

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS UFAM INSTITUTO
DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA

A DESCONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO POVO MURA PELA
PERSPECTIVA DA CRÍTICA PÓS-COLONIAL

BETILSA SOARES DA ROCHA

MANAUS
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM INSTITUTO
DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA

BETILSA SOARES DA ROCHA

ARÉA DE CONCENTRAÇÃO: PROCESSOS SOCIOCULTURAIS NA
AMAZÔNIA

A DESCONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO POVO MURA PELA
PERSPECTIVA DA CRÍTICA PÓS-COLONIAL

Dissertação apresentada ao Mestrado da
Universidade Federal do Amazonas – Ufam,
como requisito integral para a obtenção do
grau de mestre do Programa de Pós-Graduação
em Sociedade e Cultura na Amazônia do
Instituto de Ciências Humanas e Letras, sob a
orientação da Professora Dr^a Artemis de
Araújo Soares.

Orientadora: Professora Dr^a. Artemis de Araújo Soares

MANAUS/AM
2016

BETILSA SOARES DA ROCHA

A DESCONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO POVO MURA PELA
PERSPECTIVA DA CRÍTICA PÓS-COLONIAL

Exame de Defesa em 25/10/2016.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Artemis de Araújo Soares

Membro interno: Prof^a. Dr^a. Iraildes Caldas Torres

Membro externo: Prof^a. Dr^a. Neiza Teixeira Soares.

Membro suplente: Prof. Dr. Odenei de Sousa Ribeiro

Membro suplente: Prof. Dr. João Luiz da Costa Barros

MANAUS/AM
2016

AGRADECIMENTOS

À Fapeam, agente financiador desta pesquisa. Ao Programa Sociedade e Cultura. À minha orientadora, que estimulou e possibilitou este trabalho, e a todos os meus professores.

DEDICATÓRIA

A todas as vidas dentro de mim, que me guiaram e me guiam em toda minha caminhada, especialmente a Maria Bethânia, minha irmã, que me deu sentidos imaginários, fazendo-me enxergar aquilo que não era visível.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente gostaria de agradecer a Deus pelo cuidado e carinho da proteção espiritual que tenho recebido e pela oportunidade de ter conseguido, entre tantos candidatos, a entrar para o Programa de Mestrado de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia.

Também quero ressaltar que a realização deste trabalho só foi possível, em parte, por eu ter sido contemplada com uma bolsa Fapeam. Agradeço-lhe por custear os meus estudos, propiciando, assim, a realização do sonho de uma pós-graduação.

Quero agradecer à Universidade Federal do Amazonas, por oferecer a oportunidade de estudo. E a todos os idealizadores do Programa Sociedade e Cultura.

Estou muito grata à pessoa fundamental na construção deste trabalho, a Prof.^a Dr.^a Artemis de Araújo Soares, que é a menina dos olhos da orientação desta dissertação. Além da contribuição epistemológica, acompanhou detalhadamente a elaboração do texto que apresento. Obrigada pelo olhar de confiança lançado sobre mim.

Muitíssimo grata aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia e de outros PPGS que, como articuladores de conhecimento, tornaram possível a construção deste trabalho.

A todos os professores que injetaram um pouco de seu “Dna intelectual” em mim. Desde o jardim de infância até os atuais, especialmente à saudosa Prof^a Heleninha. À Prof.^a Ana Heidi, que me levava para escola agarrada pela barra de sua saia. À Prof.^a Graça Aurino Soares, que conseguiu o meu desabrochar para leitura.

Aos meus orientadores da Graduação: o Prof. Dr. Carlos Guillermo Rojas Niño, que foi um profeta prático na minha vida e que me iniciou na pesquisa. À Prof.^a Dr^a Denize Piccolotto Carvalho, minha guardadora e incentivadora, essencial na minha formação acadêmica.

À minha mãe Maria Francisca Soares da Rocha, *In Memoriam*, que em vida me apoiou, incutiu conceitos de ética, de moral, e sempre me incentivou nos estudos. Ao meu pai, profeta da chuva (São Pedro), José Soares da Rocha, que mesmo longe se faz presente todos os dias nas minhas experiências, nas minhas lembranças, nas brincadeiras proféticas que ele costumava fazer chamando-me de artista de plástico.

À minha irmã Maria Betânia, que sempre foi um espelho para mim, e que decidiu ainda criança que iríamos ser pintoras de paredes. Ao Serginho, que está eternizado espacialmente e temporalmente em minhas memórias, de maneira que, aonde

eu vou, ele se faz presente nos trejeitos de outrem independente da geração. À Goia, que me instiga a curiosidade de conhecer o mundo escondido dentro dela. Ao instinto materno de Beane (mana Nana-banana), que tem uma preocupação de mãe comigo. À Dudinha, que por muito tempo nutri um amor materno. À Lulinha, por passar horas ouvindo os meus devaneios a milhares de quilômetros de distância, aquele que fazia dupla comigo (vintém e tostão), o meu companheiro de longas caminhadas ao jardim de infância com o mano Lairzinho. Ao Macinho, à prima-mana Zanda. Ao Jeová, *In Memoriam*, que deve estar soltando pipas coloridas no mundo paralelo. E aos meus sobrinhos: Lipe, Samuca, Samyle, Silas, Moisés, Eduardinha, Keykei, Carol, Jayce, Franci Valentina, Eduardo e Edilson.

Agradecimento especial ao desconhecido “pintor”, que segundo Merleau-Ponty (1991), “nos atinge por meio do mundo tácito das cores e das linhas”. Graças àquele que pintava paredes, e que pelo som do colorido chapiscado de suas roupas, despertou o meu interesse pela pintura e que, conseqüentemente, me guiou na escolha da minha área de conhecimento em Artes Visuais.

À minha tia Maria do Rosário, minha tia *pãe*, que para mim tem o sinônimo de força, garra, coragem, determinação, e que foi fundamental na minha vida e dos meus oito irmãos. Àquela que está para além da morfologia física de minha vida, Maria Lourenço, a nossa querida tia Iá, que ficou eternizada pelas bênçãos, os cuidados de carinhos com cocorotes, dos cheiros e sabores amarelos de mangas, ananás, abacaxis, carambolas, laranjas, e o seu tradicional suco de maracujá com caroço servido *à la* filas indianas com crianças inumeráveis. À minha querida tia Toinha, a que nasceu com os melhores dons: o de fazer doces e o de perdoar. Ela também tem cheiro de manjar e de lembranças de infância.

Ao meu olhar *flocks* de adeus, ao tio Raimundo, *In Memoriam*, e para aquela que vinha de muito longe trazendo bonecas que não eram bonecas, eram carinhos eternos... meu pé de Cazuzá, que herdei geneticamente. À minha avó, Mãezinha Corina, *In Memoriam*, que povoa a minha mente com suas histórias de luta e superação.

Não poderia, obviamente, deixar de agradecer à Organização de Professores Indígenas Mura (Opim), de onde tenho grande ajuda, especialmente os professores Alcilei Neto e Benezete Soares, com quem tenho permanente contato, e a todos os povos Mura da região de Autazes. Muito obrigada!

*Em tempo de paz convém ao homem
serenidade e humildade; mas quando
estoura a guerra deve agir como um tigre.*

William Shakespeare

*Até que os leões tenham seus próprios
historiadores, as histórias de caçadas
continuarão glorificando o caçador.*

Provérbio Africano

RESUMO

Esta pesquisa analisou as formas de representação sonora literal do povo Mura, tanto no que tange à imagem discursiva quanto à imagem pictórica da época do colonialismo até os dias atuais. O modelo que orientou o processo metodológico deste trabalho se baseou na pesquisa documental, que delimitou a estrutura do pensamento social na consolidação da imagem estereotipada do povo indígena Mura, e tem como suporte os estudos da crítica pós-colonial como pano de fundo, o que possibilitou a compreensão de que o processo de ocupação e apropriação da Amazônia nas últimas décadas esteve pautado na crença da modernização como a única força capaz de “desenvolver” a região, não importando o seu custo social, cultural ou político. O objetivo central deste trabalho foi trazer à luz as perspectivas em que se deu a consolidação dessa imagem feita sobre os Mura. A natureza do estudo foi qualitativa, com ênfase na abordagem documental. O método utilizado é o comparativo dedutivo, com o fim de verificar as essencialidades e diferenças entre diversos tipos de manifestações culturais, contribuindo, assim, para a compreensão do comportamento humano e da constatação das relações que existam entre elas. Como resultado, foram sistematizados os tipos de imagens icônicas e imagética do povo Mura, contextualizando de acordo com a época e as pessoas que deram sentidos a determinada reconfiguração do ser Mura.

Palavras chaves: Imagem; Colonização; Povo Mura; Crítica Pós-colonial

ABSTRACT

This research analyzed the forms of representation of the People Mura both regarding the discursive image as the pictorial image of colonialism era to the present day. The model that guided the methodological process of this work was based on desk research, which delimited the structure of social thought in the stereotypical image of the consolidation of indigenous people Mura, and is supported by studies of postcolonial criticism as a backdrop thus enabling the understanding that the process of occupation and Amazon ownership in recent decades been founded on the belief of modernization as the only force able to "develop" the region, regardless of their social cost, cultural or political. The central objective of this work was to bring to light for which prospects took the consolidation of this image made on the Mura. The nature of the study was qualitative with an emphasis on documentary approach, the method used is the deductive comparison in order to verify the essentialities and differences between various types of cultural events, contributing to the understanding of human behavior and finding the relationships that exist between the same. As a result systematized kinds of iconic images and imagery People Mura, contextualizing according to the time and the people who gave directions to a particular reconfiguration when Mura.

Key words: Image; Colonization; People Mura; Postcolonial

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 – Mapa do Brasil, da Amazônia brasileira e países de fronteiras	16
Figura 2 – Mapa da localização das aldeias da etnia Mura.....	17
Figura 3 – Primeira missa no Brasil, Victor Meirelles, 1860.....	19
Figura 4 – Sacrifício. Banquete. O maracá. Os canibais	21
Figura 5 – A fera que vive do vento e a xilogravura tucano – Fauna e flora	21
Figura 6– Mura inalando paricá.....	40
Figura 7 – Guerreiro Mura com arco e flecha.....	42
Figura 8 – Indígenas – Mura caçando tartarugas.....	48
Figura 9 – Gravura– Visita na maloca Mura.....	49
Figura 10 – Fotografia da casa de praia.....	50
Figura 11 – Fotografia da reunião informal na casa de praia.....	50
Figura 12 – Mura	51
Figura 13. George Catlin. Mura	53
Figura 14 – Guerreiro Mura	57

LISTA DE SIGLAS

CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

DSEI – Distritos Sanitários Especiais Indígenas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GT – Grupo de Trabalho

ISA – Instituto Socioambiental

OPIM – Organização dos Professores Indígenas Mura

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SIASI – Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

TI – Terra Indígena

Sumário

INTRODUÇÃO	15
APRESENTAÇÃO	22
PRIMEIRA SEÇÃO	23
1. A CONSTRUÇÃO DE SENTIDOS SOBRE O POVO MURA	23
1.1. O povo Mura no século XVII: da imagem sonora à textual	23
1.2. Os Mura pela perspectiva da ciência, da arte e da literatura no século XVIII.	35
1.3. Representações do Povo Mura no século XIX	47
SEGUNDA SEÇÃO	60
2. A IMAGEM IDEOLOGIZADA DO CORPO COLONIZADO.	60
2.1. A imagem do corpo oprimido construído historicamente	60
2.2. A desconstrução pela perspectiva pós-colonial	70
2.3. O processo na criação da imagem a partir de biopoderes	79
TERCEIRA SEÇÃO	91
3. ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A IMAGEM, REPRESENTAÇÕES E AS AÇÕES DOS MURA COMO AGENTES DE SUA HISTÓRIA	91
3.1. Semelhança e transição literal da imagem corporal dos Mura	91
3.2. O povo Mura como agente de sua história	103
CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS	118
ANEXOS	131

INTRODUÇÃO

O povo indígena Mura¹ é uma etnia da Amazônia brasileira, que se encontra espalhado pela parte central, na região do rio Madeira, e por toda a região do município de Autazes - AM, com população aproximada de 15. 771 habitantes.

De acordo com a Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia-CEDEAM (1986), os primeiros registros validados pela historiografia regional sobre os Mura estão na carta do padre Bartolomeu Rodrigues ao padre Jacinto Carvalho sobre as terras, rios e gentio do Madeira. No passado, os Mura eram nômades e, na atualidade, pela própria condição complexa da região e pelas consequências do passado, vivem espalhados pela região amazônica, do mesmo modo que várias sociedades indígenas, porém em situação de estabilidade, de criadores de lugar antropológico e simbólico. Mas, após trezentos anos aproximadamente, a construção da imagem relativa aos Mura é reforçada nas comunidades locais e regionais por aqueles que tentam usurpar suas terras utilizando-se de artifícios que relembram as representações feitas no passado.

Se outrora viviam como nômades, hoje, além dos Mura que habitam os arredores do município amazonense em aproximadamente trinta e três aldeias de acordo com Silva et al. (2008), existem outros grupos Mura da mesma raiz linguística (apontados pelos estudos de Everett (2005- 2009) e pesquisas de Instituições do Estado) que habitam ao longo das bacias do Madeira, Purús e do lago Ayapuá, que vivem em aproximadamente quarenta e uma terras indígenas, distribuídas em municípios distintos, todos situados no Estado do Amazonas. Além desses, tem os Mura-Pirahã, que é um subgrupo Mura, que vivem próximos à divisa com Rondônia, na BR-230, entre as cidades de Humaitá e Manicoré, às margens do afluente do rio Marmelos ou Maici.

Os Mura criaram tanto o lugar físico quanto os lugares simbólicos das regiões em que habitam. De acordo com Augé (1994, p. 43-77), o lugar físico é o lugar comum que ocupam os indígenas que nele vivem e trabalham; que o defendem; que marcam nele seus pontos fortes e que guardam as suas fronteiras. Augé vê os viajantes, turistas e andarilhos como passantes a procura de um lugar ideal, de um lugar antropológico que

¹ Dados apresentados no final da década de 1970 até 2013 pela: Funasa, IBGE, Sesi/Siasi, Funai (GT, Manaus, Alto Solimões, Madeira), DSEI. Localização de aldeias muras. Site visitado em 28/11/2014: <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3771>>

pode ser criador de identidade, ao contrário daqueles que nele constroem a sua vida. Pensando por esta perspectiva, os lugares² sinalizados nos mapas a seguir se fizeram ideal para o povo Mura.

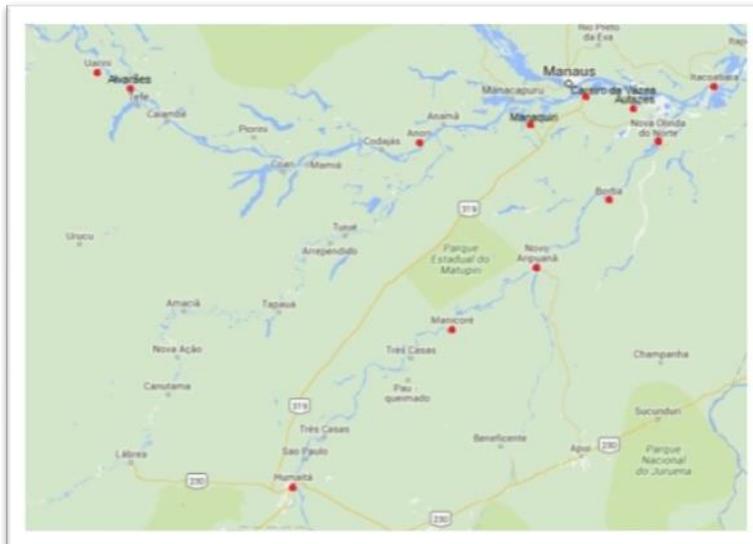
Figura 1 – Mapa do Brasil, da Amazônia Brasileira e países de fronteiras.



Fonte: <https://www.google.com.br/maps/place/Amaz%C3%B4nia/@-3.7672622,->

² Além dos Mura que habitam aos arredores do município de Autazes (com aproximadamente 33 aldeias: Apípica, Capivara, Cuia, Ferro Quente, Gavião, Igarapé-Açu Iguapenú, Itaitinga, Jawuary, Jozefa, Karanaí, Miguel, Moray, Murutinga, Natal, Paracuhuba, Pataua, Paurú, Ponciano, São Felix, São Pedro, Soares, Tawary, Trinchiera, Tucuxi), existem outros grupos Mura da mesma raiz linguística, que habitam ao longo das bacias do Madeira, do Purus e no lago Ayapuá, que vivem em aproximadamente quarenta e uma terras indígenas, distribuídas em municípios distintos: Alvarães (Méria), Anori (Lago Aiapuá), Borba (Lago do Limão), Carceiro da Várzea (Sissaíma, Boa Vista, Jabuty, Poronga), Novo Aripuanã (Arary, Cunhã Sapucaia, Setemã), Nova Olinda do Norte (Miquel, Muratuba, Padre, Rio Jumas), Itacoatiara (Paraná do Arauató), Manaquiri (Fortaleza do Castanho, Lago do Marinheiro), Manicoré (Arimamba, Lago Capanã, Pinatuba, Rio Manicoré) e Uarini (com as Aldeias Beija-flor, Miratu e Pantaleão), todos situados no Estado do Amazonas, além os Mura-Pirahã que é subgrupo Mura situados próximo a divisa com de Rondônia, na BR 230, entre a cidade de Humaitá e Manicoré, vivem as margens do afluente do rio Marmelos ou Maici, o grupo Pirahã vivem da caça e da coleta, em 2010 a Funasa contabilizou aproximadamente 450 indígenas, fora os Mura que não estão sinalizados e vivem nos bairros da capital de Manaus.

Figura 2 – Mapa da localização das Aldeias da etnia Mura.



Fonte –<https://www.google.com.br/maps/place/Amaz%C3%B4nia/@-3.7672622,->

Os Mura são considerados como uma etnia guerreira por sua resistência corporal na guerra contra a colonização. Porém, sempre foram sinalizados com selvageria inata por religiosos e representantes do Império, inclusive na transição de Colônia para o Império. Os Mura permaneceram na luta junto com outros cabanos, [...] indígenas, negros, tapuios e caboclos: homens e mulheres morenas, reivindicando equiparação geográfica da Amazônia como as outras regiões a partir de políticas para que o Brasil se tornasse República, segundo Oliveira (2013, p. 13-14). Já que o Império, por sua situação econômica, apoiava o trabalho escravo.

Ainda de acordo com Oliveira (2013, p. 13-14),

A Cabanagem se dá no contexto da emergência e afirmação da sociedade brasileira unificada pela sua territorialidade, mas submissa a uma estrutura de poder superestrutural, sem legitimidade e representatividade, resultado de um “acordo de lideranças” instaladas no centro do poder político no Sudoeste, comandado por José Bonifácio que não considerou a existência das outras regiões, ou seja, das outras sociedades regionais. A Cabanagem é toda uma sociedade que luta pela sua autodeterminação e pela sua participação na vida política do país, a partir de todos os componentes e segmentos sociais com um projeto político e reivindicações bem claras e específicas e que teve como resposta um saldo imediato de aproximadamente quarenta mil cidadãos e cidadãs amazônidas massacrados e assassinados.

O povo Mura, apresentado como bélico, na verdade sempre participou ativamente junto com os cabanos nos levantes que reivindicavam políticas que pusessem a região amazônica numa situação de reconhecimento de igualdade econômica, geográfica e histórica, dentre outras. Nesse sentido, por ter sido deixada de

fora de acordos com lideranças, e pela própria condição geográfica, aquele povo lutava para que não surgisse uma nova situação de poder.

Certamente que não estavam na pauta do povo Mura as reivindicações políticas gerais dos cabanos, pois eles tinham interesses específicos, e a Cabanagem, por seu lado, é constituída por várias revoluções individuais, como contextualiza Pinheiro (2001), que “a Cabanagem teve várias perspectivas, desde a versão que põe os cabanos como produtores de barbáries, e os portugueses como civilizadores, como mocinhos, sem falar da importância política dos movimentos de libertação nacional.”

Entretanto, independente de posições políticas ou de reivindicação para o povo Mura, que poderia não ter lutado pelos mesmos interesses que os cabanos, mas com o seu ativismo político, ele se sobressaiu, dentre as várias etnias, pela resistência à opressão dos europeus, cuja principal defesa foram as ações estratégicas na guerra, que não consistiam apenas na luta corporal, mas em imposições rituais já que essa prática se tratava de um ritual de passagem.

À guisa de esclarecimento, nunca esteve na pauta do Império falar a verdade sobre os povos e situações dos lugares colonizados, e para manter essa verdade velada se firmou um distanciamento entre povos primitivos/descendentes e os chamados “pequenos brancos”, classificados por Foucault (1984) como todos os que serviram de agentes de controle dos corpos colonizados. Assim sendo, esta pesquisa se estrutura a partir das obras dos pequenos brancos, das quais faremos nossas análises. São eles os padres da Companhia de Jesus, do século XVII, do militar Henrique João Wilkens e do cientista Alexandre Ferreira Rodrigues, ambos do século XVIII.

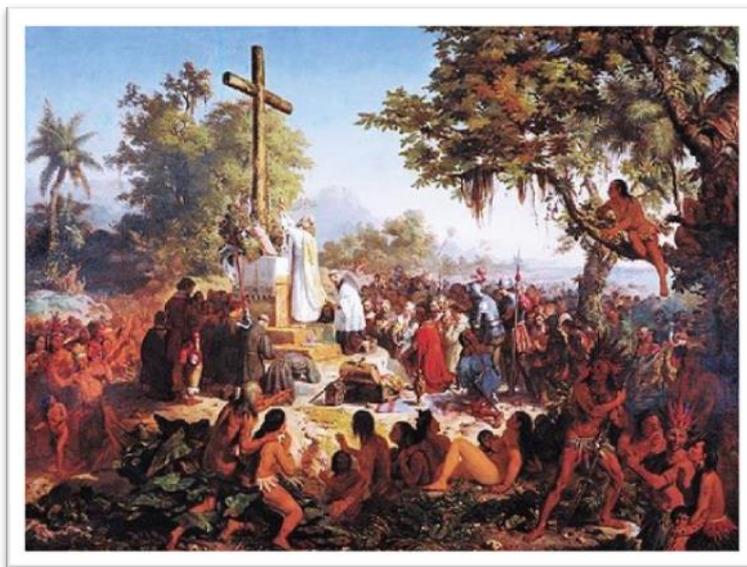
De acordo com Foucault (1984, p. 30),

A colonização constitui um meio de extração. As pessoas enviadas para as colônias não recebiam um estatuto de proletário; serviam de quadros, de agentes de administração, de instrumentos de vigilância e de controle dos colonizados. E era sem dúvida para evitar que entre esses "pequenos brancos" e os colonizados se estabelecesse uma aliança, que teria sido aí tão perigosa quanto a unidade proletária na Europa, que se fornecia a eles uma sólida ideologia racista; "atenção, vocês vão para o meio de antropófagos".

Essa reconfiguração se passou não só com o povo Mura, mas também com a configuração da imagem de toda nação que foi forjada a partir de outro olhar cultural, cujo resultado foi a impressão histórica da imagem do país. De acordo com a versão documentada e oficializada pelos primeiros invasores que apresentam o *descobrimento do Brasil*,³ cuja história oficial está impressa no livro didático e na pintura usados para reforçar o pensamento nacional ditado pelos opressores, conforme aprendemos nos anos escolares e até mesmo em muitas universidades.

Pela perspectiva da História, sabemos que a imagem identitária dos povos indígenas foi criada a partir de discursos feitos pelos primeiros viajantes do século XVI, que tem como reforço as imagens inventadas sobre o Brasil, por exemplo, a imagem da *Primeira Missa*, que imprimiu historicamente a imagem do índio mítico da *Carta*, de Caminha, condicionando a mente dos brasileiros nas salas de aulas até os dias atuais.

Figura 3 – *Primeira missa no Brasil*, Victor Meirelles, 1860.



Fonte – CAMINHA *et al*, 2010, p 07.

Essa pintura trata não da primeira imagem plástica produzida sobre o Brasil, mas sim da primeira imagem acústica textual, que necessitou de um pensamento visual a partir de documentos históricos e da *Carta*, de Pero Vaz de Caminha, o que gerou

³ Na obra *O povo brasileiro*, de Ribeiro (1995), afirma que: “Os europeus já sabiam da existência de uma ilha, nomeada pelos navegantes de ‘Ilha Brasilis’, conhecida por ser rota usada há quase mil anos antes da invasão dos europeus”.

sentidos no artista,⁴ juntamente com as experiências colaterais que ele tinha dos povos primitivos do lugar e o discurso ideológico que está implícito na imagem que representa *A primeira missa no Brasil*, produzida, aproximadamente, três séculos após a invasão.

Ao visualizarmos as primeiras imagens impressas sobre as pessoas e coisas do Brasil, se infere que elas são construídas a partir de outro lugar e de um olhar que já vem carregado de sentidos. As explicações para os corpos alongados e torneados das gravuras de Hans Staden, alemão que foi prisioneiro dos Tupinambá, cujos “desenhos ilustrados por ele” têm semelhança com os desenhos utilizados nas impressões das gravuras de Jean de Lery, mas que a partir de estudos de Gombrich (2007), Chicangana-Bayona (2006) se comprovou as influências da arte greco-romana na imagem dos Tupinambás.

Isso se deu por que o padrão mundial de representação visual da época era baseado no Renascimento, cujo método padrão era os *schemata*, modelo criado pelos gregos, que imitava formas geométricas usadas na padronização da humanidade, como os modelos utilizados nas primeiras gravuras que representaram os primitivos das terras novas, em conformidade com os corpos europeus.

Segundo consta, Theodor de Bry foi o gravurista que imprimiu as imagens possivelmente tendo como fonte os relatos de Hans Stader e Jean de Léry, gerando dúvidas por várias gerações sobre o verdadeiro autor dos desenhos, pela confusão criada com os nomes dos autores na hora de nomear as imagens e pela semelhança que existe entre elas, que nos levavam a perceber que os personagens eram bricolados.⁵ Já os desenhos da fauna e flora, visualizadas pela perspectiva de André Thévet chegam a ser surreais, levando-nos a crer que ou ele era muito imaginativo ou não tinha a mínima noção de perspectiva.

⁴ Meirelles (1869), idealizador da imagem que eterniza a versão oficial da invasão do Brasil como descobrimento. Aluno da Academia Imperial de Belas Artes especializado em pintura de gênero histórico, com um prêmio de viagem patrocinado pela Academia. Na época do seu aperfeiçoamento na Europa produziu a obra *A primeira missa no Brasil*. Com essa obra, Meirelles se tornou um dos pintores preferidos pelo Império, por isso foi convidado a participar do Projeto Mecenato do Monarca, para criar memórias plásticas a partir de documentos oficiais na renovação/criação da imagem do Brasil.

⁵ De *bricoleur*, conceito lévi-straussiano usado para definir a união de variados elementos na composição de algo novo, único e individual como por exemplo a cultura, a identidade, a mitologia entre outros.

Figura 4– Composta por quatro gravuras, da esquerda para direita. As duas primeiras representam o inimigo amarrado, durante a preparação do sacrifício e do banquete, conforme a descrição de Hans Staden, 1554. Na terceira, *O Maracá*, de Jean de Léry, e na quarta, *Os canibais do Caribe*, de Theodor de Bry.



Fonte: STADEN, 1974; LÉRY, 1980 e THEODOR DE BRY, 1593.

Figura 5 – *A fera que vive do vento* e a Xilogravura Tucano – fauna e flora.



Fonte: THÉVET, 1558.

Certamente que existia uma disputa intelectual entre os criadores do Mundo Novo, que deixou como herança uma visão bizarra do lugar por quase três séculos, mas que sempre gerou discussões sobre a veracidade do olhar etnográfico legado nas impressões de Staden, Thévet e Theodor de Bry, trazendo o discurso ideológico que ora normatizava os primitivos das terras novas no pensamento grego de natureza como (corpo perfeito, corpo renascentista) algo perfeito e ora pintando a natureza com exagero, levando a ela o conceito de monstruoso elaborado pelo pensamento ocidental.

APRESENTAÇÃO

Na primeira seção deste trabalho discute-se a cronologia da imagem discursiva e iconográfica do povo Mura, utilizando como referência os elementos textuais e pictóricos dos séculos XVIII, XIX e XX, contextualizando o processo histórico em que foi impressa a visão a partir dos seguintes registros: *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins* (1738-1739) CEDEAM (1986), documentos forjados por pelos padres jesuítas; Relatos científicos e iconográficos de *Viagem filosófica*, escrito pelo naturalista baiano Alexandre Ferreira Rodrigues (1783-1792); e o poema épico *Muraida*, escrito pelo militar português Henrique João Wilkens (1785).

Na segunda seção apresentaremos os Mura do século XIX, referenciados em relatos e iconografias dos viajantes naturalistas Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Martius (1817-1820), que se encaixa perfeitamente no que Buarque de Holanda (1995) classificou de intelectuais do século XIX, considerados responsáveis pela construção do novo descobrimento do Brasil, cujo produto está impresso em seus relatos de viagens, desenhos e ilustrações, dentre outros. Assim como está relatado pelo padre Manuel Aires de Casal (1871), quando exige, a partir de seus sermões, que a cultura colonial reconfigure suas normas/leis e reconheçam a alteridade corporal dos indígenas. Os Mura dos relatos do viajante Marcoy (1848-1860) são polifônicos, pois se apresentam a partir de estudos e relatos de viajantes do século VXIII. Na pintura de Catlin (1796-1872) os Mura aparecem com expressão corporal em ornamento, grafismo e acessórios.

Na terceira seção apresentaremos o povo Mura como autor de sua história em que ele se autoprojeta pela perspectiva da educação. Aqui foi sinalizado o vídeo documentário: *Yandé Anama Mura* e os livros: *Aldeias indígenas mura* e *Trincheira: a luta do povo Mura*, obras que demonstram o seu cotidiano, sua cultura, memórias, organização social e suas maneiras de perceber o mundo cosmológico, que contribuem para o cultivo da cultura imaterial.

PRIMEIRA SEÇÃO

1. A CONSTRUÇÃO DE SENTIDOS SOBRE O POVO MURA

1.1. O povo Mura no século XVII: da imagem sonora à textual

O que se vê quando se olha um texto? O olhar começa a ler o texto. O texto principia a conduzir o olhar em seu trajeto da esquerda para a direita, em seu grafismo ordenado, em suas linhas horizontais que começam a completar páginas. Um texto revela-se pouco a pouco, acumulando sentidos trazidos pelas palavras, pela sintaxe. A forma texto e também a forma de pensar o que o texto diz. Os significados das palavras são também os significados de como elas se mostram. Então também se vê um texto. Um texto é uma imagem Almeida in Soares, 2005, p. XXI.

Do latim *imago*, imagem refere-se a uma figura de representação de algo que tem a mesma semelhança ou aparência. No grego antigo a imagem corresponde ao termo *eidōs*, que tem raiz etimológica em *idea*, de *ideação*, de onde emerge o idealismo de Platão, que considerava a imagem como uma projeção mental, diferente do realismo de Aristóteles, para quem a imagem se adquiria como projeção mental a partir da apreensão dos objetos reais pelos sentidos. Segundo Gambini (1944, p. 18-20), que trata da imagem psicológica, “a projeção se caracteriza pela negação, reversão e distorção de algo”. Em se tratando da imagem criada sob o Povo Mura pelos colonizadores, a “manipulação emocional [...] é tão contundente que o *insight* não consegue se libertar do magnetismo da patologia”.

A imagem é tratada neste estudo como fenômeno integral, com ênfase na reprodutibilidade da “imagem mental” pela comunicação verbal que autoriza o sujeito receptor, a partir de suas experiências colaterais, a dar características que a realidade material possui. Tanto o enunciador, sujeito de suas próprias experiências que dá significado ao sujeito representado, quanto o sujeito receptor, que reconfigurará dando dimensão à imagem sonora textual a partir de suas experiências sógnicas ou “não”, são fundamentais no processo de construção da imagem.

A pesquisadora deste estudo, ao ouvir pela primeira vez a palavra “Mura”, não tinha conhecimento para se referenciar ou compreender que se tratava de um povo indígena e não de uma palavra ofensiva. Pelo contexto da situação, a palavra foi usada no sentido figurado pejorativo e se tratava de uma grande ofensa, que não surtiu efeito

algum sobre ela, por entender ser um termo incomum, sem sentido, até iniciar as pesquisas e fazer as primeiras análises sobre o povo Mura.

Essas leituras se iniciaram carregadas de questionamentos sobre o quão forte é, para o leitor que ouviu o nome Mura em meio a um embate corporal/discussão sem conhecer o sentido da palavra, e que ao se deparar com textos que aparecem com a mesma referência sobre um povo indígena (Mura), é que ela percebeu que se tratava de um discurso com dimensão ideológica para reforçar a imagem belicosa dos Mura.

Para Saussure (2006, p. 80), não reconhecer o significante (Mura), que é a apresentação física do signo, tanto sonora quanto imagética, é não ter formado em si o conceito que permite a formação da imagem na mente de um indivíduo que só passa a ter sentido quando tem contato com o significado (Mura). Assim, conclui-se que não se tem como pensar a *representação* de algo que nunca se experienciou.

De acordo com Japiassú & Marcondes (2001, **grifo do autor**),

o conceito de representação vem do latim *repraesentatio* e é a operação pela qual a mente tem presente em si mesma uma imagem mental, uma ideia ou um conceito correspondendo a um objeto externo. A função de representação é exatamente a de tornar presente à consciência a realidade externa, tornando-a um objeto da consciência, e estabelecendo assim a relação entre a consciência e o real. A noção de representação geralmente define-se por analogia com a visão e com o ato de formar uma imagem de algo, tratando-se no caso de uma "imagem não-sensível, não-visual".

Para Aumont (1993) e Lindstron (2007), as imagens mentais são todas as imagens que a mente produz a partir das palavras que têm poder de produzir imagens. Para Mauss (1974), essa produção se dá a partir de experiências sensoriais nas práticas corporais. Para Saussure (2006) e Merleau-Ponty (1999-2005), a imagem se dá pelo pensamento imagético a partir do ver e sentir. Quando se lê um texto, é impossível não pensar/imaginar as coisas que estão escritas nele.

Quando se ouve o som de um bem-te-vi, imagina-se o pássaro com seu canto, suas cores: amarelo, marrom e preto, em possíveis ambientes nos quais já o tenha visto ou sentido o cheiro de mangas maduras, bicadas por dezenas de bem-te-vis. E também chega à imaginação as mangas derrubadas pelo vento, espalhadas no chão de piçarra do quintal, as mangas verdes de polpa amarela, das velhas mangueiras copadas, com pequenas e pesadas manguitas maduras.

Conforme Bhabha (1998, p. 85),

As condições discursivas dessa imagem psíquica da identificação serão esclarecidas se pensarmos na arriscada perspectiva do próprio conceito da imagem, pois a imagem – como ponto de identificação – marca o lugar de uma ambivalência. Sua representação é sempre espacialmente fendida – ela torna presente algo que está ausente – e temporalmente adiada: e a representação de um tempo que está sempre em outro lugar, uma repetição.

É-nos possível recriar imagens de lugares, de acontecimentos a partir de sons, cheiros, sabores, trazendo o momento ausente pelas “imagens mentais”. Parafraseando Bhabha, pode-se dizer que assim acontece quando se lê um texto, sobretudo os textos históricos do passado, “de momentos ausentes na escrita que vão estar presentes cada vez que alguém os lê”, que alguém os reconta recriando as imagens sonoras.

Assim foram significados pelo colonizador os sentidos de ser Mura, que, ao mesmo tempo em que são enaltecidos pelo “agigantamento”, segundo Amoroso (1991), também foram rechaçados e adjetivados pejorativamente de selvagens, belicosos, assassinos, construindo o sentido ideológico que chegou até os dias atuais, reproduzindo a figura endógena (aquele que parte do interior para o exterior) dos Mura, a ponto do nome Mura deixar de ser só a nomeação de uma população indígena e ganhar um sentido que define um comportamento negativo.

A imagem do povo Mura inicia a ser delineada quando de uma “aliança de expansão da fé do aparelho estatal religioso com o Império [...] que dá suporte ao modelo de idealização do medo e pavor, na produção de artistas que contribuíram para diabolizar os Muras, por meio da ficção pictórica [...]”, segundo BENCHIMOL (1985, p. 4-11). Nesse sentido, o papel da Igreja era o de trabalhar a imagem indígena, fazendo uma transposição do contexto natural de pessoa humana para a não humana a partir do discurso religioso apoiado pelo Estado ou vice-versa. Portanto, todas as vezes que os representantes do Império se referenciaram ao povo Mura como selvagens e vagabundos, acontecia, aí, uma transposição de contexto, ou seja, é um deslocar do Mura humano (defensor do seu território, de sua família etc.) para o lugar do Mura selvagem, algoz, desumano.

*No principio tudo era verbo*⁶, e o verbo com o seu poder de gerar imagens se fez a partir de enunciados verbais de pessoas instituídas pelo poder imperial. As histórias que foram criadas sobre o povo Mura passaram a ser repetidas metodologicamente como verdades e foram transcritas como documentos oficiais, ganhando força histórica, saindo do âmbito do imaginário e se firmando pela força “citacional” da palavra que, em Derrida (1991), é o mesmo que a repetibilidade da linguagem oral e da escrita, e cada vez que alguém fala, ela é reforçada. É como recortar e colar uma imagem, uma paisagem ou um objeto para um contexto diferente, tendo como referência as experiências do sujeito, que lhe dá outro sentido, reforçando-o e levando-o para o único estereótipo.

Nos relatos daqueles que detinham os instrumentos de dominação consta que, quando os nativos *Buhuraen*⁷, hoje conhecidos como etnia Mura, foram vistos, “supostamente⁸” pela primeira vez, em 1714, conforme “cartas⁹” trocadas entre os padres Bartolomeu Rodrigues e Jacinto de Carvalho (1677-1744), ainda praticavam a performance humana da mobilidade pelas vias fluviais, possivelmente pela falta de “lugar ideal”¹⁰ ou por ter o nomadismo como tradição.

Não se sabe por quais *fábulas*¹¹ sua identidade foi mediada antes do embate diagonal com os jesuítas, os militares e os cronistas viajantes, mas sabe-se que eram artífices nas práticas corporais, no trabalho da pesca, da navegação (canoeiros) e da guerra por seu espaço territorial, que se travou contra os colonizadores. Não se tem resquícios do seu passado antes dos relatos bibliográficos dos jesuítas, e por sua condição de nômades, não se tem comprovação de cultura material e a cultura imaterial se construiu após a criação de lugar antropológico.

⁶ *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus.* João 1:1. Bíblia Sagrada.

⁷ Nome original da Etnia Mura. Oliveira. In: *Universidade do Amazonas*. CEDEAM 1986.

⁸ Desde as primeiras notícias do século XVII, são descritos como um povo navegante, de ampla mobilidade territorial e exímio conhecedor dos caminhos por entre igarapés, furos, ilhas e lagos. Amoroso: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/mura/print> (Último acesso em 25/12/2015).

⁹ Segundo Porro (2012), a carta do padre Bartolomeu Rodrigues, enviada para o seu superior, o padre Jacinto de Carvalho, está datada de 2 de maio de 1714.

¹⁰ Certeau, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Introdução geral, capítulo VII. Petrópolis: Vozes, 1994.

¹¹ Bhabha (1998, p. 93): “toda identidade é criada a partir de uma fábula, que pode ser do discurso de outrem, da interpretação equivocada da palavra de Deus, da escrita da Lei ou o Nome do Pai, ou, ainda, o totem, o fetiche, o telefone, o superego, a voz do analista, o ritual fechado da confissão semanal ou o ouvido sempre aberto da *coiffeuse* mensal”.

Após vinte quatro anos de constantes embates entre os jesuítas e os Mura, travados diariamente por espaço territorial e pelas drogas do sertão, se iniciam as impressões judiciais contra o povo Mura, cujo cenário tem como plano de fundo a Amazônia meridional, onde se reconfigurou constantemente a imagem dessa etnia. A Amazônia foi deixada à margem da construção do pensamento nacional, e reforçada por intelectuais pelo preconceito climático, geográfico e cultural, lugar onde nem mesmo a natureza se livrou do estereótipo. Por muitos intelectuais foi nomeada como “terra imatura”, “terra sem história”, “inferno verde”, entre outros. Hoje, intelectuais contemporâneos ainda insistem em reforçar esse preconceito. Além do preconceito, inclui-se o descaso dado à região causada por interesses políticos. Isso a deixa à margem da sociedade brasileira, conforme se pode ver na *mídia* nacional.

A Amazônia inventada¹² pela perspectiva de olhares estrangeiros acabou por se cultivar coercitivamente pela ditadura do olhar do dominante, que põe como ideal a cultura de outrem, a cultura que vem de fora, tanto no sentido ontológico¹³ quanto no sentido de aculturação¹⁴ segundo Cunha (2009), e que se conserva e se reforça até os dias atuais pelos discursos de políticos e empresários que têm interesses em manter a imagem do lugar como selvagem, distante da realidade, o que permanece ainda nos dias atuais como colônia dos interesses econômicos e políticos. Para Geertz (2008, p. 4), a cultura está na mediação do papel que ela tem na vida social e o homem que se amarra à teia de significados que ele mesmo teceu.

De acordo com Almeida (2008, p. 12), que faz uma crítica ao que ele chama de monopólio das definições legítimas e das representações oficiosas sobre a Amazônia.

Tem-se um vasto elenco de “explicadores da Amazônia” que reproduzem mecanicamente os argumentos e figuras de retórica daqueles esquemas interpretativos, como se recebessem uma ordem, como se a ação pedagógica para transmiti-los fosse uma “missão” incontestável. Os esquemas interpretativos de tão “inquestionáveis” se distanciam de realidades localizadas e de processos reais e se transformam em expressões opinativas. O opinativo é nutrido pela autoevidência, quando o mero fato de pronunciar “Amazônia” por si mesmo já a explica e não há quem duvide que assim seja. As inspirações alimentadas pelas autoevidências não perscrutam, não

¹² Nos estudos de Gondim (1994, p. 9) a Amazônia histórica, bibliográfica, emerge a partir de discursos mitológicos com origem na historiografia greco-romana, que é geradora também do conceito “pensamento ocidental”.

¹³ Para algumas sociedades indígenas da Amazônia, a cultura que vem de fora, não interessa se veio ou não veio, trata-se de um sentido de representação, um exemplo disso é a lógica da etnia Urubu que, na sua cosmovisão, o fogo foi roubado.

¹⁴ Ver Cunha, em *Cultura com aspás*, 2009.

pesquisam e só fazem repetir. Tão somente procedem à repetição. A redundância, no entanto, é um componente essencial do mito, porquanto facilita sua reprodução. A repetição encerra a certeza da fidelidade ao esquema interpretativo e torna-se um instrumento embrutecedor na mão de pedagogos que transmitem uma representação escolarizada e absoluta de Amazônia.

A Amazônia sempre foi colocada em segundo plano uma posição desvantajosa, não há como falar da Amazônia sem que esta esteja contextualizada como o lugar imaginário que emerge de bricolagem das epistemológicas do ocidente, aparecendo segundo Freitas Pinto (2015) de um modo secundário no grande contexto do processo colonial que fica à margem das outras regiões do Brasil por uma questão de logística ou por interesse político e empresarial que se desdobra para que a Amazônia continue à margem do Brasil, continue separada e sendo tratada como lugar produtor de matéria prima para uso extrativista sem receber o real reconhecimento pelas várias ciências que foram fundadas a partir de descobertas na Amazônia.

Segundo Ferreira (2004, p. 67), a Amazônia, tem despertado o interesse de homens ligados à ciência desde as primeiras décadas do século XVIII, quando europeus como La Condamine cruzaram o Atlântico para conhecer a geografia, a flora, a fauna e os modos de ser e de viver dos povos da América do sul [...], mas que os pesquisadores nunca proclamaram a importante contribuição para os surgimentos de várias ciências como: botânica, biologia e filologia, antropologia. Enquanto a ciência torna credíveis por sua própria auto autorização o que antes ela própria classifica de senso comum, o dono do conhecimento fica sem os créditos deste conhecimento.

De acordo com Hurtienne (2009. p.153).

A Amazônia foi sempre considerada como uma das últimas fronteiras de exploração de recursos na expansão da economia mundial, da valorização do espaço, da acumulação ou, como ultimamente se observa no discurso e também na prática Internacional, como uma das últimas reservas biológicas, um imenso depósito. Falou-se no passado também sobre a Amazônia como o estabilizador do clima global, como pólo de fixação de gás carbônico, como sistema gigantesco de opção de energia solar com todas as possibilidades que isso provavelmente vai ter para o futuro.

Enquanto é evidenciada a exploração das tecnologias e das riquezas naturais pelo patriarcado capitalista, o que nos resta são as festas do cupuaçu, da laranja, que muitas vezes têm mais escassez do que fartura e ainda nos colocam no mesmo patamar de países periféricos que continuam em processo constante de neocolonização, passando a mesma imagem que reforça a cada geração pela educação que tem o conhecimento

modelado a partir de epistemes de países dominantes que vêm carregados de ideologias discursivas, disseminando um olhar gerador de conceitos pejorativos na definição dos povos que foram denominados de exótico por sua diversidade cultural, rebaixando-os culturalmente.

Pela perspectiva de Torres (2008,p.02)

Há dificuldade em construir um pensamento amazônico porque a Amazônia sempre foi vista de fora. As matrizes teóricas sobre a região trazem o estereótipo europeu. Interpretações específicas e particularizadas, diversas e plurais, fictícias e metaforizadas, compõem o quadro de uma região inventada ou recriada.

A imagem da Amazônia assim como a imagem feita sobre o Brasil foi gerada a partir de imagens sonoras textuais por uma vasta camada de intelectuais. Nesse conjunto compreende-se não só a Amazônia inventada a partir do Ocidente, mas todo Brasil e todos os lugares que carregam o que Le Breton (2004) chama de tatuagens históricas simbólicas, que emergem das imposições culturais, do discurso ideologizado ocidental, reforçando estereótipos que foram pedagogicamente trabalhados na época da colonização na mente humana, conforme se pode verificar na arte, na literatura, no teatro e na pintura.

No primeiro momento da sua história, a Amazônia foi idealizada a partir de um discurso curioso, aventureiro e fantasioso, ao mesmo tempo em que carregava as epistemologias dominantes, que lhe imprimem uma visão idealizadora da região que foi construída de recortes e colagem de culturas diferentes pela “citacionalidade” de eruditos.

De acordo com Batista (2007, p.14),

O inaugurador na Amazônia mitológica foi Frei Gaspar de Carvajal, a quem o autor compara com Pero Vaz de Caminha por ter sido o cronista da primeira expedição que singrou as águas do Amazonas, chefiada por Francisco Orellana que cedeu o nome, que até então era o seu, ao rio grande “descoberto”, chamando-o de rio Amazonas. Dentre alguns exemplos do poder discursivo na formação do pensamento social da Amazônia, este toma uma dimensão não só imaginativa, mas também territorial, já que passa a ser o nome que dá origem ao lugar colonizado que surgiu de fragmentos mitológicos das lendárias guerreiras Amazonas, que através de relatos contados por eruditos gregos foi reforçada.

Esse é um forte exemplo do poder discursivo na formação do pensamento social da Amazônia – a origem do nome do lugar que surgiu de fragmentos mitológicos das

lendárias guerreiras Amazonas – e por meio de relatos contados por eruditos gregos e reforçados por Orellana e Carvajal, que levaram alguns autores ao erro, e só bem mais tarde a sua obra foi descredibilizada como um todo, segundo Porro (1992, p.11-61).

Desde o primeiro contato com os povos primitivos da Amazônia, o colonizador aparece como observador e usurpador dos conhecimentos indígenas (como as descobertas sobre o “quinino” para a cura da malária, o “*curari*” que é usado para fabricação da anestesia. Graças ao conhecimento indígena, a malária pode ser combatida. No século XIV, na Europa, era comum morrer de malária, a cura só foi possível por causa da pesquisa empírica dos povos tradicionais da América do Sul. Foi a partir da observação feita pelos europeus que, no século XVIII, os químicos franceses, Joseph Pelletier e Joseph Caventou, isolaram a quinina, presente na cinchona¹⁵, que os indígenas usavam extrato da casca de cinchona no combate dos sintomas) chamados de notório saber, das riquezas naturais da Amazônia, se utilizou de estratégia para deturpar a imagem dos povos indígenas, limitando os seus conhecimentos, com a colonização da mente da humanidade quanto à grandeza dos conhecimentos indígena.

Enquanto é evidenciada a exploração das tecnologias e das riquezas naturais pelo patriarcado capitalista, o que nos resta é a festa do cupuaçu, a festa da laranja, que muitas vezes tem mais escassez do que fartura, e ainda nos põem no mesmo patamar de países periféricos que continuam em processo constante de neocolonização. Assim, é passada a imagem que reforça a cada geração, pela educação, o conhecimento modelado a partir de epistemes de países dominantes, carregado de ideologias discursivas, que disseminam um olhar gerador de conceitos pejorativos na definição dos povos que foram denominados de exóticos por sua diversidade cultural, rebaixando-os culturalmente.

A imagem da Amazônia, assim como a imagem feita sobre o Brasil, foi gerada a partir de imagens sonoras textuais por uma vasta camada de intelectuais, por exemplo, a credibilidade dos registros feitos pelo etnólogo alemão Kock-Grünberg (2009), no livro *Começos da Arte na Selva*, produzido durante a viagem ao Alto Rio Negro, entre os anos de 1903 e 1905. Nele, verifica-se que, pelos desenhos produzidos por indígenas, Kock-Grünberg pagava alguns tostões para que eles desenhassem com materiais e

¹⁵ Ver em http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/8733/1/ulfc104186_tm_Rita_Costa.pdf - Dissertação de Rita de Cássia Guimarães Medina Costa.

ferramentas desconhecidas, que eram levados para a Europa com a intenção de medir e comparar a maturidade da alma e a inteligência de indígenas com crianças europeias de quatro a seis anos, o que os diminuía culturalmente, infantilizando suas expressões culturais. O exemplo apresentado, aparentemente, pode ser inofensivo, mas foi esse o olhar, essa a opinião que imprimiu a imagem dos povos indígenas.

A representação dos Mura não foi diferente, povo indígena que habita no rio Madeira e que foi eternizado em *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins* (1738–1739), derivados de registros de ordens religiosas, usados nos processos judiciais contra os Mura, compostos por 14 documentos com denúncia¹⁶, formalizada pelo padre Joseph de Souza, provincial das missões da Companhia de Jesus (o Documento n.º 1, p. 9, trata de uma denúncia das práticas hostis contra os portugueses. No Documento n.º 4, p. 91, ele solicita a Guerra Justa contra os Mura), como é apontado por Oliveira na Introdução CEDEAM (1986). Ele é, também, citado no Documento n.º 11, parecer do Frei Manoel Borges¹⁷ (p.147), como comandante da guerra contra o guerreiro Ajuricaba¹⁸, da tribo Manaó, entre 1724-1726.

Para sustentar os seus argumentos de perseguição contra o povo Mura, o padre jesuíta abriu um processo judicial com supostas trinta e três testemunhas, apoiando-se na “Lei de 28/4/1688, que considerava como ‘justa’ a guerra contra os inimigos da fé católica e contra os índios que não reconheciam os domínios reais, ameaçando o Estado português”, conforme aponta Oliveira (2006, p.56). Os argumentos usados para essa atrocidade se iniciaram a partir de questionamentos pela falta das letras F, R, L na língua nativa. A partir de então, os povos indígenas passaram a ser perseguidos e considerados sem alma, porque não tinham fé, desordeiros, porque não tinham Rei, nem Lei, viviam sem crer em Deus e na desordem. É assim que são registrados nas cartas de Gandavo (2008) e Caminha (1500).

Os portugueses passaram a usar a alteridade epistêmica para justificar a ação sangrenta sobre os povos indígenas e assim poderem usurpar as suas terras. Sob o jugo da religião, tal qual “ao colonialismo europeu na sua fase ibérica, a partir do século XV,

¹⁶ Universidade do Amazonas, CEDEAM (1986), apontamento feito por Adélia Engrácia de Oliveira.

¹⁷ Comissário geral dos mercedários e membro da junta das missões.

¹⁸ O guerreiro Ajuricaba, hoje tido como uma lenda, era da etnia Manao, que vivia no vale do rio Negro.

que se justificara em nome da religião superior”, como sugere Santos (s/d). Ainda de acordo com Oliveira e Freire (2006, p.30), as “guerras justas” para aprisionamento dos índios hostis tinham sua legislação baseada num imaginário difuso sobre as práticas indígenas “bárbaras” – canibalismo, poligamia etc. O imaginário europeu era sempre acionado em defesa dos interesses econômicos dos colonos [...].

João Daniel (2004, p. 263) “em seu discurso tira as responsabilidades dos Missionários colocando os colonos como seus manipuladores, por fazerem acreditar que os povos indígenas não eram gente, justificando assim a lascívia e monstruosa desenvoltura, sem temor de Deus, dos homens, que usavam, ou abusavam do sexo feminino”. Esses argumentos, que foram usados no passado, hoje são irrelevantes até mesmo para a própria Igreja que tem essa memória documentada e, vez ou outra, faz comparações quantitativas entre os povos indígenas exterminados antes e depois da colonização para justificar que a Igreja matou um número menor de indígenas do que o Estado, o que não justifica nem tampouco tira o lastro de culpa que ficou sobre ela.

Na história das relações entre “europeus” e “índios” no Brasil quinhentista, a guerra santa, a chamada “guerra justa”, teve desdobramentos na prática – e na teoria – singulares. Os jesuítas têm como forma primeira e preferencial de conversão o “convencimento”. Pretendem fazer entender a doutrina cristã pelo gentio através da razão atingida por práticas pedagógicas, institucionais (escola) ou não (“exemplo”), pacíficas. A partir do momento em que a estratégia do “convencimento” se revela insuficiente para converter, os inácianos passam aceitar a ideia de guerra justa a fim de que fossem “domados” aqueles que insistem em comer Bispos ou roubar apitos... Essa incorporação da guerra como modo de converter não significa uma rejeição da antiga ideologia educacional de “convencimento”; ambas coexistem. A guerra vitoriosa tem não somente resultados político-militares-econômicos “leigos”; ela tem um valor pedagógico próprio, que é o do “exemplo” (NEVES 1978. p. 68; 69).

As várias situações violentas ocorridas entre os padres e os indígenas Mura, que foram documentadas por quase vinte e cinco anos, resultaram das reivindicações sobre o seu território, o que acabou pondo o povo Mura como precursor de Processos Judiciais¹⁹ contra os povos tradicionais, forjados a partir de cartas que os apresentaram como assassinos selvagens, assim também foram apresentados todos os nativos que não aceitaram a colonização e não obedeceram aos ditames dos colonizadores.

De acordo com Amoroso (1991, p.20), “aos jesuítas devemos creditar a gênese das imagens negativas associadas aos Mura, assim como as primeiras ações práticas de

¹⁹ Vide Yurgel Caldas (2008).

mobilização das forças coloniais para uma guerra de extermínio contra essa população”. Essas imagens impressas, a partir de registros da Companhia de Jesus, foram transformadas em Processos Judiciais nomeados de *Autos da Devassa contra os índios Mura do rio Madeira e das nações do rio Tocantins (1738-1739)*, descobertos somente em fevereiro de (1983), nos quais Oliveira (1986, p. 2-3) respalda a atitude dos Mura, como defesa do seu território, apontando os colonizadores como forjadores de estereótipos, com a tentativa de inversão de valores para justificar as ações expansionistas praticadas por eles, que fizeram uma “limpa” das áreas habitadas por grupos indígenas.

A intenção que regia a Companhia de Jesus ao se estabelecer no rio Madeira e em toda região do Amazonas, na segunda metade do século XVIII, não era somente salvar almas por meio da pregação do evangelho e batismo. O objetivo maior consistia em controlar a população indígena num violento processo que consistia em juntar num mesmo espaço vários povos indígenas de etnias diferentes, o que resultou no hibridismo cultural, “[...] signo da produtividade do poder colonial, suas forças e fixações deslizantes; é o nome da reversão estratégica do processo de dominação pela recusa (ou seja, a produção de identidades discriminatórias que asseguram a identidade "pura" e original da autoridade)” (BHABHA, 1998, p. 126).

De acordo com Benchimol (1985, p. 5), “a vassalagem à fé e ao Estado português eram, assim, condições essenciais e inarredáveis que precisavam ser preservadas a qualquer custo [...] a destribalização, o descimento, o aldeamento forçado, a escravidão, significava a morte cultural”. Ribeiro (1995) reforça o discurso de Benchimol, enfatizando que uma das estratégias dos colonizadores era a implantação dos aldeamentos para desestruturar a união interna de etnias, o que levou ao “epistemicídio²⁰”, a cultura dos povos indígenas.

A estratégia usada para desestabilizar o povo Mura consistia em quebrar a baixa resistência causada pelo método interno de colonização intertribal que os Mura aplicavam aos prisioneiros capturados em guerras, nomeada de “murificação”. Segundo Pequeno (2006. p.137), “a ‘murificação’ era a instituição pela qual os Mura agregavam

²⁰ No pensamento de Santos (s/d), a ciência ocidental, ao incidir sobre outras formas de conhecimento cultivando a “destruição criadora”, traduziu-se em epistemicídio, ou seja, a morte cultural, por exemplo, do conhecimento tradicional, da língua nativa, da raça, da religião, entre outros aspectos culturais que não foram catalogados e desapareceram.

outras etnias, entre elas negros dos quilombos, ciganos, índios destribalizados ou ex-catecúmenos, egressos das missões católicas”. O processo consistia em “murificar”, ou seja, transformar os prisioneiros de guerra (ao que constam descritos pelos relatos, os mais jovens), que eram capturados pela etnia Mura e passavam por um longo processo de incorporação de valores culturais, o que os tirava da posição de inimigo, de diferente, e os transformava em guerreiros, quando, então, passavam a fazer parte do seu exército.

Esse processo, de acordo com Dias (2003, p. 3-4),

[...] representava grande perigo aos interesses luso-brasileiros. Afinal criava-se um novo polo aglutinativo, uma alternativa à colonização lusa. E quanto a isto já havia uma preocupação lusa que remontava ao Quilombo dos Palmares. A murificação também se efetuava com índios capturados através de guerras, que como prisioneiros com o tempo se integravam ao grupo Mura, adquirindo inclusive os caracteres culturais; e também de grupos desestruturados pela ofensiva luso-brasileira, como os Iruri e os Jumana. Em várias fontes relata-se o hábito Mura de capturar mulheres e crianças que acabariam por se incorporar à sociedade captora. A origem externa dos “murificados” não significava uma posição subordinada na sociedade, uma vez que muitos deles se destacavam e o maior exemplo foi Ambrósio, índio “murificado” que desempenhou papel central no processo de pacificação dos Mura, atuando como intermediário com os luso-brasileiros.

Percebem-se as estratégias de sobrevivências do Povo Mura, a partir do conceito de “limiar” do filósofo Walter Benjamin²¹ que sugere que se trabalhe entre os dois caminhos, entre algo que o autor explica que está situado no limite e passagem ao mesmo tempo e que abre um espaço entre as fronteiras que existem entre dois caminhos. O povo Mura se depararam diante dois caminhos, o caminho da falsa aliança e o caminho da guerra, no primeiro, eles se entregariam ao cristianismo sem lutar, no entanto esta paz seria só no sentido de não derramar sangue, de evitar saques, guerras entre outros, porém, eles deixariam de ser livres e se tornariam escravos, no segundo caminho (o da guerra) eles iriam matar e morrer, porém uma luta desigual uma vez que os tipos de armas possuíam tecnologias diferentes, no pensamento de Benjamin isso seria o fim do Povo Mura.

Porém, o Povo Mura simula uma entrega ao cristianismo, e entram no jogo do colonizador que para quebrar o processo de “murificação”, se aliançaram aos índios “murificados”, que por sua vez, se aproveitam dessas alianças abrindo um espaço entre

²¹ BENJAMIN (2006), ao se deparar sempre diante de dois caminhos, cria (o conceito de Limiar que se assemelha a fronteira, porém, é menos definida) um limite de passagem abrindo um espaço entre as fronteiras que existem entre os caminhos.

as fronteiras da guerra e da falsa aliança. Desta forma, ao firmar alianças com os colonizadores, os Mura passaram a circular livremente sem ser perseguidos, criando inclusive um código de identificação para que não fossem abatidos. Pela perspectiva histórica, podemos perceber que os Mura tinham como princípio não absorver a cultura do outro, mas os seus agregados para serem aceitos precisavam absorver a cultura dos Mura, para que conseguissem um lugar social reconhecido. Para isso, o agregado ou prisioneiro tinha que passar por um processo de transformação corporal, tanto em ornamentos quanto na guerra, incluindo os rituais de passagem.

Durante o processo de “murificação”, muitos indígenas submergiram em meio aos Mura, desaparecendo ou sendo confundidos, como é o caso dos indígenas Torá, que são confundidos, em alguns momentos, por pesquisadores como subgrupo Mura. Isso se deu por interesse estratégico do ajuntamento usada pelos jesuítas para unir os dois grupos com a implantação do aldeamento Abacaxi.

1.2. Os Mura pela perspectiva da ciência, da arte e da literatura no século XVIII

Com as consequências econômicas ocorridas durante o reinado de D. João V e o terremoto de 1755, para melhorar a administração do Império português, entre 1750 e 1777, o marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho, estabeleceu reformas com a intervenção política do despotismo esclarecido²², que consistia na exploração colonial para fins de assenhoreamento de território.

Portugal passou a organizar expedições filosóficas. De acordo com o estudo histórico de *Viagem Filosófica* feito por Brandão (In: Ferreira 2008, p. 35- 36),

A primeira expedição foi chefiada por Alexandre Ferreira Rodrigues, naturalista baiano, nascido em 27 de abril de 1756. Aos 12 anos foi destinado a seguir a carreira eclesiástica. Em 1768 matriculou-se na Cadeira do Instituto da secular universidade. Dez anos depois, regressou a Lisboa, depois de ter exercido a função de preparador de História Natural (trabalhou na Universidade de Coimbra). Na capital reencontra Vandelli seu antigo mestre, que o indica para dar cumprimento à missão idealizada pelo governo: explorar o extremo norte do Brasil, cujas riquezas e possibilidades econômicas só parcialmente eram conhecidas. Ferreira produziu um vasto inventário sobre a Amazônia, editado e intitulado *Viagem filosófica pelas*

²² Expressão que designa uma forma de governar característica da Europa continental na segunda metade do século XVIII, que, embora partilhasse com o Absolutismo a exaltação do Estado e do poder do soberano, era animada pelos ideais de progresso, reforma e filantropia do Iluminismo. Ferreira 2008, p. 21

capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, escrito entre 1783 e 1792.

Aproximadamente cinquenta anos após a tentativa dos padres jesuítas de aniquilar o povo Mura pela “Guerra Justa”, iniciou-se uma recodificação discursiva da ciência e da iconografia²³ impressa nos estudos de Ferreira, que, de acordo com Raminelli (2001), Galvão e Moreira (2008) e Carvalho Junior (2011), por ele ter se baseado no modelo de classificação de Cal Lineu (1707-1788), pelos estudos da história natural de Conde de Buffon²⁴ (1707-1788) e nos moldes do historiador inglês William Robertson (1721-1793), que seguiam o modelo do pensamento ocidental, no qual não tinha forma para o biótipo dos homens amazônicos, por isso acabou por classificá-los entre macacos e natureza. Alexandre Ferreira, detentor de conhecimento e autoridade na demarcação territorial, na classificação e nomeação da natureza, foi enviado pela Coroa portuguesa para inventariar a fauna e a flora da região Amazônica.

Por um lado, Ferreira (2008) sistematizou os genes de espécie de seres vivos e as condições ecológicas da região, mas, por outro lado, evidencia-se que ele olhou os povos indígenas pela ótica de múltiplos olhares. Assim, deu sentido aos nativos a partir de estudos do historiador inglês Robertson, que traz consigo as experiências colaterais do preconceito que os ingleses tiveram sobre os indígenas americanos, impressas desde o século XV na literatura inglesa, cujo exemplo pode ser a obra *A tempestade*, de Shakespeare. Sabe-se que os povos tradicionais foram nomeados índios²⁵ pelo suposto engano dos portugueses, que acreditaram ter alcançado as Índias quando chegaram às terras novas. Como se sabe, a descoberta de *Novus Mundus* foi um grato acidente, ainda que hoje se discuta a veracidade dessa afirmação. O certo é que, indevidamente, os autóctones da região foram e são, ainda hoje, reconhecidos como indígenas.

De acordo com Luciano (2006, p. 28-29),

[...] A denominação índio ou indígena, segundo os dicionários da Língua Portuguesa, significa nativo, natural de um lugar. É também o nome dado aos primeiros habitantes (habitantes nativos) do continente americano, os chamados povos indígenas. [...] Os habitantes encontrados nesse novo

²³ Ramo da História da Arte que trata do tema/mensagem das obras de arte em contraposição à forma (PANOFKY, 1979).

²⁴ Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, naturalista francês que produziu, entre 1749-1778, 36 volumes de História Natural.

²⁵ O termo genérico “índio” foi criado pelos europeus a partir dos padrões ocidental para sinalizar povos de culturas diferentes da sua. Um exemplo disso está na obra de William Shakespeare, *The tempest*, produzida entre 1610-1611.

continente receberam o apelido genérico de “índios” ou “indígenas” que até hoje conservam. Deste modo, não existe nenhum povo, tribo ou clã com a denominação de índio. Na verdade, cada “índio” pertence a um povo, a uma etnia identificada por uma denominação própria, ou seja, a autodenominação, como o Guarani, o Yanomami.

Como consequência, o termo índio/indígena, pela perspectiva histórica, surgiu aparentemente de um suposto engano, que foi ganhando força a partir do discurso que imprimiu uma imagem que nega a condição de humanidade dos povos indígenas e que foi sendo reforçado por outros olhares.

Ferreira (2008), assim como alguns estrangeiros que escreveram sobre o Brasil e sobre a Amazônia, significou os sujeitos decodificando suas culturas, suas crenças e tornando a figura dos povos indígenas, de certa forma homogênea no pensamento da humanidade, com um olhar de dimensão imaginária, o que criou o conceito de unicidade para diversos povos indígenas. Conforme Carvalho Junior (2011, p. 67-74), a “[...] invenção do homem americano é constituída através do formato do corpo e da moral destes índios, que de objeto tornaram-se atores ativos de sua representação, nomeados por Tapuias²⁶, assim como todos os índios da Amazônia”, que é reforçado por outros intelectuais na impressão desse olhar, que classifica o índio como indolente, preguiçoso, entre outros adjetivos negativos. E, ainda, foi-lhe outorgada a autoridade do poder judicial para que esse apressasse o processo de “murificação”.

De acordo com Galvão e Moreira (2008, p.158, 159), que fazem apontamentos correspondentes à deficiência das informações etnológicas existentes nos textos de Rodrigues Ferreira, o que causa desconforto com informações de algumas etnias que ele nunca manteve contato:

[...] só conheceu por informação alheia: onde seus equívocos são particularmente perceptíveis em suas tentativas de fornecer uma visão geral e comparativa dos índios da Amazônia ou de todo o Brasil. Muitas vezes o naturalista substitui a capacidade de analisar as informações disponíveis pelo recurso à opinião de escritores de duvidosa autoridade na matéria, como o historiador inglês Robertson. Em certos casos deixa-se envolver pela perspectiva dominante na sociedade colonial, de cunho marcadamente anti-indígena.

²⁶ Monteiro (2001) diz-nos que Tupis e Tapuias é uma classificação clássica e genérica que foi adotada pelos colonizadores portugueses para dividir os indígenas brasileiros em dois grandes grupos: os tupis e os tapuias. Porém, este termo “Tapuias” aparece em *Autos da devassa contra os índios Mura*, publicado pela Universidade do Amazonas-CEDEAM (1986, p. 21), no documento n.º 3, do inquérito das 33 testemunhas juradas.

Ainda de acordo com Carvalho Júnior (2011), “o projeto de guerra contra a etnia Mura, foi formulado por Ferreira, que nos seus textos, estimula o discurso de ódio e de artimanha política para a redução da etnia indígena Mura, pondo-os uns contra os outros, tudo para escravizá-los”. Um exemplo disso são os escritos do próprio autor, após perceber desavenças internas entre os membros da etnia, aproveitava para semear discórdias para enfraquecê-los. Ferreira (2008, p.283) assinala que,

[...] olhando com os olhos da política, um guia, um prático, que poderá facilitar a entrega dos mais ou semear entre eles de tal forma cizânia, que se acabem uns aos outros, e nos seja mais fácil extingui-los, no que tenho cuidado pelo melhor modo, fomentando desde já entre eles alguma emulação e ciúme, ao mesmo tempo em que a todos trato com maior cordialidade e amizade. [...] Das utilidades que tenho percebido se poderão tirar desta gente, a maior é a de se aumentar o rebanho de Cristo, sendo grande a de se poder navegar com segurança por estes rios; não menos me parece vantajosa a de termos outros tantos arcos, que podem prestar grande defesa ao Estado contra os inimigos externos e ainda internos; a de serem grandes pombeiros, pela grande prática que têm de cortarem mato e transportar-se com facilidade de uma para outra parte, ainda por mar, pelo qual navegam com indizível velocidade. Como vi nos principais, que me vieram falar [...].

Além do olhar construído social e politicamente, a construção se dá também culturalmente, mediado pelas técnicas corporais. Dependendo do tempo ou da cultura dela, esses códigos terão sentidos diferentes para o olhar fundado a partir dos códigos do lugar em que vive o sujeito. Ferreira viveu na época do Iluminismo, e por interesses políticos, teve o olhar direcionado, no que diz respeito aos povos indígenas, o que lhe inviabilizou o olhar humanista sobre eles. Na realidade, ao olhar ocidental e da ciência os povos indígenas nunca foram respeitados. Ferreira escutou, mas não ouviu, ele olhou, mas não enxergou, porque olhou para dentro dele, para o que ele conhecia, pois as narrativas se constroem a partir do olhar, da visão de quem vê.

É frequente ouvirem-se os mais descontraídos comentários a respeito do indígena brasileiro, tomado como uma entidade concreta, e genericamente denominada índio. A essa noção são emprestadas inúmeras significações, parte delas “favoráveis” ou “simpáticas”, parte depreciativas. Categoria histórica, pois componente da consciência colonial, o índio persiste, remanescente, na consciência nacional (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p. 65).

Para Saussure (2006, p. 80), “o signo linguístico une a palavra ao conceito produzido sobre ela a uma imagem acústica, não do som material que representa a coisa física, mas da impressão psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos [...]”. A construção da imagem dos Mura foi feita

historicamente pelo dominador, cuja função era o de rebaixá-los culturalmente, acrescentada dos escritos dos intelectuais a serviço da colonização, que a imprimiram por meio de sonoridades estratégicas, forjando um pensamento de teor moral negativo, que gerou imagens sensoriais de temeridade. O modelo de dogma usado pelos colonizadores na construção dos conceitos como, por exemplo, as palavras índio e colonização, são trabalhadas de tal forma que ganham sentido universal.

De acordo com Pratt, pela perspectiva de Machado (2000, p. 281-282),

Encontra-se na intersecção da análise de texto e crítica ideológica. Procurando desvendar não apenas os mecanismos ideológicos e semânticos por meio dos quais os viajantes europeus, a partir de meados do século XVIII, criaram um novo campo discursivo, forjando uma consciência planetária a respeito do outro colonial e suas culturas, a autora associa estes escritos e seus tropos às diferentes fases do expansionismo capitalista e suas conquistas dos territórios interiores do mundo colonial. Neste sentido, é este livro hoje considerado fundamental para a reavaliação dos processos de constituição de um repertório semântico cognitivo imperialista que se construiu a partir dos anos de 1750, entrelaçando as amplas dinâmicas da expansão do capitalismo em direção às áreas coloniais, à produção de um saber que vai criativamente reinventar a realidade colonial [...].

Por meio da interpretação dos escritos dos viajantes, Pratt os compreende como reprodutores das concepções européias de dominação do resto do mundo (lugares periféricos²⁷). Ela formula a sua compreensão a partir da literatura inventariada pelos autores viajantes e pintores do Império, da construção do discurso de subordinação, que inferioriza os povos tradicionais, em que eles não reconhecem as práticas dos nativos como produção cultural.

Soares (1999, p. 128) contextualiza que, “apesar de Pero Vaz de Caminha, por intermédio do seu testemunho (Primeira Carta), oferece à Antropologia o primeiro documento sobre o nativo brasileiro, ele gerou um sentido de estranheza por contada divulgação do uso “estranho” que eles faziam dos seus corpos [...]”, sem levar em conta, por não ter conhecimento, que os grafismos corporais e os ornamentos faziam parte da cultura daquela gente, porém considerado como algo sem importância e desprovido do seu real valor cultural.

²⁷ Países culturalmente fora dos padrões europeus ou considerados pobres economicamente. Montañó (2015, p.57), Santos (2003a).

Figura 6– Mura inalando paricá.



Fonte: FERREIRA, *Viagem filosófica* (2008, p. 213).

A Figura 6, *a priori*, apresenta aos olhos do apreciador, segundo Gombrich (2007, p. 56), “[...] elementos físicos: ritmo da linha, massa de formas, espaço, luz e sombra [...]. O artista, é claro, pode transmitir só o que o seu instrumento e veículos são capazes de executar. Sua técnica restringe sua liberdade de escolha. As características e relações que o lápis é capaz de captar diferem das que o pincel reproduz. Sentado diante do seu motivo, com o lápis na mão, o artista procura, então, aqueles aspectos que pode representar em linhas – como costumamos dizer, numa abreviação desculpável, ele tende a ver o seu motivo em termos de linhas”.

A representação da imagem Mura na Figura 6, produzida por Codina (2008), apresenta, além das técnicas formais na linguagem das artes visuais, aspectos culturais de um homem incomum, possivelmente pelos acessórios que carrega junto ao corpo. Acrescentado a isso, quando se tem a informação do que revela essa imagem, procura-se, nela, algo que demonstre selvageria, belicosidade. O que deveria ser visto é negado:

apenas um homem consumindo o paricá²⁸, que é um costume cotidiano e muito utilizado na prática do ritual de passagem (na construção do corpo) dos guerreiros Mura. Ferreira (2008) refere-se a essa expressão cultural como uma bacanal. Possivelmente ele não conhecia o conceito para o ritual de passagem (indígena) ou a cultura imaterial do povo que se lhe apresentava. Isso não lhe era oferecido pela episteme da época.

Principia a cerimônia das bacanais por uma cruelíssima flagelação. Açoitam-se reciprocamente uns aos outros com azorrague dos couros de peixe-boi, anta ou veado. Na falta disto, supre uma corda de pita bem torcida, do comprimento de uma braça. Tem na extremidade uma pedra ou outro qualquer apenso, que seja sólido e que fira. Acoitam-se dois a dois. O paciente recebe os açoites de pé e de braços abertos, enquanto o flagelante para flagelado e assim cada parilha segue seu turno. Nisto eles consomem oito dias na cerimônia da flagelação e as velhas na preparação do paricá e na dos vinhos das frutas e do beiju. Segue-se a função de participarem deles os que participaram dos açoites. A virtude narcótica do paricá, o modo de sorvê-lo e a demasia dos vinhos, obram com tanta violência que os que não morrem algumas vezes sufocados do tabaco, caem semimortos e caídos ficam até lhes passar a borracheira. Passada a primeira, principia a segunda. É do estatuto da festa durar a borracheira tanto quanto durarem os açoites (FERREIRA, 2008, p. 256).

Como se pode perceber, o paricá fazia parte do ritual da construção do corpo do guerreiro Mura, que não deixa de ser uma construção muito violenta. No que diz respeito à guerra, é interessante observar que, ainda que as aldeias fossem independentes entre si, como afirma Ferreira (2008, p. 214, 217, 218), se um entre o povo Mura sofresse alguma injúria e lesão, o ressentimento dos Mura era tão implacável como o ódio do indivíduo ofendido.

Porém, apesar da força e coragem deles para a guerra, como outros povos autóctones do Brasil. Segundo Ferreira (2008) os Mura só saíam em expedição depois de consultados os oráculos, os feiticeiros e os velhos [...]. As armas utilizadas nos embates eram os arcos e as flechas do seu uso cotidiano. Quanto aos arcos, há de se notar que eles são mais compridos do que os dos outros gentios (como se apresenta na Figura 7). Faziam-nos de diferentes cascas de madeiras, que vergam como o pau-d'arco, a itajuba-poca, a paracuúba, a murapiranga e outras [...]. Quanto às flechas, todas

²⁸ O paricá (*Schizolobiumamazonicum* Huber e Ducke) é uma espécie da família *Caesalpiniaceae* de ocorrência natural na região Amazônica. As sementes de paricá (*Anadenanthera colubrina*), também conhecidas por Yopo, Cohoba ou Cebil, são usadas tradicionalmente pelas tribos indígenas da América do Sul em rituais religiosos. <http://www.diariodaerva.com/2010/09/parica-ou-yopo.html>. <última visita em 10/03/2016>.

tinham a ponta feita de taquara, com a diferença, porém, de que as pontas ou eram simples ou farpeadas para segurar suas presas.

Figura 7 – Guerreiro Mura com arco e flecha.



Fonte: FERREIRA, *Viagem filosófica*, 2008.

Os séculos XVII e XVIII carregavam os resíduos polivalentes do homem renascentista, que eram exigidos pela episteme da época. Percebe-se pela formação militarizada dos padres Joseph de Souza, Jacinto Carvalho e Bartolomeu Rodrigues que eles não estavam só preocupados em salvar almas, tanto que declararam uma guerra chamada de justa em que, inclusive poderiam matar aqueles que não se confessassem cristãos.

Ferreira era um intelectual cientista, botânico, dentre outras formações, também era conhecedor das leis eclesiásticas, o mesmo ocorrendo com Henrique João Wilkens, tenente-coronel português, com formação em engenharia, que tinha conhecimento na área de teologia, conforme se verifica no poema épico *Muraida*, escrito por ele, em meados do século XVIII, no ano de 1785. Ele prestava serviço para o Império português nas demarcações dos limites territoriais do Grão-Pará ao Mato Grosso.

Henrique João Wilkens, que na vida jogou o jogo da dualidade, a começar por sua origem, que, segundo registros, era português, mas com sobrenome de origem

inglesa, não era um poeta, e sim militar a serviço do Império²⁹, porém consumidor da poesia de Camões, o que o levou a copilar as oitavas do épico *Muraida*, escrita por graça de muitos Mura assassinados. Apesar de se tratar de um poema que “defende a atuação do colonialismo contra as populações indígenas”, segundo Krüger (2012) Wilkens, por estar seguindo o gênero literário com estrutura camoniana (no poema *Os Lusíadas* tem um canto em que o Velho do Restelo faz denúncias), acaba por fazer denúncias das artimanhas dos colonizadores contra os Mura, que os enganaram firmando falsas alianças.

Para Tufic (1930, p. 27), *Muhuraida*, assim como os textos considerados clássicos latinos, que têm a mesma estrutura de gênero, como Tasso, Camões e Santa Rita Durão, consagram, por assim dizer, o produto cultural europeu em detrimento dos tupis e tapuias, que fizeram o primeiro capítulo da história do texto brasileiro. Assim, podemos dizer que *Muraida* consagrou o produto cultural europeu em detrimento dos Mura.

Com base nessa tese, não se tem como refletir sobre os povos colonizados sem pôr em pauta a voz etnocêntrica do colonizador sobreposta a dos Mura. Nos textos, nas imagens verbais, que são responsáveis pelas imagens mentais, no pensar ético e moral negados na defesa indígena, da condição humana de subsistência e aceitação de sua diversidade, em que o indígena responde com a reação corporal na guerra para se defender daquele que, segundo Rojas Niño (1997, p.24), “[...] coloniza, exercitando o poder de domínio com todas as suas ferramentas – a religião, os soldados, as armas, a ideologia [...] e o colonizado, sabendo-se subjogado, prescindindo de sua identidade de rebelde. Daquele que se opôs, fica a história escrita que se fez [...]”.

Desde o primeiro contato com os povos tradicionais da Amazônia, o colonizador aparece como observador dos conhecimentos dos indígenas e das riquezas naturais da Amazônia. Ele usa de estratégia para deturpar a imagem dos povos indígenas, ora se passando por amigo e usando os indígenas para conhecer seus costumes, para, depois de mapear a região, impor-se culturalmente. Paralelo a isso, o colonizado é representado

²⁹ Mary Louise Pratt classifica os viajantes que são enviados pela Coroa portuguesa como olhos do Império de acordo com (MACHADO, 2000).

por uma imagem romantizada e extasiado pelas descobertas de novas ferramentas.

De acordo com Batista (2007, p. 58),

Os diversos povos que, nos primeiros séculos, procuraram dominar a Amazônia, nada teriam conseguido sem recorrer à aliança do índio, que possuía a sabedoria da terra. Era ele que conhecia onde estava e como conseguir o alimento; movimentava-se em ubás pela superfície das águas (e a água é um componente ponderável da natureza); caçavam e pescavam os alimentos; colhia e sabia onde estava a especiaria com que os europeus abriam os olhos e a cupidez sobre a nova terra; e era a grande esperança do braço para as lavouras, cedo trazidas com a introdução de espécies exóticas como a cana-de-açúcar, o algodão e o fumo.

Na fala de revolta e indignação do ancião Mura, nas estrofes 18, 19, 20 (Canto III), narrado por Wilkens (2012), quando os Mura são persuadidos por um índio “murificado”, fica claro que eles foram convencidos a manter uma falsa amizade por parte do colonizador, que, na verdade, era uma estratégia para ele se apropriar do lugar, reforçando, assim, a fala de Batista sobre a “aliança” que os colonizadores mantinham com os indígenas:

Já não lembra o agravo, a falsidade,/ Que contra nós os brancos maquinaram?
Os autores não foram da crueldade?/ Eles, que aos infelizes a ensinaram?
Debaixo de pretextos de amizade,/.....³⁰
Levando-os para um triste cativo/ sorte a mais infeliz, mal verdadeiro.
Grilhões, ferros, algemas, gargalheira,/ Açoites, fomes, desamparo e morte,
Da ingratidão foi sempre a derradeira/ Retribuição, que teve a nossa sorte.
Para os alimentar, matalotagem/ Buscava nosso amor, nosso cuidado;
A tartaruga, o peixe na viagem/ Lhes dávamos, e tudo acompanhado
De frutas e tributos de homenagem,/ Em voluntária oferta, que frustrado
O receio deixasse, a confiança/ Aumentando, firmasse a aliança. (p. 51).

A imagem do povo Mura impressa no poema épico *Muraida*, que, apesar de ser um poema colonialista dá voz ao ancião Mura na narrativa de revolta e indignação no Canto III, em que o autor, que é defensor da colonização, transcreve as falas do indígena, que acusa os colonizadores de firmarem falsa amizade para fazer a etnografia do lugar e, ao conseguir seu intento, se volta contra o povo Mura. Uma única voz entre vários índios se levanta e esbraveja, pondo-se num lugar social de autoridade que representa a voz do povo Mura, percebida como a única “voz”, que identifica o sujeito (Mura) no discurso do passado.

³⁰ (Transcrição tal qual está no livro com linguagem atualizada). N E: Falta o sexto verso: Alguns matando, outros manietaram? (Estrofe 17, Canto II, 1819).

De acordo com Krüger (2012, p.10-11),

Na epopeia do Gama, quando os nautas estão prestes a se fazer ao mar, aparece o Velho do Restelo, que impreca contra os descobridores. Camões representa, nesse episódio, as forças conservadoras, aquelas que se mantinham presas a um passado que a descoberta do caminho marítimo para as Índias iria definitivamente sepultar (Canto IV, est. 94-104). Algo similar acontece na *Muraida*, quando o evangelho está sendo pregado aos índios: um ancião, preso aos costumes ancestrais da tribo, se levanta e protesta contra as palavras do orador (Canto Terceiro, estrofes 16 a 21) [...] Essa passagem do texto constitui-se em uma exceção, pois a ideologia que permeia a *Muraida* é, como já afirmamos, a de proclamar a excelência do colonialismo, estorvada pelos ataques dos bárbaros destituídos da verdade divina.

Ora, a comparação entre os Mura e as forças conservadoras são feitas porque na concepção do colonizador, a colonização não consistia em violência, portanto não existia o pensamento ético moral em relação ao povo colonizado, já que o colonialismo, na perspectiva do colonizador, veio trazer benfeitorias como a civilização, o progresso, entre outros, portanto, o outro é visto como seres que se mantinham presos a um passado atrapalhando o progresso. Na perspectiva dele, não eram humanos, mas parte integrada à natureza. Assim sendo, não existia um povo que estava sendo assassinado e caçado feito bicho. Ele era bicho.

Pela perspectiva da história, conhecemos as intenções do poema épico *Muraida* (2012), escrito por Wilkens em 1785. O autor, ao reforçar a imagem de pagãos e selvagens, em alguns momentos afirmados como assassinos, seus atos foram vistos como selvageria inata. No entanto, no (Canto III), Wilkens torna o poema *Muraida* ambíguo, não intencional, ao dar voz narrativa ao ancião, momento em que ele faz uma denúncia contra o Estado, ou seja, àquele que o contratou para incutir a ordem santa no “Outro”.

Para Dussel (1977, p. 49-51),

O outro é a noção precisa com a qual denominaremos a exterioridade enquanto tal, a histórica, e não a meramente cósmica ou vivente. O outro é alteridade de todo sistema possível, além do "mesmo" que a totalidade sempre é. [...] O outro como outro, isto é, como centro de seu próprio mundo (embora seja um dominado ou oprimido), no sistema. Todo homem, cada homem, enquanto é outro é livre, e enquanto é parte ou ente de um sistema é funcional, profissional ou membro de uma estrutura, mais não é outro. É-se outro na medida em que se é exterior à totalidade, e neste mesmo sentido se é rosto (pessoa) humano interpelante. Sem exterioridade não há liberdade nem pessoa. Somente na incondicionalidade da conduta do outro se descobre o fato de liberdade, do livre arbítrio.

O Outro deixa de ser Outro discursivamente e relativamente (pela perspectiva do colonizador) quando passa pelo processo do hibridismo cultural. O indígena Mura sai da exterioridade pela assimilação cultural dos opressores ocidentais, ou seja, ele passa a cultivar múltiplas identidades, passando a fazer parte da estrutura do Estado. Ele permanece índio Mura, mas também é reconhecido como cidadão brasileiro, portanto tem como obrigação cumprir o seu papel do mesmo modo que os não indígenas. Ele estuda pelo sistema educacional (porém, na aldeia não tem o ensino integral. Quando um indígena sai da aldeia para estudar, ele acaba perdendo o reconhecimento por seu lugar social tanto pelo Estado quanto pela etnia).

Entretanto, só é reconhecido como identidade étnica no quadrado que lhe foi determinado, passando a ser olhado como igual quando convém ao colonizador justificar a violência sofrida pelos indígenas que, por sua vez, são responsabilizados pelas consequências ocorridas na época da colonização, e dependendo da voz que afirma que os povos indígenas “são considerados agentes de sua história”, ela terá sentido diferente, de acordo com a escola que articula determinado discurso pela perspectiva que lhe interessar. Sobretudo, o discurso dos estudiosos ortodoxos de culturas indígenas, que conclamam que não houve violência contra os povos indígenas, negros, entre outros, e que nunca se falou mal da Amazônia. Segundo eles, o que houve foram experiências ruins.

O discurso usado para justificar seus atos no início da colonização era o de que os povos indígenas não eram pessoas humanas. Eles teriam alma somente após o sermão de João Daniel (2006) e a intervenção católica com os ensinamentos e convencimento do cristianismo, o uso do fonema “Fé”, a aceitação de viver conforme as leis imposta por outros povos e o reconhecimento e submissão ao Rei. O Outro, no pensamento de Dussel (1977), deixa de ser o Outro quando deixa de ser exterior e passa a ter a mesma estrutura dos opressores ocidentais, deixa de ser livre e passa a fazer parte de uma estrutura do Estado, na qual é reconhecido como cidadão brasileiro, vota, estuda pelo sistema educacional, entre outras coisas. Somente depois que sai da exterioridade e se enquadra na forma daquele que dá significado a sua existência é que ele deixa de *ser o não ser* e passa a ser um relativamente igual.

Ainda de acordo com Dussel (1985), a particularidade da cultura está em se (Eu) reconhecer o Outro, como um igual a mim, se ele tem comportamento ou preferências diferentes das minhas, isso não significa que ele é melhor ou pior, e vice-versa; olhar um diferente como igual – a tolerância de olhar para as sociedades atuais com mudanças em relações afetivas. Se as pessoas são diferentes é porque são de culturas diferentes, reconhecer na pessoa do outro a pessoa que o outro é; se eu tenho direito a felicidade, o outro também tem em igual proporção que eu, o outro também tem direito à felicidade, a mim não cabe interromper. É-se outro, na medida em que se é exterior à totalidade, e neste sentido, se é rosto (pessoa) humano interpelante.

1.3. Representações do Povo Mura no século XIX

Os Mura reaparecem como referências em relatos e iconografias dos naturalistas Spix e Martius (1817-1820), do padre Manuel Aires de Casal (1817), do viajante Marcoy (1848-1860) e do pintor Catlin (1796-1872). Aqui, o Mura é descrito como homem sertanejo do sertão amazônico, referenciado pela forma da sua organização social, forma de moradia, sua habilidade como canoeiro, que lhe possibilita a inserção no mercado de trabalho da pescaria, do cultivo da cultura imaterial como expressão corporal, tanto como expressão cultural, com danças, rodas e brincadeiras quanto as práticas na construção de ornamentações corporais.

A abordagem dos naturalistas Johann Baptist Von Spix e Carl Friedrich Martius, que vieram ao Brasil junto com a comitiva científica que acompanhou a arquiduquesa Maria Leopoldina, filha do imperador da Áustria, que vinha para unir-se em matrimônio ao príncipe dom Pedro de Bragança e Bourbon, herdeiro do trono de Portugal, tornou-se uma das mais importantes no estudo sobre os povos indígenas e as terras brasileiras. Spix e Martius, a convite do rei de Baviera, partiram para o Brasil e foram os cientistas incumbidos de estudar a Botânica, a Zoologia, a Mineralogia e Etnologia das terras brasileiras. A imagem do povo Mura foi ilustrada com mais ênfase na economia, pois, segundo os referidos autores, [...] *muitos destes muras ambulantes são empregados como hábeis pescadores pelos colonos da vizinhança, pois todas as fazendas, nestas regiões, são organizadas para pesca e dela dependem [...]* (1981, p.150).

Figura 8 – Indígenas Mura caçando tartarugas.



Fonte Spix e Martius. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Vol. III. (1981).

Além da cultura da pesca, da caça de tartarugas, como mostra a Figura 8, é exposto também, suas formas de moradia, que, pela sua condição de nômades e interdependência com a natureza, viviam em extrema pobreza, contudo, na literatura da época, foram referenciados pelos autores como homens sertanejos do sertão amazônico. Em visita a uma maloca indígena Mura, os naturalistas relatam o que está posto na Figura 9:

Quando entramos nessa cabana, acompanhados do mundurucu, fechou-se a carranca tuxaua, um misto de cólera, embaraço e temor e que apareceu aliviado, quando da cabana baixa e enfumaçada nos retiramos para o ar livre. Também nos bastaram poucos minutos para ver-lhe os pobres e sujos objetos caseiros. Em parte alguma nos pareceu tão medonha e triste a miséria do silvícola americano, como ali. Tudo indicava que mesmo as mais simples necessidades da vida se satisfaziam ali a modo dos animais. A palhoça, construída com troncos de árvores, cobertas de folhas de palmeira e ripas, cuja porta baixa também servia de janela e de chaminé, tinha quando muito o comprimento de uma rede, feita não com o artístico trançado, mas simplesmente de cascas de árvore em forma de canoa. Além das armas, faltava todo utensílio doméstico. [...] Eram largos os seus corpos, carnudos e de estatura inferior à mediana, devido à constante nudez, a pele era mais escura, cor de cobre, pelos quase só se notavam na cabeça... (SPIX & MARTIUS, 1968, p.76-77).

Figura 9 – Gravura – Visita à maloca Mura.



Fonte: Spix & Martius *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. Excertos e Ilustrações (1968).

Nesse relato, os autores não falam claramente, mas revelam nas entrelinhas os conflitos intertribais existentes entre os povos Mura e Mundurucu, que os colonizadores utilizaram como uma das estratégias para reduzir a população indígena. No caso dos Mura, os indígenas Mundurucu foram usados, em última instância, como contratados com a função de exterminá-los. Os Mura, nos séculos XVII e XVIII, ficaram conhecidos por suas habilidades como vigilantes dos rios, dado que habitavam em sua canoas, sobre a cabana que aparece na imagem. Trata-se da casa feita de tapiri (casa de palha e madeira), ainda hoje ela é usada pelos Mura-Pirahã, subgrupo Mura que nomeou a cabana de casa de praia.

Figura 10– Fotografia da casa de praia.



Fonte: Gonçalves, *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã* (2001).

Figura 11 – Fotografia da reunião informal na casa de praia.



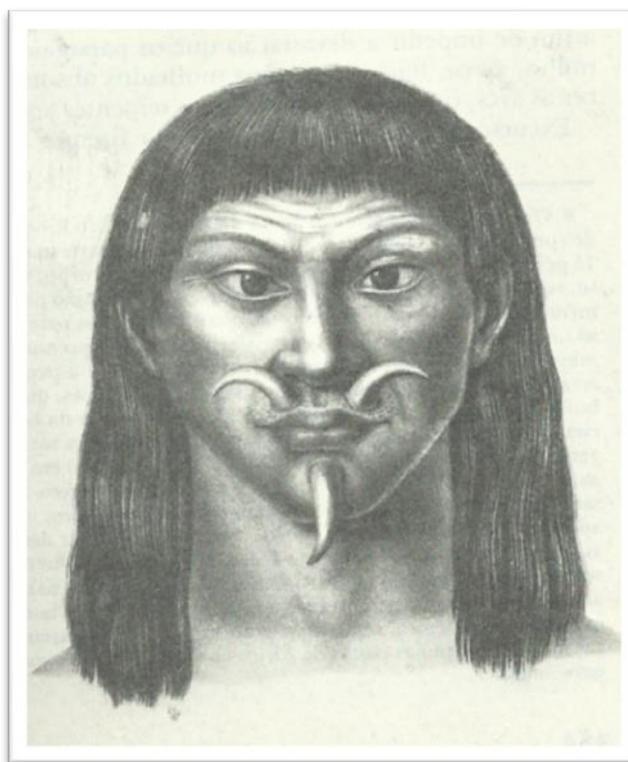
Fonte: Gonçalves, *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã* (2001).

Gonçalves (2001) e Everett (2009) afirmam que o povo Mura-Pirahã é de cultura minimalista. A nosso ver, o comportamento cultural dos Mura-Pirahã é mais uma forma de resistência para não misturar os seus costumes com os dos brancos. Entendemos que esse Povo pretende, com a vida nômade pela margem do rio Marmelo na época da cheia e da vazante, e da impenetrável essencialidade linguística, mesmo em constante contato com pesquisadores, professores, entre outros, preservar o seu *modus vivendi*. A observação desses fatos leva-nos a refletir sobre Laraia (2001. p.94), ao afirmar que “a

cultura não é estática e tende a modificar-se dinamicamente com o tempo, essa transformação tanto pode se dar pela interação quanto pela própria evolução humana”.

As essencialidades estáticas na cultura Pirahã levam a questionamentos sobre a língua que não evolui e as formas de habitação. De acordo com o teórico em linguística Everett (2009), a língua Mura-Pirahã não possui recursividade³¹ e não tem ligação com nenhuma raiz linguística no mundo, exceto com línguas de duas etnias mortas, que eram subgrupo dos Pirahã. Com isso fica de fora quaisquer possibilidades de ligação com outras civilizações que não tinham língua escrita, mas que em muitos aspectos têm essencialidade com a cosmovisão do povo Mura. A tese de Everett está embasada na perspectiva da linguística, por isso deixando de fora outras possibilidades de ligação com outras sociedades.

Figura 12 – Mura.



Fonte Spix e Martius, *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Vol. III, 1981.

³¹ Recursividade é a ausência de números, a ausência da contagem e das cores, a ausência de mitos de criação e a recusa em falar do passado distante ou do futuro. Vide Everett (2009)

A Figura 12, do Mura dos relatos de Spix e Martius (1981, Vol. III) “Constituem os Muras numerosa tribo, de gênio traiçoeiro, sempre em guerra com a maioria das outras tribos. Habitam às margens do rio Madeira. Desfiguram-se, fazendo buracos nos beiços, onde metem dentes de porco”, aproxima-se da Figura 14 (p.57), do “Guerreiro Mura”, da obra de Paul Marcoy, exceto pelas marcas escuras no seu rosto, que têm nuances diferentes dependendo do lugar em que a imagem está exposta, ora ela se parece com riscos de tintas, ora se parece com marcas de cortes, lembrando as descrições feitas por Aires de Casal (1817, p. 325):

[...] Os homens não só ornaram os braços e pernas, mas ainda furaram o nariz, orelhas e beiços, donde trazem pendentes conchas, dentes de porco e de feras: "Muitos desenham várias figuras na pele, não sem grandes dores e muito tempo: outros trazem o corpo embaçado de certas tintas, e ainda de lodo; usando destas disformidades industriais, talvez não tanto por aformosarem o corpo, como para lhes dar um ar impostor, a fim de aterrar os inimigos com a sua presença.

A imagem que sinaliza a “arte corporal indígena Mura” apresentada nos relatos de Casal, como as descrições sobre o cultivo da cultura corporal com ornamentos e escarificação, tatuagens inscritas no corpo com incisões, que deixam marcas eternas sobre a superfície da pele, está mais para um marcador social que sugere guerra do que para o deleite de apreciadores.

De acordo com Le Breton (2004, 19-20; 39), as marcas na pele são

Um dos meios de sobrevalorizar o corpo e afirmar a sua presença para si e para os outros. São sinais para não se passar despercebido e logo para existir aos olhos dos outros, ou pelo menos se ter disso o sentimento. São rituais íntimos de fabricação do sentido de uma maneira menos brutal que as condutas de risco, mas resultam da mesma necessidade interior de dar sentido e relevo a sua existência. [...] Proclamação pelo corpo dos princípios que orientam a sua existência.

Na perspectiva do autor, a marca no corpo é a pele pedindo a palavra, e essa era uma forma de se apresentarem como produtores de corporeidade no cultivo de ornamentos do corpo, porém a cultura imaterial do povo Mura foi marginalizada, e por não ter sido compreendida, criou-se o pensamento de que eles não tinham produção de expressividades culturais. Diferente do discurso de Aires de Casal, o encontro dos pincéis do pintor norte americano George Catlin (1796-1872), que ficou famoso por ter pintado os povos tradicionais estadunidenses, tendo produzido uma vasta coleção de pinturas indígenas, com os Mura, é quase uma festa feita pela alegria das cores e dos

relatos que os colocam como criadores de cultura corporal com ornamentos e pinturas sem o discurso da pauta de julgamento ou classificação.

Figura 13. George Catlin. Mura.



Fonte: PORRO. *A Amazônia indígena de George Catlin: imagens e relatos de viagem desconhecidos*. (2010).

Depois de todas as leituras e de tudo que foi apresentado sobre os Mura, acaba-se por colonizar esse tipo de imagem na mente humana. As falas de Catlin (1852) a partir de Porro (2010) são totalmente diferentes de todos os outros, é um discurso imagético e visual que mostra a produção da cultura corporal dos Mura pela ótica do pintor, que surpreende pela forma como é descrita (até então só se ouviam falas sobre os Mura como selvagens, até mesmo por cientistas contemporâneos de Catlin), pelo entusiasmo e surpresa extasiante do artista, que traz um discurso em tom informal, diferentemente do que estava na pauta dos viajantes, cientistas, naturalistas do século XVIII. Ele preocupa-se em mostrar os modos de vida, a organização social e a produção de cultura que outrora lhes foi negado. Isso está posto por Catlin, segundo Porro (2010, p. 661, **grifo nosso**), nos seguintes termos:

[...] As muitas tribos do Alto Amazonas, desde a foz do rio Negro até Nauta e nas praias do Ucaiale, às quais me referi como de **índios canoeiros**, merecem outras observações a respeito de seus curiosos **pingentes** e **suas pinturas corporais**, de efeitos talvez mais **bizarros e grotescos** que os de outras tribos que visitamos. Além da maneira habitual de se pintarem com vermelhão e outras cores aplicadas com os dedos, diversas dessas tribos têm uma maneira de **imprimir as cores em seus rostos e corpos de maneira original**, algo como theorempainting. **Numa folha de um certo tipo de palmeira, ou num**

pedaço de couro apergaminhado, são desenhados e recortados os mais curiosos e intrincados arabescos, depois aplicados às bochechas e à testa. Os corantes, misturados a óleo na palma das mãos do operador, são então aplicados por pressão sobre o rosto, transferindo-lhe os desenhos intrincados daquele gabarito. Há tantos padrões diferentes impressos no peito, ombros, braços e pernas, que confundem o observador que não conhece a técnica empregada, surpreendendo-o com a elaboração e o efeito artístico de uma **figura realizada de manhã e eliminada por um banho à noite**, por não saber que ela foi feita em cinco minutos. Os gabaritos dos desenhos são elaborados com óleo e cola, são resistentes à água e podem ser usados mil vezes.

Pela localização geográfica dos Mura, sabemos que o meio de transporte é aquático, e que, apesar da variedade étnica, o povo Mura foi reconhecido como canoeiro, argonauta, vigilante dos rios, dentre outros adjetivos. Mesmo assim, a segunda referência sobre eles a respeito do cultivo corporal da estética bizarra e grotesca continua na literatura da época.

Para Soares (1999, p. 156-157),

Os elementos utilizados por estas sociedades, por exemplo, as inscrições na pele, que portam uma linguagem eficaz e diferenciadora já que o corpo é o instrumento e é um instrumento diferenciador [...] O corpo, o portador de uma linguagem, exteriorizada pelas pinturas, máscaras, escarificações, adornos e adereços nunca passou despercebido àqueles que o contemplam, mesmo que não se saiba decodificar a simbologia ali contida. [...] Os elementos da comunicação corporal nas sociedades indígenas sul-americanas exibem uma grande variedade: são diversos tipos de objetos, de várias formas e tamanhos inseridos nos lábios, nos lóbulos das orelhas ou no nariz e ornamentos penianos de vários tipos e dimensões. Muitas tribos utilizam a escarificação, cintos largos, diferentes estilos de cabelo, além de tubos. A ornamentação do corpo pode ser temporária ou permanente: no grupo da decoração temporária estão as pinturas de jenipapo ou de urucum, um adereço utilizado apenas durante um ritual; para sempre grafadas no corpo são as escarificações (que em algumas tribos servem para libertar o sangue que não pode ficar no corpo), as tatuagens. A determinação do valor e significado de cada elemento da decoração pode ser encontrada nos mitos, onde se encontra a chave para a compreensão da vida de uma sociedade indígena brasileira.

No século XVIII as referências de pinturas corporais e ornamentos foram pouco enfáticos. Os representantes da coroa deixaram passar despercebida a linguagem corporal do cultivo de ornamentos. Foi por muito tempo deixado de lado por não terem interesses ou por não perceberem essas práticas como marcadores/códigos sociais. Assim sendo, passou despercebida a sua função de marcador social de diferença ou sinalizador do lugar social de uma etnia, por exemplo, os acontecimentos cotidianos como guerra, nascimento, idade, gênero, morte, rituais de passagem, dentre outros.

De acordo com Porro (2010, p. 661 a partir de Catlin 1852. **grifo nosso**),

[...] Em muitas tribos, os pingentes que ornamentam as faces e as orelhas não são menos surpreendentes e, com certeza, são ainda mais inexplicáveis. Das tribos que visitei naquela região, **as mais notáveis neste sentido são os Muras**, [...] Eu reproduzi, em dois dos retratos dessa gente, os principais e mais curiosos exemplos desse costume: **um chefe Mura com orelhas curiosamente mutiladas e alongadas e seus ornamentos inseridos e com discos de prata presos ao queixo, às bochechas e às narinas, além de longos espinhos saindo do queixo e das bochechas**. Para prender esses estranhos enfeites, fazem **incisões** no rosto das crianças enfiando-lhes umas grandes contas, das quais saem finas tiras. A carne cresce ao redor das feridas cicatrizadas e as contas são retiradas. Devido à elasticidade da carne, os orifícios tornam-se quase invisíveis e, por ocasião de festas ou cerimoniais, inserem neles outras tiras que prendem ao rosto espinhos, discos de prata, penas e outros pingentes. Eles dançam, cantam e gritam com esses ornamentos presos a si, e se um deles chega a se deslocar basta um toque dos dedos para arrumá-lo.

Durante muito tempo, o cultivo da arte corporal indígena foi marginalizado pelo pensamento acadêmico, mas, de segundo Soares (1999, p. 128) “as etnografias recentes têm priorizado estudos específicos de [...] tribos indígenas dando ênfase à corporalidade na compreensão da “pessoa”: teorias da concepção, teorias de doenças, papel dos fluidos corporais no simbolismo geral da sociedade, proibições alimentares, ornamentação corporal etc.”.

Na pintura de Catlin (1852), que representa os Mura com ênfase na estética da arte corporal, não se faz referência à utilização da pintura a ser utilizada para a guerra, como é apontado nos relatos de Aires de Casal, é uma estética aterradora, usada com o intuito de inibir seus inimigos na guerra. O processo de pintar os corpos se inicia com um ritual de passagem: a admissão dos jovens na categoria de guerreiros.

Conforme Marcoy (2006, p. 136-137),

De todos os antigos costumes que o tempo e o contato com os europeus suprimiram entre os Muras, o mais importante era a admissão dos jovens à categoria de guerreiros. Esse engajamento, decretado pela comunidade, era comemorado com uma caçada que durava oito dias e que culminava com uma flagelação coletiva e uma festa com bebedeiras. Cada adulto acompanhava um jovem de sua escolha, um *adelphopeiton*, para usar o termo grego, o espancava solenemente com uma vara e era por ele espancado. Essa flagelação durava diversas horas e era só o começo da cerimônia. Enquanto os homens estavam assim entretidos, as moças preparavam para a ocasião um vinho feito com o fruto da palmeira açai. As velhas, de sua parte, torravam e moíam o paricá, produzindo o pó aromático usado pelos Muras como rapé. Por meio de um instrumento semelhante àqueles usados pelos Antis e seus vizinhos da planície de Sacramento, os protagonistas da festa enchiam-se mutuamente as narinas com esse pó, tomando taças e taças de vinho de açai. Quando as narinas estavam saturadas e os estômagos dilatados pelo vinho, os

Muras passavam a outro exercício. O bando dividia-se em grupos de doze; cada grupo instalava-se numa cabana onde formavam uma roda, sentados no chão. As velhas traziam então um jarro grande cheio com a infusão de paricá e um utensílio com a forma de uma pera em cuja extremidade estava conectado um tubo vertedor. Esta pera, feita com o sumo da hévea endurecido na fumaça e cuja infeliz invenção é atribuída, com ou sem razão, aos Umuas, era enchida pelas velhas com a infusão de paricá; cada homem do grupo, usando-a como se usa uma seringa, a pressionava até que todo o líquido era expelido. A pera passava de um a outro até que todos os ventres ficavam dilatados como pipas e ameaçando incendiar-se.

Esse ritual era tão violento quanto a educação *agogê*³² praticada pelos civilizados espartanos, e, nem por isso, se ouve os telespectadores exclamando: Que horror!, na sala de cinema, quando assistiam a luta corporal de uma criança de doze anos na película *Os trezentos*, em que se vê o treinamento infantil para futuros guerreiros e o sentido que era dado à infância naquela cultura.

A gravura da Figura 14, assim como todas as 626 ilustrações da obra *Viagem pelo rio Amazonas*, foi produzida por Edouard Riou³³ entre 1848-1860, gravurista que acompanhou Paul Marcoy, e teve suas gravuras publicadas na primeira versão de *Voyage de l'océan Atlantique à l'océan Pacifique à travers l'Amérique du Sud* (1862-1867), referenciada na tradução de Porro (2006), como produzido por Paul Marcoy, mas a própria imagem põe essa tese por terra, porque tanto a imagem do guerreiro Mura quanto as outras ilustrações contêm a assinatura de E. Riou, que desapareceu da história.

³² Rigoroso regime de educação e treinamento obrigatório imposto a todos os cidadãos espartanos do sexo masculino, exceto aos filhos primogênitos das casas então reinantes.

³³ Ver James Roberto Silva. *Revisitando Paul Marcoy em sua passagem pelo Amazonas: viajantes naturalistas e a vulgarização científica no século XIX*. 2010. <ultimo acesso em 08/02/2016> <http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XX%20Encontro/PDF/Autores%20e%20Artigos/James%20Silva%20Texto%20ST-5%20Anpuh-SP%202010.pdf>

Figura 14 – Gravura do guerreiro Mura.



Fonte: Universidade do Amazonas – CEDEAM. *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e Nações do Rio Tocantins (1738-1739)*, 1986.

Para Benchimol (1985, p. 11), a imagem da Figura 14

“foi influenciada pelo discurso de diabolização dos Mura, que foi cooptado pela ideologia dominante de início do século XVIII, cognominada por ele como de guerrilha psicológica, reforçada por historiadores da época, e que influenciou a ficção pictórica produzida com nanquim e bico de pena na idealização do pavor traduzido em retratos, usados para demonizar os indígenas Mura”.

Segundo o estudo de Read (1976, p. 36), no processo da produção artística, sobretudo retrato, “além de valores puramente formais [...] poderá haver valores psicológicos – que surgem das nossas simpatias e interesses humanos em comum e mesmo os que resultam da vida subconsciente”.

Diferente do que foi posto pelos jesuítas sobre o primeiro contato com os Mura, datado no início do século XVIII, os Muras são citados no século XVII nos relatos de Marcoy (2006, p. 110-111, 162):

A primeira fundação de uma missão no lago de Tefé remonta ao começo do século XVII. Em 1620, os carmelitas portugueses já se podiam orgulhar de ter conversas entre os Muras, esses Uzcoques do Amazonas estabelecidos ao redor de Tefé e nas margens dos rios vizinhos. Em 1759, o comandante Joaquim de Melo e Póvoas ergueu à condição de vila a missão carmelita de Tefé e mudou o seu nome para Ega. Portugueses, mestiços brasileiros e

descendentes dos Muras cristãos constituíram a sua população, e a esses se somaram alguns Sorimãos do Alto Amazonas, Yanumás do Japurá e Catahuichis do Juruá [...] Em 1669, foi construída com barro, junto à foz do rio Negro, uma fortificação destinada a proteger os povoados do interior dos ataques dos Muras, esses Uscoques do Amazonas de quem já falamos. O comandante, Antonio da Albuquerque Coelho de Carvalho, foi o idealizador dessa iniciativa, ao mesmo tempo agressiva e defensiva; Francisco da Mota Falcão foi o engenheiro encarregado da obra e Angélico de Barros o seu primeiro oficial. Se esses personagens históricos não despertarem qualquer lembrança na mente do leitor não terá sido minha culpa.

Na referência da 2.^a edição do ano de 2006, o tradutor desqualifica os escritos de Marcoy sem explicar o motivo, o que deixa o leitor em dúvida sobre a veracidade das informações que estão respaldadas historicamente. Em todas as narrativas referentes aos Mura no século XVII, o tradutor fez correções, restringindo o que se lê no século XVIII e, em alguns momentos, ele orienta os leitores para que recebam as informações com ressalvas. Ele, além de não dar os créditos ao ilustrador das imagens do livro, comete um engano ao indicar Marcoy como ilustrador das imagens que ilustram a obra *Viagem pelo rio Amazonas*.

Pelas afirmações de Marcoy, percebe-se que houve uma preocupação em pesquisar, coisa que não se percebe muito em outros relatos, pois a maioria dos estudos sobre os Mura reforça a primeira aparição pela perspectiva dos jesuítas, portanto, sem nenhuma contestação, o que, a nosso ver, enfatiza algo forçado para destituir os Mura do seu lugar de habitação, negando as batalhas, tanto de luta corporal quanto das impressões imateriais (religiosidade, cultura) como uma estratégia para comprovar que aos Muras não pertencia aquele lugar, induzindo-nos a crer que os jesuítas haviam chegado primeiro. Outra observação é sobre o nicho que ligou a conversão dos Mura pelos carmelitas e os idealizadores da fortificação, de aproximadamente quarenta anos, e a preocupação do autor em pôr em evidência os nomes de autoridades da época que já estavam esquecidos pela História.

As representações pictóricas que prevaleceram no século XIX, em meados do século XX, como foi posto por Benchimol (1985, p. 11), derivaram dos relatos de historiadores seiscentistas, que foram reforçados pelos “intelectuais orgânicos” na reprodução de efeitos psicológicos espantosos sobre a etnia Mura, imprimindo e escravizando os nossos sentidos e influenciando nossa imaginação para um não pensar ético, crítico, sem se impor ou condenar a falta de ética daquele que se autoriza do conceito *mimese*, dos gregos, de imitação da natureza como belo, perfeito. Dessa forma,

tanto os discursos quanto os retratos, deixam os Mura despossuídos de uma cultura autônoma e até antagônica. Se observarmos com atenção, veremos que o rosto que representa o indígena Mura está fora das convenções de geometrização renascentistas.

De acordo com Panofsky (1955, p. 129-131),

A teoria das proporções humanas era vista tanto como um requisito da criação artística quanto como uma expressão da harmonia preestabelecida entre o microcosmo e o macrocosmo; além do mais, era vista como a base racional para a beleza. Podemos dizer que a Renascença fundia a interpretação cosmológica da teoria das proporções, correntes nos tempos helenísticos e na Idade Média, com a noção clássica da “simetria” como princípio fundamental da perfeição estética [...] a teoria das proporções foi interpretada, quer do ponto de vista da cosmologia harmonística, quer da estética normativa [...] As proporções do corpo humano eram louvadas como uma realização visual da harmonia musical; foram reduzidas a princípios aritméticos e geométricos gerais [...].

Pela perspectiva da História, podemos perceber que as imagens negativas em situações nas quais esse outro diferente, determinado pelos padrões renascentistas, pelos estudos de teorias das proporções humanas de geometrização, foram criadas com os fundamentos do pensamento grego, gerador do pensamento ocidental, que tem como suporte a base racional da beleza. A simetria foi utilizada como noção para a sua padronização, o que, ainda hoje, está presente nas nossas padronizações de beleza masculina e feminina.

SEGUNDA SEÇÃO

2. A IMAGEM IDEOLOGIZADA DO CORPO COLONIZADO

2.1. A imagem do corpo oprimido construído historicamente

O corpo é sempre submetido a normas que o transformam, assim, em texto a ser lido, em quadro vivo que revela regras e costumes engendrados por uma ordem social (SOARES, 2004, p. 109).

Na perspectiva de Soares (2001), o corpo é subjetivado social e culturalmente por uma estrutura impositivista de poder que é sugerida de acordo com as *epistemes* da época ou da cultura a que pertence o indivíduo. Essa estrutura pode ser evidenciada, ao longo do tempo, na cultura material e imaterial, mas, sobretudo nas gestualidades inscritas no corpo do sujeito a partir de normas e “técnicas” que Marcel Mauss (1974) sistematizou.

Essas técnicas são representadas pelas maneiras que os seres humanos incorporam seus hábitos fisiológicos, que diferem pela diversidade que existe de uma cultura para outra nas suas maneiras de comer, caminhar, parir, dormir etc., intensificando as sensações perceptivas no corpo, adquiridas pela repetição das técnicas que podem ser tratadas como fato social total, por estarem inseridas em diferentes dimensões: sociais, psicológicas e biológicas, tanto da experiência individual quanto coletiva.

O corpo apresentado no capítulo anterior, sob a perspectiva dos estudos de Gombrich (2007) e Panofsky (1955), evidencia a imposição que o caracteriza a partir de *schematas*, modelo grego (aplicado não só na arte) de padronização da sociedade ocidental, uma sociedade patriarcal, europeia, rica e branca em que o corpo colonizado foi reprimido, tornando-se inexpressivo e sem voz ativa, se aproximando do pensamento dos gregos que classificaram dependentes: mulheres, escravos, crianças, velhos e estrangeiros segundo Chauí (2000, p. 42), uma padronização cultural que é exercida como dominação sobre os corpos colonizados ou considerado com condição inferior, são denominado hoje de pensamento ocidental.

Nesse sentido, Chaui (2004, p. 47) afirma:

[...] a ideologia não tem história, mas fabrica histórias imaginárias que nada mais são do que uma forma de legitimar a dominação da classe dominante, compreende-se por que a história ideológica (aquela que aprendemos na escola e nos livros) seja sempre uma história narrada do ponto de vista do vencedor ou dos poderosos. Não possuímos a história dos escravos, nem a dos servos, nem a dos trabalhadores vencidos – não só suas ações não são registradas pelo historiador, mas os dominantes também não permitem que restem vestígios (documentos, monumentos) dessa história. Por isso os dominados aparecem nos textos dos historiadores sempre a partir do modo como eram vistos e compreendidos pelos próprios vencedores.

O estilo renascentista foi modelo padrão discursivo, social, estético, ético, de sociedade que guiou a humanidade. Segundo Gombrich (2007), ele é um modelo de idealização na padronização corporal (com esquemas geométricos), discursivo e político que se impuseram sobre a humanidade como protótipo estético e ético. Para os europeus, tudo que estivesse fora dessa estrutura de padronização era considerado antiestético. É exemplo disso a forma como os colonizadores se utilizaram da alteridade racial para oprimir e escravizar os povos que eram de raças distintas e que foram julgados a partir da anatomia em nome do que era considerado esteticamente formal, correto e belo. Também por conta disso foram cometidas atrocidades históricas contra vários povos, sociedades e nações.

Essas imposições de corporeidade foram, sobretudo, aplicadas com muito fervor aos povos (primitivos) das terras novas, que foram considerados corpo social e cultural sem base racional de beleza, passando longe do conceito de perfeição do homem renascentista. Contemporaneamente, outro exemplo foi o Holocausto³⁴ judeu, que foi justificado pela perspectiva da anatomia, a partir do darwinismo social³⁵, em que os

³⁴ Em Gênesis (22:2) aparece o sentido da palavra holocausto como sacrifício humano, quando Deus põe à prova a fé de Abraão, ordenando que ele sacrifique seu único filho. Essa é a única referência que relaciona holocausto humano a Deus, entretanto (no Antigo Testamento) esse tipo de sacrifício só acaba quando Deus faz uma Aliança com Moisés e o povo de Israel, em que sua ordenança era o de substituir a pessoa por um animal, sacrificado para fins específicos como purificação, perdão de pecados, gratidão, entre outros. Porém, no governo nazista de Adolf Hitler, o Holocausto foi usado como prática de perseguição étnica, política, religiosa e sexual estabelecida a partir da ideologia nazista de raça. Ver Hanna Arendt. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1999).

³⁵ O Darwinismo Social é um pensamento sociológico que surgiu no final do século XIX e começo do XX, em que a evolução da sociedade humana se baseia na teoria da evolução proposta por Darwin.

nazistas alemães usaram os estudos (e técnicas de Eugenia³⁶) normativos de perfeição racial para planejar e promover ações genocidas.

Assim também aconteceu no regime político de segregação racial na África do Sul, denominado *Apartheid*, ativado por uma minoria branca fundado na discriminação racial. Segundo Cunha (2012, p. 11), “durante mais de três décadas milhares de sul-africanos negros e mestiços foram obrigados a viver em condições subumanas, impostas por uma minoria branca de 13% da população”.

Atualmente, a colonização abre outras formas de discurso somente com intenção de exploração dos povos por diversos palcos, como, por exemplo, a mídia, a cultura de massas, a academia submissa, o consumo como tal e a imposição de todo tipo de estereótipo, que alcance o próprio corpo, sua gestualidade, sua experiência, seu espaço vital, levando para os cantos mais obscuros da mente da sociedade, da *psique* para ser, assim, colonizado.

Nas novas colônias, o conceito argumentativo se repete pela desenfreada busca do consumo capitalista, pela supremacia hegemônica do corpo perfeito, não mais pelo corpo como pessoa humana, mas algo produzido, retificado, corrigido pelo bisturi que Le Breton (2003, p. 132) descreve como uma violência imposta, induzida, obrigada sobre o corpo por meios de discursos midiáticos que ditam conceitos determinando tipos de padrões, definindo epistemes, estética, ética, entre outros, como algo bom, correto.

No mundo atual, de consumo, até do próprio corpo, a mídia constitui um poder disciplinador que influencia a humanidade. Nesse caso, ao poder disciplinador (hospital) do Estado, segundo Foucault (1984, p.104), que acaba por descartar a pessoa, na condição de gente, por um silicone, uma barriga negativa (lipoaspiração), dentre outras intervenções corporais, que passam a cultivar “identidade corporal ostentada” [...] as marcas corporais implicam igualmente uma vontade de atrair o olhar, de fabricar uma estética da presença, segundo Le Breton (2003, p. 40).

³⁶ A técnica de Eugenia foi criada por Francis Galton (1822-1911), inspirada pelo estudo de seleção natural de Darwin, em 1865 ele publicou o livro *Hereditary Talent and Genius* em que defende a ideia de que a inteligência é predominantemente herdada e não fruto da ação ambiental.

De acordo com Foucault (1984, p. 84),

[...] nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder. Qual é o tipo de investimento do corpo que é necessário e suficiente ao funcionamento de uma sociedade capitalista como a nossa? Eu penso que, do século XVII ao início do século XX, acreditou-se que o investimento do corpo pelo poder devia ser denso, rígido, constante, meticuloso. Daí esses terríveis regimes disciplinares que se encontram nas escolas, nos hospitais, nas casernas, nas oficinas, nas cidades, nos edifícios, nas famílias... E depois, a partir dos anos sessenta, percebeu-se que este poder tão rígido não era assim tão indispensável quanto se acreditava, que as sociedades industriais podiam se contentar com um poder muito mais tênue sobre o corpo.

É submetido a esse regime rigoroso de vigilância constante que vivemos nos dias atuais. Além do mais, os ditames da moda e dos gostos, que nos dizem o que é belo, o que devemos usar e o corpo que devemos ter. Tudo isso não seria possível se hoje existisse o poder descomunal da *mídia*.

De acordo com Montañó (2015, p.57),

Concebe-se, no sistema capitalista mundial, a existência de países desenvolvidos e subdesenvolvidos (e dentro de cada nação, áreas modernas e ricas, convivendo com outras pobres e atrasadas), não segundo características individuais e endógenas, mas de acordo com sua posição com países de “centro” e de “periferia”, numa relação estrutural e sistêmica: os países desenvolvidos o são pela sua relação de “exploração” dos países periféricos. Estes últimos, considerados como dependentes, ou neocolônias, tem, por sua vez, sua condição explicada não pelo grau de desenvolvimento, mas pela posição subordinada, periférica (e até de “semiperiferia”) e dependente no sistema capitalista mundial.

A ilusão de liberdade que a humanidade sofre no momento é de uma colonização velada. Nas novas colônias em que a diferença entre as duas é a de que temos relativamente “voz” política pelo mesmo veículo midiático, que é utilizado para impor os seus padrões, para nos posicionar perante o Estado, a sociedade e a política, entre outras, produzem a ilusão de que somos livres e que vivemos no mesmo padrão de gosto e de satisfação que as sociedades ricas.

Entre vários exemplos dessa equiparação, temos o discurso do escritor francês Jean-Christophe Rufin (2011) no livro *Vermelho Brasil*³⁷, que foi levado para o cinema, dos personagens Just e Colombe, dois irmãos órfãos transportados na expedição de Nicolas Durand de Villegaignon ao Brasil, por volta dos anos 1550, para serem

³⁷ Esse filme fala sobre a expedição de Nicolas Durand de Villegaignon ao Brasil, por volta dos anos 1550, com o intuito de criar a colônia da França Antártica no Brasil, invadido pelos portugueses. Thevet (1558). O fato é transformado por Rufin em um romance histórico.

treinados como intérpretes na relação com os nativos. Colombe é levada pelos nativos e ao reencontrar com o seu irmão Just, após longo abraço, diz: “– Eu não sei o que faria se tivesse sido morta pelos selvagens...” E Colombe responde: – “Não são selvagens. É o lar deles...”³⁸. O discurso do autor Rufin contribui para os estudos da crítica pós-colonial no Brasil, por ser um discurso descolonizador dos estereótipos de violência e selvageria inata lançada sobre os indígenas. Imaginário criado do ponto de vista do europeu, mas que, com o tempo, toma proporções de discurso ideológico.

Quando o autor atribui essa fala à personagem Colombe: “Não são selvagens. É o lar deles”, da qual fazemos a intertextualidade, ouvimos a voz de revolta do ancião Mura (narrada por Wilkens 2012, p. 51), no poema épico *Muraida*, que nos leva a refletir sobre a imagem ideologizada que foi criada sobre os Mura. Eles lutaram sim, quando perceberam, e por sinal muito tarde, *a falsidade*³⁹ dos inimigos *que maquinaram* contra eles, levando-os a acreditar *debaixo de pretexto de amizade, levando-os para um triste cativo*. Eles lutaram sim, para se protegerem, para terem o direito sobre o seu próprio corpo, para terem o direito de ir e vir, manter o seu território. Eles foram obrigados a matar para permanecerem vivos e protegerem suas famílias.

Colombe, ao responder a Just, responde à humanidade simpática e empática, ao mesmo tempo em que eleva a figura indígena para além da equiparação, pois se um ladrão invade sua casa, e você se defende atirando contra esse ladrão, estará agindo na mais legítima defesa. No que concerne ao povo Mura, o colonizador foi ainda mais astucioso do que um ladrão. Wilkens (2012, p. 51), quando narra a voz do velho Mura no (Canto III), estrofe vinte de *Muraida*, demonstra em suas enunciações que os usurpadores foram muito bem recebidos pelos Mura que “para os alimentar, matalotagem⁴⁰/ Buscava nosso amor, nosso cuidado;/ A tartaruga, o peixe na viagem/ Lhes dávamos, e tudo acompanhado/ De frutas e tributos de homenagem (...)”.

O autor⁴¹ de *Muraida*, por sua fidelidade à estrutura do poema camoniano⁴², denuncia aqueles a quem deveria encobrir (colonizadores) e respaldam aqueles a quem tanto os perseguiu (os Mura), levando o leitor, que tenha um conhecimento prévio de

³⁸ Falas das cenas 41:31 a 41: 37

³⁹ “**Grifo nosso**” para identificar as falas do ancião Mura no canto VI do poema épico *Muraida*.

⁴⁰ Mantimentos embarcados em navio para consumo da tripulação e dos passageiros.

⁴¹ Henrique João Wilkens (2012).

⁴² Na obra “Os Lusíadas” faz-se referencia aos mouros

História, à percepção de uma possível comparação dos Mouros com os Mura. Trazemos, aqui, pelas coincidências de identidades culturais das duas civilizações, questionamentos da possibilidade de os portugueses terem comparado as essencialidades características em comum que existiam entre os dois povos, arremetendo-os à guerra de aproximadamente quatro séculos com os mouros da dinastia do norte da África e da Península Ibérica, e que possivelmente por causa dessas semelhanças os portugueses tenham chamado os Buhuraen pejorativamente de mouros, resultando desse hibridismo cultural surgiu o nome Mura.

Se olharmos pela perspectiva de Arendt, por meio das leituras de Bhabha (1998, p.34) de que “[...] o autor da ação social pode ser o inaugurador de seu significado singular, mas, como agente, ele ou ela não podem controlar seu resultado”. A partir dessa sugestão de Arendt, utilizamos o conceito de citacionalidade, de Derrida, que é a repetibilidade da linguagem oral e da linguagem escrita, usada no reforço da construção de identidade pelo método comparativo. Da consideração dessas *imagens verbais* se explica a dinamicidade da possível transformação do nome Mouro para Mura. A citacionalidade pode ser entendida como recortar de um contexto e colocar num contexto novo.

Podemos explicar, dando como exemplo a hipótese levantada: digamos que a nossa linha de pensamento esteja correta e que os portugueses, ao se depararem com os Buhuraen, passaram a associar as suas imagens com os mouros, que, por sua vez, vêm carregadas de adjetivos negativos. Nesse caso, tem dois sentidos: a dinâmica da transformação do nome pela repetição na linguagem e a força do poder da palavra na repetição da característica essencial do signo, que é repetida na cristalização negativa da identidade cultural, nesse caso: corsários, piratas, pagãos, arruaceiros, dentre outros.

Outra coincidência com a cultura portuguesa é a proximidade de fonemas e sentidos sógnicos do folclore português e galego das moiras/mouras⁴³, consideradas demônios das águas e seres sobrenaturais com poderes mágicos, que surgiam misteriosamente das águas dos rios e lagos. É quase uma versão da sereia, só que sangrenta e sem a música hipnótica. Percebe-se pelas falas interpretadas dos relatos de

⁴³ Ver FRAZÃO, Fernanda; MORAIS, Gabriela. *Portugal, mundo dos mortos e das mouras encantadas*. Volume II. Disponível em http://www.continuitas.org/texts/morais_portugal2.pdf. Último acesso em 23/04/2016.

Autos da devassa, que sinaliza que por duas ou três vezes os padres jesuítas a caminho da roça de cacau foram surpreendidos pelos indígenas Mura, sem que eles percebessem de onde eles haviam saído. Assim como se conta na lenda das mouras que suas aparições eram efeito de mágicas.

Além da dualidade do discurso, de denunciador a gerador de questionamentos, o autor de *Muraida* causa um oco no leitor no verso vinte dois, nas primeira e segunda estrofe do Canto terceiro. Como diria o poeta Sant'Anna (1975), “Se poesia-não-mais, então o que existe/ é o oco do autor gerando no oco do leitor...”. O oco causado pelo poeta militar no poema épico *Muraida* está no levantar e encaminhar-se do ancião Mura para a floresta, como uma obra aberta, que sugere uma continuação, quando refletimos na *performance* corporal do ancião que desaparece de cena. *Momentum* que gera questionamento no pensamento do pesquisador, que continua permanentemente analisando e pensando as práticas cotidianas pela perspectiva da arte na dimensão do corpo como uma enunciação performática e verbal.

No caso do povo Mura, a opressão gerada pelo discurso impositivista do pensamento ocidental em que este emite/impõe o seu “juízo de valor” para a humanidade vem carregado de valores ideológicos. O ato performático é uma contestação a toda opressão sofrida, seja ela psicológica ou física, que rouba o direito de exercer o direito sobre o seu próprio corpo, em alguns casos, levando à morte, tirando o direito natural da cidadania indentitária corporal, o direito de ir e vir, marginalizando-os, esmagados pelos pensamentos dominantes impostos para a humanidade.

A luta dos Mura pelo direito sobre o seu próprio corpo se manifesta pelas materialidades produzidas pela *performance* corporal, narrada (com intenção de fazer acusação) a partir de sonoridades verbais da poesia de Camões (*Os Lusíadas*) por Wilkens, que acusa os colonizadores de utilizarem de artimanhas, com pretexto de falsa amizade. Na transferência do lugar do Velho do Restelo para o ancião Mura, ele reivindica com um ato performático para que não haja reconfigurações de sua imagem identitária, em que ele se afirma como pessoa, na sua construção subjetiva, dando sentido a sua imagem corporal para o olhar do outro na contribuição efetiva de pessoa construtora de sua corporeidade.

O combate dos Mura para não se entregarem ao cristianismo, implicava tanto para não se tornarem escravos, quanto pela aversão ao intercâmbio cultural de outros povos e culturas. Isso se vê no processo de “murificação”, em que eles buscavam crianças ou jovens para “murificá-los”. Um exemplo disso foi o indígena Ambrósio, que foi capturado ainda criança. Em sua companhia trazem a mãe viúva e uma irmã como companhia, diferente do uso de alguns povos que aproveitavam as inter-relações como era o uso, mesmo entre inimigos. O povo Mura usou a estratégia de aproximação com alianças, forma sagaz de guerra utilizada por eles, enquanto se acreditavam que os Mura se entregara, os mesmos permaneciam guerreando.

De acordo com Sampaio (2011, p. 33),

A sociedade colonial de finais do século XVIII e meados do XIX é complexa. O fluxo de novas populações indígenas permanecia constante, reiterando a chegada de novos “estrangeiros” nas povoações e obrigando a constantes rearranjos. É dentro dessa lógica mais ampliada que devem ser situados os limites da aplicabilidade das políticas de igualdade preconizadas na legislação pós-Pombal. Na mesma medida em que os padrões coloniais de uso compulsório da mão de obra permanecem, persiste a oposição entre barbárie e civilização funcionando como elemento de diferenciação das populações já incorporadas daquelas ainda em vias de incorporação. Uma observação importante: participar dessa reificação, contudo, não deve significar a desqualificação desses agentes, tratando-os, de maneira maniqueísta, como “traidores” ou indivíduos “fracos” e “incapazes” de articular qualquer atitude contra a dominação colonial. Não é tão simples assim. Entrar nessa lógica representava apenas uma parte em um jogo de possibilidades e, mesmo inseridos nas hierarquias coloniais, esses indivíduos não seguiram apenas o que se poderia considerar como o caminho da “submissão”. Ao contrário, é possível perceber que, exatamente utilizando de suas prerrogativas, conseguiram, inclusive, forjar novas regras em seu benefício e também de suas comunidades. Evidentemente, não se trata aqui de enfatizar o papel do indivíduo isolado na construção do processo histórico. Ao contrário, fala-se aqui de ações, sobretudo, coletivas, fundadas em identidades construídas e reconstruídas no contexto da colonização.

Enquanto o indígena Mura Ambrósio, que apreendeu sinais da cultura de falsidade diplomática do europeu faz aliança por uma questão de sobrevivência, o ancião Mura, que ainda carrega os sinais apreendidos culturalmente quase como um genes, luta para que não aconteça essa inter-relação do seu povo com a cultura européia no poema épico *Muraida*, escrito com a intenção de denunciar o indígena Mura por ser diferente dos padrões convencionais dos europeus e por estar impedindo o processo de colonização. Ambos foram condenados pelas diferenças culturais dos padrões pré-estabelecidos pelo Ocidente.

Porém, por estar se baseando no modelo de poema camoniano, acaba por causar ambiguidade, pois o poema épico *Muraida* é de denúncia contra os Mura por não aceitar a colonização por meio do cristianismo ou uma denúncia do indígena Mura contra o colonizador, que se utilizou de ferramentas de falsas alianças para adentrar no seu território e apreender conhecimentos tradicionais, que os tornaram científicos sem dar os créditos desse conhecimento aos seus verdadeiros donos.

De acordo com Bakhtin (1979, p.10),

[...] em nosso mundo contemporâneo é impossível assumir uma verdade absoluta, e devemos nos contentar em citar ao invés de falar em nosso próprio nome; mas não acrescenta mais nenhuma condenação nem pesar a essa constatação: a ironia (é assim que ele chama agora esse modo de enunciação) é nossa sabedoria, e quem ousaria hoje proclamar verdades? Rejeitar a ironia é optar deliberadamente pela “tolice”, limitar-se a si mesmo, estreitar o horizonte [...]

No enunciado irônico de Bakhtin, tanto Ferreira (2008) quanto Wilkens (2012) se auto-autorizaram pelas ferramentas de sua época histórica e interesse colonial. Enquanto Ferreira usa o enunciado irônico de cientistas, Wilkens faz uma denúncia contra os Mura, seguindo pela esteira da enunciação poética de Camões. Porém, ao mesmo tempo em que Wilkens usa a alternância da fala de Camões como uma transferência para denunciar os Mura, tratando-os como selvagens e assassinos, ele respalda-os no momento em que faz a transcrição⁴⁴ do personagem “Velho do Restelo”, do Canto IV – (oitavas: 90 a 104) do poema *Os Lusíadas* (s/n, p. 123; 127) que tem discurso de desagravo contra os nautas. Wilkens justifica as ações dos Mura, quando narra a voz do ancião sobre as alianças de falsas amizades feitas pelos padres, colonos e outros europeus.

Como uma fenda aberta para a imaginação que se completa com as imagens (experiência empírica) que temos arquivadas no cérebro, segundo Lindstron (2007), e que é estruturado pelas leis da Gestalt (leis das formas visuais inerentes à condição humana), que completam imagens inacabadas, frases mal formuladas ou obras em aberto, segundo Arnheim (2005). O ato performático de revolta do velho Mura causa questionamento, cria imagem auditiva e visual das palavras (texto) pela sonoridade verbal. Como afirma Aumont (1993, p.13), “a imagem tem um domínio vasto e

⁴⁴ Transcrição faz menção a algo que é retirado de um lugar e escrito em outro

diversificado da atividade humana com inúmeras atualizações potenciais, algumas se dirigem aos sentidos, outras unicamente ao intelecto, como quando se fala do poder que certas palavras têm de ‘produzir imagem’”.

Nesse momento, a percepção do expectador torna-se subjetiva a partir da coisa percebida, portanto, quando o ancião se levanta e encaminha-se para o bosque e fica *off-line*⁴⁵ por traz da cortina..., a linguagem artística da *performance*, os seus signos são os movimentos criados e interpretados como um grande mosaico cênico e apenas apontam ideias, metáforas. A escolha do significado é extremamente subjetiva. Para cada olhar do intérprete, seja ele o intérprete-criador ou o intérprete-espectador, existirá um duplo dos significados do movimento, um duplo dos significados da vida.

De acordo com Eco, (2001, p. 34-35),

(...) Uma obra de arte, ou um sistema de pensamento, nasce de uma rede complexa de influências, a maioria das quais se desenvolve ao nível específico da obra ou sistema de que faz parte; o mundo interior de um poeta é influenciado e formado pela tradição estilística dos poetas que o precederam, tanto e talvez mais do que pelas ocasiões históricas em que se inspira sua ideologia; e através das influências estilísticas ele assimilou, sob a espécie de modo de formar, um modo de ver o mundo.

Nesse caso, a obra poética *Muraida* foi influenciada por uma estrutura camoniana, do discurso ideológico militar colonizador e da ocasião histórica que era a imposição cultural sobre os povos tradicionais dos lugares invadidos pelos europeus, o que acabou construindo, amparado no poder intelectual de uma obra poética que reforça o discurso colonizador, gerador de preconceito, representados pelos intelectuais, pintores, religiosos, políticos, viajantes, dentre outros, que foi fortemente arraigado e exercido até os dias atuais.

Muraida foi considerado o poema inaugurador da literatura amazonense, que conta o extermínio do povo Mura, exaltado por muitos como poema “heroico”. Esse poema trata, na verdade, de um hino ao genocídio dos índios Mura, que, antes da chegada da frente expansionista se autodenominavam “Buhuraen” ou “Buxuhay”. No embate com os europeus passaram a ser chamados de Mura, que tem a mesma carga de adjetivos ofensivos, repetidos em cartas, documentos históricos e no poema *Muraida* como ferozes, bárbaros, demônios, piratas, nômades, vagabundos, dentre outros.

⁴⁵ Termo da língua inglesa cujo significado literal é “fora de linha”.

2.2. A desconstrução pela perspectiva pós-colonial

De acordo com Fanon (1968), a libertação da mente colonizada se dará pela desconstrução das formações discursivas do colonialismo e de construções de nova subjetividade. Para descolonizar, é necessário assumir uma posição, se aproximar do outro no tempo, no espaço, na literatura. Segundo a filosofia de Dussel (1977), para descolonizar é preciso reescrever novamente a história, com posicionamento de proximidade com o corpo colonizado, partir de um ponto estratégico. É preciso voltar para o lugar do ponto de partida, de onde começou a colonização para analisar a imagem criada pelo colonialismo.

Descolonizar é adentrar nos escritos dos relatos e desmaterializar o discurso e imagem do índio que foi eternizado como selvagem. O que se vê são os representantes da colônia construindo um olhar com a voz do outro. Por exemplo, Ferreira faz isso se utilizando do pensamento dos viajantes cientistas; Wilkens olha para os Mura pelo poema de Camões, imagem que se reconfigura temporalmente. Este é o momento propício para interrogamos as entrelinhas da história armazenadas na caixa de memória e perguntarmos: Onde terá ido o ancião? Wilkens marca *o topos*⁴⁶ para o ponto de partida, para uma argumentação mais reflexiva, quando deixa uma fenda aberta para a imaginação procurar por ele.

Pergunta-se: Terá ido o ancião Mura consultar os oráculos; ter com os feiticeiros ou se reunir com os outros velhos como aponta por Ferreira (2008, p 215), ou terá ido encontrar-se com os Mura que viviam em Maeci e Manicoré (os Mura das primeiras referências do padre Rodrigues, possivelmente os mais resistentes ao processo de colonização, evidencia-se os Mura-Pirahã que vivem, atualmente, no mesmo lugar, como remanescente ou descendente dos Mura do século XVIII)? Terá ido à procura de Ambrósio (aquele a quem Ferreira denominou de capataz Mura), para abrirem peleja contra os seus inimigos? Sabemos que os Mura sempre cultivaram aldeias espalhadas por várias regiões do Amazonas, porém o ancião que retruca estava situado geograficamente em Ega, hoje Tefé, o mesmo lugar em que Ferreira (2008, p. 272) sinaliza a presença de Ambrósio, indígena Mura “murificado”.

⁴⁶ Referente à *topoi*, lugares comuns que as pessoas utilizam como ponto de partida de uma argumentação

O vácuo da linha do tempo da história é comparado ao Triângulo das Bermudas ou com as cidades encantadas da cosmologia Mura⁴⁷. Se tivéssemos acesso a tudo que elas contêm, metades de nossos questionamentos estariam respondidos. Sabemos que muitos fatos sobre os Mura foram perdidos ou deixados fora da história. Porém, quando Wilkens autoriza a fala do ancião Mura pela via de um poema, ainda que não intencional, o autor de *Muraida* dá voz indiretamente ao povo Mura. Por um retrucar começa o que Deleuze e Gatarri (1977) explicitam: por menor que seja o ser vivo, este conseguirá enunciar-se a partir da ação que ele faça. Nesse sentido, podemos afirmar que os Mura fizeram muitas ações, porém, de todas as ações, a da narração é a que designa a voz literal dos Mura do século XVIII.

De acordo com Canclini (2001, p. 27),

Adotar o ponto de vista dos oprimidos ou dos excluídos pode servir na etapa da descoberta, para gerar hipóteses ou contra-hipóteses que desafiem os saberes constituídos, para tornar visíveis campos do real descuidado pelo conhecimento hegemônico. Mas no momento da justificação epistemológica convém deslocar-se entre as interseções, nas regiões em que as narrativas se opõem e se cruzam. Só nesses cenários de tensão, encontro e conflito é possível passar das narrações setoriais (ou francamente sectárias) para a elaboração de conhecimento capazes de desconstruir e de controlar os condicionamentos de cada enunciação.

A opressão aos povos indígenas, sobretudo com os Mura, sempre foi sobreposta pelos interesses da Colônia, Império, Ciência, dentre outros. A verdade indígena sempre foi velada para os olhares da humanidade, perdida pelas linhas paralelas do tempo. As ausências das falas dos Mura estão evidenciadas na época da colonização. Desse período, o que se tem são as falas transcritas, baseadas em documentos e relatos coloniais do ponto de vista da Colônia, exceto as falas narradas por Wilkens. Tanto para Fanon (1968), quanto para Dussel (1977), para que haja descolonização dessas formações discursivas, é preciso se aproximar das narrativas e reescrevê-las do ponto de vista do povo colonizado.

Para suprir as ausências⁴⁸ e descolonizar as narrativas coloniais sobre o povo Mura, este estudo orienta-se pela crítica pós-colonial, com o fim de objetivar a equiparação discursiva e as várias maneiras de olhar os Mura. A crítica pós-colonial envolve, abarca um conjunto de teorias que analisa as consequências sofridas no campo

⁴⁷ Lugar subterrâneo, geralmente situado embaixo de rios.

⁴⁸ Vide Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 19).

da política, da filosofia, das artes e da literatura deixadas pelo colonialismo nos lugares que sofreram colonização e que ainda “vivem” em situação colonial por opressão do capitalismo, que os insere em novas colônias ou “neocolonialismo”. Os estudos pós-coloniais são influenciados pelos Estudos Culturais⁴⁹: Hoggart (1990 [1957]), Williams (2011) e Thompson (2013), e pela Crítica Literária⁵⁰, que se tornaram uma forma singular de analisar a sociedade pela perspectiva da crítica cultural.

Para Fanon (1968, p.26), a libertação da mente colonizada se dará a partir da desconstrução das formações discursivas e de construções de nova subjetividade:

A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. A descolonização, sabemos-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. É, de fato, o colono que tem razão quando diz que “os” conhece. É o colono que fez e continua a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial.

A imagem construída no período do colonialismo, dependendo do lugar colonizado e de quem o colonizou, tem dimensão distinta pelo tipo da “ação” colonizadora. Nesse sentido, uma crítica fortíssima é tecida pelo sociólogo Santos (2003b), na qual ele se contrapõe aos Estudos da Crítica Pós-colonial no Brasil, afirmando categoricamente que eles são incoerentes e que persistem no erro e na falta de coragem, por parte dos estudiosos, que se referenciam por teorias de estudiosos que experienciaram uma colonização distinta⁵¹ da colonização sofrida pelo Brasil.

⁴⁹ Estudos Culturais são estudos sobre a diversidade dentro de cada cultura e sobre as diferentes culturas, sua multiplicidade e complexidade. São, também, estudos orientados pela hipótese de que entre as diferentes culturas existem relações de poder e dominação que devem ser questionadas.

⁵⁰ São correntes textualistas que propõe reflexão à leitura investigativa de textos a partir de métodos guiados por diferentes percursos metodológicos ou áreas de conhecimentos como: Crítica Biográfica; Crítica Determinista; Crítica Impressionista; Crítica Formalista; Crítica Estilística e Nova Crítica. Vide http://www.nead.fgf.edu.br/novo/material/Aplicacao_da_Teoria_Literaria_I_PDF/Aplicacao_%20da_%20Teoria_%20Literaria_I.pdf

⁵¹ Intelectuais que sofreram colonização da Inglaterra, França, entre outros. Santos (2003b)

Em entrevista a (Gandin & Hypolito, 2003b, p. 7), Santos afirma que:

[...] o colonialismo português não foi igual ao colonialismo britânico ou francês. E, portanto, para de alguma maneira me ligar à pergunta sobre as questões pós-coloniais, penso que tem importância responder a este contexto na medida em que se os colonialismos foram distintos, eu penso também que as questões pós-coloniais têm que ser distintas. Eu penso que um dos grandes problemas hoje é exatamente que as Ciências Sociais em geral, sobretudo àquelas que se preocupam com a questão colonial, tendem, como não me surpreende, a ser levadas pelas leituras hegemônicas do colonialismo, que são naturalmente as leituras do colonialismo hegemônico. Uma pessoa lê Homi Bhabha, Gayatri Spivak etc. [...] pode não perceber que eles não estão a falar de um colonialismo português ou ibérico, estão a falar de um outro colonialismo. E, no meu entender, isto distorce profundamente os vossos estudos pós-colonial nas áreas onde os povos não foram colonizados nem pela Inglaterra nem pela França, mas por países diferentes.

Dentre os vários motivos para justificar o seu discurso, Santos enfatiza que os referidos autores deixaram de fora a colonização da América Latina, o autor situa Portugal fora dos estudos pós-coloniais, isentando-o da responsabilidade da colonização no Brasil. Para justificar este pensamento, respalda o colonialismo português no artigo “Entre Próspero e Caliban⁵²: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade, o autor compara o colonialismo português ao escravo *Caliban*, personagem da obra de Shakespeare *A Tempestade*, que é escravizado em sua própria ilha por Próspero, representando a Inglaterra que, de acordo com Santos (2003a), colonizou Portugal informalmente pondo-o, assim, como lugar semiperiférico⁵³.

Pela História, sabemos que Portugal foi considerado o reino mais rico do mundo no século XIX à custa do ouro extraído do Brasil. Um exemplo disso foi a construção do palácio de Mafra⁵⁴ pelo Rei Dom João V. Outra tese usada pelo autor para deixar Portugal fora dos estudos pós-coloniais, é a de que a história do colonialismo, desde o século XVII, foi escrita em inglês e não em português, portanto assim não pode se auto representar.

⁵² Peça de William Shakespeare, *The Tempest* (1610-1611).

⁵³ Se Portugal é semiperiférico, como se explica o fato de ele estar entre os vinte oito países da União Europeia: implantação da moeda única: euro, países integrantes, bloco econômico, países membros, a globalização e o comércio internacional?

⁵⁴ Conjunto arquitetônico barroco, formado por um Paço Real, uma Basílica e um Convento, uma biblioteca única, bem como dois carrilhões, seis órgãos históricos e um hospital do século XVIII. Palácio integrado na Rede de Residências Reais Europeias, construído por D. João V, em pedra lioz da região, ocupa 38.000 m, com 1.200 divisões, 4.700 portas e janelas e 156 escadas, magnificência apenas tornada possível pelo afluxo de ouro do Brasil. Para a Real Obra, encomendou o Rei esculturas e pinturas a mestres italianos e portugueses e, de Flandres, dois carrilhões com 92 sinos – os maiores do tempo. O Paço de Mafra foi sempre muito visitado pelos reis, para assistirem a festas religiosas ou caçar na Tapada. Vide Gandra (p.50)<http://www.cesdies.net/monumento-de-mafra-virtual/pdfdocs/omdmafravpe.pdf>

Entretanto, está claro que o método utilizado para a colonização foi um modelo universal para oprimir e inferiorizar todos os povos que não pertenciam à cultura europeia, um exemplo disso está na obra metafórica *A águia e a galinha*, de Leonardo Boff (2012), que enfatiza as formas cruéis de colonização na mente, aplicadas como um modelo de dogma, usado pelo patriarcado colonizador na tentativa do rebaixamento dos povos tradicionais, repetindo insistentemente que eles não tinham capacidades intelectuais, eram sem cognição e que não prestavam absolutamente para nada.

Os estudos pós-coloniais podem ter sido produzidos por autores que sofreram colonização dos ingleses, porém as obras analisadas nesta dissertação foram escritas pela perspectiva cultural, que tem Portugal como um dos seus núcleos, portanto Portugal, ainda que requirite outros métodos de análise para compreender o seu processo colonizatório, não pode ficar isento de suas responsabilidades destrutivas da diversidade dos povos tradicionais.

Para Sousa Santos (Gandin & Hypolito, 2003b), os estudos pós-coloniais, ao analisarem a literatura colonialista no Brasil, cometem erros porque não contextualizam a cultura, a região, os sujeitos, a economia, a política, dentre outros, de acordo com o tipo de colonização que tenha sido efetuada, ou seja, contextualizar a colonização sofrida pelo Brasil a partir do lugar que o colonizou, questionando qual era a realidade vivida por ele na época da colonização. Para isso, deve-se utilizar de estudos e teorias apropriados para o lugar colonizado e não por estudos produzidos por outro lugar que tenha sofrido colonização diferente do colonialismo português. Estamos de acordo com o que o autor expõe sobre as diferenças culturais dos ingleses e portugueses.

Entretanto, não tem como comparar a situação não contratual do escravo Caliban com Próspero, com a amizade eterna firmada por tratados entre Portugal e Inglaterra, assim também como não houve acordo firmado em cartório entre os portugueses e os habitantes das terras novas para entregarem suas terras ou se tornarem servos de uma raça que por muito tempo colocou dúvidas se eram fantasmas⁵⁵ ou seres humanos. Em momento algum na História está registrado que Portugal fosse colonizado pela Inglaterra, o que existiu foram vários *tratados de aliança* entre eles.

⁵⁵ Claude Lévi-Strauss (s/d, p. 1-24) diz-nos que, enquanto os ingleses, europeus entre outros tentavam comprovar que os povos indígenas tinham alma, os indígenas tentavam comprovar se os europeus (eram de carne e osso) não eram fantasmas.

Mas, se olharmos pela perspectiva de Santos, então, pode-se dizer que o Brasil foi invadido e colonizado pelos portugueses, foi uma subcolônia da Inglaterra, portanto sofreu colonização inglesa indiretamente. É claro que menos importante do que Ghana, que lhes chamou a atenção por suas riquezas minerais, por isso os ingleses tomaram posse dela sem nenhuma reação por parte dos portugueses, que passavam uma imagem histórica de uma forte aliança com a Inglaterra e não de escravo.

O que está registrado na História é a aliança Anglo-portuguesa que teve seu primeiro tratado firmado no século XIV, no ano de 1373, nomeado “Tratado de uma Perpétua Amizade” (assinado entre Fernando I, Leonor de Portugal e Eduardo III da Inglaterra, firmando aliança entre as duas nações marítimas), que foi renovado várias vezes com acréscimos nas cláusulas.

De acordo com Camacho (1935 p. 57-59),

A Aliança anglo-lusa se assentava nuns poucos de tratados, o primeiro dos quais data de 1373. O Tratado de Paz e Amizade – paz constante e amizade perpétua, a tal se obrigando, por si, por seus Reinos, Estados, terras, províncias, domínios, vassallos e súditos que fielmente lhes obedeam, quaisquer que sejam. Como bons e fiéis amigos, daqui para diante hão de ser reciprocamente amigos dos amigos e inimigos dos inimigos e mutuamente se assistirão, manterão e sustentarão por mar e por terra contra todos os homens ou Estados que os lesem ou pretendam lesá-los.

Um forte exemplo dessa aliança com o reino unido da Grã-Bretanha foi o de a família real e a corte portuguesa terem partido de Lisboa para o Brasil em 1807, fugindo das tropas de Bonaparte. A corte portuguesa de D. João VI teve como escolta a armada inglesa. Outro exemplo foi o financiamento da guerra contra o Paraguai, financiada pelos ingleses, mas com interesse próprio, já que o Paraguai estava se emancipando economicamente, portanto, assim, diferente do Brasil não dependia da Inglaterra.

Tanto Caliban quanto os povos primitivos do Brasil agiram com “cordialidade” com seus hóspedes. Nesse sentido, temos Buarque de Holanda (1995), que no seu texto “O Homem cordial” mostra a idiosincrasia do povo brasileiro que se reflete também nos desfechos políticos e econômicos de nossa história.

O escravo *Caliban*, assim como os povos primitivos do Brasil, se encaixa no comportamento de “O Homem cordial” dos estudos de Buarque de Holanda, que, de acordo com Antônio Candido (1995), essa cordialidade “não pressupõe bondade, mas

somente o predomínio dos comportamentos de aparência afetiva, inclusive suas manifestações externas, não necessariamente sinceras nem profundas, que se opõem aos ritualismos da polidez. A palavra cordial, nesse caso, remete ao latim *cordis*, que significa coração. O homem cordial é, assim, alguém que age com o coração ao invés da razão”.

Estamos de acordo com o que o autor enumera sobre as diferenças culturais dos ingleses e portugueses que se refletem na sua forma de colonizar e interagir com outros povos. Entretanto, a colonização vista pela perspectiva do Brasil não terá a mesma percepção sugerida pelo teórico português Santos (2003a). Se assim fosse, seria como ler *Casa grande & senzala*, de Gilberto Freire (2003), pela ótica do senhor de engenho. A percepção do Brasil sobre a colonização portuguesa nada tem de *Caliban*, e sim de *Próspero*, pois não tinha como objetivo somente a conversão dos povos indígenas ao cristianismo, e tampouco tinha preocupação com a salvação de almas, como foi proclamado e justificado por muito tempo, velando assim o seu verdadeiro sentido, que era o de usurpar suas terras, seus bens naturais, seus conhecimentos, sua liberdade e com isso desumanizá-los, classificando-os como animais.

Na perspectiva histórica, a colonização se apresenta com o mesmo formato de dogma, com o mesmo método sangrento aplicado a todos os povos colonizados com algumas similaridades definidas pela diversidade cultural, geográfica, política e econômica, por exemplo. No entanto, as consequências, os resquícios psicológicos sofridos por cada lugar colonizado não podem ser generalizados, mas as marcas simbólicas são relativamente universais. No próprio Brasil existem diferenças da colonização sofrida no Sul, para a colonização sofrida no Norte, tanto pelas estratégias usadas quanto pela própria complexidade do lugar ou situações ocorridas durante o processo de aplicação.

Sabe-se que Portugal não foi colônia da Inglaterra. Se ele ficou submisso, foi por incompetência administrativa, vaidade e ostentação. Portanto, Portugal não pode ficar isento das críticas pós-coloniais. As teorias que abarcam os estudos pós-coloniais utilizados no Brasil para análises, como são apresentados por Santos (2004a), podem ter sido criados por teóricos que sofreram colonização pela Inglaterra (SANTOS 2003b). Porém, os resquícios que ficaram sobre os corpos colonizados, por terem sido utilizados

métodos dogmáticos para oprimir, apresentam grande semelhança com a opressão imposta sobre esses corpos, a prova disso é o termo genérico “índio”, utilizado para sinalizar todos os povos de culturas diferentes da cultura europeia (o indígena da América Latina, o norte-africano, o norte americano, entre outros). Logo, os nomes das coisas ditas pelos teóricos pós-coloniais estrangeiros devem ser usados para falar das marcas deixadas também pela colonização no Brasil.

Quando refletimos nos esforços empregados para provocar a alienação cultural tão característica da época colonial, compreendemos que nada foi feito ao acaso e que o resultado global pretendido pelo domínio colonial era convencer os indígenas de que o colonialismo devia arrancá-los das trevas. O resultado, conscientemente procurado pelo colonialismo, era meter na cabeça dos indígenas que a partida do colono significaria para eles o retorno à barbárie, ao aviltamento, à animalização. No plano do inconsciente, o colonialismo não pretendia ser visto pelo indígena como uma mãe doce e bondosa que protege o filho contra um ambiente hostil, mas sob a forma de uma mãe que, a todo momento, impede um filho fundamentalmente perverso de se suicidar, de dar livre curso a seus instintos maléficos. A mãe colonial defende o filho contra ele mesmo, contra seu ego, contra sua fisiologia, sua biologia, sua infelicidade ontológica (FANNON 1968, p. 175).

Portugal utilizou-se de uma estratégia muito bem elaborada para subjugar os povos que colonizou. Para que o seu projeto de colonização fosse implementado, no primeiro momento, a Coroa portuguesa se utilizou da ferramenta da religião coercitiva, herança histórica que deixou resquício do colonialismo ibérico do século XV, que se justificava a partir do poder da religião para sobrepor a cultura indígena com a cultura europeia, que Santos (S/D) chama de “epistemicídio”.

No suposto primeiro contato, os invasores se utilizaram de um diálogo relativamente horizontal, estabelecendo um convívio amistoso com a estratégia de um olhar etnográfico para apreender seus conhecimentos para mais tarde transformá-los em ciência Ocidental que não dá os créditos para os donos do conhecimento, usurpando do direito intelectual indígena, ou seja, é um conhecimento que surge do hibridismo, mas que não é reconhecido como tal por uma gama de pessoas, por que essa informação é de certa forma omitida. Uma das estratégias de aproximação usadas pelos europeus apontados por Ribeiro (1995, p. 81), foi [...] “o cunhadismo, velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade. Consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo” [...].

De acordo com as reflexões feitas por Césaire (1979. p. 14), a intenção da colonização,

[...] não é; nem evangelização, nem empresa filantrópica, nem vontade de recuar as fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de de *Deus*, nem a extensão do *Direito*; admitamos, uma vez por todas, sem vontade de fugir às consequências, que o gesto decisivo, aqui, é o do aventureiro e o do pirata, o do comerciante e do armador, do pesquisador de ouro, caçador de ouro e do mercador, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra projectada, maléfica, de uma forma de civilização que a dado momento de sua história se vê obrigada, internamente, a alargar à escala mundial a concorrência das suas economias antagônicas.

Assim também está inscrito no pensamento de Octavio Ianni (2000), quando fala dos processos de globalização e colonização como posse da terra. Diz ele, que o processo de colonização portuguesa no Brasil é um processo histórico que se cumpriu “no século XVI como província do colonialismo e ingressa no século XXI como província do globalismo. Depois de uma longa e errática história, através do mercantilismo, colonialismo e imperialismo, ingressa no globalismo como modesto subsistema da economia global”, que é chamada por alguns teóricos de neocolônia ou colonização inversa que continua em transformações como consequência da colonização.

Na colonização/colonizações sofridas pelo Brasil há nuances diferentes causadas por várias situações, uma delas ocorreu pelo tratado de Tordesilhas, que dividiu a América do Sul em duas realidades: a colonização espanhola, que não foi totalmente exercida no Brasil, mas deixou marcas nos povos que fugiram da perseguição e mortandade pelas tropas de Francisco Orellana. A colonização exercida por Portugal teve sentido de cultivo e extração se estendendo para além da linha imaginária do Tratado de Tordesilhas, ultrapassando a fronteira e tomando posse de parte dos sertões amazônicos.

As distinções entre as duas colônias são várias, sobretudo quando a colonização é chamada de colonização europeia, pois europeus consistem em povos diversos. Enquanto o colonialismo português deu sentido de cultivo de produção para manter a Coroa portuguesa, os espanhóis destruíram nações possivelmente com tecnologia igual ou superior as suas. Enquanto que o colonialismo da Inglaterra, pela própria condição financeira foi/é mais capitalista, é a partir da alteridade econômica ou administrativa que Santos (2003a) conclama que o colonialismo português está entre “Próspero e

Caliban”, porém essa é a visão dos portugueses sobre a relação que a Inglaterra tem com Portugal e vice-versa, porque, para o Brasil, Portugal é que representa o papel de Próspero, e não o Caliban, tendo em vista que o corpo colonizado nessa relação é o do Brasil.

Para o pós-colonialismo dos teóricos diásporos, independente do tipo de colonização ou características regionais, todos sofreram a violência da colonização como iguais. Não importa se Portugal foi tratado como um “Caliban” pela Inglaterra, porque para o Brasil ele sempre fará o papel do “Próspero”, a colonização deixou marcas em todas as nações colonizadas, todas foram saqueadas, todas foram marcadas historicamente pela sua violência e todas sofrem as suas consequências até os dias atuais. Santos (Gandin & Hypolito, 2003b, p. 8), afirma em entrevista, que: “Portugal, no momento em que foi centro das suas colônias, era, ele próprio também, uma colônia da Inglaterra”.

Os caminhos e descaminhos da colonização no processo que se denominou globalização torna-se, para muitos teóricos, todos os tipos de questões dignas de serem postas no mapa do conhecimento do homem pelo próprio homem, um conhecimento no qual se cruzam e convergem as disciplinas do social, do político, do autoplágio, do cultural, do ético, do epistêmico, do estético, do ecológico e até do cósmico, as ciências que tratam da colonização e que em nossos dias compartilham espaços aparentemente divergentes ao pós-colonialismo, que como seu índice trate de efeitos sociais, políticos, econômicos e culturais da colonização e do neocolonialismo, que tenta explicar as nossas formas de colonização, processo, meios, efeitos, fins e discursividade, defendendo a existência de uma episteme, uma ética, uma estética própria dos povos americanos, diferentes daqueles dos colonizadores.

2.3. O processo na criação da imagem a partir de biopoderes

Como já foi dito neste trabalho, as palavras que foram eternizadas e reforçadas ao longo da História sobre os Mura são relatos de missionários, viajantes cientistas e militares, que são reforçadas pelos intelectuais do século XIX e que repetiram paulatinamente o erro cometido pelos europeus.

A alteridade dos conhecimentos tradicionais como foram justificadas pelos primeiros invasores, eram carentes, sobretudo no que concerne a área da língua que não

possuía as palavras “Lei, Fé e Rei”, os colonizadores, respaldados pelo poder da linguística, usaram do poder judicial, do poder da religião para reforçar a opressão sobre o povo Mura, deixando-os sem voz histórica. Mas que claramente, conforme as paisagens textuais, as enunciações do povo oprimido se recusaram, travando embates corporais na guerra, às imposições de padrões culturais, por isso se tornaram sujeito central nas obras dos europeus, não para a exaltação ou empoderamento, mas para o rebaixamento.

De acordo com Said (2007, p. 24),

[...] é, acima de tudo, um discurso que não está de maneira alguma em relação direta, correspondente, ao poder político em si mesmo, mas que antes é produzido e existe em um intercâmbio desigual com vários tipos de poder, moldado em certa medida pelo intercâmbio com o poder político (como uma ordem colonial ou imperial), com o poder intelectual (como as ciências reinantes da linguística comparada ou anatomia, ou qualquer uma das modernas ciências ligadas à decisão política), com o poder cultural (como as ortodoxias e cânones de gosto, textos e valores), com o poder moral (como as ideias sobre o que "nós" fazemos e o que "eles" não podem fazer ou entender como "nós" fazemos) [...].

Considerando o pensamento de Said, podemos dizer que os antecedentes do Brasil tiveram sua imagem forjada inicialmente pelo poder linguístico na construção da identidade, que é reforçada para cada povo. Nesse caso, os Mura que foram forjados por várias vias de conhecimento, utilizados como poder para produzir o Mura selvagem a partir de poderes⁵⁶ políticos ideológicos, que criaram uma imagem histórica de maneira devastadora, sobretudo na criação de sentidos negativos condicionados a aproximadamente quatro séculos por representantes de interesses coloniais, que não os reconheceram como pessoas humanas sociais, criando, vinculados a interesses ocidentais, um discurso nebuloso sobre o povo Mura.

Segundo Albuquerque Junior (2014), a palavra escrita, a história escrita é tão violenta quanto a própria violência vivida. A imagem criada sobre o corpo colonizado é representada por pessoas instituídas de um poder aparentemente inofensivo, quando se trata de intelectuais, ou temido, quando se trata de militar/judiciário e o religioso, que provavelmente foi o mais perigoso de todos por ser a fonte de onde saíram os mapas indicando os lugares exatos de esconderijos e confissões em diários, contando em

⁵⁶ Vide “Microfísica do poder” de Michel Foucault (1984), que sistematiza os tipos de poderes exercidos por pessoa/ instituição.

minúcias sobre esses povos. Como contextualiza Bhabha (1998, p. 33), o estudo da literatura mundial poderia ser o estudo do modo pelo qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de “alteridade”.

Mas como promover a alteridade da cultura, se as pessoas instituídas de poder estão num estado de condicionamento tão profundo, a ponto de não se reconhecer como parte desse corpo colonizado, já que tiveram sua imagem identitária criada por códigos estrangeiros, com representações de estruturas de poderes políticos no discurso, exercendo dominação sobre o outro, pondo perspectivas diferentes de forma ideológica? É inegável a importância do acervo catalogado por missionários militares, naturalistas viajantes, destarte não se tem como olhar esses escritos com total endeusamento de uma perspectiva positivista que põe a religião, a ordem, a ciência e o progresso acima da humanidade.

Os relatos feitos nas primeiras décadas de setecentos sobre os Mura, segundo Benchimol (1995, p. 11), foi reforçado por Ferreira, a quem o autor classifica de “intelectual orgânico⁵⁷”, já que ele constrói sobre a cultura dos povos colonizados uma nova visão cultural das epistemes ocidental, tornando-as hegemônicas, fundamentado em estudos normativos da cultura corporal, de comportamento e de valores ético-culturais, sem considerar os conhecimentos indígenas. Ferreira é brasileiro, porém, recebe como presente do Império, o conhecimento intelectual, o treinamento técnico do olhar e o título de cidadão Luso-Brasileiro. Conforme Foucault (1984, p. 30), essa é percebida como uma estratégia para torná-lo distante do povo colonizado.

As pessoas enviadas para as colônias não recebiam um estatuto de proletário; serviam de quadros, de agentes de administração, de instrumentos de vigilância e de controle dos colonizados. E era sem dúvida para evitar que entre esses "pequenos brancos" e os colonizados se estabelecesse uma aliança, que teria sido aí tão perigosa quanto a unidade proletária na Europa, que se fornecia a eles uma sólida ideologia racista; "atenção, vocês vão para o meio de antropófagos."

O distanciamento já estava estabelecido naturalmente, entretanto, com a convivência cotidiana ou interesses particulares poderiam surgir empatia e, conseqüentemente, uma aliança entre as partes, porém, com a intitulação ou o cargo usado como estratégia pelo Império colonial, que era uma forma de evitar qualquer

⁵⁷ Conceito de Gramsci, que classifica de intelectuais orgânicos por exercerem poder de mudança no pensamento da sociedade.

relação simpática. A eles, o autor chamou de “pequenos brancos”. Certamente que Ferreira Rodrigues tanto por sua posição social (reconhecido com o Título de Cidadão Lusitano), quanto pelo condicionamento moral do que era considerado ético, não teve como se pôr no lugar dos nativos, ficando de fora do discurso de mímica de Bhabha (1998).

De acordo com o autor, os intelectuais que nasceram no lugar colonizado, assim como o capataz que nasceu do senhor de escravo com sua escrava, por exemplo, estão situados espacial e socialmente no “entre lugar”, já que ele não era branco, não era escravo e jamais fora reconhecido com filho do seu senhor, e que por sua condição biológica acaba por se encaixar no discurso de ambivalência, de deslocamento, o que Bhabha chama de “discurso de mímica”. O filho da escrava com o seu senhor não é escravo (negro), mas também não é patrão (branco), portanto tem o seu lugar espacial, social e identitário como um lugar negociável, que é o lugar de algoz capataz de seus antecedentes africanos e de empregado/escravo de confiança do seu pai/patrão, entre outros.

Com os intelectuais não foi diferente, sobretudo os intelectuais dos lugares colonizados que não levantaram/levantam a bandeira para respaldar os povos tradicionais, reforçam os preconceitos linguísticos, climáticos entre outros, sem contextualizar as diversidades culturais. Esse título de intelectual é uma espécie de negociação da mudança de lugar, se o intelectual é o autor que representa os acontecimentos do lugar, ele sente-se, de certa forma, em um lugar espacial diferente, separado do corpo colonizado, escravizado. Sobretudo os que receberam como presente o lugar de representantes do governo, deixando-os fora do lugar subalterno, porém, esses intelectuais que reforçaram a imagem de preconceito sobre o lugar representam o papel de um capataz ilustrado e que, por sua condição intelectual, os situam distantes; alheios aos populares.

Conforme Bhabha (1998, p. 130),

O discurso da mímica é construído em torno de uma ambivalência para ser eficaz, a mímica deve produzir continuamente seu deslizamento, seu excesso, sua diferença. A autoridade daquele modo de discurso colonial que denominei mímica é, portanto marcada por uma indeterminação: a mímica emerge como a representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa. A mímica e, assim, o signo de uma articulação dupla, uma

estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se "apropria" do Outro ao visualizar o poder. A mímica é também o signo do inapropriado, porém uma diferença ou recalcitrância que ordena a função estratégica dominante do poder colonial, intensifica a vigilância e coloca uma ameaça imanente tanto para saberes "normalizados" quanto para os poderes disciplinares. O efeito da mímica sobre a autoridade do discurso colonial é profundo e perturbador. Isto porque na "normalização" do estado ou sujeito colonial, o sonho da civilidade pós-iluminista aliena sua própria linguagem de liberdade e produz um outro conhecimento de suas normas.

Um exemplo de discurso de mímica é a construção do pensamento social relacionado com as múltiplas identidades do homem brasileiro via discurso de Andrade (1996), considerado um dos formadores do pensamento social no Brasil. No entanto, esse pensamento é estruturado a partir de um olhar estrangeiro que cria um personagem com múltiplos caracteres; ele é negro, é índio, é branco, e dessa mistura surgiu o pardo, que está situado num deslizamento contínuo do seu lugar de diferença.

Na obra *Viagem filosófica* (2008) aparece a tentativa de Ferreira em negociar um lugar social como o indígena mura Ambrósio, ao intitulá-lo de capitão do segundo "troço"⁵⁸, porém, essa função era algo que já estava incorporado a Ambrósio que era culturalmente prático em aprisionar pessoas consideradas inimigas. A função de raptos e aprisionamentos era algo de sua cultura, uma vez que ele foi raptado bem jovem, portanto diferente de outros povos que foram forçados, enganados e escravizados por Ferreira. O índio "murificado" tinha vontades próprias e o serviu enquanto lhe foi útil.

Em alguns casos, enquanto os colonizadores não tinham conhecimento da região, tratavam os nativos do lugar com "diplomacia", e após o levantamento etnográfico feito, os povos indígenas eram tidos como algozes dos invasores, por não se submeterem à mão de obra escrava, ou seja, não contribuíram com a chegada do progresso, trabalhando na abertura dos caminhos na floresta, para que fosse feito o extrativismo da ciência e o inventário da fauna e flora da Amazônia. A verdade é que os povos tradicionais não foram reconhecidos ou considerados como parte integrante da natureza.

⁵⁸ Embarcação que faziam descimentos de indígenas de tribos consideradas inimigas para os acampamentos da Ordem de Jesus.

De acordo com Monteiro de Oliveira (2013, p.10-11),

As características da região Amazônica sempre foram vistas a partir da natureza, sobretudo da floresta, da bacia hidrográfica e da bacia geológica, naquilo que pôde e pode ser transformado em mercadorias para o mercado capitalista mundial, e nunca a partir da formação da sociedade regional e das necessidades e interesses de seu povo. As nações indígenas e os caboclos, que são sujeitos marcantes da sociedade Amazônica, nunca foram considerados como pessoas plenas pelos conquistadores e colonizadores e pelas elites atuais detentoras do poder nacional e regional. Os chamados interesses nacionais sempre se sobrepõem aos legítimos interesses e necessidades regionais.

Dos povos tradicionais foi tirada a prerrogativa de exercerem o direito sobre seu corpo identitário, no momento em que se construíram discursos político-ideológicos em diferentes áreas do conhecimento, quando nem mesmo a natureza foi aceita, porque ela não se enquadrara na classificação de Lineu (1707-1788), Robertson (1721-1793) e Buffon (1707-1788), considerada fora de padrões estabelecidos pelo projeto Iluminista. A imposição da parte dos europeus, que veio carregada de ideologias discursivas, disseminou olhares que geraram conceitos na definição dos povos indígenas, que os denominou de exóticos por sua diversidade cultural.

Mesmo assim, esses registros são de suma importância para que se contextualize a intenção real do discurso, que em alguns momentos parece sumamente calculado, com peso de influência muito forte, tanto pela perspectiva política quanto pelos conhecimentos da época. Nesses discursos se defendem verdades documentadas e repetidas paulatinamente, disseminando na humanidade o sonambulismo provocado pelas inter-relações do pensamento social, que transformam as opiniões em sugestões, como sugere Tarde (2005, p. XX. Introdução):

O estado social, como o estado hipnótico, não é senão uma forma ao sonho, um sonho imposto e um sonho em ação. Ter apenas ideias sugeridas e julgá-las espontâneas, tal é a ilusão própria do sonâmbulo, e, também, do homem social. Isso vale para qualquer época. Se temos, hoje, o sentimento de sermos mais autônomos, é porque a sugestão tornou-se mútua. Cada um de nós age sobre todos; cada indivíduo sugerido sugere a seu redor. A relação de hipnotizador a hipnotizado não desapareceu, simplesmente tornou-se recíproca ou alternativa.

Partindo das interações de opiniões do referido autor, percebe-se a opressão e a dinamização de conceitos construídos intencional e forçosamente pelos métodos militares utilizados (pelos viajantes que vinham a serviço do Império) pelos jesuítas para a criação forçada da cultura européia nos povos indígenas. Método esse muito

utilizado como um modelo dogmático a todos os povos usurpados de suas riquezas, liberdade, identidades culturais, entre outros. O invasor, por sua vez, justifica seus atos brutais pelo não reconhecimento da diversidade cultural do povo do lugar, que têm seus corpos expressivos interditados de exercer suas crenças, costumes etc.

Imprimindo, assim, aos olhares de outros povos ou dos próprios povos colonizados a sua enfática persuasão, condicionando a todos e fazendo-os acreditar que por serem diferentes culturalmente não poderiam ser reconhecidos como pertencentes à raça humana, justificativa essa, feita pelo colonizador “pela carência semântica” da época segundo Cunha (1990), que punha em dúvida a essência humana (a alma, por não conhecerem o Deus cristão). Portanto, postos em pauta somente pelo olhar etnográfico de intelectuais que constroem um olhar verticalizado, fazendo leituras dos códigos simbólicos culturais dos povos tradicionais, a partir da cultura européia, sem levar em consideração a diversidade dos povos do lugar, deixando-os sem defesa e à margem da história, imprimindo somente a visão etnocêntrica e passando por cima da região e de nações, condicionando o resto do mundo a fazer releituras acríticas de suas experiências que vinham carregadas de signos e opiniões alheias erigidas como verdade.

Os Mura foram apresentados por alguns teóricos como um povo de cultura minimalista. Por Nimuendajú (1948), foram descritos como resto de índio e sem cultura material, porém, se contextualizarmos a época da produção do autor, esse conceito pode ser explicado pelos estudos de Raymond Williams (2011), em que ele sistematizou a cultura de acordo com a época. Nimuendajú estava no século XX, quando o pensamento daquela época carregava os resquícios do século XIX, que mantinha o conceito de cultura como produção material, como ato de cultivar, de produzir o objeto com materialidade de perfeição (cerâmica, urnas funerárias, dentre outros), tanto é assim que o autor não descreveu nenhum pensamento cosmológico dessa etnia, nenhuma história contada pelos indígenas (lendas, mitos) ou suas maneiras de se perceberem, pois, por não serem considerados como cultura, não se fazia importante para os museus.

Há uma confusão quando se trata de refletir sobre o conceito cultura, tendo em vista que a amplitude do termo permite-lhe ser considerado sobre variados aspectos, como mostra os estudos de Williams, teórico dos estudos culturais, que sistematiza as diversidades da cultura ao longo dos séculos. Um exemplo disso é a ideia de

Nimuendajú, que é reforçada sem ser contextualizado o sentido de cultura da época. Conforme Faulhaber (2008), [...] “não havia senão “restos” dos Mura, etnograficamente sem ‘nenhum valor’”.

Nessa linha de pensamento, Gonçalves (2001) faz um estudo, com riqueza de detalhes, sobre os deuses (do ar e das camadas da terra, dentre outros) do imaginário dos Mura. Ele observa que eles vivem no nomadismo, ainda que tenham território demarcado. Eles são considerados nômades, porque vivem de acordo com os acontecimentos fenomenológicos da natureza e em isolamento com outras etnias, pois não querem se misturar com “forasteiros”. Com base na leitura dos documentos, percebemos que a maioria dos pesquisadores que entraram nessa etnia eram pais com filhos ainda criança, a exemplo do pesquisador e linguista Daniel Everett (2007), que também classifica os Mura-Pirahã como representantes de uma cultura minimalista, tendo como modelo a linguagem. Em consequência, afirma que eles não têm recursividade linguística.

Os Mura, assim como o artista no pensamento de Goodman (1968), é um criador de mundos, diferente do que se apresentam em estudos contemporâneos. A luta por parte dos Mura em não interagir com outras culturas nos levam a crer que é mais resistência do que falta de recursividade. Os estudos que os apontam como minimalistas existem, porém fica a dúvida sobre até onde os relatos que foram eternizados a partir de olhares subjetivos, influenciaram olhares posteriores, cultivando um alto grau de condicionamento pelos intelectuais (escritores, cientistas, pesquisadores do lugar colonizado) ou pelas correntes epistemológicas defendidas por eles. Partindo do pressuposto da interdependência das opiniões, evidencia-se, com base no discurso de Fichte (p. 52, 1999), que o mesmo se contradiz na descrição que faz “Sobre a Missão do Erudito”.

O erudito não pode querer levar a humanidade de uma só vez à luz que vislumbra; não pode precipitar-se por esse caminho. Precisa cuidar para a humanidade não estagnar nem regredir. Nesse sentido, o erudito é um *educador* da humanidade. [...] Esta, contudo, se assenta no conceito de liberdade. A sociedade e todos os seus membros são livres e o erudito não deve atuar a não ser usando meios eticamente válidos. O erudito jamais usará a força ou a *coação* para persuadir os homens. [...] o erudito não deve tentar iludir os outros, visto que além de contrariar a si mesmo – pois os deveres do homem em geral estão acima das obrigações do erudito – prejudicaria também a sociedade. Cada indivíduo da sociedade deve agir baseado em livre

escolha e a partir de uma convicção aceita por ele próprio. [...] Quem é iludido é tratado como mero meio.

Com base no excerto, observa-se que o autor se contradiz, ao afirmar que o erudito guia a humanidade para que ela não regrida. Seguindo essa perspectiva, se o erudito é responsável por guiar a humanidade e reconhecido como seu educador, então ele tem grande contribuição na formação da opinião alheia, pois mesmo “*a sociedade assentada no conceito de liberdade*⁵⁹”, o erudito defende um pensamento, uma opinião, uma escola coerente dentro dos paradigmas éticos na qual ele foi educado. Logo, ao passar informações sobre determinado assunto, ele é um formador de opinião que se imprime aos sujeitos por sua “citacionalidade”, que é cruelmente enfática na construção idealizadora da imagem corporal do Povo Mura.

Na concepção de Fichte, “*o erudito não usa força*”, mas, dependendo da finalidade epistêmica definida pelo autor do discurso, já é uma coerção se o motivo dele for deixar a humanidade no escuro valendo-se de suas impressões (ou de impressões das impressões de outrem, como é o caso de Ferreira (2008), que faz seus estudos pela perspectiva de Robertson (1996), Buffon (1749) e Lineu (1732), entre outros, e Wilkens (2012), que segue a estrutura de um poema camoniano). Segundo Ducrot (1987), a partir da teoria da polifonia enunciativa, mesmo o sujeito produtor do discurso que se apresenta como responsável pela fala, não tem unicidade, para ele existem pluralidades de vozes, de interesses particulares por traz da discursividade. Assim também pensa Tarde (2005), que não existe opinião própria. Em sua obra *A opinião e as massas*, ele defende a opinião pública como integral e geradora de novas identidades, um modelo a ser seguido por interação.

Portanto, com base nesse pensamento, não tem como ler sobre os povos colonizados sem pôr em pauta a voz etnocêntrica do colonizador sobreposta à voz dos Mura nos textos, nas imagens verbais e mentais, do pensar ético e moral negado em defesa indígena, da condição humana de subsistência e aceitação de sua diversidade, em que o indígena Mura responde com a reação corporal na guerra para se defender daquele que intenta interdita-lo. Por mais que vivamos na era das epistemologias de equiparação do reconhecimento de “alteridade” de todos os indivíduos, “inclusão social” de todos os

⁵⁹ “**Grifo nosso**” para identificar as paráfrase da citação de Fichte que se segue.

tipos; por mais que vivamos em meio a intensas lutas pela emancipação dos reconhecimentos dos direitos de grupos minoritários, pelo direito do lugar de identidade que o “outro” igual/diferente que se sente ideológica⁶⁰ e humanamente situado, a imagem idealizada do indígena na época da colonização é quase imutável até nossos dias.

A imagem criada pelo poder de persuasão de jesuítas, do cientista viajante e do poeta militar do século XVIII, que levou várias categorias de intelectuais à repetição errônea dos Mura como algozes e não como defensores do seu território. Esses discursos são responsáveis pelas imagens pictóricas de viajantes do século XIX. Na concepção de Fichte, “*o erudito não deve tentar iludir os outros*”. Mas, o que dizer quando o autor do discurso é ele próprio o iludido? Ferreira (segundo Galvão, 2008, p. 161) foi para região Amazônica carregado de leituras preconceituosas escritas por naturalistas e botânicos, imprimiu estereótipos sobre os povos da Região Norte, sobretudo sobre os Mura, “etnia por quem o cientista tinha interesse particular desde os primeiros meses de sua estada no Brasil e está diretamente relacionado com as atribuições de observador e de consultor, oficialmente qualificado para a análise dos problemas da região [...]”.

E como afirmar que os indivíduos sociais devem fazer suas escolhas, baseados numa liberdade, de uma convicção aceita por ele próprio, se as informações lhes foram condicionadas? Em *Viagem filosófica*, Ferreira (2008) olha para a região e seus povos pela perspectiva dos precursores da ciência, o que o levou a generalizar [...] a Amazônia indígena [...] produto do desenvolvimento independente dos povos que ocuparam a região Norte, num período de pelo menos três mil anos, antes da colonização. [...], (SILVA, 2012, p.155). Ferreira (op.cit.) limitou-se a compilação dos que formaram sua opinião, e que pelo olhar definido desses eruditos condicionou os viajantes que transfiguraram as impressões criadas para o olhar do Outrem.

E ao final da citação, Fichte (1999) afirma que em cada ação tem uma finalidade e um meio, e que os “*iludidos são tratados como mero meio*”. Foi amparado nessa diferença que o colonizador usou como estratégia as guerras intertribais para se aliançar

⁶⁰ Refiro-me ao corpo que está sinalizado pelos prefixos antes do sexual, considerados “fora” dos padrões ideologizados pelo patriarcado sexista, tema que está em discussão em âmbito acadêmico e mundial.

na captura dos povos indígenas. Quando ele alcançava seus objetivos, escravizava os que antes eram seus “aliados”.

De acordo com Silva (2012, p.160),

O não reconhecimento da alteridade desses povos era, no plano político da colonização, a necessidade de submetê-los física, social e culturalmente como índios vencidos. As razões da expropriação de suas terras e de utilizá-los como escravos impôs ao colonizador as necessidades de generalizá-los como uma unidade étnico cultural inferior, e de subalternizá-los às condições de domínio e manutenção das estruturas coloniais. A continuidade da dominação colonial, porém, tinha base na transformação dos índios vencidos em aliados, e, posteriormente, em súditos inferiores.

Esse fato ocorreu em todos os lugares que sofreram colonização pelos povos considerados fora dos padrões europeus, onde foram produzidas rupturas culturais para que se adequassem aos moldes dos ocidentais, passando por uma educação específica para interrupção dos processos de produção cultural, onde os grupos sociais foram objetos de processos de reeducação, com isso perderam a produção da própria existência e foram submetidos à cultura europeia. Os povos indígenas, na condição de agentes da construção do pensamento amazônico, foram alojados à margem da história, aparecendo apenas como agentes belicosos que atrapalharam o progresso. Diante disso, evoco as palavras de Silva (2012, p.162, *grifo nosso*).

Os conflitos entre índios e brancos não eram produtos de selvageria guerreira **inata do nativo**, mas das condições em que se apresentavam na submissão política, na escravidão e na inferioridade racial do índio, sustentados esses fundamentos pela expropriação do espaço físico e pela negação das diferenças de nacionalidades dos povos indígenas.

A construção do olhar ideológico sobre o sujeito local com o “índio selvagem” foi criada quase com um sentido de onipresença de uma imagem padrão para todos os povos indígenas e, por mais que ela seja reeditada, a força ideológica a tornou “ubíqua⁶¹”, além do olhar impresso nos livros que estará sempre se renovando no olhar do leitor, tendo em vista que os livros de histórias condicionam a figura indígena, presa na linha do tempo relativamente cosmológico, estático na história, na qual o erudito contou pela sua percepção, pelo olhar que ele foi capaz de perceber na construção do corpo do sujeito (povos que sofreram colonização) horizontal na dialogicidade discursiva que lhes alteraram os sentidos na incorporação das técnicas.

⁶¹ O mesmo que está em toda parte (simbolicamente/ideologicamente) ao mesmo tempo; semelhante a onipresença. Vide Santella (2013, p.16) <http://www.paulus.com.br/loja/appendix/3156.pdf>

Sabe-se que a imagem sobre os sujeitos colonizados inscritos na história foram feitas pela “visão” física do europeu, que desmaterializou e materializou o olhar físico instantâneo para o olhar físico material, que vem com força significativa degradando a moral dos povos indígenas nos relatos dos viajantes que foi considerado, no século XIX, extremamente relevante, e que serviu de base para a imagem criada pelos intelectuais que se guiaram por esses modelos de pensamentos, disseminando o *Oxímoro*⁶² relativamente paralisante, tendo em vista que esse olhar representava interesses imperiais, mecanizando todos que vieram depois deles com releituras induzidas sobre os povos da região que não foram devidamente contextualizados.

De acordo com Rojas Niño (1997, p.41),

Pensamento e imagem se completam, se completam na projeção que o homem faz de si e do objeto, através da imaginação e da imagem. As coisas se tornam presentes em nossa mente, por sua aparência. Aparência já conhecida e testada, já mediada, privilegiando ela mesma o modo pelo qual o homem terá de compreendê-la. Se esse modo será visual, olfativo, auditivo, tátil, degustativo, espacial ou contextualizado, nada mudará o fato de sua presença ser em relação à mente humana, tão só uma aparência mesma e a sua tangibilidade. Mesmo que em nossa mente essa essência não corresponda à realidade imediata.

A partir do pensamento de que as palavras produzem imagens que dão sentido ideológico na produção de materialidades discursivas, pensamos as estratégias da colonização como um modelo dogmático aplicado metodologicamente pela educação para todos os povos que viveram em lugares colonizados. Com sua materialidade, o corpo educado pela matéria da qual é feito o mundo circunscreve um retrato da sociedade, revelando, assim, como espaço que é, a imposição de limites sociais e psicológicos que são dados a sua conduta. Segundo Soares (2004, p. 111), [...] “a partir de desenhos que traçam no espaço com sua materialidade, os corpos e sua gestualidade podem permitir a compreensão de uma dinâmica de elaboração dos códigos a que devem responder, das técnicas, pedagogias e instrumentos desenvolvidos para submetê-los a normas”.

⁶² Sant’Anna (2008). É o cultor do *oxímoro* paralisante, o avesso do *oxímoro* dialético, este sim, produtor comprovado de conhecimento por variadas perspectivas.

TERCEIRA SEÇÃO

3. ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A IMAGEM, REPRESENTAÇÕES E AS AÇÕES DOS MURA COMO AGENTES DA SUA HISTÓRIA

[...] o corpo é inegavelmente o *locus* em torno do qual gira a vida das sociedades indígenas brasileiras conforme comprovam estudos de inúmeros antropólogos sendo por isso considerado que para compreender adequadamente a organização social e a cosmologia de uma destas sociedades, é necessário levar-se em consideração a noção de pessoa e o lugar que o corpo humano ocupa na vida das mesmas, na visão que elas fazem de si próprias (SOARES, 1999, p. 169).

3.1. Semelhança e transição literal da imagem corporal dos Mura

Estão evidenciadas as semelhanças nas representações dos Mura, uma vez que a imagem deles foi construída a partir do modelo que teve o processo inicial de criação fundado em documentos de missionários da Ordem de Jesus (*Autos da devassa contra os Mura*), porém a projeção imagética foi enaltecida pela perspectiva histórica que deu ênfase nessa criação no início dos anos setecentos e que foi utilizada como base por vários intelectuais. Esse fato apresenta-se em quatro momentos, fundados nas obras: *Autos da devassa*, *Viagem filosófica*, de Alexandre Ferreira Rodrigues, entre 1782 a 1792, *Muraida ou o Triunfo da Fé*, escrito em 1785, por Henrique João Wilkens, *Viagem pelo rio Amazonas*, de Paul Marcoy.

Inicialmente, a imagem do povo Mura sobressai de elementos textuais do século XVIII em *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738–1739)*. Trata-se de relatórios escritos por padres, reunidos e usados para a abertura de um processo contra a etnia Mura. Nos depoimentos validados como provas apresenta-se a forma como os Mura foram tratados pela ordem jesuíta. A colonização pela perspectiva da religião, no primeiro momento, se dá a partir da mente – a crença e o conhecimento impostos são a prisão que reconfigura as maneiras de perceber e pensar do indivíduo, condicionamento ao conhecimento que dá o sentido de perceber o mundo ao seu redor.

O pensamento produzido sob os Mura no século XVII segundo Benchimol (1985), influenciou as representações de relatos científicos e iconográficos da *Viagem filosófica*, escrita pelo naturalista baiano Alexandre Ferreira Rodrigues (1783-1792), especialmente no pensamento do século XIX, reforçado pelos relatos de Paul Marcoy (1848-1860). A etnia Mura, pela posição de defesa tomada, não foi vista, no momento

do acontecido, como povo guerreiro, mas sim como afeito à selvageria inata, pelo poder da religião militarizada. A igreja foi uma das primeiras instituições utilizadas para denunciar e respaldar a violência e as leis de exclusão contra os Mura, pelo interesse mercantil na exploração do cacau no rio Madeira. A partir desse interesse, se instituiu juridicamente *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira (1738-1739)* e se criou a imagem para o processo judicial engendrado por ordens religiosas que atuavam na região do Madeira e que tornaram os Mura inimigos da Coroa portuguesa.

Ao visualizarmos a imagem da Figura 14, dizemos que ela se enquadra no que Arnheim (2008) define como retórica da figura (imagem), já que, pelos estudos de Benchimol (1995), a gravura produzida por Edouard Riou, em *Viagem pelo rio Amazonas* (entre 1848-1860), com expedição organizada por Marcoy (2006), é derivada de discurso preconceituoso setecentista. Na figura de retórica, Arnheim (2008, p. 4-9) apresenta elementos das linguagens visuais para explicar o conceito de equilíbrio nas artes visuais como uma força de tensão causada pela estrutura oculta de um quadrado, quando esse recebe uma forma (de disco/círculo) para fora do centro, tornando-a assimétrica, levando o espectador a um olhar forçado, a um jogo de repulsão e retração, tencionando a olhar para o centro do quadrado.

Figura 15 – Gravura do guerreiro Mura.



Fonte: Universidade do Amazonas – CEDEAM. *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e Nações do Rio Tocantins (1738-1739)*, 1986.

O jogo da tensão que empurra a imagem Mura para o lugar de perverso, utilizando-se do discurso como ponto principal de referência na produção de uma imagem forçosamente dirigida nos faz recuar até os conhecimentos adquiridos pelas leituras históricas que nos tencionam, nos atraindo pela nossa consciência ética, pondo-nos de volta para a estrutura oculta do quadrado, na tentativa de reconfigurar a retórica da imagem, tirando-a da posição de assimetria do discurso unilateral da estética psicológica de horror criado pelo discurso colonizador. Parafraseando Arnheim (2008, p. 4), dizemos que ver algo implica em determinar-lhe um lugar no todo: uma localização no espaço, uma posição na escala de tamanho, clareza ou distância [...], entre outros.

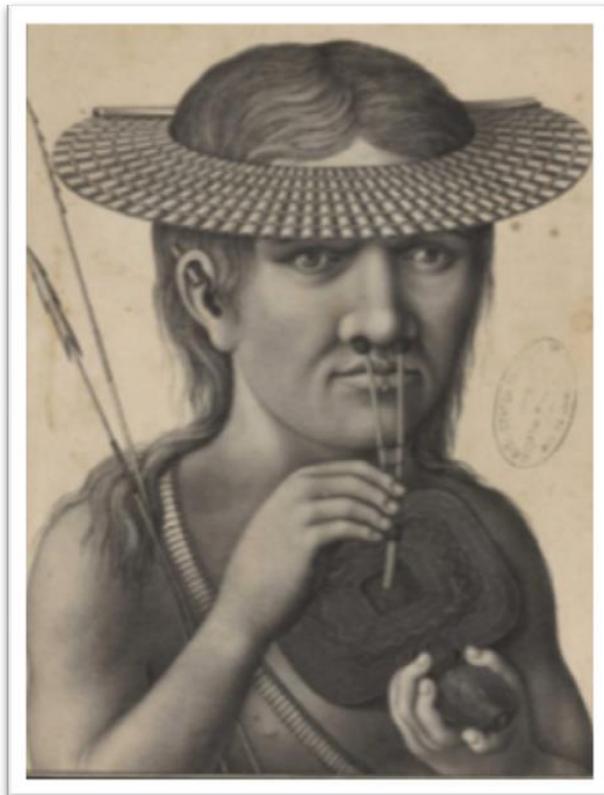
A experiência da imagem, nesse sentido, não é só a estimulação retiniana, mas a história, a psicologia, a partir da estrutura de organização cerebral na perspectiva da Gestalt, de Arnheim (2004), que explica a estrutura mental capaz de completar um objeto em que esteja faltando um fragmento, uma imagem incompleta, uma história ou um discurso a partir e trechos com palavras soltas. A obra inacabada de Merleau-Ponty (2005) “O Visível e o Invisível”, que trata das coisas imperceptíveis por trás dos objetos (de arte como; pintura, música, literatura e discursos entre outros) e persuade o leitor a utilizar a sua consciência perceptiva para desvelar o que se faz oculto.

A imagem corporal dos Mura pela perspectiva de Marcoy (2006), aparece tanto o corpo ‘imemorial’, na pesquisa feita pelo autor sobre os historiadores, que foi reforçado, consagrando-se, assim, o discurso seiscentista, como também pelo corpo físico descrito como ritual de passagem (opressão imposta pela cultura), quando o corpo é condicionado a maltratos, a surras com taquaranos rituais de passagem, também descrito por Ferreira (2008).

A forma como o indígena Mura inalando paricá foi posicionada na Figura 6, em gravura produzida por Codina, não ilustra os escritos ou relatórios de atrocidades atribuídas a eles. É anticultural a forma com Ferreira (2008, 256) se referencia ao ritual de passagem como bacanal e cruel flagelo, no qual estava incluído o consumo do tabaco paricá durante uma semana, para que jovens Mura fossem admitidos na categoria de guerreiros. Essa era uma das fases de caracterização corporal do guerreiro, segundo

Marcy (2006, p. 136-137). O corpo de guerreiro Mura foi criado culturalmente para que suportasse dor e não cultivasse temor, até quando aparentemente se entregaram ao cristianismo. Afinal, essa entrega foi mais uma estratégia do que uma entrega, foi uma questão de sobrevivência.

Figura 16– Mura inalando paricá.



Fonte: FERREIRA, *Viagem filosófica* (2008, p. 213).

Tão forte quanto a resistência dos Mura foi o discurso sobre eles, construído pelos europeus. Ele se compara à metáfora das penas espalhadas pelo vento, que uma vez derramadas não têm como reverter, mesmo que retornemos para o centro do “lugar” (da busca por uma possível desconstrução). Sobre aquele povo, as plumas (as histórias sobre eles contadas pelo colonizador) se espalharam por milhares de lugares levadas pela citacionalidade.

O corpo Mura que se apresenta nos *Autos* vai para além do discurso, ele perde sua humanidade, respaldado pela religião. Quanto aos indígenas, eles deixam de ser tratados como pessoas e passam a ser tratados como animais, seus corpos são vistos como desprovidos de alma, e, em nome da lei e da religião, são destituído de seu lugar, passando a ser um corpo oprimido, castigado, condicionado a maltratos, perda de

humanidade e reconhecimento como gente, pessoas com almas para justificar as maldades cometidas na “Guerra Santa”, instrumento de poder religioso maquinado propositalmente para a obtenção de provas contra os povos indígenas.

Os jesuitas, percebendo que seus métodos não estavam mais convencendo os povos indígenas, passaram a utilizar práticas pedagógicas institucionais da escola, segundo Neves (1978). De acordo com Foucault (1975, p. 3), no século XVII até o início do século XX, acreditou-se que o investimento do corpo pelo poder devia ser denso, rígido, constante, meticuloso. Daí esses terríveis regimes disciplinares que se encontram nas escolas, nos hospitais, nas casernas, nas oficinas, nas cidades, nos edifícios, nas famílias [...]. A Guerra Santa impôs ao corpo colonizado a limitação da condição física e, como um corpo sem alma, foi posto no mesmo patamar que os animais irracionais.

Ainda de acordo com Foucault (1984, p. 105),

A disciplina é uma técnica de exercício de poder que foi, não inteiramente inventada, mas elaborada em seus princípios fundamentais durante o século XVIII. Historicamente as disciplinas existiam há muito tempo, na Idade Média e mesmo na Antiguidade. Os mosteiros são um exemplo de região, domínio no interior do qual reinava o sistema disciplinar. A escravidão e as grandes empresas escravistas existentes nas colônias espanholas, inglesas, francesas, holandesas etc., eram modelos de mecanismos disciplinares. Pode-se recuar até a Legião Romana e, lá, também encontrar um exemplo de disciplina. Os mecanismos disciplinares são, portanto, antigos, mas existiam em estado isolado, fragmentado, até os séculos XVII e XVIII, quando o poder disciplinar foi aperfeiçoado como uma nova técnica de gestão dos homens. Fala-se, frequentemente, das invenções técnicas do século XVIII – as tecnologias químicas, metalúrgicas etc. – mas, erroneamente, nada se diz da invenção técnica dessa nova maneira de gerir os homens, controlar suas multiplicidades, utilizá-las ao máximo e majorar o efeito útil de seu trabalho e sua atividade, graças a um sistema de poder suscetível de controlá-los. Nas grandes oficinas que começam a se formar, no exército, na escola, quando se observa na Europa um grande progresso da alfabetização, aparecem essas novas técnicas de poder que são uma das grandes invenções do século XVIII.

A Guerra Santa que foi instituída no início da colonização com ataques sangrentos contra os povos indígenas, nos dias atuais é maquiada e politizada pelo Estado por instituições que oprimem, negando aos povos indígenas o direito de ir e vir, pois eles são destituídos dos seus direitos territoriais ou restringidos a ficar somente nas aldeias. Um exemplo disso são os povos que estão morrendo para que a soja, o arroz, o gado, entre outros, sejam cultivados ou criados com o total apoio aos empresários pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), destituindo os povos

indígenas do seu território. Do mesmo modo, a Fundação Nacional do Índio (Funai), órgão do governo vinculado ao Ministério da Justiça, criado com o objetivo de demarcar as terras indígenas e prestar assistência médica e educacional aos índios, mas que, em alguns casos, destituiu o indígena de assistência caso ele saia da aldeia em busca de melhorias.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), como especifica o nome, foi criado para proteger, na verdade, foi um dos maiores exploradores dos povos indígenas, agenciando a mão de obra indígena para trabalhos forçados nas roças. Paralelamente, estava em curso um violento processo de espoliação das terras indígenas em que as forças policiais foram utilizadas como meio de intimidação e expulsão dos povos de suas terras. Enfim, foram algumas das artimanhas que ficaram no lugar do opressor, que tinha a Guerra Santa do século XVIII. Hoje, ainda, são as ameaças de desvios dos cursos de rios para construir hidrelétricas, que matam, paulatinamente, os povos indígenas, condenados a morrer de fome, porque as plantações de soja (o alimento que mata) acabaram com os rios e ocupa, hoje, boa parte das terras indígenas no Mato Grosso do Sul, as plantações de arroz no Maranhão e as fazendas de búfalos no Amazonas, por exemplo.

De acordo com Cardoso de Oliveira (1978, p.70-71. *Grifo nosso*),

Os obstáculos à questão indígena deram-se a partir das “mentalidades” ideologizadas como: **mentalidade estatística** que é encontrada frequentemente entre os intelectuais, e embora eles participem de algum modo da ingenuidade da mentalidade romântica, dela distinguem-se nitidamente romântica, burocrática e empresarial. [...] A **mentalidade romântica** – os intelectuais, por comporem um grupo minoritário na sociedade inclusiva, parecem ter menos possibilidade de influírem nos círculos de decisão do que do homem comum e metropolitano, a que já nos referimos quando destacamos a visão ingênua e literária que fixa um índio estereotipado em imagens de José de Alencar ou Gonçalves Dias. A **mentalidade burocrática** – dessa mentalidade romântica participam muitos, senão todos, dentre aqueles que se engajaram na administração federal e que se viram incorporados ao órgão protetor, destituídos de qualquer preparo técnico ou ideológico: não lhes foram ministrados cursos – introdutórios que fossem – de Etnologia ou Antropologia aplicada, como também não lhes proporcionaram nenhuma familiaridade com a ideologia indigenista. A **mentalidade empresarial** – essa mentalidade teve seus cultivadores do passado, mas pouco numerosos e sem ocuparem lugares-chaves nos círculos de decisão, não chegaram a estabelecer as linhas mestras da ação protecionista.

As sociabilidades ancoradas no corpo dos povos indígenas se deram a partir de intelectualidades de poderes pela manifestação de ordem mental, como por exemplo, as impressões de crenças, as maneiras de pensar, as questões éticas, morais, dentre outras,

relacionados a determinados povos e etnias. Entretanto, se olharmos pela perspectiva de Soares (2013), quando ressalta que a educação está voltada para normatização do corpo (cultural) como uma tentativa de criar uma nova natureza sobrepondo a natureza do devir animal.

Entendemos a compreensão que se tiveram dos Mura como selvagens a partir do pensamento de Deleuze e Guattari (1996, p. 16- 18), que situa o lugar do homem entre o homem e o animal, se utilizando do exemplo do domador de cavalos, como métodos severos de castigos classificado de Axioma de adestramento, como formas de destruir as forças instintivas consideradas selvagens, para substituí-las pelas forças transmitidas pela religião, a ciência, a política e arte entre outras. Neste caso, em primeira instância a força utilizada foi do evangelismo, uma vez que esta foi usada para normatizar o corpo a partir da fé no cristianismo separando-os do devir animal pelo poder da religião.

Utilizada pelos jesuítas para apagar o devir animal de lobos da floresta dos Mura, de defensores de seu território como uma forma perversa de agenciamento no sentido de criar consistência de fé no Povo Mura, que por sua vez não se deram por vencidos e como uma matilha de lobos lutaram unidos e defenderam a sua posição de dominante até o fim. Feito um lobo⁶³ que sabe o que quer, deixa o instinto animal de lado e avança, com ritmo e movimento para o ataque que tem no seu retrucar a assimilação violenta do convencimento ao cristianismo. Não foi por medo. Não foi entrega. Feito um lobo que se esconde no ponto cego do inimigo (o convencimento ao cristianismo), ataca com seu canino a sua veia jugular e luta com todas as suas forças até o fim de um novo começo.

De acordo com Deleuze e Guattari (1996, p. 39),

O devir-animal é o que mais se aproxima dos humanos, pois os devires-animais referem-se a um Espírito animal, espírito-jaguar, espírito-pássaro, espírito-ocelote, espírito-tucano, que se apoderam do interior do corpo, entram em suas cavidades, preenchem os volumes, ao invés de lhe criarem um rosto. Os casos de possessão expressam uma relação direta das Vozes com o corpo, não com o rosto. As organizações de poder do xamã, do guerreiro, do caçador, frágeis e precárias, são ainda mais espirituais porque passam pela corporeidade, pela animalidade, pela vegetabilidade.

⁶³ No mundo animal, o ataque furtivo do lobo contra o seu oponente/presa dependendo da espécie, é abaixo da costela, no focinho e na jugular. Vide em: <https://www.youtube.com/watch?v=OvguD-aD9LIOs> Contra-ataques das Presas - A revanche - https://www.youtube.com/watch?v=MePPfSqE_Qc&t=2253sLei da Sobrevivência: Lobos [HD] Documentário Dublado National Geographic

Portanto, há que se contextualizar a pessoa desse corpo que imprime valores, conceitos, discursos, dentre outros, também foi forjado a partir de uma educação com normas técnicas, pensamentos na construção da imagem pela força “citacional”. Essa imagem é significada ou interpretada pelo ouvinte na condição de sujeito construtor ou construído de um olhar paradigmático, defensor de uma ideia, de um pensamento, de uma escola que articula determinado discurso pela perspectiva que lhe interessar.

Como bem aponta Foucault (2004, p. 25),

o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais [...] Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de ordem física.

Desde os primeiros relatos feitos pelos europeus, as imagens sonoras que ouvimos incessantemente foram, “Tu não tens nada de mim/ eu não tenho nada teu./ Tu, piniquim./ Eu, ropeu” (VERÍSSIMO⁶⁴). Foi a partir desse pensamento que se cultivou o imaginário ideológico europeu da alteridade desqualificadora da fauna, da flora e de raça como inferior, o europeu sempre se posicionando com o discurso de cultura e de raça superior. As diferenças foram para além de culturais, criou-se um olhar desumanizador, foi renegada a condição humana dos indígenas.

Todorov (s/d, 30) explica que “Toda a história da descoberta da América, no primeiro episódio da conquista, é marcada por ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada”. A partir do pensamento de Todorov, podemos pensar que desumanizar os povos tradicionais era quebrar o elo do espiritual pela alteridade linguística, pondo o indígena sem alma, nada mais ele teria em comum com o europeu, nem mesmo a forma física poderia ser sustentada, diante da questão da espiritualidade.

Para descolonizar o pensamento de raça superior, Lévi-Strauss (s/d, p. 13) contrapôs o pensamento do darwinismo social, que foi usado erroneamente para

⁶⁴ Disponível em: <http://linhasandentrelinhas.blogspot.com.br/2010/08/tu-e-eu-luis-fernando-verissimo.html> último acesso em 13- 6 2015.

subjugar povos considerados de cultura inferior, usando como suporte para cometer as maiores barbáries. Ele, na obra *Raça e história*, desconstrói o preconceito de raça superior *versus* inferior, ao afirmar que “não existem várias raças de humanos, somos todos parte de uma mesma estrutura biológica [...] todos os homens sem exceção possuem uma linguagem, técnicas, arte, conhecimentos de tipo científico, crenças.”

De acordo com Said (2007), todos os discursos têm relação com o poder político, ainda que indiretamente intercambiado por várias vias de poder (como uma ordem colonial ou imperial). Nesse caso, com o poder intelectual (como as ciências reinantes da linguística comparada ou anatomia, ou qualquer uma das modernas ciências ligadas à decisão política) e com o poder cultural. O caso indígena não é diferente.

Toda opressão sobre os povos tradicionais, sobretudo aos Mura, está relacionada a interesses econômicos que foram para além de diversidades culturais, e a partir do discurso que lhes tirou a condição de humanidade e interdependência como parte integrante da natureza. Tal atitude inviabilizou o reconhecimento das alteridades indígenas como uma diferença creditável, fazendo, assim, com que os algozes fossem incapazes do pensar ético e moral, do que é certo e do errado, tema que Arendt trata em a “*Banalidade do mal*”, no sentido da desumanização, da negação do humano que os levam a criar efetivamente a imagem de animais selvagens do povo Mura.

De acordo com Foucault (1984, p. 93),

[...] uma pessoa especializada em documentos da época de Luís XIV, consultando a correspondência diplomática do século XVII, se apercebeu de que muitas narrativas, que foram em seguida reproduzidas como narrativas de viajantes e que relatavam um monte de maravilhas, plantas incriveis, animais monstruosos, eram na verdade narrativas codificadas. Eram informações precisas sobre a situação militar do país visitado, os recursos econômicos, os mercados, as riquezas, as possibilidades de relação. De modo que muita gente atribui à ingenuidade tardia de certos naturalistas e geógrafos do século XVIII coisas que na realidade eram informações extraordinariamente precisas, cuja chave parece ter sido descoberta agora.

Para Katz (2014), “é criado um olhar diferente para cada objeto ou situação” que se tenha experienciado. Podemos pensar esse olhar construído a partir dos estudos de Mauss (1934). Ele afirma que a criação desse olhar diferente para situações cotidianas se dá a partir da cultura como técnicas do “[...] devir corporal do comer, caminhar, parir, dormir, entre outros [...]”. Nesse caso, a construção do olhar é mediado pelas “técnicas

corporais”. Dependendo do tempo ou da cultura dessa construção, esses códigos têm sentidos diferentes para o olhar construído pelos códigos do lugar em que vive o sujeito.

Partindo do pressuposto de que a construção do olhar ocorre de maneira distinta para cada objeto, podemos pensar que, para cada imagem que percebemos, é construído um “olhar” diferente. Assim sendo, a imagem é construída ou interpretada pelo olhar subjetivo de quem vê segundo Merleau-Ponty (2005), tendo em vista que a construção do olhar é gerada pelos sentidos cognitivos que surgem das experiências armazenadas na memória do sujeito perceptivo de acordo Lindstron (2007). Porém, o que se percebe a partir dos escritos sobre o povo Mura é que todos os responsáveis na construção imagética dele reforçam a mesma imagem por perspectivas diferentes, mas com as mesmas intenções de usurpar seus bens naturais.

Dado que construímos um olhar diferente para cada objeto, pensamos a diversidade para as configurações e transcrições sobre o povo Mura. Para Le Breton (2007, p. 55), esse olhar é construído “[...] a cada instante em que decodificamos sensorialmente o mundo, transformando-o em informações visuais, auditivas, olfativas, táteis ou gustativas [...]”. Ao participar de um concerto musical, de uma atração teatral ou um evento literário, o cérebro visualiza imagens pelos sons ou as palavras que estruturam uma história, que aprecia uma pintura como um texto a ser lido e interpretado, que assiste a um filme (sessão cinema, filme na televisão) observando as temporalidades espaciais que são invadidas pela percepção subjetiva do espectador, criando outras imagens perceptivas nos sujeitos que os rodeia, dando-lhe outro sentido cultural a partir de inscrições pela transmissão dinâmica cultural que influenciam pelo discurso.

Pensando pela perspectiva Katz (2014), de que se cria um olhar para cada imagem construída, e que este olhar é subjetivado pela pessoa que percebe, ouve, vê e escreve. Faz-se uma reflexão do momento em que os Mura do século XVIII, por terem sido subjugados por “assimilação violenta”, tendo em vista que a colonização foi uma invasão, que para apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. (SANTOS 2009, p. 29). Entretanto, para Souza (2006, p.13-14), a percepção que ele tem dos Mura descritos na peça *A paixão de Ajuricaba*, é de medroso e covarde.

Os bravos muhras haviam caído sob o grande medo [...]. – Os velhos (da aldeia do guerreiro Ajuricaba) tinham ouvido os gritos de pavor; os bravos precipitavam-se para fora de suas casas em chamas; os bravos caíam derrotados pela pólvora dos canhões portugueses. Eu sei que o medo lançou os bravos ao desespero. Os velhos diziam que os muhras haviam sido derrotados pela desordem, filha do medo [...].

Diferentemente do discurso do autor, os Mura aparecem na historiografia brasileira como uma das etnias mais resistentes e guerreiras da região Amazônica. Nem mesmo os colonizadores dos séculos XVIII e XIX adjetivaram os Mura como covardes. De acordo com Amoroso (1991, p. 4), os Mura “reagiram à colonização durante todo o século XVIII e boa parte do século XIX [...] mantiveram-se irredutíveis por toda a primeira metade do século XVIII”, os europeus criaram olhares subjetivos a partir de discursos e gravuras horrendas na subjetivação a esse povo. Se esse olhar fosse apenas de negação pelas diversidades culturais, como aparece na poesia de Erico Verissimo, mas vão para além da materialidade física, mexem com o metafísico, pondo em dúvida a alma dos povos indígenas.

Independente de toda opressão a que foram submetidos, mesmo ficando à margem da História, os Mura se utilizaram de estratégias que imprimiram sua história de conquista por seu lugar antropológico a partir da mobilidade em navegação, deixando sua marca nos escritos dos padres, viajantes e cientistas pelo retrucar para que seu corpo não pudesse ser interdito. Por meio dessas ações, mantêm-se agentes de sua história. Os Mura fizeram do rio não só o lugar de navegação, mas deram um sentido de lugar, de casa a céu aberto, um lugar de preservação de suas vidas que possivelmente não teriam resistido por tanto tempo se não fossem suas habilidades em navegação. Provavelmente se os Mura não possuíssem essas habilidades teriam submergido em meio a outros povos, como aconteceu com os moxos/torá no aldeamento Abacaxis.

De acordo com Soares (2005, p. 19),

Deste modo, o século XIX merece a atenção daqueles que desejam compreender o homem e a sociedade do Ocidente. A Europa, que consolida uma dupla revolução, e o lugar da formação de um novo homem e de uma nova sociedade regida por um "espírito capitalista" que passa a dominar quase exclusivamente aquele presente. Este tempo/espço regido por este "espírito" afirma e difunde uma crença desmedida no chamado progresso e ancora-se nas conquistas da ciência, esta nova religião do homem oitocentista, que cria e (re)cria práticas sociais a partir, exclusivamente, de parâmetros ditados pelo "método científico", positivo em si. Uma ideologia científicista impregna a vida de indivíduos, grupos e classes, transformando a sociedade em um grande organismo vivo que tende a evoluir do inferior ao superior, do simples ao complexo, e onde tudo pode (e deve) ser medido,

classificado, comparado, definido e generalizado a partir da descoberta constante de "leis".

Na prática, mesmo com as epistemes das ciências críticas, ainda podemos contemplar, vindo de categorias de intelectuais cientistas, um pensamento positivista romântico ou de Ordem e Progresso, que Bhabha considera como “Mímica”, no sentido de negação por não ser reconhecido, pelos intelectuais do local colonizado, como o outro igual diferente, endeusando e reforçando tudo o que os aventureiros anexam aos predicativos dos sujeitos da nossa nação, um exemplo disso é o personagem Macunaíma, imagem do mais vil rebaixamento construída por Koch-Grünberg como uma gente preguiçosa, mau caráter e ladra, reforçada por Mario de Andrade, que é exaltado quase que em estado de êxtase.

Estendendo-se para a imagem do homem brasileiro, representado pelo personagem Macunaíma, e utilizando-se de símbolos sagrados para os povos tradicionais, para rebaixar moralmente o caráter da nação brasileira, com o reforço de alguns intelectuais do lugar, que bradam aos quatro ventos que a história do personagem Macunaíma é uma representação do povo brasileiro, visto como “uma inspiração na formação da identidade desta nação”, segundo o antropólogo Paulo Santilli⁶⁵ (2010), que organizou o documentário nomeado Kock-Grünberg, o pai de *Macunaíma*.

Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performaticamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilegio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão “na minoria” (BHABHA, 1988 p. 20-21).

Refletindo sobre a imagem do homem brasileiro pela perspectiva de Kock-Grünberg a partir de Andrade, o que resultou do hibridismo cultural da mistura das “três raças” como representação do homem brasileiro, se apresenta de forma pejorativa, uma vez, que a questão do caráter está ligada as múltiplas identidades, ao “jeitinho

⁶⁵ Em entrevista a Jorge Bodanzky, o antropólogo e professor da Unesp, Paulo Santilli, fala sobre o material gravado por Koch-Grünberg, entre os anos 1911 e 1913, nas terras conhecidas hoje como área indígena Raposa Serra do Sol. Paulo destaca a importância desse material que serviu de inspiração para Mário de Andrade escrever sua grande rapsódia Macunaíma (Informação verbal).

brasileiro” (da diplomacia política, da falsidade e da corrupção entre outros). Percebe-se, a partir das leituras em Bhabha (1998), Hall (2003) e Canclini (2011), que o hibridismo cultural tanto pode ter aspectos positivos quanto negativos. Nesse sentido, um dos pontos negativos que está sobre o vulgo do povo brasileiro, dentre vários outros, é cordialidade que, segundo Buarque de Holanda (1995, p. 17), “pressupõe [...] somente o predomínio dos comportamentos de aparência afetiva, inclusive suas manifestações externas, não necessariamente sinceras nem profundas [...]”.

Esse foi um comportamento condicionado na época da colonização, bem como foi a estratégia que os povos primitivos encontraram para retrucar. Eles assimilavam as imposições do colonizador, porém, em alguns momentos, só fingiam que as praticavam, pois sua natureza interna permanecia livre. Essa forma de sobrevivência foi condicionada de tal maneira que é vista como uma característica do povo brasileiro, que ora aparece como algo bom, positivo, e ora aparece como algo negativo, pois o termo cunhado por Buarque de Holanda se estende para além do gestual, trata-se também da ética moral (que vai desde uma falsa simpatia a receber propina, a carregar dinheiro na cueca).

Nesse sentido, Bakhtin (1979, p. 9) sinaliza que os enunciativos daquele que foi considerado o pai de *Macunaíma* estão postos num sentido verticalizado, inferiorizando moralmente os sujeitos colonizados, onde a memória discursiva dos agentes. Said (2007, p. 50) chama de “[...] localização estratégica, que é um modo de descrever a posição do autor num texto [...], é o que dá sentidos a partir da localização como o ponto de partida tomado pelo representante”.

3.2. O povo Mura como agente de sua história

Se outrora as enunciações verbais do povo Mura eram a navegação, o nomadismo e a luta corporal na guerra, atualmente, esse povo se autoprojeta por várias vias de conhecimento, sobretudo pela perspectiva da educação que lhes dão visibilidade sonora a partir da produção de livros como *Aldeia indígena Mura* (2008), em que apresentam as aldeias, inventariando seus feitos culturais como: a organização social, econômica e geográfica, dentre outros, inseridas na educação, ou seja, nas aldeias que tenham escolas; o livro *Trincheira: a luta do povo Mura* (2007), que faz um resumo das

lutas travadas contra os colonizadores, e os documentários *Yandé Anama Mura*, produzido pela perspectiva da antropologia.

Essa produção é uma conquista para o Povo Mura que se apresenta como produtor de sua história, de ciência, de cosmologia, nas suas maneiras de perceber o mundo, dando sentido ao ser Mura, fazendo-se conhecer e levar a público as materialidades culturais desse povo que sempre se postou como agente de sua história, porém, sem esse registro seria inviável a partilha desse conhecimento para a sociedade.

Se bem que quem ficou no prejuízo por não dar créditos aos conhecimentos dos povos tradicionais foi a ciência, pois não está na pauta dos povos indígenas fazer-se conhecer, tendo em vista que independente dos olhares de fora, eles têm história e são conscientes de que são agentes dela, construindo alteridade segundo o modo em que retruca diante do colonizador, conseguindo, inclusive, forjar novas regras em seu benefício e também de suas comunidades, conforme Carneiro (2009), Carvalho (2001) e Sampaio (2011).

Pensando pela perspectiva do retrucar do sujeito como agente de sua própria história, uma maneira de eles se erigirem com agentes foi pela produção literal, de acordo com Deleuze e Gatarri (1977, p. 38-40), que sistematizam as características da literatura menor. Uma literatura menor não pertence a uma língua menor, mas, antes, à língua que uma minoria constrói numa língua maior.

A primeira característica é que a língua, de qualquer modo, é afetada por um forte coeficiente de desterritorialização. O autor afirma que o escrever está, em primeira instância, para fazer uma desterritorialização da língua, no caso dos sujeitos de nossa pesquisa, tanto é a língua quanto o lugar espacial. A segunda característica das literaturas menores é que nelas tudo é 'político'. Nas <<grandes>> literaturas, pelo contrário, *a questão individual* (familiar, conjugal etc.) tende a juntar-se a outras questões igualmente individuais, a literatura menor é completamente diferente: o seu espaço, exíguo, faz com que todas as questões individuais estejam imediatamente ligadas à política. A terceira característica é que tudo toma um valor coletivo. Precisamente porque o talento não é, na verdade, muito abundante numa literatura menor; as condições não são dadas numa *enunciação individuada* pertencente a este ou aquele <<mestre>>, separável da enunciação colectiva. De tal modo que este estado de realidade do talento é, de facto, benéfico e permite conceber algo diferente de uma literatura dos mestres: o que o escritor diz sozinho já constitui uma ação comum, e o que diz ou faz, mesmo se os outros não estão de acordo, é necessariamente político.

Ainda de acordo com Deleuze e Gatarri (1977, p. 42), a literatura escrita por um menor (judeu, indígena, negro ou grupos considerados menores), marginalizada, emerge

de baixo. É escrever como um cão que faz seu buraco, um rato que faz sua toca. E, para isso, encontrar seu próprio ponto de subdesenvolvimento, seu próprio patoá, seu próprio terceiro mundo, seu próprio deserto [...] É somente a possibilidade de instaurar a partir de dentro do exercício menor de uma língua, mesmo maior, que permite definir literatura popular, literatura marginal etc. É somente a esse preço que a literatura se torna realmente máquina coletiva de expressão, e se torna apta a tratar, a desencadear os conteúdos.

Pensando por essa perspectiva, podemos dizer que a produção de corporalidade, no sentido de construção da pessoa pela sociedade, é um tipo de agência, no caso da mobilidade em navegação, o ritual da criação do corpo do guerreiro Mura no século XVIII relatado por Ferreira (2008) e Marcoy (2006), na voz de revolta e indignação do velho Mura narrado por Wilkens (2012), e na atualidade (os Mura de Autazes) se projetam politicamente a partir da educação e da criação de lugar simbólico com o fenômeno dos encantados no Documentário Yandé Anama Mura (OPIM 2008), da manifestação cultural dos Mura-pirahã, classificada como minimalista por Gonçalves (2001), mas percebida neste trabalho como um retrucar. Percebe-se que as ações corporais feitas pelos Mura se aproximam da fala de Carvalho (2001, p. 111), [...] o nativo constrói sua alteridade segundo o modo em que retruca, de um lugar subalterno, o olhar do colonizador sobre si.”

De acordo com Soares (1999, p. 126),

A América do Sul, uma das últimas regiões etnográficas a contribuir com a teoria antropológica, ofereceria uma noção de pessoa com ênfase na corporalidade [...] “a noção de pessoa é uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades humanas fazem de si mesmas, são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades”. [...] A produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, isto é, membros de uma sociedade específica. É nesta constatação que se capta a originalidade das sociedades brasileiras. Nas mesmas, o indivíduo não só constrói-se fisicamente como socialmente através dos rituais de passagem, das tatuagens e das escarificações, por exemplo. Portanto, nas sociedades indígenas brasileiras o indivíduo é submetido a um processo de fabricação tanto externo como interno. O referido processo abrange elementos que vão desde os complexos de nominação até às teorias sobre a alma, sem deixar de enfatizar que o corpo é um importante objeto e instrumento da referida construção.

O fato de os Mura serem navegadores, os faz hábeis e produtores de sua corporeidade na ação de remar, impositões corporais que, conseqüentemente, os

deixavam em melhor condição para as lutas corporais e na construção de armadilhas para capturar os inimigos nos séculos XVII e XVIII. Foi por retrucar que conquistaram o seu lugar físico a partir de um “Não-lugar”, que por suas estratégias cotidianas das “artes de fazer”⁶⁶ acabaram por torná-lo “Lugar”, segundo Augé (1994, p. 74). Esse autor define não-lugar como os lugares de passagens impossíveis na criação simbólica, porém, quando esse não-lugar é utilizado como estratégia, ele passa a ser lugar temporário.

Dessa forma, podemos afirmar que, mesmo como corpo perseguido, massacrado e interdito pela Colônia, pelo Império e pelo Estado, os Mura sempre foram agentes de sua história, e mesmo quando eles assimilam os sinais da cultura da diplomática europeia e fazem a falsa aliança, eles são agentes de sua história, tendo a ciência, como sinaliza Santos (2007), causado a “racionalidade preguiçosa” (por deixar de fora os conhecimentos indígenas ou por deturpar informações, quem acabou perdendo foi a própria ciência), produzindo como ausente uma realidade que poderia estar presente, que é reforçada na mente humana a partir do que não está posto na historiografia (a história verdadeira dos povos colonizados), criando, assim, uma fronteira na História.

Ainda de acordo com Santos (2007), é possível reverter essas ausências a partir das epistemologias do sul com o procedimento da Sociologia das ausências que, necessariamente, não está em responder ou solucionar o problema.

O procedimento da Sociologia das ausências nasceu da crítica feita por Sousa Santos (2007, p. 17-49), do modelo de racionalidade ocidental que ele denomina de razão indolente, pela incapacidade do reconhecimento das alteridades que são esmagadas pelos dominantes que passam por cima do conhecimento notório saber, causando, assim, o desperdício da experiência, que o autor define como “epistemicídio” e que propõe outro modelo definido de “razão cosmopolita”, onde se apresentam três procedimentos sociológicos.

A sociologia das ausências, que é um procedimento que visa às inter-relações do conhecimento científico e do conhecimento não científico na sua praticidade, na transformação de objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as

⁶⁶ Vide Certeau (1994)

ausências em presenças, contraindo assim um futuro, uma sociologia das emergências, segundo o autor. Nesse sentido, toda produção (pesquisas, vídeos, dentre outros) dos Mura, como os livros e os documentários, por exemplo, estão contestando as afirmativas que os pôs historicamente como “resto de índio e sem importância etnográfica”, repetidos até hoje por intelectuais sem contextualizar Nimuendajú, no seu tempo histórico, o que gerou questionamentos como o de que os Mura não existem e que tempos atrás tinham uns restos de Mura na região de Autazes.

A sociologia das ausências sobre o Povo Mura se apresenta, desde as primeiras impressões escritas em relatórios pelos padres jesuítas e das ações de mobilidade naval, no discurso enfurecido do ancião Mura, no poema épico *Muraida*, quando contesta a opressão e a conversão religiosa dos jesuítas, e por sua luta política em busca de ações afirmativas pela educação hoje, que, conseqüentemente, os levam às suas produções literais (educação, antropologia e história, entre outros).

Será possível reverter (com o terceiro procedimento do trabalho de tradução), relativamente às ausências do futuro a partir da produção feita pelos Mura como a “*Aldeia indígena Mura*” OPIM (2008), que sistematiza as aldeias e suas produções socioculturais? Pela perspectiva da razão cosmopolita, de Santos (2004b), a pergunta não está necessariamente para ser respondida, mas para ser problematizada.

Quanto ao livreto *Trincheira: a luta do povo Mura* OPIM (2007), que faz referência ao nome da Aldeia Trincheira, recebeu esse nome por ser o lugar que era usado para as táticas de defesa, onde eram construídas as armadilhas, que eram um tipo de barragem com a escavação da terra feita com pau-a-pique, tipo de madeira que era colocada em lugares estratégicos do rio, com o intuito de impedir a passagem dos inimigos. Todo esse aparato consistia em proteger o povo Mura que vivia em combate.

O documentário *Yandé Anama Mura* é um arquivo arqueológico memorial pelo vídeo documental audiovisual que aborda temas diversos, porém o que mais nos chamou atenção foi a criação de lugar pela perspectiva metafísica de sua cosmologia na criação de encantados (na atualidade), pondo os Mura, tanto como produtores de lugar físico quanto de lugar simbólico. Diferente da cosmovisão do povo Mura no século XVIII que era a de busca, de procura por um lugar ideal.

De acordo com Silva (1994, p. 75).

A cosmologia trata da diferenciação entre humanos e animais, que se relacionam como iguais; céu e terra tão próximos, que quase se tocam; viagens cósmicas, homens que voam, gêmeos primevos, incestos criadores; origens subterrâneas; dilúvios; humanidades subaquáticas; caos, conquistas, transformações... É o mundo tomando forma, definindo lugares e características de personagens hoje conhecidos. São os temas míticos, que narram aventuras e seres primordiais, em linguagem fabulosa mas construída com imagens concretas, captáveis pelos sentidos; situadas em um tempo das origens mas referidas ao presente, encerrando perspectivas de futuro e carregando experiências do passado. Assim, complexos, são os mitos [...] Em universos sócio-culturais específicos, como aqueles constituídos por cada sociedade indígena no Brasil, os mitos se articulam à vida social, aos rituais, à história, à filosofia própria do grupo, com categorias de pensamento localmente elaboradas que resultam em maneiras peculiares de conceber a pessoa humana, o tempo, o espaço, o cosmos. Neste plano, definem-se os atributos da identidade pessoal e do grupo, distintiva e exclusiva, construída pelo contraste com aquilo que é definido como o "outro": a natureza, os mortos, os inimigos, os espíritos...

Como contextualiza Silva é só a partir da linguagem que se concretiza uma imagem, antes apenas uma narrativa discussão da citação, a partir do pensamento da autora, adentramos nos primeiros relatos sobre os fenômenos dos encantados, com as memórias e lembranças do indígena Mura Raimundo Monteiro Arcos, 62 anos da Aldeia Murutinga segundo Silva *et al* (2008, p. 247/248), com o desaparecimento de crianças do Novo Céu, que sumiam sem deixar rastros. Porém, certo dia ouviu-se choro de criança estava vindo debaixo da terra e chamaram o pajé para fazer uma cerimônia, que constatou prontamente que as crianças tinham sido encantadas. O pajé fez defumação, tocou turé⁶⁷ e os homens escavaram a terra, conseguiram resgatar dois meninos, mas não demoraram muitos dias e eles morreram.

O desaparecimento das crianças está relacionado com o rio, lugar onde está localizada a cidade dos encantados. Uma das consequências sofridas pelo indígena que entra na cidade dos encantados⁶⁸ (que segundo eles fica debaixo da terra), quando ele entra na cidade e come comida estranha ele é transformado em bicho e acontece à metamorfose do corpo do homem-índio para o corpo do homem-tracajá, ele perde sua condição de humano, sua identidade perante os índios enquanto ser humano adquirindo a condição de bicho da natureza, não existe mais vínculo afetivo, agora a condição dele

⁶⁷ Ritual indígena comandado por pajés, que tanto pode ser um ritual de agradecimento ao sobrenatural, quanto um ritual de cura ou desencantamento ver mais em http://www.institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2008/01/livro_ture_povos_indigenas_oiapoque-iepe.pdf

⁶⁸ (OPIM) Organização de Professores Indígenas Mura e pelo Prof. Dr. Raoni Vale. “Documentação Audiovisual e Recuperação do Patrimônio Imaterial dos Pajés e Pearas Mura” – Autazes (AM). 2008.

com os índios não encantados é de seres vivos, o homem-tracajá não consegue mais voltar, e caso ele seja trazido de volta para vida real os índios matam ele com receio de serem transformados, ou por não saber desencantá-lo.

No livro *Convite à filosofia* de (Chauí, 2000. p.204-205, *grifo nosso*), o pensamento mítico, reúne as experiências, as narrativas, os relatos, até compor um mito geral. Com esses materiais produz-se explicação sobre a origem e a forma das coisas, suas funções e suas finalidades, os poderes divinos sobre a Natureza e sobre os humanos. Ela classifica o mito como possuidor de três características principais:

Função explicativa: o presente é explicado por alguma ação passada cujos efeitos permaneceram no tempo. Por exemplo, uma constelação existe porque, no passado, crianças fugitivas e famintas morreram na floresta e foram levadas ao céu por uma deusa que as transformou em estrelas; as chuvas existem porque, nos tempos passados, uma deusa apaixonou-se por um humano e, não podendo unir-se a ele diretamente, uniu-se pela tristeza, fazendo suas lágrimas caírem sobre o mundo, etc.;

Função organizativa: o mito organiza as relações sociais (de parentesco, de alianças, de trocas, de sexo, de idade, de poder, etc.) de modo a legitimar e garantir a permanência de um sistema complexo de proibições e permissões. Por exemplo, um mito como o de Édipo existe (com narrativas diferentes) em quase todas as sociedades selvagens e tem a função de garantir a proibição do incesto, sem a qual o sistema sociopolítico, baseado nas leis de parentesco e de alianças, não pode ser mantido; **Função compensatória:** o mito narra uma situação passada, que é a negação do presente e que serve tanto para compensar os humanos de alguma perda como para garantir-lhes que um erro passado foi corrigido no presente, de modo a oferecer uma visão estabilizada e regularizada da Natureza e da vida comunitária.

Inicialmente, a apropriação simbólica territorial (espacial) se dá com ligação direta com o centro da terra e com a água que é o local de passagem dos encantados no imaginário dos Mura na construção do mito. No caso do desaparecimento das crianças Mura, a função do mito foi compensatória por que narra uma situação de perda, e que com a história dos encantamentos darem-se respostas aos pais e a comunidade onde aconteceu o sumiço das crianças, apesar de que, essas histórias parecem longínquas como resquícios de um passado para os índios, mais que eles nunca esquecem. Percebe-se que os processos de simbolização territorial são exercidos dentro de uma estratégia de apropriação pelo povo Mura a partir do imaginário coletivo dentro da realidade cotidiana dos mesmos.

Quando os Mura se reconhecem como índio “*Peara*”, eles se colocam como seres que vêm do centro da terra. Tendo em vista que o significado de *Peara* para eles é “*o que nasceu da terra e se criou como um tronco velho de arvore*”. Um índio que nunca saiu da sua terra de origem e que se transforma metamorfosicamente em bicho, caso aconteça algum contato físico com os “encantados” ou com “objetos dos encantados”, perdendo assim a sua identidade de humanos. - “*Numa ocasião, um homem voltando para casa pisou em falso e virou a canoa. No que virou, ele pulou n’água. No que ele pulou n’água...veio um homem e o levou para baixo,...ele disse que lá tem uma cidade, que a casa do homem é bonita, e ele comeu, mais ele comeu comida estranha...agora ele não é mais gente*⁶⁹. Já virou bicho.(mais não se explica o paradeiro desse personagem). Paráfrase: *contar história é criar e praticar espaços na mente.* CERTEAU (1994).

Os relatos de lugares são bricolagens. São feitos como resíduos ou detritos de mundo. Mesmo que a forma literária e o esquema actancial das “superstições” respondam a modelos estáveis, cujas estruturas e combinações de uns trinta anos para cá já foram bem estudadas, o material (todo o detalhe retórico da “manifestações”) é-lhe fornecido pelos restos de denominações, de taxinomias, de predicados heróicos ou cômicos etc., ou seja, por fragmentos de lugares semânticos dispersos. Esses elementos heterogêneos, ou até contrários às vezes, preenchem a forma homogênea do relato. Algo do *mais* e do *outro* (detalhes e acréscimos provenientes de outro lugar) se insinua no quadro recebido, ordem imposta. Tem-se assim a própria relação das práticas do espaço com a ordem construída. Em sua superfície, esta ordem se apresenta por toda parte furada e cavada por elipses, variações e fugas de sentido: é uma ordem-coador. As relíquias verbais de que se compõe o relato, ligadas a histórias perdidas e a gestos opacos, são justapostas numa colagem em que suas relações não são pensadas e formam, por esse fato, um conjunto simbólico. Elas se articulam por lacunas. Produzem portanto, espaço estruturado do texto, antitextos, efeitos de dissimulação e de fuga, possibilidade de passagem a outras paisagens, como subterrâneos e arbustos: “ó maciços, ó plurais!” Pelos processos de disseminação que abrem, os relatos se opõem ao boato, porque o boato é sempre injuntivo, instaurador e conseqüência de um nivelamento do espaço, criador de movimentos comuns que reforçam uma ordem acrescentando um fazer-crer ao fazer-fazer. Os relatos diversificam, os boatos totalizam. (CERTEAU, 1994 p.188)

Inicialmente as estratégias de apropriação do território (espacial) se dão em ligação direta com o centro da terra e com a água os encantados no imaginário dos Mura, sinestesia na construção do mito.

⁶⁹ Fragmentos das falas da Sr^a Nazira da Aldeia Trincheira e o Sr. Samuel da Aldeia Guapenuí. **Documentação Audiovisual do Patrimônio Imaterial dos Pajés e Pearas Mura.** 2008

– Segundo, pela arqueologia, no reconhecimento e exploração do lugar, como a escolha da região, se a terra é boa para plantio, se tem água potável, se a terra é boa para construir uma casa que possa acolher suas famílias.

– Terceiro, pela ecologia, antropologia como os grupos se apropriam culturalmente dos espaços pragmática – reconhecer os espaços pela utilidade para a sobrevivência: alimento e água potável, conhecer sobre plantas para não comer frutas venenosas ou restos de comidas de animais selvagens.

– Quarto, pela simbolização. Simbolizar um lugar é criar (imaginação criativa sinestésica) escuro, perigoso- tenebroso- criação de um personagem obscuro- os encantados- juma, boto, mãe da mata que cria elementos que dão significados e sentido para o espaço em processo de apropriação como as histórias do imaginário individual/coletivo que represente significados intersubjetivos.

– Quinto, pela comunicação oral, material e cultural em diferentes tempos no enriquecimento ou reestruturação dos símbolos que criam o espaço territorial para dentro da sociedade comunal ou étnica e para fora no relacionamento cultural e espacial com grupos. A localidade é *“mais relacional e contextual do que escalar ou espacial”*, Appadurai (2004).

A soma dos itens citados é igual a Cultura, ao processo vivo em movimento que parte do início com estratégias de apropriação do território espacial que se dão em ligação direta com o centro da terra e com a água os encantados no imaginário dos Mura, sinestesia na construção do mito, para dar novo sentido inacabado da tradição, a partir da comunicação, se reproduz, reincorpora novos elementos na reestrutura da cultura, dos mitos e das pessoas.

Para Fanon (segundo Bhabha p.29) “[...] o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção dentro da existência. No mundo em que viajo, estou continuamente a criar-me [...]”. Na visão indígena Mura, existem diferentes tipos de encantado. Tem o encantado bicho que nasce bicho e se transforma em gente, esses são chamados pelo o índio de gente do fundo (botos, cobras, entre outros), têm os encantados que tem forma humana (os seres espirituais) e que ocasionalmente se materializam e conversam com os moradores da aldeia, têm os encantados que são

conhecidos como mãe da mata, e que são um pouco agressivos com os índios, e tem os índios que sofrem metamorfose que tanto pode ser o bicho que se transforma em gente quanto o índio que se transforma em bicho.

Nesse caso, dando ênfase ao resultado dessa pesquisa, foi produzido pelos Mura, com teorias científicas que contemplam a teoria fundadora desta dissertação, que é a subtração das ausências das falas de auto-representação do povo Mura, e que, neste caso, estão nos textos e documentários citados. Entretanto, o que causou essa ausência vem ainda do século XVII e XVIII, em que os Mura são referenciados como algozes nos textos de relatos de intelectuais contratados pela colônia.

Quando utilizamos nesta pesquisa o conhecimento científico como contra-hegemônico, fundamentados em conceitos e teorias por vias de conhecimentos (antropológico, ciências sociais, educação física, artes visuais, dentre outros) creditados pela ciência, estamos no segundo procedimento metodológico da sociologia das emergências, que consiste em subtrair o vazio do futuro com a prática inter-relacionada dos dois conhecimentos.

O povo Mura se elevou como agente histórico em cada gesto feito – da luta corporal à produção literal com sua própria voz –, mas ainda assim, a ciência classifica esses legados como senso comum e como enunciados verbais primários⁷⁰, que segundo Bakhtin (1979, p 285). É contra esse pensamento que as epistemologias do Sul, de Santos, se opõem, sustentando que essa produção não precisa se tornar científica para que sejam reconhecidas como conhecimento científico indígena.

É a partir desta inter-relação que acontece ou não o terceiro procedimento, o trabalho de tradução que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, ou mesmo criar uma contra-hegemonia. Pela perspectiva de Santos, o procedimento de tradução das experiências do mundo é visto em momentos diferentes e traduzidos por parte ou totalidade e como realidade que não se esgota nessas partes ou totalidade. Ou seja, no caso desta pesquisa, as formas de tradução foram necessárias para contextualizar tanto o tempo histórico dos formadores de opinião sobre a etnia

⁷⁰ Vide Bakhtin (1979), que contextualiza os enunciados verbais com gêneros de discurso primários (os tipos do diálogo oral: linguagem das reuniões sociais, dos círculos, linguagem familiar, cotidiana, linguagem sociopolítica, filosófica, etc.) e secundários (literários, científicos, ideológicos).

Mura quanto às ações e maneiras de se perceberem dos Mura, tratar de reconfigurar as formas como eles foram apresentados por esses intelectuais contratados pelo Império e a partir de teorias, respaldar as ações dos Mura.

O trabalho de tradução se inicia ao inter-relacionar os pontos vista de intelectuais e os pontos de vista (legado produzido) dos Mura com as teorias que desconstruirão a imagem criada sobre eles, o que reverterá relativamente a subtração das ausências, de acordo com os objetivos desta pesquisa. Pela perspectiva dos Mura, a forma como eles se auto-representam traduz suas ações a partir das maneiras como eles se percebem, e como eles percebem o outro no que diz respeito à noção de corporeidade. Pelo pensamento dos intelectuais, as formas como eles apresentaram os Mura traduzem as intenções de demonizá-los.

Mesmo contextualizando as correntes epistemológicas dos séculos XVII e XVIII, percebem-se as artimanhas dos europeus em forjar o discurso que põe os povos primitivos na condição de animais irracionais desprovidos de alma. No entanto, ao mesmo tempo em que a alteridade humana dos povos tradicionais não é reconhecida, os europeus se relacionam sexualmente com indígenas, cometendo, assim, o pecado gravíssimo da zoofilia, prática condenada pela Igreja e exortada por padre João Daniel (2004), que os condenou ao fogo do inferno, caso permanecessem na prática do pecado. A partir dessa doutrina, os europeus criam novas regras, em que foi estabelecido que os nativos que aceitassem a conversão e recebessem o batismo passariam a ser reconhecidos como pessoas humanas.

De acordo com Cavalcante (1989, p.59-60),

Para que um ser humano seja considerado um homem, é preciso que o reconheçam como tal. Pela perspectiva antropológica, esse homem não é uma realização abstrata (como o da declaração dos direitos humanos universais), mas uma realização muito concreta: ser humano depende de outros humanos, [...] Tornar-se humano é encarnar os valores de uma cultura. Ao mesmo tempo, e igualmente importante, essa instância de significados coletivos negociados e partilhados que chamamos cultura não exterior ao homem. Essa teia de significados dentro do qual estamos imersos, e que impõem de certo modo inexoravelmente a nós, é uma construção humana. O indivíduo é a um só tempo tecelão e usuário de uma roupagem social. [...] toda identidade é ao mesmo tempo atribuída e construída. Todo sentido para ser pleno precisa ser vivenciado intelectualmente e emocionalmente.

Com base em Cavalcante, podemos dizer que os códigos que presidem os olhares lançados para o Mura no século XVII e XVIII, foram de padres jesuítas representantes da colônia, Bartolomeu, Jacinto, Jozeph e o cientista Ferreira, também contratado pelo Império para inventariar as riquezas do lugar, o Tenente Wilkens também trabalhava para o exército da Coroa imperial. É assim que surge a definição do ser Mura, “eu preciso do olhar do outro para me construir” (MERLEAU-PONTY 1999, p. 229). Porém, para tornar-se humano, os Mura “aceitaram” relativamente a imposição de tornar-se cristãos, permanecendo durante a política pombalina no “entre-lugar” lugar de deslocamento, não de cristão como se falava para o europeu, mas o de índio cristão que, por sua vez, perde seu lugar cultural e passa a incorporar conhecimentos ocidentais. Porém, após a política pombalina os Mura retomam o seu *ethos*, o seu lugar.

CONCLUSÃO

A imagem que se imprimiu sobre o Povo Mura carrega em primeiro plano, o sinônimo de belicosidade, de confusão adjetivados pelos colonizadores, porém, percebidos nesta pesquisa pela sua “reciprocidade”. De fato, eles correspondiam e necessitavam serem vistos assim para manter a fama como uma forma de se empoderar. Para amedrontar os seus inimigos, a cultura corporal que eles produziam com pinturas e acessórios, era uma prática cultural usada como ferramenta de guerra, utilizada para cultivar o temor dos seus inimigos (era um tipo de *slogan*), denominado por estudiosos de estética do horror, os Mura se enquadrava sim nestes adjetivos, porém os colonizadores só não contextualizaram que, os Mura eram recíproco.

Tanto que o ancião Mura do poema *Épico Muraida*, brada sobre as gentilezas dos Muras para com os colonizadores que se reverte em guerra a partir das ações do colonizador. No ritual de passagem (do Mura Guerreiro) também acontecia essa troca, quando os mesmos se açoitavam mutuamente, além da relação de reciprocidade que eles mantêm com a natureza, desde as relações amigáveis, as inimizades, do ritual de passagem, como na criação cosmológica e na produção de cultura material. Tanto se vestiram de homem selvagem, quanto de homem político quando necessitou. Deve-se a imagem nebulosa dos Mura os discursos feitos pelos representantes da Coroa Portuguesa, porém, tendo maior ênfase pela perspectiva de Alexandre Rodrigues Ferreira.

Uma das considerações deste trabalho é a de que a imagem preconceituosa sobre os Mura deve muito às obras dos autores aqui analisadas, entretanto, ficou evidenciado que elas não foram construtoras, porém reforçadoras de um grande preconceito que se consolida até os dias de hoje. Naquela época histórica não tinha leitores, exceto as pessoas que escreveram, portanto não existiu um texto que tenha principiado a condução de olhares para a visualização dessas imagens textuais, contudo se ouviu a descrição e se criou uma imagem auditiva construída oralmente, que criou sentidos pela morfologia, pela sintaxe e pelos significados das palavras.

Ao analisar a discursividade histórica que deu sentido à imagem do povo Mura, percebemos pelas análises que as construções discursivas sobre eles foram constituídas a partir de sonoridades verbais, já que pelo cronograma da linha do tempo da

historiografia se vê que a imagem literal do povo Mura só vem à tona no início do século XIX, com o poema épico *Muraida*, escrito em 1785, cuja primeira edição é de 1819, a segunda de 1993 e a terceira de 2012, que serve como reforço do que foi repetido oralmente por mais de um século.

A obra *Viagem filosófica* foi escrita entre 1783 a 1792, pelo naturalista baiano Alexandre Ferreira Rodrigues (contemporâneo à *Muraida*), porém somente publicada no século XX, entre os anos de 1972-1974, permanecendo esquecida por aproximadamente dois séculos. E para concretizar a produção imagética sobre os Mura, surge publicação de *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738–1739)*, produzido antes de *Muraida* e *Viagem filosófica*, porém só descoberto e editado em fevereiro de 1983. Entretanto, esses apontamentos não isentam a Ordem de Jesus pela criação de sentidos negativos da imagem idealizada, responsável pela reprodutibilidade da imagem pela força tonal, pelo poder da religião que se estende desde Alexandre Ferreira Rodrigues em *Viagem Filosófica*, Henrique João Wilkens, em *Muraida*, e Paul Marcoy, em *Viagem pelo rio Amazonas*, dentre outros.

O primeiro registro histórico sobre os Mura, foi validado pela historiografia regional ainda no século XVII no ano de 1620, entretanto, a maioria de estudos é enfática em reforçar as falas dos padres jesuítas de que suas primeiras aparições se deram no século XVIII em 1714. A partir dos relatos sobre os Mura, podemos observar que foram referências feitas em lugares diferentes, por exemplo, os Mura dos “registros feitos em 1714, na carta escrita pelo padre Bartolomeu Rodrigues, situava-os entre os rios Maeci e Manicoré, tributários do Madeira pela margem direita⁷¹”. Isso nos leva a crer que foi um dos primeiros lugares antropológicos produzido, que aparecem nos relatos de Nimuendajú (1925-1948), os remanescentes Mura-pirahã, tomando como indicador o lugar (terras Mura) topográfico em que habitam.

Antes das referências de Marcoy (2006) e dos registros do padre Rodrigues (1714), não foi encontrada nenhuma informação mais substancial ou qualquer proximidade linguística com qualquer etnia, porém existem semelhanças culturais do

⁷¹ Nimuendajú (1925-1948); Santos (2010, p. 126)

Povo Mura com algumas Civilizações, entre eles a Civilização Mochica⁷², com os Maias, sobretudo na linguagem tonal ainda cultivada pelos Mura-pirahã entre outros.

Esta pesquisa teve como objetivo analisar o processo histórico da construção da imagem do povo Mura que chegou até nós. De posse das principais referências sobre ele, pudemos reavivar todos os seus contornos e mostrar como um povo pode ser prejudicado ou mau visto pelo preconceito que se entranha nos homens conforme o período histórico em que vivem. As informações que disseminaram e que acreditavam ser verdadeiras criou, historicamente, um povo animalizado, porque não participava das suas crenças, da sua linguagem e do seu *modus vivendi*.

Nós procuramos trazer os discursos dos séculos iniciais da colonização do povo Mura para o diálogo nos tempos atuais, para isso, consultamos autores das várias áreas de conhecimento, a exemplo, na Sociologia, Boaventura dos Santos (2000), na Filosofia, de Deleuze, Guattari (1996). Como também procuramos evidenciar a importância da linguagem na construção da imagem, seja ela visual ou auditiva. Assim, mesmo considerando que toda pesquisa é um campo infinito para novas descobertas, encerramos com a crença de que trazemos a contribuição para o conhecimento sobre o Povo Mura, desde há muito hostilizado por causa da imagem ideológica, imagem carregada de elementos estrangeiros medievais, distantes da realidade amazônica, que lhes foi criada.

⁷² Santos. *Aventuras na história* (2010), *Civilização da cultura pré-colombina típica da região dos vales do norte do Peru*, ocorrida no período médio conhecida como Civilização Moche, foi chamada assim por ter se estabelecido nos vales do Chicama e do Moche, vivia nas regiões ribeirinhas e lacustres da costa norte do Peru. Os homens eram exímios navegadores, construtores de caballitos de totora, tipo de embarcação construída com palhas, utilizada para pescaria. Acredita-se que a civilização não tinha língua escrita e era composta por uma nobreza guerreira, viveram entre 100 a. C. e 600 d. C., e desapareceram no século VI sem deixar rastro. Referências.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **História e sensibilidades**: minicurso realizado durante o XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH-Brasil, Natal-RN 2013. Último acesso <18/03/2015> <https://www.youtube.com/watch?v=L9nFQv2CJbA>

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro- casa 8 / f.u.a. Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

AMOROSO, M. R. **Guerra Mura no Século XVIII: Versos e Versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas. 1991.

APPADURAI, Arjun. **Dimensões culturais da globalização**. Cap. 9 “A produção da localidade”. Lisboa: Editorial Teorema; 2004.

ARENDDT. Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A condição humana**- 10 ed. Rio de Janeiro- Ed. Forense Universitária 2007.p. 17.

ARNHEIM, Rudolf. **Arte e percepção visual: uma psicologia da visão criadora**. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

_____. **Intuição intelecto na arte**. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2004. – (Coleção a).

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas, SP: Papirus, 1994.

_____. **De lo imaginário a lo “ficcional total”** - Centro de Antropologia de los Mundo Contemporáneos (E.H.E.S.S.) París In- MAGUARÉ 14:5 – 18. 1999.

AUMONT, Jacques. **A imagem**. – Campinas, SP: Papirus, 1993. – (Coleção Ofício de Arte e Forma)

BHABHA, Homi K. **O local na cultura**. - 2. ed. - Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1988.

BAKHTIN, Mikhailovitch. **Estética da criação verbal** [tradução feita a partir do francês por Maria Emsantina Galvão G. Pereira revisão da tradução Marina Appenzellerl. - 2' cd. - São Paulo Martins Fontes, 1997.— (Coleção Ensino Superior)

BATISTA, Djalma. **O Complexo da Amazônia – análise do processo de desenvolvimento.** – 2ª edição. Manaus editora valer, Edua e Inpa, 2007.

BENCHIMOL, Samuel. **Introdução aos autos da devassa dos índios Mura (1738-1739).** Manaus, Edição xerográfica, 1985.

BENJAMIN, Walter. **Origem do Drama Barroco Alemão.** Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **Passagens.** Trad. Irene Aron. Belo Horizonte MG: Editora UFMG, 2006.

BENTES, Rolim. **História do Amazonas no contexto do Brasil e do mundo.** 2011

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. 1902-1982. **Raízes do Brasil.** – 26. ed. – São Paulo : Companhia das Letras, 1995.

_____. Prefácio. **O Significado de Raízes do Brasil** por Antonio Candido.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha, a metáfora da condição humana.** 40 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

BUFFON (George- Luis Leclerc). *Histoire Naturelle, Générale et Particuliere, avec la Description du Cabinet du Roy.* Paris: Imprimerie Royale, 1749.

CALDAS, Yurgel Pantoja. **A Construção épica da Amazônia no poema Muhuraida, de Henrique João Wilkens.** Tese de Doutorado. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Minas gerais – UFMG, Belo Horizonte – Minas Gerais: UFMG, 2007. <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/ECAP-62667V>. <Acesso em: 03/11/2015>.

_____. **O estranho processo dos Autos da Devassa contra os índios Mura do Rio Madeira e nações do Rio Tocantins (1738-1739).** 2008. http://www.abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/019/YURGEL_CALDAS.pdf <Acesso em: 29/11/2015>.

CAMACHO, Brito. **Portugal na guerra.** 1935. Disponível em: http://purl.pt/26653/4/hg-24166-p_PDF/hg-24166-p_PDF_24-C-R0150/hg-24166-p_0000_1-348_t24-C-R0150.pdf <última visita em 12/ 11/ 2015 >

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta de Pero Vaz de Caminha** (1500) in: Jaime Cortesão. *A expedição de Pedro Álvares Cabral e o Descobrimento do Brasil.* Lisboa: IN/CM, 1994.

_____. **Origens – Quinhentismo.** / Pero Vaz de Caminha; Pero de Magalhães Gandavo; José de Anchieta. – Manaus: Editora Valer, 2010.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas**. editora escala – Coleção Grandes Obras. Produção: Carlos Eduardo de S. Kataoka. (S/D)

CANCLINI, Nestor Garcia. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais na globalização** (prefácio à edição inglesa, “o diálogo norte-sul nos estudos culturais”). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, págs. 11 – 31. (2001)

_____. **Culturas Híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**. – editora tempo brasileiro. Rio de Janeiro – RJ – 1978.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. **TAPUIA : A invenção do índio da Amazônia nos relatos da Viagem Filosófica (1783-17792) In.** – A Amazônia dos viajantes: história e ciência. – Organizado por Almir Diniz de Carvalho Junior; Nelson Matos de Noronha. Universidade Federal do Amazonas 2011.

CARVALHO, José Jorge. **O olhar etnográfico e a voz subalterna**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182 - 198, junho de 1998. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural 107 Antropológicos, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, julho de 2001. Universidade de Brasília – Brasil

CASAL, Manuel Aires de. **Corografia Brasílica, ou Relação historico-geografica do Reino do Brazil composta e dedicada a Sua Magestade Fidelíssima por hum Presbitero Secular do Gram Priorado do Crato**. Tomo I. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1817.

CAVALCANTE, Maria Laura. **A Cultura e imaginário: Parte 1– A Cultura e a Formação da Sociedade Ocidental. Cultura e Ritual: Trajetórias e Passagens**. p, 59-60. 1998

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. Introdução geral, capítulo VII. Petrópolis, RJ: Vozes. 1994

CÉSAIRE, Aimé (2010). **Discurso sobre o colonialismo**. Blumenau: Letras Contemporâneas, p.7-85.

Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia – CEDEAM. **Autos da Devassa contra os índios Mura do Rio Madeira e Nações do Rio Tocantins (1738-1739)** - Manaus: Universidade do Amazonas; Brasília: INL, 1986.

_____. Introdução de Adélia Engrácia de Oliveira.

COSTA, Rita de Cássia Guimarães Medina. **Análise serológica e imunoquímica de potenciais antigénios para a pesquisa de anticorpos anti-Plasmodium falciparum em pacientes com malária importada.** Dissertação apresentada pelo Depart. de Química e Bioquímica da Universidade de Lisboa – 2011. Disponível em: [23/08/2015>http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/8733/1/ulfc104186_tm_Rita_Costa.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/8733/1/ulfc104186_tm_Rita_Costa.pdf) . <visitada em 23/08/2015>

CUNHA, Luciana Lima da. **Reflexões da era Apartheid e pós-apartheid na comunicação contemporânea.** São Paulo 2012

CUNHA, Manuela Carneiro da. **“‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”.** In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify. 2009. Pp. 311-373.

_____. **Imagens de índios do Brasil: O Século XVI.** Estudos avançados, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, dez. 1990. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em <14/04/2014>

CHAUÍ, Marilene. **O que é ideologia.** 2004. Disponível em: <http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Marilena%20Chau%ED-1.pdf> último acesso em <14/09/2014>

_____. **Convite à Filosofia.** Ed. Ática, São Paulo, 2000.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenjin Aucardo. **Do Apolo de Belvedere ao guerreiro tupinambá: etnografia e convenções renascentistas.** História, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 15-47, 2006. <visitada 01/01/2016> <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n2/01.pdf>

DANIEL, João. 1722-1776. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas,** v. 1. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DE ANDRADE, Mário (1996) **Macunaíma/** Mário de Andrade. Edición crítica, Telê Porto Ancona Lopez, coordenadora. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, págs. 3-13.

_____. SOUZA, Gilda de Mello (1996) **O tupi e o alaúde.** In: DE ANDRADE, Mário (1996) **Macunaíma/** Mário de Andrade. Edición crítica, Telê Porto Ancona Lopez, coordenadora. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, págs. 255-294.

DELEUZE, G, GUATTARI, F. Mil platôs - **capitalismo e esquizofrenia,** vol. 3 / tradução de Aurélio Guerra Neto et alii. — Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996 (Coleção TRANS)

_____. **Kafka: por uma literatura menor.** editora: Assírio& Alvim, - São Paulo. -Tradução e prefácio Rafael Godinho- 1977

DIAS, Leonardo Guimarães. ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História – João Pessoa, **Gentios de curso: os Mura na conquista e colonização do norte da América Portuguesa.** Universidade Federal Fluminense (UFF), 2003. <http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S22.376.pdf> <última visita em: 17/01/2016>

DUSSEL, Enrique. **Filosofia na América Latina: filosofia da libertação.** - uma coedição de: Edições Loyola, São Paulo. Editora UNIMEP 1977

DONDIS, Donis A. **Sintaxe da linguagem Visual.** – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007. – (Coleção A).

DUCROT, O. **O dizer e o dito.** Revisão técnica da tradução Eduardo Guimarães. Campinas, São Paulo: Pontes. 1987.

ECO, Umberto. **Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas;** tradução Giovanni Cutolo. 8a ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

EVERETT, Daniel. **Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã: another look at the design features of human language.** Current Anthropology 46(4): 621-646. 2005

_____. **Pirahã culture and grammar: a response to some criticisms.** Language 85(2): 405-442. (2009a).

_____. **Língua Pirahã – O Código do Amazonas.** (2009b), publicado em 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=hUxkzMaqYQ8><último acesso em 15 de junho 2015>

FANON, Frantz. **Os condenados da terra** - Tradução de José Laurênio de Melo: Editora civilização brasileira 1968.

_____. **“Guerra colonial e transtornos mentais”.** In: __. Os condenados da terra. México: Fundo de Cultura Econômica, pp.211-38. (1961).

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias I** - Antropologia. Estudo histórico: Adelino Brandão. Organização: Tenório Telles. 2.ª edição – Manaus: Editora Valer, 2008.

_____. GALVÃO e MOREIRA in Rodrigues Ferreira. – **Introdução.** (2008, p.158, 159)

FERREIRA, Rubens da Silva. **Henry Walter Bates: Um viajante naturalista na Amazônia e o processo de transferência da informação.** 2004

_____. FARIA, Miguel figueira de. **José Joaquim Freire (1760-1847) Desenhador Militar e de História natural. – Arte, Ciência e Razão de Estado no final do Antigo Regime.** Dissertação de mestrado em História da Arte – Faculdade de Letras – Universidade do Porto. 1996. <http://dited.bn.pt/29830/830/1240.pdf> <Ultimo acesso 21-01-2016>

FICHTE, Johann G. (p.52). “**Sobre a missão do erudito**”. In - BASTOS, Elide Rugai & RÊGO, Walquíria D. Leão. (organizadoras) **Intelectuais e Política: a Moralidade do Compromisso.** São Paulo, Olho d’Água, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder;** organização e tradução de Roberto Machado. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 4ª ed. 1984.

_____. **Vigiar e punir.** 29ª Edição. - Editora Vozes Petrópolis 2004

_____. **Poder corpo.** p, 03, 1975

FRAZÃO, Fernanda; MORAIS, Gabriela. **Portugal, Mundo dos mortos e das mouras encantadas.** - volume II. Disponível em http://www.continuitas.org/texts/morais_portugal2.pdf <último acesso em 23/04/2016>

GAMNBINI, Roberto. **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena.** – Rio de Janeiro: espaço e tempo. 1988

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil : história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil /** Pero de Magalhães Gandavo. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

Geertz, Clifford, 1926 - **A interpretação das culturas.** - l. ed., IS. reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMBRICH. E, C. **Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica,** – 4ª ed. – são Paulo 2007.

GONDIM, Neide. (1994). **A invenção da Amazônia.** São Paulo: Marco Zero, 1994.

GONÇALVES, Marco Antonio. **O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã.** Rio de Janeiro: editora UFRJ, 2001.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

HURTIENNE, Thomas. “**O que significa a Amazônia para a sociedade global?**”, *in*: D’INCÃO, A. & SILVEIRA, I. M. (orgs.). *A Amazônia e a crise da modernização – 2ª Edição – Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ISCA – UFPA) Museu Paraense Emílio Goeldi – Belém – Pará – 2009. Coleção Eduardo Galvão.*

IANNI, Octávio. (1997), **Teorias da globalização**. 4ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

_____. “**A Globalização e o Retorno da Questão Nacional**”, Primeira Versão nº 90, Campinas, IFCH/UNICAMP, 2000.

JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. – 3ª edição revista e ampliada. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro 2001. Disponível em: http://dutracarlito.com/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf

KATZ, Helena. **Olhares Críticos - Percursos em Perspectiva**. 2014. informação verbal (26;47 min), Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=RkBXNTgl1gs>– último acesso em <23/03/2016>

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Começos da Arte na Selva: desenhos manuais de indígenas, colecionados por Dr. Theodor Koch-Grünberg em suas viagens pelo Brasil**. tradução, Casimiro Beksta. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas. 2009.

LADISLAU, Alfredo. **Terra Imatura**. Organização: Tenório Telles. – Manaus: Editora Valer. 2008.

LARAIA, Roque de Barros, 1932- **Cultura: uni conceito antropológico** – 14. ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo. Antropologia e Sociedade**. 4ª ed. Campinas: Papyrus, 2003.

_____. **A sociologia do corpo** – 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

_____. **El sabor del mundo: Una antropología de los sentidos** – 1ª de. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

_____. **Sinais de identidade: Tatuagens, piercings e outras marcas corporais**. - Tradução de Tereza Frazão. Ed. Miosótis. 2004

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e História - Raça e Cultura**, p 01-24 (s/d)https://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/965742/mod_resource/content/1/Ra%C3%A7a-e-Hist%C3%B3ria-L%C3%A9vi-Strauss.pdf acesso em <11/05/2016>

LINNÉ, Carl Von. **Système de la nature de Charles de Linné. Classe premiere du regne animal, contenant les quadrupèdes vivipares & les cétacées.** Trad. Vanderstegen de Putte. Bruxelles: Lemaire, 1793. Disponível em <<http://books.google.com/>> Acesso em maio de 2015.

LINDSTRON, Martin. Brasiliense: **A Marca multissensorial.** Porto Alegre: Bookman 2007, p.24.

MACHADO, H, P, T. 2000. **PRATT, Mary Louise. Os Olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação.** *Revista Brasileira de História.* São Paulo, v. 20, nº 39, p. 281-289. Universidade de São Paulo. Bauru, EDUSC, 1999, 394p. <Visitado em 09/01/2015> <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v20n39/2990.pdf>

MARCOY, Paul. **Viagem pelo Rio Amazonas.** Trad. Introdução e notas de Antonio Porro. – 2. Ed. em português. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2006.

_____. **Voyage de l'océan Atlantique à l'océan Pacifique à travers l'Amérique du sud, 1848-1860.** Le tour du monde. Paris: Hachette, 1862-1867.

MAUSS, Marcel. **As técnicas corporais.** Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: EPU, 1974, vol. II. p. 209-233.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** 2ª Ed, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

_____. **Signos – capítulo I – A linguagem indireta e as vozes do silêncio.** 1ª ed. brasileira: Martins Fontes, de 1991.

_____. **O visível e o invisível.** 4ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MONTAÑO, Carlos. **O canto da sereia: crítica à ideologia e aos projetos do "Terceiro Setor".** São Paulo: Cortez, 2015.

MONTEIRO, John M. Tupis, **Tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo.** Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo pelo Departamento de Antropologia IFCH- Unicamp Campinas, agosto de 2001<visitado em 08/02/2016> <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf>

NEVES, Luiz Felipe Baeta. **O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural.** Ed... Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NIMUENDAJU, Curt. **The Mura**. In: STEWART, J. (ed.). Handbook of South American Indians. Volume 3 - The Tropical forest Tribes. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1948. p. 255-265.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil** – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Monteiro de. **Cabanagem: amazônidas indignados**. - Imperatriz, MA: Ética, 2013.

OPIM. 2008. **Yandé Anama Mura. Documentação Audiovisual e Recuperação do Patrimônio Imaterial dos Pajés e Pearas Mura** – Autazes (AM). Organizado por Raoni Vale.

_____. **Trincheira: a luta do Povo Mura**. 2007

OVERING, Joanna. **O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia**. Ideias, Campinas, 1(2): 81 - 118, jul./dez., 1994, *Publicado originalmente em Man (n .s.) 25:602-19, este texto foi apresentado em conferência ao IFCH/UNICAMP em abril de 1992.

PANOFSKY, Erwin. **Significado nas Artes Visuais**, 2ª ed. São Paulo. Perspectiva 1979.

PEQUENO, Eliana 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 http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/revista_estudos_pesquisas_v3_n1_2/05_Mura_guardiaes_do_caminho_fluvial_Eliane%20Pequeno.pdf <06/12/201>

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. **Visões da Cabanagem. Uma revolta popular e suas representações na historiografia**. Manaus. Editora Valer. 2001

PINTO, Renan Freitas. A viagem das ideias. Estudos Avançados 19 (53), 2005.

PORRO, Antonio. **A ‘Relação’ de Jacinto de Carvalho (1719), um texto inédito de etnografia amazônica**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 7, n. 3, p. 761-774, set.-dez. 2012 <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v7n3/a09v7n3.pdf> <visitado 12/07/2014>

_____. **A Amazônia indígena de George Catlin: imagens e relatos de viagem desconhecidos**. Museu Emílio Goeldi. Belém, v. 5, n. 3, p. 647-668, set.- dez. 2010

http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Aporro-2010/porro_2010_catlin.pdf <visitado em 28/12/2015>

_____. **Um tesouro redescoberto: os capítulos inéditos da Amazônia de João Daniel.** Revista do IEB, São Paulo, v. 43, p.127-147, set. 2006.

_____. **As Crônicas do Rio Amazonas.** Tradução: introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia, - Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.p. 58 a 61.

RAMINELLI, Ronald. **Do conhecimento físico e moral dos povos: iconografia e taxionomia na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira.** http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702001000500010&script=sci_arttext <visitado 0/12/2014>

READ, Herbert. **O sentido da arte;** - 3ª edição. Ibrasa, São Paulo 1976

RIBEIRO, Darcy. **O povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil** - Companhia das Letras – 1995: São Paulo 2ª edição.

ROBERTSON, William. **The History of America.** 6. ed. London: Routledge/Thoemmes Press, 1996. 2 v.

ROJAS NIÑO, Carlos Guillermo. **Criatividade do Homem Comum: Estética, Educação, Cotidiano.** Tese. Faculdade de Educação, UNICAMP, S.P. 1997.

_____. **Pressupostos para o estudo da criatividade e da criatividade comuns.** Dissertação. Faculdade de Educação, UNICAMP, S.P. 1993.

RUFIN, Jean-Christophe. **Vermelho Brasil** (2011). Último acesso em 14/05/2015 https://www.youtube.com/watch?v=4UBZk_tcUQo&t=57s

SAID, Edward. 2007. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente.** São Paulo: Cia das Letras (Prefácio, Introdução).

_____. **Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993;** tradução Milton Hatoum. — São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia.** Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SANT'ANNA, A Romana. **Artes Plásticas e Comunicação na Contemporaneidade.** Tema: **Impasses da Arte e da Crítica.** 30/10/2008. Belo Horizonte/MG. – <https://www.youtube.com/watch?v=U2gXeMdJcW8> <visitado em 03-02-2013>

_____. **Poesia sobre poesia.** Série Poesia Imago, Direção de Jayme Salomão: Imago editora Ltda. Rio de Janeiro. 1975

SANTILLI, Paulo. **Koch Grunberg, 1911 e 1913, nas terras conhecidas hoje como área indígena Raposa Serra do Sol.** Entrevista a Jorge Bodanzky, Public. 24/06/2010.- http://mais.uol.com.br/view/rmjtid82yes8/koch-grunberg--o-pai-de-macunaima_04021A316EC88923A6?types=A <visitada em maio de 2014>

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Do Pós-moderno ao Pós-colonial. E para além de um Outro.** 2004a. http://www.ces.uc.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf <último acesso em 12/11/2015>

_____. SANTOS, B. S. MENESES, M.P.G. NUNES, J. A. **Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo (S/D)-** <http://www.biomias.ufop.br/biomias/texto1.pdf> <visitado em 11/01/201>

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social;** tradução Mouzar Benedito. –São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **O Fórum social mundial: manual de uso.** 2004b. p. 14-15- último acesso em <04/04/2015> <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/fsm.pdf>

_____. **A crítica da razão indolente contra o desperdício da experiência.** São Paulo: Cortez, 2000.

_____. **Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e Inter-identidade.** 2003a. Último acesso em <04/01/2016> http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/100/20080627_entre_prospero_e_caliban.pdf

_____. GANDIN, Luís Armando; HYPOLITO, Álvaro Moreira. **Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento (entrevista com Boaventura de Sousa Santos).** Currículo sem Fronteiras, v.3, n.2, pp. 5-23/Dez 2003b. <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/curriculosemfronteiras.pdf> <visitado pela última vez em 14/03/2015>

_____. SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula G. **Epistemologia do sul.** 2009. último acesso em 24/11/2015. <https://www.google.com.br/#q=SOUSA+SANTOS%2C+MENESES%2C+Maria+Paula+G.+NUNES%2C++Epistemologia+do+sul>

_____. **Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado.** (Org.) SANTOS. B. S. São Paulo: Cortez, 2004d.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **História do Amazonas**, 1. série, ensino médio. – 1. ed. – Rio de Janeiro: MEMVAVMEN, 2010

SANTOS, André Luiz. **Antropologia Cultural: Cosmologia – Mitos e Lendas da Criação do Mundo e do Homem**. 2 edição. Rio de Janeiro Juris, 2014.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SHAKESPEARE, W. **The Tempest**. London: Longman, 1984.

_____. **A tempestade** / [traduzido e adaptado por] Leão, Liana de Camargo; ilustrado por Márcia Széliga. – São Paulo: Editora Salesiana, 2009. “Adaptação da peça teatral em 7 cenas”.

SILVA, Aglair Gomes da [etall.]. 2008. **Aldeia Indígena Mura**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.

SILVA, J. R. **Revisitando Paul Marcoy em sua passagem pelo Amazonas: viajantes naturalistas e a vulgarização científica no século XIX**. ANPUH-SP Franca-SP 2010 <ultima visita em 08/02/2016>

<http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XX%20Encontro/PDF/Autores%20e%20Artigos/James%20Silva%20Texto%20ST-5%20Anpuh-SP%202010.pdf>

SILVA, Marilene Corrêa da. **O Paiz do Amazonas**. 3.^a edição – Manaus: Editora Valer. 2012.

SILVA, Aracy Lopes da. **Mitos e cosmologias indígenas no Brasil**: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete. **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e Desporto, 1994.

SOARES, Artemis de Araújo. **O Corpo do índio amazônico- Estudo centrado no ritual da Worecu do povo Tikuna**. Tese de doutorado. Porto, FCDEF-Universidade do Porto, 1999.

SOARES, Carmen Lúcia. **Imagens da educação no corpo: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX**. 3. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2005.

_____. ALMEIDA, Milton José de. Prefácio.

_____. **Corpo e história**. Carmem Soares (organizadora). - Campinas. SP: Autores Associados, 2004. - 2. ed. - [Coleção educação contemporânea].

_____. **Pedagogia e educação do corpo** – Diálogo sem fronteira. 2013. Entrevistador - Pedro Paulo Funari. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=5pJ2QOo8oGs> <último acesso em 22/12/2015>

SOUZA, Márcio. **Ajuricaba**- São Paulo: Ed. Callis, 2006il. – (A luta de cada um)

STADEN, Hans. **Viagem ao Brasil**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1930. Tradução de Alberto Löfgren e Theodoro Sampaio. Disponível em: < <http://purl.pt/151/1/index.html> > Acesso em: 23/06/2014.

SPIX, Johann Baptist Von & MARTIUS, Carl Friedrich Von. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820** [1828] Vol. III. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia: São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1981. pgs. 149 a 155.

_____. **Viagem pelo Brasil 1817-1820. Excertos e Ilustrações** – Edições melhoramentos. Introdução Herbert Baldus. 1968. pgs.76-77

TARDE, Gabriel. **A Opinião e as Massas**. Trad. de Luis Eduardo de Lima Brandão, - 2ª Ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2005 (p. xx. Introdução).

THEVET, André. **Lessingularitez de la France Antarctique**. (As singularidades da França Antártica). Paris: chez leshéritiers de Maurice de La Porte, 1558.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: A Questão do Outro**, - Martins Fontes. 2ª edição. Tradução de Beatriz Perrone Moi. 1999

TORRES, I. C. **A Formação Social da Amazônia Sob a Perspectiva de Gênero**. 2008. http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST19/Iraildes_Caldas_Torres_19 último acesso em 188/05/2015

TUFIC, Jorge Alauzo – 1930 – **Roteiro da Literatura Amazonense**. (Para o 2º grau, vestibulares e curso de letras) casa editora madrugada, 1983.

VERISSÍMO, Luis Fernando. **Tu e Eu**. Disponível em: <http://linhasandentrelinhas.blogspot.com.br/2010/08/tu-e-eu-luis-fernando-verissimo.html> último acesso em 13- 6 2015.

WILLIAMS, Raimond, 1921-1988. **Cultura e materialismo**; trad. André Glaser. - São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WILKENS, H. J. **Muraida**. Organização Tenório Telles e José Almeida A. da Rocha. - Manaus: Editora Valer, 2012.

_____. Krüger, Marcos Frederico. Prólogo

APÊNDICE

TABELA DE REPRESENTAÇÕES DO POVO MURA

- Identificação de “imagens” que retratam os Mura
- Textos críticos sobre essas imagens dos Mura
- Linhas do tempo que demonstrem os tipos de imagens pictóricas e imagens discursivas
- Dados biográficos dos representantes dos discursos e seus possíveis representados
- Estrutura do trabalho: os olhares estrangeiros que geraram sentidos
- Conceitos abordados: imagem, colonização.
- Obras selecionadas

Identificação e sistematização da linha do tempo da imagem do Povo Mura com o nome do autor, título da obra e data de sua produção.				
Autor	Século	Contexto histórico	Tipos de discursos	Imagem
Carmelitas portugueses	XVII – 1620	Colonização		
Jesuítas	XVIII – 1714	Colonização		
Jesuíta Jozep	1738 – 1739	Colonização	Religioso	
Engenheiro militar Wilkens	XVIII – 1783 – 85	Colonização império	Militar	
Naturalista baiano Alexandre Ferreira Rodrigues	XVIII – 1785 – 92	Colonização império	Científico	
Padre Manoel Aires de Casal	XIX – 1817	Colonização	Religioso	
Naturalistas Johann Baptist Von Spix e Car Friedrich Martius	XIX – 1817– 1820			
Viajante Paul Marcoy. Gravurista Edouard Riou	XIX – 1848 – 1860			
Pintor norte-americano George Catlin	XIX – 1852			