UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS – UEA

CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DE TEFÉ – CEST

LICENCIATURA EM PEDAGOGIA

QUEZIA MARTINS CHAVES

**OLHARES DOS POVOS INDÍGENAS DA BARREIRA DA MISSÃO:**

**A HISTÓRIA ORAL NA AUTOCONSTRUÇÃO DO SUJEITO COLETIVO**

Tefé - 2014

**QUEZIA MARTINS CHAVES**

**OLHARES DOS POVOS INDÍGENAS DA BARREIRA DA MISSÃO: A HISTÓRIA ORAL NA AUTOCONSTRUÇÃO DO SUJEITO COLETIVO**

Monografia apresentada ao Centro de Estudos Superiores de Tefé CEST-UEA, como requisito para a obtenção do título de graduação no Curso de Pedagogia.

Orientador: Prof. Msc. Guilherme Gitahy de Figueiredo

Coorientador: Msc. Rafael Barbi Costa e Santos

Tefé - 2014

**FICHA CATALOGRÁFICA**

QUEZIA,Martins Chaves. **Olhares dos povos indígenas da Barreira da Missão: a história oral na autoconstrução do sujeito coletivo**. Monografia de Licenciatura em Pedagogia.Universidade do Estado do Amazonas. Centro de Estudos Superiores de Tefé. 2014.

P. 49

**Palavras-chave**: povos indígenas, Médio Solimões, história oral.

**Banca Examinadora:**

***\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_***

**Orientador:** Prof. Msc. Guilherme Gitahy de Figueiredo

(Universidade do Estado do Amazonas– CEST)

***\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_***

**Membro: Profª. Dr. Cristiane da Silveira**

(Universidade do Estado do Amazonas - UEA)

***\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_***

**Membro: Prof. Msc. Yomarley Lopes Holanda**

(Universidade do Estado do Amazonas – UEA)

Tefé 09 de junho de 2014

**DEDICATÓRIA**

*Dedico está monografia a minha querida mãe Maria Janete da Silva, que sempre esteve ao meu lado e aos meus avós Bento Avelino e Afonsina Martins.*

**AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente á Deus pela vida e força que me deu durante toda a minha carreira acadêmica. Agradeço também a minha mãe Maria Janete, aos meus avós Bento Avelino e Afonsina da Silva e a todos os meus tios e tias e ao meu companheiro que de alguma maneira sempre me apoiaram.

Ao meu orientador Professor Guilherme Gitahy de Figueiredo e ao meu Coorientador Rafael Barbi Costa e Santos pela generosidade em compartilharem comigo seus conhecimentos, e pela confiança em mim depositada, o meu muito obrigado.

A todos os professores do colegiado de pedagogia e aos demais que passaram e também compartilharam seus conhecimentos junto à turma e a atual gestora do CEST/UEA Cilene Miranda, recebam todos os meus agradecimentos.

Nesse momento, o meu muito obrigado ao grupo de pesquisa social do IDSM, José Cândido e minha querida amiga Hilkiene Silva pela paciência em comentar as minhas leituras, a Luiza Câmpera, Rafael Barbi, Nelissa Peralta, Alex Coelho, Leonardo Apel e por toda a ajuda durante a minha pesquisa.

Agradeço à turma a qual tive a honra de fazer parte, a todos os meus colegas e em especial Esther Braga, Eliomara Ramos, Jaciara Santos, Ildyanna Costa, Rizomeire, ao meu estimado amigo Felipe, Maria Verônica, Joneilson pelo companheirismo e pelos momentos de descontrações e pelo companheirismo nos momentos difíceis, agradeço a todos pela nossa amizade.

Ao IDSM devo a oportunidade de realizar pesquisa de iniciação científica sob a orientação de Rafael Barbi e com bolsa do CNPq, o que me oportunizou o contato com parte das leituras teóricas utilizadas neste trabalho e a pesquisa sobre os relatos dos viajantes europeus que passaram no Médio Solimões.

Meu obrigado ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSAT) em Tefé da Associação Cultural dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (ACPIMSA) e com o apoio do Centro de Estudos Superiores de Tefé da Universidade do Estado do Amazonas (CEST-UEA). Coordenado pelo Ticuna Sílvio Almeida Bastos e o Prof. Guilherme Gitahy de Figueiredo, este projeto foi o responsável pela realização das reuniões comunitárias de 2008 e 2009 em que foram gravadas as narrativas de história oral da TI Barreira da Missão analisadas neste trabalho.

Ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), coordenador pelo Professor Alfredo Wagner Berno de Almeida, agradeço por ter apoiado e aportado recursos para a realização das reuniões comunitárias e gravações.

Acima de tudo agradeço às comunidades Barreira de Cima, Betel, Barreira do Meio e Barreira de Baixo e a todos os seus moradores, pela generosidade em compartilhar suas vidas e narrativas, exemplos vivos de que não há nada de valor nas vidas humanas que não seja o fruto de muita luta e perseverança. Que este trabalho seja uma pequena retribuição às dádivas que são suas histórias.

**EPÍGRAFE**

*O homem-sem-história é a condição de alienação, exclusão, quando a pessoa é tratada a partir de uma definição externa à sua própria história, sendo esta relegada ao esquecimento ou à causa científica de sua condição atual. O homem-sem-história surge quando uma pessoa, por suas vivências – e é possível afirmar também que por sua história – tem seu ser-no-mundo em risco. Como máximo, um exercício de tolerância com a diferença, que continua mantendo a exclusão, porque olha com olhos superiores, tolera a existência do diferente, mas não faz a mínima questão de ao menos dialogar com ele. Não há diálogo com o diferente, mas uma conversa com a definição pautada, uma conversa com o diagnóstico, com a etiqueta, com o esquizofrênico, com o depressivo, com o imigrante, com o estrangeiro, com o sexo frágil, com o homossexual, com o afro-descendente, com a pessoa em situação de vulnerabilidade. E se tal conversa é entabulada com uma concepção prévia e unilateral, na realidade é mais um monólogo que uma conversa. Enfim, o homem-sem-história é a condição de habitar um altermundo, o mundo do estranho, mas que nessa sociedade está sem comunicação com o mundo da suposta normalidade. O homem-sem-história é a condição muda e imobilizada da pessoa que teve seu ser-no-mundo colocado em risco, que viveu a experiência da presença em tensão, e que viu sua história ser soterrada sob os alicerces de um estigma*. *E é aqui que as ações de narrativa política nikosiana podem atuar como criadoras de cidadania. Uma narrativa que revela seu agente, que o restitui à presença perante um público, perante a esfera pública, com a luz intensa do protagonismo político de criar, dar início a outra história a partir da citação do seu passado. Trata-se, dessa maneira, de uma cita com a ação, um encontro com o agir, no qual a historicidade tem papel fundamental.*

***Márcio Mariath Belloc***

Sumário

[INTRODUÇÃO 11](#_Toc389899138)

[CAPÍTULO I: OS POVOS INDÍGENAS NA HISTÓRIA OFICIAL 17](#_Toc389899139)

[1.1 Desconstruindo e reconstruindo a História Indígena 17](#_Toc389899140)

[1.2 Historicidades: uma nova forma de se pensar a história 20](#_Toc389899141)

[CAPITULO II: as narrativas da barreira da missão 27](#_Toc389899142)

[2.1 O tratamento das narrativas 27](#_Toc389899143)

[2.2 Os povos da Barreira da Missão: um olhar sobre as narrativas 29](#_Toc389899144)

[CONCLUSÃO 42](#_Toc389899145)

[REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 43](#_Toc389899146)

[APÊNDICE 46](#_Toc389899148)

**RESUMO**

As escolas do Médio Solimões reproduzem visões da história e  
preconceitos sobre os povos indígenas e a Amazônia que remetem ao  
ponto de vista construído pelos colonizadores. Desta forma, contribuem  
para o surgimento de novas formas de dominação e exploração. O  
presente trabalho parte da necessidade do professor-pesquisador  
reconstruir o seu papel no contexto do Médio Solimões. Isso é feito  
através do questionamento do olhar produzido desde os viajantes e  
naturalistas europeus que aqui passaram e por meio da valorização da  
história oral como um dos métodos pelos quais escolas e universidades  
podem se abrir para as tradições e memórias dos povos que nunca  
deixaram de resistir e se organizar enquanto sujeitos de suas próprias  
histórias. Sendo assim, os principais protagonistas desta monografia  
são os povos Ticuna, Cambeba e Cocama da Terra Indígena Barreira da  
Missão de Tefé (AM), autores de narrativas cuja análise revela a  
importância das tradições orais na autoconstrução dos povos enquanto  
sujeitos coletivos.

**Palavras-chave:** povos indígenas, Médio Solimões, história oral.

**Abstract**

Schools of the Middle Solimões reproduce visions of history and  
prejudices about indigenous people and the Amazon that refer to the  
viewpoint constructed by colonizers. In this way, they contribute to  
the emergence of new forms of domination and exploitation. This work  
stems from the need of the teacher- researcher rebuild their role in  
the Middle Solimões. This is done through questioning the point of  
view produced from European naturalists and travelers who passed  
through here, and the appreciation of oral history as one of the  
methods by which schools and universities can open up to the  
traditions and memories of people who have never ceased to resist and  
organize themselves as subjects of their own histories. Thus, the  
main protagonists of this monograph are the Ticuna, Cambeba and  
Cocama peoples of the Barreira da Missão indigenous land, located in  
the city of Tefé, Amazonas, Brazil. Their narratives reveals the  
importance of oral traditions in the self invention of collective  
subjects.

**Keywords:** indigenous peoples, Middle Solimões, oral history.

# INTRODUÇÃO

A temática indígena sempre foi algo que me fascinou e ainda assim continua. Desde muito pequena ouvi histórias do meu velho avô e de minha avó a respeito de índios. Contam histórias dos lugares por onde moravam e os inesperados encontros com alguns desses povos. Eles podem não ter percebido, mas tudo aquilo me deixava perplexa. Meu avô era filho de seringueiro, por isso tinha um enorme repertório de histórias a respeito. Minha avó era filha de indígena, e sempre me contou coisas que presenciou com respeito aos índios, mas nunca soube me dizer a que povo pertencia a sua mãe.

O tempo foi passando e as histórias continuaram a ser contadas. Ingressei no curso de Pedagogia pela Universidade do Estado do Amazonas no ano de 2010, e foi nesse momento que surgiu a oportunidade de buscar uma bolsa de iniciação cientifica. Participei por três anos do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC-Sr, oferecidas pelo CNPq em vínculo com o Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, noqual doisanos foram dedicados à história indígena no Médio Solimões orientada pelo Rafael Barbi. Dessas pesquisas, os estudos teóricos e grande parte da análise dos relatos de viajantes foram aproveitados no presente trabalho.

Nesse período também pude conhecer o professor Guilherme Gitahy de Figueiredo, que trabalhou a disciplina Criança, Sociedade e Cultura, e pude conhecer o trabalho que o mesmo desenvolvia junto aos povos indígenas da Terra Indígena (TI) Barreira da Missão, situada no município de Tefé (AM). Contei o meu interesse pela temática e, desde então, comecei a acompanhá-lo nos trabalhos que realizava. Entre 2008 e 2009, o professor havia participado da realização de uma série de atividades nas comunidades desta terra indígena que envolveram a realização de oficinas de rádio livre e vídeo popular, transmissão ao vivo e registro de assembleias indígenas, reuniões comunitárias para a gravação de relatos orais e o mapeamento participativo do território. Era o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia em Tefé, sob a responsabilidade da Associação Cultural dos Povos Indígenas do Médio Solimões (ACPIMSA) e com a parceria do CEST-UEA. Os coordenadores eram a liderança Ticuna e funcionário da FUNAI Sílvio de Almeida Bastos, então presidente da ACPIMSA, e o referido professor. Os recursos e apoio necessários vinham do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, coordenado pelo atual professor da UEA Alfredo Wagner Berno de Almeida. É com base nas narrativas levantadas nessas reuniões comunitárias que realizei as análises principais da monografia.

No decorrer desse trabalho, por diversas vezes as pessoas me perguntavam qual o curso que eu estava fazendo, e eu respondia que era pedagogia. Daí então aparecia uma outra pergunta acompanhada de espanto: mas como assim, você estuda pedagogia e ta escrevendo sobre questões indígenas? O que isso tem a ver com o seu curso?

No início eu respondia que a gente via algumas dessas coisas no curso, na disciplina de Antropologia. E a minha resposta se reduzia a essas poucas palavras. No entanto, com o amadurecimento acadêmico, minha resposta se transformou em um discurso mais fundamentado. Comecei a ter mais clareza da importância do trabalho que eu estava desenvolvendo. Um dos motivos é poder conhecer melhor a história da região e do município ao qual pertenço, pois sabemos que o ensino básico é bastante deficiente quanto a esse assunto. Na história ensinada os índios sempre aparecem em função da conquista da América, nunca como os habitantes da terra que também se recusou à escravidão e fez guerras aos europeus. É abordado como se vivessem sem roupas ou trajando vestimentas de palhas, e cuja única função é caçar, pescar e viver nas florestas.

Como uma futura profissional da educação, vejo nesse trabalho a oportunidade de estar repassando uma história diferente a respeito dos povos indígenas da região do Médio Solimões, uma história contada por seus próprios sujeitos. É necessário que repensemos o significado da história dos povos indígenas a partir das experiências e memórias dos mesmos. Diante deste desafio, o professor como agente pesquisador deve dialogar com as abordagens trazidas pelos povos indígenas, evitando assim apenas reproduzir na escola imagens elaboradas por aqueles que massacraram e escravizaram parte da população indígena.

Como afirma Manuela Carneiro da Cunha (1992), durante muito tempo os indígenas não foram vítimas apenas da eliminação física, mas também da eliminação enquanto sujeitos históricos. Esse trabalho se justifica por se aliar à luta por espaço e liberdade dos sujeitos da comunidade indígena Barreira da Missão, cujo principal objetivo é análise das narrativas desses povos. Uma luta que aqui se expressa na tecedura de suas próprias narrativas.

Essa pesquisa combinou teorias e métodos de história oral da antropologia. Segundo Porro (1995), durante quase cinco séculos os índios foram pensados como seres “efêmeros” e em “transição para a cristandade”, “assimilação” e “desaparecimento”. Essa abordagem mostra o índio apenas como alguém que foi submetido à imposição do trabalho escravo, na assimilação forçada, na descaracterização étnica, e “em episódio de triste memória” e no extermínio físico (MONTEIRO, 1995, p. 222).

Para Monteiro (1995, p. 227) é preciso que toda essa história seja recontada, revertendo assim o quadro prevalecente, que é marcado pela omissão ou que enquadra o índio em uma “visão simpática” de vítima do processo de colonização. Dessa forma, “faz-se necessário repensar o significado da história a partir de experiência e da memória de populações que não registraram ou registraram pouco seu passado através da escrita*”.*

A história oral pode dar grande contribuição para a intensificação da memória, mostrando ser um método bastante promissor em diferentes áreas de estudo. Ela oferece a possibilidade de novas versões da história e, ao mesmo tempo, dá voz a múltiplos e diferentes narradores. Possibilita a construção de uma história a partir das palavras daqueles que vivenciaram e participaram de um dado período, de acordo com suas próprias interpretações. Trabalhar a história a partir da história oral torna possível fazer da história uma atividade mais democrática, a cargo das próprias comunidades (THOMPSON, 1992).

Esta metodologia é uma das formas de investigação do significado da vida cotidiana em que é possível desvelar seu universo íntimo. A riqueza da pesquisa com essa metodologia está na ênfase e na importância dada ao sujeito da história, onde o mesmo é construtor de seu destino, dentro de limites e possibilidades. Dessa forma, a história oral oferece a possibilidade de reconstruir histórias, situações e acontecimentos narrados pela voz de quem os vivenciou ou presenciou (CASSAB & RUSCHEINSKY, 2004). A aplicação desse método pode igualmente favorecer a expressão de pessoas e grupos silenciados pela história oficial, permitindo a construção de novas perspectivas e possibilidades de mudanças.

O presente trabalho se vale de uma situação especialmente valiosa, pois as narrativas aqui analisadas são o fruto de uma iniciativa dos próprios indígenas. Em 2007 o acadêmico de letras e também presidente da Associação Cultural dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes, Sílvio de Almeida Bastos, levou ao então diretor do CEST-UEA, Sr. Wilson Acácio, a demanda por projetos da universidade junto às comunidades indígenas. Diante desta reivindicação, o diretor solicitou ao professor e antropólogo Guilherme Figueiredo que dialogasse com esta organização para a construção de projetos comuns. Inicialmente a ideia era levar projetos de democratização da comunicação, história oral, além de vários outros coordenados por inúmeros professores do CEST sob o projeto 'guarda-chuva' chamado Mão Amiga que o antropólogo coordenava. Posteriormente, quando esta parceria já estava recebendo o apoio e recursos do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, sob a coordenação do Prof. Alfredo Wagner Berno de Almeida, foi então a ACPIMSA que assumiu a responsabilidade principal por coordenar a atividades de pesquisa.

A versão final do projeto da Nova Cartografia Social da Amazônia em Tefé, aprovada em assembleia das aldeias da Barreira da Missão no final de 2007, contemplava a realização de oficinas de rádio livre e a produção coletiva de narrativas e mapas para a publicação de um pequeno livro, cujo conteúdo seria elaborado pelas comunidades. Isso significa que, desde o início, as narrativas transcritas e analisadas nesta monografia foram produzidas a partir da iniciativa, da organização indígena e da sua presença ativa na universidade. Além disso, tiveram a mais ampla liberdade para escolher os temas que iriam narrar. Aquele projeto foi quase integralmente realizado entre 2008 e 2009, mas infelizmente, uma série de infortúnios atrasaram a publicação do livro. Esta monografia produziu análises que dialogam com essas narrativas e, além disso, contribuiu para tornar realidade a publicação do livro ao transcrevê-las. Depois a autora será uma das facilitadoras da finalização daquela publicação.

A TI Barreira da Missão está localizada no município de Tefé, distando 32 km por estrada da área urbana e levando-se cerca de meia hora para chegar por via fluvial. Ela possui 1.772 ha e 859 habitantes, sendo composta oficialmente por três etnias - Ticuna, Cambeba e Cocama - distribuídas em quatro aldeias vizinhas chamadas Barreira de Cima, Barreira do Meio, Betel e Barreira de Baixo (FIGUEIREDO, 2008).

Segundo Faulhaber (1998), os povos indígenas da Barreira da Missão estavam antes situados no alto rio Solimões, e foram forçados a descer o rio nos anos 60 devido a uma grande cheia ocorrida naquela época. Os mesmos instalaram-se próximo ao centro urbano de Tefé, onde podiam conciliar sua economia rural com os serviços oferecidos na cidade. Em 1985 a área que ocupavam pertencia à Prelazia de Tefé, e a mesma havia vendido um lote de terra à Empresa Amazonense de Dendê (EMADE), ameaçando a posição dos indígenas. Diante disso, alguns padres ligados ao Centro Indigenista Missionário (CIMI) deram apoio para que eles procurassem a FUNAI para pedir a demarcação da área como terra indígena. A solicitação foi feita em 1987, mas somente em 1991 a demarcação foi homologada.

Vale ressaltar que ao menos desde os anos 1920 já existia um movimento indígena organizado no Médio Solimões. O povo Miranha foi o primeiro a ser reconhecido oficialmente por um organismo indigenista do Estado, o que resultou na demarcação da terra indígena Méria em 1929 e Miratu em 1930. Nos anos 30 o movimento foi esquecido pela política indigenista oficial, porém nos anos 80 houve o revigoramento do movimento indígena. Esse fortalecimento se deu a partir do I Encontro de Tuxauas do Médio Solimões, realizado durante a semana do índio em 1979 e que contou com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) (FAULHABER, 1998).

A influência da Prelazia, do Movimento de Educação de Base (MEB), e do CIMI remete ao trabalho que a Igreja vinha desenvolvendo desde os anos 1960 de educação popular e formação de comunidade eclesiais de base (CEBs). Na região de Tefé este trabalho foi levado a centenas de comunidades, entre elas as indígenas. No começo dos anos 80, o processo de mobilização étnica resultou na formação da União das Nações Indígenas de Tefé (UNI-Tefé). Tratava-se da luta pela autonomia, pela demarcação de terras indígenas, e organização econômica que livrasse as aldeias dos comerciantes (FAULHABER, 1998).

Atualmente a luta continua e, entre as principais demandas mobilizadoras, agora está a revitalização cultural, a reapropriação das línguas indígenas, das danças tradicionais e educação escolar indígena (FIGUEIREDO, 2008). É nesse contexto que a ACPIMSA partiu em busca da parceria com projetos de pesquisa e extensão universitários para levar à TI Barreira da Missão.

No primeiro capítulo, intitulado ***Os povos indígenas na história oficial*** apresentamos uma discussão a respeito de como os povos indígenas são abordados na historiografia dominante e quais são os prejuízos dessa forma de abordagem. Abordamos especialmente a visão construída por viajantes e naturalistas sobre as etnias Ticuna, Cocama e Cambeba, que alimentou o imaginário dos impérios europeus e mesmo a construção da história oficial do Brasil.

No segundo capítulo, ***As narrativas da barreira da missão,*** partimos da discussão sobre a importância das narrativas orais na construção e reconstrução de uma nova história, o que chamaremos de *‘historicidade outras’* (LE GOFF, 1990), para iniciar a análise das narrativas gravadas nas reuniões comunitárias das aldeias Ticuna, Cocama, Cambeba da Barreira da Missão entre 2008 e 2009.

# CAPÍTULO I: OS POVOS INDÍGENAS NA HISTÓRIA OFICIAL

## 1.1 Desconstruindo e reconstruindo a História Indígena

A história dos povos indígenas do Brasil aparece, na maioria das vezes, em função da história da colonização do país: eles são os “vencidos”, “exterminados”, “catequizados”, nunca agentes sociais ativos, protagonistas de suas histórias.

Não é por acaso que a história trate dos povos “vencedores”, jogando os “vencidos” no esquecimento, sobretudo quando esses vencidos “não tinham história” e, portanto precisavam ser vencidos para enfim ingressar e obter história (Deturche, 2012, p. 01).

A partir dos anos de 1980, trabalhos antropológicos e históricos caminharam para outros modos de se ver e contar a história: a etnohistória emergiu com a proposta de tornar visíveis os esquecidos. Tratava-se de entender como os próprios povos indígenas lidam com suas histórias, como eles as interpretam e as transmitem. Nesse sentido, passou a ser dada muita importância às tradições orais, que podem oferecer dados bastante valiosos sobre culturas que, em sua maioria, advêm de tradições ágrafas. Essa legitimidade do oral coadunava-se com uma indagação sobre a percepção indígena da história, e, portanto, da abertura ao que se poderia chamar de “historicidades outras”, não necessariamente em acordo com os padrões heurísticos ou cronológicos da historiografia acadêmica (SÁEZ, 2005, p. 40).

Contar a história de uma determinada sociedade a partir de fontes orais não significa somente propôr uma abordagem êmica, ou seja, não é apenas necessário levar em consideração categorias e valores internos próprios às sociedades e grupos em estudo. Mais que isso, como coloca Cavalcante (2011), é preciso “subverter a maneira linear com a qual se está acostumado a pensar a história, a partir da historicidade ocidental” (DETURCHE, 2011, p. 357). Essa forma de pensar a etnohistória faz com que se busque compreender a história indígena a partir das chaves culturais próprias dos grupos que se pretende estudar.

Como bem coloca Deturche (2012), é preciso perceber como os próprios povos indígenas entendem e assimilam os eventos históricos:

Em contexto de pesquisa etnográfica trata-se antes de tudo de levar a sério o que os próprios indígenas falam sobre o seu passado, entender as narrativas não como retratos e registros hipotéticos de “eventos históricos”, mas como discursos que permitem ter acesso a uma outra historicidade e entender os processos transformacionais presentes (Deturche, 2012, p. 72).

É necessário abrirmos mãos da visão vitimista dos povos indígenas, rompendo com o olhar ocidental separador de um passado tradicional e original, e um presente “aculturado”, resíduo e sem futuro. Precisa-se pensar a história a partir dos “próprios processos indígenas de transformação social, as próprias histórias nativas, não nos seus acontecimentos registráveis, mas nas relações que os nativos têm com elas*”* (DETURCHE, 2012, p. 72).

Pantoja (2008), no livro “Os Milton”, conta a trajetória de uma família indígena que há 100 anos morava em um seringal no Acre, mais precisamente no rio Tejo. De acordo com a autora, a história oficial sempre coloca os seringais como locais populosos e movimentados pelo comércio da seringa e outros produtos, mas que ficaram inativos após a primeira crise da borracha em 1912. No entanto, os seringais continuam em atividade e muitas famílias permanecem trabalhando nesses locais, mesmo que em proporção menor. Para os autores que tratam da história da borracha a preocupação básica é com as suas fases, estando ausentes as referência às pessoas que se envolveram nesses feitos. Quando essas pessoas aparecem, são descritas como “população miserável de trabalhadores”, que passivamente permanecem nos seringais durante os anos de crise devido à falta de alternativas ou de condições financeiras.

No final de sua pesquisa, Pantoja (2008) conclui que há uma redução da realidade do seringal. Não há qualquer preocupação com a compreensão da forma como os sujeitos concretos – seringueiros e seringalistas - vivenciavam, interpretavam e davam sentido às suas situações de vida. A autora cita vários historiadores e filósofos, entre eles Sartre (apud Pantoja, 2008, p. 61), que diz que a história é feita por “homens reais”, por suas bagagens de vida, pessoas que realizam escolhas em meio a um "campo de possibilidades (...) visando transformar objetividades dadas e produzir novas situações".

Sociedades, grupos e pessoas submetidas a situações de dominação podem construir visões originais ou inusitadas e, a partir das mesmas, reorientar suas atitudes e práticas. Eles foram ou estão inseridos em condições históricas e sociais, mas estas não são determinações únicas. As pessoas criam possibilidades e fazem escolhas, pois têm histórias de vida e projetos próprios (Pantoja, 2008). A história oral nos possibilita vislumbrar esse outro lado da história.

Para Ecléa Bosi (1994, p. 19), a veracidade do narrador não é algo para se preocupar. Os "erros" e "colapsos" não são maiores do que os da história oficial que, como uma "daninha sinistra", sufoca as lembranças e pisoteia "a tradição do vencido". O trabalho da história oral faz com que o passado se conserve a partir de lembranças isoladas, singulares e coletivas, as quais constituem autênticas ressurreições do passado. A esse respeito, Pantoja (2008) diz que:

O processo histórico tem assim ressonâncias individuais: se as pessoas estão envoltas em configurações sociais, não é menos verdade que o fazem com trajetórias de vida particulares (PANTOJA, 2008, p. 58).

Quando se atualiza a lembrança pura, a imagem-lembrança trás à tona da consciência um momento único, lembranças singulares da vida de quem as lembra. Dessa forma, lembrar não é apenas reviver, mas também reconstruir, refazer, repensar as experiências passadas com imagens e ideias atuais (BOSI, 1994).

Ampliando a discussão, a história oral nos permite chegar a algo que chamamos de "historicidade". Segundo Le Goff (1990), a historicidade permite refutar no plano teórico a noção de "sociedade sem história", colocando a própria história numa perspectiva histórica: "há uma historicidade da história que implica o movimento que liga uma prática interpretativa a uma práxis social" (Certeau apud Le Goff, 1990, p. 20). A historicidade permite a inclusão, no campo da ciência histórica, novos objetos da história que tratam de acontecimentos ainda não reconhecidos.

### 1.2 Historicidades: uma nova forma de se pensar a história

Para Le Goff (1990, p. 21) "a história só é história na medida em que não consente nem no discurso absoluto, nem na singularidade absoluta, na medida em que o seu sentido se mantém confuso, misturado". A história não é estática, situada fora do tempo, ela é feita de construções, interpretações e reinterpretações constantes. O autor apresenta um trabalho feito por Philippe Joutard (1977), que conta uma nova versão da história da revolta dos camisardshuguenotes nas Cevenas do século XVIII, a qual sofreu grande desprezo pelos historiadores católicos e protestantes. A partir de 1840 apareceram novas versões e interpretações dessa revolta: desenvolveu-se a lenda dourada dos "Camisards", à qual se opõe uma lenda católica.

Esta oposição alimenta-se explicitamente com as paixões políticas da segunda metade do século XIX, levando ao confronto entre partidários do movimento e defensores da ordem, erigindo estes os "camisards" em antepassados de todas as revoltas do século XIX, pioneiros do "eterno exército da desordem", "os primeiros precursores dos demolidores da Bastilha", os precursores dos *"Convnunards"* (partidários da Comuna de Paris) e dos "atuais socialistas, os seus descendentes diretos", com os quais "teriam aprendido o direito à pilhagem, ao homicídio e ao incêndio, em nome da liberdade da greve" (Le Goff, 1990, p. 28).

Essa nova versão da história só foi possível a partir de novas leituras do passado que partiam da tradição oral que constitui uma "outra história". Graças à tradição oral a historiografia é cheia de perdas e ressurreições, falhas de memória e revisões, oportunizando novos registros de memória. "Toda a tentativa de compreender a realidade (histórica) sem hipóteses subjetivas só conseguiria chegar a um caos de "juízos existenciais" sobre inúmeros acontecimentos isolados" (Le Goff ,1990, pg. 31).

De acordo com o autor Adam Schaft (apud Le Goff, 1990), o nosso conhecimento deve ser um processo infinito na tentativa do aperfeiçoamento dos diversos saberes em suas mais variadas realidades, as quais devem ser analisadas sob diferentes ângulos. Assim, devemos acumular várias versões de um fato, não resultando na simples soma de conhecimentos, mas em transformações qualitativas das diversas visões de história. Essa postura seria uma das maneiras de não generalizar e singularizar a história. Generalizar no sentido de fazer uma história de todos, sem levar em consideração a atuação, as interpretações dos personagens que não são tidos como célebres dessas tramas. Singularizar por falar de um acontecimento, ou uma série de acontecimentos onde são privilegiados papéis de indivíduos e, em especial, os tidos e descritos como grandes homens. Esses caminhos fazem da história algo que teria sido vivenciado e sentido por todos de uma mesma maneira, quando sabemos que não é dessa forma que acontece.

Vejamos o que Paul Valéry (apud Le Goff, 1990, p. 33) fala a respeito de uma das finalidades da história: "é o produto mais perigoso que a química do intelecto elaborou... A história justifica o que se quiser”.Para verificarmos essa afirmativa na prática, vejamos o que foi escrito sobre os índios Mura na época da conquista da Amazônia. Segundo Marcoy (2006), no começo do século XVII os Mura viviam na margem direita do rio Amazonas, junto aos lagos e igarapés localizados entre o rio Tefé e o Madeira. Seu território compreendia uma extensão de cento e quinze léguas. O naturalista relata que os Mura atacavam as embarcações dos portugueses, os impedindo de subir o rio. Desde então, em diversas ocasiões os governadores do Pará e os capitães-gerais do Rio Negro começaram a enviar tropas de combate a esses índios. Os Mura os enfrentavam e, muitas vezes, venceram as forças colonizadoras, sendo por isso vistos como um povo cheio de ódio e uma ameaça aos estabelecimentos implantados na região e às embarcações comerciais que atuavam no Madeira. Tornaram-se inimigos oficiais da Igreja e da Coroa portuguesa, passíveis de serem mortos e escravizados.

Em 1757, ano da fundação do Diretório Pombalino que garantia liberdade formal aos índios, os Mura não foram contemplados com a lei, por serem considerados inimigos oficiais da Coroa. A Carta Régia de 1798 também excluiu os Mura dos benefícios da Lei, ou seja, eles não podiam ser “livres”. A escravidão imposta a essa população sempre foi aceita e oficializada. Bates (1979) descreve os Muras como tendo um semblante “brutal”, carrancudos e desconfiados. Os avaliava como tendo uma das culturas "mais atrasadas" de todas as "tribos" da região amazônica, e sempre que o autor queria estabelecer comparação entre povos considerados de cultura atrasada mencionava os Muras. Quando o padre e etnógrafo Constant Tastevin (2008, p. 64) foi encarregado da Prefeitura apostólica de Tefé, de 1905 a 1926, também fez descrições dos Mura, referindo-se à “má reputação” que esses povos carregaram consigo durante o inicio da colonização: "...nação apaixonada pela liberdade e pela vagabundagem, incapazes de compreender as vantagens que lhes trazia a dominação portuguesa...". Essas histórias serviram de respaldo à política da Coroa Portuguesa e aos demais colonizadores para caçar, escravizar e massacrar os Muras.

Como contrapondo à história dominante, que legitima a opressão, a história oral valoriza a memória coletiva das classes dominadas, que foram postas às margens da historia. A história é feitas várias historias, ou seja é composta por diferentes historicidades, "histórias outras" recheadas de visões e interpretações de cada acontecimento histórico. A fontes "elitistas" não devem ser as únicas a ocupar um lugar privilegiado nesses acontecidos. Os conhecimentos não oficiais e não institucionalizados como as recordações e experiências familiares, as histórias locais, recordações coletivas e pessoais, todo esse vasto e complexo campo de saberes precisa passar ao primeiro plano da história.

#### 1.3 Descrições dos povos Ticuna, Cocama e Cambeba pelos naturalistas nos século XIX e XX

Desde o século XVI até o século XIX, os índios do Médio Solimões eram descritos por viajantes e naturalistas como se fizessem parte da natureza. Eles destacavam as potencialidades da região e faziam descrições inclementes sobre os povos indígenas da Amazônia. Poderiam haver divergências quanto às potencialidades da natureza, mas quanto à não importância da população nativa isso não se discutia. “É preciso perceber que esse discurso é algo historicamente dado e que de maneira alguma se prestou apenas a essa região e a seus habitantes” (OLIVEIRA, 2010, p. 22). Os livros de viagens eram extremamente divulgados no século XIX em países como França, Inglaterra e Alemanha. Havia uma famosa biblioteca conhecida como *Bibliothèque Universelles des Voyages,* constituída de mais de 200 títulos sobre a América e regiões como África, Índia e Oceania. Foi um gênero de conhecimento importante para a expansão colonial europeia que vivia o seu auge. Em 1800 as potências europeias controlavam 35% da superfície do globo e, em 1914, 85% (OLIVEIRA, 2010).

Feitas essas considerações, veremos agora como os viajantes e naturalistas descrevem os povos Ticuna, Cocama e Cambeba, as mesmas etnias que estão presentes na Barreira da Missão.

**Povo Ticuna**

No século XVII, época em que Pedro Teixeira subiu o rio Amazonas, a nação Ticuna ocupava a margem esquerda do rio Amazonas, mais precisamente entre o rio Ambiacu e o Atacuary.

O povo Ticuna foi mencionado pela primeira vez no referido século pelo padre jesuíta Cristobal de Acuña, no Livro Novo Descobrimento do Rio Amazonas, e era citado como inimigo dos Omáguas ou Águas (nome que recebem no referido livro), moradores da margem esquerda do rio Solimões. Assim foram descritos pela primeira vez:

Pelo lado norte os Água têm como inimigos os Tecuna que, de acordo com boas informações, não são inferiores aos Curina nem em número nem em brio, já que também sustentam guerras com os inimigos que têm terra adentro (ACUÑA, 2009, apud HUTTNER, 2007, p. 32).

Os Ticuna tiveram seus primeiros contatos com europeus com a chegada dos jesuítas espanhóis que vieram do Peru liderados pelo Padre Samuel Fritz no século XVII, os quais foram responsáveis pelos surgimentos de diversos aldeamentos como São Paulo de Olivença, Amaturá, Fonte Boa e Tefé no rio Solimões. Faziam parte desses aldeamentos os Omágua, Miranha, Xumana, Passe, Júri e também os índios Ticuna (ISA, 2013).

Marcoy (2006, p. 66) escreveu que “antes de se tornar a cidade de Olivença, capital do alto Amazonas, São Paulo não era mais do que uma modesta missão (...) destinada aos índios Ticuna” e fundada em 1692. Em 1819, segundo Dr. Spix (1981), Fonte Boa era habitada por índios da nação Ticuna, além dos índios Umauas ou Campevas, Xomanas, Passés, Jurís e Catuquina. De acordo com Bates (1979), os Ticuna eram bem parecidos com os Chumana, Passés, Jurís e Maués, pois eram vistos como índios “pugnazes” e “não leais”. Seu território original abraçava as margens da maioria dos tributários, desde quarenta milhas abaixo de São Paulo de Olivença até além de Loreto no Peru, e excediam todas as outras tribos na manufatura de cerâmicas.

No entanto, quando Marcoy (2006) desceu o rio Amazonas no ano de 1847, afirmou que encontrou apenas uns cinquenta indivíduos Ticuna que não estivesse estabelecidos em algum povoado. Estes estariam habitando as margens do Atacuary e de seus tributários.

**Povo Cocama**

O contato do povo Cocama com os europeus se deu logo no início das primeiras décadas da colonização. As primeiras referências aos Cocama, nos séculos XVI e XVII, situam os seus principais assentamentos no médio e baixo rio Ucayali, afluente meridional do Amazonas peruano, incluindo o Marañón, baixos Huallaga, e o rio Napo (ISA, 2013).

Segundo Ramos (*apud* Santos, 2013), as primeiras descrições dos Cocama foram feitas por Gaspar de Carvajal (1541-1542), capitão Altamirano (1559-1561), cronista das expedições de Ursua e Aguirre, Cristóbal de Acuña (1639) e o Padre Samuel Fritz, que viveu na região entre os anos de 1686 e 1723. Segundo esses cronistas, a população dos Cocama apresentava uma alta densidade, além de possuírem esquemas de guerra e comércio. Bates (1979), descreveu os Cocama como gente “engenhosa” e “muito trabalhadora” que se empregavam de “boa vontade” a serviço dos mercadores para conduzir os seus barcos e eram vistos como povo de temperamento “calmo” e “apático”.

No princípio do século XX a população Cocama que habitava o Amazonas peruano, nas proximidades da cidade de Caballocha, começou um movimento continuado de migração rumo ao Alto e Médio Solimões no Brasil, inserindo-se no esquema de exploração da seringa (ISA, 2013).

**Povo Cambeba**

Os Cambeba, também conhecidos como Omágua, segundo Marcoy (2006) eram um dos povos que, assim como os Miranha, melhor resistiram aos adventos da civilização, às epidemias devastadoras e à servidão a que os índios foram expostos durante quase dois séculos. Segundo este autor, desde os tempos antigos esses dois povos alimentam ódio entre si e guerreiam. Eles viviam entre o rio Japurá e o curso superior do Apaporis, seu afluente da margem esquerda, mas antes algumas famílias habitavam a porção inferior do Jutaí.

O que mais foi destacado entre os Cambeba foi o hábito do achatamento artificial do crânio. Tanto os homens quanto as mulheres desse povo usavam cabelos longos e soltos, e enfeitavam a boca com espinhos grandes. Como armas utilizavam arcos, flechas, e um bastão curto que tinha uma de suas extremidades partidas, com o qual arremessavam pedras com se fosse uma funda (MARCOY, 2006).

Os Cambeba eram tidos como canibais mas, de acordo, com Marcoy (2006) eles não comiam carne humana por gostarem. Tratava-se de um modo de vingança contra o povo tido como inimigo, nesse caso os Miranha. Esse costume é explicado por uma antiga historia que é contada entre Cambeba: no tempo em que os animais falavam, estando alguns Miranha famintos andando pelo Japurá, encontraram um Cambeba dormindo e então o mataram e comeram. Desde então, todo Miranha que é capturado pelos Cambeba é morto e serve de comida aos mesmos. Marcoy (2006) relata ter sido em 1846 o último banquete a base de carne humana entre os Cambeba. A missão de Parauari-Tapera foi fundada pelos carmelitas no século XVII para aldear índios Cambeba. Em 1709, um grupo de jesuítas espanhóis, que viajavam ao logo do rio Japurá na captura de índios para abastecer seus estabelecimentos no Peru, invadiu Parauari fazendo prisioneiros todos os Cambeba.

De acordo com Spix e Martius (1981), quando estiveram na região de Tefé no final de 1819 e início de 1820, e ao visitar São Paulo de Olivença, os “Campevas” andavam nus e pintavam o corpo, embora estivessem perdendo o hábito da deformação artificial do crânio. Nessa mesma localidade Paul Marcoy, em 1847, faz comentários com respeito às alianças e conflitos que os Cambebas mantinham com os demais povos:

(...) apesar da aparente fusão com os grupos Cocama, Júri, Ticuna e Mayoruna, nunca celebram união com os três últimos, cruzam-se somente com seus aliados Cocamas e com seus amos portugueses (Marcoy, 2006, p. 66).

**O olhar dos viajantes e a história do Brasil**

Pode-se perceber que as descrições dos naturalistas e viajantes falam basicamente de alianças, conflitos, localização geográfica, população e fontes de exploração econômica. Por quê os viajantes estavam interessados nestas informações? Independentemente das diferenças do olhar entre um e outro viajante, nota-se que todos eles correspondiam à necessidade crescente da Europa esquadrinhar o globo, colhendo informações geopoliticamente estratégicas para a expansão colonial. Além disso, observavam também características pitorescas, curiosidades exóticas, que tinham o papel de confirmar a visão dominante de que se tratava de povos primitivos. São visões dos povos indígenas e da Amazônia que tiveram profunda influência na própria escrita da história do Brasil.

Segundo João Pacheco de Oliveira (2010), com a Independência do Brasil era necessário fazer um levantamento de fontes a fim de construir de forma sistemática uma memória que inventasse o Brasil. Nesta, os indígenas foram confinados aos capitulo iniciais do "descobrimento". Dificilmente apareciam nas histórias posteriores e, quando eram abordados, era como símbolos do primitivismo e da simplicidade. Os povos indígenas da Amazônia, por sua vez, foram colocados como os mais simples de primitivos. As nações constroem o seu sentimento de unidade através de narrativas oficiais que têm por base o esquecimento das memórias que não são as dominantes.

# CAPITULO II: as narrativas da barreira da missão

## 2.1 O tratamento das narrativas

Antes de começarmos a falar dessas narrativas, é essencial que se faça uma discussão a respeito do papel do pesquisador nesse contexto e qual função ele assume. Vale ressaltar que, anteriormente, foi feita uma discussão a respeito da importância de valorizar a tecedura do indígena de suas próprias histórias, ideias e interpretações. Nesse caso, então, é necessário tentar entender como é possível ao pesquisador dialogar com esses narradores.

Segundo Faulhaber (2008, p. 17), “a tradução cultural implica na transposição de conteúdos significativos de uma linguagem para o terreno de outra linguagem”. Assim, a definição do conceito de cultura na antropologia implica na busca da interpretação de uma cultura por outra, no esforço de torná-la mais clara possível na outra linguagem, usando chaves culturais próprias dos grupos que se pretende estudar.

Para falarmos a respeito de tal temática é interessante recorrermos ao trabalho de Castro (2008, p. 82), onde ele escreve que os antropólogos são tradutores, intérpretes de uma cultura, de práticas sociais. Em seguida o autor faz uma pergunta relevante aos seus leitores: "mas o que os qualifica como intérpretes fiéis de uma sociedade, grupo ou espaço cultural?" O seu trabalho "Vá e conte ao seu povo: interpretações e mediações no trabalho antropológico" nos possibilita discutir alguns aspectos gerais sobre a experiência dos antropólogos de falar a sua "verdade" sobre um "outro", de "descrever identidade" e de possuir muitas vezes, o perigoso aspecto de "porta-vozes e mediadores culturais".

O maior interesse do autor era a religião, seus cultos e rituais. Sempre que era visto no povoado, era interrogado a respeito do seu trabalho e o que ele iria fazer depois com o que ele estava escrevendo. Ele já tinha uma resposta “pronta” por tantas vezes já te-la respondido. No entanto, certo dia, uma mulher chegou junto dele e fez a mesma pergunta, assim como a resposta: que estava lá para entender melhor a cultura Herero. Trago abaixo esta conversa:

Mulher: então, o que você está fazendo aqui mesmo?

Pesquisador: estou aqui para entender melhor a cultura Herero e, especificamente, a tradição do Fogo Sagrado...

Mulher: hum, ok. Mas e quando você voltar, o que vai fazer com isso?

Pesquisador: [tentando resumir essa difícil pergunta] terei que apresentar um trabalho na minha universidade sobre o que eu aprendi aqui... terei que escrever sobre tudo isso e serei avaliado por algumas pessoas que dirão se o meu trabalho ficou bom ou não.

[mulher fica em silencio pensando por alguns segundos]

Pesquisador: mas, por que essas perguntas? Há algo que você queira saber?

Mulher: sim, sim. Essas pessoas que irão te avaliar, elas conhecem esse lugar, certo?

Pesquisador: como assim? Eles sabem que eu estou, mas eles nunca estiveram aqui.

Mulher: mas se eles não sabem sobre o fogo dos Herero, como eles poderão saber que você está dizendo a verdade?

Pesquisador: bom, eles apenas sabem, eles irão ver as minhas descrições e fotos...

Mulher: [balançando a cabeça em sinal negativo] mas como eles vão acreditar em você sem nunca terem vindo aqui? Eles deveriam ter vindo primeiro para depois poder comparar os resultados (Namíbia, 15/01/2006).

Foi nesse momento, que Castro (2008, p. 82) pode perceber “algo de perigoso ou talvez pretensioso demais, que ocorre neste trabalho”, e se fez a seguinte pergunta: "afinal, o que qualifica um pesquisador como intérprete 'fiel' de uma sociedade, grupo ou espaço cultura?" Muitos trabalhos discutem a construção negociada da atividade do pesquisador enquanto ‘intérpretes’. Para o autor, o que se pode fazer é deixar claro que tudo o que será trabalhado, analisado e discutido nos textos etnográficos está mergulhado não só na experiência com o "outro" como também com o "*self".* Dessa forma, “as 'identidades preservadas' em campo e percebida pelos 'nativos' não são, exatamente, aquelas que o pesquisador percebe e 'preserva' em seus textos” (CASTRO, 2008, p. 85) Isso não significa dizer que esses trabalhos sejam ficções. Apenas não são verdades absolutas. As etnografias transmitem e interpretam situações em que o antropólogo participa, observa ou conversa, mas que elas não dão conta de abranger ou entender totalmente. Além disso, as descrições são mediadas pelo olhar recíproco entre o pesquisador e os pesquisados. Dessa forma a verdade do pesquisador nunca será a verdade do outro.

No contexto dos povos indígenas da Amazônia, é importante ressaltar que a sua inserção na sociedade nacional, através de movimentos sociais organizados, aumentou a sua capacidade de questionar e interferir no trabalho dos antropólogos. Hoje eles estão organizados nos diferentes níveis, desde o local e étnico, até o regional e nacional. Dessa forma, torna-se necessário incorporarmos novas dimensões para pensarmos sobre os povos indígenas e suas culturas. O índio não é mais tido como primitivo, e nem procura atender às expectativas de quem os observa quanto à manutenção atual de seus costumes ou símbolos específicos, pois seus componentes culturais e étnicos variam de acordo com os diversos contextos históricos. Mostram-se como protagonistas de natureza política, os quais defendem seus direitos perante o Estado (PACHECO, 2008).

Quando se usa como metodologia de pesquisa a história oral, os dados são obtidos através de conversas com as pessoas (relatos orais), as quais são focadas nas lembranças, trajetórias de vida individual e coletiva, dando importância a fatos vivenciados por esses indivíduos. Não se busca a uniformidade absoluta ou a padronização dos relatos, e sim as riquezas que cada narrador tem a contar (CASSAB & RUSCHEINSKY, 2004). Trata-se de um método, portanto, em que aquilo que o narrador quer contar é um ponto de partida importante para a análise posterior do pesquisador.

Da leitura dos autores acima, podemos inferir que as conversas e análises tornam-se mais esclarecedoras quando há real parceria entre o narrador e o pesquisador. Ela possibilita que ambos construam com o tempo uma relação de confiança e adesão ao processo de entrevistas (conversas) para que a pesquisa seja fruto dessa relação social.

### 2.2 Os povos da Barreira da Missão: um olhar sobre as narrativas

As narrativas dos povos da Barreira da Missão não apresentam uma ordem cronológica. As trajetórias vêm e vão. Mas é possível organizar a análise procurando as temáticas que os narradores destacam. No caso destas entrevistas na Barreira muito se falou sobre as localidades de onde vieram, as dificuldades enfrentadas na chegada à comunidade, a história da demarcação, as dificuldades e conquistas em educação, saúde e infraestrutura.

Antes de falarem sobre os mais variados assuntos, eles fazem menção aos seus lugares de origem e como foram nas suas "descidas" para o Médio Solimões, abordando de passagem os seus motivos. Os narradores vieram de Fonte Boa, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença e Peru.

(...) a gente veio do município de Santo Antonio do Içá, com os nossos pais e nossos avos, mas por causa de uma enchente grande que aconteceu lá, aí foi o motivo de a gente sair de lá. Saímos de lá, chegamos aqui em Tefé, acho que isso era no ano de 80 mais ou menos. Foi quando a gente chegou em Tefé. E de lá pra cá, pra a gente conseguir esse lugar onde estamos foi sacrifício, foi muita luta (morador Barreira de Baixo, 2008).

(...) em 1970 a agente chegou aqui, o meu pai é de São Paulo de Olivença, a minha mãe é do município de Jutaí. Nós todos somos Cocama, só que eles vieram do Peru. O meu pai veio do Peru, a minha mãe ela também veio de lá, mas a gente veio morar em um município. Mas a enchente foi muito grande, aí viemos parar aqui em Tefé. De Tefé... a gente morou dois anos ali na Rua Brasília. Até que conseguimos chegar... eles davam um papelzinho pra a gente subir aqui pra cima pra morar, aí a nossa missão continuou (morador Barreira de Baixo, 2008).

A minha mãe falava muito na gíria, e pra mim.... eu não sabia nem qual indígena nós era mesmo, e a gente vivia pra lá e pra cá, e a gente não entendia. Daí a gente veio pra cá, a gente veio de São Paulo de Olivença. Eu nasci em São Paulo de Olivença, minha mãe e meu pai eram de lá, então nós descemos pra Tefé e de lá viemos para a Barreira da Missão. Eu cheguei aqui na Barreira da Missão eu tinha 14 anos, e hoje eu to com 52 anos (morador Barreira de Baixo, 2008).

Quando os Cocama falam de seus locais de deslocamento, o Peru é sempre o local de partida. Uma hipótese para tal ênfase é que isso seria uma forma de reforçar a sua identidade étnica. Isso porque a Barreira de Baixo é formada pelo povo Cocama e, nesse caso, ter pais peruanos ou ser peruano diz muito quanto ao pertencimento a tal povo.

(...) o meu pai, (...) ele era Cocama e a minha mãe era Cambeba, ai ele se casou com Cambeba e ele aprendeu a falar algumas palavras. Eles moravam numa vila que chamava Calhai, que é no Peru, e de lá eles vieram devagar, até chegar aqui no Amazonas. Daí chegaram aqui no município de Alvarães e permaneceram em Tefé. E por aqui estão ainda (morador Barreira de Baixo, 2008).

Nossos pais chegaram aqui no município de Tefé, como o compadre Pedrinho falou ai, ele falou dos anos 50. Eu não sei se o meu pai veio do Peru, mas ele acha que nosso povo é de lá, porque nós somos Cocama. Nós chegamos no município de Tefé em 1970, e os nossos pais trouxe nós pra procurar um lugar pra morar (morador Barreira de Baixo, 2008).

Eu nasci no Brasil, mas meu pai mesmo era peruano, nasceu no Peru, meu pai trabalhava no caucho. Eu me criei em São Paulo, de São Paulo eu baixei pro município de Fonte Boa e aí eu me criei. Lá eu encontrei uma mulher e até o dia de hoje eu estou convivendo com ela (morador da comunidade da Betel, 2009).

Como anteriormente mencionado, as narrativas não seguem uma ordem cronológica ou por temas. Os tempos e assuntos estão em constante interação. Quando um narrador fala de onde vieram, aborda também as dificuldades encontradas no novo local para a obtenção de mantimentos, a plantação do primeiro roçado e como tudo isso aconteceu.

Aqui era tudo um castanhal, aí pra nós tirar a castanha, nós tirava escondido. Dia de domingo nós ia capinar e tirava castanha pra nós levar pra nossa casa (...) nós tinha medo do vigia, nós tirava todo domingo porque ele não vinha pra cá, aí nós tirava castanha. Ai assim quando era um dia o padre vinha visitar nós pra vê se nós tava tirando castanha (...) o padre dizia que não podia tirar castanha porque era dele e nós que morasse o tempo que quisesse, fizesse roça pra nós plantar (moradora da Barreira de Baixo, 2008).

Eu fui preso umas duas vezes aqui por causa da castanha, aqui nós não tinha nada e era só mato aqui e nós não sabia pra onde ir (...) e nós fumo preso, eu com o meu sogro e o meu cunhado (morador da Betel, 2009).

Essas narrativas contam as dificuldades passadas pelos primeiros moradores da Barreira. Quando chegaram ao local, era somente mata: “a mata era aqui na beira do rio” (morador Barreira de cima, 2008). O maior desafio enfrentado ao chegar foi iniciar atividades que gerassem renda para as famílias:

(...) e nós tinha uma necessidade de ter uma renda pra a gente comprar farinha, porque índio só come se tiver farinha e nós não tinha mandioca pra fazer. Ainda tava novo, tinha que roçar, tinha que plantar e esperar pra produzir (morador da Betel, 2009).

Quando nós chegamos aqui não tinha comunidade, só morava o padre na Missão e nós aqui, e aí o meu marido ainda foi trabalhar um mês lá. Nós não tinha de onde tirar nada né, nós era novato e ele ia trabalhar pra lá (moradora da Barreira de Baixo, 2008).

Em 1973 nós chegamos aqui na Barreira da Missão, e era onde o padre não queria que a gente tirasse a castanha, e nós não tinha recurso. Ele não queria que tirasse e a produção era castanha, e nós vivia comprando farinha e nós não tinha roça (morador da Betel, 2009).

A gente tinha chegado recente e a gente trabalhava. Trabalhava pra gente conseguir o mantimento pra a gente se manter, e quando chegava a época da castanha a gente tirava pra ajudar a se manter, era muito difícil (morador da Barreira de Cima, 2008).

Como a agricultura não gera uma renda imediata, uma das primeiras dificuldades foi garantir o sustento das famílias. As narrativas falam de um ou mais padres que teriam cedido terras da Igreja para as famílias se instalarem e fazer os seus roçados. Mas o preparo do roçado leva tempo, e a alternativa foi trabalhar para "o padre" na coleta da castanha.

Nossos pais trabalhava com os padres. Os padre davam uma gratificação, não era nem uma diária quase. Era uma gratificação pra poder a gente passar aquela semana até o final da outra semana de novo. Ai a gente ficava com aquele dinheirinho bem pouquinho pra poder a gente passar. Então isso foi um sacrifício que a gente teve naquela época que a gente chegou aqui (morador da Barreira de Baixo, 2008).

(...) então, nós fomos nos reunindo, os padres doaram um pedacinho de terra pra nós, então daí começou o trabalho. Os nosso pais saiam daqui pra trabalhar na Missão (morado da Barreira de Baixo, 2008).

Outra temática que aparece constantemente nas narrativas dos moradores da Barreira da Missão diz respeito à demarcação de suas terras. Como ocorreu, as dificuldades enfrentadas e os personagens desse momento, que diversas vezes são lembrados com saudade e emoção. Eles sentiram a necessidade de buscar a demarcação quando começou a instalação da Empresa Amazonense de Dendê (EMADE) nas redondezas da Barreira, pois havia o risco da empresa avançar sobre as terras onde estavam trabalhando.

Apareceu o caso dessa empresa que subiu aí, aí deram a permissão. Nessa época o vigia era o padre Antônio que já morreu também, e eles subiram aqui. Eles iam trabalhar nessa subida aí. Quando a gente foi pra roça que chagaram. Isso aqui tava um campo, aqui atrás. Aí o diretor foi lá, que era o presidente da comunidade, e disse assim: "olha nós não queremos que vocês trabalhem lá perto de casa e em nenhum canto ali". Aí o cara que era o presidente da empresa, que era um português, disse assim: "nós vamos jogar a casa de vocês no barranco, a casa de vocês o trator vai levar". Daí o presidente falou: "então nós vamos denunciar vocês". Daí ele disse: "então vão procurar o direito de vocês onde quiser" (morador da Barreira de Baixo, 2008).

(...) a EMADE, ela subiu aqui, fez o porto aqui em uma rua que passa aí na entrada, aí entrou pra dentro. Aí na estrada até Santo Isidoro, aí entraram (...) foram 200 hectares derrubado (...) aí a questão das castanheira que derrubaram (morador Barreira de Baixo, 2008).

Vale aqui mencionar rapidamente as entrevistas feitas por Faulhaber (1987) para uma obra que contém apenas relatos e ilustrações feitas por moradores da Barreira na mesma época em que ocorria o conflito com a EMADE e a busca da demarcação.

Porque a EMADE queria trazer aquelas coisas todas pra cá. Aí já tinha os Cocamas aí na frente. Aí o pessoal da EMADE começou a trazer aquela coisa para nós perseguir. Aí reunimos 12 pessoas e fomos lá como Bispo. Aí contamos para o Dom Mário que esta firma está querendo fazer invasão aqui na terra dos índios. Aí, o presidente do Sindicato, que também estava na reunião, disse assim: “como é que estes caboclos pode passar por cima da propriedade?”.

Aí ele deu fora, porque se era pra apoiar o sócio, ele foi contra os sócios, mas o Dom Mário falou: "eles têm o direito de passar por cima, porque a terra é deles. A terra é dos caboclos Ticunas. A terra é deles mesmos. Eles têm a liberdade deles.

Aí o Raimundo disse: “agora como a prelazia paga o direito de quem não tem o direito?” (Venâncio, Barreira da Missão do Meio, 1985).

Esses relatos publicados em 1987 mostram o protagonismo da Igreja neste conflito, o que fica menos claro nas narrativas mais recentes. Estas enfatizam a iniciativa indígena: com a invasão e derrubada das castanheiras pela empresa dois moradores foram a Manaus em 1987 para pedir a demarcação da área como terra indígena junto à FUNAI. A demarcação foi homologada somente cinco anos depois, ou seja, em 1991.

(...) foi o finado do meu pai que morreu ano passado e o outro também, o finado do Venâncio. Eles dois que foram com o padre pra Manaus, pra levar a questão da EMADE pra resolver a questão das castanheira que derrubaram (Morador da Barreira de Baixo, 2008).

(...) a luta foi grande e começou a luta em 1982, até a demarcação dessa área (...) a gente conhecia mais essa terra, que eu andava assim pelo mato né, então eu conhecia o tamanho da terra que a gente tava precisando. Aí quando vieram pra demarcação, aí veio só eu e o meu companheiro que hoje é falecido (...) e foi medido, era mais uns 300 metros mais pra cima é que era... (morado da Barreira de Cima, 2008).

(...) um dia chegou um rabeta no fundo da minha casa, e eu vinha chegando da pesca. Lá o rabeta chega, encostou e não conhecia, moreno com uma bolsa grande (...) eu não sabia quem era não (...) aí ele disse: "você sabe com quem você esta falando?" Eu disse: "não". Ele disse: "você esta falando com o Esmeraldino da FUNAI" (...) tinha sido aprovado o projeto (..) chegou dia de domingo aqui e demarcaram todinha a área (...) fui pra Brasília (...) com dois meses chegou esse documento definitivo.... (Morador da Barreira do Meio, 2009).

Quando chegou essa medição de terra aqui, eu acompanhei do começo até o fim os companheiro aí na luta. Entramos um dia de domingo ali na Barreira de Baixo pra fazer esse rodeio aqui até o final. Passamos oito dias, em oito dias nós demarcamos (morador da Barreira do Meio, 2009).

A demarcação não significou o fim da luta dos indígenas. Era preciso ainda lutar por outros direitos, entre eles a educação.

Naquela época não existia nada, todo esses recurso, saúde, educação, não existia, não existia escola, não existia posto de saúde, assim, não nenhum remédio pra quando passava mal (morador da Barreira de Baixo, 2008).

Eu não estudei porque não tinha onde estudar. Tinha a Missão ali, mas eu era pequeno, aí não tinha como estudar... (Morador da Barreira de Cima, 2008).

Naquela época que a gente chegou aqui os nossos professores era ate a 4ª série, chegava na 4ª série e pronto, e não podia colocar pra cidade porque não tinha condições (Morador da Barreira de Baixo, 2008).

Eu antes eu estudava daqui pra Missão, ia aqui por terra. Antes não tinha essa estrada não, era só um caminhozinho mesmo. Eu estudei sete anos pra lá, fiz até a 7ª série, daí parei... (Morador da Barreira do Meio, 2009).

A educação escolar indígena continua sento algo para o que os moradores almejam melhorias. No entanto, mudanças importantes já acontecerem graças às suas reivindicações. Este é um dos temas que as narrativas enfatizam.

De lá pra cá a gente viu que mudou muito, e hoje, aqui na comunidade, a gente tem três professores que tá fazendo o magistério indígena, que é da própria área. Nossos parentes, nossos filhos estão dentro dessa formação também para poderem dar aula dentro da nossa comunidade (Morador da Barreira de Baixo, 2008).

Mas agora já tem mais um bocadinho de coisas aqui, já temos uns professores aqui que um é o meu sobrinho, e o outro é o meu genro, meu neto. Meu neto já é professor por causa de muita luta. Fomos a baixo, fomos a cima, mas nós conseguimos alfabetizar ele pra ser professor (Morador da Betel, 2009).

A educação que é um processo que a gente já luta há muito tempo né, por uma educação escolar indígena. Hoje na nossa comunidade a gente já tem os professores indígenas (...) a gente quer ainda mais, porque na verdade, hoje na educação, a gente ainda ver muitas falhas da parte dos governantes. E pensando nisso, a gente também busca fazer planejamento, colocar os planos em ação... (Morador da Betel, 2009).

A educação, como muitas pessoas já falaram, nós sentimos esse problema muito sobre a escola (...) as vezes os nossos filhos também tinha que se deslocar pra outra comunidade.... (Morador da Barreira de Cima, 2008).

(...) a gente ta buscando conhecimento pra nós estarmos ensinando os integrantes da comunidade, temos também o professor bilíngue que tá trabalhando esse ano, e isso é uma grande oportunidade de a gente tá valorizando a nossa língua. Isso é fundamental, é a raiz de onde podemos continuar a ensinar também pra outras pessoas (Morador da Barreira de Cima, 2008).

Uma das características da marcação do tempo nas narrativas é a comparação entre um "antes" e um "agora". Ela aparece com frequência quando falam de educação, saúde e infraestrutura, tema que abordaremos agora. A conquista mais marcante nesta área foi o acesso à água. As comunidades da Barreira ficam no alto do "curvão" [barranco da margem do rio], e "antes" eles tinham que carregar toda a água barranco acima.

Até hoje minha mãe dizia que não acredita que chegou água nesse local, ela dizia: eu não acredito que eu ainda vou ver água correndo nessa terra, eu não acredito que vou ver luz. Já era desacreditado (morador da Betel, 2009).

Eu nasci e me criei aqui, no tempo que a gente carregava água lá do rio pra cima, era em panela, era em lata d’água. A gente sofria bastante, hoje em dia a nossa comunidade tá melhor e a gente espera que melhore mais (moradora da Barreira de Cima, 2008).

Antes a gente não tinha água e hoje nós já temos água pra nós, melhorou bastante, mas isso foi luta pra chegar essa água pra nós, fui muita luta... (moradora da Barreira de Cima, 2008).

Nós sofremos muito (...) não tinha água, nós carregava lá daquele igarapé pra cá pra encher os baldes. Agora facilitou pra nós, agora nós temos água bastante. Pra nós lavar roupa, nós não desce mais. Descendo aquele curvão, subir e descer era ruim (moradora da Barreira de Cima, 2008).

Um dos setores em que ocorreram a maiores conquistas foi o da saúde. Atualmente a Barreira já possui um posto de saúde com médico, enfermeiros, remédios, e agentes de saúde em todas as comunidades.

E o caso de saúde como eu já falei, mas hoje a gente vê que mudou muito, daquela época pra cá, hoje a gente já tem uma condição, uma saúde de melhor qualidade. Agora tem onde a gente pegar um remédio (morador da Barreira de Baixo, 2008).

De lá pra cá, a gente viu que nós tivemos muita lutas pra conseguir várias coisas pra comunidade. Nós conseguimos o nosso posto de saúde. Como antigamente a gente saia até a cidade, a gente tinha que pegar ficha e hoje em dia não. Pra a gente se consultar, a gente já se consulta aqui mesmo, tem um médico aqui na nossa aldeia. Então, isso a gente vê que já melhorou muito, tempos atrás... já melhorou várias coisas até hoje (morador da Barreira de Cima, 2008).

(...) na saúde a gente avançou um pouquinho, aqui pra ti pegar uma ficha pra ser atendido lá em Tefé, a gente saia de madrugada daqui, ir a remo, chegar lá, tinha vez que a gente ainda perdia ficha, daí a gente não voltava pra ir outro dia de novo, e roubavam a canoa da gente. A gente não tinha motor, era na base de remo mesmo que a gente ia. Aí, bolemo, bolemo, entrou a administração do seu prefeito Sidônio, que deu um espaço pra um recurso que a gente tem na conta do município, na secretaria de saúde. Temos esse pólo de saúde aí: tem enfermeiro, auxiliar de enfermagem, tem doutor lá dentro né. Tinha um odontológico, só que saiu, mas tá previsto entrar outro de novo né. A gente tem um agente de saúde nosso em cada uma Barreira. E nossa organização, ela melhorou um pouco. Deu uma melhorada bastante, temos flutuante, temos ambulância, o que nós não tinha. Então melhorou muito, aqui só vai pra Tefé se tiver mais sério. Pra mim, a minha comunidade não tem muito problema de saúde não (morador da Barreira de Baixo, 2008).

Na saúde nós temos uma grande conquista também, hoje nós temos atendimento na nossa própria aldeia, né? E isso foi uma conquista da gente e de muitas lideranças que já passaram pra trás, reuniões, seminários. Tudo isso ta começando a aparecer, começamos a se mobilizar e lutar pelos nossos direitos. Então eles vão aparecer se nós nos colocarmos na luta, e aí os benefícios começam a aparecer pra gente (morador da Betel, 2009).

Antigamente a gente não tinha saúde, meu pai cansou de levar a gente quando adoecia pra cidade, a gente saia 4 horas da madrugada, a mamãe quando era viva contava. Aí a gente tinha que sair daqui, aí meu pai levava nós pra se consultar e tudo era na cidade. Era assim que a gente enfrentava aqui. Agora não, melhorou bastante, a gente já não vai mais a remo. Já vai agora na baleeira, e assim, a gente tem enfrentado aqui muitas coisas. Mas a gente luta até conseguir o que a gente quer, e era isso que eu tinha pra falar (morador da Barreira de Cima, 2009).

É importante notar que, até mesmo numa área em que o apoio governamental é importante como a saúde os benefícios são vistos como conquistas dos indígenas, fruto da "luta" e da "mobilização".

As narrativas falam de dificuldade, vitórias, conquistas, reivindicações. Eles foram e são ativos. Essa agência dos narradores também foi encontrada por Pantoja (2008) nas narrativas Os Milton. A autora afirma que as condições sociais e históricas estão presentes, mas não como determinantes únicas. Essas condições geram possibilidades. É a partir delas que as pessoas concretas, com suas histórias de vida e projetos, fazem as suas escolhas. Essas escolhas têm seus graus de liberdade e subjetividade, e isso resulta em diversas apropriações e interpretações da realidade e dos símbolos disponíveis. Acontece assim a criação de uma história e um modo de vida.

As entrevistas não registram uma memória espontânea. Segundo Bosi (1994), sempre recordamos motivados por alguma associação que, segundo ela, pode ser uma imagem, uma emoção, um comentário, uma pergunta. No caso das narrativas aqui analisadas, as lembranças foram motivadas pela seguintes frases: "sobre o que vocês gostariam de falar, o que vocês querem contar para colocar em um livro?" Assim, as reuniões comunitárias em que as memórias foram evocadas, se tornaram o cenário que dava vida a antigas e novas interpretações, significados e vivencias. Narrativas explorando antigas e inventando novas possibilidades, projetos e escolhas.

De acordo com as falas, foi por volta da década de 70 que as primeiras famílias se estabelecerem na Barreira da Missão. Os narradores apresentam uma faixa etária que vai de 25 até 93 anos. Isso significa que algumas dessas pessoas nasceram por volta de 1921, ou seja, no fim do Primeiro Ciclo da Borracha, que foi de 1870 a 1920, e eram jovens no Segundo Ciclo foi de 1942 a 1945. É razoável pensar que, de um modo ou de outro, essas pessoas vivenciaram aquela realidade. Por quê quase ninguém comentou algo a respeito? Apenas em um relato dos Cocama o caucho aparece, mas de modo marginal: o narrador afirma que seus pais trabalhavam com o caucho no Peru. Como vimos antes, é muito provável que essa referência esteja ligada apenas à afirmação da identidade étnica, sem demonstrar qualquer interesse especial na época do caucho.

Toda essa questão conversa com o que Pantoja afirma sobre os fatores históricos e sociais não serem determinantes únicos e últimos. Paralelamente a uma história mais difundida **sobre** **os povos indígenas**, existem as visões **dos povos indígenas**: o que eles pensam de si e do mundo e, o que eles gostariam de contar, o que foi e é mais importante em suas vidas. A história oficial que os coloca apenas como vítima, passivos de uma conquista, não condiz com suas falas e suas vivências. Antes, são pessoas concretas que, **contando as suas histórias** inventam opções e fazem escolhas. A invasão branca não se deu em um vazio. Ocorreu em uma região densamente povoada e com organizações sociais complexas. **Sobre** elas o “branco” escolheu escrever o que lhe parecia mais conveniente, partindo de seus padrões de vida e interesses de conquista eurocêntrico.

A sociedade colonial na região do Médio Solimões teve início com a chegada das Missões espanholas e, em 1690, essa região foi invadida pelos portugueses (LIMA & ALENCAR, 2000). Foi um período marcado pelos chamados "descimentos", e a população foi dizimada com as doenças, massacres e a escravização. No final do século XIX e inicio do século XX, as populações indígenas que viviam nas margens dos rios passaram por mais um momento de intenso combate e escravidão. Muitas populações indígenas foram aviadas e espalhadas em assentamentos distantes das vilas e cidades. As que resistiam eram massacradas. As assentadas tinham que extrair produtos como seringa e castanha, pois as mesmas tinham bastante valor comercial. Além disso, eram obrigadas a consumir as caras mercadorias dos patrões, o que resultava em uma relação de servidão por dívida (SANTOS & SOUZA, 2012).

Algumas das narrativas dos povos da Barreira aconteceram nesse contexto e, no entanto, eles discutem outras temáticas. O que foi escrito **sobre eles** não condiz com **o que contam**, ou com os significados, projetos e escolhas que agora estão inventando. Como vimos com Pantoja (2008), a história oficial enfatiza os Ciclo da Borracha e silencia sobre os seringueiros e outros trabalhadores que viveram e vivem fora destes Ciclos. Em suas narrativas, os povos da Barreira fazem justamente o contrário. Silenciam sobre os Ciclos da Borracha para construir memórias e significados que, para eles, são mais relevantes.

Quando eles falam da resistência à entrada da EMADE na região que eles ocupam até hoje, isso nos remete ao ano de 1982, ou seja, pouco mais de 37 anos depois do fim do Segundo Ciclo da Borracha. O que é significativo para eles hoje é o período que começa com a organização política e a luta por sua terra e direitos. O tempo das narrativas da Barreira é o tempo da construção de sua autonomia, da autoconstrução das comunidades como sujeito coletivo.

Como afirmamos no começo deste trabalho, foi somente a partir de 1980 que a história indígena no Brasil passou para o primeiro plano de interesse dos antropólogos. Eles passaram a levar em consideração o futuro que esses povos almejavam e a existência de um passado próprio que não resultou exclusivamente de uma intromissão colonizadora. Esse novo pensamento promoveu uma afirmação do papel dos indígenas na constituição da sociedade nacional. Dizia que esse papel foi constante e profundo, diferente daquilo que se encontra na história oficial da “formação” do Brasil. Isso levou a uma nova postura quanto às tradições orais, que passou a ser aceita e valorizada como documentos e como uma visões alternativas, e deu abertura ao que veio se chamar de “historicidades outras”, que deixava de lado os padrões ocidentais ou cronológicos. A afirmação dessas historicidades indígenas desmanchou a ficção de que os indígenas eram sem história oriunda das teorias do evolucionismo, funcionalismo, culturalismo e estruturalismo (SÁEZ, 2005).

Olhando tudo isso de uma maneira mais didática, é como se esses povos nos dissessem: sim, tudo isso aconteceu, o índio foi escravizado, dizimado, deslocado. No entanto, não queremos que essa história seja contada somente a partir desse ponto de vista. Tenho outras coisas a contar! Os protagonistas têm suas próprias subjetividades, maneiras próprias de interpretação desses acontecimentos, e têm o direito de reconstruir através das suas narrativas o que lhes foi mais intenso, como tudo isso foi encarado, ou o que sentem que deve ser contado. Um direito que torna possível a própria autoconstrução dos narradores enquanto sujeitos da história.

Para tornar a sua realidade compreensível, os povos necessitam organizá-la por meio de narrações que estão em permanente movimento, intercâmbio e conexão com outras histórias. As pessoas não contam as suas vivências de modo linear. Os relatos são descontínuos e compostos por elementos associados livremente, ao contrário do que se poderia esperar de uma lógica cartesiana ocidental. Esta considera a vida como uma evolução contínua e linear na qual os acontecimentos precisam e devem se apresentar em lógicas sequenciais e coerentes. A vida constitui um todo, um conjunto coerente. No entanto, “esse entendimento unidirecional da existência pode ser superado a partir da substituição da ideia de linearidade pela noção de trajetória” (SILVA & BARROS, 2010, p. 70). A trajetória possui uma série de posições ocupadas num espaço, e quem a vive está sujeito a contínuas transformações não lineares. Em nossas narrativas verificamos não só a ausência de linearidade, como também a constituição dos narradores como sujeito.

A memória pode ser dividida em duas vertentes: particular e coletiva. A primeira diz respeito a uma trajetória pessoal de vida, a segunda é de ordem fundamentalmente cultural e transcendente, pois compreende elementos externos que marcam a identidade de um grupo específico (SILVA & BARROS, 2010). Nas narrativas dos povos da Barreira da Missão é possível notar o constante movimento entre o individual e o coletivo na elaboração de uma memória coletiva, que se forma e funda uma nova vida construída nessa localidade.

Para Halbwachs (apud Silva; Barros, 2010), a memória está também ligada ao espaço onde ocorreram as experiências. As lembranças, além de se vincularem às vivências, também se associam ao ambiente onde elas acontecem, e este é sempre fonte de testemunho, linguagem e sentido.

Com efeito, o espaço sempre é marcado pelo grupo que o habita, pois todas as ações dos seus membros se traduzem em transformações de ordem espacial. Os costumes e as práticas estão inscritos materialmente no meio no qual se vive, pois quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às coisas materiais que a ele resistem (HALBWACHS, 1990 apud SILVA; BARROS, 2010, pg. 70).

A memória é sempre social e não individual. É um diferenciador de conjuntos de pessoas, pois fundamenta e reforça sentimentos de pertencimento e fronteira. Portanto, o método da história oral coletiva possibilita que um grupo possa se reconhecer nas histórias narradas, possibilitando a apropriação da memória coletiva e a adoção de identidades mobilizadoras na luta por direitos (SILVA; BARROS, 2010).

Quando os povos da Barreira narram suas memórias, encontram um modo de apropriarem-se de suas vivencias, transformando as mesmas em ferramentas de reivindicação por direitos e afirmação do seu território. É assim que as histórias singulares se inserem numa esfera mais ampla, conectando-se a experiências similares e aos espaços sociais e políticos.

# Conclusão

Como afirma Bringmann (2012), por muito tempo, os povos indígenas foram apenas descritos. Os registros a respeito dos mesmos, em sua grande maioria, foram produzidos por viajantes da época da colonização. Os documentos que são utilizados para falarem da história desses povos foram em sua grande maioria produzidos por funcionários de instituições governamentais ou órgãos privados, cujos conteúdos abordam as mais diversas temáticas como, conflito, questões de terras, agricultura, forças militares e escravidão. Nesta documentação, quase sempre, a visão colonialista ou paternalista impera em suas linhas.

Dessa forma as narrativas mostram que as memórias dos povos da Barreira foram e são construídas coletivamente, no entanto, é também uma memória de cada narrador. Percebemos o significado do coletivo para a construção dessas memórias, pois as mesmas revitalizam as suas relações sociais. Nesse caso, as memórias dos povos da Barreira recorrerem à fase de chegada a comunidade, as dificuldades da demarcação, as conquistas, os anseios. No mesmo modo em que essas lembranças são reconhecidas, elas são também reconstruídas. Elas são reconhecidas quando falam dos objetivos alcançados e são reconstruídas, pois não é uma repetição de acontecimentos e vivencias do passado, elas são resgates de acontecimentos e vivências que são atualizadas em um quadro de preocupações e interesses atuais.

A Barreira recebeu marcas desses povos, assim como as vivências na Barreira os marcou. Esses elementos que marcaram essas trajetórias tem um sentimento claro para essa população, sentimento de luta, dificuldades, conquistas e anseios. Dessa forma a Barreira os faz lembrar pessoas e relações sociais que ali se deram e se formaram.

A memória coletiva dos povos indígenas da Barreira da Missão desempenha um papel fundamental nos processos históricos. Ela vitaliza, dá visibilidade a momentos históricos significativos dessa população que sempre teve suas histórias marginalizadas dentro da história oficial.

# Referências Bibliográficas

BATES, Henry Walter. **Um naturalista no rio Amazonas**. São Paulo: Itatiaia, 1979.

BELLOC, Márcio Mariath. **Homem-sem-história:** a narrativa como criação de cidadania. 2010. 206f. Tese (Doutorado em Antropologia, Filosofia e Trabalho Social) - Departamento de Antropologia, Filosofia e Trabalho Social, Universitat Rovira / Virgili, Tarragona, 2010.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade:** lembranças de velhos. 12 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BRINGMANN, Sandor Fernando. História Oral e História Indígena: Relevância social e problemática das pesquisas nas Terras Indígenas brasileiras. **Revista Latino-Americana de História**. Vol. 1, nº. 4. Dezembro de 2012.

COSTA, Kelerson Semerene*. “*Apontamentos sobre a formação histórica da Amazônia: uma abordagem continental”. **Série Estudos e Ensaios / Ciências** **Sociais**, FLACSO-Brasil, p. 1-25, junho /2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP, 1992. 609 p., il.

DETURCHE, Jeremy. "Narrativas e história do contato katukina : 'etno-história' de um povo da Amazônia Brasileira. Antropologia em primeira mão, v 131. 2012.

FAULHABER, Priscila. **Entrosando:** questões indígenas em Tefé. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1987.

FAULHABER, Priscila. **O Lago dos espelhos:** etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/ Amazonas. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1998.

FAULHABER, Priscila; MONSERRAT, Ruth (Orgs.). Tastevin **e a Etnografia Indígena**. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2005.

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Quando a cidade atraca nas aldeias: Barreira da Missão, Tefé – AM. **Anais da na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro, BA: Associação Brasileira de Antropologia, 2008.

HUTTNER, Edison. **A Igreja Católica e os povos indígenas do Brasil**: Os Ticuna do Amazonas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

# Instituto socioambiental. Povos indígenas no Brasil. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt>.>. Acesso em: 04/07/2013.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. [tradução Bernardo Leitão] -Campinas, SP : Editora da UNICAMP, 1990.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. In: Novos Cadernos NAEA vol 2, nº 2, UFPA, Belém. 1999.

LIMA, Deborah de Magalhães; ALENCAR, Edna Ferreira. Histórico da ocupação humana e mobilidade geográfica de assentamentos na várzea do médio Solimões. In: TORRES, Haroldo; COSTA, HELOISA (Org.). **População e Meio ambiente: debates e desafios.** São Paulo, SP: SENAC, 2000. p. 133-161.

MARCOY, Paul. **Viagem pelo rio Amazonas**. 2. ed. Manaus: EDUA; FAPEAM, 2006.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil In SILVA, Araci Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **A temática indígena na escola:** subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC / MARI / UNESCO, 1995.

NEVES, Eduardo Góes. Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil In SILVA, Araci Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **A temática indígena na escola**: subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC / MARI / UNESCO, 1995.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Narrativas e imagens sobre povos indígenas e Amazônia: uma perspectiva processual da fronteira. Indiana, vol. 27, p. 19-46, 2010.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. **Os Milton**: cem anos de história nos seringais. 2. Ed. Rio Branco, Ac: EDUFEC, 2008.

PORRO, Antônio. **O povo das águas**: ensaios de etno-história amazônica. Rio de Janeiro: Vozes; EDUSP, 1995.

SÁEZ, Oscar Calavia. A terceira margem da História: estrutura e relato das sociedades indígenas. ***Revista Brasileira de Ciências Sociais****.* Vol 20, nº 57. 2005.

SANTOS, Rafael Barbi C.; SOUZA, Mariana de Oliveira. “’Todo amazonense é índio’: o argumento inclusivo dos indígenas emergentes no médio Solimões". **Anais da 28a Reunião Brasileira de Antropologia**. São Paulo, SP: Associação Brasileira de Antropologia. 2012.

SCHMIDT, Maria Luiza Sandoval; MAHFOUD, Miguel. **Halbwachs: memória coletiva e experiência**. São Paulo: Instituto de Psicologia - USP, 1993.

SILVA, V. P.; BARROS, D. D. Método história oral de vida. Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo, v. 21, n. 1, p. 68-73, jan./abr. 2010.

SPIX, Johann Baptist; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp. **Viagem pelo Brasil**. Belo Horizonte, MG: Itatiaia, 1981.

TASTEVIN, Constant. “A Região do Solimões ou Médio-Amazonas (Brasil)”. In FAULHABER, Priscila; MONSERRAT, Ruth (Orgs.). Tastevin **e a Etnografia Indígena**. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2005.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

# Apêndice















