

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

Muraida, o impacto da fé na colonização da Amazônia

Mestranda: Ivone Marli de Andrade Amorim

Bolsista: FAPEAM

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Iraildes Caldas Torres

MANAUS – AM

2013

IVONE MARLI DE ANDRADE AMORIM

Muraida, o impacto da fé na colonização da Amazônia

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais, sob a orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

Manaus – Amazonas

2013

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

A524m Amorim, Ivone Marli de Andrade
Muraida, o impacto da fé na colonização da Amazônia / Ivone Marli de Andrade Amorim. 2014
110 f.: il.; 31 cm.

Orientadora: Iraildes Caldas Torres
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Colonização. 2. Povos Mura. 3. Colonização amazônica. 4. Populações indígenas. I. Torres, Iraildes Caldas II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

IVONE MARLI DE ANDRADE AMORIM

Muraida, o impacto da fé na colonização da Amazônia

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais, sob a orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

Aprovada em:// 2014.

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Marilene Corrêa da Silva Freitas – Presidente

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Profª. Drª. Maria do Socorro da Silva Jatobá

Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto

Universidade Federal do Amazonas

Aos meus pais Aurélio e Alice (*in memoriam*).
A vocês que muitas vezes, renunciaram aos
seus sonhos para que eu pudesse realizar o
meu, partilho a alegria deste momento.

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora professora doutora Iraildes Caldas Torres, pela disponibilidade manifestada para orientar este trabalho, pela preciosa ajuda na elaboração desta dissertação, pela confiança que sempre me concedeu e pelo permanente estímulo que motivou o meu retorno à academia;

Ao meu marido Dom Amorim e ao meu filho Giulliano pelos cuidados e compreensão. Luz no meu caminho e fonte de estímulo para continuar trilhando os caminhos da pesquisa e da vida;

Aos meus irmãos Antônio, Júlio, Paula, Georgina, Socorro, Magela meu amparo em todos os momentos; aos sobrinhos Marcelo, Carla, Cecília, Leo e a toda a família que juntos torcem por mim. Em especial as manas Fafá e Berna (in memoriam) fonte de inspiração nas horas difíceis;

A professora doutora Socorro Jatobá, ao professor doutor Renan Freitas Pinto pelas valiosas contribuições dadas por ocasião do exame de qualificação. De maneira especial estendo meus agradecimentos a professora doutora Marilene Corrêa pela bondade e responsabilidade em presidir a banca de dissertação de mestrado;

Aos professores do PPGSCA por conduzirem-me ao aprendizado necessário. Meu especial agradecimento ao Caio Roberto secretário do Programa Sociedade e Cultura na Amazônia pela cordial atenção que nos dedicou em todos os momentos que precisamos;

Aos amigos da minha turma de mestrado 2012, Socorro Lima, João Gustavo, Priscila Pinto, Priscila Lima, Rooney, Ovídia, Miriam, Roseane, Lara e Adu, pelo companheirismo e pela convivência alegre das tardes compartilhamos no ICHL;

A gestora Kelen Araújo de Oliveira, minha profunda gratidão pela compreensão nos momentos em que precisei me ausentar da escola;

Aos parentes Mura pela oportunidade de navegar por esse mundo mítico;

A FAPEAM pela concessão da bolsa e apoio financeiro nesses dois anos de pesquisa.

EPIGRAFE

Agora sabemos como agir contra o invasor de terras em conformidade com a lei. Antes não tínhamos conhecimento sobre isso, aprendemos em nossa formação de professores. Aprendemos, além de pensar nosso jeito de ser e agir, que o diálogo e a prática da articulação são instrumentos muito importantes na conquista por nossos direitos e assim tem sido. Nunca mais ninguém vai matar nenhum índio Mura. Os indígenas deixaram de ser enganados pelos brancos, principalmente por aqueles que nos oprimiam.

Prof^a. Elizabeth Lima dos Santos.
Remanescente da etnia Mura.
Aldeia Jauari – Autazes
Manaus-Am.

RESUMO

Neste estudo a nossa intenção é a de evidenciar um aspecto da experiência histórica dos Mura habitantes do rio Madeira, contados por Wilkens através dos personagens e dos colonizadores da Amazônia que dão voz ao enredo do poema. Na polifonia do poema colonizadores, ao tempo da colonização portuguesa: a inflexão na pacificação e cristianização, após a introdução do Diretório dos Índios. Trata-se de um estudo documental sobre os povos Mura através do qual analisamos o épico *Muraida ou o Triunfo da Fé*, escrito em 1785 sobre a Amazônia. A ressalva importante neste estudo, o comportamento nômade e a ferocidade como reação desses indígenas mediante à presença do colonizador. Dentre os aspectos revelados, destaco de modo geral, a ocorrência de alterações significativas na vida dos Mura. Alterações que marcaram a inserção de membros das sociedades indígenas na sociedade colonial de uma forma muito distinta daquela normalmente propagada pela memória histórica presente, por exemplo, na literatura didática utilizada nas escolas: a de que aos índios coube apenas o papel de vítimas diante da superioridade dos europeus. Como deixa claro a documentação coligida, sempre que possível as populações indígenas exerceram escolhas e recusaram a condição subalterna que lhes era oferecida. Enfim, constatamos que ao analisar esta visão convencional da colonização amazônica presente em *Muraida*, buscamos uma nova perspectiva de recontar o passado indígena da região com fundamental relevância à voz dos vencidos, os Mura verdadeiros heróis que de maneira aguerrida lutaram em defesa de seus direitos e/ou contra a expansão territorial e religiosa nesta região.

Palavras-chave: Épica; Amazônia; Colonização; Mura; Resistência

ABSTRACT

In this study, our intention is to highlight one aspect of the historical experience of the inhabitants of the Madeira River Mura, counted by Wilkens through the characters and the settlers in the Amazon that give voice to the plot of the poem. In polyphony of settlers poem, at the time of Portuguese colonization: inflection in the pacification and christianization, after the introduction of the Native Directory. This is a documentary study on the Mura people whereby we analyze the epic *Muraida, or the Triumph of Faith*, written in 1785 about the Amazon. A major caveat in this study regards the nomadic behavior and ferocity as a reaction of these Indians by the presence of settlers. Among the disclosed aspects, we highlight, in a general way, significant changes in the life of Mura people. Changes that have marked the inclusion of members of indigenous societies in colonial society in a very different way from that usually propagated by the present historical memory, for example, in didactic literature used in schools: that the Indians only fit the role of victims before the superiority of Europeans. As made clear by the documentation collected whenever possible indigenous people made choices and refused to subordinate status offered to them. Finally, we note that by analyze this conventional view of Amazon colonization present in *Muraida*, we seek a new perspective to retell the indigenous past of the region with fundamental relevance to the voice of the vanquished, the Mura, true heroes that fought so fierce in defense of their rights and/or against the religious and territorial expansion in this region.

Keyword: Epic; Amazon; Colonization; *Mura*; Resistance.

Ilustração 1– Mura inalando Paricá – Prancha 121 da Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (RAMINELLI, 2001)



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I – AMAZÔNIA E OS ÍNDÍGENAS COMO UM AMBICIOSO PROJETO DE COLONIZAÇÃO PORTUGUESA.....	14
1.1 O trabalho como elemento civilizatório no processo de conquista da Amazônia.....	14
1.2 Os indígenas como foco central da disputa entre Igreja e Estado.....	24
1.3 Os Mura quem somos?	34
CAPÍTULO II – A RESISTÊNCIA MURA NO PROCESSO DA CONQUISTA ESPIRITUAL DA AMAZÔNIA.....	43
2.1 Muraida, seu contexto e seu autor.....	43
2.2 – O conflito entre os Mura e os agentes colonizadores.....	57
2.3 Os Mura difamados como brancos e de má índole.....	64
CAPÍTULO III – O SUPOSTO TRIUNFO DA FÉ NA CONVERSÃO DOS MURA	73
3.1 O que o outro (índio) representava para o cristão?	73
3.2 A conversão dos Mura ou estratégia de simulação dos vencidos?	81
3.3 A desmurificação, o índio assimilado e a volta por cima.....	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	102
REFERÊNCIAS.....	104

INTRODUÇÃO

Muraida ou Triunfo da Fé poema épico que narra a pacificação dos índios Mura, escrito em 1785, em Vila de Ega atual Tefé, por Henrique João Wilkens, militar da armada portuguesa que atuou no processo de demarcação das terras pertencentes a Coroa de Portugal a partir do Tratado de Madri de 1750, solucionou os conflitos de fronteiras entre Espanha e Portugal no continente sul-americano. É um poema histórico-épico pela sua construção literária apresenta uma visão coerente da sociedade da Amazônia no período Colonial.

Ao escolher pesquisar sobre *Muraida*, o impacto da fé na colonização da Amazônia, a intenção foi analisar o poema para através dos dados coligidos recontar a história da pacificação dos índios Mura levando em consideração a visão dos vencidos diferente do pensamento de Wilkens e daquelas apresentadas nos livros didáticos, que colocam a superioridade dos europeus em primeiro plano e ao mesmo tempo, descrevem os Mura como vagabundos, de corso, ferozes e indomáveis como forma de justificar a assimilação desses povos a cultura ocidental.

O forte apelo do autor encontra-se na conquista espiritual da Amazônia com a presença das alegorias religiosas que mudam o sentido do poema para ocultar o verdadeiro objetivo do projeto colonizador que subjuguou e levou ao extermínio a nação Mura pela imposição da fé. Isto pode ser verificado nos seguintes dizeres constantes na obra de Caldas (2007, p. 810)

A narrativa do poema de Wilkens quer mostrar o “triumfo da fé” que teria permitido a “inteira conversão e reconciliação da grande e feroz nação do gentio Mura”, por meio da maravilha do milagre divino que engendra tal Graça. Agente dessa agradável surpresa, João Pereira Caldas torna-se o responsável ficcional pela conversão, sem que houvesse qualquer derramamento de sangue, negando assim toda a história de luta e resistência dos Mura, valorizando os colonos brancos e os índios já assimilados pelos portugueses.

Entrelaçados esses interesses os europeus deram início ao projeto de colonização da Amazônia de maneira catequizadora. Impuseram aos índios Mura novos hábitos e costumes pela sujeição e temor a Deus como forma de civilizá-los as leis dessa nova ordem, impuseram à aceitação da fé cristã pela presença do pecado e da moral base da educação ocidental e a

convertê-los em homens civilizados com uma subjetividade voltada para a doutrina da fé cristã.

O principal motivo que gera esta discussão é o forma como o dado histórico e o apelo literário se entrelaçam. Wilkens usou de toda a sua vivência de sargento-mor da armada portuguesa para narrar de forma épica a pacificação dos índios Mura no período colonial de nossa história. Daí porque o poema de Wilkens versa sobre confrontos, a resistência da nação Mura, o domínio e a conversão desta etnia pelos colonizadores que permanecem como fatos históricos do período colonial do Brasil e de forma poética, nas estrofes 22, 23 (canto VI) o autor expõe a graça do batismo e a conversão dos Mura da seguinte maneira:

Do Onipotente, a Santa providência,
Que cá no Solimões resplandecia,
Em quatro fundações que a persistência
Do Mura fizera e bárbara porfia.
Também lá noa Madeira a excelência
Da graça difundindo, os atraía,
A procurar a Paz interessante,
Co'o morador de Borba e comandante. (p.76)

O desenvolvimento da pesquisa fundamentou-se no estudo multidisciplinar da historiografia literária dos Mura, numa abordagem qualitativa das ciências da antropologia, da sociologia, visando-se, com isso, interpretar e relacionar o contexto histórico-literário do poema.

A presente dissertação está estruturada em três capítulos, onde no primeiro trata da Amazônia e os índios como um ambicioso projeto de colonização portuguesa, dividido em: O trabalho como elemento civilizatório no processo de conquista da Amazônia; os indígenas como foco central da disputa entre Igreja e Estado; os Mura quem somos? Neste capítulo destacamos as relações de poder estabelecidas entre os ocidentais e os Mura na aplicação do projeto de colonização da Amazônia. Ao contar a saga dos Mura traçamos um perfil desta etnia pautada nos costumes bárbaros, na bravura, e no nomadismo que confrontou-se com o projeto de colonização da Amazônia, à vontade dos colonizadores em ocupar a Terra, catequisar os gentios e escravizar os nativos.

No segundo capítulo analisamos a resistência Mura no processo da conquista espiritual onde destacamos a presença dos portugueses com a suposta influência no processo que levou a conversão à fé católica os índios Mura no governo de João Pereira Caldas, ressaltando-se como isto é apresentado por Wilkens. Também é analisada a visão negativa dos

indígenas originada nos autos do poema, como broncos e de má fé, com o propósito de aquilatar o papel dos índios Mura no processo produtivo e social, sua bravura e inserção no contexto da colonização da Amazônia portuguesa.

No terceiro e último capítulo analisamos O suposto triunfo da fé na conversão dos Mura, subdividido em: o que outro (índio) representa para o cristão; a conversão dos Mura ou estratégia de simulação dos vencidos; a desmurificação, o índio assimilado e a volta por cima. Analisamos as pedagogias utilizadas pelos colonizadores para subordinar os indígenas à conversão religiosa, seja através das guerras justas a ponto mesmo de silenciá-los e integrá-los aos serviços da colônia. Mesmo vencidos os Mura não se rederam ao processo de desmurificação: simularam uma rendição em nome da continuidade de sua etnia.

Enfim, *Muraida ou o Triunfo da Fé*, é um poema épico que mesmo de forma contundente construiu a identidade legitimadora de resistência dos Mura, seja pela exclusão do processo civilizatório, seja pela imagem negativa do índio de corso que se justificou e ganhou relevância ao conferir as novas análises que veem “a milagrosa” circunstância da conversão como estratégia de simulação para a defesa de seus interesses na figura de um povo que defende a legitimidade de sua nação frente ao colonizador português.

CAPÍTULO I – AMAZÔNIA E OS ÍNDÍGENAS COMO UM AMBICIOSO PROJETO DE COLONIZAÇÃO PORTUGUESA

Os índios foram muitas vezes considerados cruéis guerreiros, e as suas atitudes não raro causam pânico e revolta. O seu conhecimento mais profundo, entretanto revela o heroísmo de um povo que, de arcos e flechas se opõe tenazmente às máquinas que invadem seu território.

Apoena Meirelles

1.1 O trabalho como elemento civilizatório no processo de conquista da Amazônia.

Neste primeiro capítulo tomamos como objeto de análise o poema épico *Muraida*, a partir da visão de Wilkens que se utilizou da persuasão para construir a imagem dos povos indígenas e cantar de forma épica as relações de poder estabelecidas entre os ocidentais e os Mura na aplicação do projeto de colonização da Amazônia. Entretanto, estudar o passado dos Mura não é apenas uma questão de fatos históricos, pois, além disso, se trata de implicações políticas por se referir à imagem negativa originado nos cantos do poema que também se faz presente nos relatos do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, personalidade a quem se devem duras críticas aos Mura, adversários ferrenhos dos portugueses. Devido a isto, buscamos por meio deste estudo dissipar a imagem negativa desses indígenas, tomando por base as obras de estudiosos específicos como Yurgel Pantoja Caldas, Carlos Moreira Neto, David Treece, Francisco Jorge, além de tantas outras produções já publicadas a respeito. Tais obras servem ao propósito de compreendemos, a partir de uma análise crítica, os problemas imbricados tanto com relação à Amazônia como a inserção dos indígenas num ambicioso projeto de colonização portuguesa e suas contradições político ideológicas.

Muraida é um poema épico escrito por Henrique João Wilkens em 1785, com o intuito de narrar a pacificação e cristianização que resultou no extermínio dos Mura. Reitera, desta feita, que, embora já se tenha publicado um considerável número de estudo sobre a historiografia dos Mura na Amazônia colonial, é nosso propósito aquilatar o papel dos índios Mura no processo produtivo e social, sua bravura e inserção no contexto da colonização da Amazônia portuguesa. Referimo-nos aos estudos relacionados ao poema épico *Muraida ou O Triunfo da Fé* de Henrique João Wilkens, escrito em Ega (atual Tefé), onde se reuniam as comissões de demarcação e limites das terras portuguesas na região Norte. O poeta usa os

argumentos religiosos como um recurso mágico ao qual os Mura se curvavam à civilização, produzindo o milagre da conversão explícito no título do poema *o triunfo da fé* que favoreceu aos portugueses como prova da força divina no milagre da fé.

Desta forma, admite-se que a imagem do indígena em *Muraida* apresenta-se como agressivo, predador e preguiçoso. Desta maneira, Wilkens ao escrever o poema retrata o projeto de colonização da Amazônia e as pedagogias empreendidas pelos lusitanos, bem como estes atuaram no processo de catequização dos índios Mura. As pedagogias culturais aplicadas aos índios pelos colonizadores definem a subjetividade e interferem no processo de formação das condutas dos sujeitos, do nosso pensar sobre a subjetividade/imagem do outro. Ao mesmo tempo em que as narrativas do século XVIII foram se construindo e moldando a nossa memória histórica a respeito dos povos indígenas, colocando-os num cenário de selvageria com assimilações de imagens de indomável ferocidade. A propósito, conforme consta no prólogo do poema, (*Muraida*, 2012, p.23),

O feroz, indomável e formidável Gentio Muhura, ou Muhra, conhecido há mais de Cinquenta Anos. Habitador dos densos bosques e grandes lagos do famoso rio Madeira, confluyente do célebre rio do Amazonas no Estado do Grão-Pará, [...]; sendo este Gentio de corço, igualmente cruel e irreconciliável inimigo dos portugueses, dos índios, dos bosques ainda habitadores, matando cruelmente e sem distinção de sexo, ou idade, todos os viajantes moradores das povoações, [...].

Além disso, identificamos os feitos históricos e evidenciamos a contribuição e influência do pensamento lusitano do autor na formação da cultura amazonense, dando ênfase ao processo de catequização dos Mura e à incidência das mudanças que alteraram a formação cultural desses povos.

Contar a historiografia dos Mura a partir do título do poema *Muraida ou o Triunfo da Fé*, significa considerar os lusitanos como sujeitos da História e ao mesmo tempo desconsiderar conceitos como inferioridade racial ou cultural. Daí a necessidade de reconstruir a história com a finalidade de considerar a visão dos vencidos diferente do pensamento de Wilkens e daquelas apresentadas nos livros didáticos. Partimos do princípio de que os Mura na condição de sujeitos históricos, não precisavam da tutela dos portugueses. Ao passo que, o projeto de colonização tinha o propósito de mantê-los em cativeiro privado para preservar o princípio de defesa da propagação da fé.

Para justificar essa ação os portugueses baseavam-se no argumento teológico-moral segundo o qual o cativeiro assegurava a salvação das almas dos índios pelo batismo fato que

resultaria na salvação das almas para Deus e conseguir mão de obra para a colônia. Dessa maneira, os índios foram pacificados e considerados aptos ao trabalho. Foram confinados nos aldeamentos na condição de escravos para compor a mão de obra para o trabalho; fato que reduziu significativamente o número de índios no interior das suas aldeias de origem.

Certamente, a narrativa do poema justifica o interesse dos portugueses em integrar os povos Mura no processo civilizatório. Na metade do século XVII, no rio Madeira, é notável a presença nômade desses indígenas na historiografia colonial brasileira principalmente a partir da implantação das Missões Jesuítas. O caráter nômade dos Mura impõe maior ameaça ao processo civilizatório de conquista da Amazônia. Não obstante isso, a suposta superioridade dos europeus – cultural militar e espiritual – é colocada em primeiro plano, contrária a essa imagem do homem civilizado que caracteriza os Mura como vagabundos, de curso, ferozes e indomáveis, condições essas necessárias para justificar a assimilação desses povos aos moldes da cultura ocidental. Em face disso, o processo de modernização é inevitável. Para Caldas (2012, p. 220),

Ao louvar as conquistas civilizadoras da ideologia europeia sobre os índios bárbaros e sua terra americana, igualmente inculta e hostil, a forma épica de narrativa, em vigor no Brasil setecentista, confunde-se com o projeto pombalino de modernização da região amazônica, através das capitânicas do norte, cujo planejamento também contemplava áreas em litígio na região sul da colônia.

Fica evidente que, nesse caminho, o lado vitorioso sempre é o responsável pela conquista da racionalidade sobre a suposta irracionalidade dos índios, da ordem sobre o caos, da civilização sobre a barbárie, da identidade histórica unificada pela Coroa portuguesa sobre a diversidade de forças que resistem à sua introdução no novo mundo que se instaura. O inimigo derrotado tem, por sua vez, como caminhos possíveis, a introdução ao mundo da ordem imposta pelos colonizadores ou da destruição. Na esteira desse argumento, Ferreira (2008, p. 283), é enfático quando afirma:

Das utilidades que tenho percebido se poderão tirar desta gente, a maior é a de aumentar o rebanho de Cristo, sendo grande a de se poder navegar por estes rios; não menos me parece vantajosa a de termos tantos arcos, que podem prestar grande defesa ao Estado contra os inimigos externos e ainda internos; [...].

Nesse sentido, o poema apresenta uma história que tende a realizar a introdução progressiva da vida dos Mura, seguindo-se à lógica da ordem unificadora. Aqui, o conflito bélico entre portugueses e os indígenas se inserem na lógica da batalha entre "ordem" e

"caos", que deve ter como desfecho a vitória da primeira sobre o segundo, na direção do reencontro com um princípio unificador. Em *Muraida*, isto se justifica pela presença da religiosidade que assegura a vitória dos colonizadores sob a justificativa de uma ordem justa e prudente.

Indubitavelmente, o autor do poema busca inspiração nos padrões clássicos greco-latinos e na tradição da épica medieval para narrar de maneira grandiloquente o projeto colonizador, a vida social e política na Amazônia, mais precisamente na região que abarca os rios Amazonas, Negro, Madeira, Tocantins e Japurá onde se encontravam as primeiras vilas e as comissões de demarcação e limites das fronteiras Portuguesas na região Norte.

Logo, a Amazônia destacava-se aos olhos do colonizador europeu por ser abundante em recursos naturais, base econômica fundamental para dar início ao projeto colonizador com incentivo à agricultura em cujo trabalho insere-se o índio como mão de obra nos aldeamentos. A respeito dos empreendimentos agrícolas, assim explica Aguiar (2012, p.118):

Obviamente esse projeto visava não só transformar os indígenas de modo a inseri-los nas atividades relacionadas à agricultura e à produção de artefatos relacionados às necessidades desse empreendimento agrícola, mas também modificá-los a partir da mudança da religiosidade cristã, que atuava a partir da ideia da transcendência, da existência de um mundo próprio destinado a quem vivesse obedecendo as prescrições determinadas por Deus.

De fato, o ciclo de desenvolvimento imperialista no Brasil do século XVIII deu sustentação ao projeto ambicioso de colonização da Amazônia no qual convergiram conflitos políticos e ideológicos à época. Após a assinatura do Tratado de Madri de 1750, que redefiniu as fronteiras da colônia portuguesa no continente sul-americano, se colocou o desafio da ocupação efetiva das novas aquisições através da colonização e exploração econômica, consequência da extinção da política de captação do ouro nas Minas Gerais que declinou e diante da deslocação do eixo econômico da Europa para os países do noroeste e suas colônias antilhanas. Desta forma, o primeiro projeto desenvolvimentista verdadeiramente moderno para a Amazônia surgiu em resposta ao declínio de Portugal ao perder o domínio do Oriente, das ricas especiarias da Índia e demais terras que se expandiam até o Japão. Então, a estratégia colocada em prática pelos lusitanos foi substituir essas riquezas pelas novas especiarias da Amazônia, conhecidas como drogas do sertão. Logo, os lusitanos adentraram o Norte do país e com suas naus singraram e/ou sangraram os rios da Amazônia ao expandir a fé e o império. Nesse sentido, Santos (2002, p.17) esclarece:

Depois de frustrada tentativa de desenvolver efetivamente um sistema de 'plantatio' na região nos primeiros tempos de colonização, os colonos voltaram-se para o que a região lhes oferecia: encontraram abundante força de trabalho e um grande número de gêneros naturais aproveitáveis no comércio como: cacau selvagem, canela do mato, o cravo, a salsaparrilha, a castanha-do-pará, a piaçava, sementes oleaginosas (andiroba, copaíba), o gengibre, o puxuri, a baunilha, a tinta do urucum, o anil, a madeira e produtos do reino animal. Também contariam com a cultura do tabaco, do café, do açúcar e da mandioca.

Todo esse grande potencial econômico causou um confronto entre Estado e Igreja pelos interesses geopolíticos e econômicos que envolviam a dilatação do império português. O interesse por essas especiarias e a posse da Amazônia trouxe ainda o conflito entre os portugueses e os espanhóis que passaram a disputar o domínio político e econômico da região. Todavia, apesar de os espanhóis terem seus direitos garantidos pelo Tratado de Tordesilhas, não se interessaram por povoar a Amazônia. Por sua vez, os portugueses por falta de alcance de novas estratégias, perderam eventualmente a iniciativa de efetivo controle da região. A Amazônia já começava a sofrer ameaças de invasão de ingleses, franceses e holandeses. A expulsão do Maranhão dos franceses que ali tentaram estabelecer a França Equinocial alertou os portugueses para a importância da defesa da região. Assim, coube a Francisco Caldeira Castelo Branco fundar, em 1616, na foz do rio Amazonas, o Forte do Presépio que, além de proteger possíveis invasões estrangeiras por via fluvial, deu origem à atual cidade de Belém e serviu como base para iniciar o povoamento da Amazônia.

Tal disputa se estendeu até 1750, quando Portugal assume o domínio das terras da Amazônia a partir da assinatura do Tratado de Madri. Desta forma, se consolidou o desafio da ocupação efetiva das novas aquisições através da criação do Estado do Grão-Pará em 1751. Através do qual se pretendia também consolidar o domínio português nas fronteiras do Norte e Sul do Brasil seja pela integração dos índios à civilização portuguesa. Essa jogada política garantiria o aumento das terras portuguesas de acordo com o Tratado de Madri. Por isso, proibiu a escravidão indígena, transformou aldeias amazônicas em vilas sob a administração civil e implantou uma legislação que estimulava o casamento entre brancos e índios. Consolidava-se assim a presença portuguesa no imenso território que hoje constitui a Amazônia. Isto se confirma nas palavras de Santos (2010, p. 44) segundo o qual "a partir de 1751 recebeu a denominação de Estado do Grão-Pará e Maranhão, que em 1772 foi desmembrado em dois: Maranhão e Piauí e Grão-Pará e Rio Negro". Por conseguinte, os portugueses passaram a explorar sistematicamente as possibilidades econômicas do imenso vale amazônico.

A partir desse momento, o crescimento econômico das propriedades das missões portuguesas administradas pelos padres da Companhia de Jesus apresentava sinais de prosperidade, em contrapartida, as populações leigas viviam em estado de extrema pobreza e abandono. Essa realidade gerou um desconforto interno entre Estado e Igreja que resultou na expulsão dos jesuítas e a abolição do Regimento das Missões em 1759. Desta feita, o poder da igreja se resumiu ao trabalho missionário de aconselhamento espiritual como estratégia de domar a rebeldia dos indígenas, essa forma de persuasão coube aos religiosos. Explica Fragoso (1992, p.146) que “o expansionismo português tinha, pois, como principal suporte ideológico ‘o cristianismo missionário’. E daí será a Igreja o instrumento precípua do projeto colonizador”. Uma vez que, na opinião dos colonizadores os indígenas se tornaram a principal fonte de riqueza a ser explorado no processo colonial, sem esta mão de obra o resultado da empresa colonial seria o fracasso, pois com ele se realizavam inúmeras atividades com os frutos da terra, serviços públicos e domésticos como a construção de casas e igrejas, remeiros, salgação de peixe, fabricação de manteiga de tartaruga, guardiães dos aldeamentos, além dos trabalhos domésticos e roçados, entre outros.

Em princípio, para assegurar o sucesso do projeto de desenvolvimento da colônia na região amazônica foi criado o Diretório dos Índios com a finalidade normatizar a relação entre o europeu e o ameríndio. Tratou-se, principalmente, de fundá-la sob a égide do Estado, retirando ao fator missionário qualquer autoridade sobre os índios. Distanciava-se, assim, dos códigos legais anteriores, que delegavam aos religiosos a organização e administração das povoações indígenas e a responsabilidade por inseri-los no âmbito da civilização. Conforme explica Hoornaert (1992, p.183):

O índio devia deixar de ser índio, para se tornar ‘brasileiro’ e ‘cristão’. Devia deixar de ser índio, enquanto devia perder os valores de sua indianidade. [...]. Tal tentativa será feita pelo governo pombalino, que procurará tirar do índio todas as conotações indígenas, que eram tidas como inferiores, para revestir o índio totalmente da roupagem portuguesa e ‘cristã’. Sem dúvida, o Diretório serviu de estratégia ideológica para inserir o indígena no modelo de exploração colonial transformando-o em vassalos do rei.

Sobretudo, o método utilizado pelos colonizadores para o recrutamento da mão de obra indígena fundamenta-se nos descimentos, nos resgates e nas guerras santas e justas que desencadeou os conflitos entre índios e colonizadores na Amazônia. Tal método se organizou da seguinte maneira: O primeiro passo para garantir a sujeição e obediência era por em prática os descimentos ou seja descê-los para as aldeias para se estabelecerem nos núcleos coloniais e persuadi-los a viverem com gente civilizada; O segundo passo faz referência aos resgates

realizados por tropas militares, introduzidas na colônia para esse fim. De acordo com a lei 1611, os resgatados seriam os chamados “índios de corda”, aqueles resgatados nas guerras intertribais que se daria pela troca do prisioneiro por mercadorias ocidentais.

Por fim, a causa da guerra justa se dava pela recusa dos índios gentios à conversão do cristianismo quer dizer, funcionava como uma das fontes de escravidão indígena. Com relação a esse procedimento Hoornaert (1992, p.151) comenta: “Além disso, desalojar os índios de suas terras significava a conquista dessas terras para o domínio dos reis de Portugal”. Certamente, a presença dos Mura é fato marcante neste período da história da colonização da Amazônia pela bravura com que defenderam o seu sagrado território.

Nesse processo de colonização, a Amazônia passou a ser compreendida como um espaço de conflito de interesses político-econômico acentuado pela imposição dos novos costumes aos quais os Mura reagiram bravamente contra o domínio de suas terras e a escravização de sua força de trabalho. Beozzo (1987, p. 90) comenta:

A nação Mura, durante séculos, resistiu contra os portugueses que penetraram na região amazônica entre os rios Madeira e Negro. Os jesuítas foram chamados para aldear esses índios no rio Abacaxis, mas como não conseguiram muita coisa, tiveram que mudar o aldeamento para o lugar chamado Itacoatiara, sem resultado.

A partir daí, os combates se deram em todos os níveis: os índios se recusavam a descer para os aldeamentos e reagiram as guerras justas que resultou no processo de destribalização dos Mura quando a formação da sociedade amazônica encontrava-se em estado embrionário.

Por sua vez, as políticas colocadas em prática na colônia ainda traziam os efeitos provocados pelo mercantilismo que influenciou na região as lutas de interesses etno-nacionais, o qual acarretou no confronto entre a realidade do mundo indígena com a realidade da cultura europeia naquele momento de expansão do Império português, terminando por redundar em uma realidade só: a desfiguração do Brasil indígena e o delineamento do Brasil colônia. Dessa forma, foi que se desenvolveu um processo produtivo agro extrativo na região, sustentado por meio de um engenhoso esquema de organização e reprodução escravista indígena. Conforme assinala Galvão (2010, p.162), “Alexandre Rodrigues Ferreira considera a resistência indígena um sério obstáculo ao desenvolvimento da região e, em nome desses interesses prioritário, propõe não só a guerra, mas também o cativo dos índios aprisionados, como ele próprio informa a Pereira Caldas no Diário do Rio Negro”.

Na verdade, diante da resistência dos Mura em não se deixar cristianizar as guerras justas foram inevitáveis. Desta forma, os portugueses se tornaram atores de um processo de anulação do outro, os Mura, que no olhar do homem civilizado coloca os portugueses como heróis da história e o índio assume nesse contexto a figura do vilão e do vagabundo. Conforme diz Santos (2010, p.126),

Os abomináveis índios Mura ficaram conhecidos pela violenta belicosidade com que reagiram à colonização durante o século XVIII, continuando, inclusive, até as proximidades de meados do século XIX, constituíram o paradigma dos índios bárbaros ou de corso, contra os quais se deveriam mover a mais enfurecida guerra, como queriam as autoridades da época.

Com esse forte apelo entre o dado histórico e o apelo literário Wilkens usou de toda a sua vivência de sargento-mor da armada portuguesa para narrar de forma épica a pacificação dos índios Mura no período colonial de nossa história. Protagonizando desta forma, o papel do relacionamento entre a Coroa de Portugal e os povos nativos da América, mais especificamente os Mura que reagiram ferozmente as investidas do colonizador dificultando, a seu modo, o processo de desenvolvimento da região. De acordo com Caldas (2012, p.224),

Vivendo na escuridão dos bosques – mais que uma imagem geográfico-descritiva, uma imagem cristã da ausência de Deus –, os Mura encarnavam a barbárie e representavam uma forte barreira à chegada da civilização na região do rio Madeira, pois a extensão de seu território coincidia com o espaço de extração das chamadas drogas do sertão – atividade sensivelmente prejudicada pela repulsa daqueles índios aos que se aventurassem na região.

É possível afirmar que inspirado nesse período do Brasil colonial, o poeta buscou os recursos clássicos da epopeia camoniana para descrever as viagens, as manobras e toda a trajetória de seus heróis cuja figura histórica perfila constantemente na épica nacional, por simbolizar o ideal do povo lusitano e dos colonizadores que buscavam incessantemente o domínio dos índios e a exploração dos territórios fronteiriços recém-conquistados por meio do processo de exclusão e/ou guerras justas. Desta forma, os índios reagiram ferozmente atacando os colonos. Conforme explica Oliveira (1986, p. 03) “a guerra ao indígena era considerada justa quando ele atacava ou roubava o colono; quando ele se recusava a auxiliar o português na luta contra outros grupos tribais e a defender as suas vidas e fazendas; quando se opunha ao cristianismo, impedindo a pregação do Evangelho; quando infestava os caminhos e quando se aliava os inimigos da Coroa”.

A partir de 1750, a Coroa portuguesa, movimentada por uma conjuntura vivida, ao mesmo tempo, na Europa e na América do Sul, deu início a um processo de redefinição na sua relação metrópole-colônia; por exemplo, a Amazônia, que até então vinha se constituindo em área nitidamente marginal nessa relação, passou a ingressar mais efetivamente no espaço político-econômico português e a receber a intervenção direta da metrópole. À luz dos fatos/feitos narrados no poema, Wilkens usa a religiosidade para apresentar o verdadeiro sentido do poema, em sua ambiguidade, traz a luz da história a desindianização dos Mura e a sua assimilação ao projeto colonizador da Amazônia a partir de medidas basilares como: extinguir para sempre os bárbaros costumes dos índios por meio da cristianização; a murificação; aldeá-los nas povoações, para ensiná-los a cultivar a terra e a servir os colonos nos trabalhos domésticos.

Admite-se que a história da Amazônia na metade do século XVIII, encontra-se intimamente ligada à colonização da Amazônia portuguesa. A partir das relações estabelecidas entre Estado e Igreja à expansão da sociedade mercantil portuguesa com a criação do Estado do Grão-Pará e as sociedades indígenas da região, a Amazônia, por uma série de fatores peculiares, como suas condições regionais, ecológica e recursos naturais tomando por base o extrativismo, fez com que as populações indígenas formassem parte integrante e fundamental no processo de colonização da região que dizimou muitas etnias, no olhar do colonizador o índio servia de força motriz para o sucesso do desenvolvimento da região. Entretanto a resistência dos Mura se tornou um dos mais graves empecilhos à implantação do projeto de colonização emergente na Amazônia.

Nota-se, desta forma, que, por trás da ufanista imagem épica e heroica que se construiu em torno da expansão colonial, onde a conquista e colonização da Amazônia fazem parte, vem ocultar um passado que ao utilizar a espada tentou esconder com a cruz toda a violência e assolamento que se fez a sua passagem, sobretudo nas ações ligadas ao cativo e à escravização das populações indígenas. Diante disso, concordamos que a história a respeito da nação Mura cuja participação vem a ser relevante na formação social e econômica da região amazônica, na história oficial foi relegada a um papel vago e coadjuvante, redundando tal visão em ignorar a relevância da resistência dos Mura na defesa de seu território. Enfatizamos que as pedagogias usadas pelos colonizadores e religiosos no processo de pacificação e sua assimilação à cultura ocidental descaracterizou, dessa forma, o próprio contexto histórico que aqui se gestou.

Somem-se a isto, as determinadas formas de organização social, encontradas entre as sociedades indígenas locais pelos colonizadores, foram desfeitas e os índios foram enclausurados nos aldeamentos implantados pelos colonizadores, redundando na escravidão indígena na Amazônia. Neste sentido, concorda-se com Caldas, quando diz (2012, p. 220) “*Muhuraida* faz questão de lembrar em seu poema a bravura dos heróis portugueses que conseguiram vencer a barbárie Mura, ao mesmo tempo em que se esforça para esquecer a resistência indígena como elemento épico”.

Em suma, contrário ao pensamento do autor de *Muraida*, vimos, por meio deste estudo, dar voz aos vencidos e colocá-los como sujeitos da História. Mudar o conceituou de bravura que os classificou negativamente como de corso e indomável, seja de fato heroico e positivo pela bravura com que defenderam, é mais um desavio a que se propõe este estudo. Logo, sustenta-se dar um contorno diferenciado especial relevo ao comportamento guerreiro dos Mura que difere da história oficial contada pelos europeus e se faz presente nos livros didáticos e que apresentam os indígenas como sujeitos passivos mediante a chegada dos colonizadores.

Seguindo a trilha desse raciocínio, convêm aquilatar, a grande relevância que confere as novas análises que veem no poema a evidência de resistência dos índios Mura frente ao projeto colonizador por parte da Coroa portuguesa e à conquista espiritual por parte da Igreja. Concluímos que, a forte e aguerrida nação Mura lutou com tenacidade em defesa do seu território, do que deixar-se vencer pelo triunfo da fé. Objetivando dar ênfase a toda a trajetória percorrida desde a colonização até o projeto de modernização da Amazônia, Loureiro (1995, p. 296) enfatiza tal propositura através da seguinte assertiva. Diz ele:

O projeto português de expandir a fé e ampliar o Império na Amazônia, à semelhança do que ocorreu em outras regiões brasileiras, foi uma espécie de causa determinante capaz de passar por cima ou comprimir a cultura nativa. Ocupar as almas enquanto se ocupava a terra. A mesma cruz que abria os braços anunciando a liberdade fechava os pulsos da opressão. A guerra dos símbolos se deflagrou silenciosa, mas tão violenta quanto a dos arcabuzes e dos canhões.

Admite-se, portanto, que o ambicioso projeto de colonização da Amazônia obedecia à tradição e orientação Una/Católica de propagar a fé e adquirir riquezas a partir das conquistas dos territórios pareceu conveniente e ideal para o arrojo e ousadia do processo civilizatório que aqui se implantou conciliar interesses materiais, políticos e espirituais.

1.2 Os indígenas como foco central da disputa entre Igreja e Estado.

A história da Amazônia na metade do século XVIII encontra-se intimamente ligada à colonização da Amazônia portuguesa. A partir das relações de poder estabelecidas entre Estado e Igreja almejava-se a expansão da sociedade mercantil portuguesa com a criação do Estado do Grão-Pará e as sociedades indígenas da região. A Amazônia, por uma série de fatores peculiares, como suas condições regionais, ecológica e recursos naturais, o extrativismo fez com que as populações indígenas formassem parte integrante e fundamental no processo de colonização da região que dizimou muitas etnias. É possível afirmar que, no olhar do colonizador, o índio servia de força motriz para o sucesso do desenvolvimento da região.

Com base nessa, premissa, pretendemos a partir do período da colonização analisar o poema com os olhos no presente para compreender o passado e o seu desfecho que redundou na apropriação dos lugares conquistados. Na Amazônia, os portugueses que, na condição de vencedores, lutaram para ver realizado o sonho da expansão ultramarina. Em contrapartida, a tal insensibilidade feriu profundamente as relações estabelecidas entre os indígenas, provocando o isolamento das almas dos Mura, ou seja, de sua identidade étnica. Aparentemente figurava uma paz exterior. Entretanto, a guerra interior estava declarada. Os Mura se encontravam presos às trincheiras da alteridade, pois todas as verdades absolutas de sua existência viraram cinzas na fogueira da ideologia imposta pelos colonizadores que estavam a serviço de seu extermínio.

Não queremos aqui travar uma luta entre civilizações superiores e inferiores pela arbitrariedade que levaria os povos ditos inferiores a percorrer o mesmo caminho arbitrário para alcançar o cume da estratificação. Parece-nos mais correto falar de civilizações mais evoluídas ou menos evoluídas. Daí porque se pretende desenvolver essa linha de pensamento cujo referencial teórico está direcionado à colonização da Amazônia, por via da luta que se estabeleceu entre Estado e Igreja e na disputa pelas terras conquistadas. Foi, sobretudo, pelo controle da mão-de-obra que resultou na pacificação dos índios Mura, inimigos dos portugueses, que lutaram com bravura na defesa de seu sagrado território se tornaram o maior obstáculo do projeto de desenvolvimento da região Norte.

Nessa luta de bandeira cristã contra os índios pagãos, os Mura aparecem bruscamente na história colonial da Amazônia, a partir da implantação das missões jesuítas ao longo do rio Madeira, durante a segunda metade do século XVII. A presença desses índios é marcada pelos ataques praticados contra a colônia tornando-se objeto de discussões e controvérsias que tendem a classificá-los nos extremos da barbárie. De acordo com Pantoja (2012, p. 228), “tal como pestes ou pragas, os Mura ‘informes’ precisavam ser isolados como vírus para que não contagiassem os outros índios já assimilados, e não colocassem em xeque o sistema colonial já implantado na Amazônia”.

Além dessas adjetivações, as imagens e representações dos índios Muram da Amazônia colonial, criadas pelo autor de *Muraida*, se tornam, nessa perspectiva interdisciplinar, algo mais do que simples construções reais, fruto das visões cristãs etnocêntricas típicas dos poemas épicos do século XVIII. Isto é, a compreensão da cultura como produto histórico e dinâmico, formado pelas experiências dos homens que a vivenciam, permite perceber no discurso do poema, uma série de contradições que apontam para relações culturais muito mais complexas do que a simples e propagada dominação e imposição cultural dos europeus sobre os índios. As ambiguidades que emergem das entrelinhas do poema revelam a capacidade de organização indígena na defesa de seu território. De acordo com o verso 16 (canto I)

Daqui de agudas flechas um chuveiro
 Por entre espessos ramos despedido
 Traspassa o navegante e o remeiro
 Ou do temos da morte possuído
 O faz precipitar na onda, primeiro
 Preferindo deixar tudo perdido
 Que expor a amada vida, à morte certa
 Em ara impura, involuntária oferta. (p.34)

Pode-se constatar que, o discurso do autor nessa perspectiva assumiu a condição de instrumento pelo qual os indígenas foram apresentados à sociedade emergente, atribuindo-lhes uma característica negativa pelo comportamento agressivo dos Mura mediante as investidas dos colonizadores. Entretanto, há que se considerar que em *Muraida* inicia o ciclo literário na Amazônia. Nesse sentido, é possível afirmar que o poema nasceu sob o estigma da negação de nossa identidade, transformando-nos em verdadeiros reféns no interior do nosso próprio território. Cantado em tom grandiloquente a forma épica o poema da conquista lusa narra episódios situados no período da colonização da Amazônia e os primeiros contatos com os povos nativos, mais precisamente os feitos bélicos e religiosos, contra os Mura refletindo o

pensamento iluminista e imperialista da corte portuguesa nos meados do século XVIII. Souza assinala (2003, p. 74), que:

Este povo foi tão valoroso, desempenhou uma campanha de resistência tão acirrada, atacando as frentes de penetração, os povoados, os viajantes solitários, que somente o extermínio completo os obrigaria a aceitar a subjugação do vale. A subjugação dos Mura era um desses fatos que não possuíam mais a série de identidade que acalentavam as narrativas primeiras.

Nesse contexto da colonização da Amazônia, tomamos os indígenas como foco central da disputa entre Igreja e Estado travada na Amazônia no período colonial. Para um melhor discernimento procura-se através de uma análise crítica interpretar a atuação dos jesuítas frente ao Regimento das Missões e o papel do Estado que no período da colonização marcharam lado a lado na região até a data de expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal. Não obstante, os delineamentos desse processo a partir da criação do Diretório dos Índios com as medidas instituídas pela legislação pombalina na Amazônia reportam-se a segunda metade do século XVIII. Para uma melhor compreensão de como esse processo interferiu na vida das populações indígenas articula-se a partir daí as contradições e incoerências da atuação da Igreja e do Estado, a natureza ideológica da civilização que se impunha como modelo comportamental aos índios Mura. Concorda-se com Aguiar (2012, p. 161) quando diz que, “não me parece que o processo de colonização consista apenas no desejo de dominar outro, mas de administrá-lo e inseri-lo em atividades que possam gerar a produção de mercadorias, desejo representado no plano do uso da capacidade de produção e de criação de uma alma submissa àqueles que exercem a ação de colonizador”.

Logo, o início do processo de colonização portuguesa da Amazônia teve como suporte ideológico a ação missionária das várias ordens religiosas católicas, em especial o trabalho da Companhia de Jesus. Embora não tenham sido os primeiros a se estabelecer na Amazônia, deve-se a eles a implantação do Regimento das Missões que assumiu a administração dos aldeamentos indígenas. Depois da expulsão dos jesuítas, a Coroa e o Estado português implantaram um novo modelo administrativo sob a coordenação militar, estimulador da presença indígena em cargos de relevância civil, inclusive incentivando práticas de miscigenação premiando os casais que regularizassem suas uniões mestiças através do casamento. Nesse sentido, Silva (2012, p.135), explica que “as medidas de regulamentação dos índios à ordem colonial tinham outras combinações. A política de casamentos, a tutela de órfãos estava nos princípios da reprodução física da população mestiça e da reprodução

política de subalternos fiéis ao poder colonial”. É válido ressaltar que no final do século XVII, o vasto território da Amazônia portuguesa foi dividido entre as ordens religiosas dos Carmelitas e dos Jesuítas que assumiram a administração da região e tinham ali duas funções básicas: garantir a soberania do território para a Coroa portuguesa e organizar a força de trabalho indígena. Este papel foi cumprido com relativa eficiência até a segunda metade do século XVIII, quando a política pombalina iniciou seus esforços para transformar as missões religiosas em vilas e lugares portugueses.

Os jesuítas desempenharam um papel estratégico na viabilização do projeto colonial português e determinaram o desaparecimento e descaracterização étnico-cultural de diversos povos indígenas. O apostolado jesuíta na Amazônia começa na Ilha de São Luís, em 1622, quando foi assentada uma ermida pelo capitão-mor Antônio Moriz Barreiros. A aldeia missionária era um centro de destribalização e de homogeneização cultural, onde os índios transitavam da condição de índios específicos, com sua própria língua, à condição de índios genéricos cada vez menos distinguíveis pela língua que falavam. A propósito disso, Santos (1987, p. 81), comenta que “a partir de fins do século XVII, atuaram como administradores espirituais e temporais em cerca de 20 aldeamentos indígenas ao longo do rio Amazonas, pela margem direita e seu sertão sul, no trecho compreendido do delta do rio até a região do Madeira”.

Em que pese o trabalho realizado pela Companhia de Jesus, não seria tão fácil para os representantes da Coroa portuguesa substituir os jesuítas em suas múltiplas atividades. Fato que ocorreu, especialmente, quando a própria Companhia já havia assumido uma face preponderantemente econômica, atrelando seus objetivos evangelizadores à obtenção do lucro e do poder temporal sobre as aldeias. Ficaram distantes os tempos em que a liberdade indígena, a salvação pelo evangelho, a civilização dos índios constituía a razão de viver ou morrer para a glória de Deus nas terras inóspitas do Grão-Pará. Sobre o assunto Moreira Neto (1992, p.) é enfático em comentar dizendo que,

Um dos argumentos usados por Pombal para justificar a expulsão dos jesuítas, foi o da existência de um pacto secreto entre os membros dessa ordem nos domínios espanhóis e portugueses na América para contrariar e tornar sem efeito o Tratado de Madri de 1750. É de duvidar que houvesse acordos formais entre as duas províncias dessa Ordem, embora não faltassem razões capazes de conduzir a uma resistência comum.

Só para ilustrar, primeiramente devemos entender a questão indígena em si mesma como uma questão conflitante e paradoxal para o pensamento europeu. Os índios cuja

conversão e incorporação ao corpo místico e político do Estado português legitimavam o título de conquista das terras americanas eram também a mão-de-obra sem qual a colônia não podia prosperar. Além disso, os índios assimilados atuavam na defesa e segurança da colônia num período em que eram frequentes os ataques dos Mura que a seu modo resistiram ao domínio português. De acordo com Beozzo (1987, p. 90),

Praticamente, nenhum lugar estava a salvo dos Mura. As pessoas tinham medo de sair de casa para pescar ou pegar tartaruga, ir à roça, navegar pelo rio, ir ao comércio. A pressão sobre os Mura foi tão forte que estes foram aos poucos reduzidos à miséria e obrigados a empregar-se na pesca de peixes ou na coleta de drogas como a salsa.

Sem dúvida, diante da violência das tropas portuguesas os Mura acabaram se revoltando, desencadeando uma série de levantes que perdurou por mais de três décadas. Os levantes, na visão dos portugueses, serviriam como justificativa para iniciar outras incursões para escravizar e massacrar os grupos nativos. Dessa forma, foi que se forjou a colonização na Amazônia, dentro dos parâmetros da lógica de um processo histórico de dominação, em que as sociedades indígenas foram reduzidas, certamente, tiveram participação significativa nesse processo de construção da identidade nacional.

No entanto, a segunda metade do século XVIII foi um século de grandes mudanças na política indigenista, tanto na América espanhola quanto na América Portuguesa. Foi um período também de reformulações na atuação missionária, com o processo de expulsão da Companhia de Jesus dos impérios ibéricos. Neste sentido, nosso propósito é comparar as teorias acerca dos indígenas presentes no poema épico *Muraida* como foco central da disputa entre Igreja e Estado. O ideário iluminista e a política de demarcação das fronteiras coloniais formam o cenário das intervenções de ambos. Conforme Santos (2002, p. 46) explicita,

Pombal reagiu com medidas significativas. As drásticas modificações ocorridas na política relativa à mão de obra indígena proibindo o recrutamento da mão de obra nativa pelas tropas de resgate de índios passaram a ser considerados livres e assalariados, poetando, súditos de Sua Majestade, embora fossem dirigidos por funcionários do Estado, os diretores e índios, que passaram a atuar nos antigos aldeamentos missionários.

Tal realidade singular, que teimava em se manter no extremo norte da Colônia, serve para problematizar e tentar compreender a lógica da colonização amazônica, os padrões gerais do modelo colonial implantado na região Norte para executar ações distintas para a sociedade amazônica, gestadas pelos colonizadores e religiosos que ocuparam a região neste período. Imprimindo uma sua marca na colonização seja pelo controle temporal e/ou espiritual o qual

revelou modalidades distintas de controle da mão de obra e das almas dos indígenas. Neste sentido Pinto (2006, p. 194) esclarece,

Esse processo de incorporação de populações pagãs ao mundo do cristianismo implica, sobretudo, em sua reeducação para o mundo do trabalho e da produção. O trabalho era um elemento indispensável do processo de educação. Não seria possível conquistar as almas sem a disciplina do corpo, envolvido nos sistemas de produção econômica. O aldeamento é o espaço da prática e do cristianismo, mas, sobretudo o da organização da vida dos indígenas para o mundo das atividades produtivas.

A respeito da reforma é possível afirmar que, Pombal trouxe para a colônia o novo modelo administrativo implantado sob a lei do Diretório nas antigas aldeias, agora cidades, vilas e povoados, a maioria designadas com nomes de cidades portuguesas para evidenciar a incorporação do espaço amazônico à modernidade ocidental. Entretanto a colônia não estava preparada para sobreviver sem os religiosos, isso provocou uma desorganização das atividades produtivas, mesmo onde a estrutura deixada pelos religiosos era razoavelmente forte, a decadência se instalou, com o abandono do trabalho agrícola e artesanal.

Diante disso, a reforma dos objetivos do Estado português para a consolidação da conquista do espaço amazônico conduziu ao que poderíamos denominar de esboço originário da educação pública expresso em detalhes na lei do Diretório dos Índios, que buscava aproximar e fortalecer o convívio entre brancos, mestiços e índios e desse modo proporcionar-lhes noções de civilidade, ensinar-lhes a doutrina cristã e o aprendizado da habilitação ao trabalho. Então, para Silva (2012, p. 90),

A reforma de costumes é, ao mesmo tempo, meta e processo da dominação colonial; requer denodo, perseverança, disciplina, suavidade e aplicação dos meios de aquisição da civilidade: a obrigatoriedade da língua portuguesa, a educação pelo ensino básico, os estímulos à ascensão e diferenciação social, a organização da descendência familiar, a vestimenta e a habilitação particular.

Por isso mesmo, os missionários que defendiam os princípios da liberdade indígena não raro eram acusados pelos moradores de monopolizarem a exploração do trabalho indígena, impedindo, dessa forma, o desenvolvimento da colônia. Ao mesmo tempo, a violência e espoliação promovidas pelos colonos foram intensamente condenadas pelos padres, que cobravam das autoridades ações para punir e coibir os abusos. Diante de pressões igualmente importantes, a Coroa portuguesa procurou equilibrar os interesses essenciais da colonização mediante a profusa legislação indigenista. A imagem de ineficiência e

contradição deve-se à diferença gritante entre a teoria do direito e a realidade histórica da escravização.

Diante da violação dos critérios de guerra-justa pelos moradores, os jesuítas denunciavam a violência e a escravização a que os índios eram submetidos. Esse era o princípio de uma longa contenda entre clérigos e leigos pelo privilégio de implantar os novos projetos na colônia. Projetos, esses, com diferentes meios de submissão, mas com objetivos não tão distantes. Os padres intentavam moldar o corpo do índio para o trabalho pela forja da alma na religião cristã. Os moradores dispensando as etapas da conversão se interessavam pelos índios enquanto força produtiva capturada nos matos e sem custo algum. O monopólio da exploração do trabalho índio, embora pensado em intensidades diferentes, era comum a colonos e jesuítas. Porém, o ideal catequético era o motivo da presença das ordens religiosas na Amazônia, além do fundamento que legitimava a própria colonização.

Com a finalidade de frear o poder dos missionários na colônia foi criado o Diretório dos Índios e instituídas várias leis, a saber: a Lei de 1611 reiterava a liberdade dos índios, mas reabilitava o critério de escravização no caso de guerra justa. Nos casos em que os índios reagissem com hostilidade ao domínio português, seria formada uma junta composta pelo governador geral, bispo, os superiores das Ordens e magistrados para deliberar a justiça da guerra. Ao governador era dado o direito de autorizar os resgates de índios condenados à morte ritual no terreiro com o resgate dos índios de corda. Isto é, segundo a lei de 1611, os aldeamentos seriam governados por capitães leigos, que passariam a ter a exclusividade do poder temporal sobre os índios. Os capitães seriam nomeados pelo governador e sancionados pelo chanceler da Relação. Aliás, a Lei de 1611 representou um duro golpe no poder da Companhia de Jesus de liderar os projetos de integração dos indígenas. Dessa forma, a lei negava-lhes a faculdade exclusiva de promover os descimentos e os resgates realizados pelos colonos, a presença dos jesuítas não era mais obrigatória como afirmava as leis de 1587 e 1609. Além disso, o poder temporal dentro dos aldeamentos não era mais exercido pelos jesuítas. Enfim, as prerrogativas que até então os jesuítas dispunham, ainda que fossem continuamente desrespeitadas, chegaram ao fim com a Lei de 1611.

Contudo, as Leis de 1609 e 1611 são exemplares para ilustrar o conteúdo da legislação indigenista, tendo em vista os inúmeros dispositivos emitidos pela Coroa durante todo o período colonial. Acreditamos por isso mesmo, que tais leis expressavam os fundamentos teológico-políticos do projeto de assimilação dos índios associadas à ordem colonial. Além

disso, podemos identificar nas diferenças de seus conteúdos – a primeira afirmando a liberdade incondicional e a segunda habilitando a escravidão em casos de guerra justa – a expressão das acomodações levadas a cabo pelo poder real para dirimir os conflitos entre colonos e jesuítas.

Por conseguinte, esse conjunto de leis, além de interromper a supremacia da Igreja na região, se tornou a espinha dorsal do Diretório dos Índios e de quase todos os ideários político-administrativos, econômicos, social, sobretudo, indigenistas dos diferentes tipos de Estados subsequentes, seja colonial, imperial ou da república brasileira. Com base na releitura que se faz hoje sobre as coisas da Colônia, é lícito dizer que as leis de 1755 concebidas em Portugal para a Amazônia sofreram melhorias devido ao contexto colonial, até tomar a forma do Diretório dos Índios de 1757.

No entanto, o relacionamento entre os portugueses e os indígenas era diferenciado juridicamente em índios aliados e aldeados. Por exemplo, os Mundurucu que se relacionaram de forma pacífica com os portugueses eram aliados e aldeados, em contrapartida, os Mura pela bravura com que reagiram ao defender seu território eram inimigos. Além disso, por serem nômades não tinham paradeiro certo viviam pelas matas e margens dos rios atacando inesperadamente os colonos que desciam os rios. Aos índios aliados e aldeados, a soberania sempre foi afirmada: eram livres e senhores de suas terras nos aldeamentos, passíveis de serem requisitados para trabalhar para os colonos em troca de salário e bom tratamento. Era, dessa forma, que se dava a garantia do desenvolvimento da colônia e de sua defesa. Já os índios inimigos, capturados em guerra justa, podiam ser escravizados pelos moradores. As causas legítimas da guerra justa eram a recusa à conversão, o boicote à pregação da Palavra, a prática de hostilidades contra os moradores e índios aliados e o rompimento das alianças celebradas. Apenas o objetivo da conversão e incorporação do gentio ao grêmio da Igreja podia aprovar a guerra-justa, e está só era legitimada pela autorização do Rei ou de um agente responsável.

Com efeito, a questão do índio foi um problema colocado à política e à jurisprudência lusa. Os índios do Brasil nunca foram identificados como escravos por natureza. Tal conceito não aparece nas disposições legais de Portugal. Percebemos que o conceito de bárbaro, ora explícito ora implícito, determinou a forma de se relacionar com o índio. Em todas as leis aparecem os termos liberdade, soberania, escravidão e guerra justa. Devemos, em suma, perceber que esses termos não eram palavras soltas que se repetiam ou se alternavam segundo

as exigências de conjunturas pragmáticas. De fato não foi assim: cada um deles expressava discussões complexas em torno do direito natural e direito das gentes que estiveram em plena transformação a partir dos encontros com os colonizadores.

Desejar matizar o atributo de instável que paira consagrado sobre a legislação indigenista portuguesa não significa, todavia, acreditar no desejo firme da Coroa em poupar os brasis da escravidão e do genocídio. A liberdade era para aqueles que aceitavam ser integrados ao processo civilizatório. Sobre esse ponto é importante frisar qual era o significado do conceito de liberdade previsto para os índios. Nele estava incluso sua cristianização e sua transformação em força produtiva para a empresa colonial. A conceituação teológico-jurídica do estado de liberdade não entra em contradição com a obrigatoriedade da prestação de serviço, posto que o trabalho a partir da criação do Diretório dos Índios passou a ser remunerado. Ao ser considerado um vassalo, o indígena tinha, como todo e qualquer súdito, certos deveres para com o reino.

Além disso, dentro da tradição teológica cristã, a ideia de liberdade como direito natural original era de certo modo indestrutível e inalienável, uma vez que o corpo pode estar na condição de sujeição, mas a mente e a alma continuariam livres se estivessem salvas pela conversão. Nesse sentido, a vida em pecado era entendida como a verdadeira escravidão: os maus costumes eram, pois, o cativo do inferno na vida terrena. Entendemos, portanto, que o conceito de liberdade destinado aos índios, segundo o pensamento europeu, nunca esteve dissociado da violência e da ingerência sobre estes povos, pois pretender catequizar, aldear, formar trabalhadores, mesmo que pacificamente, foram também formas de violência. Mesmo entre os jesuítas, para quem a historiografia creditou erroneamente o papel de defensores da liberdade indígena, a submissão através do poder temporal era parte importante para o sucesso da conversão.

A Coroa portuguesa fortemente impregnada por ideais religiosos desde a formação de seus reinos incorporou à Igreja ao projeto colonial da Amazônia, de forma a garantir a realização de seus compromissos missionários na região Norte, sem, no entanto, perder o controle sobre os religiosos. Através do Padroado Real Português, Coroa e Igreja estabeleceram uma aliança estreita, definindo direitos e deveres que conferiam a primeira o título de patrono das missões católicas e instituições eclesiais na África, Ásia e Brasil. As ordens religiosas, muito superiores ao clero secular em termos éticos, disciplinares e intelectuais tiveram, então, por iniciativa do próprio império português, um papel essencial na

colonização do Brasil: através das missões religiosas, encarregavam-se de expandir a evangelização e abrir novas fronteiras.

Enfim, procuramos demonstrar, embora a representação do índio Mura como bárbaro e de curso tenha sido utilizada por diferentes atores históricos, acomodando distintos propósitos políticos e econômicos, ao fim e ao cabo, em todos eles a integração do índio à ordem colonial era pretendida. Se, por um lado, os missionários tinham como meta o dever da salvação para transformar os bárbaros em cristãos produtivos, por outro, o Estado representado pelos colonizadores como legítimos representantes da Coroa portuguesa, ao invocarem essa mesma condição bárbara, tinham aí a justificativa para a escravidão dos índios. Ambas as pretensões tinham sua razão de ser, o que fazia da questão indígena um aspecto crucial para o sucesso da colonização da Amazônia portuguesa.

1.3 Os Mura quem somos?

No decorrer deste capítulo serão compilados dados historiográficos do povo Mura com o objetivo de apresentar as suas especificidades e sua relação interétnica, seja de índios com brancos, seja de relações intertribais no decorrer do projeto de colonização da Amazônia.

Os Mura não pertencem ao passado, ao contrário, são seguimentos do presente e coadjuvantes de uma história de resistência pautada no desrespeito a sua diversidade cultural e sua singularidade. Ao contar a saga dos Mura nos debruçamos sobre a sua historiografia como referência para resgatar a sua historicidade pautada nos costumes bárbaros, na bravura, na antropofagia e no nomadismo que confrontou-se com o projeto de colonização da Amazônia, à vontade dos colonizadores em ocupar a Terra, catequisar os gentios e escravizar os nativos. A tarefa de historicizar este fato torna-se mais árdua na medida em que percebemos os equívocos historiográficos que reproduziram o discurso e a visão dos portugueses, construções que tiveram por finalidade justificar uma dominação e acabaram por desconsiderar a ótica de outrem. Silva (2012, p. 132) acrescenta,

A densidade, a abundância, a diversidade cultural e societária dos povos amazônicos até à colonização é posta fora de qualquer dúvida hoje. A violência colonial sem limites, ao lado da violência organizada e institucionalizada pela Coroa e o Estado português, também, são realidades comprovadas. A resistência dos povos amazônicos contra essas medidas não evitou o desmoronamento da organização comunitária originária. O dispersamento, a aniquilação, a fragmentação da unidade tribal resultou no isolamento como recurso de sobrevivência, ou a integração subalterna na sociedade regional, como atestado da impossibilidade de os índios se libertarem das forças coloniais.

Nas primeiras notícias do século XVII os Mura são descritos como um povo navegante de ampla mobilidade territorial como exímios conhecedores dos caminhos fluviais tinham a facilidade de se locomover sobre os lagos, igarapés, furos e por todo o complexo hidrográfico do Amazonas. De acordo com Marcoy (2001, p. 131),

A essas nações extintas ou expulsas pela conquista portuguesa sucederam os Mura, cuja audácia, ferocidade e gosto pela pilhagem foram temidas durante muito tempo pelos vizinhos bárbaros e civilização. No começo do século XVII os Mura viviam na margem direita do Amazonas, junto aos lagos e igarapés situados entre os rios Tefé e Madeira, numa extensão de cento e quinze léguas. Praticamente desconhecidos eles apareceram subitamente e

desempenharam no alto Amazonas o papel dos bucaneiros no mar das Antilhas ou dos Uzkosks no Adriático. Dificilmente um barco português conseguia subir o rio sem ser atacado por esses piratas.

As fontes históricas dos séculos XVIII e XIX apontam a presença dos Mura em vastas e diversas regiões da Amazônia oriental. A abrangência de sua ocupação territorial e a densidade populacional do grupo foram abordados em 1948, pioneiramente por Nimuendajú. A partir do século XVII, os Mura teriam migrado da fronteira com o Peru (região de Loreto) para diversas regiões dos complexos hídricos dos rios Japurá, Solimões, Madeira, Negro e mesmo Trombetas (região de Oriximiná). De acordo com Caldas (2010, p. 177)

Considerado por Curt Nimuendaju como ponto inicial de dispersão dos Mura, o rio Madeira serve como local de referência para detectar aqueles índios, de onde saíam para se transformarem, de acordo com muitos relatos do século XVIII, nos famosos ‘gentios de corso’. Segundo a ‘*Lettre datée du Belém du Pará, 30 octobre 1927*’, os Mura, em meados do século XVIII, se estendiam a oeste até a fronteira com o Peru (70° long. O.), a leste até Oriximiná, no rio Trombetas (56° long. L.), ao sul, do rio Madeira até o rio Jamari (8°30’ lat. S.) e ao norte, no rio Negro (1° lat. N.). A partir de então, o ‘padrão Mura de ocupação foi [...] classificado como nômade, e tal ideia perdurou por todos os depoimentos dos séculos XVIII e XIX’¹⁸, garantindo para esses índios a condição de ‘tribo errante’.

Por ser um povo nômade que vivam em suas canoas como se fossem suas casas foram descritos como quem não plantava, não possuía aldeias e não tecia. Consta ainda na historiografia pesquisada que os Mura eram uma tribo aborígine que habitou no período do Brasil Colonial todo território que compreende as bacias hidrográficas dos rios Amazonas, Madeira e Solimões. Entretanto, a expansão desse povo aguerrido ultrapassava as fronteiras da Amazônia. Conforme Pereira, (1980, p. 537) acentua “que mais extenso território ocupou, espalhando-se das fronteiras do Peru até o Trombetas.” De índole guerreira e feroz; fato que reforça a importância da descrição detalhada das crueldades e atrocidades cometidas por eles. Aliás, em que pese à valentia dos povos Mura, Souza Pequeno (2006, p.134) é enfática em afirmar que:

Os índios Mura ficaram conhecidos na bibliografia etnográfica como ‘*corsários do caminho fluvial*’. Viviam em suas próprias canoas, como se fossem suas casas, e se destacavam na resistência à ocupação pelos não índios. Sua imagem é marcada por traços guerreiros, destemidos, conhecedores de táticas *sui generis* de ataque e de emboscada, o que atemorizava e lhes concedia uma enorme fama de ‘perigosos’, principalmente nos idos dos séculos XVII a XIX, quando impediram, por sua presença e força física, o avanço das missões, do comércio português e das ações de cunho militar na Amazônia, especialmente na região compreendida

² NIMUENDAJU (In: METRAUX, 1928, p. 390).

pelos municípios de Autazes, Itacoatiara, Careiro da Várzea, Careiro do Castanho, Borba e Manicoré, Estado Amazonas.

Os termos “bucaneiros e/ou corsários” atribuídos aos Mura dá uma conotação negativa referente aos piratas do Caribe, por trás desta denominação, revela-se antagonicamente, o sentido de guardiães, ou seja, os corsários tinham o apoio da monarquia e o poder de proteger os mares da navegação de outras nações inimigas. Entretanto, a expressão “gentio de corso” atribuída aos Mura está ligada a pirataria, o comportamento selvagem, a vida nômade e a prática das guerras e dos saques por eles praticados. Como descrito por Marcoy (2001, p. 131-132),

Praticamente desconhecidos eles apareceram subitamente e desempenharam no alto Amazonas o papel dos bucaneiros no mar das Antilhas ou dos Uzcosks no Adriático. Dificilmente um barco português conseguia subir o rio sem ser atacado por esses piratas. Em diversas ocasiões os governadores do Pará e os capitães-gerais do Rio Negro enviaram tropas regulares para combatê-los e os Mura as enfrentaram colocando-se mais uma vez em cheque.

Todos estes termos atribuídos aos Mura pelos colonos e missionários católicos construíram e disseminaram a imagem negativa de tal povo, ao ponto de negar a sua condição de seres humanos. As primeiras tentativas frustradas de redução desta nação aos aldeamentos da Companhia de Jesus na região do Madeira ocorreram em meados de 1714. A partir de então, passaram a figurar como uma ameaça que devia ser combatida por atacar os estabelecimentos implantados na região, impedir a circulação de embarcações e atrapalhar a indústria extrativa do cacau. Inimigos da Igreja e da Coroa portuguesa passaram a fundamentar a práxis da violência que contribuiu para a construção do inimigo Mura. Quanto a intenção do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira em declarar guerra aos Mura, Brandão (2008, p. 212) comenta,

Com vistas a esta última posição devemos a sua atitude em relação, por exemplo, aos *Muras* e aos *Mundurucus*. Em relação aos primeiros, Alexandre Ferreira chegou a formular mesmo um ‘projeto de guerra’, necessário, segundo ele, ao desenvolvimento da região para a melhoria das condições dos próprios índios. O cientista pretendia que se substituísse a exploração das minas e da coleta das drogas do sertão por uma economia de base agrícola e pastoril, fundada em métodos racionais de seleção e aclimação das espécies.

O Mura agigantado é uma característica importante e destacada pela facilidade com que se locomoviam no gigantesco território que cobria boa parte dos rios Amazonas e Solimões, desde a embocadura do rio Tapajós, até o rio Juruá, adentrando aos rios Madeira, Negro, Japurá e Purus, além de uma infinidade de rios menos expressivos, tendo como

localização central provavelmente a região dos Autazes, local repleto de lagos e intrincados rios menores, entre os rios Madeira e Purus, que dificultavam qualquer diligência repressora. Todavia é necessário salientar que este território representava um espaço de deslocamento utilizado por pequenos grupos Mura e também que os Mura utilizavam quase que unicamente os rios e as várzeas, não adentrando profundamente nas florestas.

Os grupos Mura eram independentes entre si e sem uma chefia central, como até hoje se verifica entre os Pirahã; possuíam pequenas diferenças culturais, mas se reconheciam e eram reconhecidos como Mura. Ou seja, havia vários grupos Mura, e outras etnias que mantinham contato esporádico, mas que se viam como uma unidade que se refletia na identidade Mura. Do ponto de vista de Neto (1989, p. 263),

Esses dados elementares sobre a cultura Mura indicam uma especialização forte desses índios ao ambiente fluvial e lacustre e explica a dispersão da população ao longo dos rios e lagos em áreas mais convenientes para a sua atividade produtiva. A enorme dispersão dos Mura nos séculos XVIII e XIX pela corrente principal do Amazonas e por todos os seus tributários a montante do Madeira, além dos conflitos já apontados, podem ser explicados pela maestria Mura como navegadores e a busca permanente de novas áreas de caça e pesca.

Os comerciantes lusitanos coagiram o capitão Francisco X. Ribeiro Sampaio, do forte São José do Rio Negro, atual Manaus, para que aniquilasse todas as aldeias ao redor dos rios. A ação foi difícil para os invasores, por serem nômades os Muras logo usaram o conhecimento que tinham da região como tática para derrotá-los, passaram a ocupar diversos pontos de todo o extenso território, surpreendendo as embarcações portuguesas. Em resposta os portugueses requisitaram mais soldados para a luta. Quando se enfrentaram novamente muitos foram mortos embora a perda indígena tenha sido maior. Apesar dos Muras serem donos de muitas técnicas de emboscadas, os portugueses por sua vez possuíam um poder de fogo ainda não conhecido pelos indígenas. De acordo com Neto (2001, p. 252)

Esse fato teve alguma consequência na dispersão dos Mura por todos os afluentes do Amazonas até o Solimões, inclusive os tributários da parte setentrional do rio, como o Japurá e o negro. Outro efeito provável dessa sucessão de epidemias, ataques armados e a consequente dispersão dos grupos foi a apresentação espontânea dos Mura em Mariripi, no baixo Japurá.

O confronto durou décadas, após mais de cem anos os colonizadores conseguiram exterminar quase a totalidade da aldeia Mura, vários índios incluindo mulheres e crianças foram lançadas às águas do rio vindo todos a morrerem afogados. Contudo a tribo lutou até o

fim e hoje são conhecidos como um povo audacioso que combateu até a morte a invasão portuguesa. Somente em fins do século XVIII que as missões jesuíticas conseguiram “domesticar” a aldeia Mura deixando a passagem dos rios acessível para os mercadores portugueses.

Os Munduruku foram inimigos temidos por diversas etnias na área do Madeira-Tapajós. Famigerados caçadores de cabeça, acabaram por representar o mal maior para os Mura. Neste momento, a aliança com os portugueses parecia significar a melhor opção. Até porque já havia uma percepção de que a vida dos aldeamentos a princípio, para os Mura, não diferiria muito de seu estilo de vida anterior.

Os Mura dos rios Madeira e Solimões falavam até o início do século XX a língua Mura, de um tronco linguístico isolado. Desde a época da conquista, estes índios passaram a utilizar também a língua geral (ou Nheengatu), que gradativamente foi sendo substituída pelo português. Em 1826 um observador anônimo deixou registrado que os Mura da embocadura do Madeira falavam “a língua geral além das suas três gírias – a articular nasal, a gutural e a da gaita”. De acordo com Marcoy (2001, p. 132)

Como os Quíchuas dos planaltos andinos, os Muras tocam uma flauta de cinco registros e desenvolvem uma linguagem musical com a qual se comunicam entre si. Dois desses índios, separados por um canal ou igarapé, trocam notas sobre o tempo, conversam sobre seus casos pessoais ou narram um encontro que podem ter tido num lago vizinho com um civilizado à procura de pirarucu ou peixe-boi. Como entre os Quíchuas, falta em suas melodias a nota chave; os homens ineducados nunca têm mais do que umas poucas notas tristes para expressar suas felicidades e alegrias.

Isto se confirma nos estudos linguísticos que descrevem-na como uma língua tonal, na qual significados são estabelecidos eminentemente a partir das relações de tons. Por meios de assovios e gritos, por exemplo, os falantes são capazes de gerar uma modalidade de comunicação específica, especialmente eficaz para as conversas a longa distância. De acordo com Everett (1978, 1983),

A Gramática do **Pirahã** membro da família mura, a qual incluía os dialetos extintos) bohurá, yaháhi, mura e, possivelmente, torá Esta língua é frequentemente chamada de mura-pirahã na literatura linguística. Evito aqui o uso desse termo maior porque ele obscurece a distinção entre a família linguística (mura) e a língua específica (pirahã). O pirahã é falado por aproximadamente cento e dez indivíduos do rio Maici, Amazonas. O povo e quase cem por cento monolíngue e, embora tenha contato frequente com comerciantes, seringueiros, etc., é, na sua maior parte, não aculturado na sociedade e cultura brasileira. Tecnicamente, os Pirahã mantêm uma

existência extremamente primitiva: usam poucas ferramentas além do arco e flecha, e compram cestas simples de alumínio de comerciantes.

Neste contexto, é notável que as próprias características de suas formas de territorialidade e de sua organização social estão expressas nos costumes tribais, dentre eles, o mais importante era a admissão dos jovens à categoria de guerreiro comemorado com a infusão do paricá. Marcoy (2001, p. 133) explicita seus pressupostos,

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 fruto do açai. As velhas, de sua parte, torravam e moíam o paricá, produzido o pó aromático usado pelos Mura como rapé. Por meio de um instrumento semelhante aqueles 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.

A representação do homem amazônico nos relatos dos viajantes, naturalistas e missionários que percorreram a Amazônia ecoou da selva para o além mar de maneira que, em nossa memória esteve presente, por longo tempo, a imagem dos povos indígenas como sujeitos perigosos e selvagens sempre de flechas nas mãos a saquear as propriedades e matar as pessoas. Essa imagem e/ou invenção dos povos indígenas foi reforçada pelas narrativas orais que se perpetuaram, fizeram parte de nossa infância e construíram a imagem negativa dos indígenas causando um afastamento de nossa identidade étnica. De acordo com Aguiar (2012, p. 28-29)

Tais ‘casos’ de roubos e de mortes praticados pelos indígenas, inventados ou reais, eram narrados de formas que nos prendia a atenção, principalmente pelas situações em que eram desenhadas. Nas narrativas orais, os índios apareciam em ‘bando’, armados com flechas e porretes, roubavam as propriedades e matavam as pessoas. De fato, as cenas produzidas pelas narrativas orais de invasões sorrateiras das propriedades pelos indígenas foram marcantes e significativas para marcar a minha maneira de pensa-los, como tipos sociais perigosos, selvagens e capazes de ameaçar a vida dos civilizados, além de representarem constantes ameaças para as pessoas que moravam nas áreas rurais da Amazônia.

Certamente, a historiografia da colonização da Amazônia traz nos relatos dos cronistas e viajantes que documentaram e interpretaram as experiências com os indígenas sob o

domínio português, a imagem do índio colonial sobrevivente de uma cultura destroçada e empobrecida num estágio de evolução inferior aos europeus cristianizados. Em seguida, buscamos elementos para realizar uma análise comparativa do olhar dos europeus sobre os Mura que traço a seguir, iniciando com o épico *Muraida*, as representações, os contextos que se originaram nos cantos do poema. O autor não atribuiu valores à figura do índio como coragem, orgulho e uma vontade aguerrida de não se submeter aos costumes dos colonizadores em defesa de sua própria existência. Wilkens (2012, p. 24) tece o seguinte comentário no prólogo do poema

Gentio de curso, sem estabelecimento perdurável, dividido em pequenos corpos, aos quais os moradores do Pará dão o nome de malocas. Ocupando imensa extensão de terreno, acrescentava à certeza do terror da sua barbaridade e ferocidade, a incerteza do lugar a sua existência, fazendo assim igualmente os descuidados e os vigilantes, felizes vítimas das crueldades, frustrando a vigilância dos governos, nas oportunas providências. A diligência e valor das armas, empenhadas na lícita, necessária defesa, o devido castigo de tantos insultos e crueldades; e os repetidos esforços dos generais do Estado Pará, dos governadores das capitânias; dos ministros de Letras, e o apostólico zelo dos missionários de diferentes religiões, que se empenharam na reconciliação, conversão e civilização deste indómito gentio no largo espaço de tantos anos; [...].

A visão dos religiosos portugueses e espanhóis a respeito da representação do homem amazônico não difere daquelas apresentadas nos relatos dos cientistas e aventureiros que conviveram com os povos indígenas da região e acreditavam na transformação de suas vidas. Neste sentido, Pinto (2006, p. 230) ao comentar as anotações feitas pelo padre Samuel Fritz em seu *Diário* assinala que,

A representação que faz dos indígenas entretanto está condicionada à necessidade do europeu de afirmar a diferença que separa a sua identidade de civilizado, de espanhol, de branco da identidade dos selvagens, dos indígenas pagãos, dos primitivos da América. Essa representação da identidade indígena sempre em desvantagem em relação ao europeu é por vezes contraditória, quando Samuel Fritz aponta nos indígenas sentimentos elevados de gratidão, de fraternidade, de lealdade, de reconhecimentos, além de elementos também positivos como a inteligência, a argúcia, a habilidade artística. A ideia principal, entretanto deste sistema de representação dos povos indígenas pelos religiosos é aquela segundo a qual eles encontram-se numa espécie de infância, em estado de inocência e que necessitam ser conquistados para a cristandade. Se entregues à sua própria sorte nesse momento em que avançam os conquistadores sobre seu mundo, estão condenados ao desaparecimento. Para os missionários a saída para os indígenas é a proteção que naquele momento apenas eles procuram garantir.

Assim se construiu e de maneira similar a representação do homem amazônico nos relatos dos religiosos e missionários que percorreram a região. Dentre eles destaco a do Padre João Daniel, que viveu na Amazônia entre 1741 e 1754, escreveu *Thesouro Descoberto no Rio Amazonas*, entre 1757 e 1776, nos cárceres do Forte de Almeida, em Portugal, a que fora levado pela expulsão dos jesuítas da Amazônia pelo Marquês de Pombal. Daniel (2004, p. 360) registrou alguns dados sobre os Mura dizendo que:

A nação Mura também tem muita especialidade entre as mais. É gente sem assento, nem persistência, e sempre anda a corso, ora aqui, ora ali; e tem muita parte do Rio Madeira até o rio Puruz por habitação. Nem tem povoações algumas com formalidades, mas como gente de campanha, sempre anda de levante, e ordinariamente em guerras, já com as mais nações, e já com os brancos, aos quaes querem a matar ou tem ódio mortal. E não só assaltam as mais nações, mas ainda nas mesmas missões tem dado vários assaltos, e morto a muitos índios mansos, de que se não puderam livrar, por serem repentinas e inesperadas as suas investidas; e para as evitarem lhes é necessário fazerem cercas de pao a pique, e estar sempre alerta; e tem esta contínua guerra, não porque coma gente ou carne humana, mas por ódio estranhável aos brancos, a que estes mesmos deram muita causa.

O naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira chegou a Belém em 1783, iniciando aí grande expedição científica que percorreria vastas extensões da Amazônia e de Mato Grosso durante quase dez anos. Em *Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro*, encontram-se várias referências feitas aos Mura, entre elas a “*Notícia da Voluntária Redução de Paz e Amizade da Feroz Nação do Gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786*”. Na época da pacificação dos Mura no Japurá, o naturalista encontrava-se em viagem pelo rio Negro, e em parte desse tempo esteve em Barcelos, onde teve contato imediato e detalhado com as notícias daquela aproximação. Rodrigues (2008, p. 214-215) comenta o comportamento selvagem dos Mura

O espírito de vingança é o maior de todos, ou seja, que eles se arroguem com referência aos outros uma indisputável elevação, que atija a inveja e a emulação dos vizinhos, ou seja, que tenham recebido alguma injúria e lesão; a diuturnidade do tempo lhes não risca a lembrança dela. Ainda que a injúria não tenha tido feita a todos, basta que um só a receba, para que o ressentimento de todos seja tão implacável como o do indivíduo ofendido. O desejo de se vingarem é tão cego e abrutado como o dos animais ferozes. Mordem as pedras com que se lhes atira, como fazem com os cães e as retorquem contra o mesmo que as atirou. Arrancam de seus corpos as flechas que os atravessam pela ocasião do conflito, quebram-nas os pés e se podem, com as mesmas flechas fazem tiro ao inimigo. Cortam a cabeça dos mortos que guardam para seus troféus, arrancam-lhes os dentes. Rompem os cadáveres e fazem outras barbaridades, donde se pode inferir a ferocidade das guerras. Eles não as fazem as mais das vezes para conquistarem, mas sim

para destruírem. Todo o ponto está em que, a ser possível, não escape com vida um só dos seus inimigos. Matar e queimar tudo é a sua maior glória militar.

Todas estas representações do homem amazônico refletiam a construção da imagem dos Mura sempre retratados como indômitos, incivilizáveis, através de fontes que iam do épico *Muraida* aos relatos das expedições científicas realizadas no período da colonização da Amazônia no século XVIII, e que se encontra consolidada nos relatos de Wilkens, dos padres Samuel Fritz e João Daniel e de Alexandre Rodrigues Ferreira, além de naturalmente muitos outros perdidos com o tempo.

Assim sendo, de acordo com estas fontes os Mura no imaginário colonial ficaram conhecidos como inimigos da civilização uma população hostil e que acima de tudo consistia em um empecilho à colonização nas Capitanias do Grão-Pará e Rio Negro. Eram conhecidos como “gentios de corso”, expressão criada a partir da associação permitida pela imagem de uma vida nômade, ligada à navegação dos rios e aos saques de povoações e embarcações. Atacavam com bastante eficácia as canoas dos moradores e comerciantes, utilizando uma tática de emboscada que surpreendia invariavelmente os efetivos luso-brasileiros, apesar de não utilizarem armas de fogo.

Portanto, buscamos no passado local elementos que possam, através de um processo idealizante, servir para a valorização dos traços específicos e disfarçar o complexo de inferioridade provocado pela inegável diferença. Quando, de algum modo, o poema termina por, involuntariamente, apresentar o lado trágico da colonização e, implicitamente, a violência decorrente deste tipo de contato entre culturas diferentes, é que se pode perceber que a literatura inevitavelmente, registrará a diferença que a cultura europeia transplantada nos trópicos vai estabelecer em relação à matriz.

A pretensão aqui é desconstruir esse discurso, visto que os estudos recentes têm demonstrado uma versão um tanto distinta da comumente transmitida nos livros didáticos: fala-se em resistência indígena, em insubmissão, em limitação na ação de conquista e colonização, tanto em termos culturais, como territoriais.

CAPÍTULO II – A RESISTÊNCIA MURA NO PROCESSO DA CONQUISTA ESPIRITUAL DA AMAZÔNIA

“Ídolos e imagens estão no centro de uma operação de negação e redistribuição do divino em que já penetra, no pano de fundo da ocidentalização, a sombra da secularização.”

Serge Gruzinsk

2.1 Muraida, seu contexto e seu autor

Dentre os gêneros literários a forma épica é a que mais mereceu de nossa parte uma atenção especial por denotar um texto poético, predominantemente narrativo, dedicado a fenômenos históricos, lendários ou míticos considerados representativos de uma cultura ainda ecoados, em plena modernidade, testemunham a sobrevivência de um todo orgânico capaz de seduzir e de transportar plateias para outras dimensões, não só por narrar conteúdos locais e naturais de uma nação, como também por uma sinergia de recursos, que numerosas ciências tentam compreender, especialmente a linguística, a sociologia, a antropologia e a literatura.

Obviamente, a poesia épica era uma narrativa em versos de assunto ilustre, a fim de suscitar com intensidade os feitos extraordinários que merecem ser celebrados em todos os seus aspectos como o espírito de nobreza, a amizade, o respeito à família e as tradições pátrias, por isso é sublime, solene, contendo acontecimentos que podem ser "históricos reais", lendários ou mitológicos ocorridos há muito tempo, de um herói de superior força física e psíquica, embora de constituição simples, cujas façanhas simbolizam as grandezas de sua pátria e mesmo de toda a humanidade. Assim sendo, o poeta ao se expressar de forma épica pretende fornecer uma visão total do mundo. No entanto, ao descrever os fatos/feitos não consegue fazê-los em poucas estrofes, resultando num poema extenso em tom grandeloquente.

É válido ressaltar que os primeiros grandes modelos ocidentais de epopeia são os poemas homéricos a *Ilíada* e a *Odisseia*, surgidos na Grécia por volta dos séculos VIII a. C., os quais têm a sua origem nos mitos sobre a guerra de Troia. Os romanos, herdeiros "diretos" da cultura grega, também elaboraram, baseados nos poemas homéricos, a sua epopeia: *Eneida*, de Virgílio, século I a. C. *Os Lusíadas*, 1572, constituem a mais alta realização épica dos tempos modernos e a última grande manifestação dessa poesia. Pode-se afirmar que a epopeia lusa, por razões culturais evidentes, influenciou durante muito tempo a produção

literária no Brasil. Por sua vez, seguindo a tendência universal, a literatura brasileira também teve suas epopeias: Bento Teixeira publica em 1601 a *Prosopopeia*, imitação deficiente do épico *Os Lusíadas*; em 1769, José Basílio da Gama compõe o *Uruguai*; em 1781, Frei José de Santa Rita Durão lança *O Caramuru*, e em 1785, Henrique João Wilkens lança a *Muraida ou O triunfo da Fé*.

Na verdade, *Muraida*, é uma obra similar a *La Araucana*, do espanhol Alonso de Ercilla. É considerado o primeiro poema épico dedicado a conquista da América. Publicado em três partes em 1569, 1578 e 1589. A ênfase da obra é destacar a nobreza e valentia do povo araucano que lutou contra os espanhóis em defesa de sua Terra. A obra se tornou bastante conhecida e influenciou outra de tema similar em língua portuguesa, *O Uruguay*, de Basílio da Gama, sobre a guerra entre

os jesuítas e os índios de Sete Povos das Missões, localizada a leste do Rio Uruguai. Este é o tema que transita na literatura dos meados do século XVIII, além dos clássicos greco-romanos, *La Araucana* também influenciou a inserção de traços de latinidade guerreira na literatura brasileira e nas diferentes culturas que perfazem os países identificados pela mesma história da colonização no continente Sul Americano.

Antes de nos determos à análise de *Muraida*, é preciso dizer que os nossos estudos da graduação no Curso de Letras marcaram a nossa afinidade com os poemas épicos apreendidos através de leituras de obras canônicas que fazem parte da formação de nossa literatura, como *Eneida* de Virgílio, *Os Lusíadas* de Camões, *De Gestis Men de Saa* do Padre José de Anchieta. Tais obras tornaram-se fundamentais para a realização da pesquisa de Iniciação Científica que culminou com o meu trabalho de conclusão de curso, até a mais recente convivência com a *Muraida ou O Triunfo da Fé* de Henrique João Wilkens, poema épico que narra a pacificação dos índios Mura, o qual de acordo com a teoria literária, possui em sua constituição poética uma estrutura de epopeia. Como descrito por Samuel (2001, p. 65),

O épico caracteriza-se primordialmente por ser um estilo narrativo, através do qual o poeta narra, descreve e exalta fatos históricos e personagens heroicos. É o estilo mais próprio para traduzir os sentimentos coletivos, a grandiosidade dos cenários, dos heróis, dos combates e dos sentimentos. [...]. Etimologicamente, epopeia significa (*epos + poiei*) criação em versos longos.

Acrescentamos, ainda que, o caminho que percorremos neste estudo busca resgatar a memória a partir do ato de lembrar narrando e narrar escrevendo. Porque o épico nem sempre

está, de fato, comprometido com a narrativa de um momento histórico na medida em que visa, em seu sentido originário, destacar, sobretudo a condição humana, ou seja: amar, lutar, sofrer, se alegrar, manifestações estas protagonizadas por personagens humanos manipulados por forças divinas. Para compreender o pensamento do autor formulamos a seguinte indagação: o que fazer com o poema quando o tornamos texto? O que o épico faz com o passado quando este é revertido em registro, documento, prova? Tais questionamentos nos levam a percorrer o passado no sentido de ressuscitar a memória contida nos escritos de Wilkens, principalmente aquelas referentes aos feitos/fatos que se perderam ao longo do tempo como em *Muraida* que a partir dos cânones literários ganham abordagens múltiplas associadas às experiências vividas por atores sociais produtores de discursos que acrescentam ao texto imagens exóticas, ao mesmo tempo, depreciativas de uma Amazônia que se descortinava à presença de novos desbravadores. A propósito, Jatobá (2001, p. 86) assinala que,

O sentido do mundo se insere, pois, nessa mágica articulação entre memória e esquecimento. É necessário lembrar, mas não se pode deixar de esquecer. O esquecimento e a memória tecem o sentido de sermos homens no mundo e nos dão a dimensão exata do sentido da vida. Aquele que nunca esquece é vitimado pelo peso do mundo. Aquele que nunca lembra é vítima da falta de sentido. E, diz o ditado, nada é mais fugidivo que o sentido.

Certamente, tais inquietações ecoam desde a antiguidade do mundo grego até o mundo pós-moderno. Esse exercício epistemológico fundamenta-se nos estudos multidisciplinares e nos faz pensar o mundo, a vida, as coisas a partir da ideia de que tudo é linguagem, somos sujeitos da linguagem; esta não é uma estrutura mas, uma prática dinâmica, mutável e, significada de modo diferente em si pela subjetividade do autor e objetividade que ajuda o leitor a percorrer o processo de compreensão enquanto criação de uma verdade objetiva, científica aberta e plural do poema.

Logo, apresentamos, neste capítulo, uma análise crítica do discurso religioso utilizado como ferramenta de persuasão na estrutura do poema pelo poeta épico de *Muraida ou o Triunfo da Fé*. Partimos da compreensão da relação entre língua-história-sentido para entender seu contexto e seu autor, o reflexo desse discurso nas representações dos índios Mura no período da colonização da Amazônia. A respeito disto Souza, (2006, p.106) acentua que,

Hoje vemos trabalhos nas mais diversas áreas utilizando a linguagem como referencial. Mas não qualquer linguagem. A linguagem que é

atravessada pelo histórico, pelo social, pela ideologia. Daí as possibilidades da Análise do Discurso e sua crescente capilaridade nas ciências. Constituir, arriscar, seduzir, surpreender: eis aqui as propriedades da linguagem.

Muraida ou Triunfo da Fé, poema épico foi escrito em 1785, em Vila de Ega atual Tefé, por Henrique João Wilkens, militar da armada portuguesa. A historiografia da conta de que o autor atuou na Amazônia como tenente, na segunda metade do século XVIII, comandante militar do quartel de Ega. Esteve a frente do processo de demarcação das terras pertencentes a Coroa de Portugal a partir do Tratado de Madri e de Santo Ildefonso (1750 e 1777) os quais do ponto de vista dos interesses portugueses garantiram a integridade de seu domínio na região Amazônica. Wilkens residiu em Mariuá (atual município de Barcelos) e Ega (atual município de Tefé). Na condição de engenheiro especializado em cartografia, atuou nessa área na cidade de Tabatinga. Parece ser tudo o que se sabe sobre a origem do autor. Além disso, Treece, (1994, p. 212) acrescenta dizendo que,

Existem poucos dados sobre a vida de Henrique João Wilkens, autor *d'A Muraida*, [...]. O seu apelido indica que ele era possivelmente de origem inglesa ou alemã, mas a biografia existente começa apenas com a sua nomeação a cabo de esquadra da milícia real de Barcelos, no rio Negro, onde participou numa expedição fracassada contra os índios rebeldes da região. Engenheiro qualificado, foi favorecido com promoção rápida, trabalhou como aprendiz do astrônomo Inácio Samartoni, e foi premiado com a Ordem de Cristo. Sabemos que em 1787 era comandante militar do quartel de Ega, pois cartas endereçadas por e para ele apareceram entre a correspondência militar que relata a redução dos Mura, o que indica que conhecia de perto os acontecimentos narrados no poema.

É, pois, no contexto desta poética que Wilkens canta de forma eloquente os feitos de João Pereira Caldas, governador do Grão Pará e das capitânicas de Mato Grosso e Cuiabá. É um poema histórico-épico que obedece a estrutura camoniana dividido em seis cantos, composto de 134 estrofes e 1.072 versos. As estrofes possuem oito versos e a sonoridade do poema obedece o esquema *abababcc* [grifo nosso] caracterizando a oitava rima camoniana em decassílabos heroicos³. Tomamos como ilustração a sequência rítmica da estrofe 07 (canto I) de *Muraida* a saber:

³ As estrofes possuem oito versos e as rimas se dispõem segundo o esquema *abababcc* (a chamada oitava-rima. A medida dos versos também é padronizada: são decassílabos quase sempre heroicos. Marcos Frederico KRÜGER, *A antiepopéia dos Muras*, p. 8. In: *Muraida*. Manaus: Editora Valer, 20012.

Entre os frondosos ramos, que bordando (a)
 As altas margens vão, de esmalte raro (b)
 Servindo estão mil rios tributando (a)
 Correntes argentinas, que no avaro (b)
 Seio recolhe o Amazonas, quando (a)
 Descendo vem, soberbo, sem reparo (b)
 A terra, os arvoredos arrastando (c)
 Para no mar os ir precipitando. (c) (p. 31)

Então, estas oito estrofes que compõem o poema organizam-se em grupos de oito versos em todo o poema, cujas seis primeiras rimas, se dispõem intercaladamente da seguinte maneira, aproximam-se; o primeiro verso do terceiro *bordando* / *tributando*; o segundo verso aproxima-se do quarto *raro* / *avaro*; o terceiro verso do quinto *tributando* / *quando*; o quarto verso com o sexto, *avaro* / *reparo*; exceto o sétimo e oitavo versos apresentam rimas emparelhadas *arrastando* / *precipitando*. Essa simples inversão das rimas confere aos versos do poema não apenas uma posição ímpar mas um enriquecimento conferindo relevo especial à relação que os interligam harmonicamente.

Quanto ao título de *Muraida*, Wilkens na condição de militar da armada portuguesa defendia os valores do seu tempo, e ao mesmo tempo, obedecia a Corte, impondo religiosamente o projeto de colonização da Amazônia para torná-lo real. No que diz respeito ao título do poema Krüger, (2012, p.13), comenta que

A Ilíada, de Homero, é a epopeia cujo o título se refere (ironicamente?) aos derrotados: *Ilíada* vem de Ílion (ou Tróia), a cidade invadida e destruída pelos gregos. Tal como a epopeia homérica, o nome do poema, a *Muraida* ‘homenageia’ no título os derrotados, aqueles que foram destituídos de sua cultura. Mas esse é o nosso ponto de vista, não o do autor da obra, que certamente julgou vencedores aqueles que passaram a enxergar a luz da ‘verdadeira religião’. Daí o subtítulo (ou complemento do título) do poema: ‘O Triunfo da Fé’.

Desta feita, como o próprio título já indica, *Muraida ou o Triunfo da Fé* constitui-se da louvação dos feitos de João Pereira Caldas, governador da capitania do Grão-Pará que ficou à frente do projeto de colonização da Amazônia portuguesa entre os anos de 1753 e 1789. De um modo geral, os núcleos narrativos giram em torno das vitórias dos portugueses sobre os índios, da pacificação e cristianização dos Mura. Na “Dedicatória”, o poeta dirige-se a João Pereira Caldas e o instiga a se manter humilde e a louvar a Deus, pois foi este quem o

escolheu e, o auxiliou a vencer os inimigos da fé católica, a brava nação Mura. Assim se expressa o poeta na dedicatória em *Muraida*:

O conhecimento que Vossa Excelência tem completo do Estado do Pará, desde o ano de 1753, que a ele Vossa Excelência chegou; [...], a ser encarregado da execução do Tratado Preliminar de Paz e Limites, da Coroa de Portugal com Espanha, em 2 de agosto de 1780, e a residir em Barcelos até maio de 1789, tendo Vossa Excelência já anteriormente estado na Vila, capital da Capitania do Rio Negro, [...]; circunstância bem ponderável para quem, como Vossa Excelência, não mero espectador, mas, sim, depois de Deus, o primeiro motor e agente dos oportunos meios, que este fim interessante ao serviço de deus e da soberana conseguiram completar. (20-21)

Publicada no ano de 1819 pela Imprensa Régia de Lisboa, conforme a transcrição portuguesa do padre Cypriano Pereira Alho, colocou-se dúvida quanto a autoria do poema se realmente pertence a Henrique João Wilkens. Em que pesem as opiniões contrárias a essa autoria, com a publicação em 1993, da segunda edição pela Biblioteca Nacional, Universidade Federal do Amazonas e Governo do Estado, com a impressão dos dois manuscritos o de Wilkens e a transcrição de Pereira Alho, pode-se estabelecer uma verdade sobre a primeira obra literária do Amazonas. Desta feita, os críticos são unânimes em apontar Wilkens como o autor do poema. Em 2012, a Editora Valer lança a terceira edição, editada em linguagem atualizada, a qual fazemos uso nos estudos desta pesquisa. Os manuscritos originais do poema encontram-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Portugal.

Entretanto, há que se considerar que *Muraida* iniciou o ciclo literário na Amazônia, podemos afirmar também que o poema nasceu sob o estigma da negação de nossa identidade que nos transformou em reféns de nosso território. Cantado em tom grandiloquente em forma épica, o autor do poema da conquista lusa narra episódios situados no período da colonização da Amazônia. Os primeiros contatos com os povos nativos, mais precisamente os feitos bélicos e religiosos contra os Mura, em sua raiz ideologizante apresenta o pensamento iluminista e imperialista da corte portuguesa nos meados do século XVIII. A época colonial, ênfase do poema, a conversão e reconciliação da grande nação Mura compõem o seu foco cujos acontecimentos remontam o período de 1755-1789. Assim se expressa o autor no prólogo de *Muraida*:

A diligência e o valor das armas, empenhadas na lícita, necessária defesa, o devido castigo de tantos insultos e crueldades; e os repetidos esforços dos generais do Estado do Pará, dos governadores das capitânicas; dos ministros de Letras, e o apostólico zelo dos missionários de diferentes religiões, que se empenharam na reconciliação, conversão e civilização deste indômito gentio no largo espaço de tantos anos; até que a Divina Providência, sempre tão incrustável, como adorável nos seus desígnios e fins, foi servida no ano de 1784, estando no Rio Negro o Exmo. Senhor João Pereira Caldas, governador e capitão-general, que tinha sido do Pará, [...]. (p. 24)

Por assim se expressar, o narrador ao fazer uso deste cenário, expõe de maneira clara a sua visão de catequizador ao apresentar nesta poesia a conversão dos índios imposta pelo castigo e temor a Deus. A religiosidade, matriz dominante, é usada como escudo para ocultar o sentido bélico que permeia o poema. Além disso, a literatura colonial estava a serviço da ideologia do Estado, o poema por um lado, exalta o poderio do exército português e, por outro, apresenta a imagem negativa do índio não catequisado. Tal situação também se faz presente no Prólogo do poema *Muraid*, a saber:

O feroz, indomável e formidável gentio Muhura, ou Muhra, conhecido há mais de Cinquenta Anos. Habitador dos densos bosques e grandes lagos do famoso rio Madeira, confluyente do célebre rio do Amazonas, no Estado do Grão-Pará, primeira Capitania-Geral, e a mais Setentrional de todas as conquistas portuguesas na América Meridional, no comércio que o Pará cultivava com a Capitania do Mato Grosso; [...]. (p. 23)

É assim que os poemas épicos sempre versam sobre um fato histórico, vivido por personagens humanos manipulados, de certa maneira, pelo poder dos deuses que passaram a nortear o curso de História. Por exemplo, na teoria literária é denominada de *Maravilhoso* a interferência de deuses ou seres sobrenaturais na poesia ou na prosa, que manipulam as ações do herói, como anjos, fadas, entre outros. Moisés (1970, p. 60), referindo-se a isso, diz que: “o maravilhoso é a influência orientadora e pré-determinadora de forças sobrenaturais no plano da ação do poema”. Com essa forte tendência entre o dado histórico e o apelo literário, o poeta assume uma postura colonizadora eurocêntrica, apresenta um retrato da sociedade, mais pormenorizado do Brasil Colonial, ao mesmo tempo em que oferece uma paisagem do estilo clássico utilizando as figuras mitológicas virgilianas para justificar o maravilhoso pagão e acentuar a épica. Faz usos também de figuras cristãs que entrelaçam-se nos versos, como percebemos na estrofe 02 (canto III) em *Muraida*

O Zéfiro mais brando, que movendo
 A flor mimosa, a gala lhe acrescenta,
 Tão sereno não é, nem vai fazendo
 Efeito tão suave; assim violenta
 Torrente das paixões já superando
 As luzes da razão, faz ser atenta,
O anjo, quando relata a formosura
 Do Criador, criado e criatura. (p. 45)

A presença de seres da mitologia greco-romano ou celta caracteriza o *maravilhoso pagão*, enquanto, seres miraculosos como anjos, demônios, santos vêm acentuar o caráter religioso, denominado *maravilhoso cristão*. O forte apelo do autor encontra-se na conquista espiritual da Amazônia com a presença das alegorias religiosas que mudam o sentido do poema para ocultar o verdadeiro objetivo do projeto colonizador que subjugou e levou ao extermínio a nação Mura pela imposição da fé. Isto pode ser verificado na obra de Pantoja Caldas (2007, p.810) quando afirma que,

[...] A narrativa do poema de Wilkens quer mostrar o ‘triunfo da fé’ que teria permitido a ‘inteira conversão e reconciliação da grande e feroz nação do gentio Mura’, por meio da maravilha do milagre divino que engendra tal Graça. Agente dessa agradável surpresa, João Pereira Caldas torna-se o responsável ficcional pela conversão, sem que houvesse qualquer derramamento de sangue, negando assim toda a história de luta e resistência dos Mura, valorizando os colonos brancos e os índios já assimilados pelos portugueses.

Conseqüentemente, tais fatos se ligavam ao projeto de colonização das áreas conquistadas e da propagação da Fé cristã. Surge, assim, *a cor local*, retratando um cenário de guerras travadas com os Mura que, no contexto da época colonial se resume às investidas militares e às guerras justas, encaixando-se, neste caso, no que se pode observar nos acontecimentos históricos vivenciados ao longo do período do Brasil Colonial, confirmando a veracidade desses fatos presentes no poema. Treece (1993, p.211) acentua que

Ao mesmo tempo o poema não procura desmentir o reverso da medalha reformista das Leis de Liberdade pombalinas, ou seja, o motivo comercial da colonização e exploração agrícola. Pelo contrário, sua preocupação franca, do sentido de culpa, com as forças econômicas subjacentes à retórica pública oficial de emancipação e conversão, decerto uma consequência do envolvimento pessoal do autor nos acontecimentos narrados, dá ao poema uma qualidade de historicidade imediata que o afasta da escala mítica dos outros épicos.

A propósito disto, é possível inferir que o poema é essencialmente nacionalista e religioso, por simbolizar as grandezas de sua pátria e subjugar os indígenas às leis da Igreja

católica por meio de castigos impostos e da devoção praticada sob a égide do temor a Deus. O suposto discurso é o do colonizador sob a influência de preceitos teológicos. Assim diz o poeta na estrofe 03 (canto II):

Do temor e cansaço enfim rendido,
O passo então suspende, irresoluto;
Mil pensamentos tendo no sentido,
Que lhe inspira pavor, aumenta astuto.
Até que alegre se acha surpreendido
Do sol, que no horizonte, o negro luto
Desterrando, lhe infunde um novo assento
Com que admite o sucesso, qual portento. (37)

Neste outro fragmento da estrofe 05 (canto II) o suposto discurso é o do próprio catequizador. Assim, prossegue o poeta:

Não se cansava do zelo e piedade,
De meios procurar mais adequados
A conversão de tal gentilidade.
Mas sempre os lamentava então frustrados.
Mil vezes, co'o fevor da caridade,
Das religiões os filhos, animada,
Entre perigos mil, e a mesma morte,
Se esforçavam buscar lhes melhor sorte. (p. 38)

Os fragmentos narrados expressam os dogmas da religião Católica, baseados nas leis naturais que entrelaçam o mundo terrestre com o sobrenatural. Zelo e piedade regem a harmonia entre o divino e o terreno. Em contrapartida a ambiguidade se faz presente na descrição mais consistente dos “maus” hábitos indígenas, aquela que o poeta lança sobre os Mura. Nesse trecho, o poeta relembra o estado em que estavam os nativos antes da catequização, começando por denunciar os maus hábitos para justificar a ação colonizadora de Portugal. Assim se expressa o poeta na estrofe 10 (canto I):

Nas densas trevas da gentilidade,
Sem templo, culto ou rito permanente,
Parece, da noção da divindade,
Alheios vivem, dela independente,
Abusando da mesma liberdade,
Que lhe concede esse Ente Onipotente,
Por frívolos motivos vendo a Terra
Do sangue tinta, de uma injusta guerra. (p. 32)

Ao se referir à prática selvagem o autor compara os índios a animais selvagens, valendo-se novamente da mimese, desta vez, assemelhando-os aos abusos cometidos

contra as mulheres prisioneiras. É isto que possibilita o jogo dualista ao descrever as batalhas navais travadas contra os portugueses no rio Madeira, comparada pela crueldade e morte praticada, à barca de Aqueronte, os quais vêm representar a selvageria ao fazer prisioneiros os navegantes que desciam os rios em busca das drogas do sertão. Confere-se nas palavras de Wilkens, presentes na estrofe 21 (canto I), a saber:

A mesma foge, às vezes, consternada,
Vendo infernal abuso da impiedade,
Que até no frágil sexo exercitada
Depois da Morte, extinta a crueldade,
Do modo mais sensível ultrajada,
Que aos tiranos lembrou, em toda idade,
Transforma a mesma em barca de Aqueronte
Em templo da Lascívia, altar e fonte. (p. 36)

Continua o poeta nesta mesma linha ao se referir à prática selvagem. Aqui ele se vale novamente da mimese, desta vez assemelhando-os aos abusos cometidos contra as mulheres prisioneiras, a ave de rapina ou de corvos. Na estrofe 17 (canto I), tece o seguinte argumento:

Qual ave de rapina, insaciável,
Ligeira desce, e despedaça a Preza,
Ou de corvo o bando inumerável,
Acode a saciar-se na indefesa,
Assim deste gentio a formidável
Corte repartida com destreza
Em barcos não ligeiros, como informes,
Mais temíveis se fazem, mais enormes. (p. 34)

Observe-se aqui que há uma dose de desconsideração da alteridade, de desvalorização do comportamento guerreiro dos Mura. Para o narrador de mentalidade católica, é um “espetáculo horrível” de selvageria, para os índios é uma forma de defesa do seu território. Ao se expressar dessa maneira o poeta ressalta apenas as atrocidades do quadro visual, o terror da morte, nos corpos flechados, estimula o ódio e a vingança, desprezando por completo o comportamento guerreiro que consistia, na verdade, no reconhecimento das qualidades do guerreiro ao se defrontar com o inimigo preso em combate honroso. É válido retrocedermos um pouco para visuarlizar os primeiros episódios da conquista da América, os contatos de Colombo com os nativos do novo Mundo. Nas palavras de Todorov (2003, p.68-69), “como Colombo pode estar associado a estes dois mitos aparentemente contraditórios, um em que o outro é um ‘bom selvagem’ (quando visto de longe), e o outro é um ‘cão imundo’, escravo em potência?” O autor explicita seu pressuposto da seguinte forma:

É porque ambos têm uma base comum, que é o desconhecimento dos índios, a recusa em admitir que sejam sujeitos com os mesmos direitos que ele, mas diferentes. Colombo descobriu a América, mas não os americanos. Toda história da descoberta da América, primeiro episódio da conquista, é marcada por esta ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada.

Importante notar mais uma vez o raciocínio que associa de forma direta as práticas culturais indígenas às influências pagãs presentes nas literaturas dos antigos viajantes, quando descrevem os cenários de forma dantesca os lugares onde habitam os índios não catequisados. Isto confirma-se na estrofe 12, 13 (canto I) quando o poeta usa a adjetivação negativa expressando-se da seguinte forma em *Muraida*:

Quais tártaros, os outros, vagabundos,
No corso e na rapina se empregando,
Em choça informe vivem jacundos,
Como em dourados tetos espreitando
Nas margens lá do rio e lagos fundos,
O incauto navegante, que passando
Vai de perigos mil preocupado,
Só do mais iminente descuidado. (p. 33).

Todas essas representações são consideradas práticas pagãs, aquelas ideias que não seguem os dogmas católicos num dualismo que, como já observamos, percorre todo o texto e, por sua vez, é uma das bases principais das concepções cristãs que se transforma em natureza pródiga a partir da catequização e aceitação do Deus dos cristãos. Vejamos a estrofe 18 (canto II):

À sombra, em relva agreste, reclinados,
Na margem de um riacho cristalino,
Juntos os dois, fingindo dos cansados
Passos, repostos estar, o que em Divino
Serviço e diligência os elevados
Espaços, tão imensos, repentino,
Veloz, qual pensamento peragrado. (p. 43)

Todos essas trechos transcritos que acabamos de comentar, bem como vários outros de teor semelhante, descrevem, a partir do ponto de vista de um poeta-narrador de mentalidade lusa e católica de meados do século XVIII, um cenário demoníaco que deve ser superado pela fé cristã aliado a um novo modo de vida alcançado por meio das ações militares e religiosas dos portugueses comandados pelo herói João Pereira Caldas. Este é desenhado no poema como um instrumento inspirado por Deus para a realização das conquistas espiritual e geopolítica, transformando a Amazônia num lugar-católico, onde os nativos estariam livres da

vivência pagã e das trevas das gentilidades que habitavam. Desta maneira, João Pereira Caldas reveste-se do escudo da fé para atuar como agente pacificador. É o que podemos perceber na estrofe 13 (canto IV) nos seguintes versos:

Este o tempo feliz, que destinava
O céu, para que em vós a Luz raiasse;
Que aquele, que este Estado governava,
Perto de vós, enfim, também se achasse.
O Ilustre João Pereira, que buscava
Os meios, que ninguém vos molestase;
Fé tendo, incontrastável esperança,
Que Deus em vós faria esta mudança. (p.57)

Certamente, o processo de catequização no poema inicia com a intervenção do herói de acordo com o exposto no discurso do narrador intermediado pela piedade e pela caridade a fim de demonstrar o zelo na conversão dos Mura. Diz o poeta/narrador na estrofe 05 (canto V) de *Muraida*

Não se cansava o Zelo, e a piedade,
De meios procurar mais adequados
A conversão de tal gentilidade.
Mas sempre os lamentava então frustrados.
Mil vezes, co'o fervor da caridade,
Das religiões os filhos animada,
Entre perigos mil, e a mesma Morte,
Se esforçavam buscar-lhes melhor sorte. (p. 38)

Percebe-se na linguagem do poeta/narrador a natureza fértil que se apresenta com doce aroma, o desejo de novas esperanças, os campos floridos, o fresco orvalho, a colheita em profusão e, principalmente, os ardores do sol divino fertilizando a doutrina que sobrepuja os corações e almas imortais. Abundância de recursos, a promessa da felicidade eterna e a imortalidade da alma: a terra sem males, o paraíso como prêmio que o projeto de colonização impõe como “oferta” aos Mura. A partir da imagem desta natureza idílica, confirma-se então, a transformação do ambiente e a presença do sagrado interferindo na vida dos Mura. Isto está posto nas estrofes 09, 10 (canto III) em *Muraida*, a saber:

Tereis nos povos vossos numerosos
Abundantes colheitas sazoadas,
Vereis nos portos vossos vantajosos
Comércios florescer, e procuradas
Serão as armas vossas: poderosos
Enfim sereis, amadas, invejadas
Serão vossas venturas, finalmente,
Podereis felizes ser eternamente.

Qual fresco orvalho, que nutre, umectando
 A flor, a fruta, a planta proveitosa,
 Do bálsamo, e de aroma cultivando
 A qualidade inata e prodigiosa,
 Assim a alma imortal, fertilizando
 Doutrina foi, disposição ditosa.
 Ah! força irresistível da Verdade!
 Oh! de Lei Santa, ilustre qualidade! (p. 48)

Ao comentar a natureza fazendo a descrição da região amazônica, o autor apresenta um quadro já cristianizado. Tal descrição, em todo o seu colorido e fertilidade, parece surgir de sua criatividade com tamanha abundância, como se a natureza amazônica, que antes era citada apenas por meio de termos metafóricos que ressaltavam sua escuridão diabólica, tivesse sido modificada com a chegada da luz divina trazida pelos cristãos para edificar o projeto colonizador na Amazônia. Nas estrofes 22, 23 (canto VI) o autor expõe a graça do batismo e conversão dos Mura da seguinte maneira:

Do Onipotente, a Santa providência,
 Que cá no Solimões resplandecia,
 Em quatro fundações que a persistência
 Do Mura fizera e bárbara porfia.
 Também lá noa Madeira a excelência
 Da graça difundindo, os atraía,
 A procurar a Paz interessante,
 Co'o morador de Borba e comandante. (p.76)

Com certeza, em todos esses versos no contexto histórico em que se constituiu, o narrador, empenhando-se em defender as ações bélicas dos portugueses como sendo vontade e instrumento de uma ordem divina, este se valendo das argumentações amparadas em alegorias religiosas como zelo, piedade, caridade, dão o tom do discurso com a intenção de ocultar o real sentido do poema. Ou seja, as ideias de obediência e dos termos presentes nas práticas da fé cristã são elementos pelos quais se buscava projetar a produção de uma conduta voltada para as atividades de trabalho, seja na pesca, seja na atividade de agricultura, ou em outros afazeres, de modo a atender os interesses dos colonos. Conforme Raminelli (1996, p.74),

A transferência dos índios se realizaria por meio de guerras. Os ataques portugueses promoveriam a destruição total das comunidades e a consequente perda da autonomia dos silvícolas. Desse modo, os 'selvagens' tornar-se-iam carentes e prontos a aprender as coisas da fé. Somente a guerra, a dispersão e o abandono da organização tribal viabilizariam o projeto de catequese. A sujeição oferecia uma outra vantagem: os índios

‘pacificados’ seriam o braço forte para o engrandecimento da Coroa e dos empreendimentos coloniais.

A força motriz do poema está na ambição territorial e expansão do cristianismo presentes nas narrativas do autor. São estes os elementos matriciais que movem a fala do poeta em *Muraida*, quando obtêm a sujeição dos índios por meio da palavra de fé dos catequizadores, obtêm o seu território por meio da força do combate dos heróis inspirados pelo Deus maior, que se sente ofendido com as práticas pagãs dos Mura habitantes da Amazônia. Essa é a imagem guerreira e exótica que o narrador apresenta em *Muraida* como apoio e aparato para transformar o espaço do outro num campo de expansão do sistema de produção, num recorte entre religião e ideologia. Enfim, o cristianismo e o mercantilismo seriam a salvação e o início de uma nova história da colonização portuguesa na Amazônia. Dessa forma os dois estavam unidos por uma relação de subordinação. Um é meio e a outra é causa.

2.2 – O conflito entre os Mura e os agentes colonizadores.

O século XVIII, no Brasil colonial, sobretudo a sua segunda metade, aquele em que a política de expansão colonial se deu com maior intensidade, tinha por base as medidas pombalinas que colocaram os colonizadores europeus frente a frente com as populações indígenas da Amazônia. A política pombalina consubstanciada no Diretório dos Índios tinha como objetivo de integrar os índios à sociedade colonial emergente, o que implicou numa desigualdade sem precedentes entre colonizadores e colonizados.

A natureza virgem, a ser subjugada e colocada a produzir riquezas para sustentar a Coroa portuguesa, passou a ser concebida como uma fronteira sempre em movimento. Sem reconhecer, portanto, os direitos dos povos indígenas, exclusivo e precedente, frente aos territórios por eles antes ocupados. Os interesses das populações indígenas não foram de maneira alguma levados em consideração na expansão colonial nem na formação dos novos estados nacionais. Silva (2012, p.160) explica que,

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 escravo impôs ao colonizador às necessidades de generalizá-los às condições de domínio e manutenção das estruturas coloniais.

Os indígenas localizados dentro dos limites territoriais nacionais foram abordados de forma totalmente desfavorável, considerados como expressão pura de primitivismo e simplicidade eram incorporados à empresa colonial como escravos de outros núcleos ou concentrados nas aldeias, algumas das quais conservavam sua autonomia, enquanto outras eram regidas por missionários. A exploração da Amazônia prosseguiu, sobretudo, pelas vias fluviais privilegiando a atividade extrativista e tendo um caráter temporário, materializada nas expedições para a coleta de drogas do sertão, a pesca do peixe-boi e a captura da tartaruga. A respeito disto Pinto (2012, p. 162-163) acentua que,

Na linguagem atual Alexandre Ferreira Rodrigues estaria testemunhando um desastre ecológico de enormes proporções, sem que existisse, ao que lhe parece, o menor grau de consequência da sociedade regional emergente sobre as consequências imediatas e futuras dessas práticas. É assim que suas anotações sobre a situação das tartarugas, de modo claro, podem ser tomadas como representativas de sua percepção da Amazônia. São três os aspectos

que merecem uma maior atenção em suas anotações. [...]. O terceiro aspecto que mereceu a atenção do naturalista refere-se aos processos de extermínio e consequente extinção das tartarugas, assunto sobre o qual fornece várias informações essenciais para caracterizar a amplitude e o grau das práticas predatórias. Entre esses, assinala a transformação da banha da tartaruga em matéria-prima (sobretudo como combustível para iluminação) e sua captura em larga e crescente escala.

Em sua quase totalidade essa produção estava voltada para a exportação, não supondo necessariamente, o estabelecimento no interior de praças-fortes e núcleos urbanos. A ocupação do interior ocorria apenas pela implantação de aldeamentos missionários, unidades produtoras unicamente dependentes do trabalho indígena e, portanto, da aceitação por estes da conversão e da atuação dos agentes religiosos externos.

Em contrapartida, os Mura reagiram com ferocidade ao processo de conversão e reconciliação e a todo custo defenderam sua cultura e território, recusando-se a ser súditos da Coroa de Portugal. Ao adotarem tal postura e, assim procederem veementemente, tornaram-se ferrenhos inimigos dos colonizadores. Aliás, em que pese à valentia dos povos Mura, Souza Pequeno (2006, p.134) é enfática em afirmar que:

Os índios Mura ficaram conhecidos na bibliografia etnográfica como “*corsários do caminho fluvial*”. Viviam em suas próprias canoas, como se fossem suas casas, e se destacavam na resistência à ocupação pelos não índios. Sua imagem é marcada por traços guerreiros, destemidos, conhecedores de táticas *sui generis* de ataque e de emboscada, o que atemorizava e lhes concedia uma enorme fama de “perigosos”, principalmente nos idos dos séculos XVII a XIX, quando impediram, por sua presença e força física, o avanço das missões, do comércio português e das ações de cunho militar na Amazônia, especialmente na região compreendida pelos municípios de Autazes, Itacoatiara, Careiro da Várzea, Careiro do Castanho, Borba e Manicoré, Estado Amazonas.

As estratégias em manter os índios em cativeiro não eram diferentes daquelas aplicadas ao negro, não devia legalmente ser objeto de escravidão, mas poderia sofrer um descimento, sendo deslocado coletivamente de seu lugar de origem para outro de maneira a ser aldeado, recebendo assistência religiosa e vir a trabalhar em atividades de interesse dos colonos ou da administração. De acordo com Reis (1966, p. 44),

Nos trabalhos de Estado, para a construção de edifícios públicos, embarcações, fortalezas, nos serviços de rotina nos estabelecimentos industriais montados e mantidos pelo governo, a participação dos índios foi intensa. Em Manaus, por exemplo, na obra da Catedral, do Colégio Estadual, do Tesouro, trabalharam índios trazidos de várias partes da Província ou do Estado. Nas operações de demarcação das fronteiras, seja no período

colonial, seja no Império e agora na República, os braços que movimentaram as embarcações, carregaram os instrumentos e a matalotagem, com suas informações, ajudaram no levantamento dos marcos e cooperaram, com as suas informações, na identificação dos aspectos da fronteira, foram indígenas.

As aldeias eram as fornecedoras de mão de obra tanto para as fazendas do litoral quanto para os trabalhos extrativistas cujos colonizadores percorriam o interior da Amazônia em busca das drogas do sertão. Eram também aí recrutados os indígenas que por longos períodos eram destinados a trabalhar em obras públicas como construção de fortificações, de igrejas ou tarefas especialmente pesadas, assim como serviam em atividades militares das guerras e revoltas. As tropas de resgate, por sua vez, percorriam os sertões supostamente voltados para libertar índios cativos. Era ainda permitida a declaração de guerra justa contra os povos indígenas. Os Mura se rebelaram contra essas medidas atacando colonos impiedosamente. Tais ataques incluíam requisitos abrangendo desde atos lesivos contra os colonos incluindo mortes, roubos e furtos. Isto está posto no documento número 03 nos *Altos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins*, (CEDEAM,1987, p. 27) no inquérito realizado pelo Ouvidor Geral da Capitania, Salvador de Souza Rebelo, foram ouvidas 33 testemunhas:

No Rio da Madeira Se tem feito várias branco digo várias mortes tanto de branco Como de negros as quaes fazem o gentio de Nassao Mura Sem que se lhe de cauza alguma de Sorte se nam apanha Cacao algum mais que o que Se acha a beira do Ryo pelo grande temos que tem de entrarem pella terra dentro e que lhe de o gentio por cuja Cauza experimenta Esta Cidade grande perda.

Certamente, estes ataques dos Mura habitantes aos colonizadores, que navegavam pelo Madeira e outros rios da Amazônia, eram frequentes nos meados do século XVII para o XVIII, como forma de combater a presença dos brancos na região provocaram uma sucessão de conflitos que alarmou as autoridades das capitanias do Pará e São José do Rio Negro. A propósito disso, Beozzo (1987, p.90) afirma que,

A nação Mura, durante séculos, resistiu contra os portugueses que penetraram a região amazônica entre os rios Madeira e Negro [...]. Os comerciantes portugueses tinham muito interesse em passar por esses lugares, pois o rio Madeira constituía na época uma passagem, através do rio Guaporé, para Vila Bela, então capital do Mato Grosso e daí para Cuiabá e o resto do Brasil.

A característica que ficará marcada a partir de então no imaginário relativo aos Mura é a de feroz e indomável. Continua o autor dizendo que,

Assim eles pressionaram o capitão do Forte São José do Rio Negro (atualmente Manaus) para que este mandasse cada ano, suas tropas destruir brutalmente as numerosas malocas dos Mura ao longo do rio Negro e do rio Madeira. Em resposta, os Mura desenvolveram uma tática de guerrilha que funcionou durante mais de cem anos, até a metade do século XIX. O clima de guerrilha pesou sobre as vilas da região, sobre todo esse tempo. (BEOZZO, 1987, p. 90)

Os relatos presentes na historiografia dos Mura destacam o caráter nômade e a habilidade desses índios como arqueiros, grandes remeiros e a sua permanente mobilidade dentro da região amazônica. De certo, é que os conflitos com os Mura trouxeram graves problemas para os colonizadores. Durante boa parte do século XVIII, os Mura empreenderam assaltos contra os aldeamentos jesuítas e mais tarde contra os Lugares e Vilas, além de promoverem constantes ataques às canoas que iam à coleta no sertão e àqueles que faziam o comércio na rota Belém–Vila Bela. Silva (1997, p. 46) tece o seguinte relato:

Em 1720, estando administrando a missão de Santo Antônio, próximo à de Abacaxis, o padre João de Sampaio (1680-1743) conseguiu aproximação com uma maloca Mura. Convencidos a deixarem a floresta e virem a morar na missão, pelo que seriam premiados com ferramentas, roupas e alimentos, os índios começaram os preparativos para a mudança, quando apareceu um colono português que, se dizendo emissário do padre Sampaio, embarcou parte deles num bergantim, aprisionando-os e seguindo para Belém, onde os vendeu como escravos. Evidente que os Mura, ao tomar conhecimento desse ocorrido, passaram a votar ódio mortal aos portugueses. A partir daí, promoveram muitas guerras no Madeira, Autazes, Solimões e médio rio Negro, atacando e destruindo povoações portuguesas.

A partir deste episódio os Mura deflagraram a mais ferrenha guerra contra os colonizadores atacando e incendiando os aldeamentos e transformaram-se no flagelo da região por cem anos. Este comportamento recorrente seria o maior obstáculo para o crescimento dos aldeamentos da Amazônia Portuguesa. Espalhavam-se pelo território promovendo muitas guerras no Madeira, Solimões, Autazes, médio rio Negro e pelo baixo Purus recorrendo à guerrilha e a tocaia. Um dos episódios marcantes foram os ataques contra a Vila de Abacaxis. Conforme Silva (1997, p. 45) esclarece:

[...]. Desse modo, em 1696 os padres jesuítas criam a povoação de Abacaxis, homenageando-se ao tuxaua dos Mundurucu, majoritários nesse aldeamento. Nela havia casa de sobrado, cômoda, e uma famosa igreja, em cujo redor existiam grandes malocas, morando em cada uma cerca de cem pessoa Originariamente estabelecida na foz do Maturá (1683), e destruída em razão das investidas dos Mura que a incendiaram, a missão foi transferida para a margem direita do Canumã (1691), próximo à confluência deste com o furo Tupinambarana, ou rio Urariá; mais tarde pelas mesmas razões, seus moradores abandonaram esse lugar, indo se estabelecer junto ao Abacaxis.

Ainda estiveram colocados à margem esquerda do rio Madeira, abaixo do furo Tupinambarana.

Durante muito tempo os Mura resistiram às investidas dos portugueses que penetravam na região amazônica entre os rios Madeira e Negro, respondendo com táticas de guerrilha. Os comerciantes portugueses tinham muito interesse em passar por esses lugares, pois o rio Madeira constituía na época uma passagem, através do rio Guaporé, para Vila Bela, então capital do Mato Grosso e daí para Cuiabá e o resto do Brasil. De acordo com Beozzo (1997, p. 90)

Assim eles pressionaram o capitão do forte São José do Rio Negro (atualmente Manaus) para que ele mandasse, cada ano, suas tropas destruir brutalmente as numerosas malocas dos Mura ao longo do rio Negro e do rio Madeira. Em resposta, os Mura desenvolveram uma tática de guerrilha que funcionou por mais cem anos, até a segunda metade do século XIX. O clima de guerrilha pesou sobre as vilas da região, por muito tempo. Praticamente nenhum lugar estava a salvo dos Mura. As pessoas tinham medo de sair de casa para pescar ou pegar tartaruga, ir à roça, navegar pelo rio, ir ao comércio. A pressão sobre os Mura foi tão forte que estes foram aos poucos reduzidos à miséria e obrigados a empregar-se na pesca, na salga de peixes ou na coleta de drogas como a salsa.

Estes ataques eram sempre de surpresa, pois sua estratégia era a emboscada, que contribuía para a insegurança de moradores e índios aldeados nas missões, Vilas e Lugares do Grão-Pará. A simples recusa em receber educação religiosa resultou nos ataques dos colonizadores por meio das guerras justas, porém, a ação das tropas de resgate, criou um mercado paralelo onde à escravidão indígena era aceita como legal. De acordo com Mello (2009, p. 304),

A guerra movida contra os índios na América portuguesa foi uma questão debatida desde o século XVI, levando-se nas discussões os fundamentos que justificavam a sua prática e sua justiça. O conceito de guerra justa se aplicava aos povos que não tinham conhecimento da fé cristã, e cuja hostilidade e ofensa aos cristãos podia ser corrigida pela justa causa da guerra.

Ainda que, aplicada por períodos longos de quinze anos, tal condição era conceituada como fato temporário e justificada seja, por razões pedagógicas, ou para pagar os custos de tais incursões praticadas contra alguns povos. Aos Tupinambá do Maranhão, aos índios do rio Negro, aos Mura e aos Mundurucu foram dirigidas verdadeiras guerras de extermínio. O impacto de tais guerras se agravou, entre 1743 e 1750 com uma epidemia de varíola no rio Negro, estimando-se em 40 mil o número de mortos no estado do Grão Pará. Assim explica Marcoy (2001, p. 164),

Todas as circunstâncias pareciam reservar um futuro próspero à nova cidade, quando uma epidemia de varíola da espécie mais maligna se alastrou e dizimou três tribos inteiras: os Caiarais, os Coerunas e os Yumas. Sendo agora os únicos moradores da vila, os Manaos lhe mudaram o nome, dando-lhe o seu próprio, mais tarde, achando que essa mudança de Moura para Manaos não era suficientemente radical, eles demoliram a vila de Mendonça furtado e reaproveitaram os materiais para erigir outra.

O tipo de guerra praticada pelos povos indígenas na Amazônia tinha razões hegemônicas e territoriais, incidindo-se nas relações intertribais evidenciadas pelos cronistas. Este comportamento definia não só inimigos tradicionais, como também reafirmava a dominação e a subordinação de grupos locais, bem como sendo isso importante na medida em que situavam os povos amazônicos em uma dimensão histórica. O fato é que essas “características” indígenas amazônicas vieram fornecer, de certo modo, uma espécie de aproximação fundamental entre o passado e o futuro dos grupos locais. Desta forma, as relações entre grupos locais, expressa nos termos, seja do conflito, seja da aliança na guerra ou no comércio, redundou na busca pelo controle sobre a população indígena, pois os índios cativos feitos por outros grupos nativos passaram a ser representados pelos colonizadores, por razões óbvias, como escravos no sentido mercantil do sistema colonial. Conforme Aguiar (2012, p. 229),

Parece-me essa condição seria realizada por meio da transferência das supostas qualidades dos brancos para os indígenas, tornando-os úteis para as mais diversas atividades necessitadas pelos brancos. O elemento da centralidade que justificaria as mudanças estaria na necessidade dos sujeitos ditos necessitados em construir um contingente de mão de obra para atender às suas necessidades de trabalhadores para realizarem as atividades braçais, seja no que dizia respeito às atividades na produção realizada na cidade, seja para as atividades de produção agrícola. Enfim, era necessário promover uma mudança cultural nos indígenas de forma que se tornassem úteis para o projeto dos sujeitos ditos civilizados.

Em termos político-administrativos ocorreu uma mudança em resposta à nova política aplicada na região pelo Marques de Pombal, que priorizou a demarcação das fronteiras e um controle direto do Estado sobre a população indígena. Suas preocupações geopolíticas consistiam em assegurar a soberania portuguesa em todo o território ocupado para estabelecer o pleno domínio do Estado sobre a população. Pombal limitou drasticamente o poder das ordens religiosas, as antigas aldeias foram transformadas em povoados e sedes de comarcas, cabendo às autoridades representantes do Estado encarregar-se de sua gestão.

Após a solicitação de uma devassa em 1775, contra os índios Mura, mesmo não autorizada a nação foi tomada e destituída e a população restante foi pacificada. Ocorreu a propagação de doenças que dizimou muitos povos e interferiu de forma grave na estrutura

sociocultural, reduzindo inclusive grande parte do contingente populacional dos povos indígenas. Mesmo assim, não houve alteração nos pressupostos econômicos da ocupação da Amazônia, que continuou a ter no indígena o fator básico tanto para o povoamento, quanto para qualquer modalidade efetiva de geração de renda. De acordo com Oliveira (1996, p. 05),

Apesar de que a guerra justa não tenha sido realizada contra os Índios Mura naquela ocasião (1738 – 1739), sabe-se que eles foram massacrados e atacados anualmente pelas ‘Tropas Auxiliares da Capitania’ e por expedições punitivas diversas o que os fez sofrer grande mortandade, aumentada por epidemias como sarampo e bexiga. Em 1774 - 1775 o Ouvidor Geral Francisco Xavier de Sampaio pede a mais enfurecida guerra contra os Mura e cerca de dez anos depois a mesma solicitação é feita por Alexandre Rodrigues Ferreira.

Por conseguinte, o caráter dos índios Mura ficou vinculado segundo imagens produzidas, pelos viajantes e cronistas, sobre as populações indígenas da Amazônia, que passaram a ser pensadas tão somente como de corso e feroz. Ou seja, virtualmente perigosos, remetidos aos estágios mais rudimentares da civilização e/ou pessoas com parca capacidade de adaptação ao mundo civilizado, demandando um olhar complacente, totalmente dependente de uma medida tutelar e protetora.

Enfim, se o destino dos primitivos habitantes fora selado pela “obstinada relutância e resistência” dos índios ou pela “iniquidade e egoísmo” dos portugueses. Seja como for, o pensamento de Wilkens é o mesmo do europeu por defender uma vertente do pensamento iluminista da Coroa portuguesa que buscava explicar o desaparecimento dos índios mais pelos “fatos” da história do que pela índole natural dos Mura, cujo comportamento nômade, a resistência e bravura justificavam, para muitos, a sua eliminação da história do país.

Procuramos identificar os processos metodológicos pelos quais as populações indígenas foram inseridas no projeto de colonização da Amazônia. A nossa intenção aqui é aquilatar a diversidade presente nas narrativas dos poemas épicos do século XVIII e em *Muraida* que singularizaram a trajetória histórica da nação Mura na Amazônia. Desde a perda territorial ao declínio demográfico e a ocultação de sua própria identidade e tradição que, aparecem como medidas já revertidas, mas coexistindo com problemáticas desafiadoras, carregadas de ameaças e potencialidades que nos motivou a pesquisar o conflito entre os Mura e os agentes colonizadores.

2.3 Os Mura difamados como brancos e de má índole

O século XVIII foi marcado por grandes transformações. Na Europa eclodiam as lutas sociais, o desenvolvimento da burguesia e o estímulo à crença na racionalidade baseada nas concepções cartesianas. O Iluminismo francês – instrumento teórico de que se valeu a burguesia para questionar o poder dos reis absolutistas – contou com o apoio de grandes pensadores dentre eles Voltaire e Montesquieu propunham transformações moderadas, enquanto Rousseau sugeria transformações radicais. As reformas enfatizaram o aspecto econômico, mas também estimularam a cultura, as artes e a filosofia.

Em Portugal essas reformas foram idealizadas em sua maioria pelo Marquês de Pombal que mudou radicalmente o sistema educacional, tomando das mãos da Companhia de Jesus o controle do colégio e da universidade. Em consequência dessas reformas foram criadas novas faculdades, as de matemática e de filosofia universalizando o estudo da lógica, da metafísica e da estética, estas não se limitariam somente às disciplinas tradicionais.

Some-se a isto, a emergência da História Natural que utilizaria a observação e a experimentação na construção do conhecimento despertando o espírito crítico pois era mais importante compreender do que memorizar. Dois grandes cientistas Lineu e Buffon contribuíram com os estudos de história natural proporcionando aos europeus uma nova visão do mundo. De acordo com Carvalho Junior (2011, p. 38-39),

O homem então passou a figurar como ser vivo. Ele era membro da natureza, portanto passível de ser estudado em comparação aos demais seres vivos ainda que fosse, de diversas formas, também o transformador desta mesma natureza. Por outro lado, a visão deste homem genérico somava-se o conhecimento cada vez maior de uma profusão humana difusa e estranha que estava sendo paulatinamente incorporada ao panorama do mundo então conhecido pelos europeus. Era necessário classifica-los; era necessário ordenar o caos.

Nesse ínterim, os cientistas europeus organizaram expedições para realizar um inventário do mundo. Para tanto, percorreram os mares e terras munidos de livros e de diversos instrumentos. Recolhiam plantas, animais, fósseis, minerais e enviavam para os países de origem. Os ensinamentos de Lineu eram indispensáveis para o bom andamento da

pesquisa, constituía peça básica para a expedição. Certamente foi com esse pensamento que a Corte portuguesa enviou Alexandre Rodrigues Ferreira à Amazônia. Além disso, havia ainda, o interesse político de penetrar e tomar posse dessas terras e de seus recursos naturais e inventariar esse mundo novo utilizando a classificação de Lineu na comparação das etnias com os outros seres vivos. Ainda mais, para a hegemonia de Portugal se fez fundamental impor à colônia o modelo cultural europeu, pois este representava o que era considerado “civilizado”: a cultura europeia permeada pela concepção de mundo do cristianismo. Coube aos jesuítas a aplicação das práticas pedagógicas como ferramenta para “lapidar” o índio, mas também para educar o branco europeu ou brasileiro de acordo com os princípios hegemônicos dessa cultura.

Do mesmo modo, a literatura produzida antes e depois do século XVIII trazia em sua composição dois elementos marcantes, sem dúvida, a natureza exuberante e o índio estimularam o imaginário dos viajantes e cronistas, seja nos tratados ou relatos documentais e até na ficção. Estes acentuavam a diferença entre a Europa e o Novo Mundo. A propósito, em nossa análise de *Muraida*, privilegamos a observação de sua concepção ideológica em detrimento das ações narrativas do texto partindo do conceito de imagem antípoda do outro, buscamos compreender o pensamento do autor ao descrever os Mura como homens inferiores em oposição aos europeus. Por exemplo, nos relatos dos viajantes e no de Alexandre Rodrigues Ferreira observamos o impacto do europeu ao se deparar com o outro. São inúmeras as passagens que enfatizam o caráter nômade e a ferocidade desta nação. Ferreira (2008, p. 215) tece o seguinte relato:

[...]. O desejo de se vingarem é tão cego e abrutado como o dos animais ferozes. Mordem as pedras como se lhe atira, como fazem os cães retorquem contra os mesmos que as atirou. Arrancam de seus corpos as flechas que os atravessam pela ocasião do conflito, quebram-nas aos pés e se podem, com as mesmas flechas fazem tiro ao inimigo. [...]. Rompem os cadáveres e fazem outras barbaridades, onde se pode inferir a ferocidade de suas guerras. [...]. Matar e queimar tudo é a sua maior glória militar.

Nesta análise tomamos como foco o posicionamento do autor/narrador em relação aos Mura que são difamados como brancos e de má índole. De um modo geral o autor de *Muraida* vê no índio um selvagem por desconhecer os dogmas do catolicismo. Dessa forma, a imagem negativa do índio se faz presente em todo os versos do poema e dão a tônica do discurso. Do mesmo modo, as comparações feitas com a ferocidade dos animais a seres inferiores por serem nômades, deram aos Mura a pecha de serem uma nação indômita, de

curso, feroz e agigantada. A tentativa de se reduzir o impacto provocado pelo conhecimento do diferente fez com que a epopeia lusitana escrita sobre os Mura resultassem numa espécie de discurso montado para justificar o processo violento de redução do Outro ao Mesmo, próprio de todo empreendimento civilizatório. Assim se expressa o poeta na estrofe 12 (canto I) de *Muraida*

Quais tártaros, os outros, vagabundos,⁷
 No corço e na rapina se empregando,
 Em choça informe vivem tão jucundos,
 Como em dourados tetos, espreitando
 Nas margens lá do rio e lagos fecundos,
 O incauto navegante, que passando
 Vai de perigo mil preocupado,
 Só do mais iminente descuidado. (p. 33)

O narrador constrói a imagem dos Mura no poema a partir de ambientes e de personagens com falas articuladas às demais formas de dominação impostas pelo Estado português, constituíram-se nos meios para a conformação ideológica do projeto hegemônico. Para isso, o autor, necessitou adequar as suas práticas, militares e religiosas, tendo em vista a realidade da colônia e as relações de submissão e/ou resistência dos povos colonizados, modificando, não na essência, mas na forma, sua atuação vinculada geralmente a um ambiente selvagem e primitivo. Por sua vez, havia entre as sociedades indígenas amazônicas o fenômeno da guerra entre as tribos. Antes da chegada dos europeus na região, as comunidades indígenas locais viviam em constantes guerras endógenas, lutando pela defesa da terra contra tribos invasoras ou pela hegemonia na região. Os ritos de guerra, preexistentes à conquista europeia, são prova desta realidade local, tornando-se uma constante, permanência, na realidade colonial amazônica. Esses confrontos tornaram-se frequentes com a chegada dos colonizadores que lhes valeram o carimbo de bronco e de má índole. Caldas (2012, p. 221) considera que,

Na construção narrativa que marca o território amazônico, a partir do século XVIII, os índios eram vinculados geralmente a um ambiente selvagem e primitivo. De maneira específica, as nações indígenas que colaboravam com a implantação da ordem racional na selva eram consideradas pela política colonial como ‘mansas’ e ‘civilizáveis’; ao passo que outras nações, que impunham qualquer tipo de resistência ao progresso desejado para região, eram tomadas como inimigas da Coroa, o que lhes valeria o carimbo de ‘incivilizáveis’ e ‘bárbaras’. Este último caso constituiu, durante muito tempo, a relação dos índios Mura com o poder colonial luso-brasileiro.

Continua o autor afirmando que “o índio torna-se assim um *quase* ser, uma presença parcial e incompleta. No mais, trata-se de um discurso que nega a diferença cultural,

produzindo formas de autoridade que levam à criação e à repetição de um estereótipo” (Ibidem, p. 223). A inferioridade que o europeu apregoou ao índio, a opinião ou sentimento que conduz o indivíduo à intolerância, à atitude de não admitir uma outra religião e convertê-los, levou os indígenas à atitude de reagir com violência ou agressividade a certas situações. Isso indica uma primeira diferença: o traço semântico mais forte registrado no sentido de intolerância é ter um comportamento, uma reação explícita a uma ideia ou opinião contra a qual se pode objetar. Desta feita, a visão dos índios Mura considerados incivilizáveis fez com que o colonizador acreditasse que o índio necessitava de tutela para sobreviver ou, ainda, que ele deveria abandonar sua cultura para adotar a do não-índio, tomada muitas vezes como cultura superior. Esta imagem construída pelos viajantes se faz presente em *Muraida*, permanece, em sua maioria, até hoje no imaginário do povo brasileiro vê o índio como um ser idealizado, sem perspectivas de vida. Como mostram as estrofes 09 e 10 (canto I) de *Muraida*. Vejamos:

Entre nações imensas, que habitando
Estão a inculta brenha, os bosques, os rios,
Da doce liberdade desfrutando
Os bens, os privilégios e os desvios
Da sórdida avareza, e desprezando
Projetos de ambição, todos ímpios,
A bárbara fereza, a ebriedade
Associada se acha com a crueldade.

Nas densas trevas da gentildade,
Sem templo, culto ou rito permanente,
Parece, da noção da divindade,
Abusando da mesma liberdade,
Que lhes concede esse Ente Onipotente,
Por frívolos motivos vendo a Terra
Do sangue tinta, de uma injusta guerra. (p. 32)

Uma das razões para a permanência de visões assim conformadas deve-se à oferta de documentos de época, das fontes vivenciadas pelo autor/narrador. Para os períodos recuados da conquista, para algumas regiões e para quase todas as populações indígenas, enfim, os documentos disponíveis são de autoria do colonizador representados na voz do autor/narrador. Este fator acaba por obscurecer possibilidades de compreensão do passado histórico em dimensões outras que não a do conquistador. Caldas (2012, p. 222) acrescenta, “os indómitos Mura passam a ser nesse caso, também uma questão de ‘saúde pública’, pois constituem perigo real para a população branca, incluindo nações indígenas ‘civilizadas’ pela colonização, até que eles sejam definitivamente ‘reduzidos’”.

O autor de *Muraida* busca, sobretudo, de uma perspectiva ‘bem intencionada’ que, no afã de resgatar a condição de agente histórico do elemento indígena, tende a entendê-lo a partir de um olhar ocidental – tende a perceber nele caracteres, formas de compreensão e atitudes próprias de um possível equivalente ocidental: o Mura assimilado – tal como o colonizador na figura de Pereira Caldas e dos religiosos, em sua tentativa de valorizá-lo, transformou-o num habitante de uma Amazônia, onde tudo se construía com arremedo das cidades ocidentais. Para Todorov (2003, p. 362),

Os europeus demonstram ter notáveis qualidades de flexibilidades e improvisação, que lhes permitem impor ainda melhor, por toda parte, o seu modo de vida. É claro que essa capacidade de adaptação e, ao mesmo tempo, de absorção nada tem de um valor universal, e traz consigo o seu reverso, que é muito menos apreciado. O igualitarismo, de uma versão é característica da religião cristã (ocidental) assim como da ideologia dos Estados capitalistas modernos, serve igualmente à expansão colonial: esta é outra lição, um pouco surpreendente, de nossa história exemplar.

Todorov ao analisar esses momentos históricos em *A Conquista da América*, enceta uma relevante discussão sobre o encontro de ameríndios e europeus, nos princípios da conquista do espaço americano: a emergência de uma alteridade europeia em relação ao nativo, que acabou por fundamentar o comportamento europeu diante do ameríndio. O autor traça um quadro nada positivo do modo pelo qual os espanhóis transformaram a sua compreensão do outro em mais um instrumento de conquista, à medida que tentavam entender os nativos para subjugar-los. Mesmo aqueles que condenavam a violência espanhola e, em certa medida, expressavam sua simpatia pelos índios, não conseguiam vê-los como interlocutores. Não lhes reconheciam, ao agir desse modo, a condição de sujeitos, não viam neles equivalentes.

Logo, na Amazônia portuguesa do século XVIII, a relação entre conquistador e conquistado também se configurou nos mesmos moldes dos pressupostos de Todorov, aqui se confrontaram no mesmo espaço de confluência de problemas os Mura e os portugueses num laboratório de aplicação de políticas reformistas onde se encontraram dois mundos. Todos seguindo com sua própria lógica na aplicação dessas políticas. Por isso, o espaço singular da ação reformista para aonde foram projetadas políticas racionais de controle do espaço se transformou num importante ponto de observação e ferramenta de conquista se comparada à política europeia especialmente ibérica. Os portugueses não contavam com a ferocidade guerreira dos Mura ao investirem na invasão de seu território, visto que a imagem que eles

tinham dos índios era a do bom selvagem⁴, criada pelos antigos viajantes. Desde então, foram vistos como ameaça ao projeto colonizador que deveria ser combatida. Nas palavras do poeta na estrofe 19 (canto III) de *Muraida*:

Grilhões, ferros, algemas, gargalheira,
Açoites, fomes, desamparo e morte,
Da ingratidão foi sempre a derradeira
Retribuição, que teve a nossa sorte.
Desse Madeira a exploração primeira,
Impediu, por ventura, o Mura forte?
Suas canoas vimos navegando,
Diz, fomos, porventura, os maltratando? (p. 51)

Não são poucas as vezes em que, para além do esquecimento, as populações nativas são apresentadas como destituídas de arbítrio, adicionando ao veredito colonial de que não possuíam fé, lei e rei a pecha de terem se comportado como marionetes nas mãos dos europeus dentre outros impropérios. Há muito de pernicioso nessa última representação porque ela se apresenta como verdadeiro conceito que serve de justificativa para que as populações ameríndias fossem subjugadas no tempo da Colonização.

O perigo está em não se perceber as populações indígenas, e os índios individualmente, como agentes históricos, em toda a dimensão da expressão. Concebê-los como representantes da resistência ao avanço colonizador, ou como ingênuos contumazes, acarreta uma outra discriminação, pois, além da eliminação física – a qual foi responsável pelo desaparecimento de uma parcela considerável daquelas populações – asserções como essas promovem uma distorção da memória histórica relativa aos índios que não corresponde às suas reais ações. As alterações ocorridas na base do poder das chefias indígenas são indicativas do quanto as sociedades indígenas – sempre que possível – criaram uma política belicosa própria na sua relação com o colonizador.

Esta brava nação transformou-se no epicentro das disputas territoriais que agitaram a região do rio Madeira. De um lado os portugueses, de outro os Mura. A presença destes últimos, mais belicosa, fora vista como uma ameaça à posição política de João Pereira Caldas,

⁴ A visão do “bom selvagem” encarnando essas virtudes naturais é utilizada por Rousseau como um instrumento de crítica ao homem civilizado. Para ele, o homem natural era um ser pacífico pois não tinha necessidade nem disposição para a maldade. O exemplo dos selvagens que encontramos quase todos nesse estágio, parece confirmar que o gênero humano fora criado com o objetivo de assim permanecer para sempre, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo, e que todos os progressos posteriores foram aparentemente passos rumo à perfeição do indivíduo, mas na verdade rumo a deterioração da espécie. Danilo MARCONDES, *Textos Básicos de Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, p. 96-97.

governador do Grão-Pará naquela área. Por outro lado, ela era vista, também, como uma oportunidade para a aquisição de bens importantes para a vida comunitária e para o estabelecimento de novas alianças. Diante disso, os Mura se decidiram pela aliança de paz com os lusitanos, assim, manteriam uma relativa autonomia e não viam enfraquecida sua posição diante de outros grupos indígenas, posto que havia a promessa de prosperidade. Isto se confirma na estrofe 09 (canto III) de *Muraida*, a saber:

Tereis nos povos vossos numerosos
Abundantes colheitas sazoadas,
Vereis nos portos vossos vantajosos
Comércios florescer, e procuradas
Serão as armas vossas: poderosas
Enfim sereis, amadas, invejadas
Serão vossas venturas, finalmente,
Podereis felizes ser eternamente. (p. 48)

Como se pode notar, a formulação de uma imagem pacífica do índio assimilado se apresenta a partir do momento em que os Mura aceitam a reconciliação desfazendo a imagem negativa de bronco e de má índole. Treece (1980, p. 221) chama a atenção para o fato de que,

Essa contradição – entre a imagem da selvageria e o irracionalismo intransigente dos Mura, e a possibilidade de sua integração via a persuasão racional – é a chave determinante do poema. Apenas se explica nos termos dos interesses teológicos, políticos e econômicos antagonísticos que o poema *A Muraida* traduz. Entre os trechos mais efetivos estão os que descrevem como se transformou a fera antropofágica e sanguinária do primeiro Canto, no prosélito infantil do último, que implora a proteção batismal de um padrinho militar. A sua violência indiscriminada, os seus costumes culturais sacrílegos e a sua negação aos princípios europeus de organização política e econômica justificam a sua marginalização da sociedade branca, e a velha política indigenista de exterminação. Após o fracasso dessa política no caso dos Mura, e desde a promulgação das Leis de Emancipação, predomina o conceito de integração, ou seja, a exploração, tanto do território do Alto Rio Negro, como dos seus habitantes.

Pode-se considerar tal imagem coerente com o que dizia Wilkens, os viajantes e/ou naturalistas ao aventurarem-se nas expedições que vivenciaram a História da Amazônia colonial no século XVIII, para quem o índio representava um ideal de unificação voltado para os interesses teológicos, políticos e econômicos. Esta integração dos Mura ao projeto colonizador não promoveu, contudo, um novo dimensionamento de sua participação histórica. Decerto, contribuiu para a construção de imagens que os diminuía, desconsiderando a sua resistência em adaptar-se aos novos costumes. Após aceitar esse novo modelo de civilização,

a cultura histórica destinou-lhe o papel de passivo, ao renunciar em favor do seu próprio povo. É o que cantam as estrofes 11 e 12 (canto IV) de *Muraida*, a saber:

Oh! Muras valorosos! Eu conheço
 Esta obra ser da mão do Onipotente;
 Que a Ele só se deve, enfim conheço;
 Louvor Lhe seja dado eternamente!
 Resta, que conheças a que professo
 Lei Santa, imaculada; que esta gente,
 Vossa nação inteira reconheça
 A deus; à soberana, e lhe obedeça.

[..] Desafrontado o Mura agora alcança
 A paz, que ele, que o rei, que eu desejava.
 Sereis nossos irmãos, filhos da Igreja,
 Concidadãos, amigos, do orbe inveja. (p. 29-30)

O autor utiliza do ideal do povo lusitano, tendo como ponto de partida a sua vontade de abarcar o mundo. Ele consegue projetar de maneira épica uma definição do pensamento e da imagem do projeto colonizador que estava sendo implantado na Amazônia colonial. A intenção colonizadora foi desde o início, a de subordinar os índios à colônia, seja através da imposição religiosa, que a catequese inicialmente procurou efetivar, seja através da proposta de imposição cultural que, bem ou mal, perseguiu a redução do primitivismo visto como atraso. Os representantes da Coroa portuguesa e administradores da colônia se dedicaram intensamente a combater esse atraso. No entanto, o que há de comum em todos os que, no período da descoberta e no período colonial, falaram do novo mundo é a tensão entre o que se queria implantar e a percepção do que havia anteriormente aqui, tensão que, para ser suportável, o colonizador se dispôs a administrar a seu favor, mitificando a diferença do Outro a ponto mesmo de silenciá-la. Ou seja, ao cabo deste projeto colonizador, os Mura foram configurados como brancos e de má índole, ou seja, se resumiu à figura de um vilão. Foram silenciados progressivamente, enquanto realidade histórica, ao passo que se completava o processo de dizimação e de assimilação que termina por afastá-los e integrá-los ao cotidiano da colônia.

Paralelamente ao processo de assimilação do índio e com a solidificação da colonização, forma-se uma sociedade nova que, progressivamente, se diferencia da matriz europeia, embora ainda mantenha com ela vínculos de dependência ideológica fortes e permanentes, sustentados pela dominação política e cultural. Este projeto depois de solidificado resultou em uma Amazônia mestiça que procura, até nos dias atuais, se igualar às

novas tendências do mundo europeu. Portanto, trata-se ainda do choque, permanente, de culturas diferentes, sendo que a colônia será sempre o espaço da tensão entre o desejo de se afirmar sua especificidade e o de se igualar à metrópole esses traços dão conta da realidade ambígua que somos.

CAPÍTULO III – O SUPOSTO TRIUNFO DA FÉ NA CONVERSÃO DOS MURA

Precisa abrir um pouco os olhos, há a visão espiritual e a visão física. Ambos os lados têm que se entender. O recurso que existe no Brasil deve ser para o bem das crianças. Se continuar mentindo às crianças estamos fazendo o mal.

WA HÓ DESSANA

3.1 O que o outro (índio) representava para o cristão?

Os portugueses, desde a tomada de Celta em 1415, carregavam consigo o espírito das cruzadas. Traziam arraigado no peito o principal interesse da coroa portuguesa que era o sonho da expansão ultramarina de “descobrir” novas terras para estabelecer novas rotas comerciais. Dom Manuel I, então rei de Portugal, era também Grão-Mestre da Ordem de Cristo. As embarcações da expedição cabralina que aqui aportaram traziam a cruz da Ordem de Cristo¹ estampada em suas velas. O Brasil, Terra de Santa Cruz, Terra de Vera Cruz, carregava estes nomes não por acaso. Em 1500, sob o comando de Pedro Álvares Cabral, o Brasil foi batizado com a fixação em terra da primeira cruz, seguida da reza da primeira missa, proferida, na ocasião, pelo frei Henrique de Coimbra, da ordem dos franciscanos. Portanto, a religiosidade sempre esteve presente no processo de colonização dos portugueses.

Uma das considerações fundamentais deste capítulo consiste numa abordagem analítica acerca do seguinte questionamento: o que o outro (índio) representava para o cristão? Sem dúvida, os navegantes portugueses que aportaram na Bahia de Todos os Santos, na primeira metade do século XVI, além da natureza bela, encontraram também os homens “gentios”, assim denominados por Manuel da Nóbrega, que representava um dos quadros da Companhia de Jesus, fundada em 1534 por Inácio de Loyola. Era da incumbência de Nóbrega a missão de evangelizar no Brasil, além da educação dos filhos dos colonos. Além disso, tinha como princípio a catequização dos indígenas. De acordo com González Luís (1997, p. 36), *“en efecto, la Compañía de Jesús vino al Brazil com el encargo de adoctrinar a los indígenas (el gentio), mientras que los otros sacerdotes diocesanos y las otras órdenes religiosas se encargarían de la cura de almas de los colonos e de la población europea⁵”*.

⁵ Essa Ordem era também conhecida como “Os Templários”, responsável pela construção das igrejas com arquitetura gótica, incluindo a catedral de Notre Dame, em Paris, fundada em 1163.

Por certo, todas as atividades que a Companhia de Jesus realizava era para a glória de Deus, um lema dos soldados de Cristo. A primeira impressão deixada pelos nativos na visão dos viajantes era de que estes homens gentios não possuíam qualquer vínculo religioso, ou seja, não adoravam nenhum tipo de Deus, nenhuma santidade, ou até mesmo um ídolo. No entanto, não demoraria muito tempo para que este conceito elaborado pelos portugueses caísse por terra. Acredita-se que a imagem do índio brasileiro, ainda hoje, é marcada por uma herança dos primeiros escritos dos colonizadores europeus. É uma visão que revela a idealização do índio, primeiramente visto como habitante do paraíso terrestre, depois visto como selvagem. A respeito disto Fiorin (2000, p. 48) acentua que,

Na construção do espaço do novo mundo, dois discursos afrontam-se: o do paraíso e o do inferno. Na produção do sentido dado aos seus habitantes também: de um lado, o homem natural, que ao longo destes quinhentos anos, vêm determinando as maneiras de ver as personagens e o espaço brasileiros. O discurso do inferno é a contra face do discurso do paraíso. Cada um deles serviu para criar mitos e justificar preconceitos.

A coroa portuguesa desde os primórdios do descobrimento, aliou saber e poder, Fé e Império, no projeto de civilização imposto à colônia, visto que o poder político e a ideologia cristã fundem-se em uma única ordem, uma única totalidade: o projeto colonial. Por outro lado, apesar de a Companhia submeter-se ao projeto da coroa, tinha seus próprios projetos e, para concretizá-los, não deixou de adaptar-se às necessidades desse novo contexto de evangelização e às exigências impostas pelo modelo econômico mercantilista. Ribeiro (2006, p. 49-50) acrescenta dizendo que,

Quase todas as ordens religiosas aceitaram, sem resistência, o papel de amansadores de índios para a sua incorporação na formação de trabalho ou nas expedições armadas da colônia. Os jesuítas, porém, arrependidos de seu papel inicial de aliciadores de índios para os colonos, inspirados na experiência dos seus companheiros paraguaios, quiseram pôr em prática, também no Brasil, um projeto utópico de reconstrução intencional da vida social dos índios destribalizados. Tais foram suas missões, nas quais os índios eram concentrados – depois atraídos pelos padres ou subjugados pelo braço secular – em comunidades ferreamente organizadas como economias autossuficientes, ainda que também tivessem alguma produção mercantil. Isso se daria na segunda onda de evangelização, realizada na Amazônia.

Certamente, Estado e Igreja interferiram abertamente nos costumes indígenas fazendo-os abandonar as práticas de seus ancestrais. A poligamia, a antropofagia, e as guerras foram

duramente perseguidas e extintas entre as populações indígenas que viviam nas áreas colonizadas. O projeto de colonização da Amazônia regido pelos princípios do mercantilismo, tinha como meta incorporar os indígenas ao sistema colonial. Além disso, com a necessidade de consolidar o domínio sobre a Amazônia criaram-se, então, condições próprias para o desenvolvimento de atividades capazes de satisfazer as exigências da Coroa Portuguesa. Ao mesmo tempo, as atividades econômicas se dinamizavam e se articulavam ao comércio europeu, obedecendo os princípios do Capitalismo Mercantil. Some-se a isto, a forma pela qual os índios foram sendo inseridos no projeto colonizador contribuindo com mão de obra escrava para a expansão do Império Português. Sem a participação do índio não haveria força motriz para implementar as fortificações, vilas e plantações.

Entretanto, a participação do índio não se restringiu somente ao âmbito econômico. Os colonizadores conduziram os indígenas para dentro da cultura europeia e ganharam feições e atributos há muito presentes no imaginário cristão. Nesse contexto, os índios foram denominados de gentios, bárbaros, sanguinários e antropófagos ancorados num suposto primitivismo com a incapacidade de conduzir a própria vida. Concordamos com Raminelli (1996, p. 53) quando diz que, “o termo *bárbaro* originou-se na Grécia para denominar os povos vizinhos e destacar a superioridade da civilização grega. Aristóteles procurou sistematizar à luz da escravidão natural e concebeu os bárbaros como uma espécie humana inferior”.

O Atlântico serviu de rota para a propagação do barbarismo que ilustrou as narrativas de viagem. Aos índios coube a pecha de bárbaros pela nudez dos seus corpos, por devorar a carne do inimigo. A propósito, foi com este pensamento que o colonizador português aliou a figura do índio à imagem de bárbaros, uma gente sem Lei, sem Rei, sem Fé. O comportamento guerreiro dos Mura, tidos como bárbaros e sanguinários, marcou a fronteira entre o cristão e os índios, demonstrando o limite e/ou a inviabilidade do projeto de colonização aliado à catequização, instrumento legal de pretensões grandiosas, pelas quais se daria a inserção do índio nos costumes ocidentais. Raminelli (1996, p. 54-56) deixa claro

O bárbaro saltou dos escritos de Aristóteles e santo Tomás de Aquino e mergulhou nos relatos sobre o cotidiano ameríndio. O aristotelismo pouco se alterou durante o longo percurso, recebendo apenas algumas adaptações. As guerras, a nudez, o canibalismo e a falta da centralização política sempre foram próprios dos bárbaros. Estas práticas e desvios disseminam-se pelas cartas jesuíticas, pelas narrativas de viagens e pelas primeiras histórias do Brasil. Portanto, a maneira de identificar um bárbaro não se alterou. O índio encontrava-se no limbo; como um pagão, era um ser decaído, capaz de ver a

luz divina apenas por intermédio da palavra revelada. Porém, o simbolismo expresso pelas imagens do índio vinculava-se ao processo de colonização, que concebia o barbarismo sob uma nova tonalidade. O índio dialogava não apenas com o legado cristão, mas sobretudo com os embates próprios ao mundo colonial.

Seguindo os passos da historiografia dos Mura nos deparamos com os escritos de Alexandre Rodrigues Ferreira que buscou dimensionar, documentar e interpretar a experiência das populações nativas sob o domínio português ao longo do *Diário da Viagem Filosófica*, preocupou-se em destacar os recursos agrícolas e as condições materiais dos povoados comandados por portugueses. Seguindo os ensinamentos iluministas, Ferreira almejava traçar metas para fixar o domínio lusitano no norte da Amazônia e civilizar o índio por intermédio do desenvolvimento agrícola. Conforme suas próprias palavras,

[...]. Se não se dá remédio a tantos e tão universais danos ou se reduzirão a nada as colônias e estabelecimentos dos rios Amazonas, Negro, Madeira e Japurá ou experimentarão o estado de languidez e diminuição que, necessariamente lhes causa o temor dos Mura; e por cálculo bem moderado se pode inferir que, o aumento que têm seria quadruplicado, se seguros os moradores se aplicassem à Agricultura, ao Comércio e a Navegação, essencialmente necessárias neste País, para adiantar uma a outra. (FERREIRA, 2012, p. 212).

Os ameríndios da Amazônia seriam denominados de quadrúpedes terrestres e subdivididos em uma tipologia inspirada não mais no grande mestre Lineu, mas no pensamento dos filósofos antigos Aristóteles e Plínio, que não descartavam o aspecto maravilhoso da natureza. Ferreira apresenta os ameríndios da Amazônia associados à imagem dos indígenas a partir de sua transformação em tapuia. Carvalho Junior (2012, p.60) situa a diferença que existe entre eles conforme os relatos de Rodrigues Ferreira, a saber:

Ao mesmo tempo, diferenciava entre estes tapuias o ‘gentio’ e o ‘doméstico’. O primeiro, selvagem; o segundo, mais próximo a civilização. Ainda que esporadicamente tivesse notícias sobre os ditos selvagens – gentios; aqueles com os quais manteve contato direto foram, sem qualquer dúvida, os ditos domésticos. No entanto, ao construir a imagem deste tapuia diferenciava os dois grupos. Foram efetivamente os atributos físicos e da indústria nativa os elementos que nortearam esta diferenciação. Embora corresse os rios com suas canoas, instalou-se sempre nas fronteiras da civilização. Ora estava situado nas vilas, ora em acampamentos protegidos. Quando precisava de modelos para os desenhos com os quais diferenciava as ditas ‘nações’, não era aos inimigos que recorria, mas aos aliados.

A imagem dos Tapuias, no poema, está aliada à figura do índio domesticado de bom comportamento semelhante ao do colonizador. Isto está posto na estrofe 06 (Canto III) de *Muraida*. Vejamos:

E para que conheças a verdade
De tudo, que relato, vai correndo,
Vai logo; ajunta os teus com brevidade,
Verás, se é certo, o que te estou dizendo;
Vamos seguindo, enquanto há claridade,
O caminho da aldeia, em que vivendo
Tapuias, como nós, mas satisfeitos,
A lei de um Deus conhecem, seus preceitos.

Entretanto, a imagem dos Mura também é constitutiva de uma inversão na comparação feita por Wilkens ao encará-los como bárbaros, sem piedade. As estrofes 13 e 14 (Canto III) comprovam o que dizemos, a saber:

Que crédito se alcança? Que proveito,
De sermos vagabundos matadores?
Se a ser cruéis instiga o feroz peito,
Porventura seremos acredores
Da paz, da piedade, ou do respeito,
Dos mais do denso bosque habitadores!
Apesar do valor e da destreza,
Só nos reputam monstros da fereza.

Quem pode duvidar, que carecemos
De tudo, que alcançamos na rapina?
Expor-nos para a posse enfim devemos
A mil perigos, morte, inteira ruína.
Não é loucura, se isto ter podemos
Sem susto, ou contingência repentina,
Que os meios adotemos arriscados,
Ter podendo os seguros acertados? (49-50)

Os Mura e/ou Gentios de corso, situavam-se no lado oposto, apesar das abundantes evidências históricas que mostravam uma realidade mais ambígua. Retratados no mais das vezes, como inimigos e não como aliados dos portugueses. Na polifonia do poema representavam o traíçoeiro selvagem, obstáculo ao projeto colonizador português, diferenciando-se de outros grupos indígenas que acabaram se submetendo ao domínio colonial. Pode-se afirmar que esta última opção teria custado aos Mura a sua existência enquanto povo, a resistência e recusa acabaram garantindo a sua sobrevivência em pleno século XVIII, mesmo tendo enfrentado brutais políticas visando o seu extermínio. Wilkens interpretou nas linhas do poema o que o índio representava para os cristãos num discurso que

condena os “maus hábitos” dos Mura que se perpetuou até os tempos contemporâneos. Assim diz o poeta nas estrofes 16, 17 (Canto I)

Daqui de agudas flechas um chuvaire,
 Por entre espessos ramos despedido,
 Traspassa o navegante e o remeiro,
 Ou de terror da morte possuído,
 O faz precipitar na onda, primeiro,
 Preferindo deixar tudo perdido,
 Que que expor a amada vida, à morte certa,
 Era ara impura, involuntária oferta

Qual ave de rapina, insaciável,
 Ligeira desce e despedaça a presa,
 Ou de corvos o bando inumerável,
 Acode a saciar-se na indefesa,
 Assim deste gentil formidável
 Corte repartida com destreza
 Em barcos tão ligeiros, como informes,
 Mais temíveis se fazem, mais enormes. (p. 34)

No poema a crueldade dos Mura se contrapõe à “inocência” e à “bondade” do colonizador/cristão, reforçando o sentido épico da obra associado às imagens de bárbaros e sanguinários. A alteridade aparece em destaque no poema apontado como os piores costumes indígenas o modo de vida nas choças mal construídas. E ali vivem como se estivessem desfrutando da mais luxuosa moradia. Este desapego, a falta de cobiça dos Mura a qualquer tipo de luxo e conforto é interpretado por Wilkens como preguiça de trabalhar. Este fato é explicado por Daniel (2004, p. 273-274) da seguinte forma:

O desprezo que têm às riquezas e bens do mundo é inimitável porque em tendo que comer já na caça do mato, e na pesca dos rios, andam tanto ou mais contentes que os ricos do mundo e seus tesouros, galas e banquetes; não lhes dão cuidado como hão de vestir, nem donde lhes hão de vir as alfaias de casa; porque de tudo são despídos. [...]. Todas as suas riquezas consistem em ter uma pouca de farinha-de-pau, que é o seu pão ordinário; e ainda estas não têm muitas nações, mas suprem-na com frutas agrestes e do mato. Um arco com as suas flechas, uma canoinha, que fazem de casca de alguma árvore e um remo; ainda que esta não tem nem todos, contentando-se com uma pequena jangada feita de canas, com que atravessam os rios, e passam de umas para outras ilhas e lagos.

A literatura dos viajantes provém das cartas dos missionários de ordens religiosas católicas, no tocante à Amazônia, como resultado de expedições de conquista. Importantes textos produzidos por missionários, especialmente jesuítas e franciscanos, documentaram informações sobre as populações indígenas e sobre a dinâmica colonial em curso na área. As explicações da vitória sobre o comportamento bárbaro, a antropofagia indígena, na opinião de

alguns cronistas como Frei Gaspar de Carvajal² a negação desses costumes eram a prova de que os indígenas pertenciam a uma condição humana inferior ao homem europeu. Em muitos casos, o índio era descrito a partir dessa visão eurocêntrica, ou seja, faltavam aos indígenas determinadas qualidades para serem considerados semelhantes aos europeus. Gondim (1994, p. 130) chama atenção para o fato de que,

O viajante sentia-se agraciado pela natureza com a possibilidade de repetir o ato genesíaco de nomear e descobrir seres e plantas e insetos e rios novíssimos. No geral, o homem nativo era um estorvo. O olhar etnocêntrico do europeu coincidia com a idealização que se encontrava impressa nos diários de viagens dos que o antecederam, normalmente lidos, frequentemente endossados e citados como fontes fidedignas. Raras são as críticas; ocorrendo, referem-se, geralmente, a temas periféricos, os nucleares são conservados, recebendo pouca ou nenhuma contestação.

A imagem dos Mura e seus “maus hábitos” vem somar-se à visão do índio pagão que os colonizadores tinham dos nativos, em particular dos Mura. O peso da doutrina cristã trilha a ocupação da Amazônia, uma Terra rica a ser explorada, protegida pela resistência dos Mura e ameaçada pela persistência e ganância dos colonizadores. A propósito disto Rangel (2001, p. 88-89) apresenta a seguinte síntese:

O seu povo espalhará-se, em remotos tempos, das corcovas das serras de Parintins à foz do Jutai. Mas, o dolo e as violências do *cariúá*, enganador e malvado, havia-lhe exterminado os antepassados. Hoje ainda, pelo Pantaleão e outros pontos do Autaz, há algumas amostras escassas da tribo – miserável rebotalho, atascado de álcool, ladrão e vadio, sob o olhar inofensivo do coronel Barroncas. Mas foi gente muito guerreira. Data de pouco mais de um século a sua submissão ao ‘branco’. De então pra cá, a raça escrava definiu e se apagou quase. O que não se transfundiu, abolindo-se no ‘branco’, consumiu-se nos barrancos dos aldeamentos, sob o despotismo dos diretores, a intrujice e o fanatismo cúpidos dos missionários, ao amolentado governo interno dos inermes tuxauas. E desse saldo humilde, era a megera que me⁶ olhava, o mais antigo e pavoroso exemplar.

Esse não reconhecimento dos direitos dos Mura como donos da terra resultou em uma situação de exclusão do processo civilizatório implantado pelos colonizadores na Amazônia expressa nas diferentes situações de enfrentamento com os colonos e os aldeados como forma resgatar os seus direitos, seu espaço social, bem como o reconhecimento de sua distintividade

²Frei Gaspar de Carvajal, cronista da expedição de Francisco Orellana (1541), se encarregou de apresentar os indígenas como seres de baixa estatura moral em razão do seu costume canibal prática restrita só a certos rituais, mas que é apresentada pelo cronista como prática cotidiana, inclusive em relação às amazonas (TORRES, 2005).

cultural. Assim sendo, os Mura foram submetidos ao longo da história da colonização à política, econômica e cultural dos lusos brasileiros que interferiu drasticamente no processo de construção da sua identidade étnica. Para Castells, (2012, p. 24),

[...] uma *identidade legitimadora*; introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais; uma *identidade de resistência*: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos e uma *identidade de projeto*: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social.

O projeto de civilizar e evangelizar os povos ameríndios cumpria o seu mister de domesticação e “pacificação” à ordem civilizatória. A indiada precisava ser educada para atingir o patamar evolutivo em que se encontravam os europeus. Os colonizadores consideravam a catequização o caminho imperativo para a inserção dos Mura à civilização fundamentalmente amparado no cristianismo.

Assim foi sem sombra de dúvida, o legado da participação missionária na colonização da Amazônia. Quando nos referimos aos Mura na literatura brasileira, devemos desconstruir a imagem de vilões da colonização, apresentando-os como atores sociais que também sofreram transformações da sociedade e passaram a desempenhar um papel ativo e criativo frente aos desafios do projeto colonizador.

3.2 A conversão dos Mura ou estratégia de simulação dos vencidos?

A expansão territorial de Portugal na Amazônia a partir de 1615 determinou a chamada dos Mura ao projeto de colonização matizado pelo cristianismo. Estar-se-ia, em última análise, diante da chamada conquista espiritual da Amazônia. O subtítulo de *Muraida, A Conversão e Reconciliação do Gentio Mura*, denuncia a ideologia da política indigenista oficial e as contradições de sua aplicação em nível local na administração de João Pereira Caldas, então governador do Grão Pará. De uma forma ou de outra, a conversão dos Mura, retratada no poema por Wilkens, reforça o suposto êxito da legislação pombalina voltada para o triunfo da fé na Amazônia, empreendimento que contou amplamente com o apoio da administração local, ou seja, dos administradores das províncias. Treece, (1994, p. 213) aponta que,

Nas palavras do sertanista e etnólogo Curt Nimuendaju, ‘é característico para a situação dos civilizados que a crença popular atribuiu este sucesso não às expedições militares e sim às fervorosas preces do bispo D. Fr. Caetano Brandão⁷. É essa explicação que fornece a conversão milagrosa do poema, o citado *Triunfo da fé*⁷.

É amplamente sabido que os colonizadores desconheciam os costumes dos índios e a ecologia da região, mas mesmo assim desenvolveram a monocultura. Tiveram, outrossim, que investir na mão de obra indígena, uma vez que, importar escravos da África implicava em altos custos, pois, não possuíam capital e não haviam investidores para financiar essa empreitada. Essa atividade contou com o apoio das ordens religiosas que se dedicaram a arrebanhar com primazia almas para as missões e fazendas, muitas delas funcionando como reserva de escravos indígenas. Se não fosse a presença dos índios a Amazônia seria para os portugueses o paraíso na Terra, sendo esta uma simples desculpa para justificar o poder de subjugar-los ao projeto de colonização, visto em sua perspectiva global como empreendimento político, econômico e religioso.

⁷ Ver Curt Nimuendajú. *As Tribus do Alto Madeira*. In: *Journal de la Societé des Americanistes de Paris*. Paris, 1925 (p. 140).

Tal empreendimento foi possível graças à ação das ordens religiosas, criadas na Europa da Contrarreforma, as quais assumiriam nitidamente com a Coroa portuguesa a missão de levar para o Ultramar a verdade e a salvação através do Evangelho. De acordo com Hoornaert (1990, p. 57),

[...]. Com a penetração mercantilista os religiosos se espalharam rapidamente pelo complicado sistema fluvial do baixo Amazonas, desde Amapá até o rio Tocantins. Eis as três instâncias que conquistaram a área amazonense para o sistema mundial: os soldados com seus fortes (casas, fortes, fortalezas), os comerciantes com suas feitorias e os padres com suas aldeias de índios. O soldado fechava os caminhos concorrentes de outras nações europeias, o comerciante abriu o caminho de exportação para a metrópole e o padre assegurava a presença de mão de obra.

A experiência portuguesa na África e na Índia levou Portugal a redimensionar o sistema que se compoem por postos comerciais, fortificações militares, missões religiosas e vilas agrícolas. Os religiosos foram convidados para se instalarem na Amazônia e assim abrirem caminho para a ocupação e apaziguação das tribos belicosas, preparando a mão de obra para a escravidão. Os indígenas eram recrutados através de regates e confinados nos aldeamentos. Convém localizar a diferença entre as aldeias e os aldeamentos, a saber: as aldeias eram as habitações primitivas dos índios, em locais escolhidos por eles, de acordo com os costumes e cultura de sua etnia; os aldeamentos eram o local onde viviam uma ou várias etnias trazidas pelos missionários para viverem sob a tutela dos colonizadores. Os índios dos aldeamentos eram considerados livres mas eram utilizados para os trabalhos da Coroa e o serviço aos colonos.

Os índios não tinham como escapar da cobiça portuguesa. Se não eram “descidos” aos aldeamentos criados pelos missionários, eram aprisionados por tropas de resgates ou mortos pelas guerras justas, ações militares que, sob quaisquer pretextos, os combatiam e escravizavam. De acordo com Melo (2009, p. 247-248),

A forma de reunir nos aldeamentos, levando-os de suas aldeias de origem, persuadindo-os a descer pacificamente para locais de domesticação, ficou conhecida por ‘descimento’. As estratégias de descimento foram relatadas pelo jesuíta das missões portuguesas, Pe. João Daniel, e consistia basicamente na aproximação do missionário através de presentes e de demonstração de amizade; uma vez convencidos os índios das boas intenções dos missionários e aceita a oferta de descer para a missão, ficava ajustado o descimento para um tempo determinado, no intuito de o

missionário poder preparar as plantações necessárias para alimentar os novos aldeados⁸.

A Carta Régia de 20 de agosto de 1772, dividiu o Estado do Grão Pará e Maranhão em dois novos estados independentes, a saber: o do Grão Pará e Rio Negro com sede em Belém e o do Maranhão e Piauí, com sede em São Luís. O primeiro Capitão-general e governador do Estado do Grão Pará e Rio Negro foi João Pereira Caldas que exerceu poderes semelhantes ao de capitão-mor, por ser a maior autoridade lusitana presente na capitania. Costuma-se dizer que a influência de João Pereira Caldas se inicia com a sua chegada em agosto de 1780, quando assume a responsabilidade pela linha de fronteiras do rio Jauru, afluente do Paraguai até o rio Negro. De acordo com Loureiro (1978, p. 136),

Integrando a Comissão de Pereira Caldas vieram Antônio Pires da Silva Pontes e Ricardo Franco de Almeida Serra, encarregado da exploração e mapeamento do rio Branco e do Mamoré; Francisco José de Lacerda e Almeida que se incumbiu das demarcações do alto Rio Negro e Uaupés e de Teodor Constantino de Chermont, Eusébio Antônio Ribeiro e Henrique João Wilkens.

Pereira Caldas responsabilizou-se pelo cumprimento da política pombalina visando integrar os índios às necessidades do trabalho colonial e nos diferentes tipos de atividades compulsórias nos aldeamentos. Esta situação criava conflito entre os missionários e os colonos, pois envolvia tanto distintas visões sobre os índios, quanto a disputa sobre a posse do trabalho indígena. Conforme Moreira Neto (1989, p.230,)

A ação dos missionários e de outros homens da Igreja não se limitou ao trabalho específico da expansão das missões. As comissões oficiais de demarcação, integradas por funcionários coloniais, militares, cartógrafos, astrônomos, matemáticos e naturalistas espanhóis e portugueses, contaram com um número avultado de religiosos, por seu saber e pela experiência concreta dos sertões e de seus habitantes, oriundo de suas atividades missionárias, tornaram-se indispensáveis à atividade oficial das demarcações de fronteiras.

O projeto colonial português baseava-se numa política indigenista que fragmentava a população indígenas em dois grupos polarizados, os aliados e os inimigos, para os quais eram dirigidas ações e representações contrastantes. O emprego da força permitido pela legislação

⁸ Ver João Daniel, *Tesouro descoberto no rio Amazonas*. Tomo 2. Rio de Janeiro, 1976 (p. 40-45).

dependia dessa avaliação, bem como dos contextos e dos interesses em jogo, muitas vezes divergentes da administração portuguesa na metrópole e na colônia. Os Mura estavam polarizados como inimigos dos portugueses por reagirem com veemência à política aplicada pelos colonizadores sob as formas de resgates, descimentos e guerras justas, que aniquilavam os índios no século XVIII. Estes procedimentos adotados contra os índios rebelados eram frequentemente objeto de debate em Lisboa, na Bahia e no Maranhão, envolvendo questões como a liberdade ou a escravização, as formas mais adequadas de conversão e as consequências de tudo isso para a colonização do Brasil. Santos assinala (2002, p, 19) que,

Estava tudo arrumado para a grande aventura lusa no vale amazônico. Tal aventura redundará no choque entre a cultura europeia com a cultura nativa da região, ambas bastante diferenciadas. [...] Apesar da desigualdade tecnológica em relação aos lusitanos, os índios não se encolheram, enfrentaram de frente a invasão europeia e nos limites de suas possibilidades foram duros e terríveis. Fizeram guerras por ocasião dos primeiros contatos, rebelaram-se nos aldeamentos, praticaram a fuga dos núcleos coloniais, desertaram dos serviços reais, massacraram quando puderam seus inimigos brancos, e fizeram inclusive acordo de paz quando lhes eram convenientes.

Os Mura viviam em constantes guerras endógenas com os Mundurucus, com os Torá e com os Apinagé disputando a hegemonia do vale amazônico. Com a chegada dos portugueses houve um efeito desintegrador que interferiu no modo de vida dos povos indígenas contribuindo para o surgimento de grupos binários entre índios bons e incivilizáveis. Não existia, porém, em quaisquer das duas hipóteses, seja para os aliados ou inimigos, um reconhecimento das diferenças das culturas nem de espaços significativos de autonomia. Os povos e as famílias indígenas que se tornavam aliados dos portugueses deveriam ser convertidos à fé cristã, enquanto os “índios bárbaros e de corso”, como ficaram conhecidos os Mura pela belicosidade praticada contra os colonos, deviam ser subjugados militar e politicamente. O processo de catequização assumia uma perspectiva ético-religiosa de maneira a justificar o projeto colonial preparando os indígenas para servir como mão de obra nos empreendimentos coloniais. De acordo com Daniel (2004, p. 360),

A nação Mura também tem muita especialidade entre as mais. É gente sem assento nem persistência, e sempre anda a corso, ora aqui ora ali; tem uma parte do rio Madeira até o rio Purus por habitação. Nem tem povoações alguma por formalidades, mas como gente de campanha, sempre anda de levante, e ordinariamente em guerras, já com as mais nações, e já com os brancos, aos quais querem matar, ou têm ódio mortal. E não só assaltam as mais nações, mas ainda nas mesmas missões tem dado vários assaltos, e

morto a muitos índios mansos, de que não puderam se livrar, por repentinas e inesperadas as suas investidas.

Por outro lado, os índios aliados dos colonos eram catequisados e civilizados tornando “vassalo do rei”. Estamos falando dos índios domesticados, aqueles trazidos de suas aldeias através de descimentos, deslocamentos “forçados”, “compulsórios” e novamente aldeados próximos a povoações coloniais. A ausência de um sistema de escravidão não significava a inexistência de elementos coercitivos, aliás comuns na pedagogia da época, nem de conflitos na relação entre os missionários e os indígenas. As missões não eram apenas um empreendimento religioso, mas também econômico e político militar. Embora estivessem dirigidos por princípios éticos e religiosos os índios abandonavam com facilidade os ensinamentos que recebiam nos aldeamentos e retornavam aos sertões, o que contradizia a auto representação dos missionários como salvadores das almas e portadores da civilização. Continua o mesmo autor dizendo que,

Além da prudência especial nos missionários de índios, usam de outras prudências, e cautelas para terem mão nos índios novamente descidos, que não tornem a fugir. A primeira e principal é o apartar para bem longe das suas terras os índios, e não os aldear perto; porque quanto mais longe estiverem, mais seguros estão de tornar a fugir, e pelo[contrário] estando perto, estão mui prontos a abalarem em tendo qualquer desconolação na aldeia, e basta muitas vezes para isso a lembrança das terras; ou a saudade de alguns parentes, que lá deixaram; e como lhes é perto, nenhuma dificuldade os detém. Por isso vale mais aldeá-los na sua mesma terra, podendo ser, do que mudá-los para alguma aldeia perto, porque lá estão sempre com os olhos. Estando porém longe, detém-nos já a dificuldade da viagem; já a falta de canoas; a falta de víveres, e o medo de serem apanhados. (DANIEL, 2004, P. 381).

A reação dos Mura contra os colonizadores ocorre no âmbito das incursões dos portugueses na região do rio Madeira, ao impor a eles sua autoridade através de castigos violentos praticados mediante os resgates e subordinação que os sujeitava aos seus interesses na exploração da Amazônia. Foi assim que os Mura passaram a realizar saques nas povoações da capitania do Rio Negro, a atacar os viajantes, dificultaram a ligação entre as capitanias do Pará e Mato Grosso, amedrontavam a população que ia ao cultivo das roças, enfim, apresentavam as políticas lusitanas antiindígenas para a região. O ouvidor e intendente Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no seu *Diário de Viagem em Visita e Correição das Povoações da Capitania de São José do Rio Negro*, registrou suas impressões sobre os índios Mura nos seguintes termos:

Conjeturo (escreveu ele) que, se não se dá pronto e eficaz remédio, para inteiramente profligar e destruir esta Nação, que, por sua natureza conserva

cruel e irreconciliável inimizade com todas as mais Nações, não excetuando os índios: que professa por instituto a pirataria, [...]; que nas suas guerras e assaltos, usa a mais bárbara tirania, não perdoando mesmo aos mortos, em que cometem inarráveis crueldades, esfolando e rompendo os cadáveres; [...]. Se não se dá remédio a tantos e tão universais danos ou se reduzirão a nada as colônias e estabelecimentos dos rios Amazonas, Negro, Madeira e Japurá ou experimentarão o estado de languidez e diminuição que, necessariamente lhes causa temor dos Mura; e por algum bem moderado se pode inferir que, o aumento que têm seria quaduplicado, se seguros os moradores se aplicassem à Agricultura, ao Comércio e à Navegação, essencialmente necessárias neste País para adiantar uma e outra. (Sobre o Gentio Mura Nº 11.410 DO CAT. EXP. HIST. In Ferreira, 2008, p. 212),

A ofensiva dos portugueses se consolidou através da solicitação do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira que ao retornar de sua viagem a ilha de Marajó, em 15 de março de 1874, submeteu ao Governador e Capitão-General Martinho de Souza Albuquerque, uma representação na qual sugere medidas repressivas contra os Apinagé, os Mundurucu e os Mura. Ferreira considerava a resistência indígena um sério obstáculo ao desenvolvimento da região e sendo este o interesse prioritário para propor não só a guerra, mas também o cativo dos índios aprisionados como justificativa da ação punitiva. Procura demonstrar com essa medida que certos grupos indígenas são culpados de atos que justificam a guerra e o cativo, pois eles seriam os responsáveis pelo não desenvolvimento da capitania do Rio Negro. De acordo com Ferreira (2008, p. 215-216),

Como caçadas que fazem na paz são os exercícios para a guerra, do mesmo modo que eles rastejam a caça, assim entram a rastejar uns aos outros. Para melhor se ocultarem no mato, se equivocarem com as folhas e com os troncos das árvores, pintam-se e vestem-se diferentemente, não deixando precaução por aplicar, ordem não serem pressentidos. No caso de terem esta felicidade, estão seguindo seus fins, porque no silêncio da noite investem a tropel a aldeia do inimigo, queimam-lhe as suas palhoças e conforme a ferocidade e o costume dos vencedores, assim matam tudo ou reservam alguns prisioneiros.

A representação no imaginário colonial da figura dos Mura como bárbaros e de corso impingiu a eles a pecha de maus, atribuindo a eles as maiores atrocidades cometidas contra os brancos. Isto foi usado pelos lusitanos como subterfúgio político com objetivo de desviar a atenção das verdadeiras razões do fracasso como administradores de uma política de desenvolvimento regional mercantilista. Apesar de haver exagero no que diz respeito ao comportamento belicoso dos Mura não se pode negar sua belicosidade e disposição para o enfrentamento férreo do inimigo. Tinham braços suficientes para fazer tal enfrentamento. Estima-se que existisse uma população acima de 60.000 índios na época da pacificação espalhados pelos rios Amazonas, Madeira, Abacaxis, Autazes, Solimões, Manacapuru, Purus,

Codajás, Mamiá, Catuá, Caiamé, Negro, Jaú, Coari, Tefé, Capucá e Japurá e em quase todos os núcleos coloniais situados as margens desses rios, também como Óbidos⁹. Admite-se que o tamanho do território justifica a quantidade de índios. Em que pese certos exageros, tanto no que diz respeito ao comportamento belicoso, quanto no que se refere à expansão territorial e ao quantitativo demográfico, não nos parece que esses fatores modifiquem significativamente o papel desses índios no contexto da história política de resistência à colonização portuguesa da Amazônia.

A Coroa portuguesa utilizou como estratégia para subjugar os indígenas a ideologia cristã, a partir de três frentes distintas de atuação contidas no Diretório dos Índios, a saber: primeiramente a do colono, ou seja, o agente efetivo da colonização; o administrador que atuava na redução e sujeição dos indígenas, resgatando-os e submetendo-os à escravidão e ao trabalho da colônia; e os missionários que faziam a mediação entre os interesses dos colonos e dos índios. Não obstante, resguardava-se os interesses que davam à Coroa portuguesa o direito de utilizar as tribos aliadas como instrumento de conquista e de controle dos territórios conquistados. Dependendo da situação as guerras justas eram deflagradas como um direito e estratégia contra as tribos hostis desde que autorizadas pelo Conselho Ultramarino. Conforme Ferreira Reis (1966, p. 50), “a ‘guerra justa’, todavia, para ser declarada, tinha de ser precedida de um exame prévio da situação. Ouvindo-se os depoimentos dos que haviam padecido o ataque. Examinava-se o caso em si, e se chegasse à evidência de uma agressão ao colono pacífico, decreta-se a punição”.

A propósito, a justiça deve ser considerada, primeiramente, no que concerne às causas da guerra e seus objetivos. Nesse ponto, vale considerar que o grande objetivo da guerra deve ser o estabelecimento ou defesa do “domínio”, de modo que os índios bárbaros e de curso fossem punidos exemplarmente. Outras causas consideradas motivo de guerra justa, eram os “bárbaros” costumes dos Mura como a antropofagia que confrontava-se com as “leis naturais e divinas”. Afora essas razões, nenhuma outra justificaria a guerra, pois os índios deveriam ser convertidos pacificamente pela fé, não por força, mas por argumentos prováveis.

As guerras justas eram uma forma de justificar a aceitação da fé por parte dos índios que continuavam com seus costumes bárbaros. Era preciso aprisiona-los por intermédio das

⁹ Ver Francisco Jorge dos Santos. *Além da Conquista: Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. Manaus, 2002 (p. 81).*

guerras justas fazendo-os viver em aldeamentos, forçando-os a respeitar as leis positivas da Coroa, a autoridade dos jesuítas, a lei natural e os mandamentos de Deus.

Uma guerra justa foi pedida contra os Mura através de carta enviada ao rei de Portugal, D. João V, solicitando mais averiguações aos índios do rio Tocantins e aos Mura do rio Madeira. Mesmo não sendo autorizada naquela ocasião, 1738-1739, foram massacrados várias vezes pelos viajantes e pelas tropas coloniais em desvantagem por não manejar armas de fogo e os confrontos com os Mundurucu. Além disso, foram acometidos de uma sucessão de epidemias de sarampo, varíola e infecções gastrintestinais que dizimou muitos índios do Madeira, a partir de 1749. Esse fato influenciou na dispersão dos Mura por todo os afluentes do Amazonas até o Solimões, inclusive se espalhando pelos rios Japurá e o Negro. Para Santos (2007, p. 109),

A pacificação dos Mura surpreendeu as autoridades portuguesas, quando pediram a ‘paz e amizade’ aos dirigentes dos núcleos coloniais da Capitania do Rio Negro. Atribui-se a essa surpreendente atitude dos Mura as seguintes razões: 1. Os ataques anuais das tropas auxiliares da capitania e as diversas expedições punitivas; 2. O gradual enfraquecimento da tribo causado pelas epidemias; 3. A necessidade de consumo de medicamentos e ferramentas dos brancos; 4. E, particularmente a implacável guerra que os Mundurucu faziam contra eles.

A relação conflituosa dos portugueses com os índios Mura demandava ou exigia a preocupação das autoridades lusitanas com a fronteira e com a pacificação dos índios de curso. A aliança com os Mura significava o fim do curso praticado por esta etnia e a arregimentação de aliados na guerra contra os Mundurucu, etnia que, assim como os Mura, habitava a região banhada pelo sistema fluvial Madeira-Guaporé e era conhecida por ações belicosas contra os portugueses. De acordo com Pereira (1980, p. 538),

Em 1784 os Mura fizeram as pazes com os civilizados. Então, o nosso informante escreve: ‘é característico para a situação dos civilizados que a crença atribua este sucesso não às expedições militares e sim às fervorosas preces do bispo Frei Caetano Brandão. Talvez esta paz fosse motivada antes pela expansão dos Mundurucu que invadiram naquela época a zona do Madeira, descendo pelo Canumã e fazendo entre os Mura horrorosa carnificina.

A pressa de Portugal em se assenhorear do território da Amazônia do século XVIII acentuou a política de extermínio dos índios que se recusavam, como os Mura, a ceder espaço ao processo colonizador na região. O conflito surge no âmbito da mediação de forças entre os índios e os colonizadores, cada uma a seu modo. De um lado a administração colonial

querendo, a todo custo, criar formas de exploração econômica em áreas ocupadas pelos indígenas e cobiçada pelos colonizadores de outro, os indígenas resistindo ao referido processo, à sua maneira, através dos ataques fluviais, dos saques às aldeias e das incursões por toda a selva. Além disso, os Mura ficaram conhecidos pela sua implacável resistência ao avanço português. Embora frequentemente reprimidos pelas expedições luso-brasileiras estavam sempre se expandindo e ameaçando a colonização lusa. Eram inimigos temíveis e foram objeto de preocupação para moradores, religiosos e administradores luso-brasileiros durante mais de meio século. Destaque-se que a sua política frente aos brancos não foi sempre a de enfrentamento, eles responderam ao processo histórico instável daquele período com o enfrentamento. Ou seja, foram obrigados a resistir desta forma.

A pacificação voluntária dos índios Mura também apresenta exemplos de como alguns índios, especificamente as lideranças indígenas, tomaram iniciativas no sentido de estabelecer povoados coloniais. O processo de pacificação iniciou-se em 1784 e durou os dois anos seguintes. O que é importante apontar sobre a pacificação Mura é o fato de que eles escolheram os lugares dos assentamentos populacionais que, após a aliança com os portugueses, haveriam de habitar. Como informa Domingues, (2000, p. 285) “os grupos mura “foram consultados sobre os locais para aonde queriam descer e sobre as povoações a que queriam dar origem”.

A princípio, quatro estabelecimentos foram fundados: Amaná, no lago homônimo próximo ao lugar de Santo Antônio do Maripi no rio Japurá; Mamiá, no lago de mesmo nome próximo à vila de Alvéolos no Solimões; Piurini, no lago homônimo paralelo ao rio Negro; e Manacapuru, próximo ao pesqueiro Real do Caldeirão no rio Negro. Posteriormente, grupos mura fundaram assentamentos em Guatazes, no rio Madeira, Airão, posteriormente foram transferidos para São Sebastião da Pedreira no rio Negro e Piraquequara, no lago Japurá (localizado no rio homônimo) e próximo ao Pesqueiro Real. Na carta de 27 de maio de 1785, endereçada à João Pereira Caldas, o tenente-coronel João Batista Mardel tece o seguinte comentário:

Depois do primeiro principal me dar conta de que, em virtude da fala. Que eu lhe havia feito da primeira vez, vindo com Matias da Maripi, tinha passado a prática de paz a todos os Mura da referida margem meridional até à sua foz; que todos a tinham aceitado e que para provar a sua verdade me trazia aquele principal novo, esperançando-me de trazer outros do rio Madeira para onde se encaminhava a fim de pôr aquele gentio do mesmo acordo, como anteriormente me tinha prometido. [...]; prometeu-me que ia passar prática ao gentio, que pelo centro e lagos habitam desde o Purus até

o Juruá, de onde prometeu trazer-me um principal e estabelecer, da mesma forma que com ele, a paz¹⁰.

Os jesuítas, visando cristianizar os Mura, utilizaram-se das práticas pedagógicas que culminaram com a política de destribalização e afastamento dos costumes tribais nucleares como o nomadismo e a antropofagia. Dessa forma eles foram reduzidos e aldeados. É fundamental, como garantia da vitória, a manutenção do elo entre homem e Deus. Quebrá-lo é o mesmo que corromper a finalidade e o objetivo da guerra, tornando-a autônoma em relação à justiça de Deus e, conseqüentemente, levando à perda do auxílio providencial e, naturalmente, à derrota.

A conversão dos Mura na visão eurocêntrica do colonizador ilustra a luta do bem contra o mal, contra a inconstância de seus comandados e, em especial, dos índios aliados. Se houve coragem e heroísmo por parte dos colonizadores que aqui aportaram, o mesmo deve ser dito dos Mura ainda que isso tenha mostrado de forma negativa o índio como um ser inferior, mais do que isso enfatizamos resgatar historicamente que os conflitos entre as forças coloniais levaram os Mura à “milagrosa” circunstância da conversão, impondo-lhes a suposta pacificação. Ao mesmo tempo, em que a simulação da conversão dos Mura revela-se como estratégia para definir o índio como formador de uma consciência nacional com a capacidade de organização indígena para a defesa de seus interesses na figura de um povo que defende a legitimidade de sua nação frente ao colonizador português.

¹⁰ Ver Alexandre Rodrigues Ferreira. *Viagem Filosófica*. Manaus, 2008 (p. 277).

3.3 A desmurificação, o índio assimilado e a volta por cima.

Muhuraida ou Triunfo da Fé, obra épica, mostra em versos a saga dos Mura em contato com a sociedade colonial envolvente, além das tentativas frustradas de pacificação dos índios e a solicitação de deflagrar uma guerra de extermínio contra este povo não autorizada por Dom João VI, até o processo de pacificação que se aplicou aos Mura população indígena que habitou originalmente o rio Madeira.

A vida destes indígenas foi marcada por vários estigmas, um deles era o de que havia índios aliados ou mansos e índios aguerridos, bárbaros, incapazes de se adaptarem ao mundo cristão, foram considerados inimigos natos da Coroa portuguesa, precisavam ser antes, exterminados para não causarem mais prejuízos ao Rei. Estes índios eram tidos inclusive, como um perigo eminente aos trabalhos dos missionários e uma ameaça de morte aos índios já cristianizados.

A despeito do processo de desmurificação, o índio assimilado, pretende-se através deste estudo analisar o sistema de colonização imposto aos Mura que de maneira eficiente os transformou em índios assimilados, com a presença de Ambrósio, índio murificado, um dos principais interlocutores no processo de paz com a Coroa portuguesa. A partir da pacificação dos Mura o poema apresenta outra dimensão, contraditória a imagem do índio não catequisado. Nesse sentido, a imagem não é mais aquela do bárbaro intransigente, ele agora tem voz, é capaz de expressá-la. As estrofes 13 e 14 (Canto IV) comprovam o que dizemos, a saber:

Um prófugo entre os mais Murificado,
De Ambrósio tendo o nome impropriamente,
Foi logo por Fernandes empregado,
Para outros persuadir eficazmente;
Aquele impresso n'alma assinalado
Sacramento indelével, novamente
De um Deus suscita, misericórdia
Atenção eficaz, pronta e piedosa.

O Espírito celeste, que inspirando
O pensamento vai, e acompanhando
Os passos têm agora continuado
A difundir o ardor já destinado
Tem muitos, que ditosos separando

Vão mutuamente a sorte e o cuidado
De aos Muras, nos mais rios repartidos,
Sucessos noticiar acontecidos. (p. 65)

A propósito da prática da “murificação” há que se destacar o papel desempenhado por Ambrósio, um índio que foi levado do rio Negro pelos Mura e murificado tornou-se um grande líder. A respeito disto Carvalho (1984, p. 6-7) acentua que,

[...] Ambrósio, que aliás não era de nação Mura, mas apenas ‘murificado’, pois ele fora apanhado criança no rio Negro e levado pelos Mura para o rio Madeira (lago dos Guatazes) e aí começou, então, sua ‘murificação’ completa. Ambrósio revelou-se um dos principais líderes da nação Mura, e tornou-se muito respeitado e estimado por todos os portugueses sem exceção [...] fizeram-no instrumento da colonização, nos moldes do plano que a Coroa traçara, plano este que o índio Ambrósio passou a executar à risca. Foi ele que fez a ligação dos Mura do Madeira, do Purus e do Japurá com os portugueses e foi também o primeiro ‘Mura’ a solicitar o batismo católico para si e para sua gente, além de ter sido o articulador da conversão em massa dos outros Mura ao catolicismo.

A política imposta por Portugal às populações indígenas da Amazônia constituiu-se num processo de desfiguração étnica que, em última instância, significava o extermínio. A esse avanço do sistema colonial português os Mura impuseram uma longa resistência. Conhecidos como “gentios de corso”, permaneciam afastados dos povoamentos e realizavam ataques aos empreendimentos coloniais e às missões religiosas, sendo, pois, uma constante ameaça aos interesses da metrópole. De acordo com Silva (1997, p. 37-38)

Abusada era a caçada aos índios. Carecendo deles para os serviços agrícolas, industriais, domésticos e de construção civil, os sertanistas reduziam à escravidão quantos encontravam. Assim, subtraídos à liberdade, carregados aos montões para Belém, os indígenas eram vendidos aos armadores por preço marcado pelo governador e pela Câmara. Tirante os que, intimidados pela voracidade dos ‘brancos’, escondiam-se nos altos rios e no centro da floresta, esboçando resistência e oposição armada, os índios saíram em desvantagem no choque violento travado contra os portugueses, repetindo-se então, a grande catástrofe demográfica que começou no litoral, resultando na aceleração do desenvolvimento da região da Amazônia.

A construção da figura dos índios como tapuias bárbaros, selvagens dos sertões, serviu aos colonizadores como demarcador de fronteiras entre o mundo colonizado e o não colonizado, isto valia para definir as estratégias de ocupação dos espaços e da guerra, assim como, as diferenças com que eram tratados os grupos indígenas “aliados”, isto é, compreendidos como participantes da política de consolidação do domínio.

A expansão territorial, que atingiu seu clímax por volta de 1774, se verificou pelos ataques dos Mura às localidades de Silves, Borba, Autaz, Manacapuru, Fonte Boa, Codajaz, Carvoeiro, entre outras. Paralelamente a expansão Mura, a Amazônia foi palco de uma série de acontecimentos, como epidemia de sarampo (1748-1749), reforma pombalina e expulsão dos jesuítas, as expedições punitivas e os descimentos de índios, que mudaram radicalmente o caráter étnico-cultural da região, resultando numa drástica diminuição do número de índios tribais e aldeados em missões. Como descrito por Wilkens (2012, p. 24)

Ocupando imensa extensão de terreno, acrescentava a certeza do terror de sua barbaridade e ferocidade, a incerteza do lugar da sua existência, fazendo assim igualmente os descuidados e os vigilantes, infelizes vítimas das suas crueldades, frustrando a vigilância dos governos, nas aliás oportunas providências. A diligencia e valor das armas empenhadas na lícita, necessária defesa, o devido castigo de tantos insultos e crueldades; e os repetidos esforços dos generais do Estado do Pará, dos governadores das capitâneas; dos ministros de Letras, e o apostólico zelo dos missionários de diferentes religiões que se empenharam na reconciliação, conversão e civilização deste indômito gentio no largo espaço de tantos anos; [...].

Este comportamento “hostil” deu origem a um processo-crime instituído pela Companhia de Jesus que ficou conhecido como “Autos da Devassa dos Índios Mura” (1738-1739). O processo, de idoneidade duvidosa, já que muitas testemunhas de acusação tinham claro comprometimento na destruição dos núcleos Mura, tendo em vista interesse na coleta e na comercialização do cacau, e o fato de que nunca haviam estado no rio Madeira, visava obter a legalização por parte das autoridades coloniais para a guerra contra os Mura. Todavia, a guerra não foi aprovada sob a alegação de que as testemunhas e a Companhia de Jesus depunham em causa própria. Engrácia de Oliveira (1986, p. 05) acrescenta dizendo que,

Apesar de que a guerra justa não tenha sido autorizada contra os índios Mura naquela ocasião (1738 – 1739), sabe-se que eles foram massacrados e atacados anualmente pelas ‘tropas Auxiliares da Capitania e por expedições punitivas diversas o que os fez sofrer grande mortandade, aumentada por epidemias como sarampo e bexiga. Em 1774 – 1775 o Ouvidor Geral Francisco Xavier de Ribeiro de Sampaio pede a mais enfurecida guerra contra os Mura e cerca de dez anos depois a mesma solicitação é feita por Alexandre Rodrigues Ferreira.

O naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira ao redigir a solicitação de guerra contra os Mura, definiu os pontos básicos do comportamento dos índios impondo em benefício do Estado, o cativo e ações punitivas contra os índios e sua eventual submissão ao estado servil de caráter oficial como matéria exclusiva da decisão dos capitães generais. Além do mais, a regra básica era que os indígenas estariam sempre em paz com os colonos portugueses

e seus aliados indígenas e, de sua livre espontânea vontade descesse o gentio do sertão para incorporá-los aos os índios aldeados. A recusa à transferência para junto dos centros de colonização interferiam de forma negativa na produção agrícola.

Os ataques Mura eram apontados como obstáculos ao desenvolvimento da atividade agrícola nos povoados à margem do Amazonas, auferindo, assim, aos índios a responsabilidade pelo estado de decadência das localidades, o que justificava a inteira destruição do grupo através da realização de expedições punitivas por parte do governo português. A intensidade da ofensiva contra essa população indígena, aliado ao enfraquecimento da sua posição guerreira, à elevada mortalidade, à adoção de hábitos alheios à sua cultura e aos ataques dos Mundurucu que se estabeleceram no Madeira, levaram os Mura a celebrar um acordo que ficou conhecido como Voluntária Redução de Paz e Amizade (1784-1786) através do qual os índios se comprometiam a cessar suas hostilidades e fornecer produtos do sertão (peixes, tartarugas, drogas etc.). De acordo com Ferreira (2003, p. 264)

[...] se abrandam estes cruéis, ingratos, de que mostram irem satisfeitos; também disseram que iam refazer de tartarugas e assolaram ao gentio que fica por este rio; quando os destruíssem e eles acabassem com as suas roças, prontamente voltavam, chegando a esta povoação com algumas tartarugas como remuneração de brinde que se lhes fez e pelas conferências que temos tido mais preferimos ser traição que outra qualquer coisa.

A Coroa se preocupava em conhecer todos os tipos de diversidade entre os indígenas, principalmente das rivalidades existentes entre tribos inimigas. Um dos mais relevantes exemplos é o da rivalidade entre os Mura e os Mundurucu. Tais tribos secularmente lutaram em lados opostos. Santos (2010, p.137) apresenta a seguinte síntese:

Desde o início da década de 1770, tem-se notícias das atividades guerreiras dos índios Mundurucus. Dessa época até meados de 1790, essa nação indígena inquietou não só os colonizadores, mas também seus vizinhos indígenas Parintintins, Maués, Araras, Muras e outros, durante os seus movimentos expansionistas um espectro geral dos índios Mundurucus, [...]. Portanto, OS Mundurucus, partindo do alto do rio tapajós, penetraram e dominaram uma vasta região do Estado do Grão-Pará e Rio negro, entrando em choque com a população de brancos, de índios aldeados e outras nações indígenas ao longo do seu trajeto, provocando, com isso, verdadeiro clima de terror entre autoridades e tais populações.

O mesmo autor apresenta a expansão territorial dos Mundurucu e suas características marciais que foram sintetizadas na carta remetida pelo governador do Pará, Martinho de Souza e Albuquerque, ao ministro dos Negócios Ultramarino, Martinho de Melo e Castro em agosto de 1788, nos seguintes termos.

Entre as nações gentias, que aqui temos próximas a nós, são os Mundurucus aqueles que se fazem presentemente mais terríveis, tanto m razão do seu grande número, como da sua ilimitada barbaridade: estes homens habitantes no sertão do rio Tapajós, não só descem repetidas vezes às suas margens a encontrar nossas canoas, mas adiantando-se cada dia no seu curso, têm chegado por último a inquietar; e atacar os moradores daqueles distritos dentro mesmo dos seus sítios, e roças, roubando e matando tudo quanto encontram, sem reserva, sem piedade. (SANTOS, 2002, p.189-192)

Na mesma carta enviada a Martinho de Souza Albuquerque, o governador menciona a expansão Mundurucu e os conflitos com os Mura eram cada vez mais frequentes, muitas vezes com desvantagem para os últimos, sendo este um dos fatores apontados para a mudança de política Mura,

A mesma nação dos Muras habitantes do rio Madeira, em outro tempo temida também pelo seu grande número, e hostilidades, que praticavam, é aquela que hoje obrigada dos Mundurucus com quem tem guerra, se viu precisada a fazer conosco essa paz, sobre a qual eu nem conto, nem considero se não como dispendiosa, e ainda mesmo arriscada, à vista da grande inconstância, que se lhe está sempre observando, não obstante as mais positivas ordens de bom trato, e de tolerância, dirigidas a agradá-los, e persuadi-los da diferença, que há entre uma vida silvestre, uma vida sociável¹¹.

Os Mundurucu foram inimigos temidos por diversas etnias na área do Madeira-Tapajós. Famigerados caçadores de cabeça, acabaram por representar o mal maior para os Mura. Neste momento, a aliança com os portugueses parecia significar a melhor opção. Os Muras foram grandes estrategistas em optar pela reconciliação de paz, até porque já havia uma percepção de que a vida dos aldeamentos de Imaripi, Manacapuru, Piaurini, Mamiá, Guatazes, Airão e Piraquequara, onde os Mura foram reunidos, a princípio, não diferiria muito de seu estilo de vida anterior, segundo suas tradições culturais

Além do que, a opção pela pacificação era uma comum escolha entre os grupos étnicos que se encontravam em desvantagens bélicas contra seus inimigos indígenas. É válido ressaltar que o conflito com os Mundurucu levou-os a aceitar o pedido de paz com os brancos. As incursões dos Mundurucus com os Mura ocorreram nos rios Maués e Andirá território tradicional dos índios Maué, embora essa região sofresse invasões sucessivas, desde as últimas décadas do século XVIII pelos índios Mundurucu que estenderam suas correrias até o curso do rio Madeira, contra os Mura, quase sempre a serviço dos colonos. De acordo com Moreira Neto,

¹¹ Id. Carta do governador do Pará ao ministro dos Negócios Ultramarinos, em Lisboa. Pará 17 de agosto de 1788. [Ms.: BNRJ, códice7.3.30. Doc. N. 1].

Esta campanha dos Mundurucus, auxiliada pelas armas portuguesas, prosseguiu durante anos, com crueldade sem exemplo, resultando daí o enfraquecimento dos muras, dos quais uma parte se dirigiu para o sul, para as cataratas do rio Madeira, enquanto outra parte permanecia, em pequenas hordas, no rio principal.¹²

No entanto, não foi este o elemento que determinou a primeira aproximação Mura. Não devemos nos esquecer que os primeiros grupos Mura, representados por Ambrósio, procuraram a pacificação com os portugueses foram aqueles situados no rio Japurá, local oposto ao da crescente pressão Mundurucu. De acordo com Ferreira (2008, p.277-278)

No dia 29, pela manhã, quando chega em Ega se tratava de contemplar por ordem minha aqueles principais, chegou a este lugar, vindo do novo estabelecimento do Amaná pelo Puca, o capataz Ambrósio, [...]. Diz o referido Ambrósio (o qual mostra bastante satisfação), que ele mandara seu irmão mais dois Muras, levar a minha prática aos que infestam esse rio Negro, o qual ele estava por instantes esperando. Já que tinha também estabelecido a paz com o gentil da margem setentrional do Amazonas, e que também, regressando agora, pretendia ir para cima ao rio Juruá, para da mesma forma praticar o gentio daquele rio e juntar-se com outro em que acima falo: desceram depois trazendo-me principais daqueles que eu lhes dizer o mesmo que a ele dissera, no que ele estava certo, e que se fiava muito no que eu lhe prometia.

Assim sendo, ao assumirem esta nova postura os Mura incorrem a esta estratégia visando os possíveis benefícios a serem conquistados em um processo de pacificação e/ou reconciliação com os portugueses. Devido a compadecida providência de tantas desgraças ocorridas no rio Japurá e tantos outros rios dos Solimões, do Amazonas e do Madeira. Os Mura ocupavam uma posição estratégica na geopolítica portuguesa e, desta forma, conseguiam uma posição privilegiada em uma negociação com os portugueses, uma vez que já haviam mostrado que não podiam ser simplesmente eliminados ou descidos à força. Conforme Treece (1989, p. 216)

Representando o campo religioso, o instrumento divino na ‘reconciliação, conversão e estabelecimento’ dos Mura, Matias Fernandes era o diretor da aldeia indígena Imaripi, ‘um homem rústico, e ordinário’. Já da confiança da tribo. Fernandes vai fomentando um ambiente de familiaridade entre e afinal os convence a visitar as outras povoações e missões rio abaixo onde são acolhidos calorosamente por recomendação do Tenente-Coronel João Batista Mardel.

¹² Moreira NETO apud Von MARTIUS, *Viagem pelo Brasil*, 1938 – III, p. 181

Além disto, a experiência bem sucedida destes primeiros contatos deve ter contribuído para a estratégia dos Mura que eram combatidos pelos Mundurucu. É difícil estabelecer o nível de relacionamento entre estes grupos tão distantes dos Mura, embora saibamos que se comunicavam com destreza, e provavelmente a experiência de pacificação deve ter se espalhado, até porque esta foi uma das atividades efetuadas pelo interlocutor Mura Ambrósio na tentativa de trazer novos grupos para a aliança com os portugueses. Conforme correspondência de 24 de junho de 1785, de João Batista Mardel enviada a João Pereira Caldas,

Ilm.º e Exm.º Sr.- Creio bem, não sem muito fundamento, que será de grande gosto para V. Exa. A notícia que comprova com a certidão junta de se terem no dia 9 do presente, batizado vinte inocentes Muras do troço do capataz Ambrósio; ele mesmo me falou quando se vinha despedir para ir para o Amaná, para onde partiu no dia seguintes ao do batizado, tendo já voluntariamente se batizado em Maripi [...]. Sem que eu, sem embargo de ser padrinho de dezoito daqueles, e de ter feito ao Ambrósio os obséquios possíveis, concorresse, nem pessoa alguma, para que o dito, Ambrósio tomasse aquela resolução, a qual, creio certamente foi inspiração de Deus, porque o inimigo comum não quer coisa boa, e mesmo que não tivesse feito nada de bom, só nesta obra seria de muito merecimento para todos, e valeria bem o pouco que com eles se tem gasto e no qual eu cuido em ir com toda a economia.

Os descimentos praticados pelos portugueses nas margens dos principais afluentes dos rios do médio e baixo Amazonas, provocaram um acentuado despovoamento na região. Esse fato colaborou com a expansão territorial e demográfica dos Mura, aproveitando-se dos espaços vazios deixados pelos descimentos, fugas e mortes provocadas por contágio de doenças, fixaram seus aldeamentos nas várzeas do Amazonas, Solimões, Negro, Japurá e seus tributários, isto lhes assegurava uma capacidade de deslocamento para as áreas onde a caça e a pesca eram abundantes.

A expansão Mundurucu crescia e os conflitos com os Mura eram cada vez mais frequentes, muitas vezes com desvantagem para os últimos. De todos os fatores apontados para a mudança de política Mura, o conflito com os Mundurucu atenuou a aproximação com os colonos. Além do que a opção pela pacificação era uma comum escolha entre os grupos étnicos que se encontravam em desvantagens bélicas contra seus inimigos indígenas. No entanto, não foi este o elemento que determinou a primeira aproximação Mura. Por exemplo, os primeiros grupos Mura, representados por Ambrósio que procurarem a pacificação com os portugueses foram aqueles situados no rio Japurá, local oposto ao da crescente pressão Mundurucu. De acordo com Ferreira (2008, p.277-278)

No dia 29, pela manhã, quando chega em Ega se tratava de contemplar por ordem minha aqueles principais, chegou a este lugar, vindo do novo estabelecimento do Amaná pelo Puca, o capataz Ambrósio, [...]. Diz o referido Ambrósio (o qual mostra bastante satisfação), que ele mandara seu irmão mais dois Muras, levar a minha prática aos que infestam esse rio Negro, o qual ele estava por instantes esperando. Já que tinha também estabelecido a paz com o gentil da margem setentrional do Amazonas, e que também, regressando agora, pretendia ir para cima ao rio Juruá, para da mesma forma praticar o gentio daquele rio e juntar-se com outro em que acima falo: desceram depois trazendo-me principais daqueles que eu lhes dizer o mesmo que a ele dissera, no que ele estava certo, e que se fiava muito no que eu lhe prometia.

Os portugueses foram surpreendidos com esta atitude dos Mura, embora bem aceita, era ao mesmo tempo suspeita, considerando as dificuldades que tiveram em torná-los amigos. Mas a oportunidade de manter de tal aliança era valiosa e não se podia perder tal proposta. A partir daquele primeiro contato e dos que se seguiram nos anos seguintes a ordem era sempre a mesma: presenteá-los, agradá-los, não os maltratar, não fazer nada que pudesse desgostar os Mura fazendo-os retornar para a floresta, ou pior forçar o contato com os espanhóis. Esta preocupação é recorrente nas cartas das autoridades portuguesas, havendo sido levantada a ideia, que não se sabe até onde foi implementada, de se educar os filhos de Principais Mura numa estratégia de solidificação da aliança, que já podia ser percebida como suscetível de alterações conforme os interesses dos Mura. Isto se confirma nos escritos de João Pereira Caldas, em carta, enviada ao administrador Sebastião Pereira de Castro,

Pela carta de V. Mercê de 3 de julho do corrente ano, e pela relação a ela junta, fico ciente de tudo que V. Mercê novamente me participa e informa sobre esse novo estabelecimento de índios Muras; e sendo certo que eu quero que a eles se trate com paciência e bom modo, que a V. Mercê tenho recomendado, convém contudo de os ir animando e persuadindo a que cuidem das suas roças para se sustentarem e para as quais desta povoação tem ido a maniva que a V. Mercê se terá entregue e irá a mais que for possível.

Os Mura foram uma das etnias que mais ofereceram resistência bélica a implantação do projeto de colonização da Amazônia. Em suas primeiras experiências de contato com os brancos reagiram com ferocidade partindo para o confronto e desta forma, acreditaram que a melhor opção era se manterem independentes. As políticas implantadas na região pela Coroa portuguesa eram extremamente complexas, com dezenas de etnias diferentes se relacionando, o que tornava as conjunturas demasiadamente instáveis. O avanço Mundurucu, interferiu nas

ações e negociações dos Mura perante os portugueses que se consolidou na sua posição estratégica adquirida com seu poder de resistência bélica.

Ao aceitar a pacificação com os portugueses, não significou uma simples sujeição aos interesses destes. Os Mura deram a volta por cima ao demonstrar experiência em manejar de forma eficaz a defesa de seus interesses e a preservação de sua cultura e o interesse português em sua pacificação. Ou seja, passaram por um processo de “desmurificação” ao incorporar elementos da cultura do colonizador para dar respostas as suas investidas destrutivas, recriando as suas culturas e preservando elementos essenciais dos seus modos de vida. Assim, nos relatórios dos administradores coloniais percebe-se que eles usufruíam de uma autonomia que poucos grupos indígenas haviam conseguido junto aos brancos, como a escolha do local de aldeamento; a reiterada ausência dos estabelecimentos, em não participar especialmente em períodos de trabalho mais intenso; ou a não participação nos repartimentos de mão-de-obra. Outros já anteviam o poder de negociação que os Mura haviam adquirido com sua posição estratégica e com seu poder de resistência bélica.

É certo que os Mura dominavam um vasto território, o que dá margem a algumas divergências quanto ao montante de sua população à época da pacificação. Os Mura reagiram ao abandono que foram relegados. Alguns autores estimavam em 60.000 índios, outros acreditam que esse cálculo possa estar superestimado na medida em que o controle do território se fazia através de pequenos grupos que circulavam por vários ambientes, aproveitando as variações das estações da chuva e da seca. De acordo com Moreira Neto (1989, p. 260)

Um manuscrito anônimo que se encontra na Biblioteca Nacional, *ilustração necessária e interessante relativa ao gentio da nação Mura (1826)*, informa que, afastado o perigo com a pacificação desses índios, nada se fez para aldeá-los ou assisti-los, ao contrário do que ocorreu com os Maué e Mundurucu. Abandonados e hostilizados, os Mura voltaram a atacar os colonos, matando, em 1820, dois soldados da guarnição de Crato, que lhes roubaram canoas carregadas com tartarugas. O autor das *ilustração* estabelece uma relação de causa entre a pacificação Mura, em 1784, e a aliança com os Mundurucu, mais ou menos à mesma data, e credita os dois eventos à habilidade de Lobo d’Almada.

Os longos anos de exploração colonial na Amazônia, aliados a um quadro de tensões econômicas, sociais e políticas, fizeram eclodir um movimento popular de emancipação, conhecido como Cabanagem (1836-1840) que contou com a participação dos Mura ao lado

dos revoltosos e lhes rendeu um novo período de represália seguido de declínio demográfico.

Continua o mesmo autor,

A repressão aos Mura, após a cabanagem, foi especialmente violenta, e dos sessenta mil índios, calculados em 1826, restaram poucos milhares em 1840. Os relatórios do presidente do Pará e do Amazonas testemunhavam uma acentuada redução da população Mura que se vê também privada da posse da maioria de seus territórios. A partir de meados do século XIX, os Mura limitam-se cada vez mais ao vale do Madeira onde, aliás não estarão a salvo dos ataques periódicos da população regional ou de seus inimigos tradicionais os Mundurucu e Parintitin. [...]. A enorme dispersão dos Mura nos séculos XVIII e XIX pela corrente principal do Amazonas e por todos os seus tributários a montante do Madeira, além dos conflitos já apontados, podem ser aplicados pela maestria dos Mura como navegadores e a busca permanente de novas áreas de caça e pesca. (MOREIRA NETO, 1989, P.262-263).

O século XX não apresentou uma melhor condição de vida às populações indígenas da região norte e, em particular, para os Mura. De acordo com documento de um funcionário do então recém-criado Serviço de Proteção aos Índios (SPI), os Mura vinham sendo explorados pelos moradores de Autaz na forma de trabalhos forçados nas roças e prostituição das índias. 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 Mura de suas terras.

Novamente os Mura deram a volta por cima ao iniciar em 1970 o processo de recuperação e reorganização das aldeias que garantiu o reconhecimento oficial de seus territórios tradicionais respaldado na década de 80 pelas mobilizações das organizações indígenas da Amazônia em torno da questão da terra:

Com a conclusão da primeira etapa desses procedimentos administrativos, que perduram por quase um século, o Estado brasileiro reconhece a territorialidade específica dos Mura, povo numeroso, cuja reprodução física e cultural está intimamente ligada ao regime das águas e ao conhecimento refinado sobre os cursos d'água amazonenses, desenvolvido ao longo de uma ocupação antiga e duradoura na região dos municípios de Autazes, Careiro da Várzea e Manaquiri. As terras indígenas têm as seguintes superfícies aproximadas: Murutinga/Tracajá - 13.286 ha, Ponciano - 4.329 ha, Sissáima - 8.780 ha e Vista Alegre- 13.206 ha. Segundo os resultados da pesquisa sobre população indígena do Censo 2010 do IBGE, divulgado na sexta-feira (10), a população Mura é de 12.479 indivíduos. (FUNAI, 30, set. 2014)

Recentemente os Mura realizaram através do projeto Mura-Pear, no contexto do Programa de Formação de Professores Indígenas Mura, o trabalho de conscientização de sua afirmação identitária desenvolvido nas escolas indígenas do Baixo Madeira, municípios de

Autazes e do Careiro com o objetivo de aperfeiçoar a escola enquanto espaço de luta, colocando esta instituição a serviço de projetos presentes e de futuro que concretizem o reconhecimento de sua identidade Mura. A propósito disto os professores indígenas Mura (2008, p. 17) apresentam a seguinte síntese,

É nossa intenção que este material sirva de instrumento de reflexão e de informação sobre a cultura de nossos antepassados e dos remanescentes Mura, principalmente no que se referem as informações historicamente divulgadas, bem como o combate às ideias preconceituosas e colonizadoras de que o povo Mura não mais existe. A produção deste material constitui um grande passo para o enfrentamento dos problemas e desafios que a sociedade envolvente nos impõe, através dos quais buscamos recuperar nossa memória histórica, fortalecer nossa cultura e, fundamentalmente reafirmar nossa identidade étnica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conhecer a história dos Mura através do épico *Muraida* é navegar por uma Amazônia repleta de ambiguidades entrecortada pela história da colonização e da catequização do “bárbaro” Mura ao Catolicismo. Com o desenvolvimento do trabalho, podemos fazer alguns apontamentos sobre a compreensão da cultura Mura, apesar de todo um contexto de exclusão ao qual esse povo foi exposto, percebe-se o processo de resistência que revela a capacidade de organização indígena em defesa de seu território. Estudá-la a partir do contexto da colonização da Amazônia portuguesa, posto que, houve uma ofensiva europeia a uma cultura que julgava demoníaca e de má índole, e que na verdade foi uma guerra de extermínio, que interpreto, como uma tentativa de dismantelar e desarticular o poder e a resistência dos Mura.

A questão principal que moveu esta pesquisa foi a conquista espiritual, Wilkens usou a persuasão para narrar os fatos/feitos mostrando que o processo de cristianização ocorreu através da conversão imposta aos índios pelo castigo e temor a Deus. A religiosidade foi usada como escudo para ocultar o sentido bélico que permeia o poema. Ao mesmo tempo, construiu a imagem negativa dos povos indígenas e cantou de forma épica as relações de poder estabelecidas entre os ocidentais e os Mura na aplicação do projeto de colonização da Amazônia.

Esta pesquisa revela que os Mura ao aceitarem a milagrosa circunstância da conversão simularam uma suposta pacificação como estratégia e capacidade de organização indígena eficaz para a defesa de seus interesses. Ou seja, exerciam um poder de domínio sobre as outras etnias para além do delta do rio Madeira que os caracterizou como o Mura agigantado que se esquivava da melhor forma possível para não se permitir subjetivar pelas intenções do outro com técnicas de guerra e/ou subterfúgios inviabilizando o acesso dos portugueses aos rios da Amazônia em defesa da legitimidade de sua nação, sua cultura e preservando elementos essenciais dos seus modos de vida.

Por todos esses aspectos, o poema *Muraida* constituiu-se num marco épico de legitimação da colonização que se deu pela via da fé impondo a cristianização aos povos indígenas da Amazônia. Levando-se em consideração a resistência Mura no processo da conquista espiritual da Amazônia, entendemos que a força motriz do poema está na ambição territorial e expansão do cristianismo presente nas narrativas do autor.

Foram estes os elementos matriciais que moveram a fala do poeta em *Muraida*, quando obtém a sujeição dos índios por meio da palavra de fé dos catequizadores num recorte entre religião e ideologia onde somente os discursos não davam vazão para moldar os indígenas. No contexto desta guerra justa e/ou injusta confirmamos através dos dados coligidos que a forte e aguerrida nação Mura lutou com tenacidade em defesa do seu território, do que deixar-se vencer pelo triunfo da fé.

Portanto, não pretendemos encerrar aqui este estudo. É nosso propósito abrir novos caminhos, e novos desafios para novas pesquisas com o objetivo de contribuir para a construção de saberes inovadores que plantamos a semente de uma reavaliação deste contexto, dar voz aos vencidos, para compreendermos o processo histórico de colonização portuguesa da Amazônia. De nossa parte sugerimos iniciar novos trabalhos da memória dos remanescentes da etnia Mura nos municípios de Autazes e do Careiro na região do baixo Madeira e do médio Solimões no Amazonas dando sequência a este estudo científico.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, José Vicente de Souza. **Narrativas sobre os povos indígenas na Amazônia**. Manaus: Edua, 2012.

AMORIM, Ivone Marli de Andrade. A Literatura e a História do Poema Épico Feitos de Mem de Sá do Padre José de Anchieta. 1999. 52 f. TCC (Letras Licenciatura) – Campus do Pantanal, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Corumbá, 1999.

AMOROSO, Marta Rosa. **Corsário no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira**. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.) História dos Índios no Brasil. São Paulo: FAPESP/SMC/Cia das Letras, 1992.

ANCHIETA, Padre José de. **Textos Históricos: obras completas** – 9º volume. Pesquisa, introdução e notas de Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

BENCHIMOL, SAMUEL. **Amazônia Formação Social e Cultural**. Manaus: Editora Valer, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura história da cultura**; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Marie Gangnebin. 7. Ed. - São Paulo: Brasiliense, 1994.

BEOZZO, Pe. José Oscar. **...E o branco chegou com a Cruz e a Espada**. C. I. M. I. NORTE II. São Braz – Belém – Pará: SUYÁ Produções Gráficas, 1997.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **O ser e o tempo da poesia**. 6ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BURKE, Peter. **A Escrita da História: novas perspectivas** (org.); tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. – (Biblioteca básica)

CALDAS, Yurgel. **Eles são muitos e incontáveis: estratégias coloniais e migratórias dos índios Muram contra o processo pombalino para o domínio amazônico, a partir de Muhuraida, de Henrique João Wilkens**. Novos Cadernos NAEA, v. 13, n.1 – jul. 2010 – Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/UFPA, 2010.

_____. **A Ficção que Vence a História: O Mura de Muhuraida.** In: LEÃO. Allison (org.), *Amazônia: Literatura e Cultura*. Manaus: UEA Edições, 2012.

_____, **O Triunfo da Fé no Poema Muhuraida, de Henrique João Wilkens.** ANAIS DO SETA, Unicampi, Número 1, 526-528, 2007. Disponível em:

<http://www.iel.unicampi.br/revista/index.php/seta/article/download/...243>. Acesso em: 15/04/2012.

_____, *A Construção épica da Amazônia no poema Muhuraida, de Henrique João Wilkens.* Tese de Doutorado. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Minas Gerais: UFMG, 2007. Disponível em:

<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/ECAP-62667V>. Acesso em: 13/04/2012.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas.** Edição Crítica de Francisco da Silveira Bueno. Ediouro. 11ª Ed. Rio de Janeiro s/d.

CANDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade.** Editora Ouro Sobre Azul. 9ª ed. Rio de Janeiro, 2006.

CARVALHO, João Renor Ferreira de. **Ação e Presença dos Portugueses na costa norte do Brasil no sec. XVII.** Editor: Senado Federal – Conselho Editorial. 1ª ed. Brasília, 2014.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de; NORONHA, Nelson Matos de. (org). **A Amazônia dos Viajantes: história e ciência.** Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2011.

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.

_____, **Boletim de Pesquisa n. 5.** Notícias da Voluntária Redução de Paz e Amizade da Feroz Nação do Gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786, do Furriel Comandante do Destacamento do Lugar de Santo Antônio do Maripi, no Juruá. Manaus, 1984.

CULLER, Jonathan. **Teoria literária: uma introdução;** tradução Sandra Vasconcelos. – São Paulo: Beca Produções Culturais Ltda., 1999.

CURTIUS, Ernest Robert. **Literatura Europeia e Idade Média Latina.** Ministério da educação e Cultura e Instituto Nacional do Livro. 2ª ed. Brasília, 1979.

Da Costa, Lígia Militz. **A Poética de Aristóteles Mímese e Verossimilhança**. São Paulo: Editora Ática, 2001.

DANIEL, Padre João. **Tesouro Descoberto no Rio Amazonas**. [separata dos Anais da Biblioteca Nacional, v. 95, tomos 1 e 2, Rio de Janeiro, 1976].

DEL PRIORE, Mary Lucy. GOMES, Flávio dos Santos. (org). **Os Senhores dos Rios**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

DOMINGUES, Ângela Maria Vieira. **Quando os índios eram vassalos: Colonização e relação de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa, 1998. Disponível em: <http://www.dited.br.pt/30719/1707/2154.pdf>. Acesso em 23 set. 2014.

ELIADE, Mircea. 1970 – 1986. **O sagrado e o profano** [tradução Rogério Fernandes] – São Paulo: Martins Fontes, 1982 – (Tópicos).

EVERETT, Daniel Leonard. **A língua pirahã e a teoria da sintaxe; descrição, perspectiva e teoria**. Campinas, 1983. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000047308&op>.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1970.

_____. **A Organização Social dos Tupinambás**. São Paulo: HUCITEC/UNB, 1989.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem filosófica. Memórias I – Antropologia**. Estudo histórico: Adelino Brandão. Organização: Tenório Telles. 2ª edição – Manaus: Editora Valer, 2008.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. **Nas Selvas Amazônicas**. São Paulo: Gráfica Biblos Ltda, 1961.

FIORIN, José Luiz. **Identidades e diferenças na construção dos espaços e atores do novo mundo**. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (org.). **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 2000. p. 25-49.

GADDIS, John Lewis. **Paisagem da História: como os historiadores mapeiam o passado**; tradução de Maria Rocha Motta – Rio de Janeiro: Campus: 2003.

GERBI, Antonello. **O Novo Mundo: história de uma polêmica: 1750-1900.** [tradução Bernardo Jofilly]. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

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

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e a ocidentalização do México espanhol.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. (org.). **História da Igreja na Amazônia/Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – CEHILA – Coordenador: Eduardo Hoornaert.** Petrópolis: Vozes, 2003.

JATOBÁ, Maria do Socorro da Silva. **A Memória da Criação do Mundo: a Palavra Mítica como Técnica Mnemônica.** Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 2001.

KAISER, Wolfgang. **Análise e Interpretação da Obra Literária (Introdução à Ciência da Literatura)** 4ª Ed. Portuguesa. Vol. II. Coimbra: Livraria Iracema, 1968.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política.** Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos.** São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

LINS, Ivan. **Aspecto e Trechos Escolhidos dos Sermões e Cartas do Padre Antônio Vieira.** Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

LOUREIRO, Antônio José Souto. **Síntese da História do Amazonas.** Manaus, Imprensa Oficial, 1978.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário.** Belém: Cejup, 1995.

LUIS, José González. Brasil. (1553-1597): **La Llegada a Brasil. In: José de Anchieta: Poeta, Humanista Y Apóstol de América-Comision Diocena Del Cuarto Del Cuarto Centenário de Anchieta.** San Cristóbal de La Laguna: Producciones Grafica, S.A., 1997.

MARCOY, Paul. **Viagem pelo Rio Amazonas.** Tradução e notas de Antônio Porro. 1. Ed. Em português. Manaus: Edições Governo do Estado Amazonas. Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 5.ed. revista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

MARTINS, Edilson. **Nossos Índios Nossos Mortos**. Rio de Janeiro: Editora CODECRI, 1978.

MEIRELES FILHO, João Carlos. **Livro de Ouro da Amazônia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. **Fé e Império: as juntas das missões nas conquistas portuguesas**. Editora da Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2009.

MOISÉS, Massaud. **A Criação Literária – Introdução à problemática da Análise Literária**. 3ª ed., revisada e aumentada. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Henrique João Wilkens e os índios Mura**. Anais da Biblioteca Nacional. – Vol. 109. Rio de Janeiro, 1989.

NIMUENDAJU, Curt. **Lettre datée du Belém du Pará, 30 octobre 1927**. In: MÉTRAUX, Alfred. **Les migrations historiques des tribos tupi-guarani**. Journal de la Société des Américanistes, Paris, 3:2245-54, 1928.

NOTÍCIAS. **Funai delimita quatro terras indígenas do povo Mura no Amazonas**.

Disponível em: < <http://www.gov.br/.../1751 - Funai/>>. Acesso em 30 de set. 2014.

PEREIRA, Manuel Nunes. **Moronguêta: um Decameron indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: Brasília: INL, 1980.

PERREGALLI, Enrique. **A América que os europeus encontraram**. – 13ª ed. rev. São Paulo: Atual, 1994.

PINTO, Renan Freitas. **A sociologia de Florestan Fernandes** – Manaus; Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

_____. **AMAZÔNIA – VIAGEM DAS IDEIAS**. 3ª edição. Manaus: Editora Valer, 2012.

_____. (Org.) **O Diário do Padre Samuel Fritz**. Manaus. Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

RANGEL, Alberto. **Inferno Verde**. Organização Tenório Telles e estudo crítico por Marcos Frederico Krüger. 5ª ed. revista. Manaus: editora Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2001.

RANCIARO, Maria Magela Mafra de Andrade. **Andirá: memórias do cotidiano e representações sociais**. – Manaus, EDUA, 2004.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **Aspectos da Experiência Portuguesa na Amazônia**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1966.

_____. **Conquista espiritual da Amazônia**. São Paulo: EPS, 1942.

_____. **Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira**. 2. ed. Belém: SECULT, 1993.

_____. **A política de Portugal no Vale Amazônico**. 2. ed. Belém: SECULT, 1993.

RIBEIRO, Darcy. 1922-1997. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. Tradução de: F. A. Ribeiro. Primeira edição brasileira. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

_____. **Do texto à ação**. Porto: Rés Editora, 1989.

SAMUEL, Rogel (org.) **Manual de Teoria Literária**. 14ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina**. 2. Ed. Manaus: Ed. Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

_____. 1952 – **História do Amazonas**, 1. Série, ensino médio. – 1.ed – Rio de Janeiro: MEMVAVMEM, 2010.

_____. **História do Amazonas**: 3ª série: ensino médio. – 1. Ed. – São Paulo: Ática, 2007.

SILVA, Francisco Gomes da. **Itacoatiara. Roteiro de Uma Cidade.** 2ª edição. Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1997.

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

SOUZA, MÁRCIO. **A Expressão Amazonense – do colonialismo ao neocolonialismo.** Manaus: Editora Valer, 2003.

SOUZA PEQUENO, Eliane da Silva. **Mura, guardiões do caminho fluvial.**

Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/05>>. Acesso em: 15 set. 2013.

SOUZA, Sérgio Augusto Freire de. **Conhecendo Análise de Discurso – Linguagem, Sociedade e Ideologia.** Manaus: Editora Valer, 2006.

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas amazônidas.** Manaus: Edua, 2005.

TREECE, David H. **Introdução Crítica à Muhuraida: O indianismo épico e a crise do projeto colonizador.** Anais da Biblioteca Nacional. Vol. 109. Rio de Janeiro, 1989.

WILKENS, Henrique João. **Muraida.** Organização: Tenório Telles e José Almeida A. da Rosa. Manaus: Editora Valer, 2012.

_____. **Muhuraida ou o Triunfo da Fé.** In: 1785 Iconografia dos Índios Mura. Anais da Biblioteca Nacional. Vol. 109. Rio de Janeiro, 1989.