. Então ele já mandava, trazia, fazia preso, abusava mesmo. Ele tinha uma amante kubo, então a amante dele kubo, pra ela também ele batia, era amante dele, batia, batia. Se ela não dava, batia. Então ela cansou, ela falou para os irmãos dela que ela estava cansada com ele, mas só que ela mesmo não querendo, ele queria fazer e batia nela. Então, pra começar a se vingar dele, foi ela. Então ele já foi de novo pra lá (Colômbia), foi pra lá, visitar, ver ela (amante kubo) de novo, como eles já estavam vingando ele, ela tinha preparado veneno pra ele, lá, ela, já cansada, só que a folha (do veneno) diz que já estava seca demais.

Manduca, abusava muito das meninas, ele tinha muitas meninas, abusava muito e brincava muito com elas. Então, isso aí era abuso de estupro, era tudo. Então essa daí, essa amante dele que ficava lá na Colômbia, ela já tinha preparado (o veneno), porque antes dele viajar, ele já mandava uma equipe pra comunicar que o Manduca ia chegar tal dia, tal semana, tal mês, então, é por isso que ela já tinha preparado o dia que ele ia chegar lá, um veneno já, próprio pra, que ele não desconhecido, porque ele era filho da região daqui, a mãe era pira-tapuia, mas só o pai que não, não era. Então, como ele era da região, filho de uma indígena, ele sabia que, tudo isso, o veneno, assopro, naquele tempo ele já sabia tudo. Então ela, pra ele não perceber, procurou esse veneno já meio seco – então o veneno assim

cru mesmo que mata na hora, seco então ele demora, aparecia como se fosse uma doença, doença prolongada. Então, ela deu no caxirí (o veneno) pra ele. Que toda (vez), acho que ele chegava na comunidade, na aldeia, na maloca, e acho que ele queria desse jeito também (uma festa de recepção), acho, foi bem pra ele, pra ele receber essa cuia de veneno. Então ela deu e ele soube que tava tendo essa doença, ele veio e passou direto pra Manaus. Então esse veneno não tinha mais cura, nem o médico (podia) fazer mais nada.”

Este relato denota a complexidade emblemática de Manduca, dispersa imagetivamente por vários enclaves do rio Negro, desde o Uaupés até o rio Cuieras, no baixo rio Negro, mas também, em outros rios da região Amazônica.

Para o horizonte do baixo Uaupés, Manduca ostentava seu poder pela sua condição de “filho da terra” enquanto filho dos Pira-tapuia, fato que o aproximava à categoria de parente nobre, e lhe outorgava uma ampla prerrogativa que usou vilipendiosamente.

Em segundo termo devemos considerar a vida de homem infame de Manduca; seja no sentido de Borges (1974) na *Historia Universal da Infâmia*, como aqueles homens que desafiavam sua própria morte, e não duvidavam em ter o controle sobre a vida dos demais. Mas também como os “sem fama”; aqueles seres anônimos, ordinários, sombrios citados por Foucault (DELEUZE, 1987), que emergiam por alguma contingência na história.

Manduca exprime essas duas idéias de infâmia; aquela que o transfiguravam num ser intocável, figurando de forma exemplar, e exemplificante, além da vida. Ou, dito de outra forma, o infame como *mise en scène* que, com variadas imagens, compõe um regime visível. Neste sentido, a sua prerrogativa de “filho da terra” somasse outras posições de poder na região; a saber, grande comerciante, diretor de índios, e vice-prefeito.

A infâmia de Manduca alocasse também na outra polaridade, a própria do regime do anônimo, como o “não dizível”, desfilando as imagens de crueldade, da escuridão, dos medos, da morte, do terror...

Em suma, a infâmia apresenta-se como um grande paradoxo, que no caso de Manduca revela a incapacidade de “não saber morrer”, como uma construção própria; e como uma “verdade” atribuída pelos seus inimigos, de ter recebido um veneno que “prolonga sua vida”, e que coloca a marca da agonia como condição histórica de não saber nem poder morrer.

Finalmente, Manduca é um dos paradigmas relacionais do contato no alto rio Negro, resultado nefasto das políticas coloniais e pós-coloniais, dos ciclos econômicos extrativistas da Amazônia, de uma geografia de terror que deixou marcas, ruínas. No entanto, essas

imagens não foram apagadas de seus cenários, não foram esquecidas nas memórias do Uaupés, pelo contrário, elas constituem o registro privilegiado de seus atuais povoadores.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

6.1. Aspectos teórico - metodológicos

Quando começamos a escrever o projeto, tomamos contato com documentos históricos, monografias e outros trabalhos de cunho etnográfico que abordam a dimensão territorial e a dinâmica migratória do povo tukano. Ainda, procuramos contextos culturais e situações históricas que nos proporcionaram elementos para compreender processos relativos a uma “cultura de contato”, às estratégias do grupo para se perpetuar em condições hostis, das tradições de conhecimento e seus modelos de intervenção implementados por diversas instituições na região amazônica.

Consideramos, inicialmente a territorialização não meramente no entendimento de um projeto de fixação dos Estados nacionais, mas também como a provocação histórica a que os grupos com menos vantagens possuem para reatualizar suas categorias étnicas. SAHLINS (1990) se refere a este tipo de provocação histórica como o *risco empírico* que é estabelecido aos sujeitos na ação, a possibilidade de modificar a estrutura e a revalidação das categorias culturais. A comunicação social – sustenta o autor – é um risco tão grande como as referências materiais. Por isso, a reapropriação de elementos indígenas pelos não indígenas, não é somente uma prerrogativa do romantismo indigenista; também os índios se apropriam de elementos não-índios, seja para montar suas estratégias que lhe permitam fugir dos estereótipos hegemônicos (territoriais, raciais, de hábitos, etc), seja para reafirmar sua etnicidade.

Num segundo momento, listamos e indagamos a natureza e finalidade das instituições vinculadas aos tukano na atualidade,

Nosso estudo teve como desdobramento a construção de uma narrativa etnográfica, consistente na realização de um produto audiovisual sobre Manduca, componente imagético duma estética do terror no Alto Rio Negro, a partir dos relatos de três velhos indígenas de fala tukano, em particular um deles, o velho Antonio, filho de um empregado da Companhia Comercial de Manduca, que relatou o regime de exploração da seringa e outras “drogas do sertão”, ainda sua relação com os indígenas da região e agências indigenistas do Estado Brasileiro, e as instituições religiosas.

A rodagem do filme realizou-se na aldeia Uriri, onde atualmente o velho Antonio vive, e a poucos metros da Ilha de Bela Vista, onde Manduca e seus irmãos tinham sua residência.

Fomos a esta ilha em companhia de alunos e professores indígenas, líderes comunitários, crianças e do velho Antônio, para entender a lógica espacial da residência, onde agora existe apenas uma ruína desse importante enclave do ciclo da borracha.

O modelo analítico que propomos para esta cartografia relacional é a de um *diagrama*, que, segundo Foucault (DELEUZE, G, 1987) “é um mapa de intensidades diversas” e não um simples plano ou arquivo. Este tipo de artifício epistemológico possibilita observar “um estado de coisas” no qual diferentes atores e instituições vão se posicionando numa multiplicidade espaço-temporal.

O relevante deste modelo é que permite levar em consideração tanto aspectos empíricos como aqueles processos simbólicos mais complexos que são os não-discursivos, ou os que não podem ser observados mais que num devir.

O *diagrama* é objeto e instrumento de análise. Permite ler, a partir do acontecimento, uma forma espaço-temporal (estrutura e conjuntura) e também delimitar campos, estabelecer comparações, individualizar domínios. Colocar em movimento formas estratificadas (por ex: instituições) e não estratificadas (forças difusas, movimentos de fuga, interstícios). Por esta perspectiva torna-se insuficiente falar de uma noção de tradição, de mentalidades; devemos indagar então outras forças ou movimentos que são produzidos mais além do fenomênico e que entram no plano do devir. Isto nos leva a pensar no giro que a história, em sua condição de disciplina, experimenta com respeito à noção de descontinuidade (FOUCAULT, 1971).

Em *Resposta ao círculo epistemológico*, Foucault (1971, p.14) reflexiona sobre esta mudança de estatuto: “Para a história, sob sua forma clássica, o descontínuo era ao mesmo tempo o dado e o impensável: o que se oferecia sob a forma dos acontecimentos, das instituições, das ideias ou das práticas dispersas; e o que devia ser, pelo discurso do historiador, contornado, reduzido, apagado, para que aparecesse a continuidade dos encadeamentos. A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador tinha por tarefa suprimir da história. Ela se tornou agora um dos elementos fundamentais da análise histórica” (FOUCAULT, 1971:14).

Neste sentido observamos uma descontinuidade discursiva nos registros de instituições e atores sobre Manduca. Ainda não conseguimos aceder a um importante epistolário do arquivo salesiano de São Gabriel que revelaria o ponto de vista dos padres salesianos sobre a ação de Manduca. No entanto sabemos pelos atuais povoadores de língua tukano, a campanha de descrédito moral desenvolvida de forma enfática pelas autoridades religiosas da época. Sua fama de infame é acentuada por seus inimigos, que vêm perder suas posições territoriais e as prerrogativas político- econômicas e religiosas na região e, fundamentalmente, a perda de

controle sobre os povoadores indígenas. Tal é o caso do Bispo de São Gabriel da Cachoeira quem realiza uma prédica intensa entre os povos do Uaupés a respeito da alma destemida e maldosa de Manduca, assim como incita a desobedecer e resistir a seu percurso de terror. Em suma, uma multiplicidade de ações contra a má fama de um personagem que ganhava inimigos e produzia instâncias mais difíceis de controlar entre seus subordinados.

6.2. A metodologia participativa na produção do audiovisual

Pode-se afirmar, com alguma segurança, que a “antropologia visual” se conforma a partir de três possibilidades objetivas de utilização/formatação. Uma primeira se referiria à utilização das tecnologias de som e da imagem na realização do trabalho de campo; outra, (segunda), relativa à construção de discursos e/ou narrativas visuais (o uso das tecnologias audiovisuais na apresentação dos resultados das pesquisas; e uma terceira, no desenvolvimento de retóricas convincentes (de boas práticas), quer no meio acadêmico, quer para os públicos e para as funções a que se destinam os produtos resultantes – a análise dos produtos visuais (RIBEIRO, 2005).

A primeira – e que fundamentalmente nos interessa aqui – diz respeito à ideia de “antropologia compartilhada” de Jean Rouch (Heider, 1981; Rouch, 1993), encontrando-se aí a compreensão da câmera de vídeo como constituidora das relações entre o antropólogo e o seu campo; da câmera como condição de possibilidade de uma relação, facilitando, ou mesmo criando, situações. Trata-se de refletir como um pesquisador antropólogo produz significados na interação com outros pesquisadores interlocutores; logo, de romper o espelho sobre si como autoridade etnográfica (GODELIER, 2008). Em suma, pensar hoje os pressupostos de um cinema verdade nos conduz a problematizar a própria ideia de restituição de Rouch, da verdade como condição e dimensão sócio- espacial e discursiva dos atores, privilegiados fazedores da “verdade histórica” sobre sua própria história. E revisitar a ideia descontínua e coerente de pensar teoria, método e verdade como condição história relevante. Também de superar o etnocentrismo das etnologias monológicas de clara orientação pós-colonial.

Iniciamos a pesquisa de campo dentro do paradigma da negociação recíproca, isto é, o diálogo intercultural com diversas comunidades tukano, assim como com agências governamentais e organizações não governamentais, garantindo, desta forma, uma ótima relação entre pesquisa de campo e intervenção social. Ainda, dando continuidade à linha de pesquisa em andamento intitulada “etnologia da intervenção” que viemos refletindo em foros e congressos regionais sobre antropologia, americanismo e sociologia, que versa sobre a

importância de levar a sério o vínculo social como chave cognitiva fundamental na produção e validação do conhecimento.

Contudo, antes do início da pesquisa e, conforme as normas éticas dos antropólogos em campo, contamos com a anuência das lideranças indígenas e de toda a comunidade para sua consecução. Para isso, se explicaram os motivos da pesquisa desenvolvendo uma metodologia participativa, para que não existam dúvidas sobre seus objetivos e a relação destes com a comunidade indígena envolvida na pesquisa. Tudo isto, de forma a estabelecer claramente um termo de consentimento livre e esclarecido. Finalmente solicitou-se permissão para registrar, por meio do audiovisual, o processo da pesquisa, e se estabeleceu, como contrapartida, que os registros ficassem também disponíveis para uso pedagógico e didático da comunidade e da escola indígena AEYTIM – Associação de Escolas Indígenas Yepa Mashã. Ainda, visualizou-se no projeto um recurso muito estimável para acionar e trabalhar a memória viva dos povos de língua tukano do Alto Rio Negro.

A narrativa sobre Manduca inclui um breve roteiro com imagens sobre a visita as ruínas da casa de Manduca na Ilha Velha, variadas conversas com lideranças e professores indígenas tukano, desano e pira-tapuia, de forma especial os relatos de Velho Antônio em Uriri (frente a Ilha Bela Vista) traduzidos por Juscelino Acevedo (tukano) e Evaldo Pedrosa (desano). E uma segunda visita à Ilha Velha com alunos, professores e outras pessoas da comunidade de Uriri, “guiada” e “comentada” pelo Velho Antônio.

REFERÊNCIAS

BASINI, J. A. P. S. Geo- religiosidade e outras narrativas na fronteira amazônica. Em: **Fórum de pesquisa: Missões cristãs em áreas indígenas: abordagens antropológicas**. Coord. Paula Monteiro. V RAM, UFSC, Florianópolis-SC, 2004

_____. **Formulário de apresentação de plano de trabalho**. Programa Primeiros Projetos. Cartografia de alteridades cosmológicas indígenas e de estéticas de territorialização no continuum Manaus – Alto Rio Negro. O caso dos índios tukano. Manaus: FAPEAM, 2006.

BIBLIOTECA NACIONAL. Alexandre Rodrigues Ferreira. **Amazônia redescoberta no século XVIII**, BN, Rio de Janeiro, 1992.

BORGES, J. L. **Historia universal de la infamia**. Emece, Editores: Buenos Aires, 1974 [1931].

BEKSTA, C. **A maloca tukano-dessana e seu simbolismo**. Trabalho de aproveitamento do curso de Pós-Graduação em Antropología Amazónica na Fundação Universidade do Amazonas, Manaus, 1988.

BRUZZI, A. **A civilização indígena do Uaupés**. 2ª edição. LAS, Roma, 1977.

BRÜZZI, A. Crenças e lendas do Uaupés, ABYA YALA, Quito, 1994.

CLASTRES, P. A sociedade contra o Estado, In: **A sociedade contra o Estado – Pesquisas de Antropologia Política**. (Tradução Theo Santiago e Francisco Alves), 5. ed. Rio de Janeiro, RJ. (pp. 132-152, 1990).

COIDI – FOIRN. Isâ Yekisimia Masîke. **O conhecimento dos nossos antepassados, Iawareté** - São Gabriel da Cachoeira, 2004.

CRAPANZANO, V. “Dialogo”, in: **Anuário Antropológico 188**. Editora Universidade de Brasília, Brasília D.F., 1991.

DELEUZE, G. **Foucault Barcelona**: Paidós, 1987.

FARIA, I. F. **Território e territorialidades indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: Edua, 2003.

FERREIRA REIS, A.C. **A conquista espiritual da Amazônia**. 2ª edição revista. EDITORA DA UNIVERSIDADE DO AMAZONAS, Manaus, 1997.

FOUCAULT, M. Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo epistemológico. Em: **Estruturalismo e teoria da linguagem**, p.19-55, VOZES, Petrópolis, 1971.

_____. La historia de los hombres infames. **Ensayos sobre desviación y dominación**. Editorial Alianza: Buenos Aires, s/f.

GODELIER, M. Romper el espejo de sí. Cap 8. P.p 193- 217. Em: GHASARIAN, Christian et al (orgs). **Por los caminos de la etnografía reflexiva**. De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2008.

HEIDER, K. **Uma história do filme etnográfico**, 1981.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – ISA. **Povos indígenas no Brasil**. 1996/2000, São Paulo, 2000.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – ISA. **Amazônia Brasileira**, (www.socioambiental.org). 2004.

KOCH-GRÜNBERG, T. **Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)**, Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

NIMUENDAJÚ, C. **Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú**, Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

_____. **Reconhecimento dos Rios Içana, Ayarí e Uaupés (1927)**. In: Textos Indigenistas. São Paulo: LOYOLA, 1982.

OLIVEIRA, A. G. de. O Mundo transformado. Um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro. Belém, **COLEÇÃO EDUARDO GALVÃO**, MUSEU GOELDI, 1995.

PEREIRA DA SILVA, R. N. De aldeados a urbanizados. Aspectos da identidade étnica indígena na cidade de Manaus. **Revista do Núcleo de Desenvolvimento da criatividade**. Campinas: UNICAMP – NUDECRI, 1999.

RAMIREZ, H; FONTES, A. M. **Ye'pâ-Masa niisehétisehe. A vida dos Ye'pâ-Masa**. Manaus: Edua, 2001.

RIBEIRO, J. da S. Antropologia visual, práticas antigas e novas perspectivas de investigação. In: **REVISTA DE ANTROPOLOGIA**. SÃO PAULO, USP, V. 48 Nº 2, 2005.

ROUCH, J. “Os pais fundadores” dos “ancestrais totêmicos” aos pesquisadores de amanhã”. Em: **Mostra internacional do filme etnográfico**, Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, 1993.

SOUZA LIMA, A. C. **Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Rio de Janeiro: VOZES, 1995.

TAUSSIG, M. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993.

WRIGHT, R. M. História indígena e do indigenismo no alto rio negro. Campinas, SP: **Mercado das Letras**; São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA, 2005.