



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH

Roseline Mezacasa

Por histórias indígenas: o povo Makurap e o ocupar seringalista na Amazônia

Florianópolis

2021

Roseline Mezacasa

Por histórias indígenas: o povo Makurap e o ocupar seringalista na Amazônia

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutora em História.

Orientadora: Prof.^a Dra. Juliana Salles Machado.
Coorientadora: Prof.^a Dra. Ana Lúcia Vulfe Nötzold.

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Mezacasa, Roseline

Por histórias indígenas : povo Makurap e o ocupar
seringalista na Amazônia / Roseline Mezacasa ; orientadora,
Juliana Salles Machado, coorientadora, Ana Lúcia Vulfe
Nötzold, 2021.

305 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. História. 2. Resistência Indígena. 3. Seringal. 4.
Vale do Guaporé. 5. Rondônia. I. Machado, Juliana Salles.
II. Nötzold, Ana Lúcia Vulfe. III. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. IV.
Título.

Roseline Mezacasa

Por histórias indígenas: o povo Makurap e o ocupar seringalista na Amazônia

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Edson Machado de Brito

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – IFBA

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira

Universidade Federal de Pelotas – UFPel

Prof.^a Dra. Evelyn Martina Schuler Zea

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutora em História.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof.^a Dra. Juliana Salles Machado

Orientadora

Prof.^a Dra. Ana Lúcia Vulfe Nötzold

Coorientadora

Florianópolis, abril de 2021.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a anciã que me ensinou muito sobre as histórias que seguem nesta pesquisa, Juraci Menkaika Makurap (*in memoriam*). Aquela que confiou no meu trabalho, na nossa pesquisa, que presenteou minha filha com um nome na língua de seu povo, aquela com quem compartilhei tantos momentos de afeto. Agradeço a todos os povos da Terra Indígena Rio Branco e da Terra Indígena Rio Guaporé, que sempre me receberam com tanto carinho, pacientes com a *ereipet*¹ curiosa, sempre dispostos a contar histórias. Mesmo correndo os riscos do esquecimento, preciso agradecer muitas pessoas que fizeram com que essa pesquisa pudesse acontecer. Agradeço profundamente a Analicia Makurap e Adarlicia Makurap, por sempre acreditarem no meu trabalho, por serem grandes incentivadoras para a escrita destas páginas, sempre serei grata pelo acolhimento e afinidades que construímos na pesquisa e na vida. Graciliano Makurap (*in memoriam*) e Mafalda, agradeço pelos dias que compartilhamos em nossa viagem para Porto Velho; naqueles dias vocês me ensinavam sobre os olhares Makurap para com o mundo dos *ere*,² sempre serei grata. Regina Makurap e Armando Djeoromitxi agradeço a recepção na Aldeia Bahia das Onças, além da disponibilidade de dispor de barco para o transporte até a aldeia. Núsia Makurap e Augusto Canoe, agradeço o acolhimento em sua casa na Aldeia Ricardo Franco, além das inúmeras conversas e histórias compartilhadas por WhatsApp, conversas que alegram meu coração, além de fornecer energias para seguir. Agradeço a Seu Basílio Makurap pelos sorrisos e histórias. Valdemir Makurap e Edita Sakirabia e família, grata por toda disponibilidade em somar com a pesquisa, dedicando seu tempo em contar histórias e realizar traduções. Fátima Makurap e toda família, por todas as boas experiências que compartilhamos juntas, entre elas as subidas na serra. Agradeço a Valmir Makurap e toda família. Adonias Djeoromitxi, agradeço por todo apoio para realizar esta pesquisa, além de compartilhar histórias sobre o tempo do seringal. Agradeço a Dona Celina Tupari e toda a sua família. Fernando Canoe e toda sua família, agradeço por todo incentivo e apoio. Agradeço a Dona Maria de Fátima, Dona Carmen, Marco Antonio, Rutnéia e toda família pelos cafés regados de muitas histórias. Agradeço à professora Alessandra Makurap, uma amiga e companheira de pesquisas, grata por todo apoio sempre. Agradeço ao ancião Anísio Aruá por me receber com carinho todas as vezes em que estive com ele, contando suas histórias, agradeço a toda sua família, e também a sua esposa Rosa Makurap. Agradeço ao Dalton Tupari, Edmar Aruá e Galdino Aruá por todo apoio.

¹ Termo na língua Makurap para nomear a mulher não indígena.

² Termo na língua Makurap para nomear o não indígena.

Agradeço a Dona Joselina Aruá por me contar histórias sobre lugares significativos. Agradeço a hospitalidade e companheirismo de Melissa Tupari e Valcemir Kanoe durante os trabalhos de campo, sempre serei grata. Agradeço a Dona Izaura Makurap e toda sua família, pela paciência e carinho em me contar as histórias do seu povo. Agradeço ao ancião João Makurap pelas histórias compartilhadas comigo. Agradeço a Agnaldo Makurap por sempre me incentivar, além de contribuir com algumas traduções. Agradeço ao ancião Luiz Aruá e Maria Arikapu, como também as suas filhas que me receberam em Guajará-Mirim, nosso encontro foi muito importante para a construção desta pesquisa. Agradeço à professora Maísa Makurap. Agradeço a Guilherme, Gracildo, Jacob, Samara, Dalva, Maycon, Tainara, Rui Kanoe, Guiomar, Patop, Jonas, Solange, Regiliano, Cristiano, Francilene, Abel Kampé, Andryel Makurap, Any Menkaiká Makurap, Bianca Makurap, Bruna Makurap, Cleiton Makurap, Conceição Makurap, Élinho Aruá, Flávio Aruá, Francisco Makurap, Géssica, Gielly Makurap, Jenison Makurap, Junior Makurap, Kaio Makurap, Kauã Makurap, Keisiani Levi, Lindomar, Lucas, Lucimar, Lucineia, Marco Antonio, Melk, Mikael, Renata, Ricardo, Rudilene, Saulo, Silas, Thiago Awelú, Vinícios, Francisca. Agradeço a Walda Wajuru e toda família de Otoniel e Maura Wajuru, pelos bons momentos compartilhados. Agradeço aos integrantes da Associação Indígena Doa Txato e Associação Indígena Rio Guaporé – Waleko. Aproveito também para agradecer aos trinta e quatro participantes do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena, nossa convivência amadureceu muitos olhares que estão presentes nesta pesquisa.

Agradeço à professora Ana Lúcia Vulfe Nötzold, por aceitar me orientar. Agradeço por todo compartilhamento de experiências que construímos durante as orientações e nossas reuniões do Laboratório de História Indígena – LABHIN. Agradeço à professora Juliana Salles Machado por também aceitar me orientar e por apresentar leituras que possibilitaram outros olhares, sempre serei grata pela sua gentileza e olhares sobre meus textos. Agradeço as salutares orientações do professor Domingos Sávio da Cunha Garcia e da professora Evelyn Martina Schuler Zea durante a banca de qualificação. Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em História e toda equipe. Agradeço os professores Edson Kayapó, Jorge Eremites de Oliveira, Evelyn Martina Schuler Zea e Felipe Vander Velden pelas contribuições e arguições durante a banca de defesa desta pesquisa, serei sempre grata pela tarde permeada de muitos conhecimentos.

Agradeço a Universidade Federal de Rondônia (UNIR) pela concessão de afastamento de quarenta e quatro meses para cursar doutoramento, o que possibilitou dedicação exclusiva à presente pesquisa. Agradeço a Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade Federal de

Rondônia pela concessão da bolsa Prodoutoral/CAPES/UNIR. Agradeço aos professores e às professoras do Departamento de História, Campus de Rolim de Moura, Universidade Federal de Rondônia, em especial João Maurício Gomes Neto.

Agradeço a sempre gentil escuta de Maria Lúcia Cereda Gomide, com quem compartilhei muitas das primeiras reflexões que constam nesta pesquisa, sempre hospitaleira em me ouvir, amiga e companheira de pesquisa e de vida. Agradeço à Maria Barcellos pelo apoio para com esta pesquisa, por tantos bons momentos compartilhados durante a construção coletiva do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena, experiência que atravessou a construção desta pesquisa, suas histórias foram fonte de inspiração inúmeras vezes.

Agradeço a Juliana Grasiéli Bueno Mota por um dia ter me explicado sobre as “geografias do pé”, e comigo ter trilhado caminhos de pesquisa e afeto desde Dourados, MS. Agradeço por cada conversa que tivemos sobre esta pesquisa, suas leituras e, principalmente, por sempre me inspirar. Agradeço a Regiane Silvestrini e Samira Furtado, grata por cada palavra de ânimo e amor, minha existência se faz mais plena caminhando de mão dadas com vocês. Agradeço todo o carinho de Kamila Diniz e Mauricio Silva de Souza, que me receberam com tanto afeto em Guajará-Mirim; guardo na memória com muita felicidade os dias compartilhados.

Agradeço a Marcelo Gonzalez Brasil Fagundes que se tornou um querido amigo; grata por todas as boas prosas sobre Histórias Indígenas compartilhadas ao longo do percurso desta pesquisa. Agradeço a Cristiano Augusto Durat, Ricardo de Oliveira e Aline que não mediram esforços para me ajudar sempre que precisei. Agradeço pelas leituras e companheirismo dos colegas do Laboratório de História Indígena – UFSC, Ricardo de Mattos Martins Cunha, Bruna Gama Gavério, Nathan Marcos Buba, Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazzi, Jéssica Lícia da Assumpção e Eder Augusto Gurski. Agradeço, especialmente, Kerollainy Rosa Schütz, que passou a ser uma grande amiga, e me ajudou nos dias difíceis em Florianópolis, quando conversar com ela me animava e me enchia de afetos. Agradeço a todos os colegas do doutoramento da Turma de 2017.

Agradeço ao Chris van Dam, estimado colega de projetos e esperança de um mundo melhor, grata por me ensinar sobre caminhos afetivos para construções coletivas. Agradeço a Rafael Lemos, que, em um dia de verão de 2013, compartilhou notícias de Rondônia, que mudariam a minha vida. Sempre grata pelas nossas conversas, amizades e amor pela causa indígena. Agradeço às minhas queridas amigas e companheiras Ana Carolina Vitorio Arantes e Karoline Ruiz Ferreira, que em inúmeras conversas desafiávamos nossas imaginações sobre

a história profunda da Amazônia, durante os nossos caminhares pela região. Agradeço a Marcela Bomfim pelas boas prosas ao longo da experiência desta pesquisa. Agradeço a Joaquim Cunha (*in memoriam*) pelos caminhos percorridos juntos, quando aprendia muito sobre as Histórias de Rondônia. Agradeço Caren Cristina Pereira Barros e Rodrigo Tavares Godoi pelo apoio ao longo desta jornada. Agradeço a Marta Silvana Volpato Scoti e Rodrigo Reis, pelos almoços de domingo e pela boa prosa.

Agradeço a Leandro Sergio de Almeida, Keli Réggias Dias, Kháyo Djemes Binas da Purificação e Hinglidy Nayara Marques Souza, egressos do curso de Licenciatura em História, da Universidade Federal de Rondônia, com quem compartilhei muitos momentos especiais de pesquisas, que guardo com muita estima. Agradeço a Luzenir por compartilharmos o amor à causa indígena.

Agradeço a Jhony Vendruscolo e Nilson Reinaldo Fernandes dos Santos Júnior pela confecção dos mapas e, principalmente, pela paciência em materializar em imagens meus olhares historiográficos. Agradeço também a Alex Mota, que sempre esteve prontamente disponível e me ajudou com as informações cartográficas de que precisei. Agradeço a Lucas Serafim pelo compartilhamento do amor pela escrita, como também, pelos desafios que envolvem essa tarefa. Agradeço a João de Sá, que me ajudou na organização das fotos que constam nesta pesquisa. Agradeço a Gönnä Weiss, que fez as traduções do alemão para o português; grata pela sua disponibilidade e profissionalismo.

Agradeço a Nicole Soares Pinto, que gentilmente enviou de terras distantes material bibliográfico para esta pesquisa; sempre serei grata. Agradeço a Carolina Coelho Aragon, Amanda Villa Pereira e Luciana Keller Tavares, nossas conversas sobre linguística, antropologia e história são uma fonte de inspiração para o pensar e, principalmente, o compartilhar olhares; grata pelo nosso encontro. Agradeço a Felipe Vander Velden, que, ainda quando esta pesquisa era apenas um projeto, gentilmente fez uma leitura detalhada, fazendo várias ponderações importantes para o decorrer do estudo. Agradeço a Betty Mindlin pelos afetuosos e-mails trocados ao longo do desenvolvimento desta pesquisa; sua trajetória é fonte de inspiração. Agradeço a Ana Suelly Arruda Câmara Cabral pelo incentivo para a realização desta pesquisa.

Agradeço aos funcionários da Funai de Rondônia, entre eles Altair Algayer, que compartilhou comigo informações importantes para compreender algumas dinâmicas territoriais. Também agradeço a Guilherme Teixeira Neri, sempre prestativo em somar com os nossos projetos. Agradeço aos servidores do Sedoc – Funai – Brasília.

Agradeço a toda equipe do Centro de Documentação Histórica, vinculado ao Museu Palácio da Memória Rondoniense, especialmente a Ednair Nascimento, pela gentileza em me ajudar com informações sobre a documentação do acervo do museu, como também de outros espaços arquivísticos de Porto Velho. Agradeço a equipe do Arquivo Público de Mato Grosso, que me recebeu e me assessorou no adentrar das fontes históricas contidas naquele acervo. Agradeço a Waltenberg de Souza Santos, que não mediu esforços em localizar a documentação da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso. Agradeço a equipe do Centro de Documentação Histórica do Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia. Agradeço a Nilza Menezes, pela disponibilidade em me recepcionar, além de brindar meus momentos no arquivo com ótimas conversas historiográficas. Agradeço a toda equipe da Diocese de Guajará Mirim, que com muita amabilidade me acolheu em suas instalações ao longo de dias em que lá estive consultando seu acervo.

Agradeço à pequena Catarina Axuyká, minha filha, por mesmo sem entender a rotina exaustiva de trabalho da mamãe, muitas vezes, batia na porta fechada e dizia: “Abre a porta mamãe!”. Então eu respondia: “Mamãe está trabalhando!”. E ela contestava com amor: “Quero entregar uma florzinha que trouxe pra você!”. Agradeço à Janete da Silva Azevedo, nosso anjo, que cuidou da Catarina Axuyká todas as vezes em que precisei me ausentar; levava comigo um coração tranquilo, pois sabia que ela ficava em mãos acolhedoras, repletas de amor e carinho; serei sempre grata por todo amor compartilhado com nossa família. Agradeço a José de Sá pela escuta, por compartilhar a busca por paz e equilíbrio, durante está jornada chamada vida. Agradeço a minha linda mãe, Claci Mezacasa, que cuidou da Catarina Axuyká em vários momentos para que esta pesquisa pudesse se tornar realidade. E, neste cuidar, me ensinou muito sobre maternidade e amor; sem a sua mão estendida não teria conseguido. Agradeço ao meu pai, Nelson Mezacasa, um grande contador de histórias, que sempre me incentivou a estudar, além de ser um grande incentivador no percurso desta pesquisa.

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos xapiri, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra.

(KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65)

RESUMO

Esta pesquisa historiográfica propõe-se a compartilhar histórias indígenas. Para tanto, o estudo se sustenta tanto em registros documentais quanto em oralidades do povo Makurap. A região onde tradicionalmente o povo Makurap habita – território que envolve a Bacia do rio Branco e rio Colorado, afluentes da margem direita do rio Guaporé – foi efetivamente ocupada pela indústria extrativista, ao longo do século XX, na constituição de seringais. O objetivo da pesquisa foi historicizar o processo em que os territórios, tradicionalmente habitados pelo povo Makurap, foram transformados em ocupação seringalista, entretanto, a partir das perspectivas indígenas, das experiências que atravessaram as décadas do século XX. Este estudo historiográfico foi realizado tomando como ponto de partida a escuta profunda das histórias indígenas, evidenciando, a partir dos protagonistas dessa história, um *habitar* antigo naqueles territórios transformados em terras devolutas pelo Estado brasileiro e, conseqüentemente, em seringais. Ao longo do século XX os impactos da presença dos *ere* (não indígenas) do seringal nos territórios indígenas trouxeram inúmeros desafios às trajetórias do povo Makurap, experiências que ficaram marcadas por histórias de violências físicas, violências simbólicas, epidemias avassaladoras – tal como a de sarampo em 1954, que ceifou centenas de vidas indígenas. Em toda a região, a engrenagem extrativista valeu-se de seus corpos, utilizando-os enquanto mão de obra em inúmeras funções no interior dos seringais, dentre elas a função de indígenas seringueiros, em que sofreram todo tipo de explorações econômicas. Contudo, o povo Makurap, juntamente com os outros povos na região, em diferentes períodos e circunstâncias, costurou experiências múltiplas de resistência e re-existência no interior dos seringais que ocupavam suas terras tradicionais. Costurando protagonismos que envolvem, entre outros acontecimentos históricos importantes, a demarcação da Terra Indígena Rio Branco na década de 1980 e a retirada da estrutura do seringal das suas terras, malhando a permanência no *habitar* do território tradicional, ou mesmo em partes dele. Todas essas temáticas são abordadas ao longo do presente estudo. Para tanto, utilizamos dos princípios metodológicos da etno-história, que perpassa o cruzamento de diversas áreas do conhecimento – história, antropologia, geografia, arqueologia, entre outras – , dialogando com diversas fontes históricas, dentre elas as narrativas das anciãs e dos anciões registradas ao longo dos trabalhos de campo, além da análise de documentos escritos, bem como as experiências territoriais e etnográficas.

Palavras-chave: Resistência Indígena; Seringal; Vale do Guaporé; Povos indígenas; Rondônia.

ABSTRACT

The present historiographical research proposes to share indigenous histories. To achieve that, the study is based both in written records and Makurap oral sources. The region traditionally inhabited by the Makurap people encompasses the Branco and Colorado Rivers' Hydrographic Basin, which is a tributary of the Guaporé River in its right bank –located in the Brazilian state of Rondônia. That territory was effectively captured by the rubber extraction industry throughout the twentieth century, forming the *seringais*. The study's goal was to historicize – from the indigenous perspective of those experiences through several decades – the occupation process of these traditionally Makurap territories by the rubber industry. The research's starting point was the profound listening of indigenous histories, whose protagonists show an ancient *inhabitation* of territories defined as vacant lands by the Brazilian State, and consequently converted into *seringais*. The *ere* (non-indigenous) presence in indigenous territory turned *seringal*, throughout the twentieth century, brought countless challenges to the Makurap people's path: their experiences were marked by physical and symbolic violence, as well as ravaging epidemics – such as that of measles in 1954, which took hundreds of indigenous lives. The extractivist activity across the region used indigenous bodies as work force in several roles inside the *seringais*, like that of indigenous *seringueiros* (rubber extractors) in which they suffered all kinds of economic exploitation. Nevertheless, in different periods and circumstances, the Makurap people and other folk from the region wove multiple resistance and re-existence experiences inside the *seringais* which occupied their traditional land. The resulting mesh of experiences includes, among other important historical happenings, the demarcation of the Rio Branco Indigenous Land in the 1980s and the removal of the *seringal* structure from their lands, ensuring the *inhabitation* of the traditional territory, or parts of it. All of these themes are addressed throughout this study. For that end, we use the methodological principles of ethnohistory, which encompasses history, anthropology, geography, archaeology, among other knowledge areas. We establish a dialogue with different historical sources, including the narratives of indigenous elders registered during field work, the analysis of written documents, and the territorial and ethnographic experiences.

Keywords: Indigenous Resistance; Seringal; Guaporé Valley; Indigenous People; Rondônia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da Terra Indígena Rio Branco e localização das aldeias	20
Figura 2 – Mapas das Terras Indígenas em Rondônia, com destaque na localização da Terra Indígena Rio Guaporé e Rio Branco	21
Figura 3 – Marico no cotidiano das aldeias: primeira imagem, fio de tucum pronto para iniciar a feitura do marico; segunda imagem à esquerda, processo de confecção; abaixo desta, marico feito com barbante (<i>dos brancos</i>), confeccionado por uma mulher Makurap na Terra Indígena Rio Guaporé; demais imagens, o marico na paisagem das aldeias	32
Figura 4 – Fátima, Adarlicia e Analicia Makurap durante coleta de tucum, Terra Indígena Rio Branco	34
Figura 5 – Preparo da chicha: primeira e última imagem, mulher coando a chicha; imagem do meio, chicha pronta para o consumo depois de ser coada	64
Figura 6 – Mapa das línguas indígenas de Rondônia	66
Figura 7 – Sítio de Terra Preta, próximo a um antigo lugar de habitação Makurap	71
Figura 8 – Mapa da região de habitação tradicional do povo Makurap, com detalhes do relevo	77
Figura 9 – Indígenas Makurap e Aruá tocando taboca em 1934	81
Figura 10 – Cadeia operatória do <i>akaptik</i> : acima, momento de furar o pau, para que o breu comece a escorrer; imagens centrais, coleta do breu, dias após a marcação (primeira imagem); última imagem, preparo do <i>akaptik</i>	85
Figura 11 – Nas duas primeiras imagens, a Serrinha dos Makurap; na última imagem, a Serra Maloca da Cobra	88
Figura 12 – Localização de lugares significativos para o povo Makurap citados nesta pesquisa (Imagem de satélite, 1984)	89
Figura 13 – Localização de lugares significativos para o povo Makurap citados nesta pesquisa (Imagem de satélite, 2016)	90
Figura 14 – Na primeira imagem, vista da Terra Indígena Rio Branco a partir da Serra do Taquaral; a seguir, mulheres com seus maricos durante descida da Serra do Taquaral	92
Figura 15 – Castanheiras na paisagem da região da Terra Indígena Rio Branco e seus arredores	103
Figura 16 – Tipoia de caucho; Monique Kanoé sendo levada na tipoia por sua mãe	109

Melissa Tupari durante caminhada na mata, Terra Indígena Rio Branco	
Figura 17 – Recortes de matérias sobre a borracha entre 1940-1941 – jornal <i>Alto Madeira</i>	119
Figura 18 – Gráfico comparativo da produção de borracha despachada pelas diversas agências fiscais de 1907 a 1915	150
Figura 19 – Mapa elaborado por Franz Caspar com localidades citadas neste trabalho	160
Figura 20 – Localização dos barracões de seringa citados nesta pesquisa	163
Figura 21 – Artigos do jornal <i>Alto Madeira</i> , assinados por Antônio Macurape, pseudônimo utilizado por Aluízio Ferreira	168
Figura 22 – Localidades dos Postos Indígenas em 1930	182
Figura 23 – Dados populacionais do Posto Indígena Paca Nova (1927-1932)	185
Figura 24 – Deslocamentos do Posto Indígena Pacaás Novas/Ricardo Franco (1927-1938)	196
Figura 25 – Homens e mulheres Makurap e Aruá dançando em maloca próxima de São Luiz	200
Figura 26 – Dados do censo de 1941	212
Figura 27 – Seringueira com marcas do corte, interior da Terra Indígena Rio Branco	218
Figura 28 – Mapa da prelazia de Guajará-Mirim	220
Figura 29 – Maloca do cacique Dujú, 1934	253
Figura 30 – Matéria jornalística sobre a situação dos indígenas do rio Branco	265

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Produção de borracha no Brasil e na Ásia, 1913-1919 (toneladas)	116
Tabela 2 – Estimativa da produção de borracha silvestre na Amazônia, 1950-1990	125
Tabela 3 – Produção de borracha da região norte do estado de Mato Grosso	148
Tabela 4 – Comparativo da produção de borracha despachada pelas diversas agências fiscais de 1907 a 1915	149
Tabela 5 – Produção da Agência Fiscal do Guaporé, por ano e produção de borracha em kg	152
Tabela 6 – Exportações da Delegacia Fiscal do Norte de Mato-Grosso, 1920	154
Tabela 7 – Exportação de castanha da Delegacia Fiscal do Norte de Mato-Grosso, 1919 a 1921	154
Tabela 8 – Procedência da ipecacuanha das agências fiscais, 1920	155
Tabela 9 – Dados populacionais Posto Indígena Paca Nova (1927-1932)	184

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Subdivisões do povo Makurap, a partir do rio Colorado	57
Quadro 2 – Localidades na margem direita do rio Guaporé, 1906	139
Quadro 3 – Comparativo de localidades na margem direita do rio Guaporé (1906 e 1914)	140

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A.P.	Antes do presente
APMT	Arquivo Público do Estado de Mato Grosso
BSB	Brasília
Funai	Fundação Nacional do Índio
GT	Grupo de Trabalho
LABHIN	Laboratório de História Indígena
MT	Mato Grosso
Pe.	Padre
RO	Rondônia
Sedoc	Serviço de Gestão Documental
SEI	Sistema Eletrônico de Informações
SEMTA	Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIASI	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTR	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
TI	Terra Indígena
TOR	Terceira Ordem Regular de São Francisco
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNIR	Universidade Federal de Rondônia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 O <i>HABITAR</i> MAKURAP	50
1.1 HISTÓRIAS DO COMEÇO	50
1.2 AS MALHAS MAKURAP COM OS ARUÁ, DJEOROMITXI, ARIKAPÚ, WAJURU E TUPARI.....	58
1.3 TERRITÓRIO MAKURAP MALHADO EM HISTÓRIAS PROFUNDAS	66
1.4 AS HISTÓRIAS DOS LUGARES.....	74
1.5 AS EXPERIÊNCIAS DO CONHECER: MALOCAS, ROÇADOS E MOVIMENTOS MAKURAP	94
2 O <i>OCUPAR</i> SERINGALISTA NA AMAZÔNIA	99
2.1 AS PLANTAS	99
2.2 A INDÚSTRIA EXTRATIVA NO SISTEMA-MUNDO.....	111
2.3 <i>CON QUE DERECHO?</i> INVASÃO AOS CORPOS E TERRITÓRIOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA	126
2.4 TRAJETÓRIAS DE OCUPAÇÃO DA INDÚSTRIA EXTRATIVA NO VALE GUAPORÉ	132
2.5 DELEGACIA FISCAL DO NORTE DE MATTO-GROSSO: AS PLANTAS TRANSFORMADAS EM PRODUÇÃO E EXPORTAÇÃO NO VALE DO GUAPORÉ ..	145
3 O SERINGAL EM TERRITÓRIOS MAKURAP.....	157
3.1 <i>VAMOS SE MOSTRAR?</i> DETALHES DE UMA HISTÓRIA MAKURAP.....	169
3.2 A DOCUMENTAÇÃO ESCRITA SOBRE O OCUPAR SERINGALISTA.....	175
3.3 PARA FECHAR.....	179
4 <i>NÓS</i> DE HISTÓRIAS MAKURAP COM OS <i>ERE</i>	180
4.1 OS MAKURAP E OS PROCESSOS DE DES-RETERRITORIZAÇÃO EMPENHADOS PELO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI), 1920-1930.....	180
4.2 OUTRAS TERRITORIALIDADES: O SERINGAL SÃO LUIZ	197
4.3 OS MAKURAP E AS EXPERIÊNCIAS NO “RIO BRANCO DO RIVOREDO”	204
4.4 <i>ÁÍ O PADRE CHEGOU:</i> EXPERIÊNCIAS MAKURAP NO INTERIOR DE UMA CATEQUESE NO SERINGAL	219

4.4.1 Trabalhos na catequese e mudanças das malocas	230
4.4.2 As doenças dos <i>ere</i>	236
4.4.3 <i>Foi embora [...] Não viu o índio morrer: o fim da catequese</i>	241
5 RESISTÊNCIAS E RE-EXISTÊNCIAS MAKURAP NO INTERIOR DA	
ENGRENAGEM DO SERINGAL	247
5.1 <i>ANDERÊ QUIS VINGAR</i>	249
5.1.1 O guerreiro Anderê	252
5.1.2 O <i>vingar</i> aos <i>ere</i> do barracão	255
5.2 O FIM DO SERINGAL E A DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA RIO BRANCO	
.....	264
CONSIDERAÇÕES FINAIS	276
FONTES ORAIS	280
FONTES ARQUIVÍSTICAS	282
REFERÊNCIAS	286
ANEXO I	299
ANEXO II	302

INTRODUÇÃO

Não há nenhum ponto em que a história termine e a vida começa.

(Tim Ingold)

[...] a única saída é admitir a pluralidade da história, das realidades, e, logo, das cronologias historicamente admissíveis.

(Michael Pollak)

Gostaríamos de iniciar as páginas desta pesquisa marcando que ela é fruto de encontros e de escutas profundas. Foi em 2013, em um evento, quando havíamos recém-chegado em Rondônia, que encontramos o povo Makurap pela primeira vez. Na ocasião, encontramos-nos com a anciã Juraci Menkaika Makurap; seu sorriso e suas palavras, ainda permeiam nossas lembranças daquele dia. Da nossa conversa, recebemos um convite para conhecer a aldeia em que ela e sua família viviam no interior da Terra Indígena Rio Branco. Passados alguns meses, estávamos sentados na varanda de sua casa ouvindo suas histórias, encantados com a historiadora Makurap que havíamos conhecido. Entre tantas histórias que contava, histórias sobre o começo do mundo, histórias sobre as plantas e lugares, ela também contava sobre as histórias do “tempo do escravo”. Período em que a lógica dos seringais invadiu os territórios indígenas, e que atravessou longas décadas do século XX.

Assim, abria-se ao nosso fazer historiográfico a experiência de uma “escuta profunda”. Como explica Boaventura:

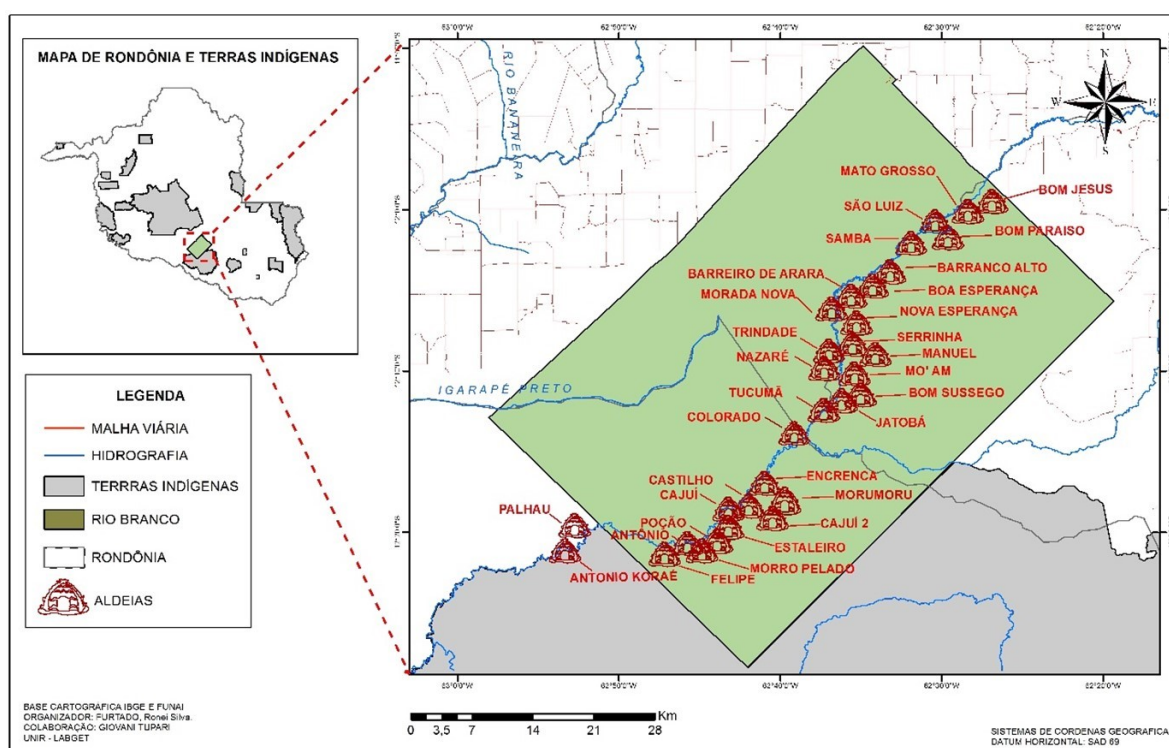
[...] escutar profundamente, isto é, entender por que que certas coisas são ditas, como são ditas, porque são ditas, e porque há coisas que nem se quer se dizem. Portanto, essa possibilidade de escutar o outro parte da ideia de que o nosso conhecimento é incompleto, profundamente incompleto, e como tal, não só eu tenho que aprender com o outro [...] eu tenho que desaprender o meu conhecimento para poder começar a aprender e entender o outro; por exemplo, eu tenho que começar a desaprender o meu conceito de natureza, como recurso natural, para poder começar a entender e escutar profundamente o que me é dito sobre a natureza como terra-mãe, pachamama, como *madre-tierra*, que é outro conceito que eu tenho que entender inclusivamente aquilo que não me é dito mas que eu sinto; aí está a escuta profunda, que é a espiritualidade, isto é, a dimensão transcendental que um rio, que uma floresta, que uma árvore sagrada pode ter [...].³

³ ASK Boaventura #20 – Escuta Profunda. [S. l.: s. n.], 2015. 1 vídeo, 5 min. Publicado pelo canal ALICE CES. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pWIOFhWPLT4>>. Acesso em: 20 out. 2020.

Assim, daquele encontro, em uma tarde de setembro de 2013, entrelaçamos nossas vidas e nossas histórias. Abria-se um caminho de “escuta profunda” tal como trata Boaventura, que, esperamos, tenha sido alcançada nas páginas desta experiência historiográfica.

O povo Makurap é filiado linguisticamente à família Tupari, do tronco Tupi, falante da língua Makurap.⁴ Dados oficiais da SIASI/SESAI (2014) indicam uma população de 579 Makurap.⁵ Vivem em diferentes terras indígenas do estado de Rondônia, em maior expressão na TI Rio Branco e na TI Rio Guaporé. Algumas famílias Makurap residem em áreas urbanas do Estado, tal como em Guajará-Mirim, ou mesmo em Riozinho, um distrito do município de Cacoal – RO.

Figura 1 – Mapa da Terra Indígena Rio Branco e localização das aldeias



Fonte: Elaborado por Ronei Silva Furtado; Giovani Tupari.⁶

No interior da Terra Indígena Rio Branco, os Makurap moram em diferentes aldeias, entre elas: Mato Grosso, São Luiz, Paraíso, Samba, Barranco Alto e Gregório. A TI está

⁴ As palavras em língua Makurap serão apresentadas em itálico. A grafia segue a orientação e experiência dos professores indígenas Agnaldo Makurap e Valdemir Makurap, que, junto com outros professor e professoras, há anos dedicam-se ao ensino da língua materna.

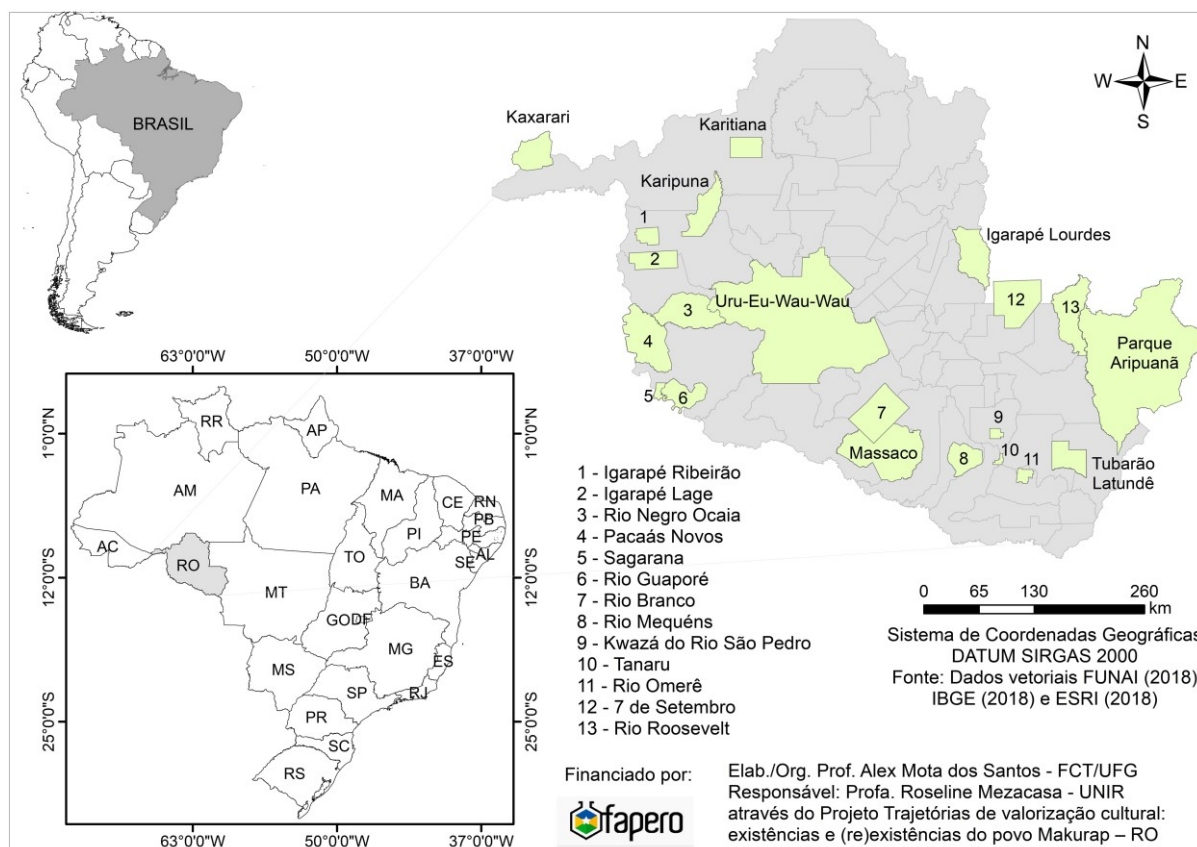
⁵ MAKURAP. Povos indígenas no Brasil, [s. l.], [20 jan. 2021]. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Makurap>>. Acesso em: 21 jan. 2021.

⁶ TUPARI, Isaias. **Puop'orop toap**: um estudo sobre a Educação Indígena Tupari. 2014. Monografia (Graduação em Educação Intercultural Indígena) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2014, [s. p.].

localizada a 575 km de Porto Velho, capital do estado de Rondônia. No interior do território demarcado vivem oito povos, sendo eles os Makurap, Aruá, Djoromitxi, Wajuru, Canoé, Kampé, Tupari e Arikapú distribuídos em mais de trinta aldeias.⁷

As aldeias da TI Rio Branco estão localizadas em áreas terrestres e fluviais, sendo as terrestres, aquelas em que é possível chegar por estradas, e fluviais, aquelas em que o acesso só ocorre a partir da navegação através do rio Branco, a partir da aldeia Tucumã. Em decorrência de casamentos interétnicos, também é frequente ter pessoas Makurap vivendo em outras aldeias da terra indígena, entretanto, em menor número do que nas aldeias mencionadas acima.

Figura 2 – Mapas das Terras Indígenas em Rondônia, com destaque na localização da Terra Indígena Rio Guaporé e Rio Branco



Fonte: Elaborada por Alex Mota dos Santos.⁸

Na Terra Indígena Rio Guaporé também vivem muitas famílias Makurap. Ela está localizada no baixo Guaporé, com área de 116 mil há.⁹ O povo Makurap vive em maior

⁷ É comum o local onde vive uma parentela ser chamado de aldeia pelos povos da TI Rio Branco.

⁸ A imagem em alta resolução está disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/1AuQ3OKccCBT-EcG06cW1T7y-mlh58kUm/view>>.

quantidade na Aldeia Ricardo Franco. Entretanto, como acontece na TI Rio Branco, muitos Makurap vivem em outras aldeias, em função dos casamentos interétnicos. A constituição do que é hoje a aldeia Ricardo Franco ocorreu em 1938, enquanto Posto Indígena Ricardo Franco, a partir da política do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) de retirar os povos de seus territórios tradicionais, aglomerando-os no entorno do posto indígena. Ao longo do século XX, inúmeras foram as ações do órgão indigenista para reterritorializar diferentes povos neste lugar, como veremos ao longo desta pesquisa. Esses processos históricos, explicam a presença de famílias Makurap na Terra Indígena Rio Branco e na Terra Indígena Rio Guaporé.

A diversidade de povos que vivem na TI Rio Branco, também está presente na TI Rio Guaporé, somando um total de dez povos¹⁰ experienciando distintas aldeias. O acesso a TI Rio Guaporé é feito por via fluvial, saindo de Guajará-Mirim (RO), subindo o rio Mamoré, entrando no Rio Guaporé. Outro percurso, para acessar a TI, pode ser através do município de Costa Marques (RO), descendo o rio Guaporé. Os moradores da TI Rio Guaporé costumam fazer com maior frequência o percurso até Guajará-Mirim (RO), que leva em média de 36 a 40 horas para percorrer o trajeto com embarcações de motor a diesel, no período da seca. Segundo os dados da SESAI, a população da TI é de 911 pessoas.¹¹

Percebíamos, durante o nosso fazer docente, ao ministrarmos as disciplinas de História da Amazônia I e II e História de Rondônia, para os estudantes do Departamento de História, Campus de Rolim de Moura, da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), que na história produzida sobre os seringais na Amazônia brasileira, poucas linhas haviam sido dedicadas a tratar as vidas indígenas no interior desse sistema produtivo, tal qual ouvíamos através da escuta profunda no interior dos territórios indígenas. Os estudos historiográficos traziam abordagens distintas, enfocando as características econômicas dos seringais, outros ainda se dedicavam a compreender as relações de trabalho e explorações pelas quais passaram os trabalhadores, entre eles os nordestinos, que, fugindo das secas da terra natal, tornavam-se seringueiros no interior da floresta Amazônica. Aos indígenas, eram destinadas algumas poucas linhas, quase nunca um parágrafo. Então, essa ausência dos sujeitos históricos que tiveram suas terras invadidas para que a engrenagem seringalista acontecesse foi um impulso à escrita deste estudo. Fazia-se urgente e necessário ampliarmos nossos conhecimentos sobre os seringais amazônicos no interior das histórias indígenas.

⁹ TERRA Indígena Rio Guaporé. Terras Indígenas no Brasil, [s. l.], [2021b]. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3847>>. Acesso em: 21 jan. 2021.

¹⁰ São eles: Aikanã, Arikapú, Aruá, Djeoromitxí, Kanoê, Kujubim, Makurap, Tupari, Wajuru e Wari. TERRA [...], [2021b].

¹¹ TERRA [...], [2021b].

Para tanto, encontramos trabalhos que possibilitaram diálogos para novos olhares, outras abordagens possíveis, sobre a indústria extrativa da goma elástica e os povos indígenas na Amazônia. Entre eles estão a publicação *Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*,¹² organizado por Lorena Córdoba e Federico Bossert. O livro de Marcelo Piedrafita, fruto de sua pesquisa de doutoramento, cujo título é *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*.¹³ A historiadora Márcia Mura, em sua dissertação de mestrado *O vivido e o lembrado: memórias e trajetórias de pessoas que vivenciaram seringais na Amazônia*,¹⁴ como também em sua pesquisa de doutoramento *Tecendo tradições indígenas*,¹⁵ debruçou-se sobre as experiências de seu povo no interior de seringais que invadiram seus territórios tradicionais. Tais processos violentos trouxeram inúmeras consequências, entre elas a desterritorialização, que impôs um tornar-se ribeirinhos aos muitos sujeitos indígenas explorados e expulsos dos territórios tradicionalmente ancestralmente habitados.

Os estudos do antropólogo João Pacheco de Oliveira também foram importantes, tendo em vista suas críticas aos trabalhos historiográficos sobre indígenas e seringais. Segundo ele:

É correto dizer que os historiadores da frente extrativista da borracha subestimaram a participação do índio nessa atividade, limitando-se a mencioná-lo geralmente como um obstáculo à abertura de novos seringais e uma virtual ameaça à segurança dos seringueiros. São freqüentemente mencionados esses atritos e alusões feitas a ações punitivas realizadas por brancos, que, apoiados por seringalistas e aviadores, tinham finalidades de afastar os índios daquelas áreas, seja pelo extermínio direto, seja pela fuga dessas hordas para nichos mais recuados e melhor protegidos do acesso do branco.¹⁶

Nessas abordagens, a experiência indígena nos seringais ficava restringida: por um lado, enquanto um obstáculo à abertura de novos seringais; por outro, uma ameaça aos seringueiros que viviam em colocações no interior da floresta. Em uma espécie de subestimação das dinâmicas ocorridas nos seringais, construíram-se as poucas linhas historiográficas em que os povos indígenas são mencionados no interior dos seringais.

¹² CÓRDOBA, Lorena; BOSSERT, Federico; RICHARD, Nicolas. (org.). **Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)**. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, 2015.

¹³ IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. **Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá**. Brasília: Paralelo 15, 2010.

¹⁴ MACIEL, Márcia Nunes. **O vivido e o lembrado: memórias e trajetórias de pessoas que vivenciaram seringais na Amazônia**. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

¹⁵ MACIEL, Márcia Nunes. **Tecendo tradições indígenas**. 2016. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

¹⁶ OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988, p. 68-9.

Em outro trabalho de 1979, João Pacheco de Oliveira destacava outros pontos fundamentais para pensar os seringais na Amazônia, que se tornaram importantes para a presente pesquisa:

Se os autores não apelassem para uma descrição tipificada em termos de ciclo, a unidade, a generalidade e a tipicidade da interpretação por eles constituída submergiria inteiramente, impondo a discussão de temas quase sempre omitidos, como o uso da mão-de-obra indígena, o desenvolvimento de outros tipos de produção (inclusive de subsistência) dentro da própria empresa seringalista, a multiplicidade de papéis econômicos existentes dentro do seringal, as várias modalidades de remuneração auferidas pelo *patrão*, as diferentes técnicas de trabalho empregadas em áreas diversas etc.¹⁷

Neste submergir de outros temas, proponho essa pesquisa historiográfica, pois as histórias indígenas Makurap, como também dos outros povos na região do rio Branco, afluente do rio Guaporé, não explicam a economia gomífera em “ciclos” ou mesmo a partir do *boom* da borracha. Sobre a crítica a ideia de *boom*, Nugent também destacou:

O *boom* em si (e não a indústria) é outra manifestação dessa tendência à periodização crua (assim como o drama heroico). O *boom* pode ter acabado para a classe aviador-e-exportador, mas não para os seringueiros amazônicos, que mantiveram altos níveis de produção mal remunerada por mais meio século e continuam em níveis ainda mais baixos desde então.¹⁸

Dessa forma, para os povos na região do rio Branco, a ação seringalista foi experienciada por longos anos. A compreensão das histórias indígenas a partir de uma escuta profunda faz emergir outros temas para a arena chamada história.

Nas histórias indígenas o “quase sempre omitido” uso da mão de obra indígena passa à categoria central. O que denominamos de seringal, em alusão a uma das experiências econômicas realizadas, a coleta da seringa, era muito mais complexa. No seringal São Luiz, além da borracha produzida, a partir da coleta da seringueira (*Hevea brasiliensis*) e da extração do caucho (*Castilla ulei*), do mesmo modo se constituía a coleta da castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*), da poaia¹⁹ (*Psychotria ipecacuanha*), como também, em determinados períodos, a extração de madeira de lei, tal como o mogno (*Swietenia*

¹⁷ OLIVEIRA, João Pacheco de. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. **Encontros Com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 11, 1979, p. 103 – grifos no original.

¹⁸ NUGENT, Stephen L. **The Rise and Fall of the Amazon Rubber Industry: An Historical Anthropology**. Londres; Nova York: Routledge, 2018, p. 79 – tradução nossa. Texto original: “The boom itself (rather than industry) is another manifestation of this tendency toward crude periodization (as well as heroic drama). The boom might have ended for the aviador -and-exporter class, but not for Amazonian rubber tappers who maintained high levels of poorly remunerated output for another half century, and have carried on at even lower levels ever since”.

¹⁹ Planta também conhecida por ipecacuanha e ipeca.

macrophylla). Os povos indígenas foram explorados economicamente em toda essa engrenagem que envolve a estrutura extrativista.

Ouvimos narrativas de anciões e anciãs que foram forçados a trabalhar nos roçados do barracão de seringa, mulheres indígenas em trabalhos na cozinha do barracão, indígenas barqueiros responsáveis pelo transporte da produção, práticas de troca de seringa por mercadoria, inexistência de pagamentos em moeda corrente etc. Um tempo em que muitos registraram enquanto “tempo do escravo”, tendo em vista que por mais de setenta anos experienciaram a invasão de seus territórios tradicionais pela lógica econômica extrativista, até o início da década de 1980, quando os seringueiros foram expulsos e partes de suas terras tradicionais foram demarcadas no que é hoje a Terra Indígena Rio Branco.

Crianças indígenas levadas para viver com família de seringalistas, que após longos anos, então adultas, retornam para a coletividade indígena; crianças Makurap levadas por seringueiros que nunca mais regressaram, mas que permaneceram enquanto lembrança para os parentes que ficaram; abusos sexuais; violências físicas; casamentos forçados entre mulheres indígenas e *arigós*;²⁰ dentre tantas outras práticas envolvidas na lógica seringalista de exploração territorial e dos corpos indígenas. Assim, as *geografias do pé*,²¹ experienciadas durante os trabalhos de campo, possibilitaram acessar, justamente, outras histórias, que poderiam compor muitas páginas, até então, pouco escritas pelos historiadores no que toca a *ocupação* dos seringais no *habitar* indígena. Ao longo da tese, compreende-se a diferença entre *ocupar* e *habitar*, a partir de Ingold, para quem “[...] o ocupante ocupa uma posição em um mundo já pronto; o habitante constitui através da sua atividade para a contínua regeneração do mundo”.²² E, assim, buscou-se escrever essa pesquisa na perspectiva dos povos que ali estavam, presença esta muito anterior à invasão de suas terras.

Nesse íterim de violências e explorações econômicas provindas da estrutura do seringal contra os corpos indígenas, foram os Makurap, como também os outros povos na região, protagonistas de experiências de resistência. Nessa abordagem, que se propõe uma leitura dos processos históricos a partir dos indígenas enquanto protagonistas e sujeitos, veremos, ao longo desta pesquisa, as estratégias construídas para seguir existindo no interior

²⁰ Termo utilizado para designar os nordestinos que chegavam às terras amazônicas.

²¹ Expressão permeada de sentido utilizada pelo geógrafo Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1994) ao experienciar vivências com um camponês, em uma região conhecida por Bico do Papagaio, no norte do estado do Tocantins (Cf. MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela descolonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2015, p. 50).**

²² INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.** Petrópolis: Vozes, 2015, p. 247.

dos seus territórios tradicionais. Bem lembrou a antropóloga Howard: “[...] essas estratégias não estão livres de contradições, mas insisto que tais tentativas de superar os perigos e poderes da sociedade envolvente devem ser reconhecidas como legítima resistência às formas de sujeição que lhe são impostas”.²³ Assim, frente às demandas que transformaram seus territórios em seringal, os indígenas foram costurando possibilidades para permanecer no território tradicional, mesmo que isso significasse estabelecer relações com a estrutura do seringal, justamente o que demonstra suas capacidades de resistência e mediação, como veremos a partir das narrativas indígenas ao longo desta pesquisa.

Ainda em diálogo com o trabalho de Howard, cabe enfatizar que essas estratégias e práticas “[...] subvertem o projeto colonizador de modo sutil e multifacetado”,²⁴ e, assim, resistiram e re-existiram ao longo de décadas de exploração econômica. O que se tentou, pela lógica colonialista, transformar em *terras nullius*/terras devolutas, ou mesmo as tentativas para impor desterritorializações aos indígenas, não se concretizou tal como quis o projeto colonialista. Como destaca Alban re-existir significa:

Re-existir desde la memoria es develar lo que ha permitido encontrar sentido de continuar existiendo, pese a la adversidad, la negación, el olvido, la explotación, el racismo y el silencio. La memoria, individual y colectiva, tiene que ver con enfrentar las denominaciones lingüísticas hacia los seres humanos, la naturaleza y el lugar territorial y simbólico a través del tiempo.²⁵

Neste ínterim, os povos do rio Branco souberam existir enquanto coletividades indígenas, mesmo com todos os traumas advindos do “tempo do escravo”, em tudo que essa expressão significa para a epistemologia indígena.

Mesmo com toda exploração econômica, violências simbólicas e físicas, mesmo com os projetos de desterritorialização empenhados ao longo do século XX para que deixassem seus territórios tradicionais, mesmo com os vários surtos de doenças ao longo do mesmo século (tal como uma epidemia de sarampo em 1954, em que mais de 150 vidas indígenas foram ceifadas), eles continuaram a existir. Não acessamos dados numéricos sobre os sobreviventes da epidemia de sarampo; entretanto, para o ano de 1972, 21 anos após a epidemia, um indigenista da Funai contabilizou 120 indígenas vivendo às margens do rio Branco, no seringal São Luiz. Em 2020, 66 anos após a trágica epidemia de sarampo, no

²³ HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Imprensa Oficial; Ed. UNESP; IRD, 2002, p. 26.

²⁴ HOWARD, 2002, p. 28.

²⁵ ACHINTE, Adolfo Albán. **Prácticas creativas de re-existencia: más allá del arte...el mundo de lo sensible**. Buenos Aires: Del Signo, 2017, p. 21.

interior da Terra Indígena Rio Branco vive uma população de 960 pessoas,²⁶ em muito, sobreviventes do “tempo do seringal”.

Os povos indígenas, por muito tempo, foram considerados pela produção científica enquanto a-históricos.²⁷ É a partir de um contexto histórico definido, e que deve ser sempre problematizado, que até os dias atuais usa-se a expressão “pré-história do Brasil”, em alusão ao que ocorreu nessas terras anterior ao “encobrimento”. A expressão evidencia que a história somente começaria com os europeus em suas caravelas e, conseqüentemente, os povos que aqui estavam não seriam possuidores dela.

O conhecimento historiográfico se constituiu por sujeitos que pensaram o passado a partir de construções sociais de seu tempo e com isso impunham uma normatização do conceito de história e conseqüentemente quais grupos humanos a possuíam ou não. Deste debate, não podemos ausentar Francisco Adolfo Varnhagen, que na sua célebre expressão da segunda metade do século XIX deixou marcas que percorreram o século XX, no que toca os indígenas e a história. Segundo o autor, para os indígenas “não há história, há apenas etnografia”.²⁸ Pautava-se ele em um programa, como elencou Moreira, de “[...] uma ‘história nacional’ fundada em pessoas, valores e contribuições estritamente luso-europeias”.²⁹ A consideração dos povos indígenas, enquanto: “selvagens” e “sem história” compôs o texto *História Geral do Brasil*,³⁰ escrito por Varnhagen, como também, segundo a crítica da historiadora Maria Celestino de Almeida “[...] a sugestão parece ter sido bem aceita na historiografia brasileira, na qual o lugar dos índios limita-se, *grosso modo*, a um capítulo anterior ao início da colonização e, portanto, anterior também à própria história do Brasil, que convencionalmente inicia-se em 1500”.³¹

Manuela Carneiro da Cunha, ao escrever a introdução do livro *História dos índios no Brasil*, publicado em 1992, afirma que: “[...] também a História do Brasil, a canônica, começa

²⁶ Informação da Casa de Saúde Indígena no município de Alta Floresta D’Oeste, em 3 de junho de 2020.

²⁷ CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (org.). **A temática indígena na escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995. p. 221-36.

²⁸ VARNHAGEN apud MONTEIRO, 1995, p. 221. A antropologia, na primeira metade do século XX, advogava a necessidade do distanciamento da história para compor as etnografias. Segundo Thiago Cavalcante, essa disciplina “[...] se dedicava ao estudo das culturas nativas não-ocidentais consideradas inferiores e estáticas, culturas a-históricas, portanto. Já a história devia se preocupar com as culturas de origem europeia ávidas pela mudança e especialmente letradas, o que permitia produzir e deixar muitos documentos escritos sobre o próprio passado”. (Cf. CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, São Paulo, v. 30, n. 1, jan./jun. 2011, p. 354).

²⁹ MOREIRA, Vânia. O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no Império. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 30, n. 59, 2010, p. 60.

³⁰ MOREIRA, 2010, p. 60.

³¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, p. 24 – grifos no original.

invariavelmente pelo ‘descobrimento’. São os ‘descobridores’ que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada — de serviço — no grande curso da História”.³² Os historiadores, em diálogo com a antropologia, começam a preocupar-se com a “entrada de serviço” conferida aos indígenas na história do Brasil após a década de 1980. Em uma construção teórica e metodológica renovada, passaram a adotar abordagens em que os povos indígenas são sujeitos e protagonistas de processos históricos importantes para as histórias regionais e/ou para a História do Brasil.

A obra organizada por Manuela Carneiro da Cunha, como bem considerou Jorge Eremites de Oliveira “[...] constituiu-se em um marco historiográfico – mais para os historiadores e talvez menos para os antropólogos – no que se refere aos estudos sobre a história dos povos indígenas no país”.³³ O volume reuniu inúmeros pesquisadores e pesquisadoras, entre eles John Manuel Monteiro, Nádia Farage, Paulo Santilli e Bruna Franchetto.

Em 1995, Aracy Lopes da Silva e Luíz Donisete Benzi Grupioni organizaram uma publicação para orientar professores sobre abordagens com a temática indígena, importante para a compreensão dos povos indígenas enquanto sujeitos históricos, o livro *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. John Monteiro, em um capítulo do livro intitulado *O desafio da história indígena no Brasil*, destacava pontos nevrálgicos para o campo historiográfico, imprimindo, principalmente, a necessária superação de esquemas deterministas que haviam orientado muito das pesquisas. Ele destaca que:

Recuperar os múltiplos processos de interação entre essas sociedades e as populações que surgiram a partir da colonização européia, processos esses que vão muito além do contato inicial e dizimação subsequente dos índios, apresenta-se como tarefa essencial para uma historiografia que busca desvencilhar-se de esquemas excessivamente deterministas. Com isto, páginas inteiras da história do país serão re-escritas [...].³⁴

A produção de John Monteiro inspirou muitos historiadores em trabalhos com a temática indígena e mantém-se instigante também ao orientar a presente pesquisa. Dessa forma, como destacou Monteiro, muita história ainda precisa ser reescrita, ou mesmo escrita, para compreendermos a complexidade das trajetórias constituídas pelos sujeitos históricos indígenas. No caso em que nos debruçamos ao longo desta pesquisa, a reescrita funda-se em uma pergunta orientadora: Quais histórias os Makurap contam sobre o processo em que seus

³² CUNHA, 1992, p. 9.

³³ OLIVEIRA, Jorge Eremites de. A História Indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, jul./dez. 2012, p. 189.

³⁴ MONTEIRO, 1995, p. 228.

territórios foram invadidos? Algumas das respostas encontram-se nas páginas desta pesquisa e, de antemão, destacamos que são bem distintas das histórias contadas pela lógica do seringal.

Os estudos e abordagens feitas pelo etno-historiador Jorge Eremites de Oliveira³⁵ ao pensar as histórias indígenas também foram salutares para o amadurecimento dos métodos e escrita da presente pesquisa. Segundo Oliveira, os povos indígenas são:

[...] coletividades humanas com historicidades e temporalidades particulares, também marcadas por contatos interétnicos, mudanças e continuidades socioculturais deles advindas. Por isso mesmo suas histórias não podem ser compreendidas em torno da etnia em si, mas a partir da percepção de que suas trajetórias estão concatenadas com contextos sócio-históricos e políticos mais amplos.³⁶

Desta maneira, trabalhar com a perspectiva da existência de contextos sócio-históricos e políticos amplos, implica, inicialmente, partir de uma perspectiva não reducionista, muito menos binária para a compreensão das histórias indígenas. Não foram os europeus que inauguraram a dinâmica histórica entre os povos indígenas, eles são apenas mais um *nó*³⁷ dessa longa e complexa malha histórica, que foi, mas também está sendo construída, experienciada pela população indígena.

Nessa mesma linha, Combès ao tratar dos processos históricos que envolvem povos indígenas e não indígenas nas terras baixas bolivianas, destacou que: “faltan, definitivamente, muchas ‘s’ a la palabra ‘indios’, y lo mismo puede decirse de ‘los blancos’”.³⁸ As palavras da pesquisadora são importantes para nossa pesquisa, tendo em vista que pretende evidenciar a necessidade de superarmos abordagens reducionistas, ou mesmo genéricas para compreender as experiências históricas dos povos indígenas.

O antropólogo Carlos Fausto e o arqueólogo Michael Heckenberger chamam atenção para a *alteridade* da história indígena na introdução do livro *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*.³⁹ Alguns povos amazônicos compreendem que a agência histórica não é apenas uma capacidade humana que se dá exclusivamente entre humanos. As experiências indígenas permitem que outros elementos contenham agência

³⁵ Oliveira também considera que tais referências devem orientar trabalhos que “têm por objetivo estudar a história e a cultura de povos e comunidades tradicionais, como os indígenas, quilombolas, ribeirinhos etc.” (OLIVEIRA, 2012, p. 191).

³⁶ OLIVEIRA, 2012, p. 192.

³⁷ Cf. INGOLD, 2015.

³⁸ COMBÈS, Isabelle. ¿Indios y Blancos? Hacer (etno)historia en las tierras bajas de Bolivia”. **Boletín Americanista**, Barcelona, ano 60, v. 1, n. 60, 2010, p. 17.

³⁹ FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. Indigenous History and the History of the Indians. In: FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. (org.). **Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives**. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

histórica, tal como uma planta, por exemplo, e devem ser consideradas também nas pesquisas historiográficas. Dessa forma, “[...] na Amazônia é mais acurado conceber a história indígena (não a história dos índios) como o resultado de interações sociocósmicas entre diferentes tipos de pessoas, humanos e não humanos, expressos em um conjunto de múltiplas narrativas [...]”.⁴⁰ Com esse olhar profundo sobre as histórias indígenas, é possível perceber que elas se constituem em complexas experiências, e nosso dever historiográfico é compreendê-las.

Para Heckenberger a história está em vários lugares:

Tal história, no entanto, é escrita em corpos humanos, habitações, espaços comunitários e no ambiente construído mais amplo, tanto ou até mais do que é narrado. A história é marcada, pontuada, de acordo com as histórias de vida de lugares, pessoas e eventos específicos, personagens históricos de tamanhos e idades variados, todos classificados de acordo com ordens sócio-históricas precisas.⁴¹

Considera-se que, ao trazer às práticas historiográficas uma ampliação dos *olhares observadores*, tal como destacou Heckenberger, o historiador acostumado aos documentos e às fontes orais, encontra um arcabouço de novas possibilidades para o entendimento das histórias indígenas. Tal perspectiva revela e, principalmente, instiga que a história desses povos também está escrita no território, como veremos em detalhes no primeiro capítulo, nas pinturas corporais, nas tramas do marico,⁴² nas técnicas empregadas na construção das casas etc. Esferas da vida que não são estáticas, a-históricas, mas, sim, que estiveram e sempre estarão constituindo-se de *nós de histórias*.⁴³

Sobre o marico, bolsa fabricada pelas mulheres dos povos indígenas na região do rio Branco a partir das folhas do tucum, por exemplo, faz-se necessário destacar alguns indícios sobre as suas potencialidades para tecer histórias. Ao iniciarmos uma pesquisa sobre a confecção da bolsa, ouvimos a narrativa que trata da “biografia” do tucum e da bolsa, engendrada às ações dos humanos relacionando-se com não humanos. Identificamos que na língua Makurap a bolsa ganha o nome de *Exu*. Entretanto, é mais comum a bolsa ser nomeada por marico. Por anos, a curiosidade sobre a circularidade da expressão marico, apropriada

⁴⁰ FAUSTO; HECKENBERGER, 2007, p. 14 – tradução nossa. Texto original: “[...] in Amazonia it is more accurate to conceive indigenous history (not the history of Indians) as the outcome of sociocosmic interactions between different types of persons, human and nonhuman, expressed in a set of always multiple narratives [...]”.

⁴¹ HECKENBERGER, Michael. Xinguano heroes, ancestors, and others: materializing the past in chiefly bodies, ritual spaces and landscape. In: FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. (org.). **Time and Memory in Indigenous Amazonia**. Anthropological Perspectives. Gainesville: University Press of Florida, 2007, p. 306 – tradução nossa. Texto original: “Such a history is, however, written on human bodies, dwellings, communal spaces, and the broader built environment, as much or even more than it is narrated. History is marked, punctuated, according to the life histories of specific places, people, and events, historical personages of varying sizes and ages, all ranked according to precise sociohistorical orders”.

⁴² Bolsa utilizada para carregar a colheita da roça ou para transportar objetos de um lugar a outro, feita a partir das folhas de tucum.

⁴³ Cf. INGOLD, 2015.

para nomear a bolsa que na língua Makurap chama-se *Exu*, suscitou perguntas. Uma das hipóteses, que depois se confirmou, envolvia as experiências no ambiente seringalista. Encontramos, nas páginas do livro do historiador boliviano Oscar Tonelli Justiniano, intitulado *El caucho ignorado*, a utilização da palavra marico. Segundo ele:

El latex recogido y trasvasado al “**maricó**”, era transportado a las barracas lo más rápido posible, donde se extraía minuciosamente todas las impurezas que flotarían en la leche, para después colar y romanear el producto, usando coladores de hojas de palma trenzada, y las viejas romanillas de alambre que existían en la época.⁴⁴

O termo marico vincula-se diretamente às práticas da coleta do látex e, conseqüentemente, à história da invasão dos territórios indígenas por essa indústria extrativa. No glossário do livro, Justiniano detalha os significados da palavra marico: “Marico: Bolsa de tela engomada en la que se almacena el latex en la estrada. El siringero la llevaba en la espalda en el panero”.⁴⁵ Assim, tem-se uma apropriação indígena para uma expressão utilizada pelos seringueiros para nomear as bolsas que os acompanhavam nas estradas de seringa. Então, a bolsa *Exu* ganhou também um novo nome, que se envolve aos processos históricos vinculados às relações constituídas no seringal.

⁴⁴ JUSTINIANO, Oscar Tonelli. **El caucho ignorado**. Santa Cruz de la Sierra: El País, 2010, p. 95 – grifos no original.

⁴⁵ JUSTINIANO, 2010, p. 316.

Figura 3 – Marico no cotidiano das aldeias: primeira imagem, fio de tucum pronto para iniciar a feitura do marico; segunda imagem à esquerda, processo de confecção; abaixo desta, marico feito com barbante (*dos brancos*), confeccionado por uma mulher Makurap na Terra Indígena Rio Guaporé; demais imagens, o marico na paisagem das aldeias



A prática deste saber-fazer, agora também nomeado por marico, engendra-se às experiências das mulheres indígenas em processos constantes de atualizações, tal como o uso de linha de crochê, quando não se tem a linha feita de tucum.⁴⁶ Com o exemplo do marico, mesmo que breve, desejamos ensejar que as “coisas” e as expressões para nomeá-las também trazem fios de muitas experiências históricas, que podem ser observadas pelo fazer historiográfico em terras indígenas.

Para a escrita das histórias indígenas o desafio – e o estímulo – de tal fazer historiográfico localiza-se nas territorialidades indígenas, dentro da maloca, nos objetos, tal como o marico, no caso dos Makurap, nas relações interétnicas, nas experiências de relações entre humanos e não-humanos, nos movimentos e agir no território. Ao envolver-se nesta escala reduzida de análise, o historiador também perceberá fontes e dados substanciais para o seu fazer historiográfico. Segundo Revel, “[...] variar a focalização de um objeto não é unicamente aumentar ou diminuir seu tamanho no visor, e sim modificar sua forma e sua trama”.⁴⁷ Dessa forma, a possibilidade de novas *formas e tramas* soma-se aos esforços da população indígena em fortalecer seus protagonismos no interior dos processos históricos. Justamente, ainda cabe evidenciar que esta pesquisa poderia ter sido escrita da varanda do barracão de seringa, em que se constituía o centro administrativo do seringal, ou mesmo da sede do órgão indigenista etc. Entretanto, ao “variar a focalização”, adentramos outros locais possíveis e, nesse fazer, acessamos os protagonistas dessas histórias, adentramos as malocas indígenas, o território, e deste ângulo, procuramos costurar as tessituras dessas histórias em uma produção historiográfica. O que se vê, a partir destes ângulos é, significativamente, distinto.

⁴⁶ MEZACASA, Roseline. As Mulheres Makurap e o saber fazer do Marico. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 10, n. 1, p. 23-45, jul. 2018.

⁴⁷ REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações e escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 45, 2010, p. 438.

Figura 4 – Fátima, Adarlicia e Analicia Makurap durante coleta de tucum, Terra Indígena Rio Branco



Fonte: Elaborada pela autora.

No Brasil, os Programas de Pós-Graduação em História têm criado linhas específicas para pensar o fazer historiográfico a partir das histórias indígenas. Dentre os programas, pode-se citar a linha de pesquisa em História Indígena e do Indigenismo, do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), que, desde 1999, vem contribuindo para o campo da história indígena. O Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), ao qual esta pesquisa é vinculada, também possui, desde 2012, linha de pesquisa em História Indígena, Etno-história e Arqueologia. Inúmeros estudos em âmbito de mestrado e doutorado têm sido defendidos apenas nestes dois programas, o que tem contribuído de forma significativa para novos olhares e práticas para a pesquisa histórica com população indígena.

A escrita das histórias indígenas demanda um necessário e evidente diálogo interdisciplinar, diálogo este que funda o método da etno-história, com o qual, em muito, pautamos a construção da presente pesquisa. Trigger, em texto de 1982, destacava que o estudo das histórias dos povos nativos deveria pautar-se em uma gama de especialidades em diálogo:

La historia del pueblo nativo de Norteamérica comenzó hace 20.000 años y termina con el presente. El estudio de esa historia requiere información provista por arqueólogos, etnohistoriadores, especialistas en historia euroamericana, especialistas en tradición oral, lingüísticas históricas, antropólogos físicos, especialistas en etnología comparada y aquellos hábiles en cualquier otro tipo de acercamiento capaz de aumentar nuestro conocimiento del pasado comportamiento humano.⁴⁸

Jorge Eremites de Oliveira, também em diálogo com Trigger, é enfático ao destacar o papel significativo de tais olhares para a escrita das histórias indígenas:

[...] a história indígena aqui defendida possui um caráter marcadamente interdisciplinar, isto é, para além das fronteiras disciplinares, e se opõe a todo tipo de *areacentrismo* ou fobia em relação a outros campos do saber. Dito de outra maneira, a interdisciplinaridade deve ser deliberadamente perseguida na prática e na teoria da pesquisa científica. No âmbito da academia brasileira, o sucesso de uma proposta assim depende menos de ações institucionais e mais da capacidade dos pesquisadores fazerem escola em seu sentido mais amplo, de estabelecerem uma relação de alteridade com disciplinas afins e de superarem as barreiras impostas pelos departamentos e campos do saber.⁴⁹

Dessa forma, buscou-se, ao longo desta pesquisa, o “perseguir” dessa interdisciplinaridade, tal como destacou Oliveira, a partir do método da etno-história.⁵⁰ Neste

⁴⁸ TRIGGER, Bruce. G. Etnohistoria: problemas y perspectivas. **Traducciones y Comentarios**, San Juan, v. 1, 1982, p. 50.

⁴⁹ OLIVEIRA, 2012, p. 197 – grifos no original.

⁵⁰ Vale destacar os debates construídos no âmbito do Laboratório de História Indígena (LABHIN) e do Laboratório de Estudos Interdisciplinares em Arqueologia, os dois ligados ao Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, no que toca as metodologias da etno-história, foram salutares para a presente pesquisa.

ímpeto etno-histórico, estabeleceu-se diálogos entre história, antropologia, arqueologia e geografia, como também, buscou-se acessar diálogos com a linguística histórica e com a ecologia histórica. Sem dúvida, esta interdisciplinaridade descortina um horizonte de desafios para os pesquisadores, entretanto, são os desafios que nos impulsionam para as “descobertas” que as pesquisas nos oferecem.

A história oral, enquanto ferramenta metodológica, torna-se companheira da história indígena, tendo em vista sua proposição de encontros com “‘nuevos sujetos sociales’, con el propósito de abordarlos en ‘escalas y niveles locales y regionales’, para buscar y comprender fenómenos sociohistóricos particulares, mediante la producción de ‘nuevas fuentes’ de información y evidencia histórica”.⁵¹ Na esteira de Aceves, explica Verena Alberti que a história oral é “[...] um método de pesquisa [...] que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo”.⁵²

Para Freitas, a história oral insere-se “na busca do diálogo com o outro, implicando aí um diálogo entre o passado e o presente, [...] com o diferente, com o esquecido [...] construção de um saber, comprometido com a experiência de vida desse outro”.⁵³ Dessa forma, estabelecer *diálogo com o outro* foi um saber-fazer que perpassou toda a pesquisa, pois é neste diálogo que as histórias indígenas são acessadas. Para Silva & Silva, as fontes orais indígenas potencializam a escrita historiográfica, pois possibilitam uma escrita a partir dos sujeitos que experienciaram acontecimentos, e para tanto construíram pontos de vistas:

[...] a experiência de se deslocar do etnocentrismo e de apreender que há muitas outras soluções possíveis para o viver e outras saídas para a escrita da história vivida. Escrever história, a partir do ponto de vista dos grupos indígenas, enfatiza-se, é também um dever dos historiadores. As vozes indígenas têm sido condenadas ao silêncio, por meio do genocídio sofrido pelos índios, da invisibilização ou de um sistemático processo de se ignorar sua presença pretérita e presente.⁵⁴

Tal como enfocam os autores citados acima, não há dúvida de que a história oral é, metodologicamente, uma ferramenta para acessar experiências e, assim, evidenciar as histórias que envolvem as trajetórias dos povos indígenas anteriores e posteriores ao contato com os não indígenas. As ações, reações, resistências, são categorias que emergem das

⁵¹ ACEVES, Jorge E. Introducción: la historia oral contemporánea – una mirada plural. In: ACEVES, Jorge E. **Historia Oral: Ensayos y aportes de investigación**. México: CIESAS, 1996, p. 10.

⁵² ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, p. 24.

⁵³ FREITAS, Edinaldo. Fala de índio, história do Brasil: o desafio da etno-história indígena. **História Oral**, São Paulo, n. 7, jun. 2004, p. 185.

⁵⁴ SILVA, Joana Aparecida Fernandes; SILVA, Giovani José da. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. **História Oral**, São Paulo, v. 13, n. 1, 2010, p. 47.

narrativas indígenas; elementos que compõem e compuseram a “arena social” desses sujeitos. E, vale destacar um ponto importante dos autores, são as constituições das perspectivas históricas, que, é sabido, são muito distintas, por exemplo, da perspectiva histórica de um seringueiro, ou mesmo um seringalista, para exemplificar a partir do nosso tema de estudo.

Além da história oral, consideramos salutar a etnografia para o desenvolvimento da pesquisa. Partimos da premissa de que as duas ferramentas metodológicas são importantes para a compreensão das histórias indígenas. A aproximação com a antropologia, inegavelmente, é antiga; em 1976, em Bolonha, o primeiro colóquio internacional de história oral intitulava-se *Antropologia e História: fontes orais*.⁵⁵ Ainda na década de 1970, grandes projetos que se utilizavam da metodologia da história oral envolviam não apenas historiadores, mas também linguistas e antropólogos.⁵⁶ Joutard chamou de uma história oral antropológica o que se descortinou na década de 1970. Na sua essência, segundo o autor, ela preocupava-se com “temas que se acham presentes nas diversas experiências nacionais”.⁵⁷ Essa história oral antropológica, “[...] que dá voz aos excluídos e trata de temas da vida cotidiana, não surpreende a história acadêmica somente por sua fonte, mas também por seu objeto e suas problemáticas”.⁵⁸

Para os historiadores em territórios indígenas, aproximações e diálogos com a antropologia são caminhos frutíferos para a realização de suas pesquisas. Freitas, em 2004, ressaltava que “uma História oral indígena exige um certo grau de ofício etnográfico e etnológico”.⁵⁹ Sobre o ofício etnográfico, nos pautamos no antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira para quem a etnografia⁶⁰ funda-se nas etapas do *olhar, ouvir e escrever*⁶¹ a fim de se construir um dado saber/conhecimento sobre determinada situação social/cultural, a partir de um conjunto de pressupostos teóricos que constituem o “olhar etnográfico”. Quero destacar o *ouvir e o olhar*.

Sobre o ouvir, nós historiadores já possuímos familiaridades; a história oral propiciou amadurecimentos neste campo. Entretanto, quando ampliamos nossa noção de fonte,

⁵⁵ JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 46.

⁵⁶ JOUTARD, 2006, p. 47.

⁵⁷ JOUTARD, 2006, p. 51.

⁵⁸ JOUTARD, 2006, p. 52.

⁵⁹ FREITAS, 2004, p. 187.

⁶⁰ Esse método que envolve a observação participante inaugurou uma nova fase para a antropologia, tendo em vista que anteriormente esta era feita por antropólogos que permaneciam em seus gabinetes escrevendo a partir dos relatos de missionários, viajantes. Exponentes do método etnográfico/observação participante foram os trabalhos de Franz Boas, Bronislaw Malinowski e Margaret Mead.

⁶¹ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

percebemos que muitos dados importantes da pesquisa podem emergir não de uma entrevista, e sim do *olhar*. A experiência de campo mostrou que as histórias indígenas não estão somente na oralidade, mas, podem se apresentar nas expressões da pintura do corpo, nos modos de fazer, modos de colher, nas relações entre humanos e não-humanos, na relação que se dá ao longo dos territórios por eles experienciados. O antropólogo canadense Bruce Granville Miller destaca, sobre o trabalho de campo, que ele:

[...] é essencial para entender o contexto e o significado das narrativas orais. As narrativas orais sempre são mais complexas do que o que está escrito sobre elas, desprovido do contexto de entrega, e o que está escrito é, inevitavelmente, uma versão truncada de uma peça muito mais longa.⁶²

Assim, as experiências em campo possibilitaram encontrar os contextos mais amplos das histórias indígenas que havia acessado a partir de entrevistas, o que tornou o *olhar* companheiro das oralidades. Ao longo do desenvolvimento da presente pesquisa foram inúmeras as situações em que o *olhar* do fazer etnográfico beneficiou o levantamento de dados para a presente construção historiográfica.

As histórias contadas foram experienciadas pelos sujeitos que narravam, ou apreendidas a partir do *ouvir* os antigos contarem. Tal característica foi fundamental para compreendermos o percurso das histórias no interior do grupo. Como sinalizou Ingold:

[...] as pessoas crescem em conhecimento não somente através de encontros diretos com outras pessoas, mas também por ouvirem suas histórias contadas. Contar uma história é *relacionar*, em uma narrativa, as ocorrências do passado, trazendo-as à vida no presente vivido dos ouvintes como se estivessem acontecendo aqui e agora. [...] o significado da “relação” tem que ser entendido literalmente, não como uma conexão entre entidades predeterminadas, mas como o retraçar de um caminho através do terreno da experiência vivida. Trilhando o caminho de um lugar a outro na companhia de outros mais experientes do que eles, e ouvindo suas histórias, os novatos aprendem a conectar os eventos e experiências das suas próprias vidas às vidas dos antecessores, tomando recursivamente os fios dessas vidas passadas no processo de fiar a sua.⁶³

Nesses casos, o narrador de quem se ouviu a história muitas vezes era citado, em uma espécie de *genealogia da história*, ou, como explicou Pollak, a partir de uma memória por tabela.⁶⁴ Certa vez ouvimos da anciã Menkaika, ao falar sobre o papel de seu avô enquanto contador de histórias, que “[...] ele contava, que o vô dele contava, passava para ele, e aí ele

⁶² MILLER, Bruce Granville. **Oral history on trial**: recognizing Aboriginal Narratives in the Courts. Toronto: UBC, 2011, p. 25 – tradução nossa. Texto original: “[...] that fieldwork is essential to understanding the context and meaning of oral narratives. The oral narratives are always more complex than what is written about them, shorn of the context of delivery, and what is written is inevitably a truncated version of a much longer piece”.

⁶³ INGOLD, 2015, p. 236-237 – grifos no original.

⁶⁴ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

passava para nós”. Em outra narrativa, em que tratava do encontro entre os Makurap e os seringueiros, ela também fez referências ao avô, “[...] assim meu avô contava [...]”, trazendo para o presente a relação entre o que conta e o que ouve, uma espécie de história da história.⁶⁵

Dessa forma, na experiência de narrar, como bem escreveu Walter Benjamin:

[...] o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador infunde a sua substância mais íntima também naquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida.⁶⁶

Consideramos todos os anciões e anciãs envolvidos na pesquisa como narradores, tendo em vista que o que contam emana das experiências da vida, a partir de múltiplos envolvidos e situações vividas, além de serem eles referência às experiências dos mais jovens.

A historiadora Márcia Mura, ao experienciar trabalhar com as narrativas orais de seu povo, que também envolveu um adentrar a questões profundas de identidades, escreveu:

As narrativas, por plurais que sejam, integram um mesmo universo, e, por si só dizem do local, de onde nasceram as pessoas e do pensamento amazônico/indígena que, em conjunto, reivindica um reconhecimento digno. Elas carregam a mensagem da mata, dos rios, da natureza enfim, mas, sobretudo dos seres que se explicam nela. Dinamizam também uma memória milenar em suas práticas ligadas à natureza, mas sem se isolarem – de maneira própria e sutil, os Mura e todos os demais que mantêm seus modos de vida indígenas, sem se assumir como um povo de segmento específico. Pode-se constatar isso registrando que os indígenas estão, e sempre estiveram, em circulação, independentemente das divisões de fronteiras criadas pelo Estado.⁶⁷

A historiadora indígena deixou um registro importante sobre as potencialidades das narrativas, como também da força delas para a compreensão dos sujeitos históricos múltiplos que experienciaram e experienciam processos históricos complexos no interior do que se convencionou chamar de Amazônia.

Metodologicamente, o saber-fazer que envolve a prática da história oral durante a pesquisa seguiu a utilização de entrevistas⁶⁸ estruturadas realizadas com os sujeitos da pesquisa, como também, oralidades acessadas em outros ambientes, a partir do método

⁶⁵ Isso não aconteceu somente com Menkaika, mas com outros narradores também.

⁶⁶ BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 240.

⁶⁷ MACIEL, 2016, p. 808.

⁶⁸ Considero entrevistas aqueles momentos em que estava eu acompanhada de um conjunto de perguntas específicas. Faço esse destaque, pois muitas gravações não foram feitas em ambientes de perguntas e respostas formalizadas, e sim a partir de temas que foram surgindo durante conversas entre a pesquisadora e o povo Makurap. Algumas gravações foram feitas em ambientes coletivos, durante eventos que ocorrem na Terra Indígena Rio Branco.

etnográfico. Todas foram transcritas, tornadas fontes para a pesquisa. Dados provenientes do *olhar* foram registrados nos cadernos de campo, utilizados ao longo da escrita da tese e devidamente citados. Dessa forma, o oral, enquanto fonte, permeia toda a constituição da pesquisa, sem ele não teria sido possível fazê-la, tendo em vista que são as experiências vividas e narradas pelos sujeitos que apresentam os dados que consideramos importantes para a escrita desta história indígena em situação de seringal.

Sobre o processo de transformar o *oral* em *escrito*, opto pela transcrição. Concordo com Valerie Raleigh Yow, quando destaca que, com a transcrição, “O objetivo é reproduzir o mais próximo possível o discurso do narrador”.⁶⁹ Susan Allen, evidencia:

A história oral é o que sai da boca das pessoas, e tem que ser capturada com precisão no papel; ou então você viola a integridade do entrevistado, que tem sido gentil o suficiente para lhe dar seu tempo e você viola a integridade do meio. O que está na fita é o que aconteceu na entrevista. O que está na fita é o que realmente foi dito.⁷⁰

Opto pela transcrição das falas, entendendo que também poderia ter realizado um processo de transcrição.⁷¹ No processo de transcrição,⁷² sigio a maneira das oralidades, a partir da sociolinguística da oralidade, apenas suprimindo palavras repetidas.

Antes de encerrar o debate sobre as oralidades, faz-se necessário trazer algumas discussões estabelecidas pelo antropólogo norte-americano James Clifford no livro *A experiência etnográfica*,⁷³ em que apresenta uma crítica à “monofonia” dos textos etnográficos. Ele fez uma espécie de genealogia sobre o fazer etnográfico, em que

⁶⁹ YOW, Valerie Raleigh. **Recording oral History**: a guide for the Humanities and Social Sciences. 2. ed. Lanhan: AltaMira, 2005, p. 317 – tradução nossa. Texto original: “The goal is to reproduce as closely as possible the speech of the narrator”.

⁷⁰ ALLEN apud YOW, 2005, p. 317 – tradução nossa. Texto original: “Oral history is what comes out of people’s mouths, and it has to be captured accurately on paper; or else you violate the integrity of the interviewee, who has been kind enough to give you his or her time, and you violate the integrity of the medium. What is on the tape is what happened in the interview. What is on tape is what was actually said.”

⁷¹ Outros pesquisadores vão advogar pela transcrição. Nesse processo, primeiro é feita a transcrição absoluta. Depois, para a versão final, que será utilizada na pesquisa e/ou disponibilizado em arquivos, o texto é recriado/arrumado, no sentido de retirar vícios de linguagem, inserir pontuação etc. José Carlos Sebe Bom Meihy, no livro *Manual de história oral*, escreve que o processo de transcrição insere-se a partir de três etapas: transcrição absoluta, textualização e transcrição. Para o historiador, na fase de textualização, que segue após a transcrição absoluta, são “eliminadas as perguntas, tirados os erros gramaticais e reparadas as palavras sem peso semântico. Os sons e ruídos também foram eliminados em favor de um texto mais claro e liso” (MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 238). Ao final, chega-se à transcrição. Meihy cita Daphne Patai, para quem o “importante de uma entrevista não são as palavras como elas foram ditas ou pronunciadas e sim o seu significado no conjunto das mensagens” (MEIHY, 2004, p. 232).

⁷² Para informações sobre tecnologias possíveis para o trabalho de transcrições, tais como softwares, a historiadora Yow sugere o Oral History List Service, segundo ela, “an online service of the Oral History Association at h-oralhist@h-net.msu.edu; it’s free” (YOW, 2005, p. 316).

⁷³ CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. p. 17-62.

problematiza o discurso antropológico da autoridade etnográfica, que envolveu boa parte das etnografias da primeira metade do século XX.

Clifford explica que este processo de “crescente prestígio do teórico-pesquisador de campo colocou em segundo plano (sem eliminá-lo) uma série de processos e mediadores que haviam figurado de modo mais destacado nos métodos anteriores”;⁷⁴ segundo o autor, dessa empreitada “emergia, de modo não especificados, um texto representacional, escrito pelo observador participante”.⁷⁵ É nessa chave, qual seja, a do “desaparecimento” dos informantes, que a discussão de Clifford é importante para esta tese.

Ao tornar o discurso etnográfico centrado na autoridade etnográfica do pesquisador participante, o que se constrói, segundo Clifford, é um discurso etnográfico monofônico: “na moderna e legítima monografia, não há, na verdade, quaisquer vozes fortes presentes, a não ser a do escritor”.⁷⁶ Em contrapartida ao que Clifford chamou de moderna e legítima monografia, em tom reflexivo, ele apresenta alguns caminhos, “[...] novos meios de representar adequadamente a autoridade dos informantes”.⁷⁷ Indaga o autor: “Como essas presenças autorais devem ser manifestas?”.⁷⁸ O caminho, segundo Clifford, é conceber a etnografia “[...] como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois – e muitas vezes mais – sujeitos conscientes e politicamente significativos”.⁷⁹ Em diálogo com o antropólogo citado, procuramos ao longo do desenvolvimento da pesquisa a premissa de que todos os envolvidos são “sujeitos conscientes e politicamente significativos” no processo de construção de suas histórias. A História Oral, em que os sujeitos que narram estão sempre em evidência, em muito já nos ajuda a superar um possível trabalho monofônico.

O trabalho de campo entre os Makurap possibilitou a construção de uma rede de parceiros para a pesquisa, que envolveu diferentes famílias e o caminhar por inúmeras aldeias. Ouvimos da anciã Juraci Menkaika a primeira narrativa sobre a presença e exploração da mão de obra indígena nos seringais da região do rio Branco. A anciã narrou a história de quando chegaram os não indígenas, os *ere*.⁸⁰ Menkaika passou anos de sua trajetória de vida experienciando o território tradicional do seu povo invadido pela lógica seringalista, e, assim, tinha muito a contar sobre a vida no tempo do seringal. Ouvimos da anciã diversas narrativas

⁷⁴ CLIFFORD, 2008, p. 32-33.

⁷⁵ CLIFFORD, 2008, p. 33.

⁷⁶ CLIFFORD, 2008, p. 46.

⁷⁷ CLIFFORD, 2008, p. 46.

⁷⁸ CLIFFORD, 2008, p. 47.

⁷⁹ CLIFFORD, 2008, p. 41.

⁸⁰ Termo na língua Makurap para nomear o não indígena.

ao longo dos seis anos em que construímos laços de amizade e de pesquisa, até abril de 2019, quando Menkaika partiu.

A partir da experiência com Menkaika e sua família, fomos conhecendo outras famílias Makurap, sempre com o seu apoio e confiança. Com ela e sua família, filhas e netos, fizemos a primeira viagem à Terra Indígena Rio Guaporé, em dezembro de 2014. Nesta visita, conhecemos outras famílias Makurap. Para constituir a tessitura de histórias presentes na pesquisa, foi fundamental o compartilhamento de experiências com os povos indígenas que vivem na Terra Indígena Rio Branco e na Terra Indígena Rio Guaporé.

Os trabalhos de campo ocorreram entre 2014 e 2019. Foram muitas as experiências vividas, encontros na universidade, em Alta Floresta D'Oeste, em Guajará-Mirim, viagens, momentos em que também ouvimos histórias importantes para esta pesquisa. Com mais frequência, ocorreram os trabalhos de campo na Terra Indígena Rio Branco, a 120 km da cidade de Rolim de Moura, onde moramos.⁸¹ Alguns campos tiveram a duração de um dia, geralmente quando buscávamos compreender informações pontuais, em outros permanecemos por um período mais longo de até doze dias. Nessas experiências, a hospitalidade das famílias indígenas, entre elas da anciã Menkaika, Alessandra Makurap, Maria Makurap, Melissa Tupari e Valcemir Kanoe, que ofereciam um lugar para montar a barraca, tomar banho e fazer refeições junto deles, foi salutar.

No decorrer das experiências de ouvir as histórias indígenas participamos de alguns projetos junto aos povos da Terra Indígena Rio Branco.⁸² Entre eles, devemos citar, o Programa de Formação em Governança Territorial Indígena,⁸³ que aconteceu durante o ano de 2018, no interior da TI. Este programa de formação teve como propósito estabelecer um diálogo construtivo acerca da temática da Governança Territorial Indígena, com inúmeros temas desenvolvidos ao longo de sete dias de aulas, quando nos encontrávamos na Aldeia São Luiz. Os encontros foram distribuídos em seis momentos presenciais ao longo de doze meses,

⁸¹ Cidade onde está localizado o Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), em que sou docente.

⁸² Em março de 2018, lançamos o documentário *Kiteyã Toalet Makurap – Nosso conhecimento Makurap*, produzido em colaboração com o povo Makurap, a partir dos anseios da anciã Juraci Menkaika Makurap em registrar aspectos da sua cultura. O documentário ganhou o prêmio Lídio Sohn (2017), que proporcionou o financiamento do Governo do Estado de Rondônia, através da Superintendência da Juventude, Cultura, Esporte e Lazer (SEJUCEL). Cf. KITEYÃ Toalet Makurap – Nosso conhecimento Makurap – Rondônia – Brasil. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo, 32 min. Publicado pelo canal Projeto Nas Tramas das Histórias Indígenas. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=UiQY2pGj0fU>>. Acesso em: 21 jan. 2021. Outro projeto realizado foi a construção do primeiro livro bilíngue Makurap, a partir das histórias do povo, que servirá de ferramenta didática para professores indígenas e não indígenas da região. MEZACASA, Roseline. (org.). **Kiteyã Toalet Makurap: nosso conhecimento Makurap**. Rondônia: UNIR, 2021. No prelo.

⁸³ O Programa de Formação em Governança Territorial Indígena foi realizado a partir de uma parceria entre a organização não governamental Forest Trends, a associação indígena Doa Txato e a Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

e envolveram professores mediadores indígenas e não indígenas de várias regiões do Brasil. Da formação participaram 32 moradores de diversas aldeias e povos da TI. Ao fazermos parte da equipe do Comitê Pedagógico Local do programa, foi possível conhecer as redes de parentesco, perceber elementos importantes para as relações sociais e a organização histórica das aldeias, dados que se tornaram fundamentais para a pesquisa.

Ao longo das experiências do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena, percorremos lugares significativos para os Makurap, dentre os quais, a Serra do Taquaral, que com sua imposição topográfica propiciou, lá de cima, mirar uma floresta densa, permeada de humanos e não humanos, e distante dos desmatamentos, que emocionou a todos que participavam da experiência territorial. As caminhadas propiciaram o *ouvir* e o *olhar* de que trata Oliveira, a escuta profunda que nos instiga Boaventura, pois percebíamos o engendrar dos conhecimentos indígenas, suas relações com o território, com as plantas, com os animais, com os não humanos, experiências que envolvem sua existência territorial. Dessa forma, ao participarmos do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena abriu-se um leque de outros olhares para escrever a presente pesquisa.

Visitamos a Terra Indígena Rio Guaporé duas vezes. A primeira experiência aconteceu em dezembro de 2014, quando estivemos em duas aldeias, Ricardo Franco e Bahia das Onças. Nessa ocasião estávamos acompanhados da anciã Juraci Menkaika Makurap, sua filha Analicia, e alguns de seus netos e netas. Na aldeia Ricardo Franco, conhecemos a anciã Izaura Makurap e ouvimos algumas histórias. Em nossa conversa ela contou sobre os impactos do movimento da década de 1970, em que ela e sua família deixaram o rio Branco e foram viver às margens do Guaporé, onde residem até hoje, forçados pelas explorações vividas no seringal. Muitas histórias contadas pela anciã Juraci Menkaika eram também compartilhadas por Izaura Makurap. A experiência de dezembro de 2014, mais uma vez, instigava o nosso fazer historiográfico para a necessidade de realizar um estudo sobre os processos históricos pelos quais passaram o povo Makurap no ambiente do seringal ao longo do século XX, constituído sob seus territórios tradicionalmente habitados.

A nossa segunda experiência na Terra Indígena Rio Guaporé aconteceu em junho de 2018, quando passamos alguns dias na Aldeia Ricardo Franco, acompanhadas de três professores Makurap, moradores da Terra Indígena Rio Branco, Alessandra, Valdemir e Valmir, além de Marco Makurap. Durante a viagem, foram feitas algumas reuniões com os professores para tratar da produção de um livro bilíngue. Durante a ocasião, foram feitas entrevistas com os anciões e anciãs sobre diversos temas, entre eles, o período em que trabalharam nos seringais do rio Branco. As duas viagens para a Terra Indígena Rio Guaporé

proporcionaram aprendizados importantes para a pesquisa, como a compreensão das múltiplas trajetórias das famílias Makurap que deixaram as terras do rio Branco para experienciar um novo território às margens do rio Guaporé.

Em todos os capítulos, alguns mais, outros menos, as fontes escritas foram companheiras nesta construção historiográfica.⁸⁴ O arcabouço documental constitui-se desde cópias de manuscritos, tais como os diários de Dom Rey (1934-1974), processos judiciais, cartas, mapas, jornais etc. Relatórios anuais escritos pelos chefes de posto do SPI, além de processos administrativos do órgão também foram consultados. Os documentos produzidos pela Funai após 1967, ano de sua criação, foram igualmente importantes, entre eles, relatórios de expedição aos territórios indígenas, como também toda documentação do órgão que envolveu o processo administrativo para a demarcação da Terra Indígena Rio Branco, na década de 1980.

A análise da documentação seguiu as orientações que permeiam o saber-fazer historiográfico. Entre elas, a premissa de que a documentação escrita é constituída a partir de filtros, como ressaltou Almeida, ao dedicar-se a vasta documentação primária afim de compreender a presença indígena nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro:

As informações sobre as sociedades ágrafas da América portuguesa nos chegam, *grosso modo*, através do registro dos europeus, filtrados, portanto, por suas próprias concepções, seus preconceitos e etnocentrismos. A precariedade dos documentos disponíveis, no entanto, não invalida a pesquisa [...].⁸⁵

É sempre salutar o olhar atento para, caso se materialize os preconceitos e etnocentrismos, fruto dos filtros de quem redige os documentos, seja possível uma leitura problematizada, principalmente quando tratamos de encontrar os protagonismos indígenas em documentos escritos, quase sempre, por não indígenas.

Além do mais, as perguntas da pesquisa feitas às páginas amareladas que se descortinam aos historiadores no interior dos arquivos, ou mesmo nos repositórios on-line, são imprescindíveis para emaranhar acontecimentos, pessoas, trajetórias, objetos etc. Como bem explicou Farge acerca das páginas da documentação, “[...] são meros vestígios brutos que remetem apenas a eles mesmos, caso se atenha só a eles. Sua história existe apenas no momento em que são confrontados com certo tipo de indagações, e não no momento em que são recolhidos, por mais que isso cause alegria”.⁸⁶

⁸⁴ A grafia da documentação citada ao longo do trabalho seguiu como no original, sem atualizações e correções.

⁸⁵ ALMEIDA, 2013, p. 38 – grifos no original.

⁸⁶ FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: Edusp, 2009, p. 19.

Dessa forma, ao longo deste trabalho, tecemos cruzamentos que envolveram documentos de origem distintas, mas que, para o nosso fazer historiográfico, a partir das nossas indagações, descortinaram a malha das histórias que se seguem a esta pesquisa. A alegria do encontro, tal como destaca a historiadora, foi uma constante ao longo do acesso à documentação desta pesquisa. Inúmeras vezes, a alegria veio acompanhada de lágrimas reprimidas no interior das salas de consultas dos arquivos por onde passamos ao longo deste fazer historiográfico.

A análise, além do olhar atento aos filtros, tal como destacou Almeida, também se orientou a partir das perspectivas do paradigma indiciário de Ginzburg⁸⁷ por um motivo relevante: as fontes escritas não foram produzidas com o intuito de registrar experiências entre o povo Makurap e o sistema seringalista. Os documentos tratam de outros temas, entretanto, uma leitura de *indícios, resíduos, fragmentos*, tal como indagações pertinentes, foram indispensáveis. Ainda, cabe destacar o que o historiador italiano chamou de rigor flexível, em que “ninguém aprende o ofício de conhecer ou de diagnosticador limitando-se a pôr em prática regras preexistentes. Nesse tipo de conhecimento entram em jogo [...] elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição”.⁸⁸ O reconhecimento do “rigor flexível” está, espero, no conjunto dos resultados da pesquisa que ora apresentamos.

Realizamos pesquisa em cinco locais distintos que guardam documentos que foram salutares para este trabalho, situados em Porto Velho (RO), Cuiabá (MT), Guajará-Mirim (RO), Rio de Janeiro (RJ) e Brasília (DF). O interesse pela documentação escrita era a possibilidade de acessar dados sobre fatos/eventos/tomadas de decisões que impactaram sistematicamente as vidas indígenas, geralmente ligadas às ações do Estado na região.

O Centro de Documentação Histórica, vinculado ao Museu Palácio da Memória Rondoniense, localizado em Porto Velho, foi visitado em 2018. Nesse local, foram localizados inúmeros documentos oficiais referentes ao Vale do Guaporé. Dentre eles, a carta de Aluizio Ferreira endereçada à Rondon, escrita em 1929, intitulada *Em Prol do Guaporé*. O documento tornou-se a fonte escrita mais antiga a citar o povo Makurap consultada nesta pesquisa. Outro local de pesquisa histórica em Porto Velho, visitado ao longo desta pesquisa, foi o Centro de Documentação Histórica do Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia. Em seu acervo, localizamos processos judiciais que envolveram sujeitos históricos desta pesquisa.

⁸⁷ GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. In: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-275.

⁸⁸ GINZBURG, 1989, p. 179.

No acervo da Diocese de Guajará-Mirim acessamos os diários escritos por Dom Rey, que chegou em Guajará-Mirim em 1932 e logo iniciou expedições religiosas às aldeias indígenas do Vale do Guaporé. Assim, já na década de 1930, o religioso estava em contato com o povo Makurap em suas malocas, realizando visitas esporádicas. Muitas informações provindas dessas experiências constam nas páginas de seu diário, sendo-as imprescindíveis para este estudo. No início da década de 1950, Dom Rey iniciou a instalação de uma missão às margens do rio Branco, onde estava localizado o barracão São Luiz, sede do seringal; entretanto, a empreitada fracassou, acontecimentos que também ficaram registrados no diário, tornando-se uma fonte salutar para a construção do quarto capítulo desta pesquisa. No acervo da diocese também acessamos algumas fotografias da região de estudo e uma representação cartográfica do médio Guaporé, provavelmente o roteiro de alguma das suas expedições; infelizmente, não consta a informação do ano de produção. Dom Rey deixou um legado importantíssimo para toda a região de Guajará-Mirim, lembrado até os dias atuais, e sua trajetória tornou-se um exemplo de persistência para muitos habitantes da região.

Em Cuiabá, consultamos o acervo do Arquivo Público de Mato Grosso. Nesse local encontramos os relatórios da Delegacia Fiscal do Norte de Mato Grosso para os anos entre 1911 e 1921. Documentação salutar para a escrita do segundo e terceiro capítulos, tendo em vista o número de informações sobre a indústria extrativa no Vale do Guaporé, tais como a quantificação da produção. No Arquivo Público de Mato Grosso também foram consultados os livros de registro de terras doadas e concedidas à indústria extrativa no Vale do Guaporé. Acessar a referida documentação propiciou traçar uma expectativa cronológica para a concessão das terras tradicionalmente experienciadas pelos Makurap à exploração dos seringais.

Foi consultado também o acervo de documentos provenientes das ações do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Esse material está no Núcleo de Biblioteca e Arquivo (NUBARQ) do Museu do Índio – Funai. Em 2015, antes de ingressar no doutoramento, realizamos um levantamento da documentação na instituição e, posteriormente, passamos a acessar o acervo disponível on-line.⁸⁹ Entre a documentação do órgão indigenista estão relatórios anuais dos postos indígenas, processos administrativos que envolveram servidores, listas de recenseamentos da população indígena dos postos, entre outros. O arquivo da Funai localizado em Brasília também foi consultado. Entretanto, não se fez necessário visita *in loco*. O Serviço de Gestão Documental (Sedoc) disponibiliza aos pesquisadores o acesso aos

⁸⁹ ACERVOS Arquivísticos e Bibliográfico. Museu do Índio, [s. l.], [2021]. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio&pagfis>>. Acesso em: 21 jan. 2021.

documentos por meio digital, via Sistema Eletrônico de Informações (SEI). Cabe ressaltar que tal método empregado pelo Serviço de Gestão Documental foi de suma importância, pois viabilizou o acesso aos documentos, sem que fossem necessários os dispêndios econômicos de uma viagem até o local para levantamento das fontes.

Também foram imprescindíveis para a pesquisa os escritos de viajantes/etnólogos que estiveram no Vale do Guaporé na primeira metade do século XX. Entre os autores estão Manoel Esperidião da Costa Marques, que em 1906 navegou o rio Guaporé e dessa experiência deixou uma produção escrita. As publicações do etnólogo Erland Nordenskiöld, *Indios y Blancos*⁹⁰ e *Exploraciones y Aventuras en Sudamérica*,⁹¹ que esteve no rio Guaporé entre 1908 e 1909, e depois, em uma segunda viagem, entre 1913 e 1914. Os dois autores não trataram especificamente do povo Makurap, entretanto, os dados contidos nos seus escritos foram importantes para compreendermos os primeiros anos da indústria extrativa no Vale do Guaporé, além de evidenciar o uso da mão de obra indígena nos seringais da região.

Os escritos do etnólogo Heinrich Snethlage igualmente foram analisados enquanto fonte nesta pesquisa. Ele esteve na região e visitou inúmeras aldeias no início da década de 1930, dentre elas aldeias Makurap. Em 2016, foi publicado na Alemanha o livro *Die Guaporé-Expedition (1933-1935)*,⁹² a partir dos escritos do diário da expedição. O material publicado originalmente em alemão foi consultado inúmeras vezes ao longo da pesquisa, mesmo com as dificuldades linguísticas.

Em 1948, o etnólogo Franz Caspar também visitou as malocas indígenas, chegando a morar por um período em uma maloca Tupari. A partir da experiência no interior da Amazônia, escreveu artigos acadêmicos, além da obra *Tupari*,⁹³ uma espécie de diário da experiência entre os indígenas do rio Branco. A obra *Tupari* foi importante para a pesquisa, pois, a partir de uma leitura de vestígios e indícios, conseguimos acessar informações para uma compreensão das relações entre indígenas e a estrutura seringalista em 1948, quando da sua passagem na região.

A composição da tese ficou organizada em cinco capítulos. No primeiro capítulo, “O habitat Makurap”, busca-se apresentar aos leitores o povo Makurap, os protagonistas dessa história. Para tanto, abrimos o texto com a *história do começo*, que explica a partir da perspectiva Makurap as coisas do começo do mundo, como também o surgimento da humanidade, dos Makurap, e dos Outros, entre eles os povos indígenas que viviam na região e

⁹⁰ NORDENSKIÖLD, Erland. **Indios y blancos**. La Paz: APCOB, 2003.

⁹¹ NORDENSKIÖLD, Erland. **Exploraciones y aventuras en Sudamérica**. La Paz: APCOB, 2001.

⁹² SNETHLAGE, Heinrich. **Die Guaporé-Expedition (1933-1935)**. Cologne: Böhlau, 2016.

⁹³ CASPAR, Franz. **Tupari: entre os índios, nas florestas brasileiras**. São Paulo: Melhoramentos, 1958.

os não indígenas. Dados sobre a territorialidade experienciada por eles entre as cabeceiras do rio Branco, cabeceiras do rio Colorado até o médio rio Branco foram sistematizados para estabelecer algumas referências do *habitar* Makurap, anteriores ao ocupar seringalistas. Em suma, o objetivo do capítulo é, a partir das narrativas que contam os Makurap, evidenciar as suas experiências neste território que, erroneamente, foi considerado pelo Estado brasileiro como terras devolutas, o que desencadeou a concessão dessas terras para o ocupar da indústria extrativa, onde povos indígenas experienciavam o seu *habitar*.

No segundo capítulo, “O ocupar seringalista na Amazônia”, apresentamos um panorama geral sobre o processo de ocupação dos territórios amazônicos, a partir dos interesses econômicos internacionais envolvidos com a indústria extrativa da goma elástica em uma perspectiva de sistema-mundo. Também é abordado o processo histórico que envolveu a instalação e consolidação de seringais no Vale do Guaporé. Para tanto, são analisados documentos escritos, como os *Relatórios Anuais da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso*, que guardam dados quantitativos sobre a produção extrativista do Vale do Guaporé, entre eles da produção de borracha para as primeiras décadas do século XX. Dados importantes para identificar o início da ampliação da presença seringalista na região e, conseqüentemente, seu avanço sobre os territórios indígenas, dentre eles, os territórios Makurap, que já na década de 1920, estavam invadidos por seringais.

No terceiro capítulo, “O seringal em territórios Makurap”, apresentamos as histórias indígenas sobre o adentrar da engrenagem seringalista aos territórios Makurap, a partir do rio Mequens e também do rio Branco. Para tanto, adentramos as oralidades narradas pelos anciões, como também documentos escritos que nos ajudam a compreender esse processo. O quarto capítulo, “Nós de histórias Makurap com os ere” procura compreender, a partir das histórias indígenas, inúmeros acontecimentos, tais como as ações do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no Vale do Guaporé, em muito atreladas aos interesses do patrão de seringa, que também era serventúrio do órgão indigenista. Tais ações empenharam práticas de mobilidade aos povos na região, entre eles os Makurap, como veremos. Outro acontecimento que marcou as histórias Makurap foi a instituição de uma catequese no seringal em 1952 e seus desdobramentos no interior do território indígena. Ao final do capítulo, abordo os impactos das epidemias que assolaram a região na primeira metade da década de 1950 e causaram grande depopulação aos Makurap e aos outros povos que viviam na região do rio Branco. Para tanto, percorreremos o ambiente do seringal dialogando com as perspectivas indígenas, pautando-nos nas oralidades indígenas e na documentação do período.

No quinto capítulo, “Resistências e re-existências Makurap no interior da engrenagem do seringal”, aprofundaremos nossa pesquisa a partir das experiências Makurap de resistência e re-existência no interior da engrenagem seringalista. Para tanto, o foco será a compreensão dos acontecimentos de 1940, quando um grupo de indígenas Makurap, liderados pelo guerreiro Anderê, adentram o pátio do barracão de seringa em uma ação de guerra. Todos os não indígenas foram mortos na empreitada; Anderê vingava as violências sofridas por ele e seu povo. Adentraremos também os processos minuciosos e complexos que foram malhados pelos povos do rio Branco para permanecerem no território tradicional, frente às pressões da engrenagem do seringal ao longo da década de 1970. Ações de resistência e re-existências que culminam com a expulsão da lógica seringalista e a demarcação da Terra Indígena Rio Branco ao longo da década de 1980, como veremos no quinto e último capítulo da presente tese.

1 O *HABITAR* MAKURAP

1.1 HISTÓRIAS DO COMEÇO

[...] Quando começaram a conhecer o mundo diz que era só eles dois, Na^mbu, Mbeyu e Yatoïka irmã deles. Nosso pajé conta que era só eles três que apareceram primeiro. Eles não moravam nessa terra não. [...] Depois eles foram andar o mundo todo, procurando como que era, era só eles três [...] Quando Na^mbu começou a andar no mundo, ele falou assim:

– Vamos correr o mundo primeiro. Como que nós vamos conhecer? Diz que falou pro Mbeyu. Mbeyu falou assim para ele:

– Eu vou correr mesmo!

Eles correram o mundo tudo primeiro [...] A irmã deles, Yatoïka, falou assim para eles:

– Não sei se vocês vão concordar ou não. Vamos medir assim, nós colocamos o mundo da friagem desse lado [aponta para o norte], nós viramos o mundo da chuva nesse daqui [aponta para o sul]. [...] Yatoïka falou:

– Vamos fazer tudo direitinho, quem sabe se um dia amanhã ou depois vai aparecer mais gente. Vai sim.

Mbeyu respondeu:

– Vai, tenho certeza que vai.

Na^mbu perguntou:

– Você tem certeza?

Mbeyu falou:

– Eu tenho.

A irmã dele falou:

– Eu tenho, então não é só nós que vamos ficar não, vai ter mais gente. Foi quando eles correram o mundo, primeiro eles foram daqui, depois deste lado, eles chegaram. Eles falaram vamos escolher um lugar para nós. Vamos escolher aqui desse lado onde o sol nasce, toda vida vai ser aqui [...] vamos ficar por aqui mesmo.

Na^mbu falou:

– E agora como nós fazemos a chuva, friagem e sol?

Yatoïka falou:

– Eu não sei se vou dar ideia boa ou não. Vamos fazer assim, vamos deixar o mundo da friagem, assim e o mundo da chuva assim. Nós vamos medir. Yatoïka fez assim [Menkaika abre os braços apontando do leste para o oeste], o sol vai ser assim e o a friagem assim.

Na^mbu falou:

– Tudo bem, tua ideia foi bem!

Mbeyu falou:

– Vou correr o mundo, vou andar por aí no mundo todo, não sei se vou conseguir[...]. Mbeyu falou:

– Eu não sei bem, você sabe mais do que eu, então tudo que eu falar, tudo que eu encontrar, tudo que eu disser pra você vai concordar, você que vai ser responsável. Falou para o Na^mbu, o irmão dele. Na^mbu falou:

– Tá bom!

Mbeyu falou:

– Vou fazer casa para nós, vou carregar palha e vou fazer.

– Palha de que tu vai fazer?

– Desse Aricuri, eu vou fazer desse.

– Qual vai ser o esteio?

– De tucumã, eu vou tirar. Na^mbu falou assim:

– Para você trabalhar eu vou mostrar o machado.

– Como que eu vou cortar?

Na^mbu falou:

– Não incomoda não. Vai lá naquele igarapé e pega aquele Karaei (machado de pedra) e você traz.

Na^mbu mostrou para ele, até hoje eu acho que está para lá. Diz que mostrou e tinha de todo tipo de tamanho [...] para cortar pau. Ele pegou tudo, o irmão dele havia pedido só dois, mas ele cresceu o olho, tudo que ele via ele se admirava, ele trazia e mostrava para o irmão. Aí chegou a tarde!

– Tá aqui, eu trouxe.

Na^mbu falou.

– Pois é esse aí mesmo. E agora como tu vai fazer?

– Não sei!

– Pois é, pega a pedra ali e você vai amolar. Ele começou a ensinar ele, aí amolou.

Aí ele começou a tirar. O esteio da maloca era só tucumã. Tucumã quando é bem madurinho dura muito. Aí ele foi e tirou, fez tudo, enfiou tudo esteio, tudo, aí começou a carregar os caibros pra colocar em cima [...]. ^Mbeyu disse:

– Agora está bom, já enfiei o esteio, agora só falta mesmo os caibros. Ele começou a carregar os caibros, carregou os caibros, carregando pra lá e pra cá. No outro dia de novo, quando foi o derradeiro ele deu duas viagens com o esteio para terminar, puxou o esteio, ele ia levando assim, carregando o esteio [nas costas]. Aí puff, segurou! [A narradora mostra que algo segurou o esteio que ^Mbeyu carregava.] Aí fez força, fez força até que ele passou [o que segurava o esteio soltou e então ^Mbeyu conseguiu passar] e foi embora. Foi e deixou lá e não falou nada para o irmão. ^Mbeyu pensou: Mas como, o que será? Aí de novo, ele foi pegou o esteio de novo, segurou de novo. Ele falou assim:

– Mas que será, mas não dá de eu ver!

Aí foi e deixou lá de novo, voltou para o derradeiro. No derradeiro, ele pensou: eu vou fazer que eu tô carregando, mas eu vou ficar olhando assim, vou ficar olhando. Ele botou nas costas e ficou olhando por baixo do sovaco.

– Eu passei bem aqui e agora vou passar bem em cima e vou ver quem é. Quando ele foi passando ele viu que um índio segurou o caibro.

– É mão de gente mesmo! É gente que está fazendo isso comigo, eu vou lá e deixou o caibro em cima do buraco e foi embora correndo e chegou cansado. Falou para o irmão dele, para o Na^mbu:

– Eu encontrei gente lá, parece que é gente, segurou meu caibro, não sei o que faço não, não sei o que é não. Na^mbu falou:

– Você já vem contar história de novo.

– É eu vi mesmo, bora lá!

– Eu não vou não, você está mentindo.

– Borá lá, é sério mesmo, quem sabe se não é gente. Aí Yatoïka, a irmã deles, falou para ele, para o irmão mais velho:

– Quem sabe se não é verdade, vai lá, tudo que ele fala você não liga, nem presta atenção. Vai lá ver, quem sabe vai aparecer muita gente para ser nosso freguês. Então se você não quer acreditar vai lá, ele está falando. Ele, Na^mbu, falou:

– Então vamos embora! Pegou folha de tabaco, foi embora. Ele chegou e perguntou:

– É onde?

– É aqui, onde eu deixei o caibro.

– Aí vai, fumaça aí, pega tabaco, fuma aí, pra ver. Ele ficava judiando de ^Mbeyu.

Ele falou:

– Eu não sei, se soubesse que nem tu, já tinha feito, não tinha falado para você.

– Então vou ver, se não for gente, não sei não. Ele foi e assoprou, assoprou, aí abriu. Ele estava puxando o caibro por uma brecha [...]. Diz que era gente, gente, gente e criança gritando tudo, tudo, tudo tipo de criança, grande, pequena. Aí foi saindo, primeiro que saiu foi esse, o rato, com ratinho na mão, tribo. Saiu tudo, cada índio saía com sua tribo, Mutum, esse Arikapú, Sauba, Cobra. A cobra dentro de uma cestinha, tudo enrolado.

– Que tribo tu é?

– Eu sou Cobra. Aí mostrava o bichinho, cobra.

– Que tribo tu é?

– Eu sou Mutum. Com um mutum novinho no braço.

– Quem é você?

– Eu sou tribo do Macaco. Com macaco prego no braço.

- Tribo de que? Tribo de Macaco preto também, tudo tipo de índio tinha sua tribo para mostra que tribo eles eram, aí mostravam tudo.
- Saúba! Com saúba no dedo, hoje tem saúba ainda.
- Tribo de quê?
- Eu sou Arara! [...]. Ararinha nova. Tudo, tudo, papagaio, gavião, até hoje tem Gavião, tem Arara. Esse pombo também tem tribo.
- Que tribo tu é?
- Eu sou tribo Pombo. Tem tribo de caba.
- Quem é?
- Sou tribo de Caba.
- Tribo de quê?
- Eu sou tribo de Garça. Vem garça no braço. Tudo, tudo apareceu, diz que era índio, índio, índio [...]. Saiu o derradeiro né, diz que foi saindo tudo, aí diz que depois que saiu esse branco com esse instrumento de espingarda. Meu vô contava desse jeito, diz que quando ele [o branco] saiu, ele saiu já com espingarda.
- Que tribo você é? Diz que falou:
- Ere!! E diz que ele foi e tou, tou... [fez o som do tiro de espingarda]. Meu vô contava isso daí e diz que meu bisavô contava para ele que o branco saiu já com esse tal de espingarda, atirando, mostrando como ele era, aí saiu.
- Quando o branco terminou de sair né, já vinha outro mais não era mais gente que tinha dentro do buraco, tinha dente em cima do coração e na testa, aí trancaram e está até hoje. Antes desse sair, saiu uma mulher bonita, diz que era bonita mesmo, aí ela passou a mão no pescoço e não tinha o cordão, então ela disse:
- Esqueci do meu cordão! Então ela voltou pra pegar o cordão, mas quando ela entrou assim no buraco, já ia saindo esse daí, o Xopokot. Eles fecharam o buraco, e ela ficou lá dentro. Daí que é a história dos antigos. [...]
- Depois que eles tinham saído, Na^mbu falou assim:
- Todo mundo fecha o olho. Aí todo mundo fechou o olho, e ele limpou tudo, tudo limpinho, assim, o lugar onde eles iam ficar. Aí que começaram, cada qual com sua redinha, começaram a atar a rede embaixo dos matos, começaram a comer essas frutas desses cocos do aricuri e a fruta do najá, do açai, começaram a comer essas frutas, com fome. Não tem. Tinham deixado tudo lá embaixo. Aí passaram para esse mundo aqui, até hoje nós estamos por aqui.⁹⁴

Não foi sem sentido que optamos por trazer a *história do começo* para marcar as primeiras páginas do presente capítulo. Essa narrativa cosmológica marca o início da trajetória dos Makurap na história, na experiência *para esse mundo aqui*. É nessa longa história que eles explicam os subgrupos Makurap, tornam compreensiva a existência das alteridades com outros povos e com os não indígenas. A *história do começo*, marca também o surgimento de elementos importantes para a sobrevivência do povo, tais como o fogo, a água, e alguns alimentos, como o milho.

Ao longo das nossas experiências entre os Makurap, em vários momentos, as narrativas do começo foram enunciadas, algumas vezes eram contados trechos, que em outro campo se costuravam com outras partes contadas por outro ancião/anciã ou pelo mesmo narrador, tecendo a trama com acréscimo de um novo acontecimento dentro dessa longa narrativa. Não temos a pretensão de apresentar uma completude da *história do começo*, pois,

⁹⁴ MAKURAP, Juraci Menkaika; MAKURAP, Graciliano. História do Surgimento do Mundo. In: MEZACASA, Roseline (org.). **Kiteyã Toalet Makurap**: nosso conhecimento Makurap. Rondônia: UNIR, 2021. No prelo.

como a experiência em campo demonstrou, ela quase nunca é contada de uma vez, antes, porém, quase sempre é contada em partes, fragmentos de uma longa história que ainda passaremos anos e anos ouvindo novos acontecimentos.

A *história do começo* apresenta um conjunto de sujeitos, sendo eles humanos, não humanos, animais e plantas que engendram as experiências Makurap ao longo do território onde vivem. Por marcar o início das experiências de quem são, optamos em apresentar etnograficamente esse povo a partir desta história, cruzando assim informações que surgem da *história do começo* com a bibliografia construída sobre eles.

A narrativa é protagonizada por três irmãos humanos, sendo dois homens e uma mulher, nomeados por *Na^mbu*, *Mbeyu* e *Yatoïka*. *Na^mbu* é o poderoso, *Mbeyu* era o irmão mais novo, desacreditado por *Na^mbu*. Para a irmã, a mulher entre os homens, parece ter ficado o papel de conselheira, como é perceptível nos trechos em que orienta algumas ações entre os irmãos. Foi *Mbeyu* quem percorreu o mundo, *andou por aí*, em uma espécie de peraltagem com os Donos, roubou o fogo e o milho, como contam a partir da *história do começo*. Conhecimentos que trouxeram mudança para a vida Makurap:

Fogo não tinha, aí dizem que, a comida que eles pegavam no mato, botava na perna pra assar, assar não, esquentar. Aí ele [*Mbeyu*] se virou de novo, procurando o fogo, aí ele foi pra Bolívia, achou o Dono do Fogo, tinha dois tora de pau assim, [...] encostado assim, esse, pra nós chama Ytecabam [...] que gosta de fazer arco, a vida dele era só fazer o arco, ele que é o Dono do Fogo. Aí ele pensando:

– Como que vou fazer! Esse *Mbeyu*. Aí chegou.

– Vovô, tô com frio, quero me esquentar na beira do fogo! Só para carregar a brasinha.

– Senta aí, não vai mexer no fogo não menino. Aí ele fez que deitou [...] Aí parece que pegou a brasinha e colocou na cabecinha dele, aí trouxe a brasa. Sabe aquele calanguinho da cabecinha branca, ele virou calanguinho para carregar o fogo.

Aí não tinha nada, negócio de milho, macaxeira. Macaxeira tinha [...], macaxeira dele [*Mbeyu*] era raiz da ortiga, aí se virou por lá. Aí chegou na casa do Dono do Milho, [...] cumbuca com caroço de milho dentro, já sabia né, aí se fez de velhinho, senta aí, mandou sentar, [...] botou a rede pertinho do pote de milho, aí ficou pensando, aí pegou os carroço de milho. Aí antes de amanhecer já falou:

– Vou embora!

– Tá bom!! Aí o Dono do Milho, viu que caiu um caroço de milho, aí quando viu. Quando abriu, cadê o milho? O cara já tinha ido embora, foi embora. Chegou lá, fez rocinha, ele semeou lá, ficou deitado lá esperando, aí quando ele saiu de onde ele estava deitado, não tinha nascido. Correu onde estava o irmão dele, chegou lá para aperrear o *Na^mbu* de novo, chegou lá.

– Mano, arrumei milho, vamos lá. Aí ele chegou lá, viu um pezinho do milho. [...]

– Tu não sabe fazer nada, tudo que tu encontra não sabe fazer nada. Fecha teus olho aí. Aí acendeu o cigarro lá, aí saiu milharal que não tem tamanho. Aí porque tudo era ligeiro, né. [...] Aí madurou o milho, mandou a irmã tirar o milho para fazer chicha, aí ela já estava fazendo chicha, aí ele ficou lá na beira do fogo só comendo, [...] aí a irmã dele falou:

– Está acabando o milho, vai comer lá na roça. Aí pegou o fogo e foi embora para a roça comendo milho verde, foi lá na roça, só comendo, até que milho fez mal pra ele, milho fez mal. Aí chegou lá, barrigão, [...] aí a irmã dele ficou com pena,

falou para o irmão. Aí [^Mbeyu] foi na roça, deu espadada lá no milho, acabou com esse, desde o começo ele tinha espiga [explica que todo o pé de milho tinha espiga], aí até agora que ficou só esses três espigas [...].

Não tinha água para beber.

– Meu irmão vou fazer água.

– Tá bom, faz água para o pessoal que eles não têm água. Água tinha que era dele [Na^mbu], mas só pra ele. Aí ele [^Mbeyu] foi fazer esse igarapé cheio de volta, ele que fez, esse ^Mbeyu [...] Dono da Chuva. Tem água lá, disse. Cheio de voltas.

– Não falei que não era pra fazer assim, é pra fazer rio, fecha os olhos aí. Mandou fechar os olhos pra fazer esse daí, o Guaporé, ele que fez o Awato Na^mbu, ele [^Mbeyu] esse cheio de voltas. Daí os pessoal já tem água para beber, é assim, a história é esse, [...] pois é, o começo deles foi assim [...] Então o irmão [Na^mbu] deixou ele [^Mbeyu] aqui [aponta para o sul], ele vivia aqui [continua apontando para o sul] [...] toda vez dava enchente, acabava quase com a gente, fazia encher. Aí jogou ele pra cá [aponta para o norte], agora Na^mbu tá aqui [aponta para o sul, lugar antes ocupado por ^Mbeyu]. Agora se ele [^Mbeyu] tivesse aqui [aponta para o sul], a gente não existia mais não, a gente tinha acabado, aí Awato Na^mbu ficou [aponta para o sul] e ele tá pra cá [aponta para o norte]. [...] por isso só vevi alagação pra lá [aponta para o norte] [...].⁹⁵

No início não havia caça. A narrativa dá a entender que os animais de caça hoje eram humanos no passado, *tudo era gente*. Basílio Makurap explicou: “[...] Não tinha caça. Porco, esse queixada, porquinho, veado, macaco, tudo é gente. Anta, tudo, tudo era gente, não tinha caça não [...]”.⁹⁶ Então, continua Menkaika:

[...] Não tinha fogo, não tinha comida, não tinha nada, tinha só as frutas assim que cai, então as pessoas que ia comendo essas frutinhas assim, adoidado, assim, aí ia virando, vai virar bicho, vai virar cobra, vai virar porco, todo tipo vai virar. Diz que antigamente era assim, meu vô contava direto. O Deus não tinha achado esse comida, não tinha achado fogo, não tinha achado nada, então, foi embora, [...] foi virando lagarta, vai virando cobra, todo tipo, não tem como se alimentar, assim meu avó contava pra mim.⁹⁷

A escassez de alimentos, daqueles primeiros tempos marcou o processo pelo qual os humanos tornaram-se animais, não apenas de caça, mas também lagartas, cobras, entre outros. Para os Makurap, outras histórias ainda explicam a transformação de humanos em animais, como também de humanos em plantas, ou até mesmo de humanos transformados em pedras. O antropólogo Viveiros de Castro chamou tais dinâmicas relacionais com o mundo habitado de perspectivismo ameríndio, “[...] concepção comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”⁹⁸. Assim, esse mundo habitado

⁹⁵ MAKURAP, João. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Guaporé [Gujará-Mirim, RO], 21 jul. 2018. 1 gravação .mp3, 58 min.

⁹⁶ MAKURAP, Basílio. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D’Oeste, RO], 08 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 21 min.

⁹⁷ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D’Oeste, RO], 08 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 21 min.

⁹⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 18, set. 2004, p. 225.

não permeia apenas relações sociais entre humanos, mas, sim, é fluido e envolve uma gama de possibilidades de sociabilidades que incluem plantas, animais, pedras, lugares, entre outros, que observam o mundo de formas distintas, também capazes de agenciar histórias.

Ouvimos sobre vários acontecimentos ocorridos no *tempo dos antigos* que envolvem a transformação de humanos em animais ou plantas; estas histórias estão presentes no acervo histórico do povo Makurap. Citamos um exemplo, a partir da História da Castanheira – a narrativa, tal como foi contada na íntegra, será apresentada no próximo capítulo. Um homem (*Kupyãd*) se envolve em uma briga na aldeia dos Arara e é morto por eles. Entretanto, um pingo de sangue sobrou do seu corpo, transformando-se no Nambu Preto:

[...] as arara mataram ele, comeram ele todinho, [...] pulou o sangue. É esse que faz, nambu preto, que faz “in, in”, é ele [...] aí ele virou nambu, o sangue dele [do humano], até hoje esse daí, aqui ele canta. [...]. Quando vai procurar ele, ele fica assim assoviando, você não vê não, esse daí, esse bichinho, nambuzinho, da Dandaiká, marido da Dandaiká.⁹⁹

A narrativa também permite o envolvimento entre humanos e animais, em um mundo que possibilita sociabilidades entre eles, tendo em vista que *Dandaiká* casa-se com um Arara (pássaro). Quando perguntamos se o pássaro, Nambu Preto, poderia ser usado na alimentação dos Makurap, a anciã respondeu:

[...] os antigo não come não, nem até agora, por causa do, pra nós é assim, se comer, quando mataram ele, as arara mataram ele, ele falou, [...] se comer ele vai dar dor, todo tipo de dor no corpo, aí nós não come não [...] parece que dá reumatismo [...] eu não deixo os menino matar não.¹⁰⁰

Assim, o Nambu Preto não é somente um pássaro, possui uma história, uma biografia, que conhecemos a partir da experiência dos Makurap com ele ao longo do tempo, ao ponto de não se alimentarem desse pássaro, que em sua trajetória um dia foi humano. Viveiros de Castro nos ajuda a compreender essa dinâmica relacional entre humanos e animais:

[...] uma das recorrências etnográficas mais importantes do perspectivismo: a humanidade passada dos animais se soma à sua atual espiritualidade oculta pela forma visível para produzir um difundido complexo de restrições ou precauções alimentares, que ora declara incomestíveis certos animais miticamente consubstanciais aos humanos, ora exige a dessubjetivação xamanística do animal antes que se o consuma, neutralizando seu espírito, transubstanciando sua carne em vegetal, ou reduzindo-o semanticamente a outros animais menos próximos do humano — tudo isso sob pena de retaliação em forma de doença [...].¹⁰¹

⁹⁹ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 05 jun. 2015. 1 gravação .mp3, 27 min.

¹⁰⁰ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 05 jun. 2015. 1 gravação .mp3, 1 min.

¹⁰¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 248.

Dessa forma, os Makurap atribuem uma restrição alimentar ao Nambu Preto, tendo em vista que sua ingestão possibilita o risco de sofrer dores pelo corpo. O Nambu Preto não é uma classificação estática de animal, ele está sendo, está se constituindo a partir das relações com os humanos, como escreveu Ingold destacando que o mundo, para alguns povos, está “[...] repleto de múltiplas formas de vida, cujos emaranhados constituem uma malha relacional, sempre enlaçando-se e desenlaçando-se”.¹⁰² Poderíamos ainda seguir citando exemplos dessas relações entre os Makurap, os animais e as plantas, entretanto, voltemos a *história do começo*.

É na saída do buraco da terra que os humanos passam a compor seus subgrupos e povos. Desse buraco, encontrado por *Mbeyu*, saíram gente, gente. Saíram os ratos, Mutum, Arikapú, Sauba, Cobra, Macaco, Pombo, Arara, Papagaio, Gavião, Caba, Garça. Exceto os Arikapú, que constituem um povo distinto, todos os outros mencionados compõem subgrupos do povo Makurap. Do buraco também saíram os outros povos indígenas que vivem na região, o homem “branco” e o *xopokot*.¹⁰³ O que se explica é que foi desse buraco, que está na região das cabeceiras do rio Branco, que saíram todos os humanos, sejam indígenas ou não indígenas. O animal/planta/objeto que os acompanhava nesse percurso torna-se epônimo para os subgrupos.

¹⁰² INGOLD, 2015, p. 212.

¹⁰³ Não humano com características de fazer mal aos humanos em algumas situações, também ouvimos a expressão em referência aos Donos dos animais, plantas e lugares. Em outros contextos, significou o que para a cultura cristã seria o diabo.

Quadro 1 – Subdivisões do povo Makurap, a partir do rio Colorado

Margem esquerda do alto Colorado	Margem direita do alto Colorado
Tatu-canastra (<i>Viriü</i>)	Cobra (<i>Xát</i>)
Mutum (<i>Mitum</i>)	Sabiá (<i>Tamunan</i>)
Rato (<i>Xixauap</i>) ¹⁰⁴	Morcego (<i>Uaxaliai</i>)
Lamparina de breu (<i>Guüt</i>)	Panela (<i>Mevurá</i>)
Veado (<i>Ëte</i>)	Caba (<i>Ngáp</i>)
Arara vermelha (<i>Perakón</i>)	Jacu (<i>Uakôt</i>)
Raposa (<i>In-en-paráp</i>)	Urubu (<i>Iekô</i>)
Grilo (<i>Uruküt</i>)	Mucura (<i>Uaketé</i>)
Papagaio (<i>Uariá</i>)	Lagarta (<i>Maranpáin</i>)
Sáúva (<i>Min-án</i>)	Arara Amarela (<i>Aratá</i>)
	Urucum (<i>Ikô</i>)

Fonte: Adaptado de Maldí.¹⁰⁵

Para a antropóloga Denise Maldí, as subdivisões dos Makurap “se definiam [...] também pela territorialidade”.¹⁰⁶ Ela traçou um cenário das localizações¹⁰⁷ das malocas a partir dos subgrupos, e enumerou um total 21 subgrupos,¹⁰⁸ em trabalho de campo realizada no P.I. Rio Guaporé e na Área Indígena Mequens, em junho e dezembro de 1989.

Maldí demonstrou a estreita relação entre os subgrupos, suas territorialidades e os casamentos exogâmicos entre os Makurap. Conforme a autora:

[...] esses grupos regulamentavam o casamento, sendo rigidamente exogâmicos. Formando, portanto, grupos territoriais ocupando áreas definidas; nominados, de origem mitológica; regulamentadores do casamento pela exogamia; regulamentadores da descendência pela patrifiliação e da residência pela patrilocalidade [...].¹⁰⁹

Os dados sobre casamentos que levantamos durante os trabalhos de campo confirmam o que Maldí escreveu sobre os casamentos exogâmicos. Todos os casamentos registrados na pesquisa, entre pessoas do povo Makurap, envolviam sujeitos de subgrupos distintos. Os

¹⁰⁴ Durante os trabalhos de campo, o subgrupo Rato foi nomeado pelo termo *Patop*, na língua.

¹⁰⁵ MALDI, 1991.

¹⁰⁶ MALDI, 1991, p. 250.

¹⁰⁷ Ver figura 15, em que consta, entre outras informações, o curso do alto rio Colorado.

¹⁰⁸ Muitos subgrupos não possuíam nenhum representante quando da pesquisa da antropóloga; os motivos para tal fato envolvem as epidemias decorrentes do contato que assolaram o povo durante o século XX.

¹⁰⁹ MALDI, 1991, p. 251.

casamentos entre parentes próximos não aconteciam, como afirmou Menkaika *de jeito nenhum*, o que confirma as práticas de casamentos exogâmicos.

A alteridade entre indígenas e não indígenas também é explicada a partir dos acontecimentos que envolvem a *história do começo*. O não indígena, como todos os humanos, também saiu do buraco e carregava seu epônimo: a espingarda. E logo que saiu do buraco, já atirou, mostrando assim quem era, o que tornou o objeto um marcador para a alteridade de ser *ere*. Durante uma visita de campo, em que Menkaika conversava sobre a nossa pesquisa, sobre a confiança que havia depositado no nosso trabalho com os Makurap, ela enfatizou que não deveria ter sido diferente, pois “[...] nós somos de hoje, novo, filho de hoje, mas nossos antigos fala que o branco saiu junto de nós, porque vou deixar, a saída é o mesma, é o mesmo aquele buraco [...]. Naquele buraco que saiu nós índio, então os branco saiu, dali mesmo também”.¹¹⁰ Demonstrando, assim, que por termos saído do mesmo lugar, mantínhamos afinidades, reciprocidades.

1.2 AS MALHAS MAKURAP COM OS ARUÁ, DJEOROMITXI, ARIKAPÚ, WAJURU E TUPARI

Do buraco também saíram os outros povos indígenas que vivem na região, os Aruá, Djeoromitxi, Arikapú, Wajuru e Tupari, que compõem, junto com os Makurap, “[...] um complexo cultural específico de características bem marcadas [...]”,¹¹¹ como destacou Denise Maldí, em texto publicado em 1991, que se tornou fundamental para o estudo dos povos na região entre os rios Branco, Colorado e Mequens, todos afluentes do rio Guaporé. Neste complexo cultural, compartilham proximidades linguísticas, histórias dos antigos, o saber-fazer do marico, entre outros conhecimentos.

Estes povos foram atraídos para o entorno dos barracões de seringa, em diferentes momentos ao longo do século XX e por diferentes motivos, como abordaremos nos próximos capítulos. A vivência no barracão de seringa, potencializou uma prática já antiga de casamentos interétnicos entre os povos dessa região. Os dados levantados durante a pesquisa de campo demonstram uma malha¹¹² de relações anteriores ao seringal. Antes de citar exemplos cabe explicar o que entendemos com o termo. Para tanto, compartilhamos das inquietações de Tim Ingold:

¹¹⁰ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 20 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 16 min.

¹¹¹ MALDI, 1991, p. 209.

¹¹² INGOLD, 2015.

[...] aquilo que eu chamo de *malha* de linhas emaranhadas de vida, conhecimento e movimento. Este é o mundo em que habitamos. Meu argumento, do início ao fim, é o de que o que é comumente conhecido como a “rede da vida” é precisamente isso: não uma rede de pontos conectados, mas uma malha de linhas entrelaçadas.¹¹³

Essas linhas, escreve Ingold:

[...] descreve[m] um fluxo de substância material em um espaço que é topologicamente fluido. Concluo que o organismo (animal ou humano) deva ser entendido não como uma entidade limitada rodeada por um ambiente, mas como um emaranhamento ilimitado de linhas em um espaço fluido.¹¹⁴

Dessa forma, percebemos um emaranhado ilimitado de relações entre os povos Makurap, Tupari, Aruá, Wajuru, Djeoromitxi, que explica em muito o compartilhamento de muitos conhecimentos.

Tais interações descortinam-se entre os avós da anciã Menkaika, pois, a partir do que contou, ela é bisneta de um Makurap e uma Wajuru. Dessa forma, relações vinculadas ao casamento descortinavam-se entre os Wajuru e os Makurap. Nos dias atuais tais relações são percebidas quando Menkaika é chamada de tia por pessoas do povo Wajuru. Conforme explicou a anciã, a língua Wajuru é igual a Makurap, apenas com diferenças em algumas expressões.

Os contatos entre os Aruá e os Makurap, podemos aventar, ocorreram antes da instalação dos seringais. Sobre essas relações, o ancião Anísio Aruá contou:

Antes eles se misturava [...] Aruá casava com Makurap, Makurap casava com Aruá, era assim todo tempo, desde o começo nós fomos assim. Eles viviam aí tudo bem, bebia chicha, iam pescar. Meu pai falava, quando Makurap queria tirar taquara, tinha um taquaral aqui pra dentro, do outro lado [do Rio Branco] [...] [Os Makurap] ia lá pegar taquara com os Aruá, pegava Aruá e ia embora tirar taquara, passava dois três dias [...].¹¹⁵

Ainda explicou Anísio Aruá que seu avô, importante cacique Aruá, morou com uma mulher Makurap, segundo ele, anteriormente ao contato com os não indígenas. Rosa Makurap, sua esposa, também é fruto de uma relação interétnica; ela é filha de um importante cacique do povo Makurap, Alfredo Dias, com Madalena Aruá.

Os Djeoromitxi também foram citados para explicar casamentos interétnicos. Menkaika contou que a mãe de José Anderê, seu marido, esposa de um cacique guerreiro Makurap de nome Anderê, era do povo Djeoromitxi. José Anderê falava as duas línguas,

¹¹³ INGOLD, 2015, p. 111 – grifos no original.

¹¹⁴ INGOLD, 2015, p. 112-3.

¹¹⁵ ARUÁ, Anísio. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO]. 16 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 79 min.

Makurap e Djeoromitxi.¹¹⁶ Durante os trabalhos de campo, ouvimos um Djeoromitxi se referir a José Anderê na categoria de tio. Esses exemplos dão substância para evidenciarmos que existia uma malha de relações criadas pelos vínculos de parentesco, a partir de casamentos interétnicos na região.

A relação com o povo Tupari parece ter sido a mais recente. Apresento uma história contada pela anciã Menkaika sobre o contato de um guerreiro Makurap com o povo Tupari. Tal história foi narrada a partir do que ouviu do seu avô:

[...] aí os Tupari começou a matar os Aruá, aí começaram a mexer com os Makurap também. Aí quando os Makurap não gostaram não, aí foram lá, guerreiro foi lá, só ele primeiro, aí foi embora Makurap guerreiro, foi bater lá, o nome dele era Kauop, meu vô falava. Ele falou assim, comunicou todo mundo:

– Eu vou lá, se eu não voltar eles me mataram, agora se eu voltar é porque eu consegui falar com eles.

E ele foi embora, cedo, de madrugada, despediu de todo mundo, aí foi embora cedo, aí chegou, cinco hora, aí todo mundo lá, aí chegou, aí o guerreiro falou, aí eles falaram, dizendo eles, que eles falaram que, todinhos sentado, tava tudo assim naqueles banquinhos que eles tem, tudo sentado aí, aí o tuxau deles, tuxau que já morreu até, [Pesquisadora: Quem era esse tuxau?] Waitó, pai do finado Waitó, aí foi lá e [palavra não compreendida], aí deixa chegar disse, se ele chegar bem, ele não vai fazer nada. Aí chegou o guerreiro Makurap, chegou lá aí deu banco pra ele sentar, convidou ele, deram comida, tudo né, comeu tudo. Aí tinha um, época, parece que ninguém sabe, tinha um que entendia Makurap, a gíria dos Makurap, aí chamaram ele, aí ele veio e sentou ali pra conversar com o Kauop, a donde ele morava, aí ele falou que morava pro rumo daqui. Aí perguntou também, o Makurap perguntou: – Que tribo ele era? Aí falaram que ele era Tupari. Falam Tupari os branco, mas é Pari, antigo chamava Pari, agora chama Tupari. Aí começou a falar né, conversando com ele, com esse homem, eu sou Makurap também, eu sou Makurap, eu sou misturado, falou. Aí Kauop respondeu: – É! Eu sou tribo Makurap também, falou. Aí esse Makurap também [tenta lembrar o nome]. Aí falou pra ele também que época dos antigos [faz com os dedos um gesto de antiguidade], quando Deus e Jesus conseguiu essa terra pra nós, era meu vô, bisavô, ele falou pra ele, pro Kauop né, bisavô, aí eu passei, mais tô aqui com eles, eu tô prestando atenção, qualquer coisa eu já falo pra eles, eu entendo a língua deles. Aí perguntou se era Makurap mesmo, aí falou que era [...] Meu vô contava que Kauop foi lá e tinha Makurap no meio, aí esse Makurap que falou com Kauop, aí explicou tudo pra eles, por isso que chegou, aí pronto, amansaram, mas os Tupari eram ruim, matavam e comiam, matavam pra assar mesmo, cozinhar, criança pegava matava mesmo [...].¹¹⁷

O *amansar* dos Tupari se dá a partir da articulação do guerreiro Kauop, que, mesmo frente a uma possível morte, desloca-se ao longo do território até a maloca Tupari, após os ataques que eles e os Aruá haviam sofrido. A partir da conversa do guerreiro com os Tupari, estes se *amansaram*, trazendo novas experiências relacionais entre aquele povo e os Makurap.

¹¹⁶ A língua Djeoromitxi é classificada no tronco Macro-Jê (VAN DER VOORT, Hein. Proto-Jabutí: um primeiro passo na reconstrução da língua ancestral dos Arikapú e Djeoromitxi. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém, v. 2, n. 2, p. 133-68, maio-ago. 2007; SOARES-PINTO, Nicole. **Entre as Teias do Marico**: parentes e pajés djeoromitxi. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

¹¹⁷ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 07 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 11 min.

O qualificador de serem os Tupari antropófagos torna-se um marcador da alteridade entre os povos na perspectiva da anciã. Para este caso torna-se elucidativo a afirmativa de Barth: “[...] grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes”.¹¹⁸

O etnólogo suíço Franz Caspar esteve na região em 1948, momento em que ouviu do cacique Waitó (filho do cacique Tupari), citado na narrativa, a seguinte consideração sobre os Makurap:

[...] Nossos melhores amigos eram os Makuráp, que chamamos Tamo na nossa língua. Íamos sempre visitá-los, embora o caminho fôsse muito difícil, pois nas grandes savanas, o sol queimava nossas cabeças o dia inteiro. Os Makuráp tinham um grande capitão e doutor, chamado Waikuli, que havia morto e envenenado muitos Makuráp e Jabuti. Waikuli era o pai do Alfredo [...] Êle gostava muito de mim e me chamava de “okib”, meu irmãozinho. Eu o chamava de “atsa”, meu irmão grande.¹¹⁹

Assim, para o cacique Waitó, a experiência com os Makurap em 1948 já era diferente do passado conflituoso narrado pela anciã, tudo indica, construída após o *amansar* dos Tupari.

Denise Maldi sugere uma relação mais recente entre esses povos: “antes da chegada dos brancos, os *Tupari* não mantinham contato com índios dos rios Mequens e Corumbiara. Na região do rio Branco, somente com os *Arikapú* estabeleciam ‘relações esporádicas de amizade’”.¹²⁰ Betty Mindlin, ao analisar as histórias desses povos, percebeu uma questão interessante que nos ajuda a entender as relações entre os Makurap e seus vizinhos Aruá e Tupari. Segundo ela:

Toda a mitologia dos Aruá tem muita semelhança com a dos Macurap, de quem são vizinhos. As línguas são de famílias diferentes do tronco Tupi (famílias Tupi-mondé e Tupari, respectivamente), mas a proximidade geográfica parece pesar mais. Os Tupari e Macurap falam línguas da mesma família, mas os mitos distinguem-se mais entre si que naquele caso.¹²¹

Dessa forma, poderíamos, justamente, sugerir que a relação com os Tupari foi a mais recente, o que descortina uma diferenciação mais significativa nas histórias, ao contrário dos povos em que os casamentos, como vimos, foram ocorrendo a partir das relações interétnicas, em uma dinâmica relacional mais antiga. Nenhum dado obtido na pesquisa fez alusão a casamentos entre Makurap e Tupari para o período anterior ao contato com os seringueiros. No entanto, após as mudanças decorrentes da situação de seringal, período em que passam a

¹¹⁸ BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline. (org.). **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. Unesp, 1998, p. 196.

¹¹⁹ CASPAR, 1958, p. 146. Jabuti é o termo utilizado para se referir ao povo Djeoromitxi.

¹²⁰ MALDI, 1991, p. 233 – grifos no original.

¹²¹ MINDLIN, Betty. **Terra grávida**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 2001, p. 26.

compartilhar trabalhos vinculados ao ambiente seringalista, como também locais de moradia nas proximidades do barracão, os casamentos passaram a ser mais comuns.

Ao tratar dos contatos entre os Djeoromitxi (Jabuti) e os Tupari, Maldi afirma que “os *Tupari*, mais distantes, são lembrados como os piores inimigos”,¹²² marcando uma qualidade conflituosa para essa alteridade. Para a relação entre os Makurap e os Djeoromitxi, “os mais velhos mencionaram também eventuais incursões nas aldeias *Makurap*, nem sempre pacíficas”.¹²³

Barth, no início do texto “Grupos étnicos e suas fronteiras”, já evidenciava uma crítica as narrativas em que persistiu “[...] a visão simplista de que o isolamento geográfico e social tenham sido os fatores críticos para a sustentação da diversidade cultural”.¹²⁴ A ideia de isolamento, pouco, ou nada, contribuiu para pensarmos as relações entre os povos. Em outro trecho Barth é enfático:

[...] somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, essencialmente, reagindo a fatores ecológicos locais, ao longo de uma história de adaptação por invenção e empréstimos seletivos. Esta história produziu um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizado numa sociedade que podemos legitimamente isolar para descrevê-la como se fosse uma ilha.¹²⁵

Todos os dados e vestígios nos levam a compreender que nem os Makurap, nem as outras etnias na região eram “ilhas”, mas sim possuíam envolvimento que se davam por casamentos, chichadas,¹²⁶ entre tantos outros mecanismos utilizados pelos grupos humanos. Não eram as relações de proximidade que anulavam as diferenças; eram elas as marcações da diferença. Não escrevemos sobre uma diferença isolacionista, mas sim marcada pela

¹²² MALDI, 1991, p. 240 – grifos no original.

¹²³ MALDI, 1991, p. 241 – grifos no original.

¹²⁴ BARTH, 1998, p. 188.

¹²⁵ BARTH, 1998, p. 190.

¹²⁶ D. Izaura Makurap, do subgrupo Tatu Canastra, durante uma narrativa, deu indícios para compreendermos as chichadas na vida Makurap: “[...] [pesquisadora pergunta: Quanto tempo da maloca onde a senhora morava até a maloca dos Mutum, caminhando?] eu não sei não, esse daí ninguém sabe, [risada] [...] aí quando tem chichada eles convida meu pai, aí nós vem, trabalhar, passa dois dias, aí volta, aí meu pai manda fazer chicha, convida meu prima, vai já na nossa maloquinha, tomar chicha, derrubar roça, quebrar pau, brocar pra poder plantar milho, macaxeira, batata, cará, amendoim, tudo [...] e depois vai tomar chicha [...]” (MAKURAP, Izaura. [Entrevista]. Entrevistadoras: Roseline Mezacasa e Alessandra Makurap. Terra Indígena Rio Guaporé [Guajará-Mirim, RO], 20 jul. 2018. 1 gravação .mp3, 35 min.). O movimento entre as malocas e, conseqüentemente, entre os sujeitos que compunham os subgrupos, envolvia a prática das roças. Hoje os Makurap nomeiam essa prática de “mutirão”, quando uma família convida outras famílias para juntos trabalharem na roça. A chicha, bebida fermentada que significa festa, dança e brincadeiras, é a reciprocidade da família anfitriã, que em outra ocasião será a família visitante, dos que hoje são os seus visitantes. A chichada, era/é o momento da manutenção da reciprocidade entre os subgrupos Makurap. Izaura, Tatu Canastra que narrou a história, hoje viúva, foi casada com Xati, um homem do subgrupo Mutum. A antropóloga Nicole Soares apresenta detalhes das chichadas entre o povo Wajuru: Cf. SOARES-PINTO, Nicole. **Do poder do sangue e da chicha**: os Wajuru do Guaporé (Rondônia). 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

interação, pela experiência: “[...] as fronteiras podem persistir apesar do que podemos, metaforicamente, denominar ‘osmose’ das pessoas que as atravessam”.¹²⁷ Não tratamos, portanto, de fronteiras excludentes.

¹²⁷ BARTH, 1998, p. 204.

Figura 5 – Preparo da chicha: primeira e última imagem, mulher coando a chicha; imagem do meio, chicha pronta para o consumo depois de ser coada



Fonte: Elaborada pela autora.

Heckenberger, ao estudar os povos do Alto Xingu em uma perspectiva da *longue durée*, destaca que:

Se pensarmos em termos macroscópicos, veremos que há profundas raízes históricas ligando povos através de amplas áreas geográficas, além de vastas conexões ligando grupos coexistentes aos mesmos processos históricos, que dizer, estruturas sócio-históricas articulando regiões em sistemas macrorregionais.¹²⁸

Queremos ainda, antes de finalizar este tópico, trazer mais um dado que permite compreendermos essas “raízes históricas ligando povos através de amplas áreas geográficas”. Em uma entrevista com o ancião Anísio Aruá, este relatou as visitas que os Aruá faziam aos Gavião Ikólóéhj, conforme as histórias que seu pai narrava:

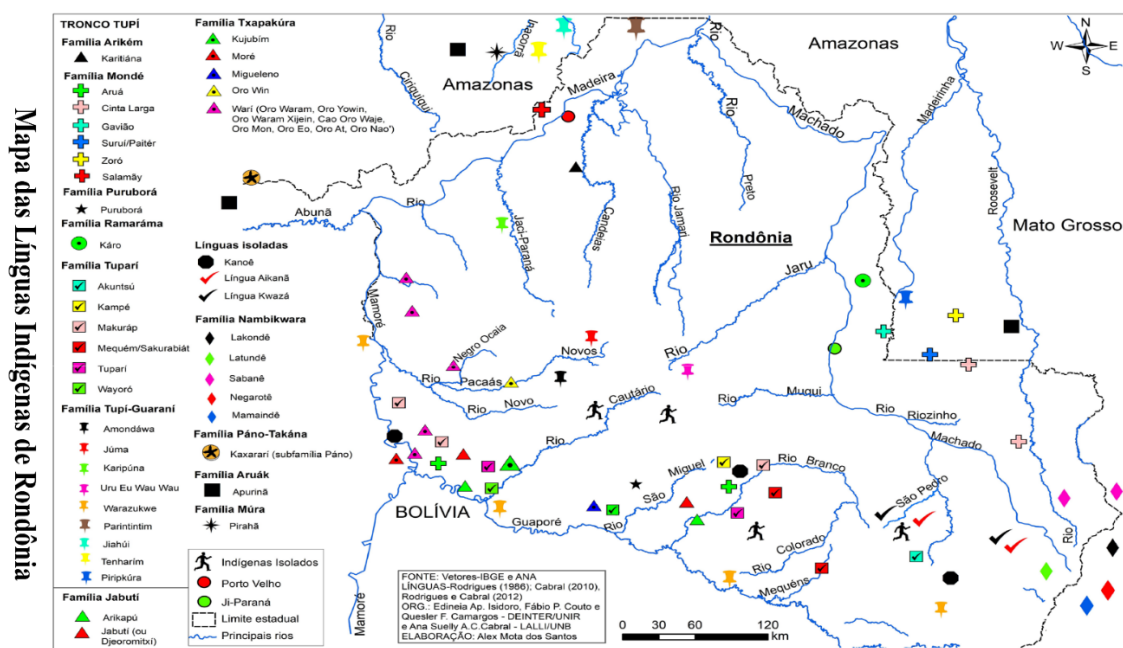
[...] Meu pai contava que eles iam na maloca dos Gavião, chamava Gavião, [...] eles iam na maloca passear, e eles vinha na maloca deles, quando eles faziam festa, eles vinham, dançava, depois iam embora pra maloca [...] Porque meu pai falava, minha mãe que eles iam na maloca dos Gavião, eles só falava Gavião, que é Ikólóéhj na língua, [...] Ia lá na maloca deles, parece que eles tinha chicha também, ficava lá, depois vinha embora, os Gavião vinha também na maloca, bebia chicha, dançava. Tudo, era assim. [Eles contavam quantos dias até chegar lá?] Dois dias, dois dias assim no mato, era assim, não era tão longe [...].¹²⁹

Os Aruá pertencem a família linguística Tupi-Monde, como os Gavião Ikólóéhj, diferente dos Tupari, Makurap, Wajuru que pertencem a família Tupari. Há ainda muitas interrogações sobre os percursos históricos para que os Aruá fossem habitar a região à margem direita do rio Branco, quando o restante dos povos da família Tupi-Monde, estão às margens direita do rio Ji-Paraná (Machado), entre eles os Suruí, Zoró, Gavião Ikólóéhj e Cinta Larga, compondo o que alguns chamam de corredor Tupi-Monde. Assim, mais pesquisas precisam ser feitas para compreendermos melhor essas “raízes históricas” dos movimentos indígenas.

¹²⁸ HECKENBERGER, 2001, p. 26.

¹²⁹ ARUÁ, Anísio. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 16 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 79 min.

Figura 6 – Mapa das línguas indígenas de Rondônia



Fonte: Adaptada de Cabral.¹³⁰

1.3 TERRITÓRIO MAKURAP MALHADO EM HISTÓRIAS PROFUNDAS

A sugestão de página em branco, de “uma terra sem homens, para homens sem terra” – como queria classificar o pensamento cartesiano do governo brasileiro para as terras amazônicas durante períodos do século XX –, vai perdendo seu sentido cognitivo conforme novas pesquisas vão sendo publicadas. Nunca houve uma “página em branco” e nem “terras sem homens e mulheres”;¹³¹ experiências de diversos povos indígenas estavam/estão ocorrendo na região amazônica. No caso dos povos Tupi, elas envolvem uma história profunda¹³² que remonta há mais de 5 mil A.P., como tem indicado os estudos da linguística antropológica e da arqueologia amazônica.¹³³ Como explicou Ingold, “[...] para os habitantes as coisas não tanto existem quanto *ocorrem* [...]. Assim, as coisas não são classificadas como

¹³⁰ CABRAL, Ana Suely Arruda Câmara. Mapa das Línguas Indígenas de Rondônia. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 10, n. 2, p. 12, jul. 2018. Disponível em:

<<https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/19043>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

¹³¹ Para saber mais sobre os desafios enfrentados pelo povo Kanoê e Akuntsú frente aos projetos do Estado brasileiro de empenhar processos de colonização sobre seus territórios, a partir da perspectiva errônea de “espaços vazios” na Amazônia, ver a pesquisa de: TAVARES, Luciana Keller. **Vivendo no “vazio”**: Relações entre os sobreviventes Kanoê e Akuntsú da Terra Indígena Rio Omerê (RO). Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

¹³² McGRATH, Ann; JEBB, Mary Anne. (org.). **Long history, deep time: deepening histories of place**. Canberra: ANU Press, 2015.

¹³³ CORRÊA, Ângelo Alves. **Pindorama de Mboia e İakaré: continuidade e mudança na trajetória das populações Tupi**. 2014. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014, p. 122.

fatos, ou tabuladas como dados, mas narradas como histórias. E todos os lugares, como um conjunto de coisas, é um nó de histórias”.¹³⁴ Assim, os *nós* dessa história estão constituídos através das experiências do povo Makurap ao longo do território tradicional, como veremos ao longo deste tópico.

Pesquisas no campo da arqueologia e linguística tem construído conhecimentos sobre o *habitar* humano na Amazônia – e, nos últimos anos, mais especificamente em Rondônia –, e podem explicar contextos amplos que envolvem os Makurap, tendo em vista serem eles falantes de uma língua pertencente a uma família do tronco Tupi. Como se sabe, nas terras que hoje compõem o estado de Rondônia vivem grupos ligados linguisticamente à seis famílias do tronco Tupi, sendo elas: Tupí-Guaraní; Arikê; Tuparí; Ramarâma; Mondé; Puruborá.¹³⁵ Essa quantidade de famílias tem caracterizado a região enquanto centro da origem do tronco Tupi por vários pesquisadores. A partir da perspectiva da linguística histórica, consideram que o “[...] ‘centro de origem’, ‘terra natal’, ‘berço’, o local onde se aglomera o maior número de famílias lingüísticas de um tronco”.¹³⁶

Entre os pesquisadores,¹³⁷ o consenso compartilhado é de que foi nas terras Amazônicas que se iniciou a dispersão dos Tupi.¹³⁸ Entretanto, o que vai diferenciá-los nesta região amazônica envolve a localidade em que teria ocorrido a dispersão. O linguista Aryon Rodrigues, em artigo publicado ainda na década de 1950, destaca que:

Digno de notas é o fato de quase todas as famílias linguísticas do tronco Tupí até agora reconhecidas se concentrarem na região do Guaporé, isto é, do Alto Madeira, particularmente entre os rios Guaporé e Ji-Paraná (ou Machado) [...] Este fato sugere que talvez o centro de difusão do Proto-Tupí deva ser procurado na área do Guaporé.¹³⁹

Para os arqueólogos Fernando Ozorio de Almeida e Eduardo Góes Neves, “os poucos dados arqueológicos existentes para essa região [...] parecem corroborar esta hipótese”.¹⁴⁰

Os estudos de Eurico Miller também indicam o centro de origem Tupi na Amazônia:

¹³⁴ INGOLD, 2015, p. 227 – grifos no original.

¹³⁵ RODRIGUES, Aryon. A classificação do tronco linguístico Tupi. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 3, n. 2, 2011, p. 200-1.

¹³⁶ NOELLI, Francisco Silva. Por uma revisão das hipóteses sobre os centros de origem e rotas de expansão pré-históricas dos Tupi. **Estudos Íbero-Americanos**, Porto Alegre, v. 20, n. 1, jul. 1994, p. 110.

¹³⁷ NOELLI, 1994; MILLER, Eurico Theofilo. **História da cultura indígena do Alto Médio-Guaporé (Rondônia e Mato Grosso)**. 1983. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 1983; RODRIGUES, 2011.

¹³⁸ Sobre o tema Noelli (1994) fez uma sistemática revisão bibliográfica, demonstrando, o conhecimento científico sobre os povos tupi, as diferentes proposições para o centro de origem.

¹³⁹ RODRIGUES, 2011, p. 202.

¹⁴⁰ ALMEIDA, Fernando Ozorio de; NEVES, Eduardo Góes. Evidências arqueológicas para a origem dos tupi-guarani no leste da Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, 2015, p. 499.

(1) entre os rios Alto-Madeira e Guaporé a oeste e Ji-Paraná a leste, ou (?) entre os rios Ji-Paraná a oeste e Aripuanã a leste, datando-a, numa ou noutra área, entre 5.000 e 4.500 anos a.P. Nos seguintes 2.000 anos as oito famílias conhecidas se originaram de uma primeira e pequena expansão, entre os rios Alto-Madeira e Guaporé a oeste e o Xingu a leste.¹⁴¹

Eurico Miller, pautado em estudos feitos pelo linguista Migliazza (1982), sugere ainda que “os Tupi-Guarani do alto Médio-Guaporé, como os Tupari, sejam oriundos das dispersões das famílias do tronco Tupi desde provavelmente o refúgio Rondônia-Aripuanã”.¹⁴² Migliazza sugere o centro de origem dos falantes do proto-Tupi entre os rios Jiparaná e Aripuanã, sobre a cronologia do processo de cisão dos falantes do proto-Tupari, “iniciou-se cerca de 2.900 anos a.P., deslocando-se em direção ao alto Jiparana, e depois ao Médio-Guaporé”.¹⁴³

A antropóloga Denise Maldí, em diálogo com Miller, Migliazza e Aryon Rodrigues, traçou uma rota possível para o movimento da família proto-Tupari. Segundo ela:

[...] um movimento migratório dos grupos *Tupi* oriundos provavelmente da área do Aripuanã levou os falantes da família proto-*Tupari* a se fixarem no território entre as cabeceiras dos rios Brancos e Colorado e os tributários sul do Ji-Paraná. As novas cisões que ocorreram levaram à formação de sociedades distintas falantes da família *Tupari*: os *Tupari*, os *Wayoró*, os *Makurap*, os “*Mekens*” (*Koaratira*, *Amniapé*, *Guarategaja*), os *Kepikiriwát*.¹⁴⁴

Sendo a região entre o alto Madeira, Guaporé e o Aripuanã área de origem do tronco Tupi, tudo indica que a família Tupari não fez grandes deslocamentos, tal como ocorreu com os grupos da família Tupi-Guarani, que habitam várias regiões ao longo da América do Sul.

As datações apresentadas pelos autores acima, poderão ainda ser mais antigas. Segundo Noelli, o que se sabe é que:

Portanto, o povo tupi já estava espalhado pelo Brasil há 2.000 anos, em regiões muito distantes entre si e dos centros de origem propostos. Isso torna obsoletas as ideias anteriores (ou seja, o relato de Martius, repetido por muitos estudiosos), de uma rápida expansão tupi pouco antes da chegada dos europeus.¹⁴⁵

¹⁴¹ MILLER, 1983, p. 90.

¹⁴² MILLER, 1983, p. 284.

¹⁴³ MILLER, 1983, p. 86.

¹⁴⁴ MALDI, 1991, p. 261 – grifos no original. Em outro trecho Denise Maldí escreve que “[...] as cisões que deram origem aos *Tupari*, aos *Kerikiriwát*, aos *Makurap*, aos *Ajuru* e aos *Kanoé* foram anteriores às que deram origem aos grupos denominados ‘*Mequens*’, isto é, aos *Amniapá*, *Guarategaja*, *Koaratira* e *Sakirap*” (MALDI, 1991, p. 264 – grifos no original).

¹⁴⁵ NOELLI, Francisco Silva. The Tupi expansion. In: SILVERMAN, Helaine; ISBELL, William H. (org). **The Handbook of South American Archaeology**. Nova York: Springer, 2008, p. 664 – tradução nossa. Texto original: “So the Tupian people were already spread over Brazil as early as 2,000 years ago, in regions very distant from one another and from the proposed centers of origin. This renders obsolete earlier ideas (i.e., Martius’ account, repeated by many scholars), of a quick Tupian expansion shortly before the European arrival.”

Dessa forma, com base nos novos dados da arqueologia, estima-se que a expansão Tupi foi lenta e anterior às datações proposta por alguns pesquisadores.¹⁴⁶

Dados provenientes das histórias indígenas, da linguística e da arqueologia vão tecendo o conhecimento sobre a ocupação antiga dos povos na região, como também dos Makurap, e evidencia que muitas pesquisas ainda precisam ser realizadas. As histórias Makurap estão estreitamente ligadas a lugares significativos na região: “o buraco de pedra estaria ‘nas cabeceiras do rio Branco’: o berço mítico desses povos, unanimemente reconhecido”.¹⁴⁷ Um possível deslocamento de outras regiões não deixou marcas na memória do grupo, tal como aconteceu com muitos povos indígenas, inclusive da região. No caso dos Tupari permanece uma memória do território tradicional ser para o “lado do Mato Grosso”,¹⁴⁸ distante dos lugares das suas aldeias atuais, às margens do rio Branco, dentro da TI Rio Branco. Essa territorialização é fruto das relações com os seringais ao longo do século XX e sobre elas trataremos em detalhes no quarto capítulo.

A presença de sítios de terra preta arqueológica¹⁴⁹ na região nos indica evidências desta temporalidade profunda do território Makurap. Um deles está próximo a um antigo

¹⁴⁶ Ângelo Alves Corrêa, em um trabalho profundo de revisão bibliográfica, como também visitas em instituições de resguardo do material arqueológico sobre os Tupi, enfatiza na conclusão do trabalho: “[...] parece que está sendo possível confirmar a região de Rondônia como centro de origem do tronco linguístico [...]” (CORRÊA, 2014, p. 272). Para o conjunto de cerâmica Tupi em Rondônia, a datação fica entre 4 e 5 mil anos A.P. (CORRÊA, 2014, p. 277).

¹⁴⁷ MALDI, 1991, p. 261.

¹⁴⁸ O professor e pesquisador Isaias Tupari, em sua monografia *Puop’orop toap, um estudo sobre a Educação Indígena Tupari*, apresentada ao Departamento de Educação Intercultural, da Universidade Federal de Rondônia, escreveu que habitavam as regiões de Vilhena e Mato Grosso. Sobre a presença não indígena na perspectiva Tupari, o autor apresentou um relato importante para pensarmos os movimentos indígenas ao longo do território a partir da presença não indígenas. Ele assim escreveu: “Os mais velhos do povo relatam que um grupo de homens caçadores, haviam saído da sua aldeia para a outra região para caçar, como eram os costumes. Foi nesta ocasião, que os Tupari tomaram o conhecimento da presença dos não indígenas, e que estes povos já estavam próximo do território Tupari. Eles presenciaram uma aterrissagem e decolagem de um avião, ouviram um barulho ensurdecedor. Depois de alguns minutos já passados, o homem resolveu subir em uma árvore bem alto e derrubar o macaco-preto, que havia morrido em cima, após a flechada. Foi quando novamente, veio o avião sobrevoando em cima das copas das árvores e por muito pouco o homem não caiu com a força do ar, causado pelo avião. Com essa novidade, os caçadores retornaram para a sua Aldeia. Ao chegarem em casa, reuniu-se entre eles, para decidir o rumo do refúgio. Opinaram e decidiram a estratégia para não confrontar com os não indígenas. Esse fato provavelmente teria ocorrido durante o processo da abertura da estrada, atual BR 364, que liga Mato Grosso ao Rio Branco que veio cortando e devastando a flore[s]ta virgem. Isso fez com que o povo recuasse para região oeste de Pimenta Bueno, atual município do Estado de Rondônia. Ali eles permanecerão morando por alguns anos, foi quando eles ouvirão a notícia da presença dos não indígenas, dados pelos Makurap” (TUPARI, Isaias. **Puop’orop toap: um estudo sobre a Educação Indígena Tupari**. 2014. Monografia (Graduação em Educação Intercultural Indígena) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2014, [s. p.]).

¹⁴⁹ Solo antropogênico comum na paisagem amazônica, segundo Kämpf *et al.* (2009) “Esses solos apresentam cor escura, restos de material arqueológico (fragmentos cerâmicos e de artefatos líticos) e altos teores de carbono orgânico, fósforo, cálcio, magnésio, zinco e manganês contrastando com os solos naturais. Em função da coloração escura da camada superficial, tais solos são conhecidos por designações como *Terra Preta*, *Terra Preta de Índio*, *Terra Preta Antropogênica* e *Terra Preta Arqueológica*” (KÄMPF, Nestor *et al.* Classificação das Terras Pretas de Índio e Outros Solos Antrópicos Antigos. *In*: TEIXEIRA, Wenceslau Galdes *et al.* **As**

lugar de habitação Makurap, às margens do igarapé do Corpo Seco, localizado do lado esquerdo do rio Branco, região também com ocorrência de castanhais. Sem muitos dados arqueológicos para a região do estudo, partiremos das histórias indígenas, que nos fazem compreender a presença antiga deste povo na região. Entretanto, continuamos na expectativa que mais pesquisas arqueológicas sejam feitas na região afim de somar ao quebra-cabeça de uma *história profunda*.

Figura 7 – Sítio de Terra Preta, próximo a um antigo lugar de habitação Makurap



Fonte: Elaborada pela autora.

As terras tradicionalmente habitadas pelo povo Makurap desde o início do século XX foram consideradas pelo Estado brasileiro enquanto “terras devolutas”, como veremos em detalhes ao longo da pesquisa, nos próximos capítulos. Esta situação territorial se manteve até as décadas de 1970 e 1980, quando por um planejamento de Estado, essas terras foram doadas à colonos que vinham de diversas regiões do país, motivados pelo já mencionado *slogan* “uma terra sem homens, para homens sem terra”. Em muito, essas levas de migrantes, junto com um imaginário de Amazônia selvagem, propagavam a antiga perspectiva de uma floresta intocada e, conseqüentemente, sem história, sendo eles, os colonos, os responsáveis por inscrever sua história nessa página em branco.

O que encontramos, a partir da “escuta profunda”, são histórias indígenas que descortinam um complexo envolver-se de humanos, não humanos, plantas e animais. O que existe é uma *história profunda*, que a arrogância civilizatória não reconheceu e, como ressaltou Balée, “[...] transformações da paisagem induzidas por humanos podem ser vistas na *terra nullius* muito antes dos europeus começarem a contemplar a conquista do escuro Oceano”.¹⁵⁰

Considerar as *biografias dos lugares* é compreender que existe uma longa história de experiências humanas na paisagem, que os lugares têm histórias, e só possuem histórias porque grupos humanos experienciaram suas existências nesses lugares. Levantar esse debate é fundamental, pois, como bem ressaltou Zedeño:

[...] é importante, portanto, levar em conta que um lugar pode representar trajetórias múltiplas que, ao longo do tempo, são confundidas ou obscurecidas pelo efeito suavizado da continuidade [...] Como observa Gallivan, as biografias de lugares ajudam a separar com precisão as memórias e a recontar histórias a partir de pontos de vista alternativos, deshomogeneizando assim a história e aumentando a diversidade de experiências históricas, particularmente em contextos multiculturais e multiétnicos.¹⁵¹

Pensar a Amazônia sem os povos indígenas é persistir na negação das histórias indígenas e negar a própria história da floresta, que inúmeros trabalhos já destacam ser fruto da relação construída pelos povos com o ambiente.

¹⁵⁰ BALÉE, 2008, p. 18.

¹⁵¹ ZEDEÑO, Maria Nieves; BOWSER, Brenda J. The archaeology of Meaningful places. In: BOWSER, Brenda; ZEDEÑO, Maria Nieves. (org.). **The Archaeology of Meaningful Places**. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2009, p. 9 – tradução nossa. Texto original: “[...] it is important, therefore, to take into account that a place may represent multiple trajectories that, through time, are conflated or obscured by the smoothing effect of continuity [...] As Gallivan notes, place biographies precisely help sort out memories and retell stories from alternative viewpoints, thus de-homogenizing history and enhancing the diversity of historical experiences, particularly in multicultural and multiethnic contexts [...]”.

O conceito de território – sinônimo de limite para muitos – será, nesta pesquisa, pensado para além dessa fronteira. Zedeño apresenta três dimensões para território que nos ajudam a compreender os territórios indígenas:

(1) a dimensão formal ou material, que se refere às características físicas da terra, recursos e modificações humanas; (2) a dimensão espacial ou relacional, que abrange os *locus* da ação humana, bem como os elos interativos que, através do movimento dos atores, conectam *locus* entre si; e (3) o temporal da dimensão histórica, caracterizado por vínculos sequenciais resultantes do uso sucessivo da terra e dos recursos por indivíduos e grupos.¹⁵²

A partir da acepção de Zedeño, podemos, então, pensar o conceito de território junto às populações indígenas enquanto categoria fluida e dinâmica que, em muito, extrapola demarcações fixas, rígidas, pensadas a partir de uma perspectiva cartesiana de orientação das relações humanas com os espaços físicos, e que “[...] contém elementos-chave para compreender os mundos sociais construídos, mantidos e modificados por quem já os habitou [...]”.¹⁵³

Intrinsicamente ao conceito de território está o da territorialidade, que engendra o envolvimento/constituição/experiência de um conjunto de seres, ocorridas ao longo do território. Questão importante sobre o conceito de territorialidade é que:

[...] todo território tem uma territorialidade. [...] A lembrança dos espaços de morada, caça, coleta, água e as redes de sociabilidade é um dos aspectos em que a territorialidade se manifesta, os laços simbólicos influem nas estratégias de lutas pelos *tekoha*, e permitem que eles permaneçam presentes na memória individual e coletiva dos Guarani e Kaiowá.¹⁵⁴

Concordamos com Mota, que, ao estudar os territórios e territorialidades do povo Guarani/Kaiowá, destaca ser preciso compreender que a territorialidade é composta pelas relações vividas pelos grupos ao longo dos lugares por eles experienciados. Nesse contexto de ativação das territorialidades, inúmeros são os processos que constroem o sentido de pertencimento a um território; entre eles, podem estar a oralidade, as *histórias do começo*, o emaranhar de um conjunto de experiências que tanto constituem os territórios, como também

¹⁵² ZEDEÑO, Maria Nieves. The Archaeology of Territory and Territoriality. In: DAVID, Bruno; THOMAS, Julian. **Handbook of Landscape Archaeology**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2008, p. 212 – tradução nossa. Texto original: “(1) the formal or material dimension, which refers to the physical characteristics of land, resources and human modifications; (2) the spatial or relational dimension, which encompasses the loci of human action, as well as the inter-active links that, through the movement of actors, connect loci to one another; and (3) the temporal or historical dimension, which is characterized by sequential links resulting from successive use of land and resources by individuals and groups.”

¹⁵³ ZEDEÑO, 2009, p. 2 – tradução nossa. Texto original: “[...] contain key elements for understanding the social worlds constructed, maintained, and modified by those who once inhabited them [...]”.

¹⁵⁴ MOTA, 2015, p. 111 – grifos no original.

constituem os sujeitos no “mundo da vida”.¹⁵⁵ Como ressaltou Pedro García Hierro, o “[...] territorio indígena en muchos casos no se termina en puntos concretos, no se define por líneas demarcatorias”.¹⁵⁶

A definição está na relação, no envolvimento que os povos construíram no passado ou constroem no presente com os lugares. Sobre a potência dos lugares, Zedeño afirmou que

[...] o *lugar* se distingue do *espacio* em virtude da interação, ação, memória e significado [...] O reconhecimento da existência de um lugar e de seu significado pelo indivíduo e pelo coletivo é o que define seus propósitos, delinea sua trajetória histórica, explica suas conexões com outros lugares e estabelece sua articulação com o cenário mais amplo, seja tácita ou explicitamente.¹⁵⁷

Dessa forma, a definição de lugar apresentada por Zedeño torna-se uma categoria significativa para essa pesquisa, pois, como veremos a seguir, inúmeros são os *lugares* onde o povo Makurap delineou suas trajetórias históricas, interações, memórias e significados, anterior e posterior ao seringal. As trajetórias posteriores ao contato com os seringueiros serão apresentadas nos próximos capítulos. Abaixo, buscaremos, através dos dados de campo, traçar o território de histórias construídas pelo povo Makurap ao longo da sua experiência enquanto coletividade.

1.4 AS HISTÓRIAS DOS LUGARES

Os Makurap organizavam-se a partir de subgrupos, em que cada um habitava malocas específicas dentro de uma grande área entre as cabeceiras do rio Branco e as cabeceiras do rio Colorado até o médio rio Branco. Parte significativa do território tradicional está fora da demarcação da Terra Indígena Rio Branco.¹⁵⁸ As informações sobre os territórios e as territorialidades Makurap para o período em que mantinham suas malocas, com pouco contato com os barracões de seringa, foram apresentados pelos anciões do grupo. Cabe destacar, então, que as informações que acessamos relacionam-se com as experiências vivenciadas

¹⁵⁵ INGOLD, 2015.

¹⁵⁶ HIERRO, Pedro García. Territorios Indígenas: tocando a las puertas del derecho. **Revista de Indias**, Madri, v. 61, n. 223, 2001, p. 631.

¹⁵⁷ ZEDEÑO, 2009, p. 6 – tradução nossa. Texto original: “[...] *place* is distinguished from *space* by virtue of interaction, action, memory, and meaning [...] The recognition of a place’s existence and its significance by the individual and the collective is what defines its meanings, outlines its historical trajectory, explains its connections with other places, and lays out its articulation with the broader landscape, whether tacitly or explicitly.”

¹⁵⁸ O que impossibilitou percorrer com os Makurap inúmeros lugares importantes para o povo, tais como antigos locais de moradia.

pelos anciões ao longo das suas trajetórias de vida, como também, histórias que foram protagonizadas por parentes, de quem ouviram as narrativas.

As cabeceiras do rio Branco e do rio Colorado, até o médio rio Branco, são os territórios das antigas áreas de habitação. Quando perguntamos para a anciã Juraci se os antigos atravessavam o rio Machado, ela respondeu pautando-se nos conhecimentos apreendidos com seu avô:

[...] não, eu acho que é só mesmo eles cruzavam assim, aqui no [pensativa lembrando o nome do lugar] Aruá, na terra do Aruá. Mas sempre meu vô falava que ele ia sempre, porque não dá de eles ir, eles num deixa [outra etnia], pra lá do Aruá, pra lá do Aruá, esse rio Machado. Ele falava que a fonte dele [nascente do rio Machado] é assim [gesticula em uma direção, demonstrando para onde era a nascente do rio], mais longe do que esse rio Branco. Ele [o avô] conhecia mais a frente do rio Branco, pra lá assim, subindo, assim, rio Branco vai assim. Aí Aruá vai acompanhando a beirada do rio assim, pro lado de lá [lado direito]. Aqui [lado esquerdo do rio Branco] os Makurap, Jabuti, Tupari, é só desse lado aqui, mas pra lá [região do Rio Machado] não, não cruza, não se mistura não.¹⁵⁹

Mesmo sendo o lado direito do rio território Aruá, os Makurap também andavam pela região. Não ouvimos nenhuma referência de malocas Makurap do lado direito do rio Branco para períodos mais antigos.

Anísio Aruá contou sobre caminhadas que eram feitas entre os Aruá e os Makurap para buscar machados de pedra em uma serra do lado direito do rio. Este ancião Aruá define o território Makurap da seguinte maneira:

[...] esse território aqui, desse lado aqui, é do Makurap [...] do Paulo Saldanha até mais ou menos no Tucumã, era só Makurap que andava aqui, tinha maloca lá do outro lado do campo, eles vinha de lá pra cá pra trabalhar, pra ganhar roupinha, machado, terçado, vinha de lá pra cá. E nós aqui, Aruá, do outro lado, o nosso território é do Bahia Toledo [...] pra cá até o Nazaré, era nosso, do outro lado. Jabuti era do Paulo Saldanha pra lá era território do Jabuti, pra lá do Figueira, a Usina agora, pra lá era maloca deles, dali pra lá. Wajuru era mais pra lá dos Makurap, Arikapú era mais pra lá também. Por isso que eu digo aqui era dos Makurap, era puro Makurap, com Aruá, Aruá cruzava pra cá e Makurap cruzava pra lá [...] era assim tudo misturado, por isso até hoje nós somos misturados com os Makurap [...].¹⁶⁰

Os dois anciões compartilham informações semelhantes sobre os territórios experienciados pelos povos na região, definindo grandes áreas por eles habitadas. A anciã, em muitas conversas, destacou que “o lado de lá do rio Branco” (margem direita) era dos Aruá,

¹⁵⁹ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 07 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 12 min.

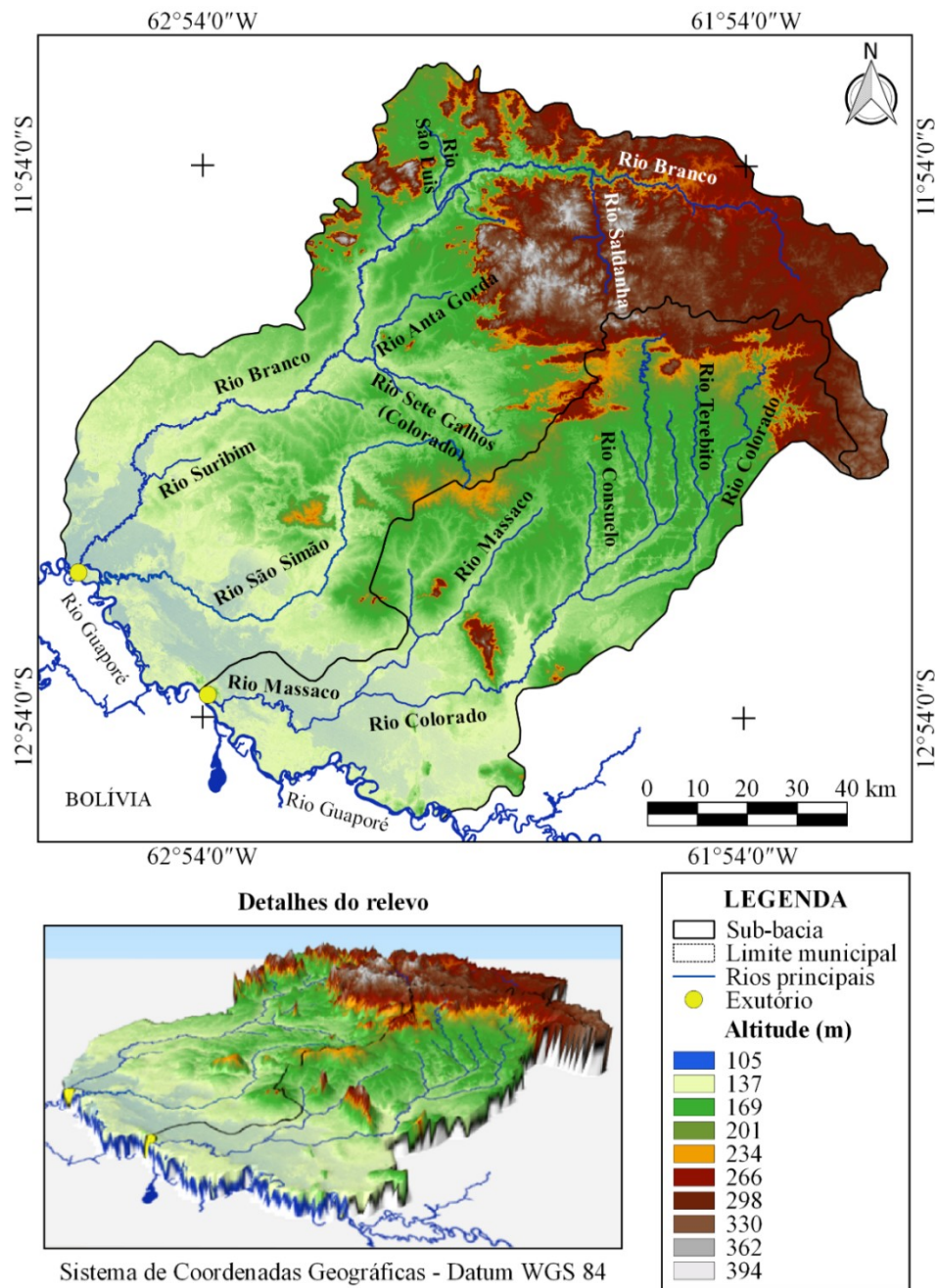
¹⁶⁰ ARUÁ, Anísio *et al.* Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 14 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 92 min. Gravação com anciãs e anciões durante roda de contação de história, atividade do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena.

enquanto os Makurap, Tupari, Wajuru, Djeoromitxi “ficavam do lado de cá” (margem esquerda).

A partir das histórias ouvidas ao longo da pesquisa, juntamente com os dados da revisão bibliográfica, foi possível vislumbrar o *habitar* territorial Makurap entre as cabeceiras do rio Branco, até o curso médio deste rio, com o igarapé¹⁶¹ Colorado fazendo uma espécie de limite ao sul, e nas cabeceiras do rio Colorado, afluente do rio Guaporé:

¹⁶¹ O igarapé Colorado deságua no rio Branco; não é o mesmo rio Colorado, que deságua no Guaporé.

Figura 8 – Mapa da região de habitação tradicional do povo Makurap, com detalhes do relevo



Fonte: Elaborada pela autora.

A partir dos dados de campo, queremos aventar uma aproximação com as propostas de Santos-Granero, quando considerou que alguns povos indígenas, entre eles os Yanéscha, possuem uma escrita topográfica, ou como também escreveu “writing history into the landscape”. Para o autor, a escrita topográfica

[...] desempenha um papel crucial entre povos como os Yanesha, Paez e Wakéunai como um meio de preservar a memória do que consideram eventos históricos importantes. Através do subsídio combinado de narrativas míticas, atividades rituais e memórias pessoais, esses povos mantêm fresca a importância histórica de seus topogramas e topógrafos [...]. Além disso, as informações que eles contêm em forma abreviada podem ser transmitidas aos membros das gerações seguintes. O poder que reside nesses topogramas e topografias é tal que mesmo aqueles agora localizados fora das terras “tradicionalistas” de Yanesha continuam a ser reconhecidos por idosos e jovens.¹⁶²

Dessa forma, as escritas das histórias ao longo da paisagem são fundamentais para os povos, conectando assim, os lugares, às trajetórias das pessoas e do povo.

William Balée¹⁶³ também nos ajuda a ler o território enquanto uma fonte importante. Para ele existe uma indigeneidade das paisagens. Ele entende indigeneidade relacionado “[...] às maneiras tradicionais de conhecimento do mundo próprias de tradições culturais de pequena escala cujos sujeitos têm sido historicamente os alvos humanos do colonialismo europeu e neo-europeu e, mais recentemente, da globalização econômica”.¹⁶⁴ Sobre a apreensão da categoria de paisagem pela ecologia histórica, o autor sugere que tem “raízes em noções passadas que designaram relações históricas dadas entre certos grupos de pessoas e ambientes definitivos, através do tempo, freqüentemente com um conceito de tempo profundo, ou *la longue durée*”.¹⁶⁵ Ao aproximar indigeneidade e paisagem, descortina-se a indigeneidade das paisagens, marcas que os povos considerados, equivocadamente, a-históricos, deixaram nas áreas por eles habitadas, “conexões entre povos e territórios”¹⁶⁶ e que muito antes da presença dos europeus marcavam a paisagem.

À leitura dos autores somou-se as inquietações que há tempo permeiam nossos trabalhos de campo, quando, com os Makurap, percorremos trajetos em seus territórios. O que antes para nós era um emaranhado de florestas, serras, castanhais, igarapés e rios, a partir dessas vivências passou a compor possibilidades de informações para a pesquisa, e percebia um entrelaçar de histórias experienciadas por eles naqueles lugares. Não restam dúvidas: os lugares têm histórias, e conseqüentemente o território habitado pelos Makurap também. Vamos a alguns exemplos que nos ajudam nessas explicações.

¹⁶² SANTOS-GRANERO, 2005. p. 190 – tradução nossa. Texto original: “[...] it plays a crucial role among peoples like the Yanesha, Paez, and Wakéunai as a means of preserving the memory of what they consider to be important historical events. Through the combined assistance of mythical narratives, ritual activities, and personal memories, these peoples keep fresh the historical significance of their topograms and topographs [...]. Furthermore, the information they contain in shorthand writing can be transmitted to members of the succeeding generations. The power residing in these topograms and topographs is such that even those now located outside ‘traditional’ Yanesha lands continue to be recognized by old and young people alike.”

¹⁶³ BALÉE, 2008.

¹⁶⁴ BALÉE, 2008, p. 10.

¹⁶⁵ BALÉE, 2008, p. 11 – grifos no original.

¹⁶⁶ BALÉE, 2008, p. 13.

Como vimos nas páginas anteriores, os Makurap possuem uma relação de gênese com a região das cabeceiras do rio Branco, pois estaria ali o buraco de onde saíram e assim iniciaram suas trajetórias ao longo deste mundo. Alessandra Makurap, pesquisadora e professora indígena, em sua monografia defendida no curso de Licenciatura em Educação Intercultural, da Universidade Federal de Rondônia, estudou as músicas de seu povo, realizando um importante levantamento, além de compreender quais histórias envolviam esses conhecimentos. A partir da pesquisadora Makurap,¹⁶⁷ dois foram os acontecimentos que tornaram a música presente na vida Makurap: o primeiro deles é a traição de uma mãe, que, apaixonada pelo genro, tenta matar a filha, jogando-a dentro de um buraco. Paiawi, a filha, durante o período em que ficou no buraco, aprendeu algumas músicas com o arco-íris (Anexo I). O segundo acontecimento, e mais importante para o que queremos com esse exemplo, envolve a história das mulheres que fizeram moqueca dos maridos, motivadas pela velha Kaxoleu (Anexo II), que vivia dentro de um lago. Os homens, ao descobrirem o que as mulheres estavam fazendo – comendo seus maridos – decidem matá-las, e assim o fizeram. O cacique escondeu duas irmãs; essas negaram que haviam comido homens e por isso foram poupadas. Todas as mulheres que existem hoje são descendentes dessas duas, sendo elas quem ensinaram os conhecimentos das músicas *koma* – um tipo de música Makurap – que haviam aprendido com a velha Kaxoleu. Essa história, compartilhada pelos Makurap, deixou marcas no território:

De repente uma das flechas acertou bem nos seus dentes, ela [Kaxoleu] afundou no lago mas não morreu. Está nesta lagoa viva ainda, todos que contam essa história dizem que ela continua viva. E que os corpos das mulheres mortas viraram pedras nas paredes. E que nas pedras é possível ver os desenhos das tabocas em forma de pedra.¹⁶⁸

Alessandra Makurap realizou entrevistas com o ancião João Makurap, que nasceu e cresceu no território tradicional Makurap, e mora atualmente na Aldeia Ricardo Franco, Terra Indígena Guaporé. Ao contar a história, o ancião marcou o território em que teria acontecido:

[...] [João Makurap] fala do lugar onde estão as tabocas, na cabeceira do Rio Branco. ‘É o mesmo lugar onde a Kaxuléu fazia as festas com as mulheres, e comiam os maridos moquecados. Então quando os homens mataram as mulheres os corpos delas viraram pedras nas paredes e que nas pedras é possível ver os desenhos das tabocas’. Senhor João me falou com muita segurança essa história, ele diz: ‘os instrumentos que elas usavam estão lá, viraram pedra’. E completa: ‘as tabocas originais estão neste local, talvez não existam mais, por já estar desmatado pelos

¹⁶⁷ MAKURAP, Alessandra Monteiro Pinho. **Músicas tradicionais do povo Makurap**. 2015. Monografia (Graduação em Educação Intercultural Indígena) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2015.

¹⁶⁸ MAKURAP, 2015, p. 27. Taboca, no sentido da narrativa, é um instrumento musical tradicional feito a partir de um tipo de taquara, semelhante a uma flauta.

fazendeiros'. Veio-me uma imediata fascinação e desejo de ir lá, neste local, e pedi a ele se poderia me levar até lá um dia. Ele respondeu que se pudesse vir ao Rio Branco, me leva, com certeza.¹⁶⁹

As pedras guardam as marcas da escrita da história, as tabocas usadas por elas estão cravadas nas pedras, e a existência de *Kaxoleu* não está perdida em um tempo longínquo, mas está sendo, pois, como a narrativa coloca, ela continua viva e mora na lagoa onde os acontecimentos ocorreram. É nessa região ainda que estão as tabocas boas para fazer o instrumento musical. O que pode ter modificado as marcas da história escrita na paisagem são as ações do desmatamento, empenhada pelos não indígenas, novos moradores da região.

¹⁶⁹ MAKURAP, 2015, p. 31.

Figura 9 – Indígenas Makurap e Aruá tocando taboca em 1934



Abb. 50. Arua und Makurap blasen Bambusklarinetten.



Abb. 101. Arua und Makurap beim Tanz (Klarinette).

Fonte: Adaptada de Snethlage.¹⁷⁰

¹⁷⁰ SNETHLAGE, Heinrich. **Musikinstrumente der Indianer des Guaporégebietes**. Berlin: Andrews & Steiner, 1939. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/snethlage:1939>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

Retomando a *história do começo* que abre este capítulo, percebemos também que os rios e igarapés possuem marcas das ações de *Na^mbu* e *Mbeyu* na paisagem. *Mbeyu* fez os igarapés com muitas voltas, já *Na^mbu*, percebendo o que o irmão havia feito, criou o rio Guaporé, que não possui tantas voltas quanto os igarapés. O território experienciado é permeado de histórias, o que Santos-Granero,¹⁷¹ ao estudar os Yanesha, considerou uma escrita topográfica, uma potência de relações entre humanos e os territórios por eles habitados.

Os Makurap também agenciam relações profundas com as serras que compõem o seu território. Para os não indígenas, essa cadeia de serras compõe o Planalto dos Parecis, segundo o estudo Geodiversidade do Estado de Rondônia:

[...] está localizado no sudeste do estado de Rondônia e representa um conjunto de formas de relevo dispostas em superfícies tabulares ou localmente dissecadas em colinas (com desnivelamentos locais inferiores a 50 m) subdivididas em patamares litoestruturais, posicionadas em cotas que variam entre 300 e 600 m.¹⁷²

Nesses termos, a ciência geográfica define a vasta região de serras que atravessa parte do que é hoje o estado de Rondônia. Essa cadeia montanhosa também é um divisor de bacias hidrográficas: para o lado direito, os rios e igarapés deságuam no rio Ji-Paraná (Machado), e para o lado esquerdo, na bacia do rio Guaporé.

As histórias indígenas, a partir dos seus entrelaçamentos com as serras, vão descortinar outros olhares para essa região. Práticas específicas devem ser seguidas na relação dos humanos com as serras, o que demonstra uma malha de significados com esses lugares. Os lugares possuem agências que podem influenciar as experiências humanas.

Para este povo, os humanos, quando visitam as serras, não devem ficar surpreendidos com uma possível beleza do lugar. Sobre isso Francisco Makurap, contou:

[...] Nosso pai e nossa mãe falava pra nós, não pode ficar admirado com a Serra [...]. Se você falar assim: – O Serra bonita! Que Serra bonita! O Dono vai falar: – É? Você achou bonito, pois então agora você vai morar aqui! Fala assim o Dono da Serra. Pai e mãe falava pra gente [...].¹⁷³

Dessa forma, não se deve dizer que uma serra é bonita, nem ficar admirado com ela, tendo em vista que o Dono da Serra tem poder de agenciamento sobre os humanos que lá estão.

¹⁷¹ SANTOS-GRANERO, 2005.

¹⁷² DANTAS, Marcelo Eduardo; ADAMY, Amilcar. Compartimentação Geomorfológica. In: ADAMY, Amilcar. (org.). **Geodiversidade do estado de Rondônia**. Porto Velho: CPRM, 2010, p. 52.

¹⁷³ MAKURAP, Francisco. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 22 ago. 2018. 1 gravação .mp3, 1 min.

Estar na serra permeia o princípio de inclusão e respeito a possíveis agências dos Donos, e os humanos devem saber lidar com essa experiência para evitar distúrbios para o povo. Os Makurap, como muitos outros povos, entre eles os Kaiowá, compreendem o mundo a partir de estreitas relações com os domínios dos Donos. Como bem explicou Carlos Fausto sobre o tema para a Amazônia indígena, “o mundo estaria, assim, dividido em domínios, em diferentes espaços de domesticidade pertencentes a humanos e a não-humanos, cada qual com os seus donos-mestres”.¹⁷⁴ Nesse contexto, os Makurap elaboram práticas para adentrar as serras e, conseqüentemente, estabelecer relação com o Dono.¹⁷⁵

Ouvimos deles que, para subir a serra, mulheres e crianças passam o *akaptik*,¹⁷⁶ já que o seu cheiro forte os protege. Passar a mistura no corpo sinaliza proteção para a subida da serra. Evitar “zuadas” e gritarias também deve ser uma estratégia adotada durante a caminhada na serra, segundo Francisco Makurap:

[...] não pode andar tá gritando, não pode gritar que o Dono da Serra ele responde né, aí quando for a noite, na hora de dormir ele sonha feio, fica sonhando feio. Por isso que quando a gente vai caçar, numa serra assim que a gente nunca viu, a gente fica, vai bem quietinho, é assim que a gente faz, porque se a gente for fazer zuada a gente se adoce mesmo [...].¹⁷⁷

Para as mulheres ou meninas que estão no período menstrual não se recomenda subir em serras. Sobre esse tema, ouvimos a explicação de uma mulher:

[...] mulher ou menina quando está menstruada, ela não pode vir na serra. Ela pode vir na serra, mas quando ela volta, ela não volta mais aquela menina, ela adoce, o espírito, o Dono da Serra que fala, já pegou o espírito dela, por isso que mulher quando tá menstruada ela não pode sair pra subir em serra nenhuma, por causa do Dono da Serra [...].¹⁷⁸

Nos dois casos, o castigo por uma relação nada boa com o Dono da Serra é o acometimento de doenças, que fragiliza a existência humana. Os lugares não existem sem agências; dessa forma, percorrê-los envolve conhecimentos fundamentais para a sobrevivência das pessoas do grupo. As serras tornam-se lugares que engendram humanos, não humanos, plantas e animais, em relações de interferências profundas uns com os outros. Tais relações descortinam-se em uma complexidade de experiências que compõem o “mundo

¹⁷⁴ FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2008, p. 339.

¹⁷⁵ Durante um trabalho de campo, quando observávamos a feitura de potes de cerâmica, a anciã Juraci Menkaika Makurap explicou que existe música para agradecer o Dono do Barro.

¹⁷⁶ Resina usada para a proteção dos humanos na relação com os não humanos.

¹⁷⁷ MAKURAP, Francisco. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 22 ago. 2018. 1 gravação .mp3, 1 min.

¹⁷⁸ A. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 22 ago. 2018. 1 gravação .mp3, 1 min.

da vida”¹⁷⁹ significativamente, distinto do olhar classificatório ocidental geográfico que nomeou tais formações por “Planalto dos Parecis”.

¹⁷⁹ INGOLD, 2015.

Figura 10 – Cadeia operatória do *akaptik*: acima, momento de furar o pau, para que o breu comece escorrer; imagens centrais, coleta do breu, dias após a marcação (primeira imagem); última imagem, preparo do *akaptik*



Por que os Makurap precisam frequentar esses lugares, sendo eles tão delicados na relação entre humanos e não humanos? Justamente por ser nas serras que ocorrem com mais frequência algumas plantas, fundamentais para a existência do grupo, entre elas o tucum, utilizado para a confecção dos maricos, o *akaptik*; em algumas serras específicas ainda se encontra fartura de taquara, usada para fazer as flechas, tal como ocorre com a Serra do Taquaral, que conheceremos a seguir.

Ao percorrer de carro parte do território tradicional Makurap, a partir da estrada que liga a Terra Indígena Rio Branco à sede do município de Alta Floresta D'Oeste, inúmeros foram os lugares significativos narrados pela anciã. Nesse emaranhado de lugares e histórias, duas serras estavam particularmente envolvidas com experiências Makurap. Quando nos aproximamos delas, das tantas que havíamos passado pelo caminho, Menkaika iniciou uma história, explicando a primeira vez em que esteve no lugar:

[...] Aí minha vó falou: – Eu vou lá com o teu vô! Aí eu me animei. – Eu vou também com a senhora. Mamãe se animou também, eu vou [...]. Se arrumaram e eu vim também, minha irmã também, todinho nossa família. Aí, porque do lado de lá é bonito [outro lado da serra onde ficavam], já tinha gente já, tinha muita gente, dia de semana assim trabalhava, gerente mandava trabalhar né, aí quando na hora que dava folga pra eles dia de sábado, domingo, que fosse, aí eles vinha tudo praí, nessa serrinha aí, aí ficava aquele limpão, limpo, pra atar rede, fizeram mesmo assim limpar por baixo do mato, fazia tapiri, aí ficava aí. Bem ali tem um igarapé, até que um dia os caçador, eles falaram: – Nós vamos caçar, matar macaco. Pra essa serra ali, eu acho que é aquele ali, porque eu me lembro bem, aquele dali, aí vieram por aqui, aqui é o igarapé, [...] aí vai embora, esse igarapé abre lá em cima, não sei aonde [...] Nessa serra aqui que tinha um buraco grande, nessa serra aqui [apontando para uma serra ao lado da Serrinha dos Makurap]. Aí escutaram aquele estrondo né, escutaram, aquele zuada igual. Aí falaram: – Que que é isso? – É onça, é onça! Aí quando os caçadores foram ver, foram indo, foram indo, aí foram tirando a folha, tirando a folha pra adormecer aquele animal que é brabo do mato, aí começaram a tirar as folhas. Aí minha vó falou assim: – Fica quieto, escuta aí!! [Neste momento estamos passando em uma ponte, sob o igarapé da história] É esse daqui Igarapezinho, esse que eu tô falando, então, eu acho que é esse daqui, porque falaram que tinha essa serra ali e aquele tipo maloca ali. Você não tá vendo ali? Um grande e um pequeno, pode prestar atenção, tipo maloca ali, é esse daí que eles chamava Awatajek [...] É esse aqui que eu queria mostrar pra ela [a pesquisadora]. Aí minha vó veio com nós por aqui, eu me lembro bem, por ali era o caminho, ali, até hoje tem. Aí ela falou, foram [...] os caçador. Aí foram lá os rapaziada, aí encontrou era uma cobra, cobra grandona [...]. Aí ficou esse negócio de maloca de cobra, da cobra. Aí eu não sabia. Minha vó que batendo cipó por aqui, atrás de peixinho, aí viram, mas parece que ere matou né.¹⁸⁰

A anciã narra a primeira vez em que esteve na Serrinha dos Makurap, quando ainda era criança, acompanhando sua família. Saíram de *Nantumpé*, lugar onde algumas famílias indígenas residiam quando estavam desempenhando trabalhos no barracão do seringal São Luiz.

¹⁸⁰ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 01 jun. 2015. 1 gravação .mp3, 19 min.

Esse lugar significativo – Serrinha dos Makurap – serviu de “refúgio” para o período em que estiveram trabalhando nos seringais, tendo em vista que iam para lá nos momentos de folga do trabalho. Muitos indígenas iam para a Serrinha dos Makurap beber chicha. Não temos muitos detalhes sobre o *habitar* desse lugar anteriormente ao contato com os *ere*, entretanto, um detalhe na narrativa do encontro traz evidências que os Makurap já usavam lugares próximos para pescar no rio Branco.

Embora atualmente a Serrinha dos Makurap esteja no interior de uma fazenda e, portanto, propriedade particular a que os indígenas não têm acesso, o lugar é (*re*)conhecido. Através dos anciões, a memória traz as experiências de uma vida, de corpos, pés que atravessaram esses territórios ainda antes dos pneus dos carros e do corte cartesiano. Ao percorrer o local, a anciã explicou: “Por ali assim que passava o caminho [...] Morava aí, tinha casa! Fazia festa aí, vinha ali do Corpo Seco¹⁸¹ pra cá! Lá pela beira do rio Branco. [...] Por aqui que passava o caminho dos antigo, aí passava por trás da serrinha, aí sai lá de novo!”¹⁸² O território Makurap sofreu mudanças e nele outras histórias foram construídas. Entretanto, as novas ocupações não apagaram as histórias dos lugares; elas estão vivas na memória de quem um dia percorreu aquele território nos movimentos do caminhar.¹⁸³

¹⁸¹ Esse lugar é mais um exemplo da escrita topográfica. Corpo Seco é o nome dado a um igarapé, em cujas margens existiu uma maloca. Durante o período da seringa, todos os moradores morreram por conta da epidemia de sarampo. Entretanto, quando chegaram à aldeia, entre eles Menkaika, encontraram uma mulher “seca”. Seu corpo não estava em estágio de decomposição, ele havia secado; assim, a partir desta história trágica, o local passou a ser nomeado de igarapé do Corpo Seco.

¹⁸² MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D’Oeste, RO], 01 jun. 2015. 1 gravação .mp3, 19 min.

¹⁸³ INGOLD, 2015.

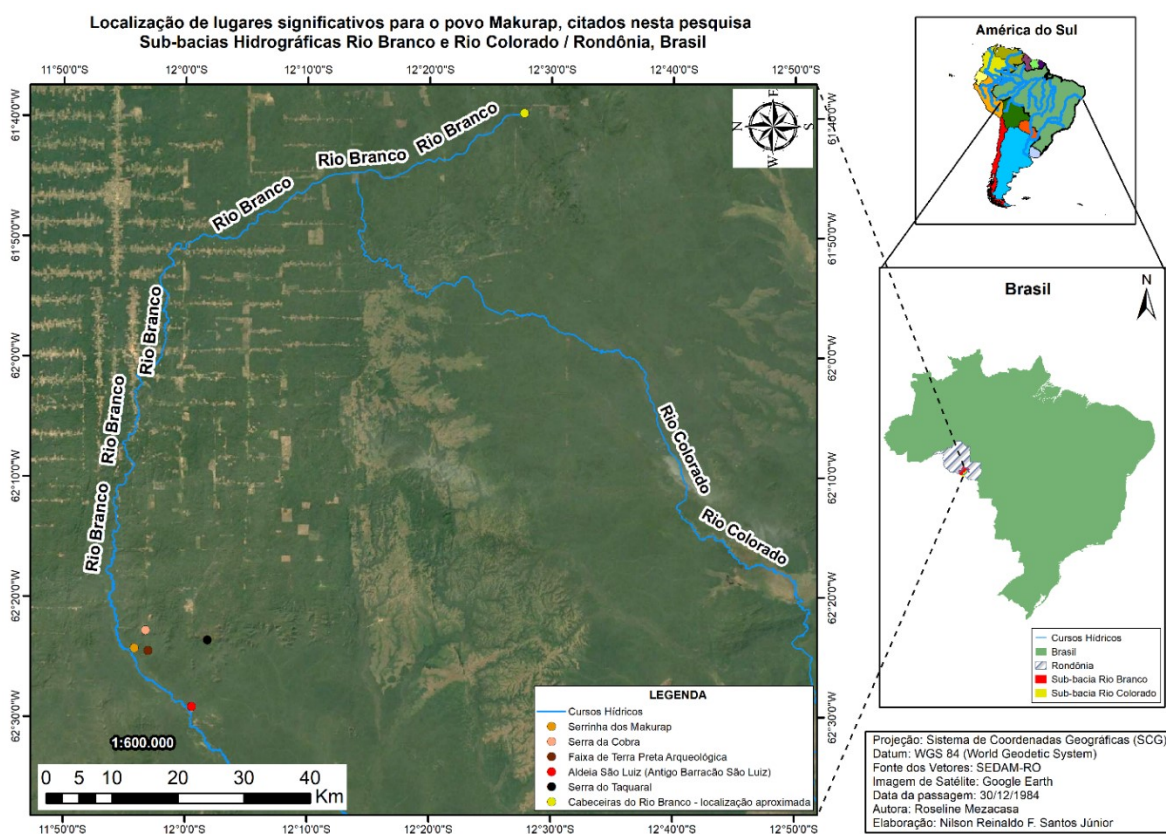
Figura 11 – Nas duas primeiras imagens, a Serrinha dos Makurap;
na última imagem, a Serra Maloca da Cobra



Fonte: Elaborada pela autora.

Para a geógrafa Juliana Mota, “o território possibilita a criação da identidade do grupo aos lugares-territórios vividos, no sentido de que esta identidade torna-se uma identidade cultural, ao mesmo tempo em que é, inseparavelmente, uma identidade territorial”.¹⁸⁴ Assim, mesmo que a Serrinha dos Makurap esteja fora dos limites da demarcação da Terra Indígena Rio Branco, existe uma identidade territorial com o lugar; ele não está no esquecimento. É através da oralidade, ao experienciar a região, ou mesmo na narrativa de acontecimentos ocorridos no lugar, que a anciã constrói, junto dos mais jovens, a continuidade de uma longa história Makurap. Como ela destacou, ao narrar a história da Serrinha dos Makurap, “[...] Eu falo sempre para as minhas meninas que me acompanha, né!”.

Figura 12 – Localização de lugares significativos para o povo Makurap citados nesta pesquisa (Imagem de satélite, 1984)



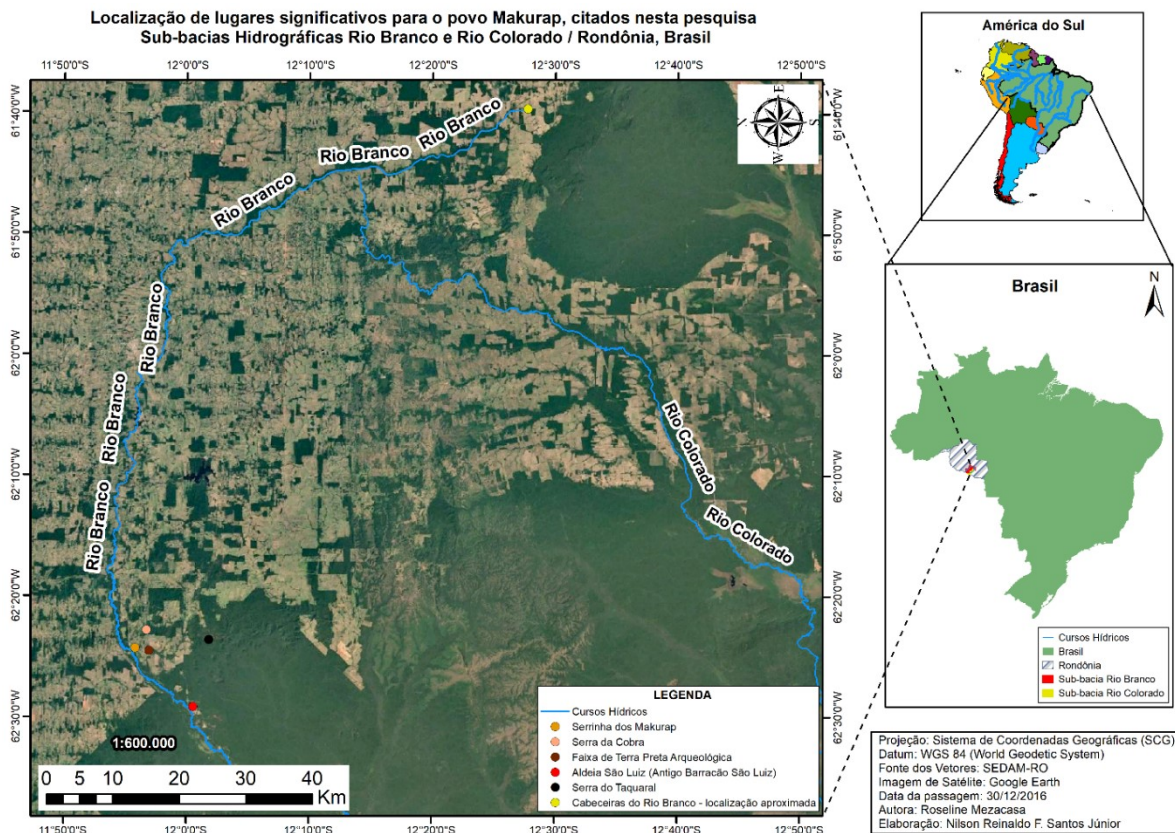
Fonte: Elaborada pela autora.¹⁸⁵

¹⁸⁴ MOTA, Juliana. Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa: da territorialização precária na reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) –Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011, p. 118.

¹⁸⁵ A imagem em alta resolução está disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/1H2W-JY-UDIUNTgMd2hwRNtRlcs3UP9rr/view>>.

A Serra da Cobra, próxima a Serrinha dos Makurap, citada na narrativa, também foi um lugar onde se descortinaram acontecimentos envolvendo um grupo de caçadores de macacos que encontraram uma grande cobra. Dessa forma, permeada de elementos significativos, ela não é somente mais uma serra entre tantas que compõem a paisagem da região, e tem nome próprio: *Awatajel*.

Figura 13 – Localização de lugares significativos para o povo Makurap citados nesta pesquisa (Imagem de satélite, 2016)



Fonte: Elaborada pela autora,¹⁸⁶

De acordo com o antropólogo Carlos Fausto, “dar nome a um lugar não é um ato simbólico antecipado de posse, mas o resultado de um longo processo de ocupação, que pode encontrar expressão no mito”,¹⁸⁷ Nesse ínterim, não é sem sentido que são realizados os atos de nomear os lugares, e esses processos podem indicar uma relação antiga com os lugares, ao ponto de nomeá-los. A topografia da serra se assemelha a uma maloca, o que tornou o lugar conhecido por “Maloca da Cobra”.

¹⁸⁶ A imagem em alta resolução está disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1A7_zpMgvX4HwVxzwCOu-Jjv2K5iDcOLz/view>.

¹⁸⁷ FAUSTO, 2001, p. 105.

A Serra do Taquaral, que está dentro dos limites da Terra Indígena Rio Branco, é também lugar significativo para o povo Makurap. Em outubro de 2018,¹⁸⁸ ao longo dos caminhos dos antigos e da caça, guiados por Francisco Makurap, conhecemos o taquaral no topo da serra, o qual dá o nome a esse lugar significativo. Ouvimos a seguinte explicação sobre como os povos que vivem na região encontraram esse lugar:

[...] não sei se foi Jabuti ou Makurap que achou essa serra, porque quando eles andavam aí, eles andavam mas não subiam aqui. [...] Foi um índio que achou, correndo atrás de macaco preto, os macaco preto vinham correndo por cima e ele vinha de baixo correndo, aí quando ele chegou aqui em cima dessa serra, ele viu que tinha tucum, tinha taquara, aí ele voltou, chegou e avisou os outros que tinha, aí eles vieram né, aí chamou os outros e vieram, atrás de tirar taquara, até hoje fala: Serra do Taquaral! Ficou. E as mulher vem pra tirar *akaptik* e tirar tucum.¹⁸⁹

Os antigos coletavam as taquaras para fazer as flechas na Serra do Taquaral. Lá também as mulheres coletavam o tucum para fazer a bolsa de marico.¹⁹⁰ Atualmente, elas sobem com mais frequência as serras que estão próximas às aldeias. Os maricos, no dia da nossa caminhada, voltaram cheios para a aldeia com tucum, *akaptik*, além de mudas de plantas para curar doenças do corpo.

¹⁸⁸ A caminhada aconteceu durante o 4º momento presencial do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena, projeto desenvolvido na Terra Indígena Rio Branco, ao longo do ano de 2018. O projeto é fruto da parceria entre a Associação Indígena Doa Txatô, a Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e a Forest Trends.

¹⁸⁹ ARUÁ, Joselina. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 22 ago. 2018. 1 gravação .mp3, 1 min.

¹⁹⁰ Para mais informações sobre a confecção do marico, pelas mulheres Makurap, ver: MEZACASA, 2018.

Figura 14 – Na primeira imagem, vista da Terra Indígena Rio Branco a partir da Serra do Taquaral; a seguir, mulheres com seus maricos durante descida da Serra do Taquaral



Durante a caminhada, seguíamos os passos de Francisco Makurap, caçador experiente que há anos percorre os caminhos dos antigos. Observamos a relação profunda dele com aquele território ao explicar sobre as plantas que encontramos no caminho, frutos comestíveis, detalhes do fluxo das águas do igarapé, além do conhecimento minucioso do trajeto que leva até o taquaral no topo da serra. Enquanto percorríamos o caminho, ele rememorou outras vezes em que esteve na serra com José Anderê e Menkaika.

A Serra do Taquaral também foi percorrida pela anciã Menkaika ao longo de sua vida. Quando criança, acompanhava os avôs em caminhadas até a Serra. Depois, já adulta, continuou frequentando o lugar com o marido e familiares para coletar taquara, tucum, *akaptik*. Durante a caminhada em que acompanhamos a subida na serra, Menkaika e o marido José Anderê eram referências por terem sido eles que, em anos anteriores, haviam levado alguns mais jovens para buscar taquara, tucum e *akaptik*.

Quando criança, certo dia Menkaika ouviu o avô dizendo que iria para a serra:

Eu falei:

– Eu vou.

– Tu não vai aguentar, é longe!

– Eu vou, eu vou aguentar!

– Eu não vou te carregar não, ele falou. Aí eu fui. Aí ele falou.

– Como essa menina veio com nós, falando para a minha vó, um bocado de menina foram. Essa serra menina que vocês subiram, vocês subiram assim, aquele [mostrando o sentido do caminho por onde nós havíamos subido] [...] Aí meu vô falou:

– Como essa menina vai com nós, por causa de menino, nós vamos subir por ali, ele falou, aí nós foi também, aí começou, chegemo, né. Aí eu vi, escada menina, assim como fosse, [faz o sinal demonstrando a quantidade de degraus que tinha], aí vai para o taquaral. [...] Aí vai para o taquaral, aí tem o primeiro taquaral que você chegar, aí tem uma vala assim, grande também, [...] aí igarapé bem pertinho, igarapé donde antigo bebia água, dormia, aí meu vô falou, vamos dormir lá embaixo. Eu pensava que nós ia lá embaixo mesmo, aí ele falou, vamos lá, dormir lá, já tem tapera deles [...] aí você desce vai lá para o igarapé, bebe água ali [...] nós posava ali. Eu cresci andando!¹⁹¹

[...] Essa serra vocês foram nesse caminho, né? [fazia o desenho com um pedaço de pau sobre o rumo do nosso trajeto.] Então, tem um breu, nós chamamos *akaptik*. Deixa esse caminho aqui [o caminho em que estávamos]. Aí tem um breuzão, bem aqui assim, aí vira um pouquinho, anda um bom pedaço, aí tem uma serra que sobe, escada menina, escada, tô te falando, cheguei a ver, eu subi por ali.¹⁹²

Os detalhes da narrativa são marcados pela experiência de quem conhece o lugar a partir do envolvimento construído ao longo da vida. O pé de breu, ou *akaptik*, é um marcador no caminho indígena, como foi a castanheira em outra narrativa; assim, percebemos que

¹⁹¹ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 25 set. 2018. 1 gravação .mp3, 7 min.

¹⁹² MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 25 set. 2018. 1 gravação .mp3, 7 min.

Menkaika conhecia aquele caminho em suas minúcias. A escada de pedra entalhada na serra não foi vista por nós, justamente por termos seguido por outro caminho, como bem explicou a anciã. Este lugar peculiar, uma escada de pedra, permeia a curiosidade da anciã, pois, ao narrar a história, ela mostrava-se surpresa com o lugar.

Foi acompanhando a família de Menkaika que Francisco apreendeu aquela territorialidade da Serra do Taquaral. E, naquele *peregrinar*¹⁹³ de outubro, o conhecimento foi construído com jovens que nunca haviam ido até a serra, mas que inúmeras vezes já haviam ouvido histórias que ali se passaram.

1.5 AS EXPERIÊNCIAS DO CONHECER: MALOCAS, ROÇADOS E MOVIMENTOS MAKURAP

Os Makurap, como outros povos indígenas, envolviam-se em um saber-fazer de conhecimentos específicos para identificar bons lugares para estabelecer suas malocas e fazer seus roçados. Segundo a anciã, para a escolha de um novo local de moradia,

[...] quando o terreno é ruim eles conhece, eles cava a terra, primeiro pra ver né, cava a terra, aí pega do fundo da terra e cheira, aí vê que não dá, que não tem cheiro de nada, aí eles se muda, aí vai embora, vai o dia todinho andando, aí eles acha esse dali, [...] [aponta para árvore] embaúba, da folha comprida né, aí adonde tiver muito, aí eles escuta o passarinho, tem passarinho que canta, os dois canta né, aí que eles vão fazer maloca, por causa de passarinho que fala que tá bom lá, aqui nós vai aumentar criança, aí vão fazer.¹⁹⁴

Os Makurap cavam a terra e cheiram, ação a partir das quais conseguem identificar se o lugar é propício para a instalação da maloca. A terra tem cheiros, a partir dos quais agencia relações com os humanos. Também utilizavam o canto de um pássaro para encontrar um bom lugar, o que indica a possibilidade de “aumentar criança”. A expressão *aumentar criança* parece fornecer informação substancial para explicar os sentidos da experiência no mundo. As caminhadas para encontrar um novo lugar para *habitar* sempre eram acompanhadas pelo cacique e pelo pajé. Este último tinha o papel de “curar” o lugar, antes de fazer a transferência da maloca.

¹⁹³ INGOLD, 2015.

¹⁹⁴ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 06 out. 2014. 1 gravação .mp3, 1 min.

A presença da embaúba (*Cecropia* sp.)¹⁹⁵ também indicava um bom lugar para estabelecer a maloca. Outra árvore orientava a escolha do local para fazer os roçados, como contou o ancião Basílio Makurap, em conversa na língua, traduzida por Menkaika:

[...] adonde acha pé de Jatobá, aquele que tem frutona, aí roça assim [gesticula com os braços], aí roça tudo, aí queima debaixo, tudinho, aí vai plantando, vai plantando, a mandioca, milho, mundubim, [...] roça grandona mesmo, roça grande, grande mesmo assim, ele não criar o mato, ele é um pesão, não cria mato, aí quando toca fogo fica bonito, aí eles vão plantar [...].¹⁹⁶

A presença do jatobá (*Hymenaea courbaril*) era um indicador utilizado para reconhecer uma área boa para a formação de uma roça.¹⁹⁷ O jatobá, enquanto árvore de grande porte, indica que a floresta se encontra em um estágio sucessional avançado, o que significa que na área há um elevado aporte de biomassa que, quando queimada, tem elevada disponibilidade de nutrientes úteis para as plantas das roças.

A alusão dessas plantas enquanto indicadores utilizados pelos Makurap para estabelecer sua maloca e roças sugere algumas inquietações. A embaúba está entre as espécies que primeiramente povoam áreas de florestas alteradas, sendo considerada uma espécie pioneira. Já o jatobá, como explicou Balée (1993), também é associado a áreas com perturbação, fruto da ação humana. Assim, seriam a embaúba e o jatobá marcadores históricos de lugares já habitados pelos Makurap, propício à novas habitações? Essa mobilidade pelo território poderia seguir um padrão de ocupação, abandono, ocupação, abandono? Até o momento não conseguimos responder definitivamente a essas questões sobre a experiência Makurap, porém, os dados que dispomos levantam possibilidades. Entre os Asurini, povo Tupi da família Tupi-Guarani, ocorre a prática de estabelecer roças em áreas já ocupadas anteriormente com roçados. Segundo Silva, “[...] estas são abandonadas quando se tornam improdutivas em torno de três anos e somente serão reutilizadas para o plantio depois que a vegetação de pequeno e médio porte estiver recomposta”.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Optamos por citar somente o gênero, tendo em vista a quantidade de espécies que compõe este gênero.

¹⁹⁶ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 08 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 2 min.

¹⁹⁷ Balée indica que “[...] o babaçu (*Orbignya phalerata*), bacuri (*Platonia insignis*), o taperebá (*Spondias mombin*) e o jatobá (*Hymenaea courbaril*), são conhecidas como espécies indicadoras de perturbação – elas somente se tornam dominantes quando há distúrbios humanos, especificamente de tipo agrícola (BALÉE apud BALÉE, William. Biodiversidade e os Índios Amazônicos. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: NHII/USP; Fapesp, 1993, p. 388).

¹⁹⁸ SILVA, Fabiola Andréa. As atividades econômicas das populações indígenas amazônicas e a formação das Terras Pretas: o exemplo dos Asurini do Xingu. In: TEIXEIRA, Wenceslau Gerales *et al.* **As terras pretas de índio da Amazônia**: sua caracterização e uso deste conhecimento na criação de novas áreas. Manaus: Embrapa Amazônia Ocidental, 2009, p. 55.

Os dados de campo descortinam duas variantes que impulsionavam a mudança do local de moradia e que se ligam à potência destes lugares em agenciar relações com o entorno, sendo este humano ou não humano. A transferência das malocas envolve inúmeras variantes. No entanto, apresentaremos as duas enunciadas durante os trabalhos de campo.

Menkaika contou sobre o ocorrido com os *Viriüãñ*, um subgrupo Makurap. Ela ouviu a história de uma parente, D. Izaura Makurap:

[...] foi jogado praga porque os pessoal, não acreditava que os antigos contavam histórias pra eles, tudo pra eles era mentira, mentira, eles só acreditava se eles visse, aí apareceu tipo lagarta, tipo lagarta foi comendo tudo, ia cortando tudo, aí diz que foi enfrentando na maloca, entrando tudo na maloca. Ela contou assim, agora quando eu fui e perguntei, aí ela falou: aí que fugiram um bocado de gente, fugiram pra lá [sentido cabeceiras do Rio Branco], aí ela falou assim, você não lembra, não tem aquela Serra Pelada? Você não lembra? Eu digo lembro! Então, por ali que era o caminho, até aí também eu sei, aí daí pra lá, pra lá do maloca dos Mutum, que era isso, maloca dos índios, pessoal que fugiram, aí eu falei: Como que chamava na linguagem? Ela falou assim, chamava na linguagem, o branco chama tatu-canastra, mas na linguagem é Viriüãñ, ela falou.¹⁹⁹

Neste caso, o deslocamento foi motivado pela invasão de lagartas na maloca, provenientes do que a anciã chamou de “uma praga”, espécie de mal ocorrido proveniente do descaso com as histórias dos antigos. Outro impulsionador para a transferência da maloca é a morte de pessoas. Segundo Menkaika, “[...] morre dois, três, aí eles se muda, fica desgosto da vida, aí vai embora [Analicia Makurap, participa: Fala que aquele lugar não presta]”.²⁰⁰ Os lugares têm agências ao ponto de influir no bem viver do povo. Um lugar que *não presta* passa a não prestar a partir da relação, vivência do grupo com o lugar.

Parece que a mudança do local de moradia não envolvia situações de escassez alimentar, premissa utilizada por muitos pesquisadores, principalmente os que compartilhavam de um pressuposto oriundo do determinismo ambiental que limitava as experiências indígenas.²⁰¹ Carlos Fausto, entre outros autores,²⁰² já chamaram a atenção em seus trabalhos para os problemas de tais afirmações. Segundo Fausto:

¹⁹⁹ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 03 out. 2015. 1 gravação .mp3, 6 min.

²⁰⁰ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 05 mar. 2015. 1 gravação .mp3, 6 min.

²⁰¹ Para Meggers e Evans, expoentes das propostas do determinismo ambiental para a arqueologia amazônica, “o registro arqueológico foi explicado como o correlato de um processo de ‘decadência’ cultural, causado por fatores ambientais, de uma suposta população exógena que apresentava inicialmente um padrão de organização política do tipo cacicado que se transformou em um padrão do tipo floresta tropical menos complexo” (NEVES, Eduardo Góes. O velho e o novo na arqueologia Amazônica. **Revista USP**, São Paulo, n. 44, dez./fev.1999-2000, p. 92).

²⁰² NEVES, 1999-2000; HECKENBERGER, 2001.

As análises sobre o padrão de assentamento na Amazônia tendem a restringir-se à identificação de limites impostos pelo meio natural à concentração populacional. O número de habitantes e o tempo de ocupação de um sítio são vistos como simples respostas adaptativas a constrangimentos ecológicos [...]. O erro epistemológico desse materialismo é não se dar conta que está lidando – para usar um conceito de Latour (1994) – com híbridos. E em dois sentidos: primeiro, as sociedades são objetos-sujeitos, isto é, não apenas são produzidas, mas se autoproduzem. Segundo, o objeto-sujeito sociedade é um híbrido natureza-cultura, isto é, é o produto da interação entre uma história ecológica e uma história sociocultural.²⁰³

Os dois exemplos Makurap envolvem a capacidade de os lugares e os animais terem agência. Primeiro, o ataque de lagartas à maloca, fato ocorrido por possíveis dúvidas sobre as histórias dos antigos; segundo, a mobilidade após a morte de pessoas. Em nenhuma das histórias menciona-se solos impróprios ou escassez de proteína animal, muito pelo contrário; vimos o quão permeado de conhecimentos estava associada a escolha de um novo local de moradia. Sobre a proteína animal, em uma conversa com a anciã Menkaika, quando nos contava sobre quais animais poderiam ser comidos, ela destacou que “era escolhido, antigo escolhia”. Todos esses exemplos também corroboram os argumentos de Fausto e reforçam a importância de olharmos para as estratégias e relações complexas estabelecidas entre os povos amazônicos e os territórios por eles experienciados, o que supera os olhares que enxergavam limitações, em muito fruto do paradigma da ecologia cultural.

Os povos viventes na Floresta Amazônica contribuíram significativamente para a biodiversidade presente nela, numerosas são as plantas domesticadas ou semidomesticadas pelas experiências indígenas. Evidentemente, em uma *história profunda* com seus territórios, como escreveu Balée, já no início da década de 1990:

Várias [plantas] parecem provir da Amazônia e arredores, incluindo o abacaxi (*Ananas comosus*), o maracujá (*Passiflora edulis*), o amendoim (*Arachis hypogaea*), a mandioca (*Manihot esculenta*), o inhame (*Dioscorea trifida*), o tajá (*Xanthosoma* spp), o mamão (*Carica papaya*), a tacanha ou flecha (*Gynerium sagittatum*), o caroá (*Neoglaziovia variegata*), o urucu (*Bixa orellana*), e inúmeras árvores frutíferas.²⁰⁴

Inúmeras pesquisas posteriores foram realizadas no campo da ecologia histórica, envolvendo ecologia, etnobotânica, arqueologia e outras áreas do conhecimento. Elas estabeleceram um conjunto de publicações que evidencia a premissa das agências indígenas nas suas capacidades de manejar o ambiente em que vivem e, assim, domesticar as paisagens construídas em malhas de conhecimentos, envolvendo humanos, não humanos, plantas,²⁰⁵ animais e lugares.²⁰⁶

²⁰³ FAUSTO, 2001, p. 124.

²⁰⁴ BALÉE, 1993, p. 387.

²⁰⁵ Durante os trabalhos de campo, todas as vezes em que estivemos acompanhando os Makurap em caminhadas na floresta, observamos que, ao retornarmos para a aldeia, as mulheres levavam em seus maricos mudas de

Como veremos em detalhes no próximo capítulo, o desejo de exploração dos territórios indígenas, tendo em vista os produtos que poderiam ser comercializados a partir de inúmeras espécies de plantas, entre elas a seringueira, legitimou um desenfreado adentrar às terras por eles habitadas, transformadas em terras devolutas, ou mesmo *terra nullius*. Entretanto, cabe destacar, a partir do *habitar* Makurap que percorremos ao longo do presente capítulo, mas também pautando-nos na experiência de outros povos, que a Amazônia definitivamente em nada era sem história, ou mesmo *terra nullius*, mas sim formada de homens, mulheres, anciões, anciãs, crianças, Donos, plantas, animais, em um emaranhado de relações que foram constituindo muitos *nós de histórias* ao longo do tempo.

flores, raízes e sementes de plantas que curam, muitas vezes com o intuito de plantar próximo do local de moradia.

²⁰⁶ POSEY, Darrell Addison. Indigenous Management of tropical forest ecosystems: the case of the kayapó indians of the Brazilian amazon. *In*: DOVE, Michael R.; CARPENTER, Carol. (org.). Environmental Anthropology. A historical reader. Hoboken: Blackwell Publishing, 2008. p. 89-101; ERICKSON, Clark L. Amazonia: the historical ecology of a domesticated landscape. *In*: SILVERMAN, Helaine; ISBELL, William H. (org.). The Handbook of South American Archaeology. Nova York: Springer, 2008. p. 157-83; CLEMENT, Charles R. *et al.* The domestication of Amazonia before European conquest. Proceedings of the Royal Society B, Biological Sciences, [s. l.], v. 282, n. 1812, 2015.

2 O OCUPAR SERINGALISTA NA AMAZÔNIA

2.1 AS PLANTAS

A flora amazônica por séculos permeou o imaginário e interesse dos viajantes e missionários que por essas terras passaram. A abundância de plantas usadas pelos indígenas, possíveis de serem utilizadas devido ao seu valor econômico, também compõe os primeiros registros dos europeus. Auxiliomar Silva Ugarte analisou cronistas que escreveram sobre a Amazônia nos séculos XVI e XVII, e a partir de sua pesquisa ponderou questões interessantes para pensarmos a relação entre os povos indígenas e as plantas a partir dessa documentação. O autor, pautando-se na análise dos cronistas, escreve:

O que emerge desse rol informativo é que os povos habitantes da calha amazônica, por possuírem conhecimentos dos nichos ecológicos e de outros aspectos ambientais da região, bem como por dominarem técnicas sofisticadas, desenvolvidos durante alguns milênios e passados de geração a geração, conseguiam obter os melhores rendimentos possíveis de suas atividades, quer fossem na caça e pesca quer nos seus variados cultivos de sementes, raízes, árvores e arbustos frutíferos.²⁰⁷

Um dos cronistas estudados por Ugarte foi Alonso de Rojas, autor da obra *Relación del Descubrimiento del río de las Amazonas hoy S. Francisco del Quito y Declaracion del Mapa donde está pintado*, escrita entre janeiro e junho de 1639, provavelmente em Quito. Rojas escreveu sobre o Amazonas a partir de *testigo de oídas*.²⁰⁸ O jesuíta não esteve na região, mas compôs sua obra a partir dos relatos que coletou dos expedicionários da viagem de Pedro Teixeira, que saiu do Forte de Gurupá²⁰⁹ em outubro de 1637, chegando a Quito no final do ano de 1638.²¹⁰ Assim, a partir de seus informantes, Rojas escreveu sobre as plantas que poderiam ter utilização econômica para os colonizadores:

Hay mucha diferencia de maderas de que se pueden fabricar navios en cualquier parte en la distancia deste rio. Las especies de árboles son muchas, cedros, ceibos y otros de grandísimo grueso. Hay en algunas orillas palo de campeche, granadillo y palo colorado que parece brasil y gran cantidad de zarzaparrilla. Hay muchas resinas en los árboles, en tanta abundancia, que con ella brean las canoas y se pueden brear muchos navios. La fábrica de las naos se facilita con estas montañas, así por la grande abundancia de maderas y brea, como por el mucho algodón que se coje y tener muy grande abundancia de pencas de que se hace la pita y árboles de palmas, de que se pueden hacer jarcia tan fuerte como de cáñamo. De los árboles, por ser muy gruesos, se labran con facilidad canoas [...] En algunas provincias hay caña

²⁰⁷ UGARTE, Auxiliomar Silva. **Sertões de bárbaros**: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos – século XVI-XVII. Manaus: Valer, 2009, p. 516-7.

²⁰⁸ UGARTE, 2009, p. 107.

²⁰⁹ UGARTE, 2009, p. 101.

²¹⁰ Informações detalhadas da expedição estão em: UGARTE, 2009.

dulce muy alta y muy gruesa y por todo el rio infinidad de cacao, tanto que se pueden cargar naos; de tabaco hay, y beneficiado es muy bueno [...].²¹¹

A ideia da abundância de plantas permeia a narrativa de Rojas. As madeiras para boa fabricação de barcos, além da presença das resinas, é destaque no trecho. Na primeira metade do século XVII já existia um conhecimento e uma expectativa de planejamento para a utilização da flora amazônica.

Cristóbal de Acuña participou da expedição de Pedro Teixeira de descida do rio Amazonas, em 1639, e a partir de tal feito escreveu a obra *Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas por el padre Christoval de Acuña*. Segundo Ugarte, “a narrativa de Acuña foi editada quase imediatamente ao término da viagem, pois ganhou publicação em 1641”²¹². Em seu registro, o jesuíta anotou as plantas que observou ao longo da viagem. Assim escreveu:

Frutas, como Plantanos [bananas], Piñas [abacaxis], Guayabas [goiabas], Auios [abius], Castañas [gastanha-do-pará] muy sabrosas, que llaman en el Peru Castañas de la Sierra [amêndoas-da-serra] [...] Tienen tambien rayces de mucho sustento, como son batatas, yuca mansa [mandioca doce], que llaman los Portugueses, Macachera [macaxeira], Carás, criadillas de tierra [trufas?], y otras que asadas, ó cocidas, no solo son tan gustosas, sino sustanciales.²¹³

Em outro trecho da obra, Acuña citou as plantas amazônicas com capacidade medicinais. Segundo ele:

En estos incultos bosques, tienen los naturales para sus dolencias, la mejor botica de simples, que ay en lo descubierto, por que aqui se coge la más gruesa cañasístola (sic) [cañafístula] que en parte alguna, çarçaparrila [salsaparrilha] más perfecta, las gomas y resinas saludables, mas en abundancia...Aquí el azeite de Andiroua [andiroba], que es un árbol, que no tiene precio para curar heridas. Aquí al de Copaíba, que tambien lo es, no iguala el mejor bálsamo. Aquí se hallan mil géneros de hierbas y árboles de particularísimos efectos; y ay aún por descubrir otras muchas [...].²¹⁴

Os trechos citados acima, escritos por dois cronistas coloniais, evidenciam a abundância de plantas que poderiam ter potencialidades econômicas, assim como as práticas indígenas na utilização delas. Demonstram o abastamento alimentar, como também a profundidade dos conhecimentos sobre as plantas para a cura dos males do corpo presente nas experiências indígenas. Ugarte, pautando-se na análise de documentação do século XVI e XVII, é enfático ao afirmar:

²¹¹ ROJAS apud UGARTE, 2009, p. 272-3.

²¹² UGARTE, 2009, p. 105.

²¹³ ACUÑA apud UGARTE, 2009, p. 277.

²¹⁴ ACUÑA apud UGARTE, 2009, p. 279.

Na combinação da agricultura com a caça e pesca, atividades praticadas de forma intensiva, os indígenas tinham abundantes e variados suprimentos alimentares que, inclusive, satisfizeram as necessidades dos descobridores e conquistadores. Neste caso, podemos estender o comentário do padre Acuña sobre a captura e o armazenamento das tartarugas às outras formas de aprovisionamento alimentar realizadas pelos índios, isto é, de que ‘jamás saben estos bárbaros que cosa sean hambres’, algo que não podiam dizer com tanta convicção sobre os habitantes da Europa ocidental, no mesmo período.²¹⁵

Pesquisas arqueológicas desenvolvidas na Amazônia entre as décadas de 1950 e 1970²¹⁶ – dentre as quais estavam os estudos de Meggers e Evans – apontam para uma rejeição da utilização dessa documentação histórica. Conforme Machado:

A recusa desses autores em utilizar fontes históricas, por não as considerarem confiáveis, foi reforçada pela ampla utilização de etnografias para traçar paralelos genéricos entre os ‘índios da Amazônia’ do presente e do passado pré-colonial. Não se tratava de uma analogia de continuidade histórica direta, mas sim da atribuição genérica de permanência de uma ‘unidade amazônica’ mais geral. Apesar de criticada [...] tal visão foi amplamente incorporada e persiste até hoje, arraigada no senso comum, mais como uma atribuição de ‘simplicidade’ ao passado pré-colonial e também ao presente etnográfico, e como evidência de um tratamento a-histórico das populações indígenas.²¹⁷

A negação da documentação histórica juntamente com as perspectivas da “ecologia cultural norte-americana e do determinismo ecológico”²¹⁸ foram influências que compunham essa arqueologia amazônica. Nesse ínterim, alguns eram os pressupostos para compreender a ocupação humana na Amazônia, entre eles, destacam-se dois: uma ocupação pouco profunda²¹⁹ para a presença humana na Amazônica; e, uma suposta escassez de recursos alimentares, entre eles a proteína, o que teria inviabilizado a existência de sociedades complexas na região.²²⁰

A nova arqueologia da Amazônia,²²¹ em intenso diálogo com a ecologia histórica, etnobotânica e antropologia, tem conseguido identificar outros caminhos para a compreensão do habitar da Amazônia por populações humanas, destacando as relações entre povos indígenas e a floresta. As pesquisas indicam uma presença humana que remonta há

²¹⁵ UGARTE, 2009, p. 527.

²¹⁶ MACHADO, Juliana Salles. Arqueologia e história nas construções de continuidade na Amazônia. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém, v. 4, n. 1, p. 57-70, jan./abr. 2009.

²¹⁷ MACHADO, 2009, p. 59.

²¹⁸ NEVES, Eduardo Góes. O velho e o novo na arqueologia Amazônica. *Revista USP*, São Paulo, n. 44, dez./fev.1999-2000, p. 87.

²¹⁹ Cf. NEVES, 2000.

²²⁰ Cf. NEVES, 2000.

²²¹ NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006; HECKENBERGER, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael. (org.). **Os povos do alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001. p. 21-62.

aproximadamente 10 mil A.P., contexto que contradiz as explicações para uma ocupação recente da Amazônia, como propôs Meggers.

Outra discussão importante empreendida por esses pesquisadores, fase caracterizada por Machado²²² de “amadurecimento crítico” para a arqueologia da Amazônia, é a constatação de que a Floresta Amazônica é também antropogênica. Segundo Neves:

Os resultados dessas pesquisas indicam que, na Amazônia, a natureza não oferece necessariamente um limite contra o crescimento demográfico ou a emergência da complexidade social, já que a natureza é parcialmente um produto da ação humana e não uma variável externa totalmente independente. Tal constatação é sugestiva o suficiente para lançar dúvidas ao determinismo ambiental extremo que caracteriza as pesquisas arqueológicas realizadas na Amazônia sob a influência de Meggers.²²³

Desse modo, o que se tem é uma floresta também construída pelas práticas dos povos que aqui viviam – e ainda vivem –, o que sugere que em nada estavam reféns da inviabilidade da floresta,²²⁴ mas, sim, constituindo-a e constituindo-se enquanto povos em uma relação profunda envolvendo plantas, animais, humanos e não humanos. Ainda segundo Neves “[...] pode-se supor que o que é visto atualmente como floresta ‘primitiva’ na Amazônia seja de fato paisagens culturais resultantes do manejo humano milenar”.²²⁵

Diversas foram as plantas que protagonizaram o desejo dos que de fora chegavam, entre elas a seringueira (*Hevea brasiliensis*), o caucho (*Castilla ulei*), a castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*), a ipecacuanha (*Psychotria ipecacuanha*). Algumas delas, utilizadas pelos povos indígenas em distintas regiões da Amazônia anteriormente ao contato. Sobre a castanha, inúmeros são os trabalhos a sugerir que a constituição dos castanhais pode ter sido provocada pelos povos indígenas intencionalmente,²²⁶ em complexos processos de manejo.

²²² MACHADO, 2009.

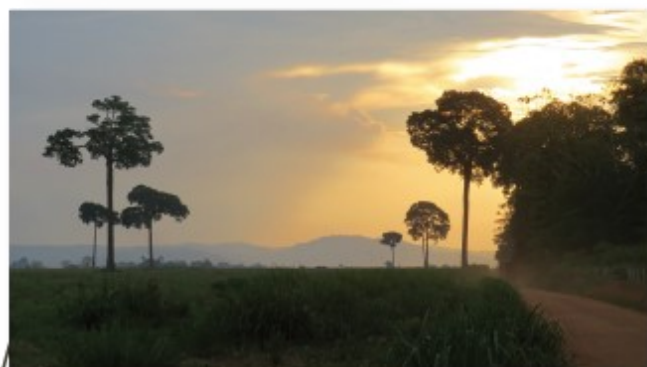
²²³ NEVES, 1999-2000, p. 95.

²²⁴ FAUSTO, Carlos. Figuras da fartura e da escassez. In: FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001. p. 103-74.

²²⁵ NEVES, 1999-2000, p. 104.

²²⁶ SHEPARD JR., Glenn Harvey; RAMIREZ, Henri. “Made in Brazil”: human dispersal of the Brazil Nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) in Ancient Amazonia. **Economic Botany**, Nova York, v. 65, n. 1, p. 44-65, 2011.

Figura 15 – Castanheiras na paisagem da região da Terra Indígena Rio Branco e seus arredores



Fonte: Elaborada pela autora.

O povo Makurap mantém uma relação histórica com a castanheira. Tal relação está marcada em uma narrativa que compõe o arcabouço histórico do povo, em que são explicadas as trajetórias da constituição da planta, que se malham a experiências com o povo. Assim, a existência dela, tal como a conhecemos hoje, se dá a partir de agenciamentos que envolvem humanos e não humanos. Segundo contou a anciã Menkaika:

O pé de castanha era bem baixinho, castanha não tinha esse ouriço duro, era bem molinho, só chegava e tirava. Era ele, Kupyãõ, o marido de ^Nduⁿdaika que tirava, depois começou a enjoar de colher castanha [...] Ele falou assim:

– Não quero ir não, vai lá tu!

Ele já estava com má intenção para fazer maldade com ela:

– Vai lá com seus filhos!

Era para os meninos subir junto com ela, todos os dois, e ele ficar embaixo, mas [...] a vó cochichou para eles.

– Não vai não, talvez ele vai querer fazer maldade com a sua mãe e vocês vão ficar juntos, então vocês não vão.

A vó ficou! A mãe queria falar para ela, para a ^Nduⁿdaika, mas só que ela não chegava perto da mãe. Aí ele falou então vamos embora:

– Bora, meu pé está doendo, vamos embora.

^Nduⁿdaika pegou o marico e foi, ela falou para a mãe dela:

– A senhora vai querer, mãe?

– Não sei! Respondeu meio chorando. Não sei, se você puder trazer, traz.

Ele falou:

– Vamos embora ^Nduⁿdaika.

^Nduⁿdaika foi.

– Vai lá! Ela falou.

– Vai tu, eu já falei que eu não quero subir, eu não falei para você, vai lá, é pertinho, sobe lá repara lá no olho, de repente está maduro, está bom de comer. Ele estava falando e então ela falou assim:

– Então está bom, eu vou subir.

Aí ela tirou e jogou lá embaixo para ele olhar. Ele já estava falando maldade para ela [...], aí de novo, tirou e jogou de novo. Isso daí foi bem cedo, mais eu acho que era mais ou menos nove horas para dez horas. Ele falou de novo, ele nem falava que estava bom. Aí ela foi de novo, aí agora ela se aborreceu.

– Eu vou jogar um ouriço de castanha nele, quer ver?

Ela atirou bem assim na cuca dele e “poh”, desmaiou. Em vez dela descer, não, ela ficou lá rindo dele, ficou rindo dele. Ele ficou lá jogado até que ele retornou de novo. Ele olhou para cima e ela estava lá, ele foi e pegou sabugo de milho, aí que ele falou:

– Tu não vai descer não, né?

– Não, daqui a pouco!

– Está bom.

Aí ele assoprou no miolo do pé da castanheira, ele empurrou e assoprou. Ela estava lá em cima, onde ela subiu:

– Você não quis descer para pagar o que fez comigo, falou para ela, ela lá em cima. Olha o que você fez comigo, agora tu vai ficar aí a vida toda, vai morrer de sede, falou para ela e foi embora.

Ele ficou por ali até que chegou de tardezinha, ficou assoviando, igual nambu preto. Os meninos olharam pela brecha:

– Repara aí. A vó deles mandou. Eu não falei, sua mãe já ficou, a primeira a chegar em casa é sua mãe, sua mãe ficou para trás.

As crianças queriam chorar, mas a avó falou:

– Não chora, fica quieto como se nós não soubéssemos de nada.

Ele foi chegando, foi chegando, aí diz que falou para os meninos:

– E daí! [...] Diz que falou com os meninos com brutalidade. O que vocês vão fazer? [...] Aí ele pegou a rede dele e ficou assim sentado dentro da rede, falando para eles:

– Amanhã, então amanhã mesmo vocês vão sair cedo para procurar a mãe de vocês, se não vocês vão se dar mal. Falando para os dois meninos e a irmãzinha.

Aí saíram cedo, a avó levantou cedo fez comidinha para eles, mandou eles comer e beber água e foram embora. [...]

– Vão embora!

Foram embora os meninos. É triste né! Eles saíram cantando. Aí foram andando, andando abraçadinhos, os dois abraçadinhos. Lá, ele [o marido] fez tipo um espinho [...], diz que tinha um pau liso, liso, liso e botou encostado na folha de espinho, não tinha nem onde entrar e nem onde passar. Quando eles queriam subir para pular aquilo, parecia com um pau, mas tinha aquela liga quando os meninos iam pular e caíam. Até que eles falaram:

– Como que nós vamos ir?

Até que foram seis horas e eles voltaram de novo cantando, foram andado e chegaram mais ou menos uma hora dessa, seis horas. A avó estava preocupada, até que chegaram. Os dois cochicharam para a avó:

– Vó, nós não encontramos não, nós encontramos foi um bicho igual pau, mas a gente não passa por cima não, é liso não dá de passar por cima não.

– Nem rodear?

– Nada!

Estava feio tipo espinho, ele fez. Foi ele mesmo que fez. A avó chamou e mandou os dois comerem no escuro.

– Come por aqui.

Ele estava deitado, quando ele acordou, eles estavam dormindo, eles já tinham comido e bebido água. Ele acordou, pensando que os meninos ainda estavam comendo, ele ia chutar a comida dos meninos. Dormiram, a avó fazia que estava dormindo, vendo o jeito dele, deitava, levantava e ficava olhando os meninos com aquela arma, deste tamanho assim, [...] medindo, marcando, fez isso com os meninos até já de madrugada, balança rede para cair, derrubar, para cair e levantava os bichinhos:

– Está na hora de vocês irem embora!

Vovó já levantava, já fazia comidinha, torrava milho para eles e mandava as seis horas e eles iam cantando de novo [...] até que chegava nesse negócio de novo, até que passou mais ou menos uma semana ou duas e a mãe lá em cima. Aí vinha tanto periquito, papagaio, arara, todos os tipos de periquito, tudo, tudo. Aí chegou uma arara boa, eu acho que até hoje tem para lá, por aí falam que tem ainda, e a mãe falou:

– Poxa vida, eu estou com sede.

A mãe criava um casazinho de passarinho, [...] parece que eles sabiam né, aí eles ensinaram os meninos a rodar, rodava e eles também acompanhavam os dois, o casazinho de passarinho. Os passarinhos como tinham asas, eles rodeavam [o pau liso] aí chegavam de novo, até que a irmãzinha falou assim:

– Por onde os passarinhos saíram? Vamos ver por onde eles rodearam. Deram um jeitinho, saíram se arranhando até que rodearam o olho do pau e vararam lá no caminho mais adiante, começaram a sair andando e cantando [...]. A mãe lá em cima escutando igual a essa castanheira que tem [...].

– É meus filhos, esses daí que tem! [...] Foram e diz que ela viu os dois abraçadinhos cantando [...]. Foi chegando, chegando e chegou no pé da castanheira, diz que olharam tudo:

– Quem sabe se não é esse?

Ela falou de lá, e eles disseram:

– É a mamãe que está lá em cima.

Ele [o homem] ficou lá fazendo arco, fazendo flecha.

– Ó meus filhos, eu não tenho como descer, vocês avisam para a avó de vocês que eu estou aqui em cima e, nem sei como vou fazer, eu não sei como vou descer, vou dar um jeito de pular ou cair aqui de cima no chão e morrer.

Essa hora tinha arara comendo essa flor da castanha, as araras todas comendo e escutando ela falando.

– Vai embora e fala para avó de vocês que encontraram a sua mãe, não vai falar nada alto não, se ele escutar ele vai fazer alguma coisa ou vai derrubar a castanheira para me matar.

– Está bom, mãe!

E voltaram cantando, cantando de novo até que chegaram, a avó em pé esperando, a vó levou para tomar banho e eles contaram, tinha pegado água em um pote, deu banho nos dois meninos. Ela falou:

– Vamos deitar. No escuro ela dava comida para os meninos para ele não ver. Comia, bebia água e deitava, deitava todos quietinho. Aí ele falou:

– Cadê os meninos?

– Eles já estão dormindo.

– Será que não acharam a mãe deles não? Não sei o que ela fez, ela saiu de mim e eu não sei onde ela foi.

Os meninos cochicharam para a avó que ela estava na castanheira. Ela contou que ele soprou o pé de castanheira e o pé suspendeu com ela, ela falou que não é para contar para ele não.

– Está bom, disse a avó.

No outro dia chegou uma arara amarela bem bonita, bem bonita mesmo, diz que pousou bem pertinho. Diz que ela falou:

– Poxa vida, se essas araras e esses periquitos se juntasse tudinho, me levavam para a casa deles, diz que falou né. ^Nduⁿdaika falou, e três araras comendo ali, diz que ele virou e falou.

– O que tu falou?

– Eu falei que as araras e os periquitos se eles pudessem me levar, eles iam me levar para a casa deles.

– Sou eu que sou arara, tu quer ir? Não fala que tem medo não, fecha teu olho que eu te levo, eu te levo.

– Será que eu não sou pesada para você não?

– Não, de todo jeito eu te levo, porque aqui você vai morrer de fome, vem que eu te levo. Agora monta aqui e se segura bem, que eu vou te levar e, fecha o olho, quando eu chegar lá em casa eu falo para você acordar.

Ela montou nas costas dele, segurou bem nas asas dele e foi direto rodando assim [...], e foi e chegou, desceu e ele falou para ela.

– Acorda que nós já chegamos.

Aí a mãe [do Arara] olhou:

– O meu filho trouxe uma mulher, falou para o pai dele.

– Será?

Pegaram uma esteira, estavam todos sentados assim, saíram todos da maloca deles e foram conversar de tarde, gostavam de conversar. O pai dele pegou um banco, foram conversar, contar como que foi que aconteceu.

Com dois dias que ela tinha ido embora, ele, o marido, foi lá. Chegou, olhou lá e ela não estava. Ela já tinha ido para a casa das araras. Aí chegou lá, quando a mulher chegou lá, na casa das araras, foi conversando como aconteceu, ela contou como foi. O sogro dela e a sogra também falaram:

– Agora aqui você está bem, se ele chegar aqui, ele nem sabe o que vai acontecer com ele.

Com três dias parece que o marido voltou. Veio e procurou tanto e em todo canto, até que ele lembrou:

– Deve que foi arara que levou, para ela sair daqui não tinha como, não achei o corpo dela, será que levou para onde?

Passou três dias procurando. Quando foi de tarde todas as araras sentadas. Primeiro ele foi como uma mulher velha, com um marico [...] ele fazia cera, fazia assim sumir a bagagem dele, e botava a cera igual mulher. Aí chegou, todos desconfiados, mandaram ele embora e ele foi embora e, voltou com outra cara, ele voltou de novo, não se conformou e foi com a cara de homem e chegou com a arma bem pontudinha. A arara que levou já era marido dela, ele era filho do cacique, ela estava lá com eles todos sentados comendo, família grande, aí viram:

– Já vem seu marido. E é ele!!

Todo mundo já levantou e se prepararam, nem pegaram flecha, nem nada.

– Ele não sabe o que vamos fazer com ele.

^Nduⁿdaika ficou com medo.

– Não fica com medo não, você só vai se afastar.

Já vinha ele, ele foi direto lá nele, ele estava sentado em um banco e ela estava na esteira pertinho dele, o rapaz falou:

– Levanta e já vem para o meu lado!

Ele [o homem] estava com uma arma querendo furar o pé do Arara, até que ele acertou e rasgou o pé dele, e ele gritou. Diz que todo mundo veio e despedaçaram ele todo, todo, todo. Aí dizem que pulou um sangue coalhado, assim, na hora que eles se afobaram, pulou um pedacinho de sangue parece que assim longe. Acabaram com ele, não ficou nem pele, nem osso, foi tudo, despedaçaram tudo. Passou um dia. Aí de madrugada escutaram um assovio:

– Esse ainda sobrou, disse o cacique, ainda sobrou um pedacinho. E agora como vamos achar esse pedaço? Aí começaram a procurar ele e nada. Quando voltavam ele assoviava de noite. Eles iam lá com espada procurando ele, mas ele já tinha saído, mas ele saiu pelo caminho onde veio e foi assoviar já muito longe. Eles foram procurar, mas já tinha sumido. O cacique deles falou:

– Deixa ir embora, mas se ele voltar nós vamos queimar ele.

Foi embora assoviando já muito longe devagarzinho, foi até que chegou lá nos meninos. Aí ele falou:

– Eu encontrei a mãe de vocês, mas eu matei todas as araras.

O pedacinho de carne [do homem] que pulou na hora que eles estavam brigando virou o nambu preto. Ele chegou mentindo que havia matado as araras. É, mas a sogra dele e os meninos já sabiam que ele estava mentindo.

– É? Está bom, mas você viu a mamãe?

– Ela está lá, eu vou buscar depois.

Ele ficou, ficou, ficou, depois falou para os meninos.

– Eu queria ir andar de novo lá, a sua mãe não quer vir, eu matei tudinho as araras, [...] não sei se o novo marido dela vai vir também. A avó dos meninos, falou assim, cochichou:

– Esse aí não é ele [o homem] não, já aconteceu alguma coisa com ele, esse daí não é ele não, às vezes as araras mataram ele e ele veio com esse negócio aí. Ela desconfiou porque quando ele chegou que conversou, ele foi e deitou em uma moitinha debaixo da esteira, igual a nambu. Quando foi de manhã no escurinho ele ia lá fora e já voltava como gente, e de noite ele ficava se amoitando assim, e eles viam, aí quando já estava amanhecendo ele saía por uma brechinha e já voltava como gente. Até aí que o menino falou para a avó.

– Vamos embora por aí procurar a mamãe.

No outro dia chegou o casalzinho de passarinho da ^Nduⁿdaika, aí chegou com massa de milho no bico, assim parece que foi feito uma bolinha, ela [a mãe] que deu, aí falou para os dois passarinhos [...], os passarinhos foram embora e chegaram a tarde e mostraram para os meninos.

– Vó, parece que os passarinhos da mamãe acharam a mamãe.

– Por quê?

– Olha aqui o bagacinho de milho que ele trouxe e botou na minha mão.

– É mesmo!

Passaram o dia e eles tinham ido não sei para onde. Ficaram com medo:

– Vamos fugir, cada um de nós vai fugir, primeiro vai vocês e depois eu vou. Ninguém vai levar nada, vai deixar tudo, a avó falou.

Foram embora e nem falaram com ele [o homem], parece que ele estava tomando banho. Foi indo, os meninos encontraram os passarinhos que iam voando na frente, onde os passarinhos entravam era o caminho, os passarinhos foram até que chegou lá, já eram seis horas. Ela olhou:

– Já vem minha mãe.

Aí o marido dela, esse Arara, correu:

– É mesmo!!! Sua mãe vem com fome! Tem comida?

– Tem!, ela falou.

Ela foi chegando, entrou ela e os meninos. Deram comida para eles. Ele [o homem] procurou por aí andando, em toda maloca, em todo canto. Aí ele lembrou de novo, e ele foi lá de novo. Diz que pegaram ele e enfiaram pena no tronco da asa

e jogaram ele para lá. Aí ficou até hoje o nambu preto, ele canta a qualquer hora até hoje. Essa é nossa história.²²⁷

E assim, a narrativa também evidencia uma relação profunda dos Makurap com a castanheira, na construção das paisagens históricas, na relação com as plantas que compõem o território tradicional do povo.

A seringueira e o caucho já faziam parte do conhecimento de inúmeros povos indígenas amazônicos antes de tornarem-se protagonistas na história industrial mundial. As plantas que produziam o látex já eram utilizadas pelos indígenas do México, segundo escreveu Reis:

[...] preparavam bolas para jogos, sapatos, capas e couraças; utilizavam-no na farmacopéia para tratamento de hemorroidas; queimavam-no para iluminar danças noturnas ou utilizavam-no em flechas incendiárias lançadas sobre tabas inimigas; utilizavam ainda o látex para untar recém-nascidos para livrá-los do frio.²²⁸

Tal como citou Reis para os indígenas do México, os Makurap também contam que faziam uso do caucho para a iluminação. O processo consistia em bater na água a casca do caucho até suas fibras ficarem bem soltas e macias. Então, essa espécie de estopa era embebida em uma mistura feita com a resina do caucho e a cera do jatobá (*Hymenaea courbaril*), produzindo uma tocha incandescente, utilizada entre outras coisas para caçar no período noturno.²²⁹

A casca do caucho também é utilizada para outra finalidade pelo povo Makurap, e pelos outros povos da região. Após o processo de *batição* da casca na água, a fibra ganha uma consistência macia que se assemelha a um tecido, podendo ser então utilizada para a confecção de tipoias, uma espécie de faixa usada para carregar as crianças.²³⁰

²²⁷ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 05 jun. 2015. 1 gravação .mp3, 27 min.

²²⁸ REIS apud SILVA, José de Arimatéa. **Análise quali-quantitativa da extração e do manejo dos recursos florestais da Amazônia brasileira**: uma abordagem geral e localizada (Floresta Estadual do Antimari-AC). 1996. Tese (Doutorado em Engenharia Florestal) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996, p. 92.

²²⁹ Informações fornecidas por Analicia Makurap, caderno de campo da autora, 08 abr. 2019.

²³⁰ Informação obtida durante a observação participante, caderno de campo da autora.

Figura 16 – Tipoia de caucho; Monique Kanoe sendo levada na tipoia por sua mãe Melissa Tupari durante caminhada na mata, Terra Indígena Rio Branco



Fonte: Elaborada pela autora.

Todos esses exemplos reforçam a compreensão de que os povos indígenas souberam manejar a floresta em uma relação profunda envolvendo as ações humanas nos territórios. Dessa forma, a domesticação das plantas promovida por eles demonstra a antiguidade e o

conhecimento construído/experimentado ao longo dos territórios, tal como a história da castanheira, citada anteriormente.

Além da domesticação das plantas, os povos indígenas também construíram paisagens no que toca a movimentação de terra nos aterros construídos intencionalmente e na formação da terra preta antropogênica. Em várias regiões da Amazônia é possível encontrar a chamada *terra preta*, formação constituída a partir do *habitar* indígena. Balée, sobre os aterros feitos pelos povos indígenas, cita:

No complexo de aterros chamado Ibibate, Llanos de Mojos, antes de AD 1500, as pessoas intencionalmente escavaram o solo para levantar uma plataforma de pelo menos 18m de altura, e ao fazê-lo criaram um poço que funcionou também como fonte de água perene potável até os dias de hoje: a área, exceto próximo aos rios, não possui água potável durante a estação seca.²³¹

Com todas essas evidências, é salutar concordarmos com o autor quando escreve sobre a *indigeneidade das paisagens*, como também, com a proposta de Santos-Granero²³² quando propõe uma leitura conectada com as práticas indígenas de *escrever história na paisagem*.

O que foi considerado por alguns pesquisadores uma floresta natural, imprópria para a constituição de sociedades complexas, descortina-se, a partir dos novos dados, enquanto paisagem antropogênica, também constituída das práticas das gentes através dos seus territórios e da relação intrínseca construída com as plantas, que não permeiam relações cartesianas binárias entre natureza e cultura, mas sua fusão, assim construindo uma escrita histórica na paisagem, uma forma própria de indigeneidade da paisagem, como pode-se depreender da narrativa da castanheira do povo Makurap.

Ingold ajuda-nos a refletir ao destacar que os ambientes estão “[...] sendo continuamente criados através de interações entre seres humanos, animais e plantas, e reafirmados na prática através do desempenho das tarefas cotidianas, que atuam recursivamente para criar e recriar as relações sociais [...]”.²³³ Essas criações e interconexões são agenciadas no território e, assim, as relações entre humanos e o ambiente, e consequentemente com os Outros que compõem essa paisagem, podem ser mediadas através

²³¹ ERICKSON & BALÉE apud BALÉE, William. Sobre a indigeneidade das paisagens. **Revista de Arqueologia**. v. 21, n. 2, 2008, p. 16.

²³² SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing History into the landscape: Yaneshas notions of Space and Territoriality. In: SURRALÉS, Alexandre; HIERRO, Pedro García. (org.). **The Land Within: Indigenous Territory and the perception of environment**. Copenhagen: IWGIA, 2005. p. 170-98.

²³³ INGOLD apud MOORE, Christopher R.; THOMPSON, Victor D. Animism and Green River persistent places: A dwelling perspective of the Shell Mound Archaic. **Journal of Social Archaeology**, [s. l.], v. 12, n. 2, jun. 2012, p. 269 – tradução nossa. Texto original: “[...] continuously being created through interactions among humans, animals, and plants and reified in practice through the performance of everyday tasks, which act recursively to create and recreate the social relations [...]”.

de animais, plantas, músicas, objetos mágicos, sonhos, entre tantos outros elementos que compõem as experiências de significações no território, constituindo as relações de territorialidade dos povos indígenas, engendrando o *habitar* indígena no que nomeamos por Amazônia.

No imensurável dos territórios no interior da Floresta Amazônica, inúmeras espécies passaram a ser conhecidas pelos que de fora chegavam. Tal como vimos, estes, justamente, aprendiam a utilização das plantas a partir da observação que fizeram dos modos de fazer, das experiências dos povos indígenas em seus territórios. As plantas tornam-se “produtos”, entre elas a seringueira, o caucho, castanheira e a ipecacuanha, e então passaram a compor a economia-mundo. Esse processo gerou uma escalada de mudança na ocupação territorial da floresta por não indígenas, que se alastra ao longo do século XX, muito diferente das experiências das já conhecidas práticas das “drogas do sertão”, como veremos no tópico. seguir.

2.2 A INDÚSTRIA EXTRATIVA NO SISTEMA-MUNDO

É fundamental que se tenha a compreensão macro dos processos históricos econômicos que trouxeram novas configurações para os territórios habitados pelos povos indígenas no interior da floresta. Em um envolvimento global, convergiam políticas econômicas dos Estados nacionais com os interesses da economia industrial. Compreender tais emaranhados, compostos por sujeitos e instituições, fornece para a pesquisa uma melhor contextualização da grande malha do sistema-mundo no que toca a ocupação de territórios indígenas pela indústria da goma elástica.

Os argumentos apresentados – no primeiro capítulo e nos tópicos anteriores – enfatizam e descortinam o *habitar* complexo dos povos em seus territórios, que, como vimos, podem remontar há mais de 10 mil anos antes do presente. Entretanto, muitas dessas experiências foram barbaramente envolvidas ao sistema-mundo moderno colonial. Sistema que, imputado pelo desejo de produtos para o conforto das vidas europeias e norte-americanas, como também para o fortalecimento da economia industrial, pautou-se na perspectiva da *terra nullius*,²³⁴ constituindo os seringais sobre territórios e territorialidades indígenas.

²³⁴ BALÉE, 2008.

Compreender esse processo na perspectiva de uma invasão sob os territórios e as territorialidades indígena é salutar. Constitui-se de um olhar do interior da floresta, dos lugares significativos, dos sujeitos que se constituem a partir desse território, mas que tiveram essas dinâmicas reduzidas à uma perspectiva de *terra nullius*, às terras tidas como devolutas pelo Estado brasileiro e pela lógica da indústria extrativa da goma elástica.

Foi a existência da relação profunda entre humanos, plantas e territórios que possibilitou ao europeu perceber os usos da goma elástica pelos povos indígenas. Os escritos de Cristóvão Colombo já descreviam a utilização do leite vegetal pelos indígenas do Haiti.²³⁵ Em 1736, Charles Marie de La Condamine, em viagem pelo rio Amazonas, escreveu sobre uma planta:

A resina chamada “caucho” nos países da província de Quito vizinhos do mar é também comuníssima nas margens do Maranhão, e tem a mesma utilidade. Quando ela está fresca, dá-se-lhe com moldes a forma que se quer; ela é impenetrável à chuva, mas o que a torna digna de nota é a sua grande elasticidade. Fazem-se com elas garrafas que não são friáveis, e botas, e bolas ocas, que se achatam quando se apertam, mas que retornam a sua primitiva forma desde que livres. Os portugueses do Pará aprenderam com os omáguas a fazer com essa substância umas bombas ou seringas que não necessitam de pistão: têm a forma de pêras ocas, com um pequeno buraco em uma das extremidades a que se adapta uma cânula. Enchem-se d’água, e, apertando-se quando estão cheias, fazem o efeito de uma seringa ordinária. Tal utensílio é de grande emprego entre os omáguas. Quando eles se reúnem para alguma festa sua, o dono da casa não deixa de apresentar uma por polidez a cada convidado, e seu uso precede sempre entre eles as refeições de cerimônia.²³⁶

Os comunicados de La Condamine sobre a goma elástica foram bem recebidos pela Academia de Ciências, que ao longo de décadas estudou e buscou aprimorar a sua utilização.

O século XIX foi sem dúvida o período das grandes descobertas científicas acerca da utilização da goma elástica na confecção de objetos. Goodyer procurou superar as principais dificuldades no manuseio da goma elástica na utilização em produtos, sendo elas a viscosidade e plasticidade. Em decorrência de tais estudos, em 1838, desenvolveu o método de vulcanização.

Segundo Silva, foi em 1803, na França, que ocorreu a instalação da primeira fábrica que utilizou a goma elástica:

[...] produzindo ligaduras para suspensórios e ligas. Em 1811 surgiu em Viena a segunda fábrica; em 1820, a terceira, na Inglaterra; em 1823, outra em Glasgow, na Escócia; em 1833 surgiu finalmente a primeira indústria americana de borracha. Nesse ínterim, novas fábricas surgiram na Europa (França, Alemanha e Países Baixos). E depois de 1840 surgiram fábricas na Bélgica, Rússia e Espanha. Esse

²³⁵ TOCANTINS, Leandro. **Amazônia: natureza, homem e tempo**. 2. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

²³⁶ LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas**, Ch. – M. de La Condamine. Brasília: Senado Federal, 2000, p. 72.

conjunto de fábricas iam criando, na primeira metade do século, demanda industrial para a borracha, relacionadas com a produção de bens de consumo, do gênero de roupas e calçados impermeáveis ou borrachas-de-apagar. Outras necessidades geraram o desenvolvimento e aplicação da matéria-prima em diversos outros ramos da indústria. Ao findar a primeira metade do século, a demanda industrial por borracha intensificara-se consideravelmente, com reflexos amplamente extensivos à Amazônia.²³⁷

A expansão da economia-mundo que orbitava em torno da borracha, ao longo do século XIX, tomou forma e estruturou-se sobre os territórios das plantas produtoras do látex, principalmente sobre a *Hévea*, territorializada na Amazônia. E, dessa forma, estava a Amazônia e os povos que nela habitavam atrelados ao processo de industrialização da segunda metade do século XIX, característico do sistema-mundo moderno colonial, no qual se exportava matéria-prima para a produção de bens de consumo em países europeus e nos Estados Unidos.

Para Wallerstein, a economia-mundo europeia seria:

[...] una entidad económica pero no política, al contrario que los imperios, las ciudades-Estado y las naciones-Estados. [...] Es un sistema “mundial”, no porque incluya la totalidad del mundo, sino porque es mayor que cualquier unidad política jurídicamente definida. Y es una “economía-mundo” debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico, aunque esté reforzado en cierta medida por vínculos culturales y eventualmente [...] por arreglos políticos e incluso estructuras confederales.²³⁸

Segundo Mariutti, em diálogo com as propostas conceituais de Wallerstein, “[...] o sistema-mundo moderno é, contudo, uma economia-mundo capitalista, regida por uma ‘lei do valor’, que determina a distribuição da maior parcela do excedente para aqueles que dão prioridade à diretriz fundamental do sistema: a acumulação incessante de capitais”.²³⁹

Outro elemento chave para o conceito de sistema-mundo moderno é a relação posta de exploração entre economias centrais, regiões periféricas e regiões semiperiféricas, que serviriam para fornecer matérias-primas, além de relações de trabalhos pautadas na exploração. No sistema-mundo, países europeus e Estados Unidos localizam-se no epicentro. Desta posição construíram e demandaram uma trama sistêmica de interesses econômicos que freneticamente invadiram territórios indígenas. Tal experiência no sistema-mundo transformou os modos de vidas de muitos povos, bem como os colocou dentro de relações de trabalho violentas e exploratórias de maneira significativa. Assim, analisar, a indústria

²³⁷ SILVA, 1996, p. 113-4.

²³⁸ WALLERSTEIN, Immanuel. **El Moderno Sistema Mundial**. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Cidade do México: Siglo XXI Editores, 1979, p. 21.

²³⁹ MARIUTTI, Eduardo Barros. A perspectiva dos sistemas-mundo: fundamentos e tendências. In: VIEIRA, Pedro Antonio; VIEIRA, Rosângela de Lima; FILOMENO, Felipe Amin (org.). **O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012, p. 53.

extrativa dentro da perspectiva do sistema-mundo, possibilita a compreensão dos elementos econômicos, culturais e sociais²⁴⁰ que constituíram essa experiência amazônica.

A pressão internacional em prol da produção da goma elástica e a necessidade de expandir as áreas de exploração no interior da floresta construíram um ambiente de demanda por mais mão de obra na Amazônia, já na segunda metade do século XIX. Em 1870, a população do Nordeste sofria os percalços da seca; e foi justamente esse ano que marcaria o início de muitas levas de migrantes nordestinos às terras amazônicas a fim de trabalhar nos seringais. Não é precisa a quantificação de pessoas que teriam feito esse deslocamento, entretanto, conforme Silva, “[...] as estimativas variam de 250 a 500 mil nordestinos deslocados para a Amazônia entre 1850-1920”.²⁴¹ É evidente que antes de 1870 já ocorriam levas de pessoas interessadas em subir os grandes rios em busca de trabalhos nos seringais. Em 1858, segundo Reis, pessoas de diferentes regiões do Pará “vieram espontaneamente e em tal quantidade que, somados a quantos lá se encontravam, ascendiam, só no Alto Madeira, em 1858, a cinco mil pessoas!”.²⁴²

Esse quantitativo populacional externo às terras amazônicas rapidamente criou suas redes através dos grandes rios e de seus afluentes. Segundo Weistein:

Enquanto, durante os primeiros anos, apenas uns poucos municípios paraenses (Breves, Anajás, Melgaço e Gurupá) haviam respondido pela maior parte da borracha produzida, na década de 1870 a extração da borracha havia se espalhado para o oeste, no baixo Xingu e no baixo Tapajós, no Pará, e, de maneira ainda mais impressionante, no Amazonas, nas zonas ricas em seringueiras dos rios Solimões, Madeira, Purus e Juruá.²⁴³

A partir de 1870, enquanto a procura internacional pelo látex amazônico crescia incessantemente, a indústria extrativa chegava a novos territórios, até então ainda pouco impactado pelos ímpetus econômicos do sistema-mundo. Na mesma época houve a invenção de dois produtos que iriam mudar os hábitos das pessoas pelo mundo: o pneu para bicicleta em 1888, e o automóvel em 1895. Ambas as novidades provocaram frenesi na demanda pela borracha amazônica. Segundo Silva,²⁴⁴ a demanda de importação de borracha para os Estados Unidos e Inglaterra, em 1890, era equivalente a 29 mil toneladas, e em 1900, atingiu 45 mil

²⁴⁰ WALLERSTEIN, 1979.

²⁴¹ SILVA, 1996, p. 118.

²⁴² REIS apud SILVA, 1996, p. 117-8.

²⁴³ WEINSTEIN, Bárbara. **A borracha na Amazônia expansão e decadência (1850-1920)**. São Paulo: Hucitec, 1993, p. 71.

²⁴⁴ SILVA, 1996, p. 122.

toneladas, com crescimento significativo de 55%. Em 1905 a participação brasileira nas exportações de borracha ultrapassava 60%, conforme Silva.²⁴⁵

A crise dos preços desde o ano de 1910 preocupava a indústria extrativa na Amazônia. No ano de 1910 ocorreu uma queda significativa nos preços da borracha bruta, “chegando a menos de um dólar e vinte centavos já em novembro”.²⁴⁶ Como bem explicou Weinstein, foi uma conjuntura complexa que materializou as baixas nos preços:

Após vinte anos de trabalho dedicado de botânicos e de empresários britânicos, as plantações de hévea na Ásia tinham, afinal, começado a produzir borracha em quantidades consideráveis. A consequência imediata foi a frenética constituição de corporações desejosas de garantir uma fatia da nova prosperidade da borracha, e esses investimentos empurraram para cima os preços da borracha em todo o mundo industrial. Seu efeito final, porém, foi, ao mesmo tempo, consolidar as bases financeiras da ainda incerta economia de cultivo, e destruir as do negócio da borracha silvestre.²⁴⁷

Em 1915, a participação da borracha brasileira já havia caído para 20% da oferta global. Em 1920, segundo Silva, a borracha silvestre compunha 10% da oferta mundial e 90% oriunda dos seringais cultivados na Ásia.

A história dos seringais cultivados inicia em 1876, quando o inglês Henry Alexander Wickman deixava a Amazônia com 70 mil sementes de *Hevea brasiliensis*. Começava, assim, o processo que Benchimol descreveu: “[...] os países asiáticos, sob a liderança da Inglaterra e outros países europeus, conseguiram domesticar a seringueira silvestre amazônica, realizando na Ásia uma verdadeira revolução tecnológica por intermédio da heveicultura racional”.²⁴⁸ Os cultivos asiáticos estavam racionalizados, o que gerava um custo menor da produção, contexto muito díspare do que acontecia na Amazônia com seus seringais silvestres. E nessa batalha entre seringais cultivados e silvestres, foi a produção racional asiática que teve êxito no mercado internacional. Nessa nova conjuntura, a participação brasileira foi reduzida a 6,8% do mercado mundial.²⁴⁹

²⁴⁵ SILVA, 1996, p. 133.

²⁴⁶ WEINSTEIN, 1993, p. 241.

²⁴⁷ WEINSTEIN, 1993, p. 243.

²⁴⁸ BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia**: formação social e cultural. 3. ed. Manaus: Valer, 2009, p. 242.

²⁴⁹ SILVA, 1996, p. 134.

Tabela 1 – Produção de borracha no Brasil e na Ásia, 1913-1919 (toneladas)

Ano	Brasil	Ásia
1913	39.560	47.618
1914	36.700	71.380
1915	37.220	107.867
1916	37.000	152.650
1917	39.370	204.251
1918	30.700	241.579
1919	34.285	381.860

Fonte: Adaptada de Santos.²⁵⁰

Do ponto de vista da macroeconomia, sem dúvida, o ano de 1913 foi marcado por novas conjunturas na economia da borracha, pois, foi justamente quando a produção asiática atingiu 47.618 toneladas, superando a produção amazônica, de 39.560 toneladas²⁵¹ para aquele ano. Interessante é que no ano anterior, em 1912, a Amazônia teria exportado “quantidade recorde de 43.370.000 quilos de borracha”.²⁵²

A experiência da indústria extrativa em sua atuação na região amazônica, mesmo após a queda dos preços da borracha, continua enquanto estrutura de produção no interior da floresta. Evidentemente, ocorreram dificuldades financeiras e muitos seringais foram abandonados; entretanto, deve-se ressaltar que não houve um cessar definitivo da atividade. Seringueiros e seringalistas continuaram a atuar no interior da floresta por longas décadas, em algumas regiões, até a década de 1990. Muitos seringais passaram a diversificar os produtos extraídos da floresta; no caso da região do Vale do Guaporé, a castanha e a ipecacuanha passaram a compor o rol das exportações junto com a borracha, como veremos no último tópico deste capítulo.

No ano de 1932 a exportação de borracha computou 6.224 toneladas,²⁵³ números ínfimos se comparado ao ano de 1912, em que a exportação esteve na casa de 43.370 toneladas.²⁵⁴ Já na década de 1940, a configuração econômica da indústria extrativa gomífera teve um novo impulso com os Acordos de Washington em 1942, período em que os

²⁵⁰ SANTOS apud WEINSTEIN, 1993, p. 247.

²⁵¹ SANTOS apud WEINSTEIN, 1993, p. 247.

²⁵² WEINSTEIN, 1993, p. 261.

²⁵³ SILVA, 1996, p. 143.

²⁵⁴ WEINSTEIN, 1993, p. 247.

“americanos voltaram-se para a Amazônia em busca de borracha”.²⁵⁵ A principal fonte de borracha para a indústria americana, na Malásia, havia sido ocupada pelos japoneses, em decorrência dos conflitos da Segunda Guerra Mundial. O país “[...] perdeu acesso a 92% de seu suprimento”,²⁵⁶ o que ocasionou um problema para a indústria da guerra, pois a borracha era matéria-prima fundamental para os novos equipamentos bélicos:

De aviões, caminhões do exército, tanques, navios de guerra, motocicletas, suportes de armas, tanques de gasolina à prova de balas, baterias para submarinos, dirigíveis e balões de barragem a botes salva-vidas, mangueiras, capas de chuva, botas e máscaras de gás, a borracha assegurava a mobilidade, velocidade e eficiência são essenciais para a defesa militar.²⁵⁷

Em 1942, o governo de Getúlio Vargas assinou os Acordos de Washington, que

[...] concedeu um empréstimo de US\$ 100 milhões ao Brasil para realizar a produção de materiais estratégicos; um empréstimo de US\$ 14 milhões para o desenvolvimento de depósitos de ferro em Itabira e a ferrovia Vitória-Minas; um fundo de US\$ 5 milhões para melhorar a produção de borracha crua na Amazônia; e uma quantia semelhante para financiar um programa de saúde e saneamento nas áreas produtoras de borracha.²⁵⁸

Os acordos trariam uma significativa mudança na configuração social e territorial na Amazônia. A migração acelerada era organizada pelo Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia (SEMTA), que envolvia a vinda de trabalhadores de diferentes regiões para os seringais na categoria de “soldados da borracha”. Em grande maioria, eram nordestinos que deixaram sua terra natal com destino a Amazônia e, assim, adentraram a floresta com a finalidade de trabalhar na produção da goma elástica a ser fornecida para a indústria de guerra norte americana.

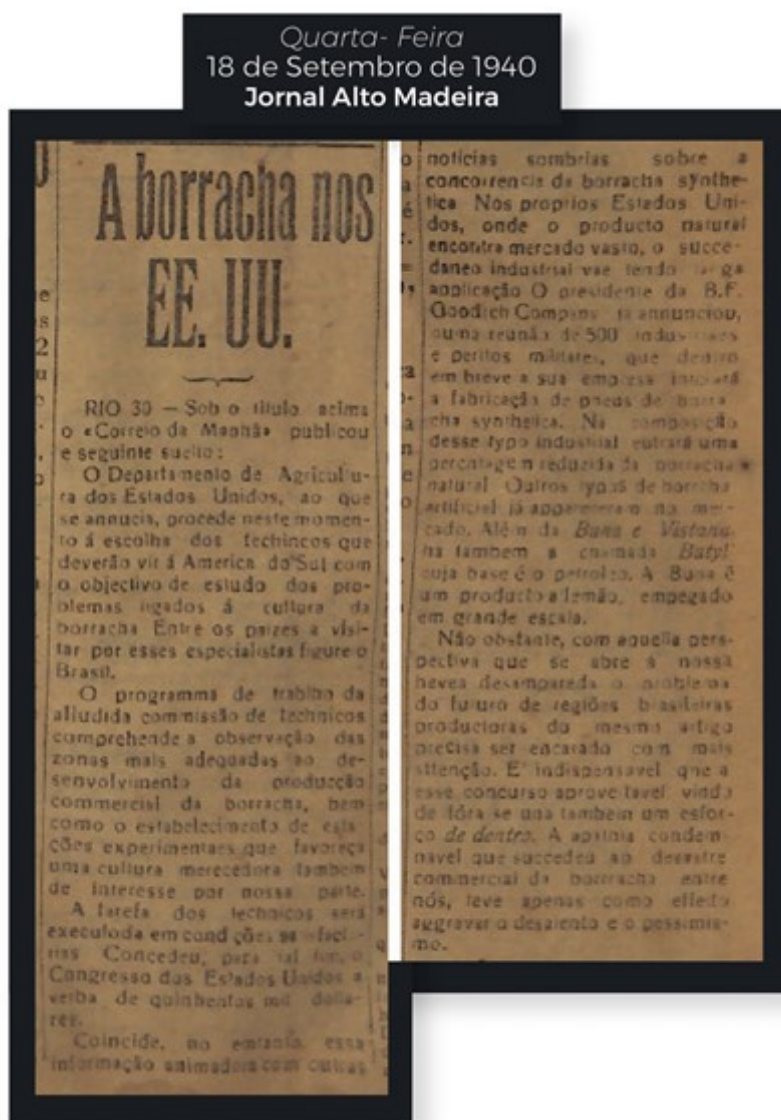
²⁵⁵ GARFIELD, Seth. **In Search of the Amazon: Brazil, the United States, and the Nature of a Region**. Durham; Londres: Duke University Press, 2013, p. 49 – tradução nossa. Texto original: “Americans had turned to the Amazon in search of rubber”.

²⁵⁶ GARFIELD, 2013, p. 49-50 – tradução nossa. Texto original: “[...] lost access to 92 percent of its supply”. A vida norte-americana durante o século XX passou a tornar-se dependente de objetos produzidos com borracha. Em 1931 Harvey Firestone Jr. demonstrou, em discurso, os elementos da vida norte-americana intrínsecos à necessidade da borracha: “Today rubber enters into almost every phase and activity of life. Without it, no factory could run, no modern building could operate, no fast railroad train could travel across the country, and no steamship could sail the high seas. No home could be conducted in the modern sense without the articles and implements of rubber that are made for our daily use. From the first cry of the new-born babe until the last slow march to the grave, things made of rubber are indispensable to our modern life” (FIRESTONE apud GARFIELD, 2013, p. 56).

²⁵⁷ WILSON apud GARFIELD, 2013, p. 50 – tradução nossa. Texto original: “From airplanes, army trucks, tanks, battleships, motorcycles, gun mounts, bullet-sealing gasoline tanks, submarine storage battery jars, blimps, and barrage balloons to life rafts, hoses, raincoats, boots, and gas masks, rubber ensured the mobility, speed, and efficiency critical for military defense.”

²⁵⁸ GARFIELD, 2013, p. 71 – tradução nossa. Texto original: “[...] provided for a \$100 million loan to Brazil to undertake production of strategic materials; a \$14 million loan for development of Itabira iron deposits and the Vitória-Minas railroad; a \$5 million fund to improve the production of raw rubber in the Amazon; and a similar amount to finance a health and sanitation program in the rubber-producing areas.”

Vale ressaltar que desde o final da década de 1930 já existia o interesse norte-americano na produção gomífera da Amazônia brasileira. Ao analisar os jornais do Alto Madeira dos anos de 1940 e 1941, identificamos uma série de matérias que explicitavam esse interesse, como também o início da migração de nordestinos. Não adentraremos nessa questão; entretanto, faz-se necessário a referência às matérias jornalísticas encontradas acerca de um contexto complexo que antecede a assinatura dos Acordos Washington em 1942, tal como segue:

Figura 17 – Recortes de matérias sobre a borracha entre 1940-1941 – jornal *Alto Madeira*

Quarta-Feira
3 de Julho de 1940
Jornal Alto Madeira

A imprensa carioca e o problema da borracha

RIO 24 — O problema da borracha é um dos que mais devem interessar nossa alta administração neste momento escreve o «Diário Carioca» que relembra as palavras do presidente Getúlio por ocasião de sua visita ao Pará quando preconizou o resurgimento de uma nova vislumbração nesse ressurgimento melhores dias para a economia brasileira. Agora, dando início ao seu plano, o presidente Getúlio acaba de tomar medidas promptas para repovoar os seringueiros da Amazonia acrescenta o «Diário Carioca», que acentua ser o problema da salvação da borracha um problema que desafia a tenacidade e a inteligência técnica dos homens. Acha que o renascimento da vida nos seringueiros amazônicos está evidentemente ligado à prosperidade do Brasil ao fortalecimento da nossa economia. Apoiado a acção do presidente e diz que a Amazonia merece bem esse amparo do governo central.

Borracha e estanho para os Estados Unidos

WASHINGTON 23 — O sr. Jesse Jones, director da Corporação Financeira de Reconstrução, iniciou negociações para aquisição, pelos Estados Unidos, de enormes quantidades de borracha e estanho, para a defesa nacional.

Quarta-Feira
3 de Julho de 1940
Jornal Alto Madeira

150 mil toneladas de borracha que os Estados Unidos nos querem comprar

LASTIMAVELMENTE NÃO DISPONEMOS DE ELEMENTOS PARA REALISAR A TRANSACÇÃO

RIO, 16 — O «Diário de Notícias», em suelto, commenta as notícias dos Estados Unidos sobre o emprego de grandes capitais na aquisição de borracha, inclusive a formação de uma Companhia da Reserva de Borracha, com o capital de cem milhões de dólares, que deverá adquirir 150 mil toneladas daquela proleto a um preço entre 18 e vinte centavos à libra.

«Infelizmente», diz o «Diário», não estamos em situação de fornecer 150 mil toneladas, que a Companhia se apresta para comprar. Nunca até, chegamos a produzir a terça parte daquela cifra. A informação serve, porém, para mostrar que a borracha é no momento um dos productos mais procurados de mundo. Nós aqui, com os braços cruzados, e milhares de dólares nos Estados Unidos, eis o que seguramente não se concebe».

Quarta-Feira
17 de Julho de 1940
Jornal Alto Madeira

145 MILÕES para a compra de borracha

OPTIMA OPPORTUNIDADE PARA A AMAZONIA

WASHINGTON, 25—
O sr. Jesse Jones, presidente da Associação Federal de Creditos, anuncia que foram concedidos 549 milhões de dollars, durante os trez ultimos mezes, para as necessidades da defesa nacional.

Desse total, 145 milhões de dollars destinam-se á aquisição de "stocks" de borracha.

Domingo
6 de Outubro de 1940
Jornal Alto Madeira

4.000 passagens para os nordestinos que vêm para o Amazonas

Rio, 6.—O ministro do Trabalho enviou um aviso ao ministro da Viação solicitando, de accordo com a exposição de motivos do ministro da Agricultura, approvada pelo presidente Getulio, providencias no sentido de serem fornecidas 4.000 passagens gratuitas para transporte dos seringueiros nordestinos, que se vão localizar no Amazonas e Acre, passagens essas que devem ser fornecidas pela agencia do Lloyd em Fortaleza e tambem pelo SNAPP.

Sexta - Feira
11 de Outubro de 1940
Jornal Alto Madeira

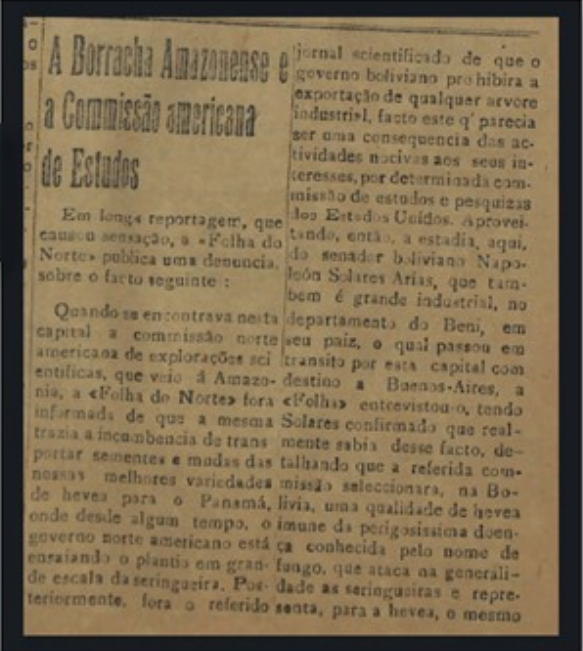
Chegou a primeira leva de nordestinos

MANAOS, 1.—Chegou a esta capital a primeira leva de nordestinos destinados a povoar e explorar os seringaes do Amazonas e do Acre.

Espera-se, ainda para o metado do mez, chegada de novas levas, contractadas por particulares.

6 de novembro de 1940
Jornal Alto Madeira

Quarta-feira
15 de Janeiro de 1941
Jornal Alto Madeira



Domingo
19 de janeiro de 1941
Jornal Alto Madeira



A solução do problema da Borracha e o apoio dos Estados Unidos

O «Cerreio da Manhã», do Rio, em sulto, diz que houve um injustificado alarme em torno da remessa de sementes e borbulhas de seringueira da Amazonia para o Estados Unidos, acrescentou que taes remessas estão se processando com o conhecimento e sob a autorização do governo brasileiro, que no caso se limita a aceitar a collaboration daquella nação amiga, para solucionar o problema da borracha em nosso país.

Accentua o «Cerreio da Manhã» que enquanto no Oriente se organizou scientiicamente, agronomicamente o cultivo, no Brasil se persistiu nos methodos empyricos, sem se preoccupar com as bases experimentaes. Agora, a collaboration dos Estados Unidos facilitará e abreviará a solução do problema da borracha Brasileira, assegurando ao Brasil a reconquista da posição dominante que já teve como produtor de gomma.

Domingo
19 de janeiro de 1941
Jornal Alto Madeira

Projeto de criação do Departamento Federal de Borracha

RIO, 18 (Agência Nacional) — A proposta de projeto de criação do Departamento Federal de Borracha, apresentado ao Conselho Técnico de Economia e Finanças pelo Sr. A. Nogueira de Sá, presidente do Conselho de Defesa Nacional, Valente B. de Aguiar, diretor do Departamento de Borracha, e o Sr. J. de A. Silva, chefe do Departamento de Borracha, foi aprovada em sessão de estudo. A proposta prevê a criação de um departamento federal de Borracha, com o objetivo de estudar e desenvolver a produção de borracha no Brasil, visando a exploração racional e eficiente dos recursos disponíveis.

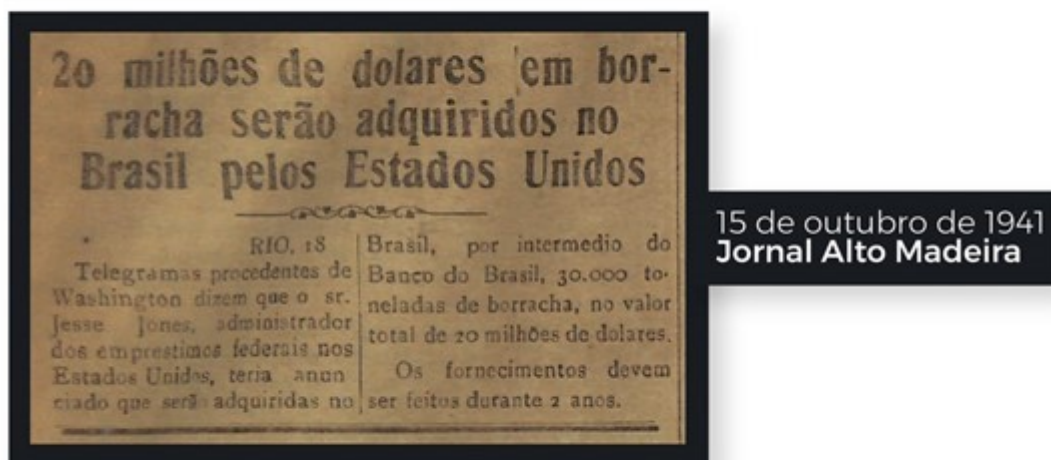
A proposta do projeto segundo. Previsão de que o valor de produção de borracha no Brasil, em 1941, será de 100 milhões de toneladas, com a produção de 10 milhões de toneladas de látex de alta qualidade.

Captações investidas no A. Nogueira de Sá, presidente do Conselho de Defesa Nacional, Valente B. de Aguiar, diretor do Departamento de Borracha, e o Sr. J. de A. Silva, chefe do Departamento de Borracha, foram aprovadas em sessão de estudo.

A proposta do projeto prevê a criação de um departamento federal de Borracha, com o objetivo de estudar e desenvolver a produção de borracha no Brasil, visando a exploração racional e eficiente dos recursos disponíveis. A proposta prevê a criação de um departamento federal de Borracha, com o objetivo de estudar e desenvolver a produção de borracha no Brasil, visando a exploração racional e eficiente dos recursos disponíveis.

O que vai

Quarta-feira
13 de agosto de 1941
Jornal Alto Madeira



Fonte: Adaptada do jornal *Alto Madeira*.²⁵⁹

Segundo Garfield, em 1940 existia uma estimativa de 34 mil “seringueiros ativos” na Amazônia. A partir da nova configuração, pautada pelos acordos assinados entre Brasil e EUA, ocorre, entre 1941 e 1945, uma migração de 54.972 pessoas²⁶⁰ a partir da política do governo brasileiro de fomento à migração para os seringais. Tais movimentos em direção à Amazônia geraram uma ampliação das malhas seringueiras através das estradas dos seringais, o que trouxe repercussões significativas às vidas indígenas, como veremos.

A propaganda em rádio, jornal e televisão foi importante para mobilizar a vinda de trabalhadores de outras regiões do Brasil. Como bem destacou Garfield, a Amazônia não seria mais “o inferno verde de outrora, mas agora a terra prometida”. Os cartazes produzidos pelo Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia (SEMTA) apresentavam os seringais em uma perspectiva que se utilizava de imagens romantizadas para convencer os migrantes de que a vinda para a Amazônia significava uma mudança de vida para melhor.

Após o término da Segunda Guerra Mundial, houve um desinteresse americano pela borracha amazônica, tendo em vista o retorno do comércio com as regiões produtoras da Ásia, e conseqüente queda nas exportações brasileiras. Nessa nova conjuntura, a borracha produzida na Amazônia passou a ser absorvida pelo mercado interno. Conforme Silva:

²⁵⁹ JORNAL Alto Madeira. Porto Velho. 18 set. 1940-15 out. 1941. Localização: Centro de Documentação Histórica, Museu Palácio da Memória Rondoniense, Porto Velho.

²⁶⁰ MARTINELLO apud GARFIELD, 2013, p. 127.

A partir de 1948, portanto, toda a produção passou a ser ofertada ao mercado interno. O mercado mundial perdera importância para o país, uma vez que a situação doméstica transformara-se inteiramente. Fábricas de pneus instaladas em São Paulo logo após o início da guerra revelaram-se essenciais para a manutenção do crescimento da economia brasileira. A indústria de pneus havia-se instalado no país e a demanda passou a ser, a partir de então, crescente.²⁶¹

Dessa forma, cabe reforçar mais uma vez que a indústria extrativa na Amazônia não cessa após o fim da Segunda Guerra Mundial; o que muda é o escoamento da produção, voltando-se agora para o mercado interno. A produção, porém, não teve grandes saltos, mantendo-se entre 29 e 30 toneladas a partir dos anos de 1960 até o final da década de 1980. Segundo Silva, o consumo interno de borracha, fruto da industrialização pela qual passava o país já em 1951, demandou importação da Malásia: “[...] desse ano em diante o consumo de borracha natural do país passou a ser suprido pela totalidade da produção interna e por borracha importada”.²⁶²

Santos reconhece que em algumas localidades da região Norte a borracha perdeu importância; entretanto, destaca que em 1959 a atividade gomífera “[...] possuía ainda significado em Rondônia (77% do produto bruto da agricultura) e no Acre (70%)”.²⁶³

Tabela 2 – Estimativa da produção de borracha silvestre na Amazônia, 1950-1990

Ano	Tonelada (peso bruto)
1950	23.328
1960	29.275
1970	30.434
1980	29.581
1990	18.917

Fonte: Adaptada de Silva.²⁶⁴

A tabela acima traz um demonstrativo da borracha produzida na Amazônia. É evidente a manutenção do ritmo da produção ao longo dos anos, havendo, porém, uma queda na produção no ano de 1990, pois, segundo Silva²⁶⁵, foi justamente nessa década que a borracha proveniente dos seringais cultivados ultrapassou a borracha produzida nos seringais silvestres

²⁶¹ SILVA, 1996, p. 156.

²⁶² SILVA, 1996, p. 157.

²⁶³ SANTOS apud SANTOS, Carlos. **A fronteira do Guaporé**. Porto Velho: EDUFRO, 2001, p. 63.

²⁶⁴ SILVA, 1996, p. 485.

²⁶⁵ SILVA, 1996, p. 161.

da Amazônia. O mesmo autor informa que “em 1991 a produção nacional de borracha natural era 43% proveniente de fontes silvestres amazônicas e 57% de seringais cultivados”.²⁶⁶

2.3 *CON QUE DERECHO?* INVASÃO AOS CORPOS E TERRITÓRIOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA

Essa pergunta que nomeia o presente tópico já era feita por Nordenskiöld nos primeiros anos do século XX, ao observar como eram tratados os indígenas nos seringais amazônicos. No entanto, podemos considerar que o questionamento se perpetua ao longo do século XX. Desde o início da exploração das seringueiras na Amazônia até a década de 1990, documentos escritos e histórias orais trazem evidências da presença dos seringais em territórios indígenas. Nesse contexto, os dados quantitativos apresentados pelos pesquisadores, entre eles Silva²⁶⁷ e Weinstein,²⁶⁸ citados no tópico anterior, ajudam-nos a compreender que a indústria extrativa se manteve na Amazônia para além dos períodos em que a borracha alcançava bons preços no mercado internacional, no início do século XX e na década de 1940.

A experiência indígena nos seringais durante os períodos em que a borracha alcançou altos preços acabou por receber mais atenção de alguns pesquisadores. Entre os autores está Darcy Ribeiro; segundo ele:

[...] o colapso da economia extrativa foi a salvação das populações indígenas remanescentes da Amazônia. Uma década mais de atividades, ao ritmo em que se efetuavam, teria, certamente, levado quase todas as tribos do vale ao extermínio. Agora, libertos da opressão em que viviam e do terror de se defrontarem com civilizados, os índios voltavam aos antigos territórios dos quais haviam sido desalojados, para procurar restabelecer a vida nos moldes antigos.²⁶⁹

Como destacou Darcy Ribeiro, mais alguns anos de tamanha atividade poderia ter efetivado um extermínio de todos os povos das regiões em que foram instalados seringais. Entretanto, essas abordagens focadas nos períodos de maior expressão econômica da indústria extrativa podem silenciar em parte o entendimento de que ocorreu uma constante e histórica relação da presença de povos indígenas nas amarras da indústria extrativa desde o início da atividade em muitas regiões da Amazônia, estendendo-se em alguns casos até a década de 1980. Inclusive, durante a década de 1970, quando a publicação de Darcy Ribeiro foi lançada,

²⁶⁶ SILVA, 1996, p. 161.

²⁶⁷ SILVA, 1996.

²⁶⁸ WEINSTEIN, 1993.

²⁶⁹ RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: A integração das populações indígenas no Brasil moderno. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 29.

muitos povos estavam submetidos às relações de exploração no interior da floresta amazônica, sem nenhuma ação efetiva do Estado brasileiro para impedir tais ocorrências. Contudo, mesmo inseridos nas relações do sistema-mundo moderno colonial a partir dos seringais, estes povos souberam existir e re-existir, mantendo suas relações de pertencimento étnico.

Muitos povos na Amazônia, desde os tempos das drogas do sertão, já compunham, de uma forma, relações sociais e culturais inseridas no sistema-mundo, com o fornecimento de produtos da floresta para comerciantes que navegavam os rios com interesses econômicos. Como descreveu Tocantins, sobre as “drogas do sertão”:

Missionários de um lado, colonos de outro, todos se empenhavam na rendosa coleta de especiarias, as drogas do sertão, na linguagem regional: baunilha, cravo, canela, puxuri, casca preciosa, sassafrás, quina, canafistula, urucu; além de resinas, óleos vegetais e animais, raízes aromáticas, plumagem de aves e pássaros raros, couros, peles. Tudo o que flora, fauna, água ofereciam de útil à vida humana, e que podia ser trocado pelas mercadorias do reino.²⁷⁰

Entretanto, essas práticas não necessitavam de uma fixação à terra, diferente das práticas da indústria extrativa da goma elástica, que trouxe significativas mudanças territoriais e culturais.

A indústria extrativa demandava a ocupação territorial com a presença de uma estrutura administrativa bem definida e territorializada. Uma estrutura de poder fundante na exploração da mão de obra dos trabalhadores, estradas de seringa que construíam caminhos no interior da floresta, práticas que atravessaram, justamente, *lugares significativos* para os povos que tradicionalmente habitavam aquelas terras, seus lugares de caça, roçados, pesca, moradias, entre outros.

Essa estrutura de poder foi denunciada por Roger Casement,²⁷¹ ainda em 1912. Enquanto funcionário britânico, ele percorreu os seringais da região do rio Putumayo, na Amazônia peruana, e, a partir das observações que fez, escreveu e publicou o documento *Livro Azul Britânico*. Esses escritos deram projeção internacional para as atrocidades cometidas contra os povos indígenas sob os mandos do cauchero Julio Arana, que:

[...] tenía buenas razones para ser llamado “barón”, pues controló durante años una concesión de 6 millones de hectáreas entre los ríos Putumayo e Caquetá. Se calcula que más de 40.000 indígenas perecieron allí por los malos tratos, desnutrición, castigos, quemados vivos o exhaustos por las horribles condiciones de trabajo.²⁷²

²⁷⁰ TOCANTINS, 1982, p. 31-32.

²⁷¹ Em 2016, foi lançado o livro *Diário da Amazônia de Roger Casement*, em que narra detalhes da sua experiência ao visitar os seringais de Putumayo e constatar as violências contra a população indígena na região.

²⁷² CHAVARRÍA, María C. El genocidio del caucho y la recuperación de la memoria: Nuevos discursos en la Amazonía peruana. In: CÓRDOBA, Lorena; BOSSERT, Federico; RICHARD, Nicolas. (org.). **Capitalismo en**

O escândalo internacional que expôs aos olhos do mundo a violência praticada no interior da floresta contra os povos indígenas no processo de extração da goma elástica gerou iniciativas. Segundo Iglesias, frente às denúncias de Roger Casement, “empresários alemães haviam anunciado a intenção de impor barreiras à compra de borracha oriunda de países onde indígenas estivessem submetidos à condição de escravos”.²⁷³ Em 2016, os diários de Casement foram publicados em língua portuguesa; na introdução da obra, Mitchell explica que na época o papa Pio X também publicou um documento – uma encíclica – aos religiosos da América Latina para que protegessem os povos indígenas.²⁷⁴ Entretanto, mesmo com a pressão internacional, nos confins da floresta, distante dos holofotes da imprensa, muitas violências continuaram a ocorrer ao longo do século XX.

Em seu livro *Indios y Blancos*, fruto da viagem realizada entre 1908 e 1909 em que esteve na Amazônia brasileira e boliviana, Nordenskiöld surpreendeu-se com as condições em que viviam os povos indígenas imersos em ambientes seringalistas.²⁷⁵ No início do livro, o etnólogo é enfático ao considerar que “vivimos el tiempo de la industrialización. Lejos, muy lejos, hasta en las selvas más remotas, los blancos extienden brutalmente sus tentáculos para abastecer las necesidades de caucho de la industria”.²⁷⁶

A pesquisadora Chavarría destacou que, paralelamente aos discursos que denunciavam as violências, tal como o de Casement, existia o discurso em defesa dos barões da indústria extrativa. Os argumentos, segundo a autora,²⁷⁷ intentavam tornar os povos indígenas “poco humanos, o menos humanos”, que, dessa forma, “precisaban ser civilizados para entrar en la economía de mercado”.

Em 1902, Manuel Pablo Villanueva percorreu a região fronteira do Alto Juruá. Segundo ele, os povos indígenas na região, entre eles os Yura, os Capanawa e os Jaminawa, viviam em constantes movimentos para fugir das correrias articuladas pelos caucheiros. Iglesias, com base nos escritos de Villanueva, escreve:

[...] além de afugentá-los das cercanias dos acampamentos caucheiros, o “verdadeiro” objetivo das “correrias”, afirma, era a captura de jovens e mulheres

las selvas: Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950). San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, 2015, p. 142.

²⁷³ IGLESIAS, 2010, p. 195.

²⁷⁴ IZARRA, Laura; BOLFARINE, Mariana. (org.). **Diário da Amazônia de Roger Casement**. São Paulo: EDUSP, 2016.

²⁷⁵ MEZACASA, Roseline. Uma visita aos escritos de Erland Nordenskiöld: entre indígenas e seringais no Vale do Guaporé. In: PINHEIRO, Zairo; BARBOSA, José Joaci; SANTOS, Alex Mota dos. (org.). **Tradições reinventadas**. Porto Velho: Temática, 2017. p. 133-46.

²⁷⁶ NORDENSKIÖLD, 2003, p. 2.

²⁷⁷ CHAVARRÍA, 2015, p. 142.

indígenas, para vendê-los a “bom preços”, a patrões peruanos e brasileiros, que os mantinham a seus serviços na floresta ou os levavam para centros urbanos distantes.²⁷⁸

As correrias foram utilizadas em diferentes momentos da história contra os povos indígenas e, ao que se vê na citação, continuaram presentes nas práticas dos seringalistas em diferentes seringais da Amazônia continental.

A ocupação do Alto Juruá e Purus por caucheiros e seringueiros nos anos iniciais do século XX manteve os traços de violência e assassinatos. Darcy Ribeiro cita, em sua obra, um trecho do relatório dos inspetores do Serviço de Proteção aos Índios, em que consta:

[...] no rio Inauhiny, o inspetor encontrou um acampamento de caucheiros peruanos que tinham a seu serviço sessenta índios *Yamamadi*. Estavam presos num círculo formado por numeroso pessoal armado de rifles para evitar qualquer tentativa de fuga. Haviam sido aprisionados em sua maloca, muitas léguas distante e de lá conduzidos ao cauchal, sob toda sorte de violências, inclusive fome, porque nenhum alimento lhes foi dado durante todo o percurso. Alguns morreram durante a viagem, outros, ao chegarem ao acampamento.²⁷⁹

Os povos do Alto Juruá e Purus, a partir dos relatos contemporâneos, continuaram com suas trajetórias atreladas às experiências nos seringais. Os pesquisadores Schultz e Chiara, que estiveram na região na década de 1950, descreveram relações de exploração contra os povos indígenas:

Até os tempos atuais o índio é considerado um indesejável em suas próprias matas, que, pelas leis da nossa civilização, mudaram de dono, passando o índio a ser um estranho, sem lei e sem direitos [...] Afirmam conhecedores do Acre, que no alto rio Envira, afluente do Tarauacá da bacia do rio Juruá, ainda em tempos atuais, certas firmas comerciais mantêm seus homens em armas para matar índios, que se opõem pacífica ou hostilmente à devastação e ocupação de suas regiões de caça.²⁸⁰

Dessa forma, fica nítida a permanência dos seringais em territórios indígenas, como também a manutenção da violência empenhada contra os povos indígenas, experiência que atravessa o século XX.

O órgão indigenista brasileiro criado em 1910, enquanto Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), atuou em algumas regiões na indução da utilização da mão de obra indígena nos seringais. Tal informação foi localizada em relatório de 1913, escrito pelo desembargador Antônio Trigo de Loureiro, a partir da 1ª Exposição Nacional de Borracha, realizada no Rio de Janeiro. Em um trecho do documento, Antônio Trigo escreveu: “Na secção mattogrossense é bastante curiosa a parte occupada com

²⁷⁸ IGLESIAS, 2010, p. 81.

²⁷⁹ RIBEIRO, 1977, p. 44 – grifos no original.

²⁸⁰ SCHULTZ, Harald; CHIARA, Wilma. Informações sobre os índios do Alto Purús. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. IX, 1955, p. 182.

a exibição de goma elastica preparada pelos selvicolas”.²⁸¹ No mesmo documento, em outro trecho em que o autor cita o relatório apresentado ao Ministério da Agricultura sobre a indústria extrativa do estado de Mato Grosso, aparecem os seguintes dados:

foi também exposta uma grande quantidade de artefactos de borracha de industria indigena, como: calçados, bolas, barracas, sacos e outros impermeaveis ou impermeabilizados, dos quaes os seringueiros se utilizam com grande vantagem sobre seus congêneres. Ainda foram expostas na secção de Matto Grosso amostras de borracha preparadas pelos indios Nhambiquaras, até ha pouco considerados antropophagos e hoje, felizmente, convertidos em factores de produção, graças aos incançaveis esforços do Serviço de Protecção aos Indios.²⁸²

Os dois trechos são decorrentes da mesma experiência, qual seja, a 1ª Exposição Nacional de Borracha. No segundo trecho, que traz mais detalhes sobre os indígenas inseridos na indústria da goma elástica, fica nítido que a presença do povo Nambiquara no trabalho com a goma elástica, ao que sugere o relatório, fazia-se a partir dos esforços do Serviço de Proteção aos Índios.²⁸³

O sistema-mundo justifica-se propriamente pela necessidade de marcar a superioridade dos povos que estão no centro deste sistema, em contraponto, aos povos *Outros* que, nessa engrenagem econômico/social, ocupam o papel de fornecimento de matéria-prima e de mão de obra barata. O que legitimava essas e tantas outras opressões aos povos indígenas eram os dispositivos do que Mignolo chamou de colonialidade do poder:

[...] que produce y reproduce la *diferencia colonial*. La diferencia colonial consiste en classificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en suas faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La *colonialidad del poder* es, sobre tudo, el lugar epistémico de enunciación en el que se escribe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial.²⁸⁴

Consequentemente, presente e reproduzido nos colonialismos internos construídos após as independências que legitimaram a exploração de povos *Outros*.

E, assim, a economia-mundo legitimava a exploração de vidas humanas no interior da floresta. O desejo pelo lucro com as exportações da borracha, sendo ela “[...] uma das principais fontes de divisa com que contava o País e, por isto mesmo, nenhuma providência oficial se negava, quando solicitada, em nome da defesa da produção dos seringais”,²⁸⁵ e –

²⁸¹ LOUREIRO, Antônio Trigo de. **Relatório apresentado ao Dr. Joaquim Augusto da Costa Marques, pelo Desembargador Antonio Trigo de Loureiro à primeira Exposição de Borracha, realizado no Rio de Janeiro**. 1913, p. 8. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Borracha – Estante 11-14. Período: 1913.

²⁸² RELATÓRIO Ministério da Agricultura apud LOUREIRO, 1913, p. 18.

²⁸³ Analisaremos a relação entre o SPI e os padrões de seringa com mais profundidade no quarto capítulo.

²⁸⁴ MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madri: Akal, 2003, p. 39 – grifos no original.

²⁸⁵ RIBEIRO, 1977, p. 27-8.

poderíamos acrescentar – em defesa da ordem sistêmica da economia-mundo moderna colonial. Indústria que, com suas características colonialistas em múltiplas facetas, utilizou a mão de obra indígena, e impulsionou processos de territorialização forçada e genocídios.

Os produtos manufaturados a partir da borracha produzida na Amazônia trouxeram comodidade às vidas das gentes europeias e norte-americanas, com objetos de consumo que modificaram a vida cotidiana, tais como os carros, as bicicletas, as botas impermeabilizadas, entre tantos outros. Era um desvario à procura pelos novos produtos. No entanto, do outro lado do oceano, os centros produtores na Amazônia amargavam uma complexa teia de explorações de vidas humanas. Concordamos com Chavarría, quando afirma categoricamente que:

El genocidio cometido contra la población amazónica, indígena y no indígena, el esclavismo y las ejecuciones de quienes se rebelaban contra sus patrones son el aspecto más vergonzoso de la historia del caucho. La escalofriante cifra de 40.000 asesinados y desaparecidos de estos pueblos, más otros miles de desplazados, muestra el precio que se tuvo que pagar por la explotación y el procesamiento de las distintas gomas conocidas como caucho, balata o shiringa.²⁸⁶

O alto preço pago pelas vidas humanas amazônicas para o processo de modernização do mundo não foi pautado em uma escolha dos povos que habitavam os territórios fornecedores de látex, mas sim dos tentáculos de uma sistemática economia-mundo moderno colonial,²⁸⁷ que envolveu e impôs:

[...] historias locales, entroncadas con diseños globales, de las relaciones de dominación/dependencia en la constante reestructuración del orden global manteniendo la estructura colonial del poder, esto es, la colonialidad global del poder [...].²⁸⁸

Dessa forma, como salientou Mignolo, os países recém tornados independentes mantêm a estrutura colonial de poder nas práticas do Estado. Assim, povos indígenas tiveram seus territórios invadidos por impulsos de uma economia-mundo e foram expostos às agressividades da cobiça que impôs novos desafios para suas experiências de existir no mundo. Povos que, em lugares/territórios ocupados pela lógica do seringal pelos não indígenas, haviam constituído experiências seculares de relações com lugares significativos, onde experienciaram relações e teceram suas territorialidades.

Segundo Maldí, “no rio Guaporé, os primeiros povos a sofrerem os violentos efeitos da depopulação e do sistema desagregador da mobilização forçada da mão-de-obra indígena

²⁸⁶ CHAVARRÍA, 2015, p. 141.

²⁸⁷ MIGNOLO, 2003.

²⁸⁸ MIGNOLO, 2003, p. 48.

para o extrativismo foram, sem dúvida, os *Pauserna*”.²⁸⁹ Subsequente aos Pauserna, muitos outros povos habitantes dos rios afluentes do rio Guaporé tiveram suas experiências atreladas aos seringais, entre eles, os Makurap, os Puruborá, os Miguelenos, os Pauserna, os Tupari, os Aruá, os Arikapú, entre outros. No próximo tópico, intentamos compreender o processo de instalação e expansão da indústria extrativa da goma elástica no médio e baixo Guaporé, tendo em vista o impacto deste *ocupar* aos territórios indígenas.

2.4 TRAJETÓRIAS DE OCUPAÇÃO DA INDÚSTRIA EXTRATIVA NO VALE GUAPORÉ

No presente tópico objetiva-se compreender, a partir de uma perspectiva local, com base na análise da documentação, como se deu a constituição da indústria extrativa ao longo do médio e baixo Guaporé. Tal escolha leva em consideração ser esta uma macrorregião que envolve territórios tradicionais de povos indígenas, entre eles o povo Makurap, que sofreram com os percalços dessa indústria extrativa em suas trajetórias.

Para tanto, foram analisados os escritos de João Severiano da Fonseca, que esteve nas regiões do alto, médio e baixo Guaporé entre os anos de 1875 e 1878; Manoel Esperidião da Costa Marques, que no ano de 1906 percorreu o alto e médio Guaporé; e os textos do etnólogo Erland Nordenskiöld, que esteve no rio Guaporé entre 1908 e 1909, e depois, em uma segunda viagem, entre 1913 e 1914, interessado em estudar os povos indígenas que viviam na região, quando realizou levantamentos arqueológicos e estudos linguísticos. Após as viagens etnográficas, Nordenskiöld publicou artigos científicos e livros. Para este capítulo, foram analisadas as partes dedicadas ao rio Guaporé nos livros *Indios y Blancos*²⁹⁰ e *Exploraciones y Aventuras en Sudamérica*.²⁹¹

Somados ao material citado acima estão os relatórios da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso entre os anos de 1912 e 1921, documentos oficiais que trazem dados quantitativos sobre a produção e exportação da borracha, além de relatórios de viagens realizadas aos Postos Fiscais do Guaporé. A análise de toda a documentação pautou-se na perspectiva teórica do paradigma indiciário de Ginzburg,²⁹² pois foi necessário buscar e conectar indícios presentes nas fontes para viabilizar a construção do contexto temporal e territorial da atividade seringalista em territórios indígenas. As análises documentais

²⁸⁹ MALDI, 1991, p. 228 – grifos no original.

²⁹⁰ NORDENSKIÖLD, 2003.

²⁹¹ NORDENSKIÖLD, 2001.

²⁹² GINZBURG, 1989.

dedicaram-se aos dados referentes ao médio e baixo Guaporé. A título de explicação, considera-se alto Guaporé o curso do rio da sua nascente até a cidade de Pimenteiras (RO), médio Guaporé, o curso do rio de Pimenteiras (RO) até o Forte Príncipe da Beira, e, então, o baixo Guaporé, o curso do rio desde Forte até sua foz, em frente a localidade de Surpresa.

O rio Guaporé tem suas nascentes na região da Chapada dos Parecis, ainda no estado de Mato Grosso, “[...] na divisa dos municípios de Vale do São Domingos e Tangará da Serra [...]”.²⁹³ Seu curso percorre 600 km até o ponto em que encontra o rio Mamoré. Após desaguar no Mamoré, suas águas percorrem 250 km²⁹⁴ até a localidade de Vila Murtinho, onde encontra o rio Beni, proveniente da Bolívia e, juntos, formam o rio Madeira, que percorre 540 km até desaguar na margem direita do rio Amazonas.²⁹⁵ O rio Guaporé, em trechos da sua calha, marca o limite do território brasileiro com o boliviano.

Desde a descoberta das minas de ouro em Mato Grosso, os rios Guaporé e Madeira serviram de rotas de comércio entre Vila Bela e Belém. Missões foram instaladas do lado português às margens do Guaporé, entretanto, tiveram pouco êxito nos propósitos de evangelização dos povos indígenas e, conseqüentemente, pouca duração.²⁹⁶

Essa região de fronteira foi emblemática para a questão territorial entre os reinos português e espanhol a partir dos constantes conflitos envolvendo os limites territoriais entre as duas monarquias. Em 1776, foi inaugurado o Forte Príncipe da Beira, cujo finalidade era defender o território português de possíveis ataques e invasões espanholas. Nesse contexto, durante o século XVIII, a região do Guaporé teve importância militar e econômica; no entanto, logo perdeu sua importância estratégica²⁹⁷ quando as minas de ouro de Vila Bela entram em decadência.

A riqueza ambiental da região era conhecida,²⁹⁸ suas espécies florestais compunham as observações dos viajantes que passavam pela região, tal como ocorreu na região do rio Amazonas, citadas no início deste capítulo. João Severiano da Fonseca, um século após a inauguração do Forte Príncipe da Beira, em viagem pelo Guaporé, no ano de 1875, estando em um trecho do médio Guaporé, cita a presença de algumas espécies na região:

Duas espécies de *cacau* (theobroma das *buthneriaceas*), dos quaes o *falso cacau* ou *cacaury* é um agradável refrigerante, apparecem, já frequentemente, nas mattas onde tambem descobre-se copia de *copahibeiras*, *bicuibeiras*, a nozmoscada do Brasil, o

²⁹³ KUNZLER, Júlio Cesar Sebastiani; BARBORA, Francisco de Assis Reis. Recursos Hídricos Superficiais. In: ADAMY, Amílcar. (org.). **Geodiversidade do estado de Rondônia**. Porto Velho: CPRM, 2010, p. 82.

²⁹⁴ KUNZLER; BARBORA, 2010, p. 82.

²⁹⁵ KUNZLER; BARBORA, 2010, p. 82.

²⁹⁶ MEIRELES, Denise Maldí. **Guardiões da fronteira**: Rio Guaporé, século XVIII. Petrópolis: Vozes, 1989.

²⁹⁷ MEIRELES, 1989.

²⁹⁸ Em 1738 foi encontrado ouro no Rio Corumbiara, médio Guaporé, segundo Denise Maldí (1989, p. 104).

oleo vermelho e varias sortes de hevoeas, e entre os pequenos arbustos a preciosissima ipecuacuanha. Entre as palmeiras a *siriba* (astrocaryum) de fructos vermelhos; [...].²⁹⁹

Em outro trecho, ao passar por uma ilha, abaixo da localidade de Pedras Negras, o autor escreve: “A ilha [...] E’ afamada pela sua riqueza de seringaes; [...]”, e, sobre a margem direita do Guaporé, destacou que “a seringa, o cacau, a salsaparrilha, a copahiba e o to Cary”³⁰⁰ eram preciosas e notáveis espécies da flora guaporeana. E, eram elas, as plantas, que impulsionariam a ocupação da região por novos sujeitos, ávidos pela transformação de plantas em lucros.

Para compreender a presença e desenvolvimento da indústria extrativa no Vale do Guaporé, no final do século XIX e início do XX, o relatório de viagem de Manoel Esperidião da Costa Marques tornou-se fonte salutar. Em 1906, o engenheiro percorreu o rio Guaporé desde a cidade de Mato Grosso, atual Vila Bela da Santíssima Trindade (MT), até o Forte Príncipe da Beira, já no médio Guaporé. O objetivo da viagem era, justamente, demarcar terras de seringal, concedidas pelo governo de Mato Grosso à Balbino Antunes Maciel, influente seringalista da região. Pautamo-nos nas informações provenientes da análise deste documento, em cruzamento com dados de outras fontes, e, assim, foi possível construir um panorama temporal e territorial da ocupação de atividades ligadas à indústria da seringa.

Para Manoel Esperidião da Costa Marques, em 1906 a atividade econômica exclusiva da população do Vale do Guaporé era a indústria extrativa da seringa. Como Fonseca, citado anteriormente, Costa Marques também ressaltou as riquezas da região:

Além do ouro, que está disperso pelos seus afluentes e de cujo aproveitamento ninguém cogita presentemente, se encontra herva-matte, a poáia, a baunilha, copahiba, salsaparilha, o to Cary, e sobretudo a seringueira em ambas as margens – “l’arbol del oro”, como a chamam os bolivianos – chamando “tierras de promission que solo esperan el trabajo humano para assombrar el mundo con su riqueza” a margem que lhes pertence. Assim se exprimia recentemente o ministro da colonização em circular aos seus consules no estrangeiro, concitando-os a que apregoassem as riquezas do seu paiz no intuito de attrahir a immigration.³⁰¹

Para Manoel Esperidião da Costa Marques, o primeiro brasileiro a estabelecer um barracão de seringa na região foi Antonio Rodrigues de Araujo, conhecido também por Tóto Rodrigues:

²⁹⁹ FONSECA, João Severiano da. **Viagem ao redor do Brasil 1875-1878**. 2 vol. Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C., 1881, p. 184 – grifos no original.

³⁰⁰ FONSECA, 1881, p. 208. Tocary é o termo popular para nomear a castanha-do-Brasil.

³⁰¹ MARQUES, Manoel Esperidião da Costa. **Região ocidental de Matto Grosso**: viagem e estudos sobre o Valle do Baixo Guaporé: da cidade de Matto Grosso ao Forte. Rio de Janeiro: Typ. e Pap. Hildebraudt, 1908, p. 7.

[...] primeiro explorou os seringaes do Baixo Guaporé, quer da margem brasileira, quer da boliviana; e, em 1877, os da ilha de S. Simão, conforme dão testemunho os brasileiros estabelecidos na cidade de Matto Grosso e os bolivianos residentes em Bella-Vista, no Beni, e em Magdalena, povoação que, pode-se dizer, foi fundada por seringueiros brasileiros. Na ilha de S. Simão, esteve Tóto Rodrigues, como ali o chamavam, situado com grande barracão assobrado e numeroso pessoal ocupado na extracção da borracha. Havia então pequenas barracas brasileiras disseminadas pela ilha e confiadas a Domingos da Costa e Firmino de Assumpção, homens que Antonio Rodrigues havia levado de Cuyabá.

Depois do capitão Antonio Rodrigues ali penetraram os Macieis que construíram também barracão assobradado e empregavam numeroso pessoal na extracção da borracha, em uma e outra margem do rio, quando ainda nenhum boliviano tinha ahi barraca.³⁰²

Quando, no ano de 1892, Antonio Rodrigues de Araujo veio a falecer, seu barracão e as feitorias presentes foram transferidas para Srs. Maciel & C., por pagamento de dívidas do primeiro com a casa Maciel & C.

Ainda sobre Tóto Rodrigues, João Severiano da Fonseca também deixou informações importantes. Descreveu da seguinte maneira sua trajetória para o Guaporé:

Esse senhor tinha possuído e perdido bens da fortuna; e, após constante labutar seu e revezes da sorte, viera buscar novo alento nos seringaes de *S. Simãozinho* e das *Pedras Negras*, onde as *hevoeas* e as *siphonias* já abundam. Voltava depois de quatro annos de lucta com a adversidade, baldo de dinheiro, entibiado no animo e augmentado de dividas [...].³⁰³

No documento escrito por Manoel Esperidião da Costa Marques, outro nome citado foi o do subdelegado na região, Militão Leite, sendo ele proprietário de seringais nas margens do Guaporé, com sede na localidade de Ilha das Flores. Em consulta à documentação de venda de terras pelo estado de Mato Grosso, consta, para o ano de 1908, um termo de venda ao senhor Militão Leite: “[...] um lote de terras devolutas [...] de 1.800 hectares, situado no municipio de Matto-Grosso, logar denominado Ilha das Flores, as margens direitas do rio Guaporé [...]”.³⁰⁴ Parece então que a presença de Militão Leite, embora já estivesse efetiva e atuante no ano de 1906, quando da viagem de Manoel Esperidião da Costa Marques; porém, foi apenas em 1908 que ele comprou oficialmente as terras de Ilha das Flores.

Entretanto, a partir do escrito de Manoel Esperidião da Costa Marques, encontramos indícios para acreditarmos em uma ocupação seringueira já na metade do século XIX, motivada e interessada pela significativa presença de seringueiras e cauchos nas matas do Vale do Guaporé, como já destacado por João Severiano da Fonseca, em 1875, supracitado.

³⁰² MARQUES, 1908, p. 15-6.

³⁰³ FONSECA, 1881, p. 182 – grifos no original.

³⁰⁴ TÍTULO provisório de terras devolutas. [Registro de títulos provisórios de terras compradas ao Estado]. 1908, p. 188. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: BR APMT CROP 015-02 C. Período: 1904.

Antonio Rodrigues de Araújo (Tóto Rodrigues) já explorava a região da Ilha de San Simão em 1877. Para expedições de reconhecimento do rio São Miguel, com o intuito de estabelecer seringais, Manoel Esperidião da Costa Marques data de 1862³⁰⁵ a primeira iniciativa:

Em 1882, a casa Maciel & C. mandou um dos socios, Estevam Antunes Maciel, explorar o rio São Miguel [...]. Regressou então Estevam muito satisfeito porque tambem havia descoberto ricos seringaes. E no principio de Setembro, emprehendeu nova viagem ao S. Miguel com numeroso pessoal, já preparado para trabalhar na extracção da gomma elastica.³⁰⁶

A iniciativa não obteve sucesso. Durante uma festa, os indígenas Migueleno³⁰⁷ atacaram o pessoal de Estevam, que, aparentemente, estava em ambiente de intensa amistosidade entre seringueiros e indígenas. Apenas um funcionário sobreviveu, justamente porque havia ficado de guarda na canoa. Manoel Esperidião da Costa Marques relatou que somente quinze anos depois do trágico incidente, “[...] em 1877, veio a casa Maciel a travar relações com esses gentios, com os quaes vae vivendo em paz até hoje. Ao barracão de Balbino Maciel, á barra do rio S. Miguel, já tem vindo turma de cem indios”.³⁰⁸

Em outro trecho do documento, o autor descreve o contato que Antonio Rodrigues de Araujo teria estabelecido com o povo Páo-Cerne,³⁰⁹ tendo sido ele “[...] o primeiro que, em 1875, entabolou relações com elles [Páo-Cerne] e, segundo informações que elle deu á comissão de limites que por lá passou, em 1876, compunha-se essa tribu de 400 individuos que elle cathechisou e com os quaes trabalhava nos seringaes e viajava pelas cachoeiras do Madeira até o Pará”.³¹⁰ Maldí,³¹¹ em artigo da década de 1990, denunciava ter sido o povo Pauserna o primeiro a sofrer brutalmente com a indústria extrativa no Vale do Guaporé.

Para entendermos o interesse seringueiro pela região, na segunda metade do século XIX, a descrição de João Severiano da Fonseca é bem-vinda:

A *seringa*, ou gomma elastica, é actualmente a beta de ouro dos aventureiros nessas regiões. Farejam-as onde existam; para lá dirigem-se, e ahi é só picar a arvore, extrahir o latex e fazer os pães de borracha. Esgotada temporariamente a seiva das

³⁰⁵ Na publicação de Manoel Esperidião da Costa Marques, feita a pós sua morte prematura, pautada nos seus escritos sobre a viagem ao Guaporé, o ano para a iniciativa de estabelecer seringais no rio São Miguel foi de 1882. Entretanto, logo à frente no documento, ele escreve que o retorno ocorreu 15 anos depois, no ano de 1877; assim, percebe-se que deve ter ocorrido um erro de escrita, onde se escreveu 1882, o ano correto seria 1862. Por esse motivo, consideramos o ano de 1862.

³⁰⁶ MARQUES, 1908, p. 20.

³⁰⁷ Povo também denominado Huanyam na documentação.

³⁰⁸ MARQUES, 1908, p. 21.

³⁰⁹ Povo também conhecido pelo nome Guarasugwe; algumas famílias vivem em Pimenteiras D'Oeste (RO).

³¹⁰ MARQUES, 1908, p. 19.

³¹¹ MALDI, Denise. O Complexo Cultural do Marico: Sociedades Indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, Afluentes do Médio Guaporé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém, v. 7, n. 2, p. 209-69, 1991.

árvores, vão buscar outras paragens; e assim proseguem enquanto a fortuna os anima.³¹²

O trabalho nos seringais na segunda metade do século XIX tem características bem distintas da ocupação a partir da década de 1910. A primeira, ao que indica Fonseca, mais móvel e menos territorial, diferente do que ocorreria nas décadas posteriores. Os forasteiros, assim chamados pelo autor, se demoravam “[...] o tempo que dura a força productiva da arvore, e mudando de local, sempre á pouca distancia do rio, onde a colheita é mais facil e o trabalho menor”.³¹³

Os seringais do médio Guaporé, nos anos iniciais da trajetória da indústria extrativa, sem dúvida estiveram ligados à presença do seringalista Balbino Antunes Maciel, que desempenhou influência econômica, social e política na região; Garcia destaca que “[...] Balbino Antunes Maciel era membro de uma família de antigos seringueiros que atuavam na extração da borracha naquela região desde a década de 1870”.³¹⁴

Manoel Esperidião da Costa Marques, em documento de 1899, ao descrever a indústria extrativa no Guaporé, destaca a presença de Balbino Maciel:

Entretanto alli ha uma industria, que lutando com milhares de difficuldades, vae se desenvolvendo ainda que mui lentamente; e si lhe derem valvulas por onde possa respirar, ha de crescer, ha de desenvolver e ha de mudar completamente as condições de vida d'aquellas regiões. O Sr. Balbino Maciel, filho da cidade de Matto-Grosso, descendente de João Antunes Maciel, Miguel Antunes Maciel e Gabriel Antunes Maciel, o sertanista ousado que nos tempos dos capitães-generaes pretendia a junção das aguas do Prata ás do Amazonas, tem creado e desenvolvido no valle do Guaporé a industria extractiva da borracha, dando provas de energia e força de vontade pouco communs. Reunindo numeroso pessoal, fazendo-lhe adiantamentos, e creando um corpo especial de trabalhadores e remadores nas cachoeiras, tem sustentado ha annos aquella industria. E' assim que estão estabelecidos com barracas desde muito antes do Forte do Principe da Beira até Villa-Bella, florescente povoação boliviana, na foz do rio Beni, onde tem grande casa commercial, importadora de mercadorias.³¹⁵

A presença de Balbino Antunes Maciel e, conseqüentemente, seu poderio na região enquanto seringalista, começava a se constituir no final do século XIX e se manteve através do século XX, quando já havia adquirido os seringais de Tóto Rodrigues, como vimos nas páginas anteriores. Na documentação referente à concessão e venda de terras devolutas pelo estado de Mato Grosso encontramos, para o ano de 1905, dois termos de concessão gratuita de lotes à Balbino Antunes Maciel. A primeira concessão refere-se a uma área de “[...] 25 lotes contíguos de terras devolutas de 3.600 hectares cada um, situados do rio ‘Corumbiara’ ao

³¹² FONSECA, 1881, p. 182 – grifos no original.

³¹³ FONSECA, 1881, p. 183.

³¹⁴ GARCIA, Domingo Sávio da Cunha. **Território e negócios na “Era dos Impérios”**: os belgas na fronteira oeste do Brasil. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2009, p. 162.

³¹⁵ MARQUES, 1908, p. 49-50.

‘Lamego’ município de S. Luíz de Cáceres [...]’.³¹⁶ No segundo documento, expedido no mesmo dia do anterior, 4 de fevereiro de 1905, consta a concessão de:

[...] 2 lotes de terras devolutas de 7 mil hectares cada um situado o 1º na margem direita do rio ‘Jaurú’ a começar do lugar denominado ‘Fazenda-Velha’ em rumo ao Oeste até o ponto denominado ‘Estiva-Velha’ e o 2º no rio Guaporé a começar da foz do rio Corumbiara para cima no município de S. Luíz de Cáceres [...].³¹⁷

Nesse contexto de acesso às concessões, Balbino Antunes Maciel passou a ter o controle sobre uma grande faixa de terras que envolvia o curso do rio Corumbiara até sua foz, e da sua foz até Lamego, nas proximidades do Forte Príncipe da Beira. Para demarcar as terras gratuitas recebidas por Balbino Antunes Maciel, foi convidado Manoel Esperidião da Costa Marques, que em 1906 fez os trabalhos de medição e demarcação dos seringais e que, a partir, dessa experiência escreveu o documento já citado anteriormente.

Retomando as informações de 1906 presentes na obra de Manoel Esperidião da Costa Marques, é interessante a sistematização de dados populacionais do lado brasileiro do Baixo-Guaporé. As localidades, segundo ele, estavam assim distribuídas:

³¹⁶ TÍTULO provisório de terras devolutas. [Registro de títulos provisórios de terras compradas ao Estado]. 1905, p. 17v. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: BR APMT CROP 015-02 C. Período: 1904.

³¹⁷ TÍTULO [...], 1905, p. 18v-19.

Quadro 2 – Localidades na margem direita do rio Guaporé, 1906

Localidade	Moradores
Barracão de Militão Fernandes Leite, denominado Ilha das Flôres	120 almas
Barracão de Felipe Nery da Trindade e seus vizinhos, nos Morrinhos	80 almas
Barracão do boliviano Agapito Anes, nas Pedras Negras, e o de Manoel Bento	110 almas
Barracão dos Dois Irmãos e Quebra-Bote	30 almas
Barracão de Balbino Maciel e seus abonados	120 almas
Soma	460 almas

Fonte: Adaptado de Marques.³¹⁸

No relatório da Delegacia Fiscal do Norte referente ao interstício de 1914³¹⁹ também aparecem dados referentes a um levantamento populacional da margem direita do Guaporé, com nome e idade dos moradores, além do local em que residiam – não conseguimos identificar a presença de indígenas na lista. O interessante, se formos fazer uma comparação com os dados de 1906, é que no documento referente ao ano de 1914 outras localidades são citadas, ao total dezoito,³²⁰ incluindo Villa Bela de Matto-Grosso.³²¹ Das dezoito localidades mencionadas por Octavio da Costa Marques, no relatório da Delegacia Fiscal, dez são precedidas da palavra “barracão”, indicando se tratar de um ponto envolvido com a extração de goma elástica; as outras oito não possuem esse indicativo, no entanto, sabe-se que algumas estavam ligadas à extração de seringa, entre eles “As Pedras” e “Ilha das Flores”.

As localidades citadas por Manoel Esperidião da Costa Marques – e que também aparecem no relatório de Octavio da Costa Marques – são cinco ao total, como pode-se observar no quadro abaixo:

³¹⁸ MARQUES, 1908, p. 8.

³¹⁹ No documento, consta data de janeiro de 1915.

³²⁰ Barracão Bello Oriente, barracão Santa Rosa, barracão Santo Antonio, barracão Acavasinho, barracão Limeira, Quebrabote, Bom Jardim, As Pedras, barracão Morrinho, Ilha das Flores, Porto Brasil, Porto Bahú, barracão Bacurisal, Furado Grande, barracão Campinho, barracão Laranjeira, barracão Uacurisal e a cidade de Villa Bella de Matto Grosso (MARQUES, Octavio da Costa. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte, em Manáos**. 1915, p. 7-32. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-27. Período: 1914.).

³²¹ Atual Vila Bela da Santíssima Trindade – MT.

Quadro 3 – Comparativo de localidades na margem direita do rio Guaporé (1906 e 1914)

Manoel Esperidião da Costa Marques (1906)	Octavio da Costa Marques (1915 referente à 1914)
Ilha das Flôres	Ilha das Flores
Morrinhos	Barracão Morrinho
Pedras Negras	As Pedras
Quebra-Bote	Quebrabote
Barracão de Balbino Maciel (Santo Antonio)	Barracão Santo Antonio

Fonte: Elaborado pela autora.

A metodologia de levantamento das informações censitárias não é explicitada em nenhum dos documentos. Doze localidades aparecem na listagem de 1914, mas não constaram na lista de Manoel Esperidião da Costa Marques de 1906; elas podem ter sido criadas após a passagem de Manoel, ou podem não ter sido mencionadas no relatório por algum motivo que não conseguimos identificar; ainda há a possibilidade de terem tido mais de uma nomeação, embora sendo a mesma localidade.

Sobre esse período, ainda se pode contar com os dados provenientes dos estudos feitos pelo etnólogo Nordenskiöld, que visitou a região em 1913. Das localidades já mencionadas por Manoel Esperidião da Costa Marques e Octavio da Costa Marques, Nordenskiöld citou: Naranjeira, equivalente ao barracão Laranjeira, e Santo Antonio, equivalente ao barracão Santo Antonio. Algumas localidades não citadas no documento de Octavio da Costa Marques de 1914 aparecem nos escritos de Nordenskiöld, sendo eles: Cafetal, Pimenteira e Aliança.

A partir do ano de 1912,³²² as terras devolutas do Forte Príncipe da Beira até Guajará-Mirim foram concessionadas à Guaporé Rubber Company. Octavio da Costa Marques, em relatório de 1913, escrito a partir de viagem de fiscalização ao Vale do Guaporé, que percorreu o rio desde Guajará-Mirim até o Forte Príncipe da Beira, assim descreveu a área da Guaporé Rubber Company:

[...] proprietária, por concessão do Estado, da área compreendida entre o rio Paca-Nova e o paralelo 12° 25' que passa pelo Forte Príncipe da Beira tem seu pessoal assim distribuído: no barracão Conceição, 24 homens, e 48 estradas de seringa; no Cautário, 42 homens, com 80 estradas; em Lacoca, paraná situado na bocca do

³²² Em 21 de fevereiro de 1912 a empresa Guaporé Rubber Company obteve autorização para atuar no Brasil no ramo da indústria extrativa da goma elástica.

Guaporé, 53 homens; no Rio Negro, afluentes do Mamoré, 54 homens; no Rio Paca-Nova, 132 homens, e mais 11 em Esperidião Marques.³²³

Como é possível observar a partir da análise do documento, a Companhia já estava bem distribuída pelo baixo Guaporé e Mamoré em 1913. Somados os quantitativos mencionados pelo autor, ao todo eram 316 trabalhadores em atividade nos seringais da empresa.

A empresa Brazil Railway, de propriedade do famoso industrial Farquhar, constituiu, no início da segunda década do século XX, a companhia Guaporé Rubber, administrativamente assim constituída para a exploração dos seringais na região, entre o rio Mutum Paraná até Guajará-Mirim. A administração ficava a cargo da Júlio Muller Rubberstate, e os seringais de Guajará-Mirim até o Forte Príncipe da Beira ficavam sob a administração da Guaporé Rubber State.³²⁴ O gerente da companhia Guaporé Rubber era Paulo Cordeiro da Cruz Saldanha, que, então, gerenciava as duas concessões de exploração da goma elástica, a Júlio Muller e a Guaporé Rubber, ambas concessões da Madeira-Mamoré Railway.

Em três relatórios da Delegacia Fiscal do Norte, respectivamente dos anos 1915, 1918 e 1919, as duas concessões eram motivo de tópicos específicos no corpo textual, denominado de “Concessões Julio Muller e Guaporé Rubber” (1915), ou simplesmente “Julio Muller e Guaporé Rubber” (1918/1919). Nos relatórios de 1915 e 1918, Paulo Cordeiro da Cruz Saldanha foi mencionado e elogiado pelo seu trabalho, sendo considerado ativo e empreendedor, inteligente na direção dos serviços. Tais elogios, em uma documentação oficial, deixa transparecer o entrelaçamento entre o poder estatal e o poder econômico local.

A produção de 1915 das duas empresas figurou na quantia de 382.862 quilos de borracha; já no ano de 1919, a Guaporé Rubber produziu 425.274 quilos e a Júlio Muller a quantia de 335.093 quilos. Somadas a produção das duas concessões, têm-se a quantia de borracha de 760.367 quilos. Toda essa produtividade era elogiada pelos delegados fiscais do norte de Mato Grosso, sempre destacando os benefícios para os cofres públicos da presença das duas empresas em suas terras. Evidentemente, benefícios que em nada eram desfrutados pelos povos indígenas que viam suas terras sendo invadidas.

³²³ MARQUES, Octavio da Costa. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1913, p. 80-1. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT Delegacia Fiscal – Estante 11-24. Período: 1913.

³²⁴ LIMA, Abnel Machado de. Decadência Dos Vales dos Rios Guaporé, Mamoré e Madeira (IV). **Gente de Opinião**, Porto Velho, 9 nov. 2008. Disponível em: <<https://www.gentedeopinioao.com.br/colunista/abnael-machado/decadencia-dos-vaes-dos-rios-guapore-mamore-e-madeira-iv>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

Manoel Rodrigues Ferreira, autor da obra clássica *A ferrovia do diabo*, que tratou sobre o processo de construção da ferrovia Madeira-Mamoré, assim descreveu a Guaporé Rubber Company: “o que essa companhia possuía de bens em Guajará-Mirim e nos seringais, inclusive embarcações de todos os tipos e tonelagens, para transportar borracha, era algo de extraordinário”.³²⁵ O autor indica o poderio em equipamentos e concessões da Guaporé Rubber Company e da sua atuação na região do Mamoré e baixo Guaporé.

O fiscal Julio Vieira Nery, em relatório escrito a partir de viagem realizada em 1920 de Guajará-Mirim até a Villa Bella de Matto-Grosso, faz menção às terras concedidas a Balbino Antunes Maciel: “[...] nas vizinhanças do forte do ‘Príncipe da Beira’ terminam as terras concedidas á GUAPORÉ RUBBER COMPANY e principiam as terras concedidas ao coronel Balbino Antunes Maciel”.³²⁶ Ao passar por Santo Antonio, Nery afirma ser ali o lugar onde residia Balbino Antunes Maciel. O relatório é importante, pois apresenta a configuração das terras em concessão, como também vendidas para a indústria extrativa, o que evidencia a permanência na região da Guaporé Rubber e das posses de Balbino Antunes Maciel, no ano de 1920.

A documentação estudada também evidencia que, em 1913, a firma seringalista Schnack-Muller estava atuando na região de Lamego, nas proximidades do Forte Príncipe da Beira. Segundo relatório de fiscalização do rio Guaporé, escrito a partir de viagem realizada pelo delegado Octavio da Costa Marques à região no ano de 1913, estava situado em Lamego o “[...] posto fiscal do Estado, ultimamente creado, havendo doze barracas construídas e em contrução, e tem moradores em número de 15, quase todos seringueiros da firma Schnack-Muller”.³²⁷

Ao estudar as casas comerciais de Corumbá, Targas³²⁸ apresenta dados sobre a firma Schnack-Muller, interessantes para a presente pesquisa. Segundo a autora, a firma Schnack-Muller – criada em 1898, por Henrique Schnack, Guilherme Müller e Ernesto Köhler – tinha sua matriz na cidade de Corumbá, com filiais no lado brasileiro em Aquidauana, no rio Guaporé, e também em Corumbá; a firma também estava presente no lado boliviano.³²⁹

³²⁵ FERREIRA, Manoel Rodrigues. *A ferrovia do diabo*: a história de uma estrada de ferro na Amazônia. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 2005, p. 334.

³²⁶ NERY, Julio Vieira. **Relatório da viagem de “Guajará-Mirim a Villa Bella e Matto Grosso”, apresentado em 31/12/1920, pelo agente fiscal da agência fiscal do Alto Guaporé em Villa Bella**. 1920, p. 8. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-33. Período: 1920.

³²⁷ MARQUES, 1913, p. 77.

³²⁸ TARGAS, Zulmária Izabel de Melo Souza. **As casas comerciais importadoras/exportadoras de Corumbá (1904-1915)**. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2012.

³²⁹ TARGAS, 2012.

Segundo Targas, a firma atuava em várias vertentes. A partir do Album Graphico do Estado de Matto-Grosso de 1914, compreende-se que ela se dedicava:

[...] à exportação, importação, comissão, consignação, também eram representantes da *Anglo Bolivian Rubber Estates, Ltd.*, de Londres. A extração e a exportação da borracha eram de seus próprios seringais. Eram responsáveis pela “navegação no Rio Guaporé e Laguna de Cáceres” com as lanchas “Meteor, Mequenes, Guilherme II e Inca”.³³⁰

O trecho da autora traz alguns dados importantes para entendermos a presença da Schnack-Muller no Guaporé no início do século XX. A firma era detentora de seringais e do direito à navegação no rio Guaporé. No mesmo relatório, citado anteriormente, o delegado menciona um encontro com a lancha da firma, sendo ele “[...] A uma hora p.m. encontramos a lancha de propriedade da firma Schnack-Muller, denominada ‘Rio Mequens’”,³³¹ evidenciando a efetiva presença da firma no Guaporé em 1913.

Na documentação referente aos termos de venda de lotes ocorridos no início do século XX na região do Vale do Guaporé, a firma Stöfen, Schnack, Müller & Comp. aparece enquanto compradora de lotes de terras em dois documentos de 1910, um deles sendo referente a Lamego. No termo de venda, assim fica localizado o lote requerido:

[...] por título de venda um lote de terras devolutas [...] de 1.800 hectares, situado no município de Matto-Grosso, lugar denominado “Lamego”, a margem direita do rio Guaporé em frente a embocadura dos rios Branco e Itonamas, limitando ao Norte, Leste, e Oeste com terras devolutas e ao Sul com o mesmo rio Guaporé.³³²

Dessa forma, fica explícito que em 1910 a firma Stöfen, Schnack, Müller & Comp. já possuía autorização para a extração de seringa na região mencionada, e, por isso, em 1913 os seringueiros da firma já estavam na região, como consta no documento da Delegacia Fiscal do Norte, anteriormente citado.

O outro documento de venda de lotes para a Stöfen, Schnack, Müller & Comp. se refere a uma faixa de 450 hectares, sendo três lotes “[...] situados no município de Matto-Grosso, limitando-se ao Norte, Leste e Sul com terras devolutas e ao Oeste com o rio Corumbiara”.³³³ O nome da localidade não é mencionado, mas a referência do limite oeste com o rio Corumbiara demonstra o tamanho da terra vendida para a firma extratora.

³³⁰ TARGAS, 2012, p. 69 – grifos no original.

³³¹ MARQUES, 1913, p. 76.

³³² TERMO Venda de Lotes. [Registro de termo de vendas de lotes de terras devolutas]. 1910, p. 34v. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: BR APMT CROP 019-03. Período: 1909.

³³³ TERMO [...], 1910, p. 33-33v.

Já para o ano de 1913, dois novos documentos referem-se à titulação de terras para a Stöfen, Schnack, Müller & Comp., sendo eles “[...] um lote de terras devolutas, situado no lugar denominado ‘Acorizal’, município de Matto-Grosso [...]” e o outro lote de terras devolutas “[...] situado no lugar denominado ‘Bahia Bella’, município de Matto-Grosso”.³³⁴ Ao cruzar os dados das localidades com mapas da época, podemos evidenciar que Acorizal situa-se nas margens do rio Guaporé. Sobre o lugar Bahia Bella, não encontramos referências cartográficas para definir sua localização territorial.

Embora sejam poucas as menções a Stöfen, Schnack, Müller & Comp. na documentação, o sobrenome de um dos seus fundadores, Köhler, aparece em vários documentos, entre eles, no livro *Exploraciones y Aventuras en Sudamérica*, escrito por Nordenskiöld a partir de viagem etnográfica realizada entre 1913 e 1914, quando esteve na região do rio Guaporé, como também no oriente boliviano. Nordenskiöld faz alusão ao sr. Köhler, segundo ele “[...] representante de una importante compañía de caucho proprietaria de Pimenteira y de otras barracas”.³³⁵ O sr. Köhler, de quem trata o etnólogo, era Ernerto Köhler, que, conforme Targas,³³⁶ também era proprietário da firma Schnack-Müller. No site da prefeitura de Pimenteiras D’Oeste, em tópico sobre a história do município, faz-se referência a uma doação de terras feita à companhia, e assim consta no texto: “foi doado à firma exploradora de borracha silvestre Stofen, Sechemak, Muller & Cia, no dia 25 de janeiro de 1913”.³³⁷

Dessa forma, os documentos acessados referentes à firma Stöfen, Schnack, Müller & Comp. demonstram que ela já explorava goma elástica em localidades às margens do Guaporé, entre elas Lamego, Acorizal e Pimenteiras, desde pelo menos 1910, como consta no termo de venda de terras. Como veremos no terceiro capítulo, as trajetórias de Ernerto Köhler aproximam-se às vidas Makurap, justamente pela instalação de um seringal.

Em suma, o levantamento documental apresentado acima contribui para o entendimento do processo histórico de ocupação da indústria extrativa no Vale do Guaporé. Dessa forma, desde a segunda metade do século XIX, a indústria extrativa está presente em algumas localidades no Vale do Guaporé, conseqüentemente, apropriando-se de territórios indígenas. Conforme Garcia, “a produção de borracha no vale do Guaporé se iniciou na

³³⁴ SECRETARIA da Agricultura, Industria, Comércio, Viação e Obras Publicas. [Maço de documentos]. 1913. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Caixa 1913 A. Período: 1913.

³³⁵ NORDENSKIÖLD, 2001, p. 282.

³³⁶ TARGAS, 2012.

³³⁷ JESUS, Marcos da Silva. Pimenteiras do Oeste História. **Prefeitura de Pimenteiras do Oeste**, Pimenteiras do Oeste, 31 jul. 2014. Disponível em: <<http://www.pimenteirasdoeste.ro.gov.br/index.php/o-municipio/historico>>. Acesso em: 25 fev. 2019.

década de 1870 e foi aos poucos sendo desenvolvida pela ação de brasileiros e bolivianos, ligados às casas aviadoras de Belém e ao grande comércio de Santa Cruz de La Sierra e Corumbá”.³³⁸ Em Pedras Negras, desde 1875, Antonio Rodrigues mantinha contato com o povo Páo-Cerna e utilizava sua mão de obra nos seringais. A família Maciel, já em 1877, estabeleceu seringais as margens do rio São Miguel, e assim aproximando relações com o povo Migueleno.

Entretanto, deve-se ressaltar que é no início do século XX que a exploração se intensifica, principalmente após a concessão de terras para a exploração de goma elástica feita à Guaporé Rubber Company, vendas de terras para firmas extratoras como a Stöfen, Schnack, Müller & Comp., além do aumento de venda de terras para particulares explorarem os seringais da região. Esse novo contexto vai acarretar no aumento da produção gomífera para a região da abrangência da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso,³³⁹ com um substancial impacto sobre as vidas indígenas.

2.5 DELEGACIA FISCAL DO NORTE DE MATTO-GROSSO: AS PLANTAS TRANSFORMADAS EM PRODUÇÃO E EXPORTAÇÃO NO VALE DO GUAPORÉ

No Arquivo Público de Cuiabá foi possível acessar os relatórios da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso para os anos de 1912 e 1921.³⁴⁰ Esses documentos abrangem informações sobre uma região que compreende boa parte do atual estado de Rondônia. Os dados presentes nos relatórios permitiram a criação de uma série histórica no que toca a produção da borracha e de outros produtos, a partir dos postos e agências fiscais do estado. Compete ressaltar que, sendo uma documentação oficial de um órgão fiscalizador, ele não deve ter dado conta de quantificações totalitárias, sobretudo pela existência de contrabando presente na região, entre Brasil e Bolívia. Entretanto, mesmo com essas observações, a série histórica organizou dados interessantes sobre a indústria extrativa para a região do Vale do Guaporé que poderá nos auxiliar quando confrontado com outros trabalhos. Além dos dados quantitativos, os relatórios em grande parte são acompanhados de registros de viagens, observações sobre as povoações da região, questões sanitárias etc. Desse modo, esta documentação é de suma importância histórica para compreender a indústria extrativa no Guaporé.

³³⁸ GARCIA, 2009, p. 67.

³³⁹ Optamos em seguir a grafia tal como a da época, como consta na documentação consultada.

³⁴⁰ O relatório do ano de 1916 não consta no arquivo, assim sendo, não foi analisado durante a pesquisa.

A Delegacia Fiscal do Norte foi criada em 1911, com sede em Manaus, com o intuito de efetivar a fiscalização da produção da região norte do estado de Mato Grosso. Compreendia uma grande área territorial, boa parte pertencente ao atual estado de Rondônia, que perpassava os grandes rios Guaporé, Ji-Paraná, Mamoré, Madeira, Juary e Tapajós. No documento da sua criação consta as seguintes diretrizes:

[...] é o departamento administrativo e fiscal ao qual incumbe o serviço de fiscalização, arrecadação e escripturação de todas as rendas do Estado de Matto-Grosso no territorio limitado ao Norte pelas linhas divisorias com os Estados do Amazonas e do Pará; ao Sul, pelo paralelo de 12°; a Leste, pelo Estado de Goyaz; e a Oeste, pela Republica de Bolivia e o Estado do Amazonas.³⁴¹

O objetivo maior que impulsionou a constituição da delegacia era a fiscalização dos produtos exportados com origem nessas terras. A preocupação do governo de Mato Grosso em fiscalizar as exportações da região era antiga, como consta em documento de 1902. Manoel Escolastico Virgínio, comissionado pelo coronel Antonio Pedro Alves de Barros, presidente do estado de Mato Grosso, já denunciava os prejuízos aos cofres públicos ocasionados pelos estados limítrofes do Amazonas e do Pará e destacava a importância da criação de postos fiscais. Para ele: “Convencido [...] ao enorme prejuizo soffrido pelo Estado em suas rendas provenientes de productos de exportação das margens dos rios Machado, Juary e Preto, cujos direitos tem difluído para os cofres do Amazonas, criei nos mencionados rios as agencias supra referidas”.³⁴²

O mesmo autor destacou que do rio Machado, afluente do rio Madeira, “[...] segundo as informações e dados coletados, sai anualmente para mais de duzentos mil kilos de borracha, despachadas como produto Amazonense”.³⁴³ A falta de controle sobre os produtos provenientes do território mato-grossense criava uma oportunidade para que parte da borracha fosse computada nos dados do estado do Amazonas, beneficiando-o com os impostos fiscais das exportações. Nesse contexto, os trabalhos da Delegacia Fiscal do Norte fundam-se no interesse pelas receitas provenientes da indústria extrativa da região norte do estado.

A produção extrativa do Vale do Guaporé era fiscalizada por postos fiscais vinculados a agências fiscais, instalados em pontos estratégicos do território. Em 1913, a agência fiscal

³⁴¹ REGULAMENTO para a Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso 1911 De. 291 de 06/12/1911. 1911, p. 1. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Estante 12-193. Período: 1911.

³⁴² VIRGINIO, Manoel Escolastico. Relatório apresentado ao Senhor Coronel Antonio Pedro Alves de Barros. In: JOSETTE, Evaristo. **Relatório de Evaristo Josette-Diretor Interino da Repartição Terras, Minas e Colonização ao presidente do Estado de Mato Grosso Altonio Pedro Alves de Barros**. 1902, p. 17. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Estante 11-47 – Caixa 3. Período: 1902.

³⁴³ VIRGINIO, 1902, p. 17.

de Vila Murtinho abrangia a região do Alto Madeira, Mamoré e Guaporé, com a atuação de três postos fiscais, sendo eles: Presidente Marques, em frente a foz do rio Abunã; Esperidião Marques, onde hoje está a cidade de Guajará Mirim; e Lamego, nas margens do rio Guaporé, na foz do rio São Domingos, próximo ao Forte Príncipe da Beira, sendo o último citado, nas margens do rio Guaporé.

Em 1915, foram criados às margens do Guaporé os postos Pedras e Morrinhos, com o intuito de aumentar a fiscalização na região, tendo em vista as antigas práticas de contrabando. Leopoldo de Mattos alertava para a situação de contrabando na fronteira:

A mais essencial das medidas a tomar, isto é, uma real arrecadação de impostos, pela repressão do contrabando, que enormemente se fazia para a Bolívia, pela razão da taxa mínima com que ahi são gravados os productos, começou a se tornar effectiva, desde dois annos a esta parte e com successo, pela criação dos Postos Fiscaes de Lamego, Pedras o Morrinhos, deslocados depois este ultimo para a boca do rio Mekens, por Acto meu, sob. nº 173, de 3 de Novembro de 1915, para uma melhor distribuição do serviço.³⁴⁴

A precária estrutura para a fiscalização sempre preocupou os delegados do norte do estado de Mato Grosso, justamente pela região estar na linha de fronteira com a Bolívia. Em 1913, frente a crise dos preços da borracha, o país vizinho reduziu a taxaço sobre a goma elástica, o que tornava a prática do contrabando sedutora.

A crise financeira pela qual passava o Amazonas e o Pará em função da queda dos preços de 1912 parece não ter sido sentida pelo estado vizinho. O norte de Mato Grosso parecia viver uma situação animadora, em comparação com os outros estados produtores de goma elástica. Assim destacou Octavio Costa Marques, delegado fiscal do norte de Mato Grosso, em documento endereçado ao presidente do estado, Joaquim Augusto da Costa Marques:

Se V. Excia. levar em conta a crise financeira que domina nos estados productores da borrahca, acarretando o desanimo, dificuldades de aviamentos, e a ausencia de braços que não mais procuram os longincuos seringaes atraz da recompensa immediata ao seu desprendimento affrontando os soffrimentos e molestias proprias da região então verá mais claramente que esta região contudo prospera e que os melhoramentos e beneficios que o governo de V. Excia. tem dispensado a ella tem sido coroado de exitos.³⁴⁵

Já em outro relatório do delegado fiscal da Região Norte, de 1915, o delegado Leopoldo de Mattos percebe o desenvolvimento da indústria extrativa da goma elástica

³⁴⁴ MATTOS, Leopoldo de Moraes e. **Relatório apresentado ao General Caetano Manoel Faria e Albuquerque, pela Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1915, p. 49. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-26. Período: 1915.

³⁴⁵ MARQUES, Octavio Costa. **Relatório apresentado a Dr. Joaquim Augusto da Costa Marques, pelo Delegado Octávio da Costa Marques**. 1912, p. 37. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-22. Período: 1912.

enquanto gradativo e auspicioso. A prosperidade de que Octavio Costa Marques escrevia, como também a gradação na produção compreendida por Leopoldo Mattos, pode ser observada nos dados quantitativos da produção de goma elástica do norte do estado de Mato Grosso. A tabela a seguir foi elaborada pela autora, a partir dos dados que constam nos relatórios da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso:

Tabela 3 – Produção de borracha da região norte do estado de Mato Grosso

Ano	Borracha em quilos
1907	1.190.918
1908	1.560.941
1909	1.229.582
1910	1.545.521
1911	1.593.167
1912	2.705.611
1913	2.635.004,5
1914	3.139.187,5
1915	2.998.976
1916	3.634.000
1917	4.438.387
1918	4.328.045
1919	4.108.121
1920	3.948.885
1921	2.793.085

Fonte: Adaptada de Relatórios da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso.³⁴⁶

O crescimento foi gradativo, com pequena diminuição da produção para o ano de 1915, com retomada no crescimento nos anos posteriores. No ano de 1918, a produção foi maior do que consta nos dados da tabela. Conforme destacou o delegado fiscal Leopoldo Mattos, houve uma retração da remessa de produtos ao mercado comprador e exportador das companhias Guaporé Rubber e Julio Muller Rubber, na expectativa da melhoria dos preços, que então mantiveram em seus depósitos “não menos de 350.000 kilos” em 1918.

³⁴⁶ Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal. Período: 1907-1921.

A tabela abaixo, composta de dados comparativos da produção de borracha proveniente de diversas agências fiscais, do ano de 1907 até 1915, auxilia-nos a compreender o crescimento da produção. Tal crescimento cruza-se com diversos fatores, entre eles, o aumento das concessões e vendas de terras devolutas às margens do rio Guaporé e seus afluentes. Segue tabela:

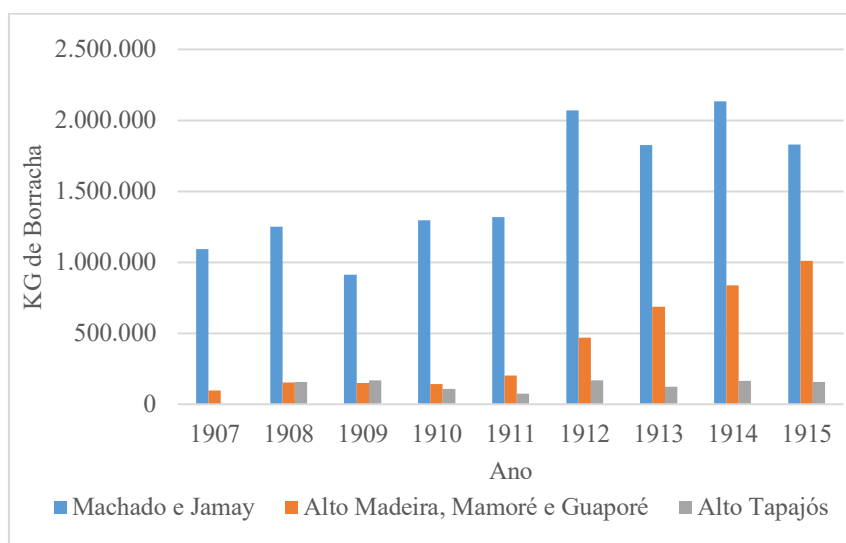
Tabela 4 – Comparativo da produção de borracha despachada pelas diversas agências fiscais de 1907 a 1915

Procedências	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914	1915
Machado e Jamay	1.092.454	1.252.194	910.982	1.295.605	1.317.917	2.068.630	1.826.295	2.134.149	1.830.548
Alto Madeira, Mamoré e Guaporé	98.464	152.713	150.759	142.458	201.562	468.925	685.573	838.855	1.010.376
Alto Tapajós	-----	156.034	167.841	107.458	73.688	168.156	123.136	166.183	158.052
TOTAL	1.190.918	1.560.941	1.229.582	1.545.521	1.593.167	2.705.711	2.635.004	3.139.187	2.998.976

Fonte: Adaptada de Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso (1915).³⁴⁷

³⁴⁷ QUADRO comparativo da produção de borracha despachada pelas diversas Agencias Fiscaes nos annos de 1907 a 1915. In: MATTOS, Leopoldo de. **Relatório apresentado ao General Caetano Manoel Faria e Albuquerque, pela Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1915, anexo 14. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-26. Período: 1915.

Figura 18 – Gráfico comparativo da produção de borracha despachada pelas diversas agências fiscais de 1907 a 1915



Fonte: Elaborada pela autora.

O delegado fiscal Leopoldo de Mattos explica que o resultado do crescimento da região do Alto Madeira, como é possível visualizar na tabela, está ligado ao início dos serviços da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré Railway, inaugurada em 1912.³⁴⁸ No entanto, deve-se acrescentar à conjuntura a expansão seringalista sobre novos territórios, fenômeno decisivo para o crescimento da produção. Embora a tabela também apresente dados da região do Machado/Jamary e do Alto Tapajós, o foco da análise será a região do Alto Madeira, Mamoré e Guaporé, tendo em vista os propósitos deste estudo.

A região do Alto Madeira, Mamoré e Guaporé apresentou um comportamento crescente na produção ao longo dos anos da série histórica, com maior proeminência entre os anos de 1911 e 1915, conforme tabela e figura anteriores. Dessa forma, cruzar os dados de produção com os dados referentes a concessões e venda de terras devolutas pelo estado de Mato Grosso auxilia-nos na compreensão da malha seringalista na região. Deve-se reafirmar que, no ano de 1912, a Guaporé Rubber passou a ser concessionária de uma grande faixa de terras que começava próximo de Guajará-Mirim e seguia até o Forte Príncipe da Beira, com toda área destinada à indústria extrativa. A firma Stöfen, Schnack, Müller & Comp., a partir de 1910, conforme documentação apresentada acima, também construiu seus tentáculos exploratórios às margens do rio Guaporé. O seringalista Balbino Antunes Maciel já estava na região desde o final do século XIX, trabalhando nos negócios da seringa. Assim, a indústria extrativa consolidava-se na ocupação dos territórios indígenas dessa região.

³⁴⁸ MATTOS, 1915, p. 3.

A crescente produção do Guaporé não ficou apenas evidenciada nas páginas dos relatórios no que diz respeito aos dados quantitativos de produção. Leopoldo de Moraes e Mattos, delegado fiscal em 1918, escreveu sobre o assunto em documento enviado ao presidente do estado de Mato Grosso:

Como vem succedendo desde dous annos a esta parte, folgo em registrar que se vae accentuando, com esperanças mais animadoras para o exercicio de 1919, o augmento da producção na zona do Rio Guaporé, que, por isso mesmo, se impõe ás atensões do Governo, para dispensa de beneficios e de recompensas á iniciativa particular [...].³⁴⁹

Frente à conjuntura de crescimento vertiginoso da produção do Vale do Guaporé, foi criada em 1917 a Agência Fiscal do Guaporé, nomeada Currallinho, depois de uma remodelagem dos distritos fiscais. Em 1918, a estrutura dos postos fiscais no Guaporé distribuía-se da seguinte maneira: Barão de Melgaço – localizado na margem direita do rio Guaporé, “[...] na fóz do Cautarinho, ponto de magnifica observação, sobre este rio e o São Miguel, que lhe fica pouco acima [...]”;³⁵⁰ Luiz de Albuquerque – Pedras Negras, situado nas margens do rio São Simão ou Branco, havia sido transferido há pouco da localidade de Pedras Negras; Posto Rolim de Moura – localizava-se na foz do rio Mequens, afluente do Guaporé, e cumpria o papel, segundo o delegado Alfredo Octavio de Mavignier, de fiscalizar “[...] os productos que por alli se escoam e bem assim, os que são extrahidos dos rios que estão á montante deste, [...], mas que ainda não tem postos fiscaes installados e por onde, grande parte dos productos extrahidos, são desviados para a Bolivia [...]”.³⁵¹ A constituição desta rede de novos postos fiscais são indícios que corroboram para evidenciar a ampliação dos seringais na região, o crescimento da produção e, conseqüentemente, a necessidade de maior fiscalização por parte do Estado.

Os dados quantitativos das duas tabelas anteriores e o trecho descrito pelo delegado fiscal ajudam-nos a compreender o crescimento da indústria extrativa no Vale do Guaporé, entre 1910 e 1920. Embora seja justamente a partir de 1912 o período da queda dos preços no mercado internacional, tendo em vista a produção asiática, o que acarretou a desmobilização da produção em inúmeras regiões amazônicas, os dados indicam que no norte de Mato Grosso ocorre aumento na produção até 1919, quando os sinais da crise atingem a região.

³⁴⁹ MATTOS, Leopoldo de Moraes e. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1918, p. 143-4. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-30. Período: 1918.

³⁵⁰ MAVIGNIER, Alfredo Octávio. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1918, p. 93. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-29. Período: 1918.

³⁵¹ MAVIGNIER, 1918, p. 96.

Não foram encontrados os dados sequenciais de produção da goma elástica da Agência Fiscal do Guaporé entre os anos de 1917 e 1921, para que fosse possível a construção de uma sequência quantitativa do crescimento da produção gomífera para o período. Os dados acessados foram dos anos de 1920 e 1921; no entanto, já apresentam queda na produção de um ano para o outro, como podemos observar na tabela abaixo:

Tabela 5 – Produção da Agência Fiscal do Guaporé, por ano e produção de borracha em kg

Ano	Produção
1920	559.774
1921	387.729

Fonte: Adaptada de Relatórios da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso (1920, 1921).³⁵²

Tal ocorrido, deve estar ligado a chegada da crise gomífera em 1919. Segundo o delegado fiscal do norte Leopoldo de Moraes e Mattos: “A crise economica, que de ha muito vem assoberbando a Amazonia, influiu em detrimento da nossa producção gommifera no anno de 1919”.³⁵³ As causas para a queda na produção, segundo o delegado, eram “[...] a baixa do preço do producto, a falta de numerario, a retracção do credito, influido directamente no animo dos productores e dos aviadores”.³⁵⁴ A diferença da produção de borracha proveniente da Agência Fiscal do Guaporé de 1920 para 1921 foi de 172.045 quilos para menos.

Mesmo com a queda na produção, evidenciada pelos dados da tabela anterior, referente a produção total da Delegacia Fiscal do Norte, como também os dados da Agência Fiscal do Guaporé (1920 e 1921), sabe-se, através das histórias indígenas e da documentação histórica, além de relatos de viajantes, que a atividade gomífera na região não se findou com a queda nos preços. Ela continuou presente ao longo do século XX, obviamente com oscilações de produção, mas contínua enquanto presença social e cultural. A produção de goma elástica

³⁵² MATTOS, Leopoldo de Moraes e. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1920. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal do Norte – Estante 11-32. Período: 1920; MATTOS, Leopoldo de Moraes e. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte apresentado ao Dr. Virgilio Alves Corres Filho pelo Delegado Fiscal Leopoldo de Moraes e Mattos**. 1921. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal do Norte – Estante 11-34. Período: 1921.

³⁵³ MATTOS, Leopoldo de Moraes e. **Relatório Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1919, p. 23. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-31. Período: 1919.

³⁵⁴ MATTOS, 1919, p. 24.

no Vale do Guaporé só vai cessar nas décadas de 1980 e 1990, quando ocorreu uma desvalorização significativa da borracha silvestre, diante das plantações cultivadas em outras regiões do Brasil. Cabe destacar que, até o início da década de 1980, os povos indígenas do rio Branco, entre eles o povo Makurap, estavam envolvidos nos trabalhos vinculados aos seringais em seus territórios, submetidos à exploração da sua força de trabalho, tema a ser detalhado nos próximos capítulos.

A goma elástica foi o único produto produzido e exportado que figurou nos relatórios da Delegacia Fiscal do Norte após o ano de sua criação em 1912 até 1918. No ano de 1919, em meio à crise da indústria extrativa da goma elástica, outros itens, como o couro e a castanha, passaram a compor o rol das exportações, mesmo que, em quantidades ínfimas nesse primeiro ano, como destacou Leopoldo Mattos, delegado fiscal. Contudo, mesmo tendo considerado ínfima a produção, o delegado indica a possibilidade de ampliação desses mercados nos anos vindouros. Para ele:

[...] já no exercício de 1920 teremos o prazer de registrar considerável aumento de exportação, quanto a castanha e couros, pelo incremento que se assignala em relação a esses productos; e mais ainda, que o nosso quadro será enriquecido com productos outros, taes como a ipecacuanha e o algodão, que preocupam, de algum tempo a esta parte, a attenção de diversos productores do nosso Noroeste.³⁵⁵

E foi exatamente isso que aconteceu. Óleo de copaíba, ipecacuanha e madeiras passaram a compor os itens de exportação em 1920, como é possível observar na tabela abaixo:

³⁵⁵ MATTOS, 1919, p. 26.

Tabela 6 – Exportações da Delegacia Fiscal do Norte de Mato-Grosso, 1920

Produtos	Unidade	Quantidade
Couros vacuns secos	Um	710
Couros de veado	Um	239
Couros de animais não especificados	Um	43
Borracha	Kg	3.926.064
Castanha	Hectolitro	1.121
Óleo de copaíba	Kg	275
Ipecacuanha	Kg	1.073
Madeira	Toro	10

Fonte: Adaptada de Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso (1920).³⁵⁶

Enquanto a produção de borracha estava em queda, acontecia um aumento na extração de outros produtos. Essa dinâmica produtiva decorre da crise econômica que impôs a necessidade da diversificação de extração de produtos da floresta. Muitos seringais também eram compostos por castanhais produtivos, dessa forma, a coleta da castanha era compatível com a extração da goma elástica. Os trabalhos nas estradas de seringa eram realizados entre os meses de junho e dezembro, e a coleta da castanha geralmente começava a ser realizada em janeiro e seguia até abril/maio.³⁵⁷

A partir do ano de 1919, a castanha passou a ser o segundo produto de exportação da região norte de Mato Grosso. Na tabela abaixo, é possível observar o crescimento das exportações de castanha, nos três primeiros anos em que aparece entre os itens exportados:

Tabela 7 – Exportação de castanha da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso, 1919 a 1921

Ano	Exportação
1919	215 hectolitros
1920	1.121 hectolitros
1921	15.023,20 hectolitros

Fonte: Adaptada de Relatórios da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso (1919, 1920 e 1921).³⁵⁸

³⁵⁶ MATTOS, 1920, p. 8.

³⁵⁷ TEIXEIRA, Carlos Corrêa. **Servidão humana na selva: o aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia**. Manaus: Valer/Edua, 2009.

³⁵⁸ MATTOS, 1919; MATTOS, 1920; MATTOS, 1921.

O crescimento da castanha no mercado exportador da região da Delegacia Fiscal do Norte entre 1919 e 1921 foi de 6.887,53%. A diversificação dos produtos da floresta se deu em todos os estados amazônicos, pois muitos seringueiros continuaram a viver na floresta e, conseqüentemente, precisavam tirar o seu sustento dela. Assim, até mesmo no Pará, grande produtor de goma elástica, a castanha teria passado à frente da borracha nos itens de exportação em 1921.³⁵⁹

A Agência Fiscal do Guaporé contabilizou, para o ano de 1920, 129 hectolitros de castanha, produto que figurava em segundo lugar nas exportações da Delegacia Fiscal do Norte. Santo Antonio, nas margens do rio Madeira, contabilizou 8,50 hectolitros e o rio Mutum Paraná produziu 983,50 hectolitros. No ano seguinte, a Agência Fiscal do Guaporé registrou uma produção de 963 hectolitros, o que demonstrou um aumento de 646,51% em comparação ao ano anterior.

A ipecacuanha³⁶⁰ ocupava o terceiro lugar nas exportações da Delegacia Fiscal do Norte no ano de 1920, com quantidade de 1.073 kg. Segundo o relatório da Delegacia Fiscal do Norte, a procedência da ipecacuanha era assim distribuída em 1920:

Tabela 8 – Procedência da ipecacuanha das agências fiscais, 1920

Procedência	Unidade	Quantidade
Rio Mamoré	Kg	48
Rio Guaporé	Kg	1.025
Total		1.073

Fonte: Adaptada de Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso (1920).³⁶¹

Como evidenciado na tabela, a região do Vale do Guaporé era o principal produtor de ipecacuanha, na região da Delegacia Fiscal do Norte. Em 1921, a quantidade de ipecacuanha proveniente da região foi de 1.347 kg; a região continuava na liderança da produção, em comparação com as outras agências fiscais da Delegacia Fiscal do Norte.

³⁵⁹ WEINSTEIN, 1993, p. 289.

³⁶⁰ Essa planta também é muito conhecida pelo nome de poia (*Psychotria ipecacuanha*), tem papel importante na indústria farmacêutica, tendo em vista que em suas raízes são encontrados “[...] dois valiosos alcalóides, a emetina e a cefalina, usados no tratamento de diarreias, como amebicida, expectorante e anti-inflamatório” (LAMEIRA apud TEIXEIRA, V. A.; COELHO, M. F. B.; MING, L. C. Poaia [*Psychotria ipecacuanha* (Brot.) Stoves]: aspectos da memória cultural dos poaieiros de Cáceres – Mato Grosso, Brasil. **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, Botucatu, v. 14, n. 2, 2012, p. 336).

³⁶¹ MATTOS, 1920, p. 30.

Todo esse percurso que envolveu os dados proveniente das ações da indústria extrativa, a partir dos documentos da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso para a região do Vale do Guaporé, demonstra o engendrar dessa atividade com as histórias indígenas e dos seus territórios. Os três produtos que figuram na liderança das exportações da Delegacia Fiscal do Norte, no início da década de 1920 – goma elástica, castanha e ipecacuanha – foram coletados pelo povo Makurap, como também por outros povos na região do rio Branco, ao longo de mais de setenta anos. Assim, o barracão que se convencionou chamar de “barracão de seringa”, a partir da década de 1920, passa a configurar-se enquanto centro de armazenamento de produtos extraídos da floresta, não sendo mais a goma elástica o único produto. A extração da seringa era apenas um dos trabalhos extrativos feitos para o patrão pelas mãos indígenas e não indígenas.

As terras vendidas, concedidas ou doadas às firmas e a particulares para a exploração da goma elástica eram sobretudo lugares vividos e experienciados por grupos indígenas. Eles viviam nesses territórios relações ancestrais e intensas de experiências que os constituíam enquanto povos. A chegada da indústria extrativa trouxe mudanças significativas para a população indígena da Amazônia, como epidemias, mortes, assassinatos, violências simbólicas e corporais.

3 O SERINGAL EM TERRITÓRIOS MAKURAP

Ao longo do primeiro capítulo, adentramos elementos da vida Makurap, que perpassam as *histórias do começo*, seus desdobramentos na existência do povo, suas experiências ao longo dos territórios, suas construções de lugares significativos, percurso fundamental para o entendimento de uma história profunda, que ultrapassa a presença dos *ere*, como eles chamam os não indígenas. Assim, na experiência dessa produção historiográfica em diálogo com as histórias indígenas e suas sociabilidades, através de um processo de “escuta profunda”, tal como nos orientou Boaventura nas páginas introdutórias desta pesquisa, compreendemos que não existiu na Amazônia *terra sem gentes*, povos sem histórias. Suas narrativas evidenciam, justamente, o equívoco dessas afirmações.

Até aqui, procuramos apresentar ao leitor experiências da vida Makurap ligada aos territórios, justamente, porque são esses posteriormente explorados por um ocupar a partir da lógica do seringal. A profundidade dessa relação está muito distante do binarismo da visão ocidental de natureza/cultura. Aprendemos com as histórias Makurap que os territórios são constituídos por lugares na experiência com os humanos, não estão prontos; existem, justamente, no engendrar de vidas. E como escreveu Ingold:

Lugares, então, são como nós, e os fios a partir dos quais são atados são linhas de peregrinação. Uma casa, por exemplo, é um lugar onde as linhas de seus residentes estão fortemente atadas. Mas estas linhas não estão contidas dentro da casa tanto quanto fios não estão contidos em um nó. Ao contrário, elas trilham para além dela, apenas para prenderem-se a outras linhas em outros lugares, como os fios em outros nós. Juntos eles formam o que chamei de *malha*.³⁶²

Esse emaranhado – de vidas, de lugares, de humanos e não humanos, de histórias – experienciado pelos Makurap prendeu-se a outros fios, constituindo novos *nós de histórias* com a transformação desses territórios em seringais.

Dentro dessas relações, a presença dos *ere* ampliou a malha relacional do povo Makurap, o que ocasionou transformações de práticas, além de experiências trágicas, como as epidemias de sarampo e a exploração econômica de seus corpos nos barracões de seringa, processos violentos de des-reterritorialização aos quais seus corpos foram submetidos ao longo do século XX,. Entretanto, neste envolver-se em relações com os *ere*, os Makurap, assim como os outros povos na região do rio Branco, também souberam negociar suas existências e, assim, construíram, a partir dos seus conhecimentos, mecanismos de resistências e re-existência costurados no interior das relações, como veremos ao longo do

³⁶² INGOLD, 2015, p. 220 – grifos no original.

quarto e último capítulo desta pesquisa. Neste capítulo, procuramos adentrar nas minúcias das histórias indígenas, como também nos dados da documentação histórica, para compreender os percursos da ocupação da indústria seringalista em territórios Makurap, e sobretudo como eles contam essas histórias.

Ao longo dos trabalhos de campo na TI Rio Branco e TI Rio Guaporé, histórias narradas durante conversas e entrevistas com anciões abordaram os primeiros contatos com os *ere* seringueiros. Ao trazer as histórias que compõem explicações sobre esse processo histórico, não é nosso propósito marcar sugestões de “origens” para o contato entre o povo Makurap e os *ere*. Contudo, buscamos compreender as narrativas históricas que eles construíram sobre esse processo. Histórias que, como um fio, vão se constituindo na oralidade do grupo até os dias atuais. Essas oralidades muitas vezes convergiam em outras, as falas traziam distintos personagens que, a partir de um cruzamento, foram se entrelaçando ao longo desta pesquisa.

Para escrever sobre esses encontros, tomaremos enquanto fonte as oralidades dos anciões, documentos primários, petições de terras devolutas da região, além de informações presentes nas obras de pesquisadores que estiveram no médio e baixo Guaporé nas três primeiras décadas do século XX. Quando cruzamos dados das histórias orais com a documentação escrita, descortinaram-se caminhos interessantíssimos para pensarmos o passado da região. A proposta do cruzamento de dados orais e escritos não pressupõe a valorização de um em contraponto ao outro, mas procura fortalecer um maior conjunto de olhares para realizar o trabalho de tecitura³⁶³ dessas histórias.

Ouvimos narrativas que os indígenas contam sobre o processo histórico da chegada dos *ere* em seus territórios e, conseqüentemente a “época do escravo” e a “época do patrão”, e é sobre elas e suas potencialidades que procuramos apresentar neste capítulo. Os anciões contaram as histórias a partir de elementos de suas experiências, mas também, como veremos, das histórias que ouviram dos *antigos*, dos avós, dos pais. Vale salientar que alguns personagens *ere* que aparecem nas narrativas são pessoas com quem os narradores não conviveram; entretanto, estes sujeitos marcaram as histórias indígenas ao ponto de, mesmo depois de mais de cinco décadas, permanecerem nestas histórias dos povos da região.

Os Makurap eram organizados a partir de subgrupos, vivendo em malocas distintas. Assim, as histórias do contato envolvem também essa dinâmica, não existindo *uma* história, mas diferentes narrativas a partir dos subgrupos. Não foi possível acessar as histórias de todos

³⁶³ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História**: a arte de inventar o passado. Ensaio de teoria de história. Bauru: Edusc, 2007, p. 31.

os subgrupos. Apresentamos abaixo algumas dessas histórias, começando por uma contada pela anciã Menkaika, que ouviu de seu avô Biakoi, do subgrupo *Xát* (cobra). Começaremos com a história em que destaca o primeiro “branco” que seu avô conheceu:

Primeiro branco que eles conheceram, ele falava, meu avô falava, que era o Pernambucano, primeiro que eles viram, conheceram, ele contava [...].³⁶⁴

Primeiro branco que eles conheceram foi um tal de Pernambucano, todo tempo eu escutava isso daí, perguntava meu vô, [...] Dona Sapé, eu perguntava, se era verdade, ela falou que é. Primeiro *ere* que nos conhecemos foi esse, ela falava [...].³⁶⁵

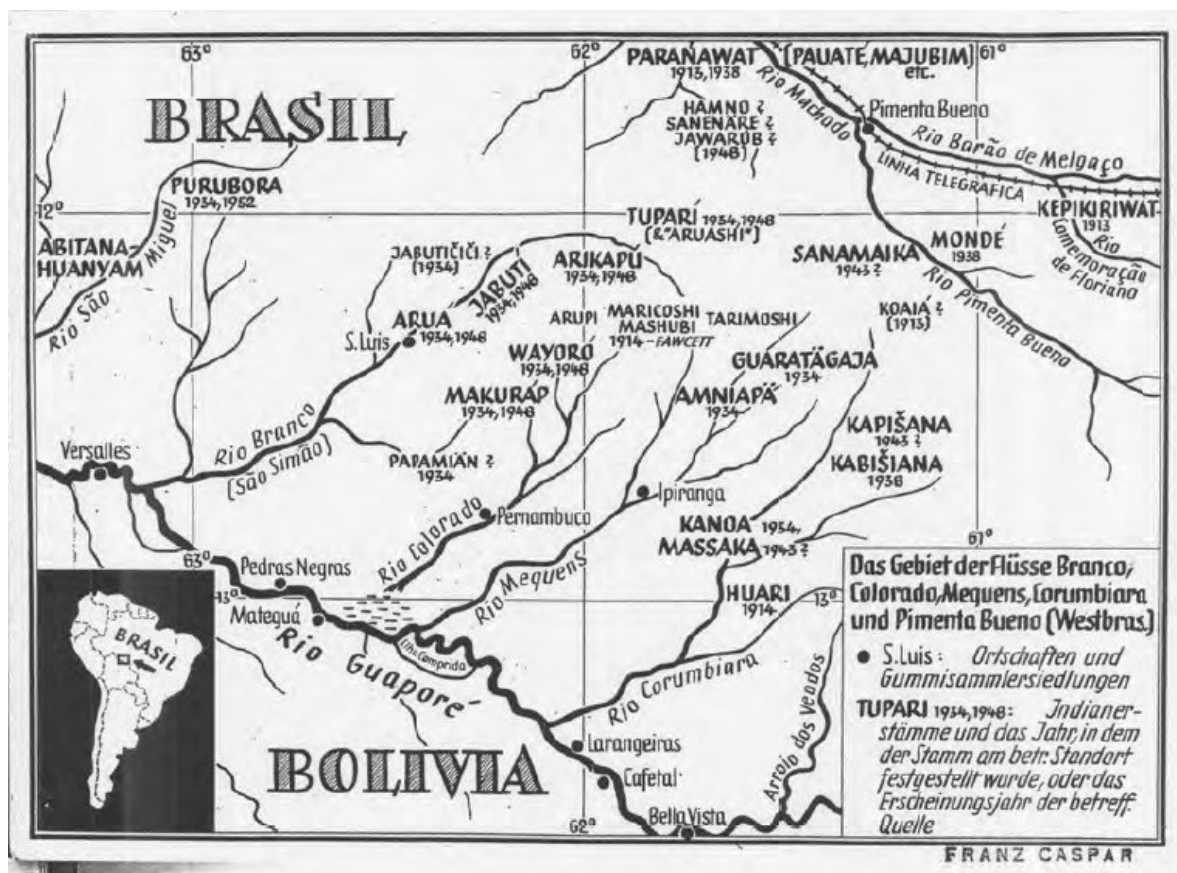
Nos dois trechos, um sujeito é denominado para marcar o encontro com o não indígena, sendo ele, Pernambucano. Na narrativa, a linha sucessória da história é enunciada, destacando seu avô e uma anciã do povo Makurap de nome Sapé, os dois já falecidos, para indicar a confirmação e a circularidade da história.

A partir da enunciação “Pernambucano”, que marca factualmente o primeiro encontro com os “brancos” na história em que os anciões contavam, um conjunto de indícios podem ser costurados para compreendermos quem seria este “Pernambucano”. Então, perceberemos uma dinâmica de relação entre indígenas e seringais, a partir de outras frentes de ocupação seringalista na região do Vale do Guaporé, através do rio Mequéns.

³⁶⁴ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 25 set. 2018. 1 gravação .mp3, 6 min.

³⁶⁵ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 10 out. 2014. 1 gravação .mp3, 14 min.

Figura 19 – Mapa elaborado por Franz Caspar com localidades citadas neste trabalho



Fonte: Caspar.³⁶⁶

O antropólogo David Price, destacou que “Em 1912, um alemão fundou um campo de borracha no Rio Colorado, que levou os Wayoró, Makuráp e, mais tarde, Jabotí e Aruá a manter contato permanente com os não indígenas”.³⁶⁷ O autor não cita as fontes utilizadas para constatar a presença alemã no rio Colorado em 1912. Entretanto, como já apresentado no capítulo anterior, a firma alemã Schnack-Müller, já atuava na região em 1910. Ao cruzarmos os dados da documentação e da bibliografia sobre a região, entre elas o estudo da antropóloga Nicole Soares,³⁶⁸ era Ernerto Köhler, o alemão que administrava o seringal “Pernambuco”.

Em um documento de 1920, encontramos uma pequena descrição do barracão Pernambuco, indicando sua localização. O documento foi escrito por Nery, agente fiscal que

³⁶⁶ CASPAR, Franz. *Ein Kulturareal im Hinterland der Flüsse Guaporé und Machado (Westbrasilien), dargestellt nach unveröffentlichten und anderen wenig bekannten Quellen, mit besonderer Berücksichtigung der Nahrungs- und Genussmittel*. 1953. Dissertação – Universität Hamburg, Hamburgo, 1953.

³⁶⁷ PRICE, David. The indians of southern Rondônia. In: MAYBURY-LEWIS, David *et al.* (org.). *In the path of Polonoroeste: endangered peoples of western Brazil*. Occasional Paper. Cambridge: Cultural Survival, 1981, p. 36 – tradução nossa. Texto original: “In 1912, a German founded a rubber camp on the Rio Colorado, which brought the Wayoró, Makuráp, and later Jabotí and Aruá into sustained contact with outsiders.”

³⁶⁸ SOARES-PINTO, 2009.

percorreu o rio Guaporé de Guajará-Mirim até Vila Bela. Em 13 de novembro de 1920, ele estava em uma localidade chamada Aliança, a meia hora de navegação no curso do rio Mequéns. O autor faz uma interessante descrição deste lugar às margens do rio Mequéns:

No campo de “Aliança”, a exemplo do que se passa em outros centros extractores da banda boliviana, existe uma grande Cruz de madeira de lei. Em um barracão de toska apparencia de paxiúbas e coberto de sapé, extenso e divididos em vários quartos vivem aproximadamente uns vinte bolivianos de ambos os sexos, quasi todos de “SAN IGNACIO” e “CHIQUITOS”, pueblos da visinha Republica.

[...] O seringal é exclusivamente trabalhado por indios bolivianos. No igarapé “COLORADO” está situado o logar “PERNAMBUCO”, principal centro extractôr. Há, porem, n’este bello rio, grandes riquezas em caucho seringa, poaia e extensos campos naturaes.

Deixamos, aqui, alguma carga e um batelão. Também aqui nos deixou o Snr. Ulrick Hiiehn, nosso fidalgo companheiro de viagem até este porto.³⁶⁹

Dessa forma, a localização do barracão Pernambuco ficava exatamente em território de abrangência das experiências Makurap e Wajuru. Entretanto, Nery é enfático ao afirmar que o seringal era “exclusivamente trabalhado por indios bolivianos”. Esses “índios bolivianos” eram os Chiquitano, da região de San Inácio e Chiquitos.³⁷⁰

Ainda que o seringal usasse sistematicamente mão de obra dos indígenas Chiquitano em 1920, como destacou o agente fiscal Nery, é evidente que, pela proximidade territorial, aconteceram relações esporádicas entre os Makurap e os Wajuru neste “território” de mercadorias, o barracão Pernambuco. A antropóloga Nicole Soares, ao estudar o povo Wajuru, destacou que não encontrou evidências para considerar que esse povo tenha vivido sistematicamente no barracão Pernambuco. Segundo ela, a pesquisa

[...] não revelou nenhuma relação mais duradoura dos Wajuru com o seringal Pernambuco. Têm-se relatos de idas até o barracão, mas todos eram unânimes em afirmar que nenhum deles chegou a trabalhar ou mesmo se estabelecer por lá, um local onde só havia, como dizem, *bolivianos*.³⁷¹

Não temos dados sobre a permanência Makurap no barracão Pernambuco para este período mais recuado das relações. É possível que possa ter ocorrido com os Makurap o mesmo que ocorreu com os Wajuru, com idas esporádicas ao barracão. Entretanto, sabemos que ela aconteceu, justamente porque a relação se confirma na permanência da memória da

³⁶⁹ NERY, 1920, p. 19-20 – grifo no original.

³⁷⁰ Compreender os movimentos do povo Chiquitano em direção aos territórios brasileiros, atrelados aos empreendimentos extrativistas de Köehler, parece ser um tema historiográfico que precisa ser aprofundado em pesquisas futuras. Cabe registrar que ainda vivem no médio e baixo Guaporé algumas famílias do povo Chiquitano. No que toca as relações interétnicas entre pessoas Chiquitano e Makurap, encontramos, durante a pesquisa de campo, informações sobre um casamento que teria acontecido no barracão Pernambuco. Sobre a presença de indígenas Chiquitano trabalhando na extração de seringa, ver o trabalho de: JUSTINIANO, 2010.

³⁷¹ SOARES-PINTO, 2009, p. 36-7 – grifos no original.

anciã – Pernambucano teria sido o primeiro “branco” que conheceram. Inúmeros são os elementos constitutivos da memória, segundo Pollak:

[...] a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada.³⁷²

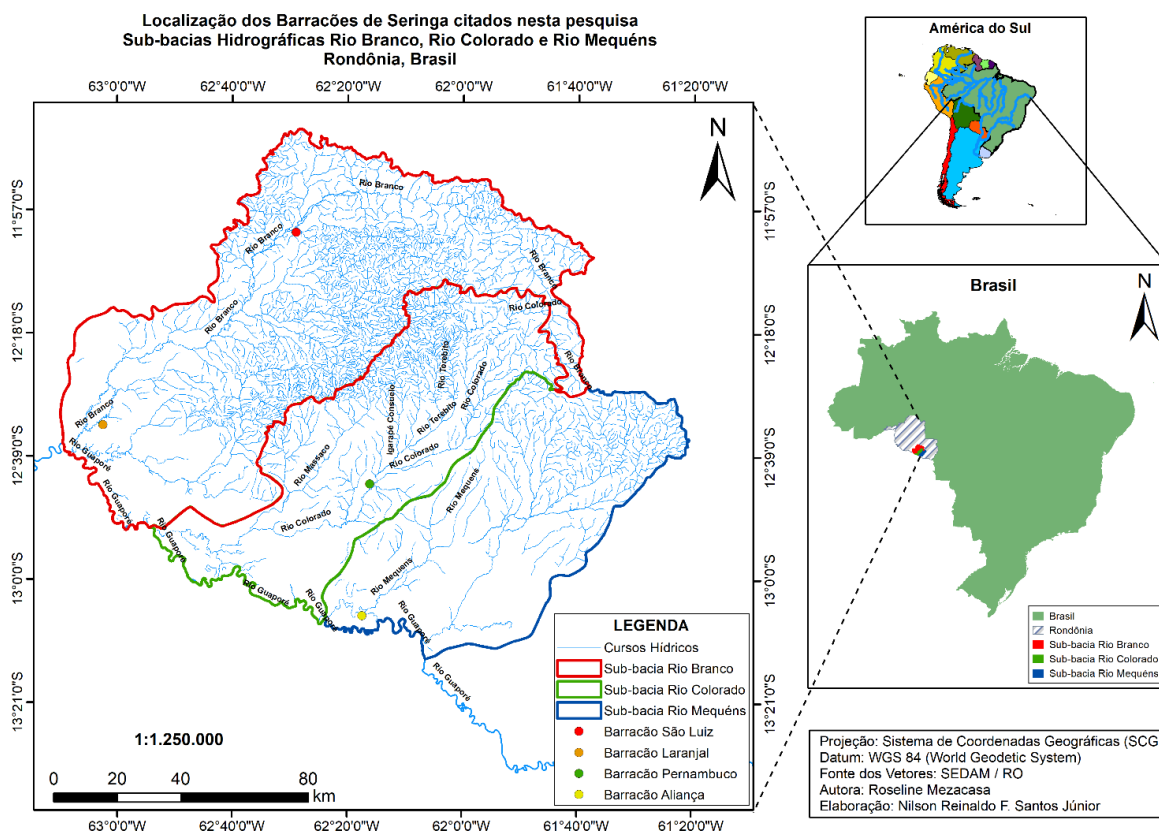
Embora a anciã não tenha experienciado as visitas ao barracão Pernambuco, a socialização histórica, a partir das narrativas ouvidas por ela ao longo da vida, contada pelos velhos que participaram desses acontecimentos, como também da trajetória da narradora, constituem o que Pollak considerou “uma memória vivida por tabela”.

Com base nesse emaranhado de dados, sabemos que subgrupos Makurap, entre eles, o do avô de Menkaika, do subgrupo *Xát* (cobra), estavam, pela proximidade territorial, em contato com o barracão Pernambuco, localizado às margens do rio Colorado. Em 1934, Snethlage registrou a presença de dois jovens Makurap vivendo no barracão Pernambuco. O “branco” Pernambucano, mencionado pela anciã, era o nome do barracão Pernambuco.³⁷³ Embora o patrão fosse um alemão, em algum momento um “pernambucano” deve ter vivido por lá.

³⁷² POLLAK, 1992, p. 201.

³⁷³ O ancião Anísio Aruá, durante uma entrevista, ao ser perguntado sobre o local onde ficava o barracão Pernambuco, respondeu “[...] ouvi falar no outro rio, lá no Terebino, [...] lá perto do Guaporé. O índio falava que era Pernambuco, quando vinha na maloca, chegava aqui, falava Pernambuco, mas é pra lá, não é aqui não, no Rio Terebino, parece que é, despeja pro Guaporé, [...] Makurap ia, mas era pouco [...]” (ARUÁ. Anísio. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D’Oeste, RO], 16 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 79 min.). Tudo indica que o igarapé “Terebino” mencionado pelo ancião seja o igarapé Tebebito, que, justamente, deságua no Colorado, tratando-se da presença do barracão Pernambuco no igarapé Colorado.

Figura 20 – Localização dos barracões de seringa citados nesta pesquisa



Fonte: Elaborada pela autora.³⁷⁴

Na memória dos Makurap, como também na de outros povos do rio Branco, a relação com os seringueiros se configura ativa e permanente quando das instalações do seringal às margens do rio Branco, e é o barracão São Luiz que vai marcar profundamente suas trajetórias na experiência seringueira. A ocupação do rio Branco pela indústria seringalista também compõe as histórias indígenas dos povos que vivem na região. Em dois momentos distintos, escutamos o ancião Anísio Aruá, importante liderança na Terra Indígena Rio Branco, contar histórias sobre esses acontecimentos ocorridos às margens do rio Branco. Conforme explicou, eram histórias que ouviu do pai:

[...] quando eu nasci meu pai tava cortando seringa já, já tava cortando seringa pro branco já, aí, ele falava que o patrão era Julio Mendes, primeiro branco que entrou aqui foi Julio Mendes, ele, passou, não sei se foi, passou pouco tempo, ele morreu, aí entrou dois brancos, chamava Aluizio, o outro chamava Luiz, abriu aqui colocação, colocação de seringa aqui, [...] cortavam seringa aqui, daí passaram dois anos parece, cortando seringa, depois saíram, até esse Aluizio já morou com a índia já, daí ele saiu, aí entrou, depois disso aí entrou Regino, com o Rivoredo que era o patrão aqui, Regino era o capanga dele, capanga do Rivoredo, ele que veio, trouxe

³⁷⁴

aqui, aí já abriram colocação de seringa pro seringueiros, colocava os branco, colocava os índio também para cortar seringa. Esse Rivoredo era inspetor dos índios [...].³⁷⁵

[...] é como eu falei, esse lugar aqui [Aldeia São Luiz] foi o seringueiro que abriu, ele veio, ficou aqui, ele primeiro abriu ali embaixo, aí como não deu, aí veio pra cá, abriu aqui, aí viu que aqui era lugar mais melhor, veio, abriu, fez umas estradas de seringa, ficou um tempinho aqui cortando seringa, não foi seringalista, depois que ele abriu e foi embora, aí seringalista veio e fez um barracão aqui, um barracão pra quando ele vir deixar mercadoria pra levar para o seringueiro, mercadoria, mercadoria dele ficava aqui no barracão, era pequeno o barracão, chamava é barracão São Luiz, colocou já barracão São Luiz, é, era isso [...] Primeiro seringalista que chegou aqui, foi, é esse que eu falo, Julio Mendes. Julio Mendes que foi o primeiro patrão que chegou, eu era pequeno, meu pai que falava, eu conheci mas bem pouquinho mesmo, [...] ele foi o primeiro seringalista que chegou aqui, trouxe um pouco de branco, mais era pouquinho, trabalha mais era com o índio, era bom homem, meu pai, minha mãe falava, era bom homem, só que ele aturou pouco, parece que, não sei se dois, três, quatro anos parece, ele morreu, ele morreu. Aí entrou Regino com o Rivoredo [...]. Regino era capanga, era primeira, segunda pessoa do Rivoredo, Regino, ele veio só trazendo os brancos, descobrindo, abrindo as colocações de seringa, caucho, castanha, tudo, colocando os brancos em cada lugar, era pra cortar seringa, aí que chegou, esse, como falam que escravidão, aí que começou judiar os índio [...].³⁷⁶

Nessas narrativas históricas e detalhadas do processo do ocupar seringalista, o ancião apresenta a sucessão de *ere* envolvidos com a engrenagem do seringal às margens do rio Branco. Uma sucessão de não indígenas, ligados à indústria extrativa, estavam na região durante o início dos contatos, como marcou o ancião em sua explicação. O primeiro patrão citado foi Julio Mendes, sendo sucessoriamente seguidos pelos sujeitos Aluizio, Luiz, Regino e Rivoredo. A partir dos dados apresentados pelo ancião, entre eles os nomes dos sujeitos envolvidos nesse processo, conseguimos costurar pontos importantes para a compreensão da região.

Sobre Julio Mendes, sabemos que, para acessar a região do rio Branco em 1934, Snethlage contou com o auxílio de um senhor de nome igual, o mesmo sujeito que aparece na narrativa do ancião. Em 15 de junho de 1934, Snethlage encontrou Julio Mendes, que o esperava na boca do rio Branco. Sobre o encontro com esse sujeito o etnólogo escreveu:

Cerca de uma hora depois, na Boca do Rio Branco, onde Julio Mendes estava nos esperando com sua lancha. Eu disse adeus, descarreguei minha bagagem. Julio Mendes, amável brasileiro, pequeno, negro, animado, realmente romântico [...]. Aliás, o filho de Uaikuri retornou à sua Maloca. Ele trabalhou aqui com o Julio Mendes. Aliás, ele [Mendes] tinha 2 Aruá com ele, cuja linguagem difere da do

³⁷⁵ ARUÁ, Anísio *et al.* Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 14 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 92 min. Gravação com anciãs e anciãos durante roda de contação de história, atividade do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena.

³⁷⁶ ARUÁ, Anísio. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 16 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 79 min.

Minja [Makurap] etc. Eles [os Arua] vivem em seu assentamento e provavelmente estão todos vestidos.³⁷⁷

Dessa forma, no início da década de 1930, Julio Mendes já tinha influência nos seringais do rio Branco. Em nossas pesquisas no Arquivo Publico de Mato Grosso encontramos nos livros de registro de termo de vendas de lotes de terras devolutas para o ano de 1935 referência a Julio Mendes e o rio Branco:

[...] concede ao Sn^r. Julio Mendes Ferreira, por arrendamento pelo prazo de cinco anos, um lote de terras devolutas para industria extrativa, denominado “São Luiz” situado no municipio de Guajará-Mirim, distrito do rio Guaporé, com area de cinco mil hectares (5.000 Ha.) á margem do rio Branco, afluente do rio Guaporé, medindo sete quilômetros sobre o mesmo rio a partir do igarapé Preto e tres e meio quilômetros de fundos para cada lado daquele rio [...].³⁷⁸

No mesmo livro, outro registro de título de arrendamento é concedido à Julio Mendes:

[...] concede ao Sn^r. Julio Mendes Ferreira, por arrendamento pelo prazo de cinco anos, um lote de terras devolutas para industria extrativa, denominado “Nova Empresa”, situado no municipio de Guajará-Mirim, distrito do rio Guaporé, com area de cinco mil hectares (5.000Ha) á margem do rio Branco, afluente do rio Guaporé, medindo sete quilômetros sobre o mesmo rio Branco a partir da cachoeira Paulo Saldanha, e tres e meio quilômetros de fundo para cada lado do citado rio [...].³⁷⁹

Assim, evidencia-se que as duas áreas arrendadas por Julio Mendes oficialmente em 1935 já estavam sendo exploradas por ele anteriormente, como consta na obra de Snethlage, quando passou pela região em 1934. O barracão São Luiz já estava constituído e, conseqüentemente, o seringal em territórios indígenas.

Outro personagem citado na história do ancião Anísio Aruá é Aluízio, que também marca as histórias sobre seringueiros/seringalistas que estiveram na região. Poderia ser apenas mais um nome entre tantos sujeitos que lá estiveram envolvidos com a indústria extrativa, entretanto, ao encontrarmos um documento no Centro de Documentação Histórica, do Museu Palácio da Memória Rondoniense, orquestramos uma trama interessante para a pesquisa, envolvendo um nome reconhecido na História de Rondônia e do Brasil, sendo ele Aluízio Ferreira o primeiro governador do Território Federal do Guaporé.

³⁷⁷ SNETHLAGE, 2016, p. 611-2 – tradução nossa. Texto original: “Etwa eine Stunde später an der *Boca* des **Rio Branco**, wo Julio **Mendes** mit seinem Motorboot auf uns wartete. Ich nahm Abschied, schiffte mein Gepäck aus. Julio **Mendes**, liebenswürdiger Brasilianer, klein, schwarz, lebhaft, richtig romanischer Typ [...]. Der Sohn **Uaikuris** ist übrigens in seine *Maloca* zurückgekehrt. Er arbeitete hier bei Julio **Mendes**. Er [**Mendes**] hatte übrigens 2 *Aruá* bei sich, deren Sprache von der der *Minja* [**Makurap**] etc. Abweicht. Sie [die *Arua*] wohnen in seiner Niederlassung und sind wohl alle bekleidet.”

³⁷⁸ REGISTRO de termo de vendas de lotes de terras devolutas. [Registro de Titulos de Terras do Estado (ilegível) Títulos de arrendamentos]. 1935, p. 29v. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: BR APMT CROP 017 – 100/01. Período: 1909.

³⁷⁹ REGISTRO [...], 1935, p. 31v.

O documento é uma carta datada de 18 de fevereiro de 1929, e foi considerado pelo autor, Aluízio Ferreira, uma espécie de memorial, intitulada *Em Prol do Guaporé*, endereçada ao sr. general Cândido Rondon. Quando escreveu a carta em 1929, Aluízio Ferreira estava em Belém do Pará, depois de ter regressado do Vale do Guaporé, onde permaneceu por três anos trabalhando em seringais da região.

Nas seis páginas do memorial, Aluízio narra suas experiências nos seringais do Vale do Guaporé entre janeiro de 1925 e dezembro de 1927. A história das páginas da carta aproximava-se justamente da narrativa do ancião Aruá. Ele contava no documento sobre a sua permanência por um ano em um barracão de seringa no alto rio Branco. Segundo ele:

Um ano a fio convivi com os chamados MACURAPES, no alto RIO BRANCO, o SÃO SIMÃO de alguns mapas onde, da varanda do barracão que me acolhia avistava, fechando o horizonte, a cadeia de serras que correm para o Norte até morrer na do PACAÁS NOVOS. Ali, nos ócios curtos da minha agitada vida de guarda-livros improvisado, é que compreendi a injustiça do conceito que tinha do desditoso silvícola, que na minha imaginação prevenida se apresentava com o aspecto de salteador feroz.³⁸⁰

Em outro trecho descreveu o primeiro encontro com um grupo Makurap:

Não foi, portanto, sem incoercível repugnância que pela primeira vez recebi um bando no terreiro do barracão, do qual desde então passaram a ser visitantes semanais. Muitas e muitas vezes metia-me no mato com os MACURAPES, sozinho, com a confiança de quem está entre amigos. E assim era, de fato. Demorava-me nas aldeias de 5 a 8 dias investigando, estudando e cultivando uma estima que irradiava de maloca em maloca [...].³⁸¹

No período em que esteve morando no barracão de seringa do alto rio Branco, os Makurap continuavam vivendo em suas malocas e eram “visitantes” mantendo contatos esporádicos em 1925 e 1926, como escreveu Aluízio.

Aluízio era guarda-livros, uma espécie de contador do barracão. Em nenhum trecho da carta ele menciona para quem trabalhava no alto rio Branco. Sobre esse dado, a historiadora Yêdda Pinheiro Borzacov, sobrinha de Aluízio Ferreira, no livro *Em memória: Aluízio Pinheiro Ferreira 1897-1997*,³⁸² citou a firma Leal & Figueiredo. Assim escreveu:

Iniciava o ano de 1925, Aluízio não pensou muito em aceitar os serviços pertinentes a guarda-livros e comboeiro em um seringal do rio Branco, afluente do Guaporé. Esse seringal pertencia a firma Leal & Figueiredo, aviados da ‘Guaporé Rubber

³⁸⁰ FERREIRA, Aluízio. **Carta Em Prol do Guaporé**. 1929, p. 2-3. Localização: Centro de Documentação Histórica, Museu Palácio da Memória Rondoniense, Porto Velho.

³⁸¹ FERREIRA, 1929, p. 3.

³⁸² BORZACOV, Yêdda Pinheiro. Centenário de Nascimento de Aluízio Pinheiro Ferreira. In: BORZACOV, Yêdda Pinheiro. (org.). **Em memória: Aluízio Pinheiro Ferreira 1897-1997**. Porto Velho: Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia, 1997.

State'. Com a falência da firma, em 1926, transferiu-se para a empresa de Américo Casara [...].³⁸³

Não encontramos detalhes sobre a fonte utilizada por Borzacov e, tampouco, informações sobre a firma Leal & Figueiredo. Mas o fato é que Aluízio Ferreira, sujeito que posteriormente constituiria grande poder político na região, esteve vivendo na região por um ano, e dessa experiência às margens do rio Branco novos *nós de histórias*³⁸⁴ foram construídos.

Ao que parece, a partir de trechos da carta, houve em Aluízio um repensar sobre os povos indígenas, percebendo os equívocos que permeiam os olhares em que esses povos figuram enquanto ferozes salteadores. Ali, no interior da Amazônia, Aluízio teve a oportunidade de experienciar a confiança assemelhada a de amigos, segundo seu registro.³⁸⁵

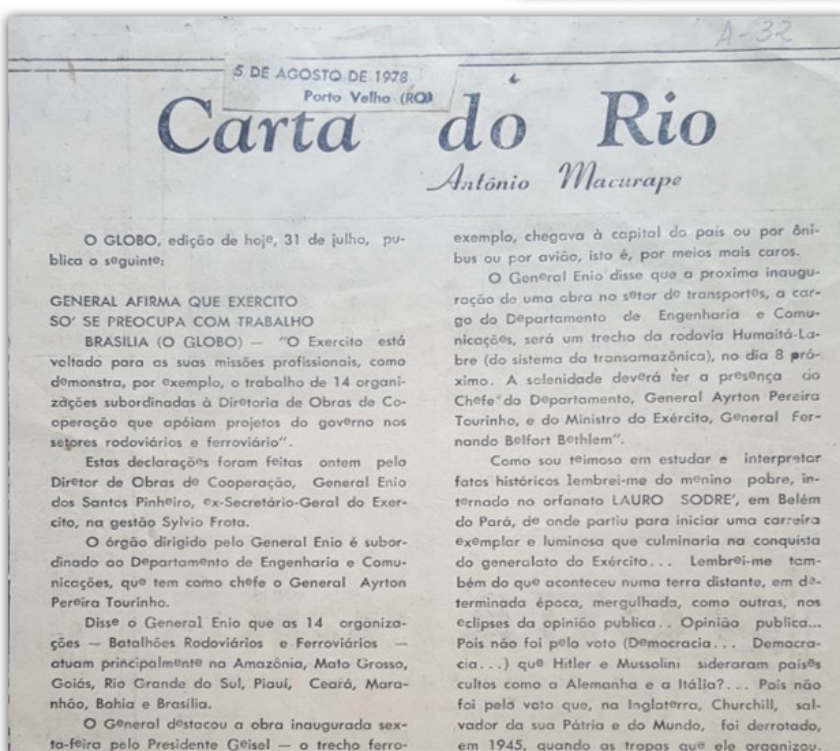
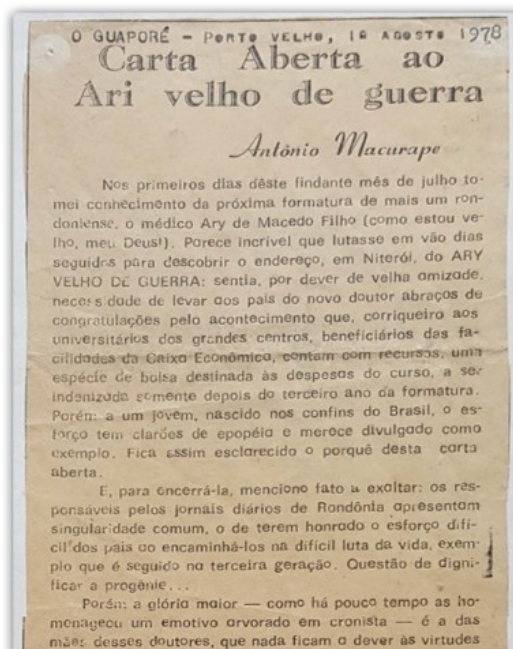
Mesmo com as décadas que separam os acontecimentos, o sujeito não indígena de nome Aluízio ainda permeia as histórias do ancião Aruá. Este mesmo Aluízio, posteriormente, tornou-se diretor da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e primeiro governador do Território Federal do Guaporé, constituindo-se força política significativa na região. Na década de 1970, escrevia artigos para o jornal *Alto Madeira*, usando o pseudônimo de Antônio Macurape.

³⁸³ BORZACOV, 1997, p. 48.

³⁸⁴ INGOLD, 2015.

³⁸⁵ Evidentemente, devemos considerar que Aluízio Ferreira tinha enquanto leitor Rondon, ávido defensor das boas relações entre os povos indígenas e as frentes de expansão não indígena.

Figura 21 – Artigos do jornal *Alto Madeira*, assinados por Antônio Macurape, pseudônimo utilizado por Aluizio Ferreira



Fonte: Adaptada do jornal *Alto Madeira*.³⁸⁶

Cruzando os dados da narrativa histórica do ancião Anísio Aruá com outras informações, entre elas a carta de Aluízio Ferreira, sabemos, então, que em 1925 um barracão de seringa já estava definitivamente instalado no alto rio Branco. Como explicou Aluízio, os indígenas o frequentavam esporadicamente, sendo eles “visitantes” no barracão. Em 1926, Aluízio Ferreira deixa a região do rio Branco e vai trabalhar com o seringalista Américo Casara em outra região do Vale do Guaporé, tendo em vista a falência da firma Leal & Figueiredo. Tentando montar esse quebra-cabeças, foi Julio Mendes quem possivelmente assumiu o seringal do rio Branco após a saída da firma Leal & Figueiredo, em 1926.

Sobre o seringalista Rivoredo e o seringueiro Regino, mencionados na narrativa do ancião Aruá, detalharemos suas presenças na região nos próximos capítulos. No entanto, cabe aqui destacar que esses sujeitos marcam um novo momento na relação entre os Makurap e os *ere*, a partir da década de 1940. O que nas décadas anteriores parecia uma relação de contato esporádica, como vimos no documento de Aluízio Ferreira, após a presença de Rivoredo, ocorre uma intensificação do envolvimento com o seringal, marcando assim um novo período para a história Makurap.

3.1 VAMOS SE MOSTRAR? DETALHES DE UMA HISTÓRIA MAKURAP

Nesse emaranhado de histórias indígenas, apresentamos abaixo uma longa e profunda narrativa compartilhada pela anciã Menkaika, que também envolve as histórias protagonizadas pelos Makurap ao se mostrarem aos *ere*. Essa história não foi contada em circunstância de quem responde a uma pergunta, mas emergiu de uma conversa sobre a organização interna das malocas antigas, momento em que a narradora demonstrou felicidade, dando sorrisos ao longo da explicação, quando, em detalhes, contava sobre os lugares no interior da maloca. Ela contou que seu sogro, o cacique Anderê, preparava-se para ampliar a maloca, entretanto, tal feito não se concretizou, tendo em vista as mudanças advindas com o adentrar da estrutura seringalistas nas trajetórias indígenas.

A autoridade das suas palavras enquanto alguém que narra sobre um passado não vivido por ela nem pela pesquisadora que a escuta é marcado novamente pela autoridade da fala de seu avô, de quem ouviu a história, “uma memória por tabela”,³⁸⁷ que envolve “[...] acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer”.³⁸⁸ Nesse caso, os acontecimentos envolvem os contatos com os *ere* que chegavam pelo rio

³⁸⁷ POLLAK, 1992, p. 201.

³⁸⁸ POLLAK, 1992, p. 201.

Branco. A anciã expressa a trajetória da narrativa, destacando que “assim que meu vô contou”:

[...] aí veio dois, três pescador ali, desceu por ali, ali adonde eu falo sempre quando eu vou com vocês, eu falo que é a Serra dos Makurap, ali que foi amansado primeiro, lá. Pescador que ia pescando, dali pra cá, passava dois três dias pescaria no rio Branco, assim que meu vô contava. Aí quando esse seringalista, era o Pei Rivoredo, que era o dono do seringal, que amansou os índios ele! Aí quando ele, como era o nome dele? Ele já morreu! [fica pensativa para lembrar o nome], aí ele ia, ia lá buscar os pessoal, ele era cacuinho [corcunda], eu cheguei a ver ele. Ia embora atrás dos índios, ia embora ficava dois três semana, ficava lá. Regino o nome dele! Morou até com a minha tia ele, deram mulher pra ele, porque ele era muito bonzinho, o velhinho. Ele que começou a andar atrás dos índios. Aí primeiro viram, aí quando o barco já vinha passando, eles já tavam na beira pescando, aí se esconderam. Aí foi um, aí o guerreiro falou assim:

– Vamos se mostrar?

Assim contava meu avô, né! Naquela época, parece que ele já era molecão!

Aí correram, mandaram um bocado correr pra trás, que não era guerreiro, os meninos:

– Se esconde que nós vamos enfrentar!

Aí vinha um com espingarda na mão atirando assim, matando assim os pato, aí que eles foram olhando assim e diz que viram. Eles quebraram o mato assim pra abrir mais um pouco [faz gesto com as mãos, simulando o movimento do corpo dos índios abrindo o mato] pra poder enxergar ele.

– Vamos se mostrar? Acho que não vai fazer nada não!

Aí abaixaram o arco [faz gesto mostrando que a ponta do arco foi colocada para baixo], porque quando não querem fazer nada eles ponham o arco [gesticula mostrando que a ponta da flecha foi colocada para baixo], abaixa o bico da flecha. Aí diz que se mostrou, se mostraram os três!

– Ô aqui índio, ô aqui índio!

Aí diz que o seringalista correu pra ver!

– Não atira não, não atira não! Vamos falar com eles, eles não tão de covardia não!

Já tava esse velhinho, tal de Regino, chamava ele, assim que meu avô contava. Aí se encostaram, os índios né, chegaram mais pra beira do rio, aí o motor foi tô, tô, tô, tô, foi chegando, encostou, nesse rio Branco ali, São Luiz, foi aí que foi achado os pessoal, os outro foi lá na Serra dos Makurap. Aí foi encostando o motor, chegou, aí os outro tudo lá, porque qualquer coisa que é pra eles atacar né, era isso! Aí conversando lá, não entendi nada, aí começaram mostrando, aí subiram com terçado, com machado, só não espelho. Aí foi mostrar espelho, quebraram tudo, porque via o foto, né, o rosto, né, ele contava meu vô, o fosforo também ficaram com medo, porque risca e acendia né! Aí diz que foi esse finado Regino:

– Vamo, vamo fazer uma coisa aí pra eles experimentarem, comida.

Foram fazendo café, mostrando açúcar, tudo, tudo assim pra poder eles chegar, aí cada um pegava e experimentando [gesticula com os dedos o ato de tocar o alimento e colocar na boca para experimentar]. Sal, aí falava que era sal e mostrava como que era, aí cada um pegava um pouquinho pra levar pra lá, pra maloca, cada um pegava um pouquinho fazia a moquequinha né, pra mostrar lá prós outros. Aí começaram a limpar por ali, aí ficaram ali, ficaram por ali conversando, não entendi né, aí falava pra eles né, aonde que eles moravam.

– É aqui? [gesticula com a mão mostrando um sentido de orientação onde moravam] Falava assim.

Aí eles falava [a anciã gesticula como era a comunicação: batia uma mão no peito e mostrava o rumo do caminho] pra eles, que a maloca deles era longe, aí perguntava assim [gesticula: bate no peito e mostra o rumo] se ia subir né, aí falava que sim [através de gestos], nós vamos subir, aí falava que eles iam embora, né, aí falava, dava um pouquinho. Assim que meu vô contou! Levava cada um levava um pouquinho só pra mostrar pros outros. Panela, cozinharam comida como que era, fizeram fogo como que era, tiraram lenha como que era com o machado, terçado,

como que era pra eles, mostrando né, aí deixaram um pouco aí, aí ficaram, aí eles foram embora. Aí começou, aí começou esse velhinho aí, aí começaram eles entre eles, conversando por ali, o seringalista era o Pei Rivoredo, aí ficou, aí parece que ele resolveu:

– Quer saber de uma coisa, vamos amansar esses índios, e não é só eles não, tem muito, o finado falou. Aí começaram a rodar assim pelo avião, pelo helicóptero [gesticula com as mãos o movimento circular feito pelo avião/helicóptero ao sobrevoar a área]. Aí dava de ficar aqui [aponta para a região do São Luiz], vinha um barco pra ficar aqui, aí vinheram, aí desceram, nem conseguiram, voltaram. Pei Rivoredo voltou buscar mais coisa, aí chegou nesse caminho velho que tá aí [gesticula com a mão o rumo do caminho apontando para a mata]. Aí começou, aí conversaram com esse velhinho né, com esse Regino que falam, conversaram tudo, aí que ele falou:

– Eu vou, eu vou, se me matarem matou né, se eu não aparecer é sinal que eu morri.

E o velhinho enfrentou! Ele e o tal de [fica pensativa para lembrar o nome] ele que chamava Francisco, eu cheguei a ver, diz que ele tá vivo esse velhinho [...] Diz que enfrentou foi ele, tal de João da Mata, só os três que foram, aí foram andando, foram andando, levaram um pouco de coisa, cada um deles. Aí chegou, primeira maloca que conheceram que foi achado esse maloca do finado meu sogro, aí entraram pro outro assim, era a maloca do meu vô, morava assim, porque meu vô era outro tribo né, aí foram [...] aí foram, ele contava assim, aí foram, aí por aí lá pra maloca dos Mutum, aí do Mutum foi pra maloca do Arikapú, daí do Arikapú eu não sei quem é, não conheço mais pra lá. Aí dali onde era a maloca do meu sogro foram pro, chamava só na linguagem dele, tal de Maranpáin, aí só esse daí que eu sei bem. Daí ele contava que foram amansando tudo. Aí eles iam pescar lá nessa serrinha lá donde sempre que eu passo eu falo, aí eles foram lá, aí chegaram, aí começaram a falar, esses que viram esse velhinho, aí começaram a mostrar pros outro né:

– Esse daí que chegou lá dando comida pra nós, comida, açúcar, café.

Eles fazia mais não sabe coar, fazia com bagagem, bebia mas não dava certo, aí o velhinho começou a ensinar de novo na maloca, cada um deles ele fazia né, aí as mulher já ia prestando atenção, agora espelho não, não queria espelho de jeito nenhum, até quando eu cheguei a ver, meu avô não gostava não [...].³⁸⁹

A iniciativa do encontro não foi dos *ere*, mas sim dos Makurap. Ao perceberem o barco, os indígenas que estavam pescando, entre eles alguns guerreiros, esconderam-se na mata para observar. Ao acompanharem os *ere* de dentro da mata, decidiram então enfrentá-los, ainda que a opção de não se mostrar também existisse – e conseqüentemente não os enfrentar.

O *se mostrar* e o *enfrentar* foi efetivado na opção do não ataque. Mesmo ao depararem-se com os Outros que matavam patos com espingarda, estes decidem enfrentar com as flechas apontadas para o chão, em um gesto de não ataque explícito. Os movimentos indígenas e suas estratégias de proteção são evidentes na passagem em que uma parte do grupo se reserva na mata, enquanto os outros se mostravam com as flechas apontadas para baixo. Existiu um gesto guerreiro de espreita, caso fosse inevitável uma ofensiva “[...] porque qualquer coisa que é pra eles atacar né [...]”. A ofensiva não foi necessária, o encontro naquele dia desenrolou outras mediações.

³⁸⁹ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D’Oeste, RO], 07 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 12 min.

A passagem da história em que Menkaika explica “[...] porque quando não querem fazer nada eles ponham o arco [gesticula mostrando que a ponta da flecha foi colocada para baixo], abaixa o bico da flecha”, encontrou ecos em um trecho de Marcel Mauss sobre a dádiva:

Eis, portanto, o que se descobriria ao cabo dessas pesquisas. As sociedades progrediram na medida em que elas mesmas, seus subgrupos e seus indivíduos, souberam estabilizar suas relações, dar, receber e, enfim, retribuir. Para começar, foi preciso inicialmente depor as lanças. Só então se conseguiu trocar os bens e as pessoas, não mais apenas de clãs a clãs, mas de tribos a tribos, de nações a nações e – sobretudo – de indivíduos a indivíduos. Só então as pessoas souberam criar e satisfazer interesses mútuos, e, finalmente, defendê-los sem precisar recorrer às armas. Foi assim que o clã, a tribo, os povos souberam – e é assim que amanhã, em nosso mundo dito civilizado, as classes e as nações e também os indivíduos deverão saber – se opor sem se massacrar, dando-se uns aos outros sem se sacrificar. Esse é um dos segredos permanentes de sua sabedoria e sua solidariedade.³⁹⁰

A passagem do antropólogo refere-se a contextos distintos dos estudados aqui, entretanto, o abaixar do bico das flechas poderia também estar indicando algo sobre estabilizar relações, receber, ampliar os *nós* das malhas relacionais.

Em dois momentos, a anciã utilizou o vocábulo “enfrentar”. A primeira vez foi para a ação indígena de se mostrar ao não indígena “[...] – Se esconde que nós vamos enfrentar! [...]”, e, a outra, para a ação do seringueiro Regino ao deslocar-se pelos territórios indígenas “[...] E o velhinho enfrentou! [...]”. Os Makurap enfrentam os “brancos”, mas também os “brancos” enfrentam os Makurap.

Na história indígena, os *ere* não os atacam, justamente porque percebem que os Makurap não estavam “de covardia”. A narradora assim explica:

[...] Aí diz que se mostrou, se mostraram os três!
 – Ô aqui índio, ô aqui índio! (Diz um sujeito do contato)
 Aí diz que o seringalista correu pra ver!
 – Não atira não, não atira não! Vamos falar com eles, eles não tão de covardia não! [...].³⁹¹

Nesse processo de olhar sobre si, eram eles corajosos e não covardes. Essa relação de afinidades que emerge da narrativa pode dizer muito sobre as malhas relacionais que foram construídas posteriormente.

Dessa forma, o encontro mediado/agenciado pelos Makurap, no “vamos se mostrar”, recebido com um não ataque dos seringueiros, costurou um início de amistosidades entre os Makurap e os Outros, seringalistas e seringueiros, que chegavam pelo rio Branco. Durante os

³⁹⁰ MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 313-4.

³⁹¹ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 07 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 12 min.

trabalhos de campo, nenhum relato de correrias para o assassinato dos povos na região foi enunciado pelos anciões, para os primeiros contatos entre os indígenas e os *ere* do seringal.

Deploravelmente, a experiência compartilhada por muitos povos amazônicos³⁹² sobre os primeiros contatos com os não indígenas é permeada de histórias de ataques imputados por estes contra os indígenas, com ímpetos de crueldades, violências e assassinatos. A história dos Wayana, por exemplo, é atravessada de ataques violentos impetrados pelos não indígenas. Conforme Lúcia Van Velthem, os não indígenas realizavam “[...] ataques inesperados que [...] impunham às aldeias wayana, e nos quais os moradores eram subjugados pelas armas e com cães ferozes”.³⁹³

Não podemos afirmar que não ocorreram conflitos nos primeiros encontros. No entanto, ao considerarmos as histórias Makurap levantadas ao longo desta pesquisa, esses eventos não foram enunciados.³⁹⁴ Se ocorreram, por algum motivo que ainda não identificamos, permanecem em silêncio. E, como bem elucidou Farage, “[...] a atenuação ou o silêncio são, também, modos de tratar a diferença e o tempo, bem como de construir memória”.³⁹⁵ Como veremos no próximo capítulo, ocorreram posteriormente violências territoriais, físicas, simbólicas; entretanto, elas se deram em conjunturas em que os indígenas já estavam de alguma maneira envolvidos com o seringal.

As evidências que brotam da narrativa da anciã, e de outras histórias contadas por eles, indicam que a estratégia indígena – e também a não indígena – foi a amistosidade, o que pode ter ajudado a construir uma maior interação a partir dos distintos interesses. Nesse ponto, cabe uma aproximação ao texto do antropólogo Márnio Teixeira Pinto em que ele trata, a partir do contato, da história e da cosmologia do povo Arara, conhecidos enquanto “calmos e generosos”:

[...] não pela negação de suas diferenças, portanto, mas pela possibilidade, aberta pela afirmação de uma origem comum, de sua subordinação à lógica nativa da

³⁹² LEONEL, Mauro. **Etnodicéia Uruéu-au-au – o endocolonialismo e os índios no centro de Rondônia: o direito à diferença e à preservação ambiental**. São Paulo: EDUSP; IAMA/Fapesp, 1995.

³⁹³ VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. Feito por inimigos. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. *In*: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Imprensa Oficial; Ed. Unesp; IRD, 2002, p. 65.

³⁹⁴ O grande evento de conflito, que permeia a memória dos Makurap, como também a de outros povos na região envolvidos nos trabalhos do seringal, foi o ataque proferido ao barracão São Luiz em novembro de 1940, quando o guerreiro Anderê Makurap atacou o local e matou todos os *ere* do lugar, entre eles o gerente do seringal; veremos detalhes dessa história no quinto capítulo.

³⁹⁵ FARAGE, Nádia. Instruções para o presente: Os brancos em práticas retóricas Wapishana. *In*: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Imprensa Oficial; Ed. Unesp; IRD, 2002, p. 509.

solidariedade, da cooperação e da generosidade, é que o branco recebeu seu lugar no interior do mundo social arara.³⁹⁶

A leitura do texto nos remete a uma fala da anciã Menkaika, citada anteriormente neste texto, em que explica a simpatia por mim, destacando que “saímos todos do mesmo buraco”, dando a sugestão de que este acontecimento histórico, que envolvia não indígenas e os Makurap, nos colocava em situação de generosidade. Sugerimos que pode ter sido essa a perspectiva que tenha orientado os primeiros encontros. E, assim, a aproximação e permanência seringueira foi se descortinando, “foi chegando, encostando”, como explicou a anciã e, em pouco tempo, o terreno para “ficar” foi construído, “aí começaram a limpar por ali, aí ficaram ali”.

O movimento do ocupar seringalista também fica evidenciado na narrativa, em uma espécie de memória dos caminhos percorridos pelos *ere*, apresentando uma trajetória histórica do adentrar às malocas indígenas. A primeira maloca em que esteve Regino teria sido a do guerreiro Anderê, sogro da narradora; depois, esteve na maloca de Bipey Makurap, onde morava o avô da anciã; em seguida, foi ao local de moradia do subgrupo Mutum; depois, encontrou-se com os Arikapú. A maloca dos Maranpáin, subgrupo Makurap, também foi visitada. A Serrinha dos Makurap, citada no primeiro capítulo enquanto um lugar significativo para o povo Makurap, também aparece na narrativa enquanto um lugar frequentemente experienciado pelos Makurap para pescar.

Se, por um lado os não indígenas efetivavam estratégias para a ocupação dos territórios indígenas, por outro existiu um protagonismo e agência indígena na negociação das relações, também para a efetivação dos seus interesses nessa malha relacional. Fica evidente na narrativa da anciã as estratégias dos *ere* que, através do estabelecimento da circulação de alimentos e ferramentas, buscavam construir seus tentáculos exploratórios sobre os corpos indígenas e sobre seus territórios ricos em produtos extrativos. De fato, muitos desses objetos entraram na circulação de interesses entre os indígenas. Entretanto, é necessário compreender esse processo de interesse, a partir do protagonismo desses sujeitos históricos indígenas malhando suas relações com os que de fora chegavam. A antropóloga Catherine Howard, ao estudar as mercadorias vindas com o processo de contato na sociedade Waiwai, encontrou elementos significativos:

³⁹⁶ TEIXEIRA PINTO, Márnio. História e cosmologia de um contato: A atração dos Arara. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Imprensa Oficial; Ed. Unesp; IRD, 2002, p. 418.

[...] apesar de sua crescente dependência material, os Waiwai conceberam estratégias para adquirir mercadorias e pô-las em circulação com o intuito de apreender, domesticar e explorar sua potência sócio-simbólica, canalizando-a a serviço de sua reprodução social e cultural.³⁹⁷

Os objetos passam a ser qualificadores para os *ere*, como no trecho da história em que os Makurap, que já haviam encontrado os seringueiros/seringalistas no primeiro encontro, se deparam com um grupo Makurap que ainda não os conheciam e, então, usam este qualificador para explicar quem eram os que chegavam “[...] – Esse daí que chegou lá dando comida pra nós, comida, açúcar, café [...]”. Poderia ser outro o qualificador para os *ere*, entretanto, o gesto de dar objetos e alimentos aos Makurap marca a perspectiva sobre os Outros. Os itens que os Makurap teriam recebido nos primeiros encontros com os *ere* se mantêm na narrativa, em que consta: terçado, machado, espelho, sal, açúcar, café, panela, fósforo. Como escreveu Howard, para os Waiwai “a lógica do sistema está em assimilar recursos externos, ‘domesticá-los’ e pô-los a serviço de seu projeto de reprodução social”,³⁹⁸ nos próximos capítulos veremos em detalhes que os Makurap também souberam utilizar os objetos para sua reprodução social.

3.2 A DOCUMENTAÇÃO ESCRITA SOBRE O OCUPAR SERINGALISTA

Para costurar esse tecido historiográfico buscamos também indícios presentes na documentação oficial para as três primeiras décadas do século XX, bem como os registros sobre a região a partir dos escritos de viajantes, cruzando essas fontes com o referencial bibliográfico. Desde o início da pesquisa, havia um interesse em entender o que a documentação do período registrara sobre a ocupação do rio Branco. Assim, apresentamos abaixo as costuras possíveis a partir dos encontros com a documentação.

Nordenskiöld, ao navegar o rio São Miguel, afluente do rio Guaporé, em 1913, deixou indícios de uma presença seringueira no rio Branco que utilizava a mão de obra indígena para aquele período. Ao escrever sobre o povo Huanyam, tradicionalmente habitantes das margens do rio São Miguel, deixou indícios para a nossa pesquisa:

[...] No viven en el curso superior del río San Miguel donde habita otra tribu, los creném, que fue visitada por la gente de un mulato del lugar, el criado de Don Christian Suárez Arana. Esos indios fueron también a una barraca gomera sobre el río Blanco, otro afluente del Guaporé, donde la mayoría murió a causa de una enfermedad.³⁹⁹

³⁹⁷ HOWARD, 2002, p. 26.

³⁹⁸ HOWARD, 2002, p. 29.

³⁹⁹ NORDENSKIÖLD, 2001, p. 321.

O autor afirma terem os indígenas ido para um barracão de seringa no rio Branco; infelizmente, ele não cita o nome do lugar. Entretanto, os indícios apresentados por Nordenskiöld podem ser aproximados a uma afirmação escrita pelo etnólogo Snethlage, que em 1934 esteve no rio Branco, quando visitou malocas indígenas e o barracão São Luiz. Conforme escreveu:

Larangeiras foi fundada em 1910 por um boliviano, contava uma vez 600 almas. Agora duas cabanas miseráveis marcam o lugar emoldurado por laranjeiras e outras árvores frutíferas. Apenas em 1924 chegaram pessoas mais acima e, somente depois, os índios foram descobertos. Rondon não deveria ter estado aqui, então eu terei poucos precursores, e na parte histórica eu só poderei usar o que o civilizado me disse.⁴⁰⁰

A partir do que ouviu dos locais, já havia, em 1910, um barracão de seringa no baixo rio Branco, de nome Larangeiras.

O antropólogo David Price, em estudo sobre os povos indígenas do sul de Rondônia publicado em 1981, possivelmente pautando-se nos escritos de Snethlage, escreveu: “Em 1910, um campo de borracha foi fundado em Laranjal, no baixo Rio Branco”.⁴⁰¹ Dessa forma, o barracão citado por Nordenskiöld poderia ser o Laranjeiras/Laranjal,⁴⁰² que desde 1910 estava constituído no rio Branco, segundo Snethlage e Price. Sobre a ocupação da região pela indústria seringalista, a antropóloga Denise Maldí escreveu: “A ocupação dos rios Colorado e Branco se deu entre 1910 e 1920, com a instalação de diversos ‘barracões’ e pontos de coleta de borracha”.⁴⁰³

Ao pesquisarmos no Arquivo Público de Mato Grosso a documentação referente aos protocolos de petições atinentes a compra, venda, legitimação, medição e demarcação de terras da Delegacia Fiscal do Norte de Matto Grosso⁴⁰⁴ referente a região estudada, encontramos importantes documentos oficiais que nos ajudam a compor a trama dos interesses não indígenas sobre os territórios tradicionalmente habitados por vários povos, entre eles os Makurap. Em documento de 2 de maio de 1916, consta: “Petição em que Frutuoso Leonidas da Silva Santos (datada em Guajaramirim em 5 de Abril deste ano) pede

⁴⁰⁰ SNETHLAGE, 2016, p. 618 – tradução nossa. Texto original: “**Larangeiras** ist 1910 von einem Bolivianer gegründet worden, zählte einmal schon 600 Seelen. Jetzt bezeichnen zwei armselige Hütten den Platz, der von Apfelsinenbäumen und andern Fruchtbäumen umrahmt wurde. Weiter nach oberhalb kamen erst 1924 Leute und erst danach wurden die Indianer entdeckt. Hier soll **Rondon** nicht gewesen sein, ich werde also kaum Vorläufer haben und in dem geschichtlichen Teil nur das mir von den Civilisierten Mitgeteilte verwenden können.”

⁴⁰¹ PRICE, 1981, p. 36 – tradução nossa. Texto original: “In 1910 a rubber camp was founded at Laranjal, on the lower Rio Branco.”

⁴⁰² Este barracão é citado nas narrativas indígenas para períodos posteriores a década de 1930.

⁴⁰³ MALDI, 1991, p. 229.

⁴⁰⁴ Documentação que consta no acervo do Arquivo Público de Mato Grosso.

por Compra ao Estado 4 lotes de terras para a industria extractiva e um para [ilegível], situados no vale do rio São Simão ou Branco”.⁴⁰⁵ Essa foi a primeira menção à solicitação de terras na região do rio Branco, também nomeado de São Simão, na documentação do estado de Mato Grosso a que acessamos. Os itens “despacho, destino e observações” do documento estão em branco, assim, não fica evidente se a petição teve sucesso junto às autoridades do Estado.

Em outra página do mesmo livro de terras, encontramos mais uma solicitação de terras na região com data de 20 de maio de 1916, em que consta:

Petição em que Ayies & Santos pedem por compra ao Estado 4 lotes de terras de quatro centos e cincoenta hectares cada um, no lugar ‘Colorado’, eses ambos as margens do mesmo rio Colorado, affluente do rio Branco, limitando-se ao Norte com terras requeridas por Fructuoso Leonidas da Silva Santos; a Leste, com as mesmas terras, ao Sul com terras de Militão Fernandes Leite e a Oeste com as concessões da Companhia Comercial Matto grossense Boliviana Limitada denominada Sant’Anna.⁴⁰⁶

O documento descreve em detalhes o desejo de ocupação da indústria extrativa das terras que estão às margens do rio Colorado, afluente do rio Branco, em 1916, incidindo sob os territórios Makurap.

Em outro documento, o Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto Grosso para o ano de 1917, segundo a tabela de terras requeridas,⁴⁰⁷ novamente são requisitados lotes às margens do rio Colorado, afluentes do rio Branco e do rio Guaporé, pelo senhor de nome Frutuoso Sant’Anna. Ao que parece, era o mesmo senhor Frutuoso que em 1916 solicitava quatro lotes às margens do rio Colorado, como vimos logo acima; talvez por algum equívoco na redação do documento, o sobrenome para o ano de 1917 tenha ficado diferente do sobrenome de 1916. Em 1917, o requerente solicitava um número de vinte lotes, com área de 9 mil hectares, muito superior à solicitação de 1916. No item “situação dos lotes”, em que se descrevia os detalhes da localização das terras requeridas, consta “no lugar ‘Colorado’, aff. do

⁴⁰⁵ PROTOCOLO de petições atinentes a compra, venda, legitimação, medição e demarcação de terras. 1916, p. 30. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: BR APMT CROP 028-125. Período: 1916.

⁴⁰⁶ PROTOCOLO [...], 1916, p. 32.

⁴⁰⁷ A Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso tinha a autonomia de distribuir terras da região, sem precisar passar pelos tramites burocráticos em Cuiabá, sede administrativa do Estado de Mato Grosso, e por esse motivo, os dados sobre as terras eram apresentados nos relatórios dos Delegados da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso.

rio Branco e este do Guaporé”. No item “termo em que se acha o processado”, consta: “aguardando despacho”.⁴⁰⁸

Embora o termo “aguardando despacho” não dê, para nós, a certeza de que as terras tenham sido destinadas ao senhor Frutuoso, ou mesmo a Ayies & Santos, a documentação aponta elementos para afirmarmos que em 1916/1917 já havia interesses não indígenas em estabelecer seringais às margens do rio Colorado, afluente do rio Branco. Era muito comum na região que os seringalistas iniciassem as atividades de extração para depois oficializar junto ao Estado a solicitação das terras; essa dinâmica pode ter ocorrido neste caso.

Na tentativa de costurar esse conjunto de dados documentais em um tecido explicativo sobre a ocupação da indústria extrativa no rio Branco, podemos afirmar que, em 1916, os seringueiros já estavam, se não efetivamente trabalhando na extração de seringa, ao menos interessados na realização da atividade na região do rio Branco e no igarapé Colorado, percorrendo o território tradicionalmente habitado e experienciado pelo povo Makurap em suas trajetórias. Consideramos também os dados de Snethlage e Price, em que afirmaram que em 1910 já existia um ponto seringalista no rio Branco, localidade de nome Laranjeiras/Laranjal, além dos escritos de Nordenskiöld. A carta de Aluízio Ferreira, documento escrito mais antigo que localizamos com menção específica ao povo Makurap, também evidencia a presença da ocupação da engrenagem do seringal na década de 1920 naqueles territórios indígenas. Dessa forma, a partir das fontes consultadas e apresentadas ao longo deste capítulo, podemos aferir que a aproximação do ocupar seringalista dá-se ao longo de 1910 e 1930 em diferentes frentes que envolveram o rio Mequens, com a presença do barracão Pernambuco, como também a partir do rio Branco, com o barracão São Luiz.

A ocupação dos *ere* se intensificou durante a década de 1930, com maiores expressões a partir de 1940, sobretudo com a presença de um patrão de seringa que também era serventário do órgão indigenista brasileiro. Somente no início de 1980 que os Makurap, Aruá, Tupari, Arikapú e Djeoromitxi conseguem se desvencilhar das explorações econômicas que experienciaram ao longo de todos esses anos em que a economia-mundo materializada na engrenagem do seringal permaneceu invasora em seus territórios. Sobre os *nós de histórias* que envolvem esses acontecimentos, aprofundaremos nos próximos capítulos.

⁴⁰⁸ ERICHSEN FILHO, Conrado. **Relatório apresentado ao Governo do Estado de Mato Grosso, pelo Delegado Fiscal do Norte, Eng. Conrado Erichsen Filho**. 1917, [s. p.]. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-28. Período: 1917.

3.3 PARA FECHAR

A documentação oficial consultada para esse capítulo materializa o silenciar da presença indígena no território amazônico, tendo em vista a transformação de suas terras em “terras devolutas”, como vimos nos registros de terras. O território experienciado pelos Makurap, Tupari, Arikapú, Aruá, Wajuru, Djeoromitxi foi logo transformado em *lotes de terras*, requeridos por sujeitos que vinham de outras regiões e que nenhuma relação possuíam com aqueles lugares, a não ser o interesse na sua exploração, inseridos na lógica da indústria extrativa, que movimentou uma economia-mundo atrelada a industrialização mundial.

Assim, a partir das narrativas indígenas foi necessário, desde o primeiro capítulo, percorrer as histórias por eles contadas, que envolvem a *história do começo*, e nos ensina também sobre a história do território, descortinando elementos da perspectiva Makurap na sua relação com o “mundo da vida”.⁴⁰⁹ E, a partir dessa escuta profunda, compreendemos que a existência Makurap, como a de tantos outros povos da América, não se funda na separação binária entre “natureza e cultura”, mas, sim, em um engendramento profundo, em que os elementos desse território possuem agências próprias e potencialidade de interferir na vida dos humanos.

Assim, acessamos as explicações que os Makurap dão sobre seus territórios, uma complexidade de experiências relacionais construídas muito anteriores ao contato com os seringueiros, que se descortina em uma habitação ancestral desses territórios entre as cabeceiras do rio Branco, as cabeceiras do rio Colorado até o médio rio Branco. Compreendendo todas essas dinâmicas, percebemos ainda mais os equívocos construídos pela academia, que, quando frente a pouca disponibilidade de dados, logo tratou de legitimar um discurso em que esses sujeitos e suas complexidades de existência foram transformados em “sociedades frias”, em povos a-históricos.

Diante da presença seringueira nas terras por eles habitadas, novas linhas passaram a compor essa malha, “onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada entrelaçamento é um nó, e, quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó”.⁴¹⁰ O contato com os *ere* trouxe o emaranhado de outros *nós*, trouxe novas conjunturas, novos desafios que foram experienciados pelo Makurap, um processo que se estendeu por décadas e constituiu quem são atualmente. Veremos nos próximos capítulos detalhes dessas histórias.

⁴⁰⁹ INGOLD, 2015.

⁴¹⁰ INGOLD, 2015, p. 219.

4 NÓS DE HISTÓRIAS MAKURAP COM OS ERE

4.1 OS MAKURAP E OS PROCESSOS DE DES-RETERRITORIALIZAÇÃO EMPENHADOS PELO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI), 1920-1930

Neste tópico, busca-se compreender os processos de desterritorialização e reterritorialização pelas quais passaram os povos indígenas do médio Guaporé, ainda durante o final da década de 1920 e início da década de 1930, a partir das ações do órgão indigenista. Antes de adentrar às fontes e aos acontecimentos, faz-se necessário apresentar o que estamos compreendendo por processos de des-reterritorialização.

A geógrafa Juliana Mota, ao estudar as experiências territoriais dos Guarani/Kaiowá em Mato Grosso do Sul, utiliza-se da discussão sobre a perda territorial e os processos de criação de novas formas de territorialidade, tendo em vista que:

[...] A desterritorialização engendrou as modificações e destruições do território determinadas pelas disputas territoriais que transformaram o uso e o controle sobre o território. A reterritorialização, nestes desdobramentos, se coloca intrinsecamente na possibilidade do *contínuo vir-a-ser*, a possibilidade de “criação” de outro território, a partir da desterritorialização de *outrem*.⁴¹¹

Desta maneira, esses movimentos territoriais – tidos como desterritorialização e reterritorialização – descortinam-se em ambientes permeados de disputas, tais como aquelas que envolvem os territórios tradicionais indígenas e o interesse do Estado e, no caso que estudamos especificamente, os agentes do mercado econômico da borracha inseridos na economia-mundo.

As trajetórias históricas que envolveram o território Makurap sofreram ação direta do Estado, que as transformou em “terras devolutas” pertencentes à União. O potencial extrativista da área inseriu-o na lógica do capital através da constituição do seringal. Como bem destacou Haesbaert & Bruce, em diálogo com Deleuze e Guattari, “[...] o Estado e o capital irão impor um intenso processo de desterritorialização das sociedades pré-capitalistas”⁴¹², como o que aconteceu com os Makurap. Além disso, os Makurap também experienciaram ações do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que, através de diversas estratégias de deslocamento, atuou como agente ativo nos processos de des-reterritorialização deste povo, como abordaremos ao longo deste tópico.

⁴¹¹ MOTA, 2011, p. 88 – grifos no original.

⁴¹² HAESBAERT, Rogério; BRUCE, Glauco. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. *GEOgraphia*, Niterói, v. 4, n. 7, 2002, p. 11.

Cabe ressaltar que os movimentos da des-reterritorialização são indissociáveis, ou seja, “[...] é impossível distinguir a desterritorialização e a reterritorialização, que são como duas faces de um mesmo processo”.⁴¹³ Isso se dá, pois, sempre que ocorre uma desterritorialização, os sujeitos humanos envolvidos nesta experiência agenciam a reterritorialização, enquanto mecanismo de sobrevivência, tendo em vista que sempre se está atrelado a um território.

Os processos de des-reterritorializações envolvem uma multiplicidade de experiências. Sobre esses movimentos nas trajetórias dos Guarani/Kaiowá, Mota destaca que:

Por tudo isso, a desterritorialização histórica imposta aos Guarani e Kaiowá tem, no processo de des-reterritorialização, seu caráter eminente de resistência, pois a restrição territorial imposta aos indígenas não se efetivou como um processo natural de aceitação. Para Pereira (2004; 2006; 2007; 2010) muitas famílias resistiram e resistem à condição de Reserva e, atualmente, podem ser encontradas em diversas modalidades de reterritorialização.⁴¹⁴

As condições de reterritorialização Guarani/Kaiowá se dão em diferentes formas, entre elas, a negação do assentamento em uma reserva⁴¹⁵, mantendo-se em acampamentos e lutando pela retomada dos seus territórios tradicionais, bem como muitas vezes, a experiência da reterritorialização precária nas reservas indígenas, entre outras.

A discussão da autora faz-se pertinente também para pensarmos as dinâmicas territoriais pelas quais os Makurap passaram após o contato com os não indígenas, principalmente os movimentos de des-reterritorialização ocorridos a partir das ações empenhadas pelo órgão indigenista. Como veremos abaixo, ocorreram inúmeras ações de “apresamento”⁴¹⁶ indígena no interior dos seus territórios, que culminaram em movimentos de des-reterritorialização, tendo em vista que foram forçosamente enviados para um Posto Indígena, denominado Paca Nova.

A ramificação do SPI em 1930, na região que é hoje o estado de Rondônia, se caracterizava por algumas unidades de ação, vinculadas à Inspetoria de Mato Grosso (Norte). O mapa organizado por Souza Lima (1995) na obra clássica *Um grande cerco de paz: o poder*

⁴¹³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia** 1. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 269.

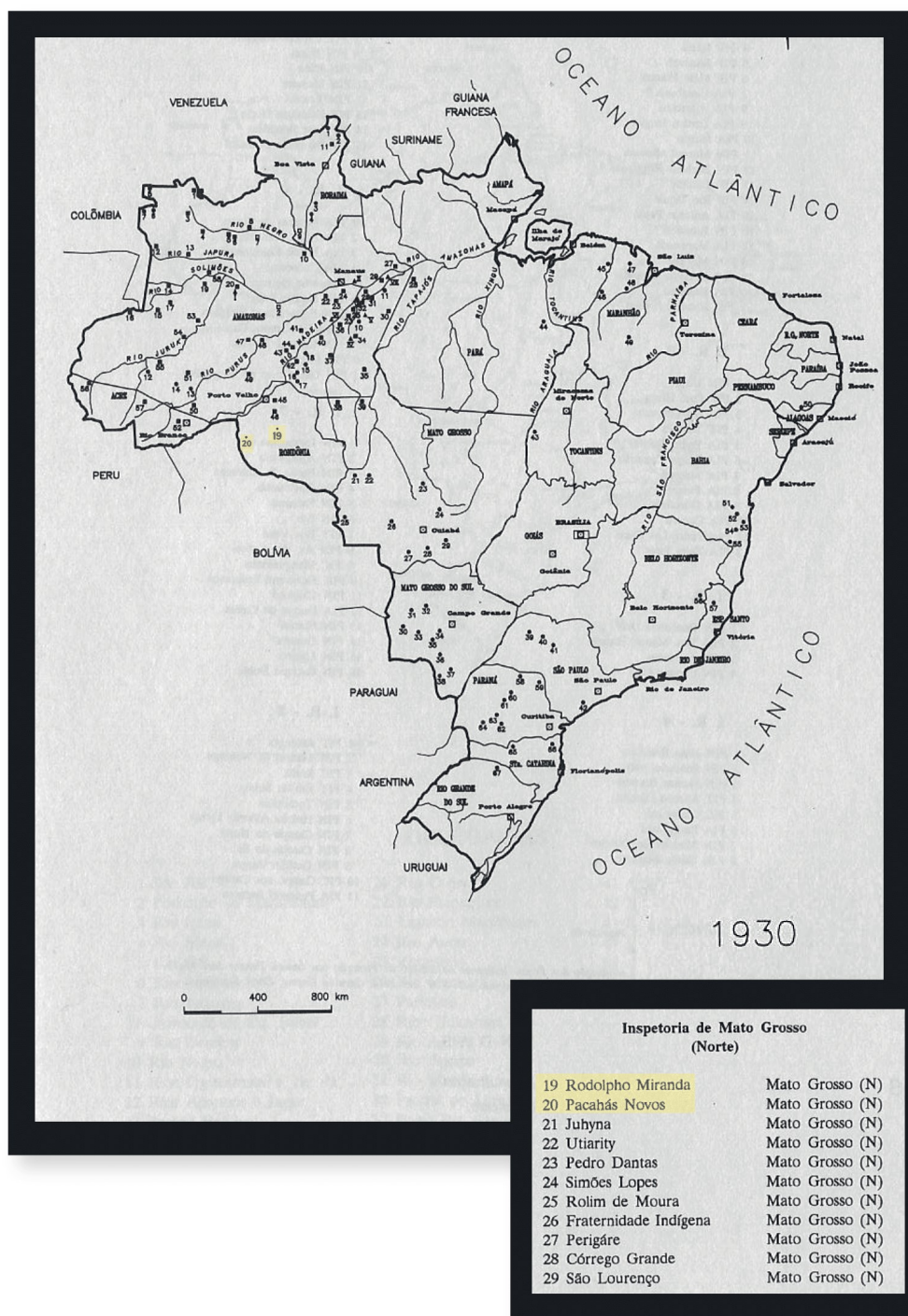
⁴¹⁴ MOTA, 2015, p. 182.

⁴¹⁵ Segundo Mota: “O que diferencia Reserva e Terra Indígena são as políticas indigenistas e os propósitos em que foram criadas. Portanto o uso do conceito de terra indígena diferencia a política indigenista de criação de reservas no início do século XX pelo SPI, com caráter assimilacionista e integracionista” (MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela descolonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2015, p. 32).**

⁴¹⁶ Quando os povos indígenas foram retirados violentamente de seus territórios, entendido enquanto violência simbólica e física.

tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil informa as localizações dos Postos Indígenas:

Figura 22 – Localidades dos Postos Indígenas em 1930



Fonte: Adaptada de Lima.⁴¹⁷

⁴¹⁷ LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1995.

O SPI possuía duas unidades de ação, “Pacahás⁴¹⁸ Novos” e Rodolpho Miranda. Ainda persistem inúmeras lacunas na produção acadêmica para o entendimento minucioso das ações do órgão indigenista na região durante as décadas de 1920, 1930 e 1940.⁴¹⁹ Para os propósitos desta pesquisa, cabe destacar a unidade de ação Pacahás Novos, comentada a seguir.

Para compreender as ações do órgão para o período do final da década de 1920 e toda a década de 1930, foi necessário cruzar dados provenientes da documentação do SPI com informações que constam no diário de viagem do etnólogo-viajante alemão Snethlage, quando ele visitou os Makurap, Djeoromitxi, Arikapú, Tupari e Wajuru em suas malocas, na região do rio Branco, em 1934. A viagem do pesquisador tinha como objetivo levantar um acervo para o Museu Etnográfico de Berlim. Segundo Mere:

Ele colecionou mais de 2.400 objetos etnográficos, preservados na reserva técnica do Museu Etnográfico de Berlim, fez escavações arqueológicas, documentou a vida dos povos indígenas em fotografias e em um filme mudo, gravou músicas indígenas em cilindros de cera, arquivados no Arquivo Fonográfico de Berlim (Berliner Phonogramm-Archiv) e anotou listas de palavras de diversas línguas.⁴²⁰

Boa parte da documentação referente aos povos que visitou está contida em seu diário de expedição, publicado sob título *Die Guaporé-Expedition (1933-1935)*.⁴²¹ O material tornou-se uma fonte histórica de suma importância para a pesquisa.

Outro documento importante para a pesquisa localizado no acervo do SPI – Museu do Índio – Funai foi o relatório do órgão indigenista referente as ações do Posto Indígena Paca Nova, com data de 31 de dezembro de 1932, endereçada à Inspetoria dos Índios, em Cuiabá. A partir do relatório, acessamos informações que, cruzadas com outros dados, ajudam a compreender os processos territoriais em curso naquela região do país.

O encarregado do Posto Indígena Paca Nova,⁴²² João Freire de Rivoredo,⁴²³ foi o responsável pela escrita do relatório mencionado acima, e nele registrou dados sobre o quantitativo populacional do posto entre 1927 e 1932. Para o ano de 1927, havia uma população indígena de 22 pessoas, sendo quatro homens, seis meninos, quatro mulheres e oito

⁴¹⁸ Assim consta a grafia na lista de Souza Lima no mapa nº1.

⁴¹⁹ São poucos os trabalhos que dedicaram esforços nesta compreensão, entretanto cabe destacar a pesquisa de mestrado realizada por Eliaquim Timóteo da Cunha, intitulada “Quando esse tal de SPI” chegou: O Serviço de Proteção aos Índios na formação de Rondônia, defendida em 2016.

⁴²⁰ MERE, Gleice. Emil-Heinrich Snethlage (1897-1939): nota biográfica, expedições e legado de uma carreira interrompida. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém, v. 8, n. 3, set./dez. 2013, p. 774.

⁴²¹ Escrito em língua alemã e publicado na Alemanha. Os trechos aqui citados foram traduzidos por Gönna Weiss.

⁴²² Como consta no documento.

⁴²³ Deve-se destacar que foi em 1927 que João Freire de Rivoredo assumiu o Posto Indígena, conforme consta no documento.

crianças. Não constam informações sobre a procedência geográfica ou o povo ao qual pertenciam estas 22 pessoas, tampouco informações referentes às ações indigenistas que envolveram a ida delas para o posto.

Rivoredo apresentou um comparativo populacional para o Posto Indígena Paca Nova entre os anos de 1927 e 1932 em um quadro anexo ao relatório. A partir desses dados, apresentamos a tabela com as quantificações populacionais anuais, segundo o documento.

Tabela 9 – Dados populacionais do Posto Indígena Paca Nova (1927-1932)

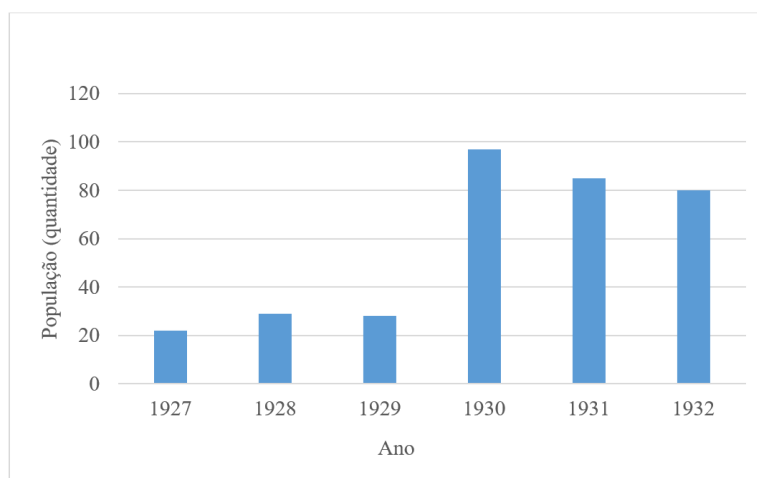
Ano	População indígena
1927	22
1928	29
1929	28
1930	97
1931	85
1932	80

Fonte: Adaptada do SPI.⁴²⁴

Os dados apresentados em gráfico, como segue abaixo, evidenciam explicitamente o crescimento das ações indigenistas para o ano de 1930, tendo em vista que houve um salto de 28 moradores em 1929, para 97 no ano seguinte.

⁴²⁴ SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI). **Relatório Posto Indígena Paca Nova**. 1932, p. 0266-0267. Localização: Biblioteca Virtual, Acervo Arquivístico, Museu do Índio, Funai, [s. l.]. Referência: SPI – Inspeção Regional 6 – IR6 – 115 Pacas Novas – Caixa 222 – Planilha 005. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/MI_Arquivistico/174899>. Acesso em: 23 jan. 2018.

Figura 23 – Dados populacionais do Posto Indígena Paca Nova (1927-1932)



Fonte: Elaborada pela autora a partir do relatório do SPI.⁴²⁵

Contudo, quais ações do órgão indigenista estavam por trás deste crescimento significativo da população no posto? Não encontramos nenhum documento do órgão indigenista que detalhe expedições aos territórios indígenas no final da década de 1920 e início da década de 1930. Entretanto, ao cruzar os dados da documentação do órgão oficial com o diário do etnólogo-viajante Snethlage, encontramos elementos que nos ajudam a responder à pergunta acima.

Em trechos esparsos do diário, o etnólogo-viajante escreve sobre ações de apresamento indígena empenhadas por sujeitos vinculados ao governo brasileiro. Nesses vestígios presentes em seu diário, encontramos elementos para compreender as ações oficialmente chamadas de “atração” ou “pacificação”, no discurso do órgão indigenista, mas que, para as experiências indígenas, eram práticas aterrorizantes que deixavam a população das malocas amedrontadas, como observou o alemão, tendo em vista que membros do grupo eram levados, como veremos a seguir. Segundo Souza Lima, tem-se uma “[...] invasão defletida em salvamento [...]”.⁴²⁶

Em junho de 1934, quando estava na sede do seringal São Luiz, às margens do rio Branco, nos dias em que organizava a visita às malocas indígenas, Snethlage demonstrou preocupação com a presença do mestiço Antônio Luz ao descrever os companheiros de expedição. Anos antes, esse sujeito teria participado da marcha de João Lobo às malocas. Snethlage preocupava-se que, ao perceberem sua presença na expedição, os indígenas poderiam se sentir amedrontados. João Lobo, tudo leva a crer, prestava serviços ao SPI, tendo

⁴²⁵ SPI, 1932, p. 0266-0267.

⁴²⁶ LIMA, 1995, p. 173.

em vista a associação dele com Pacas Novas, local onde ficava o posto do órgão indigenista naquele período. Sobre os eventos promovidos por ele, escreveu Snethlage: “[...] O Lobo usou um truque, enganando, levou vinte e dois Jabuti e Makurap, raptou eles da sua terra de origem e levou para Pacas Novas, um outro posto de indígenas que foi instalado pelo Governo”.⁴²⁷

Snethlage percebeu que a chegada da sua expedição à maloca dos Jabuti, distante do barracão São Luiz, foi recebida com surpresa e medo, conforme suas palavras:

[...] Como geralmente, a gente senta na entrada, as pessoas são muito educadas com a gente, mas parecem surpresas, e pelo visto não é muito agradável para eles, já que eles conhecem os civilizados. Então, não é a cena incomum, o que causa essa distância, meio fria, mas, parece que eles temem que eu repita a expedição Lobo. Eles se lembram com muito pavor, que nenhum dos indígenas que foi persuadido, de deixar a sua terra, naquela época, voltou para ela.⁴²⁸

Assim, em 1934 existia um sentimento de medo nas malocas indígenas, principalmente naquelas que haviam passado pelo trauma das expedições anteriores. Em outro trecho, Snethlage escreveu ainda, a partir do que ouvia na região, que o argumento inicial na expedição de Lobo era que os indígenas “[...] só precisavam ir para a coleta da castanha do Pará”.⁴²⁹ Entretanto, até junho de 1934 as pessoas que haviam sido levadas ainda não tinham retornado ao território tradicional. O sentimento de “pavor” também pairava na maloca do povo Arikapú.

Em 1938, quando Dom Rey esteve nas malocas Jabuti, a memória sobre a expedição de João Lobo, veio à tona:

As 4.30 chegamos na 1º maloca dos Djabutis. Ao nos avistarem 3 crianças que brincavam no terreiro fugiram para o matto. Sahiu o capitão [ilegível]. Depois de apresentação e breve palestra convidou-me para entrar e sentar-me. A palestra animou-se. O coitado me contou que o João Lobo tinha levado todos os [ilegível] para Guajará onde morreram, que tinha morrido também toda a sua gente do Ko[ilegível] – catarro. Com efeito a maloca continha apenas [ilegível] homens e quatro mulheres e 5 ou 4 crianças. Maloca miserável.⁴³⁰

⁴²⁷ SNETHLAGE, 2016, p. 642 – tradução nossa. Texto original: “Lobo hat durch List 22 *Jabuti* und *Makurap* aus ihrer Heimat entführt und nach **Pacas Novas**, einer andern, von der Regierung eingerichteten Indianerstation verschleppt.”

⁴²⁸ SNETHLAGE, 2016, p. 654 – tradução nossa. Texto original: “Wie gewöhnlich kauern wir uns im Eingang nieder. Die Leute verhalten sich höflich uns gegenüber, sind aber augenscheinlich nicht auf das angenehmste überrascht. Sie kennen ja die Zivilisierten; also nicht der ungewohnte Anblick ist es, der die kühle Zurückhaltung verursacht. Aber sie fürchten offenbar, daß ich die Expedition Lobo wiederhole. Mit Schrecken erinnern Sie sich daran, daß keiner der damals fortgelockten Indianer in seine Heimat zurückgekehrt ist.”

⁴²⁹ SNETHLAGE, 2016, p. 632 – tradução nossa. Texto original: “daß sie nur zum *Paránußbrechen* gehen sollten.”

⁴³⁰ REY, Dom Francisco Xavier. **Cahier 8 (1937-1938)**. p. 92. Localização: Biblioteca da Diocese de Guajará-Mirim, Guajará-Mirim.

Assim, em 1938, anos depois da expedição, o trágico acontecimento faz-se presente no discurso do cacique do povo Jabuti. A notícia que se tinha sobre aqueles que haviam sido levados era que estavam mortos; os que permaneceram no território tradicional sofriam os impactos da depopulação.

Outro registro de Snethlage presente nas páginas do diário traz mais elementos para a compreensão das ações indigenistas na região. O relato a seguir foi escrito após conhecer o cacique Makurap, chamado Uassu:

[...] os outros pareciam indiferentes, apenas um matava com muito desempenho os piuns no corpo de outro visitante novo, que acabou de chegar, que me foi apresentado como o cacique Uassu, (da família Huapa). [...] eu queria ir para a nova maloca, porque eu pensava que a pessoa nova que chegou também pertencia para lá. Mas, ele era de outra maloca, de alguma distância mais longa, o povo dele foi buscado e levados pelos brasileiros para trabalhar em Paca Nova (Rivoredo), e ele não se deixava parar, ele só queria ir para a maloca depois de alguns dias [...].⁴³¹

Assim, tudo indica, que os Minja,⁴³² subgrupo Makurap, que tinham enquanto cacique Uassu, no início da década de 1930 foram levados para o Paca Nova, posto indígena no qual Rivoredo era o encarregado, como mencionado na citação.

Ao visitar as malocas dos Guaratãgaja na região do rio Mequéns, o etnólogo novamente retoma o assunto referente às ações do encarregado do posto em seu diário, conforme citado acima. Segundo ele:

Aliás, naquela época, o Rivoredo raptou os índios do Colorado (seguidores do cacique Minja, Uassu) realmente com violência e levou eles embora. Também o Alfonso, Manuel e outros daqui já foram presos em Alianza, mas, por incentivo de Alfonso eles quebraram a janela com grades a noite e fugiram em um barco pequeno. Infelizmente os Minja não puderam fazer a mesma coisa.⁴³³

Dessa forma, com o trecho de Snethlage fica explícita a política do Estado brasileiro no interior do território, com uso da força e da violência física e simbólica para impor aos indígenas um projeto que não era o deles.

⁴³¹ SNETHLAGE, 2016, p. 455-6 – tradução nossa. Texto original: “Die andern schienen gleichgültig, nur einer tötete eifrig die Pium am Körper des Neuankömmlings, der mir als Häuptling *Uassu* [Wassu, recte: *Kawi* aus der Familie *Huapa*] vorgestellt wurde. [...] wollte ich zur neuen *Maloca*, weil ich dachte, der Neuankömmling gehöre auch dahin. Er war aber von einer andern *Maloca* in einiger Entfernung. Seine Leute waren von den Brasilianern zur Arbeit nach **Paca Nova** fort geholt worden (**Rivoredo**). Und er ließ sich nicht halten, er wollte nur nach einigen Tagen zur *Maloca* kommen.”

⁴³² Subgrupo Makurap, em alguns trabalhos também grafado *min-án*. A tradução seria subgrupo Saúva. Ver quadro intitulado Subdivisões do povo Makurap, a partir do rio Colorado, no primeiro capítulo.

⁴³³ SNETHLAGE, 2016, p. 587 – tradução nossa. Texto original: “Übrigens hat damals **Rivoredo** die **Colorado-Indianer** [Gefolgsleute des *Minja*-Häuptlings *Uassu*] wirklich mit Gewalt fort geholt; auch *Alfonso*, *Manuel* und andere von hier haben schon in **Allianza** gefangen gesessen. Auf *Alfonso*s Veranlassung haben sie aber das vergitterte Fenster in der Nacht kaputt geschlagen und sind in einem kleinen Boot entflohen. Leider haben die *Minja* dasselbe nicht tun können.”

Em outro trecho do diário, Snethlage apresenta detalhes da tentativa de apresamento pelo qual passou o cacique Alfonso Guaratãgaja, sob as ordens do encarregado do posto, Rivoredo:

[...] Eles tinham sido sete homens para vender um pouco de látex em Allianza, lá eles teriam encontrado Rivoredo, que imediatamente mandou tirar todas as coisas deles, inclusive as roupas, e que mandou prender eles dentro de um quarto. Durante a noite eles conseguiram tirar a armação da porta e porque os quatro guardas estavam dormindo e roncando, um depois do outro puderam fugir com seus barcos [...].⁴³⁴

A citação do alemão demonstra que existia um fluxo de relações entre os Guaratãgaja e o barracão Allianza, e que Rivoredo deveria saber dessas relações, tendo em vista que é neste lugar que fez o apresamento dos indígenas, despindo-os de todas as suas coisas e prendendo-os em um quarto. A resistência empenhada pelos sujeitos Guaratãgaja garantiu a eles a permanência no território tradicional, não experienciando os movimentos de desterritorialização empenhados pelo órgão indigenista. O que permitiu anos depois serem visitados por Snethlage em seus territórios tradicionais e contarem tais narrativas sobre o contato com o órgão indigenista.

Embora sejam poucos os registros em que Snethlage escreveu sobre o que estamos considerando movimentos de des-reterritorializações, eles são importantes para a pesquisa. Reúnem vestígios de acontecimentos que evidenciam a prática de apresamento dos corpos indígenas, situação que fraturava as relações sociais, culturais e, principalmente, territoriais. Apresentam também dados para compreendermos o sentimento de temor que pairava nas malocas na relação com aqueles que chegavam e praticavam experiências de violência.

Acontecimentos que, em muito, foram silenciados pela história, ao enaltecer o discurso heroico do “projeto civilizador” do SPI. Sem dúvida, foram esses movimentos violentos e impositivos de desterritorialização dos povos indígenas do médio Guaporé e, no caso dessa análise específica, do rio Branco, que fez com que, a partir de 1930, o quantitativo populacional do Posto Indígena Paca Nova tivesse um crescimento significativo, tal qual apresentamos acima. O que nas páginas dos documentos oficiais era descrito enquanto crescimento populacional relacionado ao efetivar do projeto pacificador, escondia os

⁴³⁴ SNETHLAGE, 2016, p. 596 – tradução nossa. Texto original: “Sie waren sieben Mann gewesen, um etwas Gummi in **Allianza** zu verkaufen. Dort hätten sie **Rivoredo** getroffen, der ihnen gleich alle Sachen einschließlich der Kleider fortnehmen ließ, und sie in ein Zimmer sperren ließ. Sie konnten in der Nacht den Rahmen entfernen und, da die vier aufgestellten Posten schnarchten, einer nach dem andern entkommen und in ihren Booten entfliehen.”.

contextos, as tramas, as histórias de povos, pessoas e famílias atraídoas pelo “grande cerco de paz”⁴³⁵.

No relatório do SPI, já citado anteriormente no início do tópico, Rivoredo expõe uma lista detalhada sobre os moradores do posto para o ano de 1932, com nome, idade e etnia, contabilizando uma população total de oitenta pessoas. Com etnônimo “Macurape”,⁴³⁶ são mencionadas cinco pessoas, entretanto, provavelmente o número era maior, pois algumas pessoas do povo Makurap apareceram na lista com o nome dos subgrupos, como a pessoa vinculada ao etnônimo “Patumiam”,⁴³⁷ que se sabe ser a nomeação de um subgrupo Makurap. No documento também consta uma lista de óbitos para o período de 1930 e 1932, com o total de dezessete falecimentos, entre eles dois com a identificação de serem os falecidos do povo “Macurape”⁴³⁸ em 1930.

Dessa forma, a partir dos dados do relatório do SPI, compreendemos que ocorreu, para o ano de 1930, um crescimento populacional no Posto Indígena Paca Nova, ano em que também aparecem sujeitos Makurap na listagem de óbitos. Para a listagem populacional de 1927, apresentada pelo encarregado de posto, não podemos aferir a presença Makurap, embora também não se possa descartá-la, tendo em vista que só aparecem nomes individuais, sem a menção do povo ao qual pertenciam. Contudo, para o ano de 1930, podemos afirmar a presença Makurap no Posto Indígena Paca Nova, tendo em vista o registro dos dois óbitos Makurap. E assim estavam os Makurap há mais de 400 quilômetros do território tradicional, em um movimento de desterritorialização, sob o discurso de “proteção” do órgão indigenista.

A presença Makurap no Posto Paca Nova reflete a política indigenista brasileira, que, com um discurso de proteção, violava as territorialidades indígenas, impondo a ocupação de lugares delimitados e controlados. As práticas de atração e agremiação do SPI, segundo Souza Lima, envolviam:

[...] trabalho tático de concentrar as populações a serem *protegidas* próximo às unidades locais do *Serviço*. [...] Ambos os termos recobrem técnicas de deslocamento espacial e concentração geográfica em torno de um núcleo administrativo a partir de doação de bens (*brindes*) industrializados e produtos primários de lavoura, verdadeiro jogo de sedução [...] o qual permitiria, nos termos da época, *sedentarizar* populações.⁴³⁹

⁴³⁵ LIMA, 1995.

⁴³⁶ Grafia como no documento.

⁴³⁷ Subgrupo Makurap. Ver quadro intitulado Subdivisões do povo Makurap, a partir do rio Colorado, no primeiro capítulo.

⁴³⁸ Grafia como no documento.

⁴³⁹ LIMA, 1995, p. 136 – grifos no original.

Esse processo descrito como “sedentarizar”, empenhado pelo órgão indigenista, envolvia diversas experiências emaranhadas, relacionadas aos processos de des-reterritorialização, e impuseram para muitos povos o que Mota chamou de territorializações precárias, que tem:

[...] como pano de fundo, a função de viabilizar os objetivos colonialistas, sobretudo de imposição de novos valores socioculturais através do disciplinamento e controle para que os indígenas sejam “bons índios”, sujeitos passivos que não expressem suas tradições e tampouco reivindiquem identidades que não estejam previstas no pacote colonialista e nos projetos de uma sociedade em constante desenvolvimento.⁴⁴⁰

Como destacou o historiador Thiago Cavalcante, que dialoga com a autora citada acima, como também com o geógrafo Haesbaert e o antropólogo Little, a reterritorialização “[...] muitas vezes não se dá nas mesmas condições da territorialização anterior e nem elimina nos grupos o desejo de retorno às origens, por isso, para caracterizá-las, pode-se falar em *territorialização precária* [...]”;⁴⁴¹ A discussão em torno das experiências de *territorialização precária* remete ao estudo de Haesbaert, que elenca alguns elementos que a envolvem: “[...] a) instabilidade e/ou insegurança socioespacial; b) fragilidade dos laços simbólicos e/ou funcionais entre os grupos e destes com o espaço; e c) mobilidade sem direção definida ou imobilidade sem o controle efetivo do território”.⁴⁴² Assim, sabe-se que, em muito, os movimentos de des-reterritorialização, constituíram-se em *territorializações precárias* ao povo Makurap, como também aos outros povos na região do rio Branco.

Em 1928, no Decreto Lei nº 5.484, de 27 de junho de 1928, já se tinha orientações sobre as terras habitadas pelos indígenas, como consta:

Art. 10. O Governo Federal promoverá a cessão gratuita para o domínio da União das terras devolutas pertencentes aos Estados, que se acharem ocupadas pelos índios [...]

§ 1º As terras cedidas serão delimitadas em zonas correspondentes á ocupação legal já existente, sendo respeitada a posse dos índios, assim como o uso e gozo por elles das riquezas naturaes ahí encontradas.⁴⁴³

⁴⁴⁰ MOTA, 2015, p. 255.

⁴⁴¹ CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade**: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013, p. 37 – grifos no original.

⁴⁴² HAESBAERT apud CAVALCANTE, 2013, p. 40.

⁴⁴³ BRASIL. **Decreto Lei nº 5.484, de 27 de junho de 1928**. Regula a situação dos índios nascidos no territorio nacional. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1928. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

Na década de 1930, não foi diferente. Como demonstrou Cavalcante em sua pesquisa de doutoramento, as constituições federais já se debruçavam sobre os direitos territoriais indígenas:

Constituição Federal de 1934:

Art. 129 – Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.

Constituição Federal de 1937:

Art. 154 – Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.⁴⁴⁴

Nesse contexto, cabe enfatizar que as violências territoriais pelas quais passaram os povos não ocorrem pela ausência de legislação. Cavalcante, para o caso dos Guarani/Kaiowá, é enfático: “[...] desde a Constituição de 1934 os direitos territoriais indígenas foram mencionados. [...] havia garantias constitucionais aos direitos territoriais indígenas, os quais, no caso de Mato Grosso do Sul, foram simplesmente ignoradas pelas autoridades locais e federais”.⁴⁴⁵ Cabe destacar que nas primeiras décadas do século XX as terras que hoje constituem o estado de Mato Grosso do Sul e Rondônia tinham sua administração política vinculada ao estado de Mato Grosso, assim, tanto no sul quanto no norte do antigo Mato Grosso, a legislação foi ignorada pelas autoridades, muito mais preocupadas em “limpar” o território da presença indígena para que fossem ocupadas pela lógica do sistema-mundo.⁴⁴⁶ E é nesta lógica *Outra* que se configuram os processos de des-reterritorialização que expõem esses povos às experiências de territorialização precária, e, ao mesmo tempo em que materializam um crescimento populacional dos postos e/ou reservas, escondem perversas relações de violência.

A desterritorialização imposta pelo SPI foi um longo percurso às trajetórias dos povos na região, entre eles os Makurap, que estavam sob a “proteção” do órgão. Desde sua retirada dos territórios tradicionais, o posto passou por inúmeras transferências de local, até que em 1938 é definitivamente instalado no baixo Guaporé e passa a se chamar Posto Indígena Ricardo Franco. Souza Lima escreve sobre a instabilidade dessa malha de locais para concentrar os povos no território nacional: “[...] esta malha era instável pois os *postos* frequentemente mudavam de localização, às vezes para pontos próximos, mantendo os mesmos nomes, deixando de existir por anos, pela falta de verbas, sendo depois

⁴⁴⁴ CAVALCANTE, 2013, p. 44.

⁴⁴⁵ CAVALCANTE, 2013, p. 44-5.

⁴⁴⁶ Ver discussão no segundo capítulo.

refundados”.⁴⁴⁷ A instabilidade da política indigenista envolvia impactos profundos às vidas que já estavam sob a sua “proteção”, pois, após terem sido retirados de seus territórios tradicionais, ainda foram obrigados a participar dos deslocamentos do posto. Identificamos em um documento de 1941 informações sobre esse percurso de mudanças constantes de local, escrito por Rivoredo.

No documento, o encarregado, Rivoredo, remonta a cronologia ao ano de 1927, quando inicia seu trabalho no órgão indigenista e passa a ser encarregado do Posto Indígena Paca Nova. Sobre o local onde estava instalado o posto em 1927, escreveu:

[...] no antigo local, onde em outros tempos tinha a Guaporé Rubber Company, suas instalações no Rio Paca Nova, para depósito de produto e fornecimentos a seus trabalhadores, foi instalado o Posto de atração e pacificação aos índios habitantes daquele rio. Encontrei aí, no meio de uma velha capoeira de Jurubeba, um velho barracão em ruínas, onde ficou provisoriamente instalado o Posto.⁴⁴⁸

O povo que habitava as regiões adjacentes a esse rio são os Wari’, que são constituídos a partir dos seguintes subgrupos: OroNao, OroNao dos Brancos, OroEo, OroAt, OroMon, Oro Waram, Oro WaramXijein, Oro Jowin e OroKaoOroWaji.⁴⁴⁹ Após um período de construção de infraestrutura para o posto, como também o plantio de roça, o encarregado, sob as ordens de Rondon, iniciou a aproximação aos povos indígenas, realizando “visitas” em suas malocas. O posto ficou neste local até 1935, quando, por orientação do cel. Alexandrino da Cunha, inspetor de fronteira, transferiu o posto “[...] para os terrenos do Forte Príncipe da Beira [...]”,⁴⁵⁰ às margens do Guaporé. Tal mudança foi realizada sob o argumento de ser insalubre, com “pobreza”⁴⁵¹ de recursos naturais fundamentais para os indígenas, entre eles a caça e a pesca.

⁴⁴⁷ LIMA, 1995, p. 180 – grifos no original.

⁴⁴⁸ SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI). **Inquérito Administrativo a que respondeu o encarregado João Freire de Rivoredo, do Posto Indígena “Ricardo Franco”, no Guaporé-‘Madeira’.** [Processo nº 98, 25 de março de 1941]. 1941a, p. 20. Localização: Biblioteca Virtual, Acervo Arquivístico, Museu do Índio, Funai, [s. l.]. Referência: SPI – Inspetoria Regional 1 – IR1 – 162 Ricardo Franco – Caixa 53 – Planilha 370. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/MI_Arquivistico/3479>. Acesso em: 17 jan. 2018.

⁴⁴⁹ VILAÇA, Aparecida. **Quem somos nós: os Wari’ encontram os brancos.** Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2006, p. 55.

⁴⁵⁰ SPI, 1941a, p. 21.

⁴⁵¹ Entretanto, ao analisar documento de 1941, sabe-se que neste mesmo ano de 1935, Rivoredo apossou-se dessas terras como suas: “[...] o gado, no momento espalhado pelos campos, não nos foi possível computar e examinar, apenas algumas rezes, em número de quatorze, entre vacas com crias, novilhas e garrotes; foi-nos ainda permitido examinar a existência de estradas de seringa, cuja produção ali existente, fabrica do ano próximo passado, orça por uns seiscentos a setecentos kilos. Nessa ocasião o encarregado João Freire Rivoredo declarou-nos existirem cerca de noventa e tantas rezes, bem como, cinco a seis estradas de seringa, por si trabalhadas desde de mil novecentos trinta e cinco, quando tomou conta do lugar como seu” (SPI, 1941a, p. 6). O contexto do documento de 1941, foi uma inspeção in loco no Posto Indígena Ricardo Franco, como também no antigo local de instalação do Posto Paca Nova, localizado no rio de mesmo nome, na foz com o rio Ouro Preto, tendo

Próximo do Forte Príncipe da Beira, novo lugar que abrigaria as instalações do posto, foram feitas derrubadas de “mata virgem”, “oitocentos metros quadrados para culturas e construções”.⁴⁵² Rivoredo não considerava o lugar apropriado, tendo em vista “a promiscuidade de índios e soldados, bem como a proximidade da Fazenda Conceição”,⁴⁵³ entretanto, como a transferência do posto havia sido uma indicação do cel. Alexandrino da Cunha, inspetor de fronteira, acatou sem questionamentos, como consta no documento. A permanência do posto neste local durou apenas sete meses, entre maio e novembro de 1935.

Um ano antes da mudança do posto para proximidades do Forte Príncipe da Beira, em 1934, o SPI é vinculado ao Ministério da Guerra, e, conforme escreveu Souza Lima, o desejo que envolveu tal mudança pautava-se na ideia de que “[...] o Exército era a força capaz por excelência, de realizar a dupla tarefa aí envolvida de controlar povos e, por meio deles, discriminar espaços”.⁴⁵⁴ Em várias regiões do país houve esforços para a ocupação das fronteiras sob a orientação militar. Na esfera local não foi diferente; a década de 1930 foi palco de projetos que visavam a ocupação da região do Vale do Guaporé e Madeira a partir de um planejamento militar, que se orientava pela criação de colônias agrícolas e proteção das fronteiras. Segundo o historiador Souza, o tenente Aluízio Ferreira “[...] objetivava a soberania de fronteiras por meio da colonização agrícola com soldados da própria região, reservistas, índios, nordestinos e seringueiros. Este projeto vinha ao encontro dos interesses de seringalistas e comerciantes, às voltas com o problema de mão-de-obra”.⁴⁵⁵

Obviamente as ações do SPI tinham relações estreitas com esse projeto local, tendo em vista que estava nos quadros do Ministério da Guerra, em muito responsável pela efetivação desses projetos. Aluízio Ferreira, em 1932, articula a criação de três contingentes de fronteira: Porto Velho, Guajará-Mirim e Forte Príncipe da Beira. Segundo Souza, foi:

[...] o meio de atingir três objetivos: 1) vigilância da fronteira por meio de destacamentos; 2) a ocupação por minifúndios instalados na orla destes contingentes, utilizando soldados, oficiais, trabalhadores e colonos com as suas respectivas famílias; 3) “ocupação racional ordenada” do espaço e dos recursos.⁴⁵⁶

em vista denúncias contra Rivoredo. Assim, o que se evidencia, segundo o próprio encarregado, é que, ao retirar o posto dessa área, logo tratou de apossar-se dela enquanto sua.

⁴⁵² SPI, 1941a, p. 21.

⁴⁵³ SPI, 1941a, p. 21.

⁴⁵⁴ LIMA, 1995, p. 274.

⁴⁵⁵ SOUZA, Valdir Aparecido de. **(Des)ordem na fronteira: Ocupação Militar e Conflitos Sociais na bacia do Madeira-Guaporé (30/40)**. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2002, p. 37.

⁴⁵⁶ SOUZA, 2002, p. 42.

A utilização de “soldados, oficiais, trabalhadores e colonos com suas famílias” para a ocupação da fronteira também envolvia os povos indígenas. Em um documento escrito por Aluísio Ferreira, com data de setembro de 1935, ao responder aos superiores, na função de inspetor dos contingentes de fronteira, sugere:

Providencia elementar, indispensavel e urgente, é a criação immediata de uma colonia militar no Forte Principe da Beira, a qual enfeixaria os actuaes postos indigenas dos rios Jamary, affluente do Madeira, Pacahás Novos e Sararé, contribuintes do Guaporé. Esse estabelecimento não só marcaria, com a sua criação, um padrão de soberania para a nossa fronteira, como seria tambem a sentinella e garantia das colônias agricolas que se fundassem e da assistencia e protecção á população aborigene.⁴⁵⁷

Nesse contexto, devemos compreender a mudança do Posto Indígena Paca Nova em 1935 para as imediações do Forte Príncipe da Beira dentro de uma política nacional de “controlar povos e, por meio deles, discriminar espaços”.⁴⁵⁸ Dessa forma, durante os meses em que o Posto Paca Nova esteve próximo do forte houve uma tentativa de Aluísio Ferreira de transformar aquele local em um grande centro de atração dos povos indígenas para a região. O plano era reunir no forte os postos do órgão indigenista espalhados na região, em uma colônia militar que, além de assistência aos indígenas, garantiria as colônias agrícolas e, evidentemente, soberania e proteção à fronteira nacional com a Bolívia.

De fato, o projeto do centro de atração/pacificação no Forte Príncipe da Beira não se concretizou. Em novembro de 1935, sete meses após a instalação do posto naquele local, ocorreu nova mudança. Conforme Rivoredo:

Dadas as minhas justas ponderações sobre a inconveniencia do Pôsto naquele local, pois a promiscuidade de indios e soldados, bem como a proximidade da Fazenda Conceição, novamente ordem superior, transferi o Pôsto para o local situado na margem direita do Rio Guaporé, conhecido por Bananal, e muito abaixo do Forte.⁴⁵⁹

O posto nas imediações do Forte Príncipe da Beira durou apenas sete meses, de maio a novembro de 1935. O novo local para onde o posto foi transferido, em novembro de 1935, foi Bananal, bem abaixo do forte. Entretanto, segundo Rivoredo, as dificuldades foram muitas, entre elas, as cheias, tendo em vista seu baixo nível em relação ao rio. Após seis meses no local, em abril de 1936, o posto é transferido para outra localidade; desta vez, o lugar escolhido foi Bahia das Onças. Segundo Rivoredo, ele realizou inspeções para garantir que o

⁴⁵⁷ FERREIRA, Aluísio. 146 – **Inspetor dos Contingentes Especiais da Fronteira Madeira-Guaporé – Commandante da 8ª Região Militar**. 28 set. 1935, p. 11. Localização: Centro de Documentação Histórica, Museu Palácio da Memória Rondoniense, Porto Velho. Referência: Caixa Aluísio Ferreira 2.

⁴⁵⁸ LIMA, 1995, p. 274.

⁴⁵⁹ SPI, 1941a, p. 21.

lugar não corria o risco de alagamentos. Conferidas tais preocupações, iniciou-se o processo de instalação do posto, com o preparo de áreas para o plantio e a instalação das estruturas, tais como casas para os indígenas. Então:

Quando tudo marchava bem e as plantações viçosas, prometendo boa safra, sobreveio uma grande enchente, que cobriu a maior parte da área cultivada, causando essa catástrofe grande prejuízo e perda de muita energia e sacrifício. Deante desse desastre, fui forçado a procurar novo local para a instalação do Posto.⁴⁶⁰

Em janeiro de 1938, impossibilitados de permanecer na Bahia das Onças, o posto foi transferido novamente. Conforme escreveu Rivoredo, “[...] encontrei na margem direita do Rio Guaporé, logo abaixo do local que inundou, e perto da Bahia do Miguel, isto em Janeiro de 1938”.⁴⁶¹

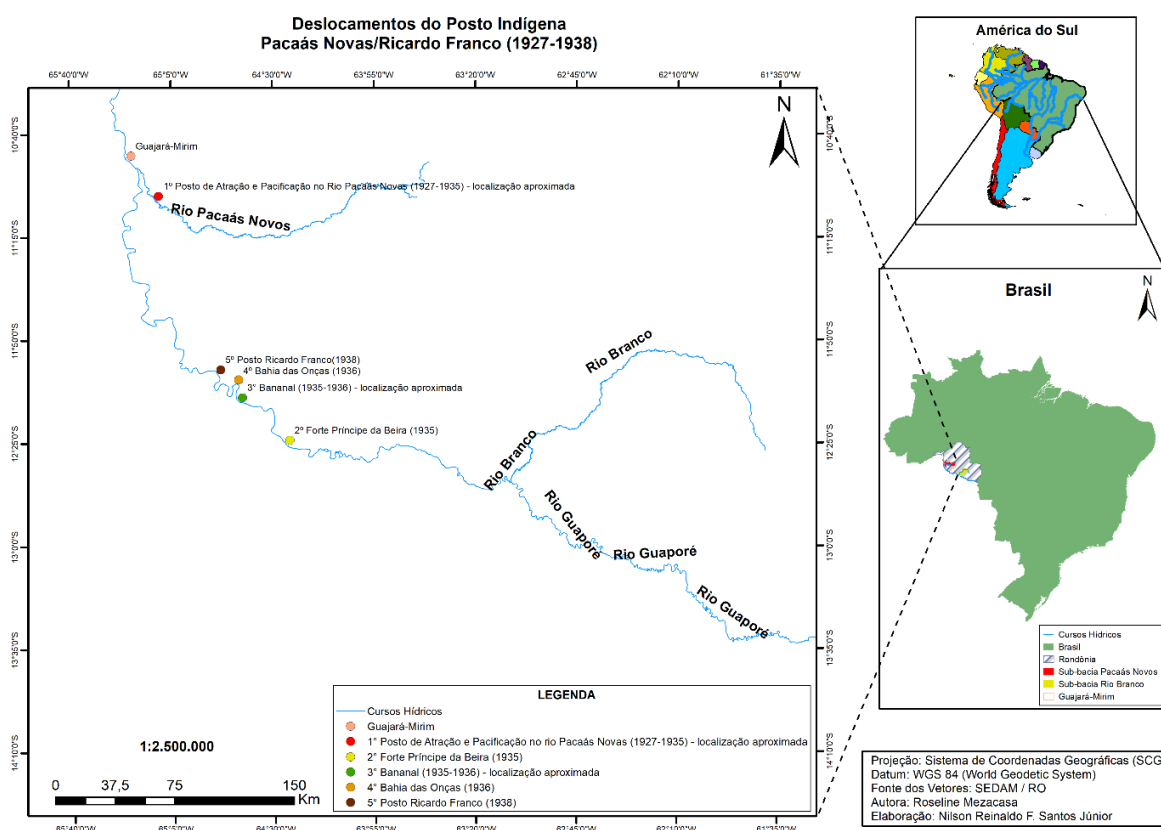
Os indígenas, entre eles mulheres e crianças, que participavam desta intensa “perambulação” precisaram ainda ficar acampados neste local por alguns meses, pois a transferência do posto havia se dado em época de chuva. Depois, em abril de 1938, segundo Rivoredo, “[...] acabado o inverno comecei o serviço de broca e preparação de terrenos para os roçados, numa área de mil e duzentos metros quadrados. Tudo plantado, comecei os serviços de construção de casas, pois os índios estavam alojados em barracas provisórias”.⁴⁶² Então, em 1938, é instalado de forma definitiva o Posto Indígena Ricardo Franco, localizado na faixa de fronteira com a Bolívia, à margem direita do rio Guaporé. A escolha para o local da instalação do posto não levava em consideração nenhuma orientação territorial indígena, mas partia dos interesses do órgão indigenista e da política nacional sobre colonização e soberania das fronteiras.

⁴⁶⁰ SPI, 1941a, p. 21.

⁴⁶¹ SPI, 1941a, p. 21.

⁴⁶² SPI, 1941a, p. 21.

Figura 24 – Deslocamentos do Posto Indígena Pacaás Novas/Ricardo Franco (1927-1938)



Fonte: Elaborada pela autora⁴⁶³.

As sucessivas transferências do posto evidenciam a falta de estrutura para o projeto indigenista no território brasileiro. De 1927, quando Rivoredo inicia seus trabalhos no Posto Paca Nova, até 1938, quando é definitivamente instalado o Posto Indígena Ricardo Franco, inúmeras foram as transferências, que também envolviam as experiências indígenas já sob a “proteção” da política indigenista brasileira.

Em relatório escrito por Rivoredo no ano de 1932, ele explicita as dificuldades pelas quais passava o posto e seus moradores:

Acontece mais que, em 1930, quando cresceu a população, foi suspenso todo o fornecimento que vinha sendo feito desde 1927, de acôrdo com a respectiva verba. Desde então fiquei lutando com ingentes dificuldades e sacrifícios para fazer frente á subsistencia, falta de medicamentos, roupas em geral e muitos outros artigos de imperiosa necessidade, para os nossos pobres irmãos das selvas que se acham internados neste Posto, sobre a proteção do Governo [...] Com o fim de minorar a situação de penuria e fome em que se encontravam os indigenas, com a falta de auxílio do Supremo Governo [...].⁴⁶⁴

⁴⁶³ A imagem em alta resolução está disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/1fk5YKArIKNXTpBc8BZivnxTH985mZlkh/view>>.

⁴⁶⁴ SPI, 1932, p. 0258.

De fato, os indígenas foram violentamente retirados dos seus territórios, em processo de des-reterritorialização que apresentou para eles a penúria e a fome, além da limitação da experiência territorial sob o discurso de “proteção” do órgão indigenista. Órgão este cuja chamada proteção ficava reduzida ao posto e/ou a movimentos supervisionados pelos serventuários do órgão, e pautados em uma territorialização precária,⁴⁶⁵ como observamos acima.

O final da década de 1920 e o início da década de 1930, no que diz respeito à relação do povo Makurap com o órgão indigenista, foi marcado por experiências de desterritorialização, captura nas malocas⁴⁶⁶ sob a perspectiva do “pacificar”, práticas de um poder tutelar que “[...] implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá”,⁴⁶⁷ tal como aconteceu com *Patome, Antonio, Augusto, Gregório, Cutirú* – pessoas Makurap que constam na lista dos moradores do posto indígena já em 1932. Para aqueles que ficaram no território tradicional, este foi o período de experimentar seu território sendo sistematicamente ocupado pela territorialidade seringalista, o que progressivamente trouxe outras dinâmicas entre estes e os *ere*.⁴⁶⁸

4.2 OUTRAS TERRITORIALIDADES: O SERINGAL SÃO LUIZ

Metade de junho me encontro em São Luiz, fazenda de propriedade do seringalista Julio Mendes, no Rio Branco. Esta propriedade está composta por 4 cabanas dos civilizados e uma maloca grande, uma casa da família Aruá, que se adaptou de tal maneira que tem um telhado de duas águas [...]. Ainda todas as famílias fazem o seu fogo lá, dia e noite, ainda tem o barril de Chicha grande no seu lugar que também está sendo usado toda hora, ainda tem ferramentas e armas indígenas em uso, apenas os facões cumpridos e os machados de aço e a roupa europeia lembram que os civilizados chegaram até aqui.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ MOTA, 2015.

⁴⁶⁶ Maloca é o termo utilizado pelos sujeitos da pesquisa ao se referirem aos antigos locais de moradia, anterior ao contato com os não indígenas. O termo aldeia é utilizado para explicar a maneira de organização habitacional após o contato. Assim, a experiência atual na Terra Indígena Rio Branco é uma organização por aldeia, entretanto, ao falarem sobre a experiência habitacional do passado, utilizam o termo “maloca”, os “antigos da maloca”, “no tempo da maloca”.

⁴⁶⁷ LIMA, 1995, p. 74.

⁴⁶⁸ Tal como já mencionado em capítulos anteriores, termo na língua Makurap para nomear o não indígena.

⁴⁶⁹ SNETHLAGE, 2016, p. 628 – tradução nossa. Texto original: “Mitte Juni befinde ich mich in S. Luiz, der Besetzung eines Gummiherm Julio **Mendes**, am **Rio Branco**. Sie besteht aus vier Hütten der Zivilisierten und einer großen *Maloca*, einem Sippenhaus der *Arua*, das insofern sich angepaßt hat, als es das Giebeldach übernommen. [...] Noch immer brennt dort jede Familie Tag und Nacht ihre Feuer, noch immer steht das große *Chichafäß* an seinem Platz und wird auch ständig benutzt, noch immer sind indianische Werkzeuge und Waffen im Gebrauch. Nur die langen Buschmesser, die Stahläxte und - die europäische Kleidung erinnern daran, daß die Zivilisation bis hierher vorgedrungen.”.

Essa é a descrição feita por Snethlage em junho de 1934 ao chegar no barracão do seringal São Luiz. Quatro cabanas de seringueiros, uma maloca Aruá, sendo a posse da fazenda de Julio Mendes. Então compreendemos que, em 1934, Julio Mendes já estava estabelecido na região, tendo sido a área transformada em “fazenda de posse do seringalista”, na qual alguns não indígenas também viviam no lugar, assim como o povo Aruá, que constituía uma maloca que estabelecia relações próximas com o barracão.

Como explicou Teixeira, o barracão na Amazônia:

[...] adquiriu uma forma bastante peculiar, pondo em evidência uma complexa rede de relações. Assim, do ponto de vista econômico, pode-se afirmar que o barracão se constitui como a expressão maior das atividades ligadas ao comércio que se desenvolveu no interior da floresta amazônica. Como bem salientou um seringalista “o barracão é o centro nevrálgico do seringal... De lá partem as mercadorias, (lá) abastecemos todos os seringueiros para o serviço do extrativismo”.⁴⁷⁰

E, justamente, por ser um “centro nevrálgico”, o barracão do seringal São Luiz compunha-se de um dinamismo social. Era onde reuniam-se pessoas envolvidas com a indústria extrativa, seringueiros o visitavam em algumas épocas do ano com intuito de se abastecerem de mercadorias e era também onde aconteciam festividades, entre outras coisas.

Todos os povos na região – os Aruá, Makurap, Djeoromitxi, Arikapú e Tupari – possuíam relações em intensidades distintas com o seringal de Julio Mendes. Os Aruá e Makurap aparentam ter construído maiores *nós* em suas histórias na década de 1930, tendo em vista que o contato mais sistemático se iniciou a partir deles, segundo contam as narrativas dos anciões. Os Makurap, embora frequentassem o barracão, ainda mantinham suas territorialidades tradicionais, já que as malocas continuavam distribuídas ao longo do território experienciado.

Sobre essa mobilidade indígena que os levava a passar alguns períodos no barracão, escreveu Snethlage: “[...] dois homens estão totalmente nus, exceto da proteção para o pênis. Um é Makurap-Arujá e um Jabuti que deixaram suas aldeias por algum tempo para ganhar facões nos civilizados [...]”.⁴⁷¹ As palavras do etnólogo-viajante explicam a mobilidade indígena no início da ação seringalista na região, caracterizadas por idas esporádicas ao barracão, trabalhos temporários e, depois, a busca por facões e machados, além de outros objetos do mundo ocidental, após o que retornavam às malocas que se mantinham no território tradicional.

⁴⁷⁰ TEIXEIRA, 2009, p. 47.

⁴⁷¹ SNETHLAGE, 2016, p. 629 – tradução nossa. Texto original: “Zwei Männer sind bis auf den Stulp völlig nackt. Es sind ein *Makurap-Aruja* und ein *Jabuti*, die auf einige Zeit ihre Dörfer verlassen haben, um bei den Zivilisierten sich Buschmesser zu verdienen.”.

A presença Makurap no barracão ficou registrada no diário do alemão:

[...] Em São Luiz também vivem alguns Makurap, eles moram na casa do clã dos Aruá e provavelmente eles se dão muito bem com esses que não fazem parte da tribo. [...] Em São Luiz dançam quase apenas danças dos Makurap, e também cantam quase apenas canções Makurap.⁴⁷²

⁴⁷² SNETHLAGE, 2016, p. 780-1 – tradução nossa. Texto original: “In **S. Luiz** leben auch einige *Makurap*. Sie wohnen in dem Sippenhaus der *Arua* und vertragen sich auch wahrscheinlich sehr gut mit diesen Stammesfremden. [...] So werden in **S. Luiz** fast ausschließlich *Makuraptänze* getanzt und *Makuraplieder* gesungen.”.

Figura 25 – Homens e mulheres Makurap e Aruá dançando em maloca próxima de São Luiz



Fonte: Adaptada de Snethlage.⁴⁷³

⁴⁷³ SNETHLAGE, Heinrich. *Atiko y: Meine Erlebnisse bei den Indianern des Guaporé*. Berlin: Klinkhardt & Biermann, 1937. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:snethlage-1937>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

Os dois povos já mantinham contato anterior à presença seringalista, entretanto, a experiência no barracão fortaleceu seus laços. Os Aruá eram, segundo o etnólogo, “[...] mais ou menos 30 homens e mulheres [...]”.⁴⁷⁴ Outros povos também mantinham uma rede de contatos com o barracão. Sobre a presença dos Tupari nos trabalhos do barracão, o alemão escreveu:

Os Tupari não podem ser tão perigosos, pois eles já têm trabalhado para os civilizados no ano de 1927. Porém eles tiveram o azar de não avisar a tempo um boliviano, quando cortaram uma árvore, então ele morreu. Depois disso, esses coitados, pegaram os machados deixados para eles ali e voltaram para a sua terra, temendo a vingança dos seringueiros.⁴⁷⁵

Assim, já em 1927, estavam os Tupari no barracão. Quando Snethlage volta ao barracão depois da sua expedição às malocas, segundo escreveu, ele estava na companhia de vinte e quatro indígenas, entre eles dezesseis Tupari, que após alguns dias em São Luiz, realizando trabalhos para Julio Mendes, receberam facões e machados como pagamento, e depois retornaram para as malocas.

Snethlage, em seu diário, ao apresentar o barracão São Luiz, escreve que Julio Mendes, dono do seringal, era “tutor dos índios”. Nas palavras do alemão:

Julio Mendes é um tutor, instituído pelo governo, e nessa função ele assentou o resto da tribo Aruá na sua terra, e ele cuida deles da melhor maneira que pode. O mais importante na sua opinião é a roupa, pois ela transforma, conforme ele, os selvagens imediatamente em seres humanos, que não dá para diferenciar mais, pela aparência da população mista. Já que ele cuida também que a roupa europeia está sendo lavada regularmente, essa transformação saiu-lhe muito bem. No sentido da moral porém dá para constatar uma piora enorme, pois, os seus trabalhadores são aventureiros, que transformam a maioria das indígenas em prostitutas. Julio Mendes, frequentemente está ausente, por causa dos seus negócios e por isso não pode cuidar suficientemente da educação boa para seus pupilos. Por isso, a maioria deles, dominam apenas poucas palavras em português.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ SNETHLAGE, 1937, p. 630 – tradução nossa. Texto original: “[...] etwa 30 Männer und Frauen [...]”.

⁴⁷⁵ SNETHLAGE, 1937, p. 678 – tradução nossa. Texto original: “So gefährlich können die *Tupari* nicht sein. Denn sie haben 1927 schon bei Zivilisierten gearbeitet. Allerdings hatten sie das Pech, beim Fällen eines Baumes einen Bolivianer nicht rechtzeitig zu benachrichtigen, so daß dieser erschlagen wurde. Danach ergriffen die armen Kerle, die die Rache der Gummisammler fürchteten, die überlassenen Äxte und flüchteten in die Heimat zurück.”.

⁴⁷⁶ SNETHLAGE, 1937, p. 628 – tradução nossa. Texto original: “Julio Mendes ist von der Regierung bestallter Vormund. Als solcher hat er den Rest des *Arua*-Stammes auf seiner Besetzung angesiedelt und sorgt für sie, so gut er kann. Das Wichtigste ist seiner Meinung nach die Kleidung. Denn diese verwandelt die, Wilden‘ ja sofort in Menschen, die sich äußerlich nicht von der Mischbevölkerung mehr unterscheiden lassen. Da er auch aufpaßt, daß das europäische Zeug regelmäßig gewaschen wird, ist ihm die Verwandlung überraschend gut gelungen. Sittlich ist allerdings eine gewaltige Verschlechterung festzustellen. Denn seine Leute sind ja Abenteurer, die die meisten Indianerinnen in Dirnen verwandeln. Julio **Mendes** ist seiner Geschäfte wegen zu häufig abwesend, um sich um die geregelte Erziehung seiner Mündel kümmern zu können. Deshalb beherrschen die meisten von ihnen nur einige wenige portugiesische Worte.”.

Essa foi a única menção de Julio Mendes enquanto tutor dos índios que encontramos na documentação consultada. Entretanto, a informação é interessante, pois essa categoria, “tutor dos índios”, foi usada ao longo de nossa história para marcar juridicamente algumas relações entre não indígenas e indígenas. Souza Lima cita um trecho de um relatório da Diretoria do SPI de 1921 que descreve a caracterização jurídica da figura do tutor:

[...] nomeia-lhes tutor, o que em boa e clara linguagem significa dar aparência de sanção legal ao domínio senhorial e discricionário que sobre ele já exercia ou pretendia exercer o suposto tutor. A prática de tais artifícios, para sustentar a escravização dos índios, prova que os escravagistas sentem precisão de se precaverem contra a vigilância e zelo dos funcionários do Serviço, que por toda a parte os contraria, defendendo a liberdade e os direitos dos índios. Antes da existência do Serviço, e ainda hoje nos lugares em que ele pode exercer a sua ação, a escravização imperava e impera desassombadamente como *regimem* normal, que dispensa qualquer esforço de justificação visto não ser contestado por ninguém.⁴⁷⁷

As considerações do órgão indigenista sobre essa tutela travestida de exploração são muito parecidas com o que poderia ter acontecido no rio Branco, embora, cronologicamente, a citação do órgão indigenista seja de 1921, anterior ao Decreto-lei nº 5.484, de 27 de junho de 1928, que emancipou os indígenas da tutela orfanológica. Segundo Bringmann, “esta nova regulamentação definia ainda que, a partir de então, somente o SPI seria responsável pelos assuntos referentes às questões que envolvessem a temática indígena no Brasil”.⁴⁷⁸ Dessa forma, a descrição de Julio Mendes em 1934, enquanto “um tutor, instituído pelo governo”, tem contradições em termos cronológicos, pois eram os serventuários do órgão os novos tutores, como explicou Bringmann acima; entretanto, do ponto de vista de práticas cotidianas, poderiam ter permanecido as práticas de tutela civil, ainda que descumprindo o decreto de 1928.

Snethlage também registrou práticas de violência existentes no seringal, denunciadas pelos indígenas. Enquanto estava na floresta, após sair da maloca dos *Patómja*⁴⁷⁹ com destino a maloca dos Djeoromitxi, o alemão escreveu em seu diário: “os indígenas estão bem descontentes com Mesquita e alguns caucheiros, porque eles castigam os indígenas [...] Também aqui os indígenas já estão falando que vão se rebelar contra isso”.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ LIMA, 1995, p. 209-210 – grifos no original.

⁴⁷⁸ BRINGMANN, Sandor Fernando. **Entre os índios do Sul**: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapecó/SC (1941-1967). 2015. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 154.

⁴⁷⁹ Subgrupo Makurap, em alguns trabalhos também grafado *patumiam*. A tradução seria subgrupo Rato. Ver quadro intitulado Subdivisões do povo Makurap, a partir do rio Colorado, no primeiro capítulo.

⁴⁸⁰ SNETHLAGE, 2016, p. 652 – tradução nossa. Texto original: “Die Indianer sind mit **Mesquita** und einigen *Cautscheros* sehr unzufrieden, weil sie Indianer züchtigen [...]. Auch hier sprechen die Indianer schon davon, daß sie sich widersetzen wollen.”.

Ao ouvir pela primeira vez as denúncias dos maus-tratos empenhadas por funcionários de Julio Mendes, tendo sido descrito anteriormente no diário enquanto tutor dos índios, o alemão fica na dúvida se o seringalista sabia ou não sobre as violências empenhadas em seu seringal contra os indígenas que o frequentavam. Entretanto, ele está pronto para opinar com o seringalista sobre o assunto. Então escreveu: “Se o Julio Mendes aprova isso eu não sei, mas eu quero chamar a atenção dele a respeito, e quero aconselhar ele que não tente extinguir os costumes antigos com violência”.⁴⁸¹ Não identificamos no diário se a conversa de fato aconteceu, entretanto, antes de regressar ao barracão São Luiz, ainda durante as visitas às malocas, o alemão teve a resposta, como consta: “Não tem dúvidas, os indígenas têm um certo medo de São Luiz. Conforme o que o Nicolau e o Antonio Luz contam, parece que o senhor Julio Mendes tem uma culpa grande nisso. Dizem que ele três vezes tirou os indígenas das malocas com violência”.⁴⁸² Quando escreveu o trecho citado, Snethlage estava na maloca dos Djeoromitxi, preparando-se para ir aos Tupari. Desse modo, além de serem pressionados pelas expedições de Rivoredo e João Lobo, como vimos no primeiro tópico, também eram pressionados pelas expedições do seringalista.

A violência contra os indígenas e a exploração da sua mão de obra se perpetuaram ao longo da década de 1930. Dom Rey, em 1938, esteve na região realizando a desobriga,⁴⁸³ e visitou o barracão e várias malocas. Frente ao que viu e ouviu, escreveu:

Outro índio o Estrella me declarou [ilegível]. Não quero mais de barracão não. O Juruá (o gerente) não presta. Assim me tinha dito o Capitão “Anderê” mostrando-me uma cicatriz na mão, q [ilegível] uma enorme ferida que o tal do Juruá lhe tinha feito. Os Djabutis tinham mudado de maloca, para não querem trabalhar mais de extrair caucho com os [ilegível]. Pode ser que o índio seja um tanto malandro, sendo preciso saber bem estar com elle mas o certo é que certos civilizados [ilegível] querem fazel-os trabalhar e [ilegível] pagar em [ilegível]. Por 10 barricas de castanha, o Anderê recebeu uma rede e um cobertor. Ex: Valor 50 [ilegível]. Ora essa 10 barricas darão em Manaos 450 [ilegível]. É bastante e demais a injustiça. Os índios não merecem isso.⁴⁸⁴

O trecho de Dom Rey é oportuno, tendo em vista que fornece dados para compreendermos a exploração econômica pela qual passavam os indígenas. Registra ainda as

⁴⁸¹ SNETHLAGE, 2016, p. 652 – tradução nossa. Texto original: “Ob **Julio Mendes** das billigt, weiß ich nicht, ich will ihn jedenfalls darauf aufmerksam machen und ihm raten, daß er die alten Sitten nicht mit Gewalt abschafft.”.

⁴⁸² SNETHLAGE, 2016, p. 679 – tradução nossa. Texto original: “Es ist kein Zweifel, die Indianer haben eine gewisse Angst vor **S. Luiz**. Nach dem, was **Nicolau** und **Antonio Luz** erzählen, scheint doch Herr **Julio Mendes** daran große Schuld zu haben. Er soll dreimal die Indianer mit Gewalt aus den *Malocas* geholt haben.”.

⁴⁸³ Viagens realizadas por Dom Rey, ao longo do Vale do Guaporé e Mamoré. Durante as visitas aos povoados, seringais, etc. ministrava missas, batismos, crismas, casamentos aos povos que viviam distantes da sede da prelazia, localizada em Guajará Mirim.

⁴⁸⁴ REY, 1937-1938, p. 96.

estratégias deles para não ir ao barracão, como no caso dos Djeoromitxi (Jabuti), que haviam mudado o local da maloca.

O cacique Anderê, ferido pelo gerente mencionado pelo padre acima dois anos depois, em novembro de 1940, chefiou um ataque ao barracão São Luiz acompanhado de outros *guereiros*⁴⁸⁵ Makurap. Todos os não indígenas presentes morreram, até mesmo o gerente do seringal. Sobre o contexto para tal desfecho, veremos em detalhes no próximo capítulo.

4.3 OS MAKURAP E AS EXPERIÊNCIAS NO “RIO BRANCO DO RIVOREDO”

[...] eu falo pra minhas meninas, tá bem agora, mas primeiro, vou te falar, era judiação, foi assim [...] [pergunto sobre o que o SPI fazia frente às violências]. Só era SPI Pei Rivoredo, mas, se o Pei Rivoredo era o primeiro que levava os índio, ele era do SPI, nem parece [...].⁴⁸⁶

Trago as palavras “Rio Branco do Rivoredo” para abrir esse tópico, justamente por termos ouvido essa expressão durante os trabalhos de campo em Guajará-Mirim. Quando explicávamos nossa pesquisa para muitos não indígenas, ouvimos diversas vezes a expressão “Rio Branco do Rivoredo”. Tais afirmativas marcavam, nas expressões das pessoas locais, o poder que este seringalista exerceu na região durante anos.

Por outro lado, as palavras da anciã, posteriores à nomeação do tópico, fazem menção às histórias indígenas sobre o sujeito Rivoredo, o mesmo, que no primeiro tópico deste capítulo apareceu capturando e violentando as experiências territoriais indígenas na década de 1930, sob o “poder tutelar” do Estado brasileiro.⁴⁸⁷ Esse mesmo sujeito, serventário do SPI, tornou-se dono do seringal São Luiz no final da década de 1930. Aquele que deveria prestar assistência tratou de instrumentalizar processos perversos de explorações dos povos indígenas na região.

Durante a pesquisa de campo, a figura de Rivoredo foi enunciada inúmeras vezes ao ouvirmos os anciões. Embora Julio Mendes já estivesse, desde meados da década de 1930, explorando o trabalho indígena para seu proveito econômico, foi Rivoredo quem marca significativamente a memória do “tempo do seringal”. Justamente, constituiu-se essa memória associada ao serventário do SPI, uma vez que ele passou mais de trinta anos na categoria de “patrão” de seringa no rio Branco.

⁴⁸⁵ Anderê, como explicou a anciã Juraci Menkaika, fazia parte do grupo dos guerreiros do povo Makurap.

⁴⁸⁶ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 08 out. 2014. 1 gravação .mp3, 9 min.

⁴⁸⁷ LIMA, 1995.

Durante o levantamento de fontes documentais para a pesquisa, deparamo-nos com um processo administrativo referente ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI).⁴⁸⁸ O documento intitulado “Inquérito administrativo a que respondeu o encarregado João Freire Rivoredo, do Posto Indígena ‘Ricardo Franco’, no Rio Guaporé – Madeira”, de 25 de março de 1941, revelou dados significativos para a história do povo Makurap em situação de seringal, além de expor detalhes da atuação errônea do serventário do órgão indigenista, que, compartilhando o papel de patrão de seringa, torna-se explorador da mão de obra indígena para proveito particular.

O inquérito foi instaurado pelo Serviço de Proteção aos Índios, Inspeção do Amazonas e Território do Acre, na qual estava vinculado o encarregado do Posto Ricardo Franco, Rivoredo. A denúncia abrangia uma série de irregularidades, tal qual a posse de terra tradicionalmente habitada por população indígena, exploração da mão de obra dos mesmos para fins de proveito econômico próprio, além de violências físicas praticadas contra eles. Os acontecimentos que derivaram tais acusações aconteceram no Posto Indígena Ricardo Franco, sob a administração do encarregado Rivoredo, na apropriação indevida de terras na região do rio Pacaás Novos,⁴⁸⁹ além dos maus tratos aos indígenas no seringal de sua propriedade no rio Branco. Por uma questão metodológica, o fio condutor para a análise do inquérito administrativo se pauta nas trajetórias Makurap, e assim, a partir dos vestígios apresentados pela fonte, pretende-se compreender as experiências deles frente ao órgão indigenista, além da situação de seringal.

A denúncia do inquérito administrativo partiu do auxiliar de posto Aginaldo Guimarães, que escreveu carta às autoridades denunciando o descumprimento dos decretos de lei que regulavam as ações do SPI pelo encarregado. É possível ler em um trecho que:

[...] castigava os índios com palmatoria quando reclamavam ou brigavam. Os índios que trabalham com ele, não têm direito nos seus produtos, contrariando assim o artigo 10 do decreto lei 5484, não só contrariando este artigo como também o artigo 41 que se refere às terras para índios ou por eles habitadas, ninguém poderá construir ou fazer benfeitoria para gozo ou lucro próprio [...].⁴⁹⁰

Na denúncia, Aginaldo cita o Decreto-lei nº 5.484, entretanto, analisando os artigos que citou no documento e procurando encontrá-los no decreto citado, tudo leva a crer que ocorreu um erro. Aginaldo não se referia ao Decreto-lei nº 5.484, de 27 de junho de 1928, mas sim ao Decreto-lei nº 736, de 6 de abril de 1936, tendo em vista que é neste decreto que

⁴⁸⁸ SPI, 1941a.

⁴⁸⁹ O nome deste rio também se encontra grafado da seguinte forma na documentação: Paca Nova, Pacanova.

⁴⁹⁰ SPI, 1941a, p. 2.

consta: “Art. 10. Os índios trabalharão livremente e terão plenos direitos ao producto integral de seu trabalho e de suas propriedades, ressalvadas as restricções do decreto n. 5.484, de 27 de junho de 1928”.⁴⁹¹ Toda a denúncia do auxiliar é fundamentada no instrumento legal do órgão. Citamos abaixo outros artigos do Decreto-lei n) 736, utilizados para argumentar a denúncia:

Art. 41. Nas terras reservadas para os índios ou por elles habitadas, nas de sua propriedade ou nas terras a que se refere o art. 129 da Constituição da Republica, ninguem poderá construir ou fazer bemfeitorias para gozo ou lucro proprio, sob pena de incorrer nas comminações da ultima parte do art. 547 do Codigo Civil e mais disposições legaes que resguardam as propriaedades em geral e especialmente as propriedades dos índios. [...]

Art. 47. E' tambem especialmente vedado aos serventuarios do Serviço de Protecção aos Indios:

1) Dispor a titulo qualquer, mesmo pagando arrendamento, de terras de índios, para utilização propria ou extranha ao Serviço de Protecção aos Indios, só podendo criar ahi animaes domesticos para consumo de suas familias, bem como sómente fazer plantações com essa stricta finalidade;

2) Comprar e vender quaesquer objectos e productos dos índios ou manter commercio de qualquer natureza, salvo as compras da administração em que actuem como simples prepostos ou as vendas dos productos indigenas, nos termos da letra q, do art. 16 do presente regulamento, em que funcionam como fiscaes obrigados;

3) Utilizar em proveito proprio ou extranho, animaes, meios de transporte, ferramentas e tudo o mais que fôr destinado á administração do Serviço de Protecção aos Indios ou auxiliar aos índios de qualquer maneira.

Paragrapho unico. É igualmente vedado aos encarregados dos Postos e Aldeias indigenas possuirem ou administrarem, nas proximidades desses postos e aldeias, estabelecimentos agricolas, pecuarios, industriaes ou commerciaes, o mesmo se dando relativamente aos demais serventuarios do Serviço de Protecção aos Indios nas zonas das attribuições respectivas.⁴⁹²

Ao longo do tópico, compreenderemos que, sistematicamente, ocorreu um descumprimento do decreto-lei por parte do encarregado. Em inúmeras regiões do Brasil surgiram denúncias contra as ações dos serventuários do órgão. Segundo destacou Bringmann, em diálogo com Leandro Mendes Rocha, passar a tutela indígena ao poder executivo, a partir das ações do SPI, regulamentada no Decreto nº 5.484, de 1928, “[...] deu respaldo para muitas práticas ilícitas cometidas por inspetores e encarregados de Postos, acusados de apropriação indébita da renda do patrimônio indígena. Tais fatos acabaram

⁴⁹¹ BRASIL. **Decreto nº 736, de 6 de abril de 1936.** Aprova, em carater provisório, o Regulamento do Serviço de Protecção aos Índios. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1936. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-736-6-abril-1936-472619-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 18 jan. 2020.

⁴⁹² BRASIL, 1936.

gerando graves crises dentro do SPI ao longo de sua existência”,⁴⁹³ e no Norte do Brasil, não foi diferente.

Os infortúnios pelos quais passavam os Makurap e Tupari no rio Branco foram citados por Aguinaldo na denúncia:

Os nossos “parentes” Macurapis e Ituparis, aldeados no Rio Branco no alto Guaporé, teem sido vitimas de toda sorte de ferocidade praticada pelo Rivoredo encarregado do Posto Ricardo Franco. Em tempos idos, explorava o seringal e os indios, o Sr. Julio Mendes; com a morte deste, o Rivoredo deu o seringal e os indios, para um senhor de nome Lima em 1939, prometendo fazer uma sociedade em 40. O Lima que tendo extraído naquele ano cerca de 8.000 quilos de borracha, quando voltou para vender o produto e assinar o contrato conforme tinha combinado, despertou a usura e a ganancia daquele serventuario, rezolvendo na qualidade de protetor de indios, apoderar-se indeptamente daquelas terras, para este fim, trouxe os indios ja pacificados por Julio Mendes para o Posto.⁴⁹⁴

No trecho da denúncia manifestam-se evidências relevantes, que pretendemos aprofundar neste tópico. Uma delas recai sobre o uso que fez Rivoredo do seu poder enquanto encarregado de posto para apoderar-se da terra (seringal) e dos indígenas no rio Branco. Outra evidência é a negociata que ele teria estabelecido com o senhor de nome Lima, em 1939, após o falecimento de Julio Mendes, quando Lima coleta 8 mil quilos de borracha no rio Branco sob a autorização de Rivoredo, confiante de que fariam uma sociedade em 1940. A outra passagem denuncia um processo de des-reterritorialização ao qual foram submetidos os indígenas a partir das ações do seringalista/encarregado.

Ao acessar outro documento importante para a pesquisa, os “Autos de arrecadação dos bens deixados por falecimento de Julio Mendes Ferreira”, localizado no acervo do Centro de Documentação Histórica do Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia, encontramos minúcias sobre a aquisição das benfeitorias do seringal de Julio Mendes por Rivoredo. O processo é composto de inúmeras páginas que tratam do espólio dos bens de Julio Mendes, tendo sido aberto em 15 de junho de 1939, logo depois da sua morte, ocorrida em 9 de junho do mesmo ano.

Nas primeiras decisões dos autos, com data de 16 de junho de 1939, o juiz de direito Carlos Garcia de Queiroz, da comarca de Guajará-Mirim, solicitou que o oficial de justiça *ad hoc* Manoel Moreira Lima, fosse até o rio Branco:

[...] seringal em que trabalhava o fallecido Julio Mendes Ferreira, e sendo ahi proceda a arrecadação de todos os bens pertencentes ao dito fallecido, trazendo a

⁴⁹³ BRINGMANN, 2015, p. 155.

⁴⁹⁴ SPI, 1941a, p. 1.

este Juízo tudo quanto fôr possível transportar e entregando o que lá ficar á guarda de uma pessoa que se encarregue dos mesmos.⁴⁹⁵

E assim foi feito pelo senhor Manoel Moreira Lima. Em documento intitulado “Autos de arrecadação de bens”, com data de 1º de agosto do mesmo ano, consta que já estavam em Guajará-Mirim parte significativa dos bens de Julio Mendes, arrecadados e transportados por Lima. Outros bens ficaram no seringal devido à dificuldade do transporte, sob a responsabilidade de José Flores, residente no lugar e de “boa idoneidade”, como consta no documento.⁴⁹⁶

Antes de citar a lista de bens deixados no seringal, um detalhe importante deve ser mencionado. O senhor Manoel Moreira Lima, oficial de justiça *ad hoc*, enviado ao seringal em junho de 1939, é o mesmo senhor Lima citado na denúncia de Aguinaldo, e que no mesmo ano, “extraiu” 8 mil quilos de borracha da região do rio Branco com autorização de Rivoredo.

No seringal, foram deixados os seguintes bens que compunham o espólio de Julio Mendes:

- 1 Barracão para moradia, coberto de palha, no lugar denominado S. Luiz [...]
- 50 Rollos de madeira Aguano [...]
- 1 Barraca de palha com um forno de cobre para torrar farinha [...]
- 1 Engenho com moendra de madeira para moer cana [...]
- 1 Igalióta com capacidade para 1.500 kilos, obra de Santarém, no estado [...]
- 3 Canôas pequenas, obra boliviana [...]
- 2 Ubás, no estado [...]
- 2 Batelões, sendo um de 10 toneladas e outro de 3 ½ [...]
- 2 Caixas com pregos de dormentes da E. de Ferro [...]
- 2 Cabos de Áço, uzados [...]
- 30 Folhas de zinco, uzadas [...]
- 600 Kilos de Assucar preto em formas [...]
- 1 Machado uzado [...]
- 1 Balança circular usada e sem concha [...]
- 1 Balança de balcão, velha, com jogo de pezos [...]
- 5 Enchadas uzadas [...]
- 1 Pá, usada [...]
- 6 Gatos de ferro para madeira
- 2 Maços de argola de ferro para madeira
- 1 Rifle velho
- 1 Frasqueira vazia
- 12 Sacos de Sal
- 2 Serras para madeira
- 1 Roladeira
- 1 Caixa de Oleo fino
- 1 Caixa de Ferramentas
- [Ilegível]
- 2 Terçados uzados
- 1 Barraca de palha, para deposito, na boca do rio Branco

⁴⁹⁵ PROCESSO Cível, Arrolamento, Guajará Mirim. Réu: Julio Mendes Ferreira. 1939, p. 56. Localização: Centro de Documentação Histórica, Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia, Porto Velho. Referência: nº 00005/1939. CX. 37.

⁴⁹⁶ PROCESSO [...], 1939, p. 57v.

4 Caixa de Gazolina
1 Balcão de madeira.⁴⁹⁷

Todos esses bens, como também outros que já haviam sido arrecadados e transportados para Guajará-Mirim, foram vendidos em atos públicos, coordenados pelo juiz de direito da Comarca de Guajará-Mirim, ao longo do mês de dezembro de 1939. A apresentação da listagem acima torna-se importante tendo em vista que alguns itens foram comprados por Rivoredo em diferentes atos públicos, eventos organizados para a venda dos bens do falecido. Na cronologia dos fatos, em 18 de dezembro de 1939 aconteceu o primeiro ato público. Conforme consta no documento, “[...] de vinte e três mil reis pelos cinco kilos de cabo; de cento e quarenta mil reis pelo revolver Smithlith calibre 38, oferecidos pelo senhor João Freire de Rivorêdo [...]”.⁴⁹⁸ A concretização do negócio ocorre na mesma data, como consta no Termo de Pagamento.

Manoel Moreira Lima também adquire itens do espólio de Julio Mendes, no mesmo ato público:

[...] de setenta e dois pelos quarenta e oito latas de pólvora; de cem mil reis pelo caso de café [ilegível]; de cento e trinta mil reis pelos doze sacos de sal; de vinte e oito mil reis pela caixa e meia de sabão Borboleta; de quatrocentos e vinte e cinco mil reis pelas duas espingardas novas calibre 16; de dezoito mil e quinhentos reis pelos sem pregos de [ilegível]; de cinco mil reis pelos cinquenta pregos de meia [ilegível]; de trinta e sete mil reis por oito quilos de chumbo para caça; de trinta e dois mil reis, por dois machados usados [ilegível]; de cento e cinquenta e um mil reis por trinta folhas de zinco velhas; de duzentos e [ilegível] e um mil reis, por seiscentos kilos de assucar; de noventa e um mil reis pela caixa de óleo fino e de dez mil reis pelos dois terçados velhos, todos estes lances oferecidos pelo senhor Manoel Moreira Lima [...].⁴⁹⁹

Em 21 de dezembro do mesmo ano, acontece outro ato público, em que Rivoredo arremata itens que estão no rio Branco:

[...] de duzentos e cinquenta mil reis por três canoas bolivianas, de quarenta e cinco mil reis por duas ubas no estado, de quatrocentos e [ilegível] mil reis por uma barraca com um forno de cobre, e de cento e sessenta e cinco mil reis por um engenho de moer cana que se acha no Rio Branco, todos oferecidos por João Freire de Rivoredo [...].⁵⁰⁰

Em 28 de dezembro de 1939, mais uma vez ocorrem atos para a venda dos bens de Julio Mendes. Rivoredo novamente aparece na lista dos arrematadores:

⁴⁹⁷ PROCESSO [...], 1939, p. 111-2.

⁴⁹⁸ PROCESSO [...], 1939, p. 138.

⁴⁹⁹ PROCESSO [...], 1939, p. 137v.

⁵⁰⁰ PROCESSO [...], 1939, p. 148.

[...] de cento e quarenta e cinco mil reis pelo lote de fazendas [ilegível], uma peça com [ilegível], trinta e cinco metros de riscado, [...] cento e cinquenta mil reis por uma barraca dentro do Rio Branco, outra na foz deste com o Guaporé e cinquenta rolos de Aguano, oferecidos pelo Senhor João Freire de Rivoredo [...].⁵⁰¹

Dos bens adquiridos por Rivoredo, chama atenção, evidentemente, a aquisição das barracas, uma na foz do rio Branco e a outra “[...] um barracão para moradia, coberto de palhas, assoalhado de paxiubas, cobert, situado no lugar São Luiz no Rio Branco [...]”.⁵⁰² Lima, pelo que aparece na documentação, participou da compra de alguns bens. A listagem do espólio de Julio Mendes não faz referência à venda/compra do seringal enquanto área territorial, justamente porque a exploração de Mendes se dava a partir de uma concessão de 1935, com direito de exploração por cinco anos.⁵⁰³ Assim, o que Rivoredo adquire durante os atos públicos são as benfeitorias localizadas no interior dos territórios indígenas, por eles habitados no rio Branco. Dessa forma, Rivoredo torna-se o novo ocupante do seringal São Luiz, descumprindo o Decreto-lei nº 736 em vários artigos, como já citado anteriormente.

Essa trama documental foi necessária para evidenciar que Rivoredo, ocupando o cargo de encarregado do SPI, após o falecimento de Julio Mendes, possivelmente tenha articulado a negociata com o senhor Lima, como consta na denúncia de Aguinaldo. Outro detalhe que favorece essa perspectiva envolve o período em que Lima vai ao seringal para a arrecadação dos bens de Julio Mendes. O evento ocorre em junho de 1939, justamente o período em que se iniciavam a coleta do látex no seringal. Assim, estando o seringal sem “patrão” pelo falecimento do seringalista, o encarregado de posto, com poder tutelar sobre os indígenas, instituído e legitimado pelo Estado, autoriza o uso da mão de obra deles. Deve ser por esse contexto, que na denúncia Aguinaldo explicita que “Rivoredo deu o seringal e os índios” para Lima, que deve ter exercido uma “administração provisória” até as definições ocorridas no final de dezembro de 1939, quando se dá a venda dos bens de Julio Mendes durante os atos públicos.

Nos primeiros meses de 1940, Rivoredo planejou e efetivou um processo de desterritorialização imposto aos povos do rio Branco pelo uso do seu poderio, seja enquanto serventuário do órgão indigenista, seja enquanto proprietário do seringal. Tal ato fez com que ele se utilizasse da estrutura do órgão para justificar ações que envolviam seus interesses econômicos particulares, impactando sobretudo as territorialidades dos povos Makurap e

⁵⁰¹ PROCESSO [...], 1939, p. 157v.

⁵⁰² PROCESSO [...], 1939, p. 57v.

⁵⁰³ Ver capítulo três.

Aruá, ao levá-los para o Posto Indígena Ricardo Franco às margens do rio Guaporé, distante mais de 400 quilômetros do território tradicionalmente habitado por eles.

Nas páginas do relatório anual referente as atividades do Posto Indígena Ricardo Franco para o ano de 1940, Rivoredo menciona expedições ao rio Branco. Conforme escreveu:

Tenho realizado poucas por falta de meios de transporte e outros recursos depois da localização deste Posto, fiz duas expedições, por mim custeadas, tendo recolhido 55 índios Macurapes e Aruas que vieram voluntariamente. Fiz a referida expedição dentro do Rio Branco, afluente do Rio Guaporé. Deixei de recolher mais alguns selvícolas á falta de condução, generos alimenticios e vestimenta.⁵⁰⁴

Rivoredo oficializou a realização das expedições junto ao órgão indigenista, ressaltando que havia custeado as mesmas com recursos próprios. No entanto, silenciou a informação de que as ações foram pautadas a partir de um interesse particular. Os indígenas eram retirados dos seus territórios tradicionais para que ele, serventário do órgão indigenista, efetivasse um projeto econômico extrativista.

Em um trecho do inquérito administrativo, o encarregado legitima a ação de “transferência” que culmina com o processo de des-reterritorialização do povo Makurap e Aruá, nos seguintes termos:

[...] pois dali os iria transferir todos para o Posto “Ricardo Franco”, onde teriam assistência e proteção [...]. Declara o acusado que, com o fim de trazer os índios que eram muitos, partiu em fins de Março de 1940 com destino aquele lugar, ali chegando a cinco de Abril do mesmo ano. [...] Em virtude de não mais comportar o batelão, por achar-se com sua lotação completa com os índios que ali encontrou, partiu para o Posto “Ricardo Franco” levando consigo cinquenta e cinco índios, que acompanharam espontaneamente.⁵⁰⁵

Em 1941, foi realizado um recenseamento no Posto Ricardo Franco.⁵⁰⁶ Os dados do levantamento populacional indicam a materialização dos esforços de des-reterritorialização empenhados por Rivoredo contra as territorialidades dos povos que historicamente viviam naquele território, entre eles os Makurap.

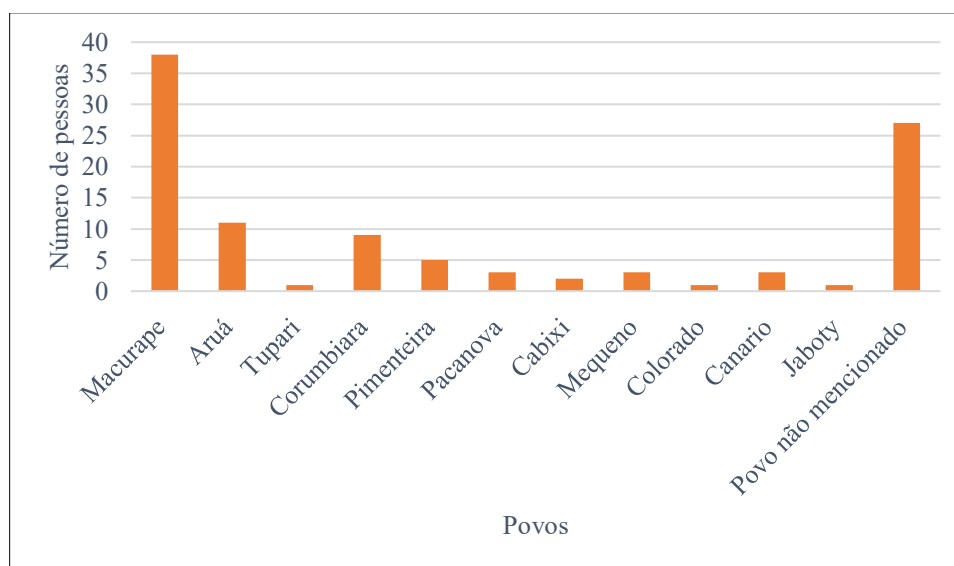
No gráfico abaixo, materializam-se em números as experiências pelas quais haviam passado no ano anterior:

⁵⁰⁴ SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI). **Relatório Posto Indígena "Ricardo Franco" 12 de fevereiro de 1941**. 1941b, f. 3. Localização: Biblioteca Virtual, Acervo Arquivístico, Museu do Índio, Funai, [s. l.]. Referência: SPI – Inspetoria Regional 1 – IR1 – 162 Ricardo Franco – Caixa 53 – Planilha 370. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/MI_Arquivistico/3479>. Acesso em: 17 jan. 2018.

⁵⁰⁵ SPI, 1941a, p. 8.

⁵⁰⁶ O recenseamento era composto das seguintes informações: nome, idade, sexo, estado civil, região de origem e etnia.

Figura 26 – Dados do censo de 1941



Fonte: Elaborada pela autora a partir de documento do SPI.⁵⁰⁷

Ao total, 103 indígenas moravam no posto; 38 eram do povo Makurap e 11, do povo Aruá. Indígenas dos povos Tupari e Djeoromitxi (Jaboty/Jabuti) também viviam no local, porém em quantidade menor. Essa configuração populacional com presença significativa de Makurap e Aruá se dá em decorrência do processo de des-reterritorialização empenhado por Rivoredo no ano anterior.

Nas duas passagens documentais citadas acima, uma extraída do relatório anual de 1941, e a outra, do inquérito administrativo aberto para investigar as práticas do encarregado, as expressões “que acompanharam espontaneamente” e “vieram voluntariamente” chamam atenção. Ao que tudo indica, foram usadas enquanto ferramenta retórica para marcar um consentimento indígena que de fato não existia. As narrativas acessadas ao longo da pesquisa descortinam os processos impostos de des-reterritorializações para regiões distantes, experiências significativamente violentas, tendo os indígenas resistido de várias formas, como veremos a seguir.

Os 55 indígenas foram levados para o Posto Ricardo Franco com o argumento explícito de que lá teriam assistência e proteção. Entretanto, não foi isso que encontraram no espaço indigenista. O relatório de Francisco Pereira Barroncas, escrito após realizar inspeção *in loco* no Posto Ricardo Franc, durante as apurações do inquérito contra Rivoredo, com data de 31 de março de 1941, apresenta:

⁵⁰⁷ SPI, 1941a.

[...] Iniciando os trabalhos de arrolamento, classificação e avaliação dos bens e materiais do Patrimônio do Posto, iniciei também a parte que diz respeito a assistência social, desde a sanitária a escolar, sem faltar a da alimentação. Em que pesem as observações colhidas a um julgamento formal das atividades administrativas do Posto, si as de trabalho demonstram patente desenvolvimento atividade e relativo progresso, entretanto as que dizem respeito a assistência social e proteção material dos residentes, deixa muito a desejar. [...] Como completo, o estado nosológico do Posto, no momento, em que vários de seus residentes estavam acometidos de gripe, não era dos melhores, reclamava mesmo providências convalescentes, enquanto que alguns bem doentes careciam assistência, tratamento e alimentação conveniente, havendo dias antes falecido dois, e, da hora da nossa chegada à da saída, mais outros dois, sendo três de tuberculose e um de hemorragia nasal, todos porém atacados de gripe.⁵⁰⁸

Assim, o campo da assistência social aos indígenas “deixa muito a desejar”. Além do mais, parece que surtos de gripes também acometiam os moradores do posto, com carência de assistência a tratamento. Dessa forma, a realidade precária do posto em nada compactuava com os argumentos da oferta de assistência e proteção, tal qual defendeu e justificou Rivoredo.

Durante o inquérito administrativo contra o encarregado do posto, o depoimento do senhor Lima, o mesmo que havia feito negócios com Rivoredo no ano de 1939 e produzido quantidades de borracha no rio Branco, apresentou detalhes sobre os infortúnios experienciados pelos indígenas no Posto Ricardo Franco:

Que, quando de sua passagem pelo Posto, em diversas ocasiões, ouvira reclamações dos índios o mau tratamento e passadio de que ali eram vítimas. Que, devido a esses maus tratos, fugiram desse Posto vários índios que vieram para ali trazidos pelo encarregado Rivoredo, de sua propriedade do Rio Branco. Preferindo fazerem essa penosa viagem de retorno e enfrentar o risco dessa travessia, a assistência que lhes era oferecida no Posto.⁵⁰⁹

No geral, Lima destaca as práticas de maus-tratos considerando os indígenas vítimas daquele processo imposto por Rivoredo. Ao mesmo tempo em que eram vítimas, segundo Lima, estes também agenciaram seu retorno ao território tradicional, mostrando assim as respostas construídas por eles frente às imposições do seringalista/encarregado do posto, além da fragilidade estrutural das ações do SPI na região.

O processo da desterritorialização era envolto em práticas violentas, tal qual vimos no primeiro tópico do capítulo para a década de 1930. Como contou a anciã Juraci Menkaika “[...] enganavam, enganavam direto. Aí meu vô contava esse negócio aí [...]”,⁵¹⁰ referindo-se

⁵⁰⁸ SPI, 1941a, p. 12.

⁵⁰⁹ SPI, 1941a, p. 7.

⁵¹⁰ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 10 out. 2014. 1 gravação .mp3, 14 min.

às práticas indigenistas que envolveram os Makurap. A anciã também citou as fugas do Posto Ricardo Franco e o retorno às malocas no interior do território tradicional, histórias que também ouviu de seu avô. Durante a narrativa, a anciã inclusive citou alguns nomes daqueles que fizeram o trajeto do retorno. Em detalhes, descreveu o caminho percorrido depois que saíram do Guaporé e retornaram para o rio Branco. Com gestos e palavras, explicou que “[...] cruzaram o Rio Branco lá pelo Laranjal, parece, aí foram embora pelo Colorado, pra maloca [...]”. Diante da nossa surpresa por tamanha saga, tendo em vista a jornada de retorno, ela então sorriu e falou: “[...] estou velhinha, eu sei das coisas [...]”, trazendo nas palavras a força das trajetórias e histórias indígenas.

As histórias que compõem a experiência da fuga do “espaço tutelar” com destino ao território tradicional permeiam a memória dos anciões. Anísio Aruá também contou detalhes desse acontecimento, com destaque para o agenciamento que os permitiu permanecerem no território tradicional até os dias atuais. Assim explicou:

[...] no tempo do Rivoredo [...] levou quase cem pessoas, cem índio, foi um batelão cheinho de índio, tudo misturado, foi Makurap, Aruá, Tupari, Jabuti, Arikapú, tudo misturado, levou mais de, quase cem índio. Aí esse barco foi descendo, foi descendo daqui, quando chegou ali num tal de Estreito, que chama, aí tinha um toco lá, aí alagou, quase que morreu os índio, mas só que tinha um toco grande, se abraçaram tudinho naquele toco, morreu um índio, um homem e uma criança, só, aí desceram esse pessoal nosso daqui também. Eu não conheci não, meu pai que falava que desceu esse pessoal, meu pai foi também, minha mãe foi também, meu avô foi também, aí quando chegaram lá em Ricardo Franco passaram um mês passando fome, diz que não se deram lá não, não tinha nada pra comer. Aí combinaram a família Makurap e a família Aruá, acho que foi duas famílias ou três famílias, parece, cada tribo, Aruá e Makurap, aí combinaram para fugir, fugiram de lá, parece que foi no verão, mais ou menos na seca, passaram foi dois ou três mês pra chegar aqui de lá do Ricardo Franco aqui, chegaram meus pais e chegaram os Makurap e foram pra maloca, tudo magrinho, quase tudo morrendo. Isso aí foi que não gostaram de lá e foram embora, por isso que até hoje eu tô aqui, porque meus pais vieram embora de lá [...].⁵¹¹

As palavras dos dois anciões são fundamentais para compreendermos as histórias indígenas inseridas em um contexto de colonialismo interno,⁵¹² principalmente porque trazem os elementos de trajetórias silenciadas pela produção historiográfica. Bringmann, ao estudar as vivências, trabalhos e atuação indigenista no Sul do Brasil, nos Postos Indígenas Xaçecó e Nonoai, faz uma reflexão importante sobre o acessar as narrativas indígenas para uma melhor

⁵¹¹ ARUÁ, Anísio *et al.* Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 14 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 92 min. Gravação com anciãs e anciões durante roda de contação de história, atividade do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena.

⁵¹² CASANOVA, Pablo González. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.

compreensão das dinâmicas sociais e históricas que, muitas vezes, apresentam-se limitadas nas páginas da documentação oficial do órgão indigenista. Dessa forma:

As narrativas indígenas, sejam elas relacionadas às suas experiências pessoais ou vivências sociais, geralmente são reveladoras de detalhes essenciais para a análise sobre as coerções socioculturais, aliciamentos, favorecimentos e outras dimensões, muitas vezes arbitrárias, suscitadas pelo indigenismo oficial. Ao mesmo tempo, muitas das narrativas ajudam a revelar inúmeros interesses explícitos e implícitos dos próprios indígenas, que motivaram o seu engajamento ou resistência aos pressupostos da política indigenista.⁵¹³

Assim, quando adentramos os caminhos das *geografias do pé*⁵¹⁴ e acessamos os sujeitos indígenas, aproximamo-nos daquelas histórias pouco conhecidas por nós, não indígenas, mas que, para os sujeitos que as experienciaram, sempre foram as “suas histórias”, atravessadas de agenciamentos para existir em um mundo que se transformava, territórios tradicionais tornados “rica propriedade extrativa” pelos *ere*, que chegavam pelos rios. Dessa forma, ao ouvirmos os sujeitos dessas histórias, desconstruímos discursos oficiais, além de tentarmos preencher as lacunas presentes na documentação oficial, muitas vezes arbitrária do órgão indigenista, demonstrando dinamismo nas experiências indígenas na relação com este mesmo órgão, como também com o seringal.

Os trinta anos em que Rivoredo manteve-se enquanto patrão de seringa, os Makurap, como também os outros povos que viviam na região, desempenharam funções definidas em uma estrutura de exploração da mão de obra indígena, mediante as perversas relações de aviação, típicas dos seringais amazônicos. Durante um depoimento, no inquérito administrativo de 1941, o encarregado do SPI não negou que exercia atividade econômica no rio Branco, mas reforçou que se tratava de atividade econômica com “civilizados”, como segue:

Quanto aos produtos do Rio Branco declara serem os mesmos frutos da atividade particular que ali desenvolve com civilizados. Estando o acusado, como declara, dada a proibição regulamentar que lhe veda o exercício de qualquer atividade que não as do Serviço, disposto a entregar essa sua rica propriedade em produtos extrativos, e grandes bemfeitorias ali existentes, desde que seja indenizado. Pois representa isto, patrimonio de sua familia, empregando ali suas economias e seus trabalhos.⁵¹⁵

⁵¹³ BRINGMANN, 2015, p. 207.

⁵¹⁴ Expressão permeada de sentido utilizada pelo geógrafo Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1994) ao experienciar vivências com um camponês, em uma região conhecida por Bico do Papagaio, no norte do estado do Tocantins (MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela descolonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekooha – Dourados/MS.** 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2015. p. 50).

⁵¹⁵ SPI, 1941a, p. 9.

Começemos pelo final do trecho. Estava o seringalista/encarregado de posto disposto, ao menos discursivamente em um inquérito que o tinha enquanto investigado, a desfazer-se de sua “propriedade”, reconhecendo o descumprimento do decreto do órgão, entretanto, mediante indenização. E, assim, o território indígena, tradicionalmente habitado, sendo de conhecimento público e notória a presença deles naquela região, torna-se, no discurso do seringalista, “patrimônio de sua família”. Palavras que materializam as violências territoriais pelas quais passaram os indígenas na região, ao longo dos séculos de contato com não indígenas. Territórios, mais uma vez, são transformados em “rica propriedade de produtos extrativos”, “patrimônio familiar”. De fato, não houve indenização; Rivoredo seguiu seu empreendimento em território indígena, explorando a mão de obra dos mesmos por longos e penosos anos.

No início do trecho citado acima, Rivoredo tenta argumentar que a “propriedade” do rio Branco nada tinha a relacionar-se com os indígenas, sendo uma atividade particular, com “civilizados”. Contudo, inúmeras são as narrativas que descrevem em detalhes os trabalhos que desempenharam os indígenas na engrenagem do seringal, na coleta do látex e da castanha. Além do mais, no mesmo compilado de documentos que compõe o inquérito, inúmeros vestígios indicam as contradições da informação do encarregado.

Uma das muitas acusações que constam no inquérito administrativo contra o encarregado citava práticas de violência física aos indígenas do rio Branco envolvidos nos trabalhos do seringal. As práticas de violência teriam culminado no ataque realizado pelo cacique Anderê ao barracão São Luiz enquanto resposta aos maus-tratos. Nesse acontecimento, todos os não indígenas do lugar foram mortos. Sobre o ataque e o contexto em que ocorreu, veremos com detalhes no próximo capítulo. Aqui, cabe demonstrar, a partir dos depoimentos indígenas concedidos às autoridades da época durante o inquérito que investigou o acontecido, a confirmação do uso da mão de obra Makurap, como também de outros povos, no seringal de Rivoredo. Os depoimentos datam de 21 de janeiro de 1941:

[...] Antonio Apino [...] natural da tribu dos Macurapes [...], filho de pais indigenas ignorados, *trabalhador em serviço do barracão* [...]

[...] mandou chamar o indio Anderê, que era *serviçal de maior confiança* [...]

[...] Estavam Macurape [...] natural da tribu Macurapes, solteiro, pais ignorados, *indio domesticado*, [...] *residente no barracão São Luiz*. [...] Silvino Rodrigues, que este, no dia seguinte muito cedo mandou chamar os indios para se apresentarem na forma do costume, que todos obedeceram ao chamado [...] No dia seguinte Silvino Rodrigues, sentindo falta dos *fugitivos*, despachou uma *escolta de civilizados* [...] para trazer os ditos indios [...]

[...] índio João, da tribo dos Macurapes, estava muito contrariado e lhe dissera que Silvino Rodrigues o ameaçou de espancar mandando que se recolhesse ao seu aposento depois de injuriar com palavras grosseiras, *fosse junto aos outros índios, pondo-o fora do serviço que lhe era destinado pelo antecessor Julio Mendes*, cujo serviço era zelar pelo barracão e embarcações e outros trabalhos de confiança do chefe do barracão [...].⁵¹⁶

Os trechos dos depoimentos dados pelos indígenas⁵¹⁷ expressam a contradição da afirmativa do patrão/encarregado durante o inquérito administrativo. As expressões que envolvem a *obediência*, o *serviçal*, *serviços* do seringal, *fugitivos* denotam, explicitamente, elementos de exploração aos corpos indígenas, com ausência de liberdades. O deslocar-se à maloca, ao que parece, precisava passar pelo crivo da autorização do gerente do seringal. O não cumprimento dessa regra imposta pelos horizontes colonialistas tornou o agenciamento de Anderê, ao retirar-se do seringal, um episódio que mereceu “homens armados”, com ordens para trazer os “fugitivos” de volta ao barracão, demonstrando o cercear das liberdades, como também a histórica prática de invasão das malocas com armas e violência. Existia sim uma sistemática utilização da mão de obra indígena na “Fazenda São Luiz”, com vestígios presentes na própria documentação do inquérito administrativo.

Nas páginas do inquérito administrativo, ao qual tivemos acesso, não consta o desfecho do processo, isto é, se Rivoredo sofreu algum tipo de sanção após a averiguação das denúncias. Todavia, fato notório é que ele continuou com a exploração da mão de obra indígena no seringal do rio Branco, por três décadas,⁵¹⁸ além de ter permanecido ainda alguns anos nos quadros do SPI, tendo sua saída provavelmente ocorrido entre os anos de 1941 e 1945.

No final da década de 1960 e início da década subsequente, o seringal passou a ser administrado por outro seringalista, e novas configurações passam a existir. Segundo escreveu Mauro Leonel, pautando-se nas histórias indígenas, “[...] ‘O finado Rivoredo, do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), vendeu há mais de dez anos (1973), o seringal e os índios a Milton Santos, que deveria então tomar conta da gente’. A frase é de um dos principais líderes Macurap”.⁵¹⁹ As memórias sobre o período em que Milton Santos fez-se patrão de seringa são permeadas de violência e pressão contra os indígenas.

⁵¹⁶ SPI, 1941a, p. 15, 17 e 18 – grifos nossos.

⁵¹⁷ Por ora, ficaremos com as narrativas indígenas dos depoimentos contidos no inquérito. No entanto, cabe destacar que durante os trabalhos de campo foram inúmeras as explicações detalhadas sobre a institucionalização da exploração dos indígenas no “tempo do Rivoredo”, que adentraremos em detalhes no último capítulo.

⁵¹⁸ LEONEL JÚNIOR, Mauro de Mello. **Comunidades do Posto Indígena do Rio Branco (PIRB)**: Tupari, Macurap, Corumbiara, Aruá, Jaboti, Aricapú e Canoé. Relatório de Avaliação. São Paulo: FIPE, 1984, p. 200.

⁵¹⁹ LEONEL JÚNIOR, 1984, p. 200.

Figura 27 – Seringueira com marcas do corte, interior da Terra Indígena Rio Branco



Fonte: Elaborada pela autora.

Um ambiente de opressão se constitui de forma ainda mais severa com a presença do novo seringalista. Ameaças de que os indígenas seriam obrigados a sair do território para no lugar colocar seringueiros “brancos” culminaram em uma articulação das lideranças para denunciar a situação em que viviam à mercê de qualquer assistência do órgão indigenista, expostos aos infortúnios das relações de aviamento no interior de um seringal que havia ocupado seus territórios há anos. Essa articulação culminará com a demarcação da Terra Indígena Rio Branco no início da década de 1980. No próximo capítulo, em que trataremos com mais profundidade os agenciamentos indígenas em situação de seringal, detalharemos o protagonismo que envolve a luta e resistência pela demarcação do território.

O arcabouço de experiências e histórias constituídos pelos indígenas na relação com o seringalista Rivoredo, que se confundia com o órgão indigenista, desvenda caminhos e trajetórias de protagonismo malhados pelos indígenas. Assim, os Makurap, em um processo histórico de resistência para permanecer no território tradicional mediando, negociando, fugindo, arriscando-se, existiram e re-existiram frente aos projetos da civilização ocidental, materializados no seringal, territórios indígenas tornados “rica propriedade de produtos extrativos”, nas ações do órgão indigenista, a partir dos processos de des-reterritorialização, como também no projeto da catequese da década de 1950, abordados no próximo tópico, que se configurava, ao menos no desejo religioso, na evangelização e civilização, mas que teve outros desdobramentos para os indígenas.

4.4 *ÁI O PADRE CHEGOU: EXPERIÊNCIAS MAKURAP NO INTERIOR DE UMA CATEQUESE NO SERINGAL*

Durante os trabalhos de campo não foram poucas as vezes em que as histórias do “padre bispo” vieram à tona. Tais informações, interessantes do ponto de vista historiográfico por envolver uma ação religiosa destinada aos indígenas, vinculada à estrutura seringalista, despertaram o desejo de entendimento do período. Para tanto, partimos das narrativas indígenas para entender o papel daquela instituição religiosa inserida nas dinâmicas de suas trajetórias. A relação próxima entre religiosos e o seringalista nas ações da catequese marcaram as memórias dos anciões, como bem explicou Anísio Aruá: “[...] aí foi indo, foi indo, entrou o padre, o padre entrou, aí ficaram os dois aqui [o padre e Rivoredo]”.⁵²⁰

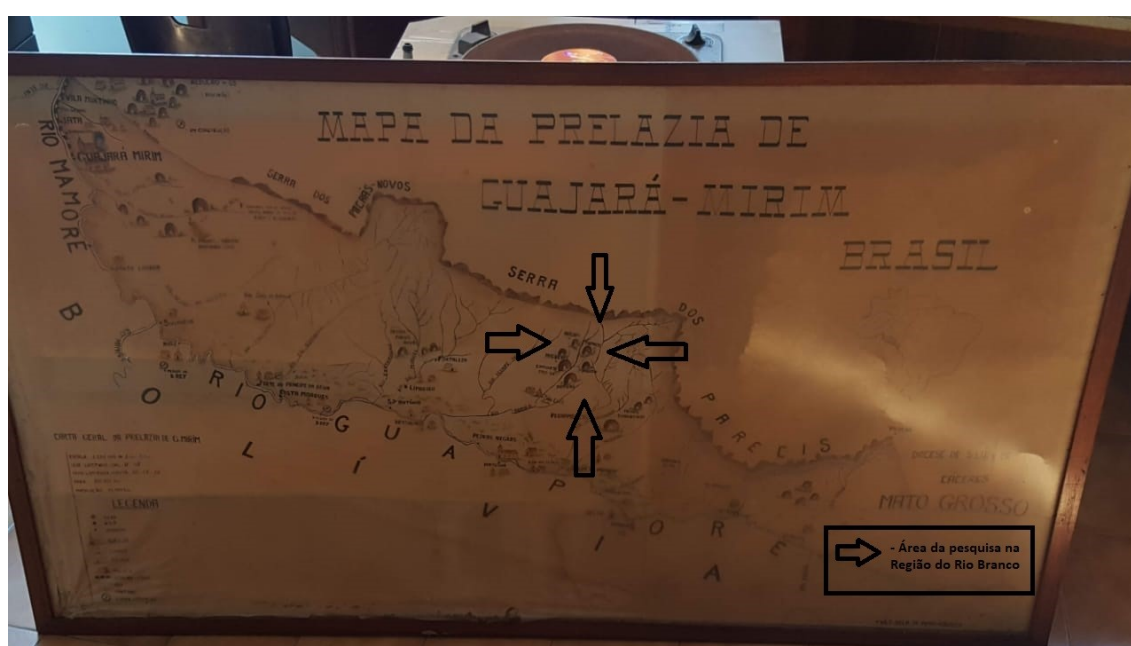
Em nossa primeira ida à cidade de Guajará-Mirim, ainda em 2015, ao visitar a diocese local, logo ao entrar no corredor principal do prédio avistamos um mapa pendurado na parede. A representação, muito bela pela arte e pelas informações, tratava de toda extensão geográfica atendida pela diocese: entre outras regiões, apresentava as comunidades dos rios Mamoré e Guaporé. Foi possível observar na representação cartográfica uma maloca e a data de 1952 no curso do rio Branco, indicando a existência de uma iniciativa religiosa durante a década de 1950. Naquele dia, apenas fiz um registro com a câmera do celular.

Anos depois, durante o trabalho de campo do doutoramento, buscamos o mapa na diocese a fim de coletar detalhes, tendo em vista que este passou à categoria de fonte

⁵²⁰ ARUÁ, Anísio *et al.* Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D’Oeste, RO], 14 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 92 min. Gravação com anciãs e anciãos durante roda de contação de história, atividade do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena.

histórica, além de realizar um registro fotográfico com melhor qualidade. Entretanto, ele já não estava no corredor da diocese; porém, recebemos a informação de que poderíamos encontrá-lo na sala de objetos de Dom Rey, uma espécie de ponto de memória, no prédio da Rádio Educadora – e lá fomos em busca do mapa para registrá-lo. Fomos bem recebidos por um funcionário e levados até a sala em que, no chão, encostado em outros objetos, estava o mapa. Então, naquele momento da pesquisa sobre o assunto, tínhamos um nome, “padre bispo”, e um mapa que indicava o período em que teria ocorrido a catequese no rio Branco, 1952.

Figura 28 – Mapa da prelazia de Guajará-Mirim



Fonte: Elaborada pela autora.

Com essas informações, não foi difícil acessar quem seria o “padre bispo”, justamente por ser ele um personagem importantíssimo para a história não somente de Guajará-Mirim, como também para o Mamoré e Guaporé, tendo em vista suas ações no campo religioso, social e médico, entre outros. O “padre bispo” chamava-se Francisco Xavier Rey, ou para muitos, Dom Rey, como ficou conhecido na região.

Dom Rey era francês, pertencia à ordem religiosa dos Franciscanos da Terceira Ordem Regular de São Francisco (TOR). “Eu lhe confio uma das missões mais duras do mundo”, foram as palavras do Papa Pio XII em relação à ida de Dom Rey para Guajará-Mirim, conforme escreveu Dom Geraldo Verdier.⁵²¹ Dom Rey chegou à recém fundada Prelazia Apostólica de Guajará-Mirim em 1932. Seu protagonismo na iniciativa da construção de

⁵²¹ VERDIER, Dom Geraldo. **Paixão pela Amazônia**. Brasília: CNBB, 2012, p. 17.

escola, hospital, além das instalações religiosas, deixaram marcas na história e na sociedade da região de Guajará-Mirim, e em todo o Vale do Guaporé os anciões sempre se lembram do “padre bispo”. Ele faleceu em 1984, na cidade de Porto Velho, deixando um legado de ações religiosas e sociais.

Com intuito de buscar informações sobre o religioso, realizamos um levantamento bibliográfico, acessando o estudo de mestrado de Souza.⁵²² A pesquisa refere-se à educação feminina no Instituto Nossa Senhora do Calvário e suas ações no Vale do Guaporé e Guajará-Mirim, entre os anos de 1933-1976. Durante a leitura, descobrimos a existência de salutar fonte para a pesquisa: os diários de Dom Rey. Enquanto historiadora, sabia que estávamos diante de uma fonte que poderia ser significativa para a pesquisa.

Os diários estão no acervo da biblioteca da diocese de Guajará-Mirim, em dois formatos: um, editado e publicado na França, todo em francês; outro, em cópias da versão original manuscrita, boa parte em português,⁵²³ encadernadas e organizadas por anos. Optamos pela versão manuscrita em português, mesmo com o desafio da leitura, muitas vezes de difícil compreensão, mas assim evitaríamos os riscos que acompanham as traduções.

Deparamo-nos com um significativo material para a história dos indígenas do Vale do Guaporé, sobretudo para os povos do rio Branco, tendo em vista as visitas do religioso às malocas. E então, a partir dos diários, identificamos os detalhes que envolveram o planejamento e a execução do projeto da catequese no rio Branco em 1952, feitos pelo “padre bispo”, como haviam me contado tantas vezes os anciões indígenas e como constava no mapa que encontramos na entrada da diocese em 2015.

Antes de adentrarmos na análise do diário, devemos ressaltar que nossa abordagem se faz em diálogo com autores da história e da antropologia que buscam compreender os sujeitos indígenas em relações, negociações e mediações com os espaços religiosos. Dessa forma, nossa abordagem parte das agências desses sujeitos históricos, o que distancia qualquer aproximação de abordagens que possam sugerir ser os povos indígenas “receptáculos passivos” do ambiente religioso.⁵²⁴ Pelo contrário, são os sujeitos indígenas, a partir de suas trajetórias e experiências, que compõem um quadro dinâmico de relações. Concordamos com Fausto, tendo em vista que “[...] los indios pasan a ser agentes culturalmente informados,

⁵²² SOUZA, Cleicinéia Oliveira de. **Entre o evangelho e o ensino rural: educação feminina no Instituto Nossa Senhora do Calvário (Vale do Guaporé/Guajará-Mirim MT/RO 1933-1976)**. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2017.

⁵²³ Os anos iniciais do diário estão em francês.

⁵²⁴ FAUSTO, Carlos. Prefácio El reverso de sí. *In*: WILDE, Guillermo. **Religión y Poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009. p. 11-3; VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

negociando y apropiando nuevos instrumentos, relaciones, imágenes e ideas dentro de un cuadro sociopolítico estructurado, pero también móvil, ambiguo y conflictivo”.⁵²⁵ Desse modo, buscamos compreender quais apropriações fizeram os Makurap do espaço religioso, a partir dos contextos históricos sociais pela qual passavam no início da década de 1950.

Um recorte temático foi necessário para orientar a análise do material, tendo em vista a quantidade de páginas a serem pesquisadas. Optamos por analisar os trechos em que o religioso mencionou o povo Makurap, durante as desobrigas realizadas no rio Branco, além do período em que a catequese é instituída no seringal, entre 1952 e 1954. E, assim, iniciamos a análise dos diários do religioso.

As desobrigas eram visitas pastorais aos povoados, seringais e malocas indígenas ao longo do alto, médio e baixo rio Guaporé e rio Mamoré. Conforme Verdier, “a lancha do Governo ia até a Vila-Bela de Matogrosso, distante mil quinhentos quilômetros, onde se iniciava efetivamente o trabalho de desobriga, tanto do lado brasileiro como do lado boliviano: visitas, missas, batismos, casamentos, confissões, etc”.⁵²⁶ Foi durante a desobriga de 1938 que Dom Rey teve o primeiro contato com os povos do rio Branco. Além de visitar o barracão São Luiz, foi ao encontro dos indígenas nas malocas com autorização do dono do seringal, Julio Mendes. O seringalista disponibilizou quatro Aruá, trabalhadores do barracão, para acompanhar a expedição até as malocas.

A primeira maloca visitada foi do cacique Anderê Makurap, do povo Makurap, que se juntou ao grupo guiando a expedição até as outras malocas no interior da floresta. O conhecimento de Anderê sobre o território despertou boa impressão de Dom Rey. A desobriga visitou malocas Makurap e Djeoromitxi e nos encontros o religioso distribuía presentes e recebia objetos da cultura material dos indígenas, como arcos, espadas, flechas, buzinas, redes de algodão, bancos e flautas, entre outros. Missas também eram celebradas durante as visitas às malocas.

O desejo da evangelização dos indígenas impulsionava as idas às malocas. Em uma passagem do diário, o religioso registrou tal ímpeto quando estava entre os Makurap: “[...] Jesus fazei que todos estes índios, em breve, venham a renascer nessa água e no Esp. Santo para que possam ir em vosso reino [...]”.⁵²⁷ O desejo do projeto missionário entre os povos indígenas não era recente. Em carta endereçada ao superior geral de sua ordem religiosa,

⁵²⁵ FAUSTO, 2009, p. 11.

⁵²⁶ VERDIER, 2012, p. 22.

⁵²⁷ REY, 1937-1938, p. 92.

datada de 13 de fevereiro de 1932, logo após o início dos seus trabalhos em Guajará-Mirim, Dom Rey relata:

O Coronel Saldanha que é, pode-se dizer assim, o rei desses lugares pela influência que tem, vai instalar sobre um barco feito ad hoc, o motor de 10 cavalos que a Casa Comar nos deu. Quando este trabalho estiver terminado, faremos a primeira grande viagem Guaporé-Mamoré para os civilizados. Virão depois os índios. Estes são numerosos sobre quase todos os afluentes: 8 ou 10.000 dizem os cristãos que conhecem o país. Na realidade, não se sabe nada de certo. Uns são dóceis, outros violentos como temos a prova a cada momento. [...]

Temos em vista quatro centros principais de índios muito interessantes: Rio Cabixis, Rio Corumbiara, Rio São Miguel, Rio Pacaas-Novas onde poderíamos estabelecer quatro postos com dois padres cada um e o que for preciso para viver.

A esta condição somente poderemos operar uma verdadeira transformação neste canto deserdado da cristandade ou melhor do paganismo.

Eis expresso como grandes traços o plano de evangelização que nós traçamos, mas só como projeto.⁵²⁸

O plano, o projeto da catequese que se efetiva em 1952 no rio Branco, foi se consolidando ao longo dos anos de experiências na região e, evidentemente, as desobrigas às malocas fortaleceram o desejo missionário.

Em 1946, oito anos depois da primeira visita, em desobriga pelo Guaporé, Dom Rey sobe o rio Branco e visita novamente o barracão São Luiz. A chegada do religioso principiava uma mobilização para que os seringueiros e indígenas que estavam nas colocações no interior do seringal fossem avisados, indo ao encontro do religioso. Como em todas as desobrigas, cumpriam-se os ritos religiosos, celebrações de missas, confissões, batismos, casamentos e crismas.

Durante a desobriga, Dom Rey registrou o primeiro batismo indígena no rio Branco, do cacique Jacabão do povo Aruá. Nas páginas do diário consta:

Logo depois, com o José Ferreira e o Regino fui visitar o Capitão Jacabão, Aruá, doente na maloca d'ele situado na beira do Igarapé Areia Branca a uns 20 minutos do barracão onde tem acesso por um varador amplo e limpo.

Havia ali bastante índios, Aruas e Macurapys convivendo sob as ordens do velho tuchaua e do seu lugartenente Jabitu. As índias estavam fazendo chicha, com um enorme tacho cheio de milho no fogo. Jacabão, esquiletico, estendido no fundo da rede, sem mover-se, reconheceu-me. Reconheceu o papae grande que acompanhou em 1938 pelas malocas dos índios do Rio Branco e mostrou-se bastante satisfeito. Pois o S^t. Regino que os índios consideram justamente como verdadeiro pae, disse-me que ele, muitas vezes, perguntava qdo era que voltaria o papae grande!

E Deus, cujos designos são [ileg.] e faria até um milagre para salvar uma alma de pagão que de bôa fé, viveu correctamente segundo os ditames da lei natural enquanto aspiram pela luz da verdadeira fé que presente sem ter os meios de alcançá-la mandou-lhe na ultima hora o missionario que ele, com tanto gosto de índio generoso auxiliou no interior dos brejos para administrar-lhe o sacramento da regeneração espiritual (o batismo) que in articulo mortis) lhe abrisse as portas da

⁵²⁸ REY, Dom Francisco Xavier. Carta de Monsenhor Rey ao Superior Geral no dia 13 de fevereiro de 1932. In: BIENNÉS, Máximo. **Missão franciscana na fronteira**. São Paulo: Ed. Paulus, 1994, p. 321-322.

recompensa eterna. O Regino serviu-lhe de padrinho, ao derramar na frente d'esse velho caboclo de 80 anos a agua regeneradora do Santo Batismo a minha emoção de missionario foi grande e sahi satisfeito por ter feito mais um eleito de Deus, o primeiro n'essas [ileg.] e que muito desejo não venha ser o ultimo mas sim o precursor dos 200 ou 300 neophytos que esperam pela evangelização e a conversão, nas alturas d'este Rio Branco.

Dei-lhe o meu crucifixo de profissão religiosa [ileg.].

Falei-lhe do Papae do céu, da imortalidade da alma, da felicidade do cristão baptizado e amigo de Deus, depois da morte do corpo, e despedi-me, voltando no barracão para anotar estes acontecimentos.⁵²⁹

Para o religioso, o cacique Aruá Jacabão entrava na categorização de ser uma “alma de pagão” que “aspirava pela luz da verdadeira fé”. A perspectiva de que os indígenas estavam “aspirando” pela verdadeira fé foi uma construção comum entre os religiosos do cristianismo, pois assim legitimavam suas penetrações para a levada do evangelho. Entretanto, por outro lado construíam e fortaleciam o “encobrimento do Outro” como aqueles que eram “papel em branco”, sem “fé”, aguardando a salvação cristã.

Aceitar o gesto “mágico” de derrame de água em seu rosto deitado em uma rede em nada extinguiu sua *ser*. Frente a oferta do religioso, não seria prudente negar tal gesto, dentro das boas mediações que haviam construído em 1938. Considerava-se a celebração ritualística do batismo “*porta de entrada para a vida cristã*”,⁵³⁰ e, como explicou Dom Rey, Jacabão tornava-se o “[...] precursor dos 200 ou 300 neophytos que esperam pela evangelização e a conversão, nas alturas d'este Rio Branco [...]”.⁵³¹

Três dias depois do batismo de Jacabão Aruá, foi a vez de Alfredo Dias Makurap, sua esposa Magdalena e sua filha. Conforme Dom Rey:

Depois da Missa baptisei o indio Alfredo Dias, que vae ser o sucessor do Capitão falecido Jacabão (Manoel) sua mulher e sua filha.

Casei os 2 primeiros que já são bastante civilizados, desejavam ser cristãos, não querem mais viver em maloca e me prometeram atrahir os demais para o christianismo. O capitão Chapichá, tambem queria ser baptizado, bem como o índio “Apriechuí”, talvez por inveja do Alfredo cujo baptismo dava grande prestigio aos olhos d'eles, mas julguei prudente aguardar que possamos vir catequisal-os e consolei-os com essa promessa.⁵³²

A prática de batizar caciques e/ou seus filhos fazia parte da tradição missionária. Os jesuítas no século XVI já utilizavam-na, “en un primer momento, la principal preocupación

⁵²⁹ REY, Dom Francisco Xavier. **Cahier 12 (1943-1948)**. p. 49-50. Localização: Biblioteca da Diocese de Guajará-Mirim, Guajará-Mirim.

⁵³⁰ FELIPPE, Guilherme Galhegos. **Variações discursivas sobre os registros sacramentais: batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007, p. 21 – grifos no original.

⁵³¹ REY, 1943-1948, p. 50.

⁵³² REY, 1943-1948, p. 52-3.

era el bautismo de niños y adultos, con especial énfasis en los caciques”.⁵³³ Exatamente a mesma prática realizada por Dom Rey. Assim, tanto os jesuítas do século XVI como Dom Rey sabiam da importância do estabelecimento deste “contrato permanente con el espacio reduccional”,⁵³⁴ ou, no caso dos Makurap, um contrato de reciprocidade entre os Outros que passavam a constituir experiências compartilhadas.

Como destacou Felipe, o batismo era:

[...] o principal ritual de passagem ao cristianismo, na medida em que simboliza uma nova condição do sujeito: após inúmeros ensinamentos, orientações e, principalmente, a demonstração de boas condutas, o pagão se faz merecedor do sacramento que conta com uma carga simbólica e outra concreta. A primeira é justamente esta nova condição do indivíduo: o ritual é uma passagem, um novo patamar assumido. A carga concreta deste ritual está contida no nome – nome este que o sujeito carrega e que identifica sua nova condição de homem cristão.⁵³⁵

Essa nova condição de existência envolvia muito mais as expectativas cristãs para aquilo que haviam estabelecido enquanto “condição do sujeito cristão”, do que necessariamente novas posturas assumidas pelos indígenas batizados. A condição de batismo, uma espécie de apropriação dos rituais cristãos, deve ser compreendida em contextos interculturais complexos, que poderiam envolver o interesse pela novidade que traziam os religiosos, prestígio social, negociações, reciprocidade que os envolviam com o universo dos *ere*.

A observação do religioso sobre os desejos de civilização de Alfredo e Magdalena merecem ser consideradas em uma análise que abarque as estratégias indígenas criadas para/na relação com os *ere*. Cabe citar que, dois anos depois, em 1948, quando o gerente do seringal descrevia o mesmo casal ao etnólogo Franz Caspar, conceitos parecidos foram usados para explicar os “desejos de civilidade”. Segundo o gerente:

– Veja o senhor esta mulher, continuou em alemão. É uma índia puro sangue, mas não o quer mais ser, agora é uma “civilizada”, seu marido, o Alfredo, também pensa do mesmo modo. Ambos cortam o cabelo curto e o repartem do lado. Querem vestir-se com as melhores fazendas, tomar o seu cafêzinho umas tantas vezes por dia como os senhores de Guajará e ficam sentidos quando alguém se refere ao seu passado índio.⁵³⁶

As considerações foram feitas pelo gerente do seringal e parece que, significativamente, silenciavam todo um universo de experiências indígenas que ocorriam nos “redutos indígenas”, aqueles espaços “submersos” à estrutura do seringal, expressões de

⁵³³ WILDE, Guillermo. **Religión y Poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009, p. 95.

⁵³⁴ WILDE, 2009, p. 95.

⁵³⁵ FELIPPE, 2007, p. 19-20.

⁵³⁶ CASPAR, 1958, p. 41.

resistências, “idolatrias ajustadas”.⁵³⁷ Foi em uma festa na maloca de Jabiru Aruá que Caspar fez a descrição abaixo, dias depois de ter ouvido a explicação do gerente sobre Alfredo e Magdalena:

Quando apareceu o Alfredo, o filho do cacique e capataz, fiquei pasmo. Éle que sempre se dizia civilizado e não queria mais saber dos índios, lá estava com um cocar imenso que fazia sombra a todos os outros, uma verdadeira maravilha de penas de cegonha rosada, de papagaio e de tucano. Sua mulher também se transformara em índia. Pintara riscos pretos ondulados nas pernas e braços e o rosto de vermelho. O pequerrucho não estava menos paramentado. Pintaram-lhe riscos pretos da cabecinha aos pèzinhos. A jovem mãe lhe besuntara o cabelo com uma resina preta, dando a impressão de que o crânio da criança estava coberto por uma touca de banho.⁵³⁸

A cena descrita pelo pesquisador em meio a uma festa de chicha⁵³⁹ na maloca de Jabiru, distante meia hora das instalações do barracão, explica muito sobre os dinamismos indígenas em situação de contato. Parece que o batismo pelo qual haviam passado dois anos antes, para além do prestígio social e fortalecimento das malhas com os “brancos”, não impôs uma “condição de homem/mulher cristão”, como pressupunha o batizado para os não indígenas, a partir do qual haveria o abandono das práticas indígenas tradicionais.

Ao referir-se a Magdalena enquanto aquela que “se transformara em índia”, Caspar demonstra o olhar binário que atravessou as experiências entre indígenas e não indígenas por décadas, entre assimilação e integração, entre permanecer e/ou deixar de ser indígena. Deve-se ressaltar, contudo, que ela, efetivamente, nunca havia deixado de ser; o que se descortinava eram novas experiências e, para tanto, poderiam envolver seu gesto de apropriação de práticas não indígenas. As palavras de Howard (2002) são importantes para compreendermos que:

Dentro do sistema de relações interétnicas, sempre há espaço para driblar a dominação, abrir caminhos de protesto ainda que disfarçados de acomodação, fazer leituras alternativas de uma mesma situação e imprimir aos símbolos dos brancos novos significados criados pelo grupo indígena. As práticas que preenchem esse espaço subvertem o projeto colonizador de modo sutil e multifacetado.⁵⁴⁰

Múltiplos caminhos foram constituídos pelos sujeitos indígenas nas relações com os não indígenas. Experiências que não envolviam um questionamento identitário, binário, em uma disputa entre ser cristão ou ser pagão/selvagem, essa divisão era muito mais produzida pelo pensamento ocidental do que pelos indígenas. Eduardo Viveiros de Castro, ao estudar os

⁵³⁷ VAINFAS, 1995.

⁵³⁸ CASPAR, 1958, p. 51.

⁵³⁹ Bebida fermentada, produzida pelas mulheres indígenas a partir de algumas plantas, entre elas, mandioca, cará, amendoim e batata doce. Bebida apreciada pelos povos do rio Branco. A festa de chicha era um espaço de articulações entre os povos, envolvia cantos, danças etc. Ver primeiro capítulo deste trabalho.

⁵⁴⁰ HOWARD, 2002, p. 28.

discursos religiosos sobre a “inconstância” dos Tupinambá, destacou que “[...] afinidade, portanto, não identidade, era o valor fundamental a ser buscado”,⁵⁴¹ evidenciando as práticas indígenas em que experimentar o Outro está intrínseco ao seu dinamismo cultural, em lógicas que em nada aproximam-se de binarismos.

Para o religioso, o “aceite” ao batismo e o casamento cristão, sinônimo de que “desejavam ser cristão”, vinha acompanhado da negação, “não querem mais viver na maloca”. De fato, o “viver na maloca” não se concretizou àqueles que em 1946, quando da passagem do religioso narrada acima, já experienciavam relações com o seringal, entretanto, não se tratava de apropriação do *novo* pela negação do *antigo*, não se tratava estabelecer limites identitários, mas deve ser entendido através das pluralidades das agências indígenas que também envolviam “ser cristão”, “ser civilizado”, para assim se encaixarem na expectativa do Outro em uma profunda mediação intercultural.

Em 16 de abril de 1946, Dom Rey deixa o barracão São Luiz com destino ao Guaporé, após celebrações de missas, crismas, casamentos e confissões, além dos quatro batismos indígenas. Meses depois, ao retornar da desobriga, estava Dom Rey reunido com o dono do seringal do rio Branco, Rivoredo, em outubro de 1946: “falei com o S^r. Rivoredo sobre o nosso projeto de catequese no Rio Branco. Aparentemente está pronto para colaborar, facilitar e até entregar à Prelazia todo o Rio em apreço [...]”.⁵⁴² Dava-se o início da articulação entre religioso e seringalista para viabilizar o projeto da catequese no seringal, com o intuito de “levar os frutos da civilização” aos povos indígenas do rio Branco. Desta maneira, o religioso constituía o local para o projeto de evangelização e o seringalista, “aparentemente”, se disponibilizava a “colaborar e facilitar” a realização do projeto.

Dom Rey ainda realizou uma desobriga ao rio Branco em maio de 1950, antes de efetivar o projeto da catequese em 1952. Entre missas e distribuição de presentes aos indígenas, em companhia do cacique Anderê Makurap e do padre geral Hugolino, partiu para as malocas distantes do barracão. Após um primeiro dia de caminhada, acompanhados de muita chuva, o grupo chegou à maloca de Anderê, a primeira visita desde o barracão São Luiz. O plano de continuar as visitas às outras malocas da região foi interrompido, pois o padre Hugolino apresentava um quadro de dificuldades físicas, com saúde debilitada. Eles então retornaram ao barracão.

⁵⁴¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, 1992, p. 32.

⁵⁴² REY, 1943-1948, p. 117.

Eles permaneceram no barracão por mais alguns dias, realizando trabalhos religiosos, missas, confissões, casamentos e batismos. Um dos batismos realizados durante a desobriga foi de um filho de Alfredo, aquele que havia sido batizado anos anteriores. Nas páginas do diário, é descrito o acontecimento: “Logo depois da Missa, na qual falei, o P^e. Geral batizou a 2^o criança do Capitão Alfredo, já batizado por mim e casado c/ a Magdalena. Ao menino, chamamos Luiz [ileg.], em seguida distribuimos a todos uma medalha de N^a S^a das Graças”.⁵⁴³

Assim, na desobriga de 1950, acabaram visitando somente o barracão São Luiz e uma maloca Makurap. Despediram-se dos moradores do barracão em 22 de maio de 1950, com a promessa de logo retornarem:

Celebramos a S^a Missa antes de amanhecer o dia. Em seguida preparamos rapidamente a nossa bagagem, encaixotamos, potes, buzinas, colares, flautas, etc. e empacotamos arcos, flechas e espadas, embarcamos tudo no motor e pelas oito e trinta tendo-nos despedido do Dario, do S^f. Job, de ½ duzia de civilizados e de alguns indios, rumamos para a foz, com promessa de voltarmos logo.⁵⁴⁴

O retorno aconteceu dois anos depois, em 27 de maio de 1952, quando o projeto da catequese no seringal do rio Branco se tornava uma realidade.

Concordam seus biógrafos, como também os dados provenientes do diário, que o religioso articulou uma rede de apoiadores para efetivar seus projetos. Segundo Caravita e Arruda:

Dom Rey soube também se aproximar das autoridades, cada vez que as pessoas ou o progresso do seu trabalho estavam em jogo. Quando um novo governador do então território era nomeado, ou ele ia à sua posse em Porto Velho, ou, se estivesse impossibilitado, o governador ia visitá-lo em sua casa. Toda a autoridade que passava por Guajará-Mirim o procurava, reconhecendo seu carisma e considerando-o como um forte esteio da sociedade.⁵⁴⁵

E não foi diferente para a efetivação do projeto da catequese no rio Branco. Uma rede de sujeitos foi acionada, incluindo o governador do Território Federal do Guaporé, como fica evidente neste trecho do diário:

As 8 da noite o governador e deputado vieram jantar no Colégio [...] passamos em revista todos os assuntos relativos aos interesses do Guaporé – conseguindo do governador todos os favores que lhe pedi, inclusive – frete gratis de 15 toneladas de material de catequese de Guajará até S. Luiz do Rio Branco e intervenção d’ele junto

⁵⁴³ REY, Dom Francisco Xavier. **Cahier 13 (1948-1950)**. p. 100. Localização: Biblioteca da Diocese de Guajará-Mirim, Guajará-Mirim.

⁵⁴⁴ REY, Dom Francisco Xavier. **Cahier 14 (1950-1955)**. p. 4. Localização: Biblioteca da Diocese de Guajará-Mirim, Guajará-Mirim.

⁵⁴⁵ CARAVITA, Adriana; ARRUDA, Dom Luiz Gomes de. **Dom Rey**: primeiro bispo de Guajará-Mirim – Centenário de seu nascimento – 1902-2002. São Paulo: Copy Service Indústria Gráfica, 2002, p. 13-4.

ao Dr. Malcher Diretor do S.P.I. para que dê ordens ao Meireles⁵⁴⁶ de nos deixar tranquilos.⁵⁴⁷

A intervenção, da qual tratou de destacar na reunião com o governador do território, dizia respeito às tentativas de Francisco Meireles, indigenista do SPI na região, que impossibilitavam a efetivação do projeto entre os índios do rio Branco. Sobre esse conflito, infelizmente não encontramos informações sistemáticas, apenas menções a ele. Dom Rey cita um relatório em que Meirelles teria escrito ao diretor do SPI; entretanto, não o localizamos durante a pesquisa. Fato é que, mesmo com as tentativas por parte do órgão indigenista de inviabilizar a catequese, ou, pelo menos, por parte de um funcionário, Francisco Meirelles, isso não se concretiza. Dom Rey estabeleceu, ao longo dos anos, um bom relacionamento com o dono do seringal, Rivoredo, tendo ocorrido inúmeras reuniões entre eles.

O local escolhido para a instalação da catequese, ou a prelazia, como também foi denominada a ação religiosa, foi o barracão São Luiz, sede do seringal de Rivoredo, na margem esquerda do rio Branco. Como vimos no início deste capítulo, este empreendimento econômico, vinculado a uma economia-mundo, há décadas explorava a mão de obra indígena no interior da floresta. Para o religioso, a ação levaria a fé cristã para um “pedaço de terra ainda sepultado na sombra do paganismo”.⁵⁴⁸

O projeto da prelazia queria transformar São Luiz em um centro de atração dos povos de toda a região. Para tanto, planejou uma infraestrutura significativa para a época, que incluía luz elétrica, casas, escolas, igrejas, além de uma pista para pouso de aeronaves, entre outros elementos. Logo que chegou, ao visitar as redondezas do barracão São Luiz, assim registrou em seu diário: “[...] o futuro campo de aviação qe vamos construir com relativa facilidade, em capoeira extensa e plana como mesa que existe entre o rio e a roça, direção Norte Sul, perto de S. Luiz. Fiquei esperançoso de um dia proximo não estarmos mais isolados do mundo”.⁵⁴⁹

O barracão São Luiz, em 1952, quando da instalação da catequese, mantinha a estrutura de exploração da mão de obra indígena como ocorria há mais de vinte anos. Famílias Makurap viviam permanentemente no barracão. Dom Rey descreveu este local de moradia nas páginas do diário referentes a desobriga de 1950:

⁵⁴⁶ Em alguns trechos do diário, Dom Rey deixou registrado o descontentamento de Francisco Meirelles, na época, encarregado do SPI na região, com o empreendimento da catequese no rio Branco. O religioso cita um relatório que Meirelles teria enviado para seus superiores do SPI, insistindo para que não se efetivasse o empreendimento religioso. No entanto, não conseguimos localizar tal documento para compreender os detalhes do conflito.

⁵⁴⁷ REY, 1950-1955, p. 148-9.

⁵⁴⁸ REY, 1950-1955, p. 171.

⁵⁴⁹ REY, 1950-1955, p. 169.

Depois da Missa fomos na maloca do Cap^{tão} Alfredo e do Chapitchá, sita a ½ hora do barracão. Está construída em forma de casa, mas dentro se encontram todos os apetrechos dos índios, redes, pilão, assentos, flautas, arcos e flechas, etc... Uma pequena republica de Aruas, Macurapys e Mutuns, cujos maridos trabalham com Dario, enquanto as mulheres ficam por ali, cuidando da ½ casa ½ maloca, fazendo chicha e mandando para os trabalhadores.⁵⁵⁰

Além deste local de moradia, muitos Makurap já viviam em colocações para a coleta da seringa, visitando o barracão esporadicamente. O barracão São Luiz, também era visitado pelos povos Tupari, Djeoromitxi etc., que lá desempenhavam afazeres temporários, mas que ainda mantinham suas malocas afastadas do barracão, o que garantia certa autonomia diante da exploração sistemática no seringal. Foi neste contexto que Dom Rey esperava compartilhar “os frutos da civilização cristã [...]”⁵⁵¹

4.4.1 Trabalhos na catequese e mudanças das malocas

Analisaremos os detalhes da experiência Makurap na engrenagem do seringal no próximo capítulo. Entretanto, cabe explicar que boa parte dos subgrupos Makurap já estavam vivendo próximo ao barracão São Luiz, e/ou em colocações de seringa no interior da floresta, no ano de 1952. Anderê, que em 1950 ainda mantinha sua maloca afastada do barracão, em 1952 já estava morando em uma colocação chamada Pascana de Burro, às margens do rio Branco, “[...] ao anoitecer chegamos na ‘Pascana de Burro’ no sitio do Cap^{tão} Andere, Tuchaua dos Macurapys [...]”⁵⁵².

Fato é que, no início da década de 1950, a configuração territorial Makurap interligava-se às novas territorialidades construídas por eles a partir das experiências com o seringal. E, assim, em um processo que durou anos, em distintas levas, que envolvia pressão dos gerentes do seringal que organizavam expedições às malocas indígenas para que descessem ao barracão para trabalharem, uma malha de relações sociais foram se constituindo com os não indígenas, como também com os outros povos que viviam na região.

Em 1952, a maloca dos Mutum, subgrupo Makurap, mantinha-se distante do seringal. Isso não significa que este subgrupo não havia tido contato com os seringueiros. Em 1938, em um trecho do diário de Dom Rey, durante expedições às malocas indígenas guiadas por Anderê, este conta uma história que envolvia os Mutum:

⁵⁵⁰ REY, 1948-1950, p. 98.

⁵⁵¹ REY, 1950-1955, p. 189.

⁵⁵² REY, 1950-1955, p. 165.

[...] O Anderê me contou em viagem que os chiquitos do Colorado tendo mandado os Mutuns (maloca perto do Colorado) caçar com espingarda, estes foram assaltados por uma tribo de índios brabos e desconhecidos que os flecharam. Eles replicaram com tiro de espingarda. Houve mortos de todos os lados. Os culpados foram os bravos [...].⁵⁵³

Os “chiquitos” citados por Anderê, eram os Chiquitano,⁵⁵⁴ povo indígena que havia sido levado para trabalhar no seringal Pernambuco, como tratamos no terceiro capítulo. Entretanto, ponto interessante é que os Mutum, em 1938, também estavam se relacionando com o seringal Pernambuco, conforme a história contada por Anderê. É importante evidenciar esse contexto territorial e social no qual estavam inseridos os Makurap, pois esse era o “terreno” para a evangelização, de povos indígenas que há décadas experienciavam negociações, conflitos, mediações com o universo seringalista.

Em 28 de maio de 1952, um mês após chegar ao barracão com os propósitos de efetivação da catequese, o religioso registra um movimento chefiado pelo gerente Dario de subida às malocas, justamente para “convidar” que fossem ao barracão trabalhar: “[...] Dario está providenciando para mandar convidar algumas turmas de Djabutis e de Mutuns. O Anderê aceitou de ir até os Mutuns”.⁵⁵⁵ A empreitada às malocas, ocorre em 30 de maio de 1952, conforme escreveu o religioso:

A meu pedido os índios Anderê e Mutunzinho foram em busca dos seus patricios foragidos pelas bandas do Colorado.

Dei-lhes um chapéu, um maço de tabaco, fósforos, assucar, remédios e cobertor. A casa deu-lhes sal e [ileg.]. Dei-lhes uma medalha benta de St^a Terezinha e uma fotografia minha para provar ao Tuchau Mutum Velho, que me conhece desde 1938, que é bem o mesmo Papae Grande que o mandou convidar ele aproximar-se do barracão, com todos os seus caboclos para poder aproveitar os frutos da civilização cristã que viemos trazer para todos.⁵⁵⁶

O aceite de Anderê em ir até os Mutum recai sobre as boas relações que deveria ter com o cacique Mutum. E, assim, ele segue para a maloca dos Mutum, não sem antes garantir uma lista de bens recebidos dos *ere* para tal empreitada. A razão para Dom Rey ter usado o termo “foragidos” ganha explicação em outra passagem, quando Anderê regressa ao barracão acompanhado dos Mutum, em 11 de junho de 1952:

Pelas 3 horas chegaram os Mutuns, capitaneados por Anderê.

⁵⁵³ REY, 1937-1938, p. 93. Para saber mais sobre os indígenas isolados da Terra Indígena Massaco, possivelmente, os “índios brabos” de que fala Anderê, ver o estudo de: PEREIRA, Amanda Villa. **Demarcando vestígios**: Definindo (o território de) indígenas em isolamento voluntário na Terra Indígena Massaco. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.

⁵⁵⁴ Para saber mais sobre a história do povo Chiquitano, ver: MARTÍNEZ, Cecilia. **Una etnohistoria de Chiquitos, más allá del horizonte jesuítico**. Cochabamba: Instituto de Misionología; Itinerarios Editorial, 2018.

⁵⁵⁵ REY, 1950-1955, p. 188.

⁵⁵⁶ REY, 1950-1955, p. 189. O religioso também utiliza o termo “caboclos” para referir-se aos indígenas.

5 homens, 7 mulheres e 10 crianças, todos fortes e limpos, a maior parte em traje pequeno.

Estavam cansados e gripados, Alfredo e Luizinho, me confirmaram que vieram só por causa de Papae Grande, pois do barracão já tinham fugido e por diversos motivos, aliás justos, não gostavam.⁵⁵⁷

A partir do registro do religioso, fica evidente a existência de uma tensão entre os Mutum e o barracão de seringa, bem como da autonomia indígena ao negarem-se a servir de mão de obra no barracão “por diversos motivos”. Ainda assim, eles desejaram o encontro com “papae grande”. Dessa forma, almejavam fortalecer a relação com o “papae grande” e, por esse motivo, aceitaram descer acompanhados por Anderê. Evidentemente, os Mutum, como também outros subgrupos Makurap, entre eles, os Patop, do qual fazia parte o cacique Anderê, já haviam percebido a possibilidade de fortalecer os laços com o religioso.

A recepção dos Mutum foi harmonizada pela oferta de alimentos e distribuição de remédio aos doentes do grupo: “Mande fazer uma panela de chá para os Mutuns. Dei assucar, tabaco (1 maço), papelinho e sulfá aos gripados. Ficaram muito satisfeitos. [...]”.⁵⁵⁸ No outro dia, Dom Rey aproveitou para explicar o projeto aos Mutum: “Depois da Missa recebi, em casa, os 5 Mutuns homens. Paguei-lhes alguns cigarros. Expliquei-lhes a finalidade da minha missão e convenci-os da necessidade de mudarem a maloca d’eles para mais perto”.⁵⁵⁹ Não acessamos os detalhes que envolveram o “convencimento”. O fato é que os Mutum tornaram-se o grupo de trabalho de Dom Rey, tanto para a construção da infraestrutura da prelazia, como para outras atividades.

Nesse contexto, os Mutum passam a ser tratados por “minha turma”, “trabalhadores meus”, “os meus Mutuns”, expressões que os diferenciava dos trabalhadores do barracão. Não foram poucos os trechos em que Dom Rey descrevia o trabalho da turma de Mutum. Aqui, temos dois deles:

[...] Os índios nivelaram o lugar das máquinas. Outros carregaram pedra do porto até perto da caldeira [...].⁵⁶⁰

[...] mandei os 3 jovens mutuns cortar madeira de lei, com Anderê, para o barracão da oficina que terá 28 metros por 7 metros [...].⁵⁶¹

O labor, em geral, estava relacionado à construção das instalações da prelazia em um primeiro momento: casa de máquinas, casa da prelazia, entre outras. Eles também eram

⁵⁵⁷ REY, 1950-1955, p. 195.

⁵⁵⁸ REY, 1950-1955, p. 196.

⁵⁵⁹ REY, 1950-1955, p. 196.

⁵⁶⁰ REY, 1950-1955, p. 187.

⁵⁶¹ REY, 1950-1955, p. 198.

enviados para apanhar matéria-prima para as construções, tais como: areia no rio, madeiras, pedras para o assentamento das bases de algumas construções. Uma serraria foi montada utilizando-se da mão de obra dos Mutum, tanto na construção da infraestrutura, quanto nos trabalhos à ela relacionados, tudo vinculado a administração da prelazia. E então uma nova etapa de trabalhos se iniciava: a derrubada de árvores na mata e o transporte até a serraria, a partir das ordens do religioso.

A prelazia passa a ser também um espaço de fornecimento de bens aos indígenas durante o período em que perdurou. Conforme Wilde, essa estratégia foi usada pelos jesuítas: “los primeros acercamientos a los indígenas fomentaron la reciprocidad y el don. La ‘política de los presentes’ fue sin duda una de las estrategias más eficaces”.⁵⁶² Como segue abaixo, os presentes eram usados pelo religioso enquanto mecanismo de “pagamento” aos indígenas:

Dei uma calça e uma camisa aos 16 índios que me ajudaram esta semana, ficaram satisfeitos.⁵⁶³

[...] Prometi 1 vestido aos índios que quisessem capinar e nivelar o lugar de instalação da maquinaria [...].⁵⁶⁴

[...] Depois da Missa dei cartuchos, polvoras, espoletas, chumbo ao velho Mutum [...].⁵⁶⁵

[...] Passei o dia vestindo Tuparis nus. As 3 mulheres dos Mutuns que trabalham comigo e recebendo para cada vestido 1 arco e 4 flechas. Para eles toquei vitrola e saxofone e fumamos cigarros juntos. Declararam-se muito satisfeitos [...].⁵⁶⁶

[...] Dei 1 maço de tabaco aos 4 Mutuns, trabalhadores meus – (4 terçado a Pedro – 1 kilo de xarque e cuia de farinha) [...].⁵⁶⁷

Seguindo o mesmo princípio da “reciprocidade e do dom”, para Dom Rey os objetos eram os meios para “obsequiá-los”. Uma passagem do diário evidencia detalhes dessa estratégia:

Andei tirando diversas photos dos Tuparis e preparando os objetos com que vou obsequial-os. Cobertores, vestidos, facas, colares, pentes, espelho, tabaco, [ilegível], linha, além de 46 terçados (facões) que já lhes dei, mais 4 machados, vestidos, isqueiros e uma infinidade de coisas aos Mutuns, além de vestidos e facas aos Macurapys que me trazem objetos, sem contar os 18 bones e 11 vestidos para mulher com que os obsequiei os Tuparis qdo chegaram.⁵⁶⁸

⁵⁶² WILDE, 2009, p. 94.

⁵⁶³ REY, 1950-1955, p. 185.

⁵⁶⁴ REY, 1950-1955, p. 180.

⁵⁶⁵ REY, 1950-1955, p. 199.

⁵⁶⁶ REY, 1950-1955, p. 213.

⁵⁶⁷ REY, 1950-1955, p. 275.

⁵⁶⁸ REY, 1950-1955, p. 240.

Os objetos seguiam sendo usados como estratégia para converter os indígenas ao cristianismo e à civilização – evidentemente, na perspectiva dos cristãos ocidentais. Todavia, como o trecho informa, os Makurap também presenteavam o religioso. Assim, ao retribuir com presentes, eles poderiam também estar “obsequiando” o religioso, em uma negociação para manter/fortalecer os laços.

A iniciativa de Dom Rey de convencer os Mutum a mudarem sua maloca para próximo da prelazia não foi algo isolado, mas um instrumento discursivo replicado para outros povos, tais como os Tupari, Djeoromitxi (Jabuti) e Arikapú. Desde os tempos das missões jesuíticas, os missionários buscavam criar povoados/missões/reduções. Nesses lugares, acreditavam ter o controle sobre os corpos indígenas e seus rituais. Conforme escreveu Torres-Londoño, as missões jesuíticas instaladas no Amazonas durante o século XVII já buscavam o assentamento indígena em locais fixos:

Dentre as inúmeras mudanças que resultaram da presença e atividade missionária para os povos que habitam a região, uma das mais drásticas e ao mesmo tempo base de todo o empreendimento missionário, é a que se refere ao assentamento dos povos indígenas em aldeias fixas, *pueblos* ou reduções. Uma variada gama de consequências resultou da redução dos povos indígenas, muitas delas marcando importantes mudanças nas formas de organização indígena, dentre outras o assentamento significava a introdução de novas formas de subsistência resultando na organização de novas formas de trabalho e obrigações, como também novas formas de organização do tempo e espaço.⁵⁶⁹

Sabe-se do distanciamento histórico que separa as missões jesuíticas do século XVII do empreendimento catequético de Dom Rey na década 1950 entre os povos do rio Branco. Entretanto, a aproximação faz-se oportuna, justamente por demonstrar a continuação dessas práticas e a busca incessante por limitar as territorialidades indígenas no interior dos seus territórios tradicionais. Desde a chegada de Dom Rey ao barracão para efetivar a catequese, este exerceu inúmeras tentativas de convencimento para que os indígenas mudassem seus locais de moradia para próximo da prelazia/barracão.

Em 28 de setembro de 1953, Dom Rey registrou da seguinte maneira a territorialidade indígena: “[...] sem capataz para tomar conta dos caboclos que trabalham comigo. Os índios na mata ou andando sempre, pra cima e para baixo atrás de borracha, o ideal supremo de todos estes humanitários exploradores (de borracha e de gente)”.⁵⁷⁰ Dinâmicas indígenas se apresentavam: (1) na mata, com os povos que permaneciam vivendo nas malocas, distantes da prelazia/barracão e, conseqüentemente, distante dos “frutos da civilização” e daqueles que

⁵⁶⁹ TORRES-LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañón do século XVII. *História*, São Paulo, v. 25, n. 1, 2006, p. 17 – grifos no original.

⁵⁷⁰ REY, 1950-1955, p. 292.

estariam em constante mobilidade nos trabalhos vinculados ao barracão; (2) na coleta do látex, dinâmica que também configurava ao religioso ausência de controle sobre os corpos indígenas, para que de fato a “evangelização” pudesse prosperar.

Por outro lado, ao que parece, aos olhos do religioso era necessário um capanga para tomar conta dos índios, evidenciando as dinâmicas indígenas de relutância para com as iniciativas de controle de seus corpos e mobilidades. Em uma passagem sobre Pedro Mutum, o religioso escreveu: “[...] os Djabutis Coqui e Maracuti, foram buscar os Tuparis – O Pedro Mutum (um dos meus trabalhadores) nem deu satisfação a ninguém, acompanhou-os sob pretexto de ir buscar semente de amendoim na maloca dos Djabutis”.⁵⁷¹ Frente à rigidez e ao controle do religioso, apresentava-se Pedro Mutum em uma mobilidade que muito ameaçava a estrutura de poder que o religioso almejava instaurar sobre os corpos indígenas.

Após inúmeras tentativas de convencimento para que os indígenas mudassem suas malocas, tudo indica que é também ao final do ano de 1953, especificamente no mês de novembro, que o religioso registrou no diário algumas tomadas de decisões dos caciques:

Os Tuparis, esta vez, vieram resolvidos definitivamente de mudar a maloca em Paulo Saldanha – Uma gde vistoria de Sta. Therezinha que aos poucos [ileg.] todos esses povos selvagens, mais perto da catequese – Todos os que aqui estiveram, voltaram c/ no pescoço a medalha de S^{ta}. Therezinha, da qual não se apartam nem um instante.

Trouxeram, também a notícia que Coqui e Maracuty, vinham atrás arrastando todos os Djabutis, de mudança para a colocação do Corumbiara a 2 horas do barracão, onde vam fazer a maloca d’eles.

Dario ficou radiante de alegria.

Em suma, um belo dia, dia marcante e histórico para a catequese.⁵⁷²

As 2 da tarde, conduzida por Coqui e Maracuti, chegou nova tropa de Djabutis (a maior parte do “Tabatá” – uns 30 entre homens, mulheres e curumins.

Estão de mudança para cá – Vam fazer a maloca a uns 15 quilometros do barracão – Trouxeram muito arcos e flechas e uma porção de [ilegível].⁵⁷³

O Aricapu, vae buscar toda a sua gente e mudar definitivamente perto da Serrinha, pelos fundos do Igarapé Preto, a 1 hora de viagem d’aqui. S. Luiz vae ser rodeado d’uma verdadeira constelação de malocas.⁵⁷⁴

Para o religioso, era uma “[...] vitória de Sta. Therezinha que aos poucos [ileg.] todos esses povos selvagens, mais perto da catequese [...]”.⁵⁷⁵ Evidente que os motivos da transferência das malocas para um lugar mais próximo do barracão/prelazia não são acontecimentos passíveis de serem compreendidos com explicações monolíticas e/ou binárias,

⁵⁷¹ REY, 1950-1955, p. 298.

⁵⁷² REY, 1950-1955, p. 301.

⁵⁷³ REY, 1950-1955, p. 302-3.

⁵⁷⁴ REY, 1950-1955, p. 303.

⁵⁷⁵ REY, 1950-1955, p. 301.

mas devem ser pensadas a partir de inúmeros contextos internos e externos pelos quais passavam aqueles povos.

Evidente também que a pressão que a estrutura seringalista exercia sobre os povos era intensa, com sucessivas expedições para que descessem para trabalhar no barracão, e não é sem sentido que Dario, o gerente do barracão, ficou “radiante de alegria” com a notícia de que os indígenas mudariam as malocas. Alegria que expressa interesses que envolviam a prelazia e o barracão de seringa. Por um lado, os indígenas estariam mais perto da catequese, e por outro, o seringal receberia mais mão de obra que seriam inseridas em relações economicamente perversas de exploração. Além das evidentes pressões do seringal e da prelazia, como procuramos demonstrar acima, o diário de Dom Rey ainda apresentou dados para evidenciarmos que um contexto epidemiológico também pode ter fortalecido a tomada de decisão das mudanças para próximo do barracão/prelazia.

4.4.2 As doenças dos *ere*

Em 1953, no início de julho, Dom Rey sinaliza o início de um surto de gripe com as seguintes palavras: “Além dos tratamentos habituais, comecei a lutar contra um surto de gripe na maloca dos Mutuns”.⁵⁷⁶ O que Dom Rey chama de maloca dos Mutum era um local em que viviam os indígenas que desciam das malocas e lá passaram a viver enquanto mantinham suas relações com o barracão e, agora também, com a prelazia. Para os Makurap, o lugar chama-se *Nantumpé*. O lugar não ficava no terreiro do barracão, mas muito próximo. Nos dias posteriores ao anúncio do surto, Dom Rey registra as visitas quase que diárias à maloca dos Mutum (*Nantumpé*) para tratar doentes acometidos pela gripe.

Dessa forma, ao observar os detalhes dos acometimentos provocados pelo vírus da gripe, compreendemos os impactos às vidas indígenas, quando em muitos casos malocas inteiras tinham seus moradores contaminados. Evidente que não foi na década de 1950 que o povo Makurap, e os outros povos do rio Branco, tiveram contato com o vírus da gripe. Já em 1933, Snethlage destacava a presença de muitos doentes pelas malocas por onde passou. Franz Caspar também cita em seu livro *Tupari* (1948) as doenças que acometiam esses povos.

Não restam dúvidas de que a presença dos *ere* nas terras indígenas transformadas em seringal trouxe também os patógenos que os acompanhavam. Como destacou Barros, não se trata de negar que existiram doenças entre a população indígena anteriores ao contato:

⁵⁷⁶ REY, 1950-1955, p. 277.

É incorreto afirmar que não existiam doenças no continente americano antes da chegada dos europeus no final do século XV e início do XVI. Por certo as pessoas estavam expostas a muitos agravos. Não obstante, e aqui reside um ponto de grande relevância, era um conjunto de agravos distintos daquele que veio a se estabelecer a partir do contato com os colonizadores. Particularmente, houve a introdução de doenças potencialmente favorecedoras de epidemias (como sarampo, varíola, gripe), que tinham a capacidade de matar grandes contingentes populacionais em um curto período de tempo.⁵⁷⁷

Entretanto, como explicou Barros, as doenças infecciosas com capacidade de disseminação rápida e nefasta favoreceram significativamente as epidemias que acometeram os povos indígenas após o contato com os não-indígenas.

Conforme Almeida e Nötzold, as experiências das populações indígenas do Brasil meridional, entre elas os Kaingang e Xokleng, também foram permeadas por epidemias nefastas ao longo de toda história do contato. Ao detalharem o tema em uma perspectiva histórica, com base em documentação e bibliografia, as autoras destacam que “o etnocídio ameríndio no Brasil meridional ainda precisa ser melhor explicado e exemplificado, para que não se pense que a depopulação indígena tenha sido resultado apenas de guerras e conflitos diretos ou de contágios casuais”.⁵⁷⁸ Dessa forma, nos aproximamos das prerrogativas das autoras para compreender o impacto das doenças nas experiências de depopulação entre os Makurap, como também entre os outros povos, como veremos a seguir.

Os vírus que vinham com os “brancos” no século XX foram os mesmos que ceifaram populações inteiras no século XVI. Assim foi com os Makurap, Tupari, Djeoromitxi, Arikapú, Aruá, em relação ao vírus da gripe e, com maior grau de letalidade, ao sarampo. Dessa forma, a análise do registro de Dom Rey descortinou dados quase que diários por um período de aproximadamente dois anos, o que fez emergir evidências para constatarmos as crises epidêmicas pelas quais passavam, anterior à grande epidemia de sarampo de 1954.

A expressão “cuidar de doentes” era registro frequente nas páginas do diário durante os anos em que estive na missão (de 1952 a 1954), o que indica a existência de constantes desafios epidemiológicos pelos quais passavam os indígenas na região. Em dezembro de 1953, volta às páginas do diário a expressão “surto de gripe”, o que indica o padecimento indígena frente ao patógeno. Os acometimentos aos corpos que não contavam com imunidade ao vírus eram intensamente debilitantes. Como explicou Buchillet:

⁵⁷⁷ COIMBRA JR., Carlos. E. A.; SANTOS, Ricardo Ventura; CARDOSO, Andrey Moreira. Processo saúde-doença. In: BARROS, D. C.; SILVA, D. O.; GUGELMIN, S. Â. (org.). **Vigilância alimentar e nutricional para a saúde Indígena**. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2007, p. 54.

⁵⁷⁸ ALMEIDA, Carina Santos de; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. O impacto da colonização e imigração no Brasil meridional: contágios, doenças e ecologia humana dos povos indígenas. **Tempos Acadêmicos**, Criciúma, n. 6, p. 1-18, 2008, p.16.

Sob o rótulo de *gripe* classifica-se toda uma série de doenças respiratórias agudas, muito contagiosas, difíceis de distinguir em seus aspectos clínicos. O período de incubação é curto, seguido de uma fase de invasão brutal manifestada por um mal-estar geral, calafrios, febre alta e dores de cabeça. O período de plena manifestação, além da febre alta, é marcado por dores corporais difusas, cefaléias vivas (frontais e retro-orbitárias), catarro das vias respiratórias superiores e por diferentes sinais funcionais (isto é, sem ataque orgânico), como fotofobia, mialgias, lombalgias, artralgias etc. O catarro pode vir precedido ou acompanhado de coriza, tosse seca e dores de garganta.⁵⁷⁹

Para conter a expansão dos surtos, o religioso fazia uso de tratamentos medicamentosos. Durante o surto de dezembro de 1953, segundo consta no diário, foram aplicadas 200 injeções de pulmol⁵⁸⁰ em indígenas e não indígenas que estavam no barracão. Dias depois, em 1º de janeiro de 1954, mais de 25 injeções também foram aplicadas.

Ainda em 1952, quando o grupo Mutum chega na prelaçia, “capitaneados” pelo cacique Anderê, muitos estavam com gripe e receberam os cuidados do religioso, que ministrou sulfa aos gripados, como ficou registrado nas páginas do diário. Em 2 de julho de 1952, o religioso registra preocupação com uma depopulação do povo Makurap:

Morreu um filho de João Macurap, batizado em articulo mortis. Enterro cristão. É o sexto defunto dentro de 1 mez. Se continuar assim não ficará Macurap nem para sementes, apesar das elucubrações do Mutum Velho, metido a doctor e que confessa o seu fracasso. Com isso está perdendo [ilegível] perante a turma dos fanaticos que acreditam na eficacia dos suas passes mágicos.⁵⁸¹

Embora a epidemia de sarampo de 1954 tenha marcado significativamente as narrativas indígenas dos povos do rio Branco, tendo em vista o impacto traumático que causou, as páginas do diário de Dom Rey apresentam um cenário de constantes surtos epidêmicos ainda anteriores a 1954. O que demonstra que os acometimentos trazidos pelas doenças dos *ere* há muito traziam impactos às experiências indígenas.

As experiências de cura indígena também são postas em questionamento pelo religioso, ao sugerir um possível fracasso xamânico do pajé Mutum Velho. Preferimos considerar que o trecho verbaliza a histórica competição entre rituais religiosos cristãos e os rituais indígenas, tidos como “passes mágicos”, experienciados pelos pajés, xamãs, santidades e, neste caso, por Mutum Velho, *mamoa* do povo Makurap, mas que poderia ser de qualquer outro detentor da experiência de conectar humanos e não humanos, como também curar

⁵⁷⁹ BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Imprensa Oficial; Ed. Unesp; IRD, 2002, p. 124 – grifos no original.

⁵⁸⁰ Ao pesquisar, não encontramos detalhes sobre o medicamento usado por Dom Rey.

⁵⁸¹ REY, 1950-1955, p. 202.

corpos. Fleck, ao estudar documentos jesuíticos, entre eles as Castas Ânua da Província Jesuítica do Paraguai (1609-1675), já identificava para o século XVI, uma negação aos xamãs no discurso escrito dos religiosos, ao evidenciarem “[...] a condenação das práticas terapêuticas xamanísticas, destacando sua inadequação, em decorrência do caráter demoníaco e mágico-supersticioso implícito nos rituais de cura”.⁵⁸²

Aos indígenas que frequentavam a prelazia e lá recebiam tratamentos não era permitida a concomitância de frequência aos rituais dos pajés de seu povo, justamente pela condenação às práticas. Isso fica evidente na passagem a seguir, quando novamente a presença de um pajé, dessa vez do povo Djeoromitxi, ameaça os feitos evangelizadores do religioso: “Soube que a india que estou tratando, ia, cada noite, com o sereno, fazer-se curar com o Pagé dos Djabutis = Maracuti – deixando lá, em pagamento d’essa mistificação, todos os objetos que recebe do barracão e ficando com a molestia. Amanhã vou chamar-lhe a atenção”.⁵⁸³

Esse fato ocorreu em maio de 1952, logo que o religioso chegou ao barracão. A mobilidade da mulher que, no escuro da noite, buscava o pajé do seu povo traz aproximações aos estudos de Vainfas, ao tratar do que foi chamado pelo colonizador de “idolatrias indígenas”, expressões manifestas de resistência ao colonialismo. Segundo o autor, as idolatrias ajustadas davam-se:

[...] sem desafiar frontalmente, quer a exploração colonial, quer o primado do cristianismo. Resistência cotidiana, portanto, que buscava esquivar-se do olhar externo do colonizador, alojando-se na sombra, nos espaços pouco iluminados da sociedade colonial e, por isso mesmo, não tão vulneráveis à ação extirpatória. Numa palavra, a idolatria ajustada era praticada por índios cristãos submetidos ao sistema colonial e que, ao menos na aparência, vergavam-se diante da Igreja e de seus sacramentos.⁵⁸⁴

Dessa forma, os indígenas criaram dinamismos frente à imposição do mundo ocidental/cristão, como explícito na agência da mulher Djeoromitxi que, durante a noite, procurava a cura a partir dos tratamentos do pajé e, durante o dia, mediando/negociando sua relação com os “brancos”, procurava o tratamento com o “papae grande”. Além do mais, cabe destacar que povos indígenas “[...] no veían el encuentro con la religión cristiana como conflictivo”.⁵⁸⁵ Entretanto, a perspectiva do religioso, como ficou evidente, avistava ameaça.

⁵⁸² FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não-cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). *História, Ciências, Saúde*, Manguinhos, v. 11, n. 3, 2004, p. 652.

⁵⁸³ REY, 1950-1955, p. 187.

⁵⁸⁴ VAINFAS, 1995, p. 33.

⁵⁸⁵ WILDE, 2009, p. 113.

Anos depois, durante o surto de gripe, Dom Rey volta a escrever sobre o enfraquecimento dos *mamoa* Makurap, datado de 8 de janeiro de 1954: “Chapichá – o gde mamoa dos Macuraps, e respectiva mulher vieram pedir tratamento. É o enterro dos “mamõas” (curandeiros)”.⁵⁸⁶ Ao que tudo indica, o veredicto acerca do futuro dos *mamoa* Makurap tratava-se muito mais sobre o que, de fato, desejava o religioso, do que um possível “enterro” efetivo dessa prática dos *mamoa*.

Quando indagamos, durante a pesquisa de campo, sobre o pajé Chapichá, a resposta que recebemos foi que ele, até o seu falecimento na década de 1970, continuou a praticar a pajelança. Cristina Pompa, ao estudar os processos de traduções entre missionários e viajantes frente aos indígenas, destaca que:

As observações dos cronistas não surgem a partir da realidade indígena, mas, ajudadas pela peculiaridade das culturas nativas, contam algo sobre seu próprio sistema de crenças e valores. Os relatos de viagem, a partir de Colombo, encontram e descrevem apenas o que já conhecem, do Reino de Prestes João ao itinerário teológico, pois a argumentação decisiva não é a prova empírica mas o discurso de autoridade dos eruditos e dos santos.⁵⁸⁷

Assim, aproximando as considerações da pesquisadora citada, a tentativa do religioso de “enterrar” os *mamoa* Makurap expressa um discurso de autoridade em que se fortalecem as práticas cristãs/médicas, tendo em vista que eram os *mamoa*, para o conceito cristão da época, a materialização do paganismo. Em conversa⁵⁸⁸ com o professor indígena Fernando Canoe, morador da Terra Indígena Rio Branco, sobre o escrito de Dom Rey e a sua tentativa discursiva de “enterrar” os *mamoa* ao ser procurado por Chapichá para ser tratado com remédios dos “brancos”, ele imediatamente afirmou: “pajé não cura gripe, gripe é doença dos branco”, demonstrando uma epistemologia indígena sobre o que se cura e o que não se cura através das práticas dos *mamoa*.

Voltemos ao diário de Dom Rey, seis dias depois de ser surpreendido com o pedido do *mamoa* Makurap:

14-1-1954 – Tratei muitos doentes – O surto de gripe vae diminuindo, persistindo apenas por causa da grande humidade.
 – Todos os indios mormente da tribu Tupary, vem pedir injeções [ileg.]. Até 2 mulheres Djabutis, vieram hontem, da maloca do “Corumbiara” em busca de remedios, porque “Chatis”.
 – A confiança nos medicamentos dos civilisados é notavel! Os mamõas estão francamente derrotados.⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ REY, 1950-1955, p. 312.

⁵⁸⁷ POMPA, 2003, p. 35.

⁵⁸⁸ Informação de caderno de campo.

⁵⁸⁹ REY, 1950-1955, p. 313.

O surto de gripe dava sinais de estar contido e a experiência com os medicamentos não indígenas trazia confiança para aqueles que já haviam percebido que o tratamento dos “brancos” curava as doenças trazidas por eles. Os Tupari e mulheres Djeoromitxi deslocavam-se da maloca até a prelazia em busca de acesso a tratamentos.

O olhar binário, característico das escritas religiosas, se apresenta no diário: medicamentos ocidentais *versus* derrota dos *mamoa*. O discurso do religioso apresentava “[...] uma disputa de saberes e poderes pelo controle das doenças e pela manipulação das curas e não-curas”.⁵⁹⁰ Sendo assim, pautado neste princípio, Dom Rey não tardou em legitimar o sucesso dos medicamentos dos “civilizados”. Da perspectiva indígena, aproximar-se do barracão/prelazia agenciava uma ampliação de malhas que poderiam culminar na sobrevivência do grupo, em meio àquele ambiente modificado pela presença não indígena e, conseqüentemente, pelas doenças que os acompanhavam, difíceis de serem combatidas pelos pajés.

Todos esses dados apresentados acima trazem elementos para compreendermos o contexto epidêmico pelo qual passavam os Makurap, como também os outros povos do rio Branco, o que contribuiu para uma intensificação das relações com a prelazia/barracão. Franz Caspar descreveu em artigo o que ouviu de um indígena Tupari, durante suas pesquisas em 1955, no que toca às ações da catequese de Dom Rey: “‘Dava-nos calças e camisas e facas, e sabia bem curar os enfermos’. Na medida em que posso emitir juízo, foi mínima a sua atividade catequética”.⁵⁹¹ Muito mais do que uma conversão ao cristianismo, a catequese marcou o acesso aos tratamentos medicamentosos, bem como aos “bens” que circulavam entre eles a partir da mediação com aquele espaço.

4.4.3 Foi embora [...] Não viu o índio morrer: o fim da catequese

O fim da experiência da catequese no seringal se deu em um período trágico para os povos do rio Branco. Em 1954, “O filho de um seringueiro, vindo do Rio Guaporé, trouxe o sarampo, enfermidade até então desconhecida no Rio Branco e que, dentro de poucas semanas, matou mais da metade dos índios que viviam em São Luís e nas cercanias”.⁵⁹² Ao receber a notícia sobre as mortes em decorrência da epidemia de sarampo, Dom Rey decide acabar com a catequese. Vamos aos acontecimentos.

⁵⁹⁰ FLECK, 2004, p. 656.

⁵⁹¹ CASPAR, Franz. A aculturação da tribo Tupari. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 5, n. 2, 1957, p. 164.

⁵⁹² CASPAR, 1957, p. 151.

Quando ocorreu o surto de sarampo, Dom Rey não estava na prelazia. Ele havia se ausentado das instalações no início do ano de 1954, tendo deixado a administração da catequese no rio Branco sob a responsabilidade do padre Máximos. Durante os meses em que esteve fora, além de ter permanecido um período em Guajará-Mirim, ele também viajou a São Paulo. No retorno dessa viagem, tomou conhecimento dos acontecimentos do rio Branco. O retorno aconteceu por Vila Bela da Santíssima Trindade. De lá até Guajará-Mirim, ele foi visitando comunidades e realizando celebrações. Quando da chegada em uma localidade chamada Surpresa, às margens do Guaporé, na data de 30 de junho de 1954, assim registrou:

Nos despedimos e depois do quebra jejum, rumamos para Surpresa, onde chegamos sem novidades, a 1 hora. [ileg.] fomos recebidos pelo Padre Carlos [ileg.] que nos dias antes chegou do Rio Branco, onde tinha ido visitar o Pe. Maximo Biennés.

– Triste notícia!! O Sarampo (complicado de violenta gripe) matou mais de 150 índios, não obstante a mobilização de todos os recursos da catequese e do barracão e [ileg.] do pessoal civilizado para atenuar os terríveis efeitos d’essa calamidade.

Conclusão

A catequese do Rio Branco, em pleno surto de progresso, está encerrada.

Trata-se de “salvar os moveis” maquinário etc. e retirar-se.

Felizmente, a maior parte das vítimas foi batizada na hora da morte [...].⁵⁹³

Mesmo admitindo ser uma calamidade, ele decide, ainda em viagem, pelo encerramento da catequese. Sete dias depois da decisão, já em Guajará-Mirim, Dom Rey escreveu:

7-7-1954 – [...] mandei Ricardo, com canoas, motor e rancho até S. Luiz do Rio Branco, c/ carta p/ o P. Maximo e missão de encaixotar lá todo o material existente em ponto de embarcar, de trancar-o na oficina ou na casa nova, confiado a vigilância do amigo [ileg.], e depois de voltarem c/ canoa e motor até a foz, c/ a lancha do [ileg.] até G. Mirim trazendo o que puderem, desde a nossa bagagem até os objetos mais delicados por ordem de importância, até encher a canoa.⁵⁹⁴

E assim foi feito. A preocupação foi subir o rio e “desmontar” a catequese, levar móveis e os objetos “delicados”, de toda importância para Guajará-Mirim, sede da diocese.

As marcas traumáticas desse período ainda permeiam as narrativas indígenas. Histórias que são contadas pelos anciões, por aqueles que experienciaram o desespero de ver seu povo “se acabando”. Isaias Tupari, professor e pesquisador, referiu-se à grande epidemia de sarampo de 1954 em sua pesquisa conforme segue:

Foi uma epidemia terrível que a cada hora morriam crianças e adultos. Ninguém podia fazer nada para salva-los. Uma pessoa sadia poderia estar conversando sentado ou deitado em uma rede e de repente ele (a) estava morto. Ninguém estava a salvo, todos os indígenas estavam condenados a morte. Algumas famílias fizeram

⁵⁹³ REY, 1950-1955, p. 337.

⁵⁹⁴ REY, 1950-1955, p. 339.

uma tentativa de voltarem para a sua aldeia, com a esperança de salva as suas famílias e a si próprio, mas muitos deles acabaram vencidos pela morte, entre o caminho da aldeia, entre a floresta [...].⁵⁹⁵

Epidemia terrível, palavras usadas para dimensionar o que foi aquele ano de 1954. A tentativa do retorno à floresta e às antigas malocas deixadas pelos Tupari há pouco tempo ficaram marcadas nas narrativas, com corpos mortos caídos no caminho, enquanto tentavam se afastar do barracão de seringa/prelazia.

O fim da catequese durante a “epidemia terrível” de sarampo, sem dúvida um período difícil para as coletividades Makurap, Tupari, Djeoromitxi, Aruá, Arikapú, deixou marcas. Na memória indígena acessada durante nossos trabalhos de campo, o abandono dos religiosos da catequese em meio a epidemia se materializa na expressão que ouvimos do ancião Anísio Aruá: “[...] padre se arrumou e foi embora [...]”. Devia tratar-se do padre Máximos, que, ao receber as ordens de Dom Rey, enviada em carta por Ricardo, como fica explícito no trecho do diário supracitado, deve ter iniciado o desmonte imediatamente.

Contudo, as histórias indígenas apresentam outros ângulos para compreendermos os acontecimentos. Segue abaixo a narrativa completa do ancião Anísio Aruá:

[...] aí, quando começou a morrer os índios com sarampo, o padre se arrumou e foi embora, não viu os índios morrer, não, foi embora, saiu, é, aí foi, morreram tanto, tanto, por isso que eu digo, quando acabou de morrer esse pessoal, aí o padre subiu, depois que morreram quase tudo, subiu, pra buscar as coisas dele, veio buscar as coisas dele e levou tudo, tudo, serraria, levou, levou tudo, tudo, tudo, não deixou nada, nada, nada pra nós, nem um pedacinho de pau, pelo menos, levou tudo, é, foi assim [...].⁵⁹⁶

Ao analisar a narrativa, dois conceitos parecem orientar a compreensão dos acontecimentos a partir das perspectivas indígenas: o abandono – desassistência médica por aqueles que desde 1952 auxiliavam as curas dos corpos abatidos pelas doenças dos “brancos” – e, depois das mortes, o retorno, entretanto, não para manter a catequese, mas sim para levar os pertences da prelazia, entre eles, as madeiras provenientes do trabalho indígena, retiradas dos seus territórios. No diário de Dom Rey também consta a informação sobre a subida de um padre para pegar o material da catequese que havia ficado para trás, enunciado pelo ancião. Os padres envolvidos na expedição foram o padre Máximos e o padre Conlange, que partiram com destino ao seringal em março de 1955. O retorno ocorreu em 9 de maio de 1955, e foi assim registrado por Dom Rey em seu diário:

⁵⁹⁵ TUPARI, 2014, [s. p.].

⁵⁹⁶ ARUÁ, Anísio *et al.* Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D’Oeste, RO], 14 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 92 min. Gravação com anciãs e anciãos durante roda de contação de história, atividade do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena.

9-5-1955 – As 3^h30 chegaram o Pe. Maximo, Pe. Conlange c/ a turma e 3 batelões carregados de material proveniente da catequese.

– Atracaram no porto do [ileg.] e resolveram deixar a descarga para amanhã por se acharem cansadíssimos, sujos e doentes alguns – O Mario Peixe c/ um [ileg.].

Manoel com ferida na orelha esquerda e com febre, o Wilson c/ queimaduras, e outro com febre também. O Pe. Coulange com olhar assustado de quem acaba de passar por um gde perigo e tem a sensação de tornar a renascer – fraco, barbado, acabado, mas todos satisfeitos – Os que melhor aguentaram foram Pe. Maximo, Almir e Ricardo.

– Uns foram para a casa e outros vieram restaurar se na Prelazia.⁵⁹⁷

E, assim, terminavam os ímpetos da catequese no seringal do rio Branco, marcando para os indígenas uma indiferença dos religiosos em meio a epidemia de sarampo, que deixou marcas nas memórias dos anciões, tal como contou Anísio Aruá.

Para os indígenas, como vimos anteriormente, a catequese também significou o acesso às curas proferidas pelos padres a partir dos remédios dos quais dispunham, além de ser um local de distribuição de presentes, ferramentas, roupas, entre outros produtos. Além do mais, evidenciou-se o papel de amenizar possíveis conflitos da estrutura do seringal com os indígenas. Franz Caspar, que esteve em São Luiz no ano de 1955 pela segunda vez, escreveu sobre a experiência missionária no barracão:

A atividade médica do missionário, coroada de êxito, o grande número de presentes e, de modo notável o melhor tratamento dispensado aos índios pela empresa exploradora do seringal, em consequência da pressão moral exercida pela missão, aumentaram a fôça de atração que São Luís exercia sobre os Tupari.⁵⁹⁸

A catequese de Dom Rey foi apropriada pelos indígenas a partir das suas demandas que, naquela conjuntura, no interior do ocupar seringalista, envolvia tratamentos para as doenças, o acesso a ferramentas e, como destacou Caspar, um tratamento que destoava das práticas comuns do seringal. Certamente, para os indígenas, envolver-se com a catequese abria novos *nós*, novas constituições de malhas.

Assim, a presença da catequese torna-se mais um dos tantos *nós de histórias* que os povos do rio Branco foram constituindo: “[...] la apropiación de símbolos, nombres, vestimentas y rituales cristianos formaba parte de una actitud más general de los indios hacia los elementos e ideas exógenas, que no excluía continuar con las antiguas creencias y prácticas”.⁵⁹⁹

A tragédia do sarampo ocasionou uma depopulação significativa. Tal como apresentou Franz Caspar em 1955, os Tupari estavam “[...] reduzidos a um total de 66 pessoas, ao passo

⁵⁹⁷ REY, 1950-1955, p. 387.

⁵⁹⁸ CASPAR, 1957, p. 150.

⁵⁹⁹ WILDE, 2009, p. 99.

que em 1948 eu conhecera 200, aproximadamente”.⁶⁰⁰ Essa observação foi feita pelo etnólogo ao visitar uma maloca Tupari, habitada por indígenas que haviam deixado a prelazia/barracão e voltado a viver no antigo local de moradia, amedrontados com as mortes que haviam acontecido. Dom Rey, como citado anteriormente, referia-se à morte de 150 indígenas durante a epidemia de sarampo.

Sobre o pós-epidemia, escreveu Isaias Tupari:

De acordo com os relatos dos mais velhos (as) do povo, no período de 1956, foi o período que eles tiveram que se reestabelecerem dos traumas que foram causados, pela epidemia do sarampo ou feitiço. Com a ausência dos outros que já tinham partido para outro mundo, o restante da população do povo Tupari, opinaram para a integração definitiva com a sociedade não indígena. Assim o restante da população do povo, tiveram a sua aproximação definitiva para com o mundo das sociedades ocidental europeia, em 1957.⁶⁰¹

As palavras do professor/pesquisador Isaias Tupari corroboram para o entendimento de que a epidemia de sarampo de 1954 foi, definitivamente, um marco de muitas mudanças territoriais pelas quais passaram esses povos. No caso dos Tupari, ocasionou um envolvimento maior com os seringueiros.

Para os Makurap não foi diferente; a epidemia de sarampo, tal como entre os Tupari, ceifou muitas vidas. Ainda que já tivessem sofrido significativas mudanças territoriais impostas pela dinâmica de relações com o seringal, o pós-sarampo envolveu ainda mais os sobreviventes da tragédia epidemiológica com o ambiente seringalista. As palavras da anciã Juraci Menkaika Makurap explicam a trajetória posterior à epidemia de sarampo:

[...] mas depois que foi, esse daí que se misturou tudo assim, depois que chegou sarampo que morreu muitos índios seringueiros, né, aí ficou um pouco, o pai dela [sr. Anderê, marido da narradora], o compadre Anísio, os outros mais né, que ficaram assim [...]. Na época, os índios que aprenderam já tão trabalhando, aprenderam a trabalhar, meu pai trabalhava lá no tal de Porto de Pedra, trabalhava lá no tal de [...]. Aqui também tem colocação, tem três, bem ali donde meu pai trabalhou que nos começamos vê como que trabalhava esse seringa, aqui dentro desse Jordão, tem um aqui, tem outro lá que chama Limão, tem outro lá que chama Chicheu. Três colocação aqui dentro, só do índio, só dos índios, índio mesmo [...] trabalhava Makurap que era meu pai aqui, aí trabalhava o meu primo, [...] pai do João Corta Pau, meu sobrinho, trabalhava lá no tal de Limão, aí de lá era meu primo também o Mutum, chamava [...] Joaozinho o nome dele, [...] esse daí que eu cheguei a conhecer, aí só Makurap que trabalhava aqui. [...]. Tucumã era pai do Odelete que trabalhava, índio Aruá. Aí vem, Pascana de Burro, trabalhava finado meu sogro, [...] lá que ele ta enterrado, lá que foi a sepultura dele, aí pula, trabalhava o primo dele MARRIPE, nome dele, vô do Jurandir [...] aí passa a colocação ali do Trindade é do índio também [...], aí passa Serrinha, colocação de índio também, passa Barreiro seringueiro do finado Anderê, trabalhava aqui, eu com ele, aí passa ali, no Samba pra cá [...], ali onde mora Edimar, ali que minha irmã trabalhava com o marido dela

⁶⁰⁰ CASPAR, 1957, p. 151.

⁶⁰¹ TUPARI, 2014, [s. p.].

[...]. Aí passa [...]. Aí no São Luiz era muito seringueiro índio, trabalhava aí, [...] aí trabalhava todos os índios aí, [...] índio, índio, índio [São Luiz]. Depois que morreram muito que era colocação que era dos outro, aí que, os que ficaram, foram trabalhando na colocação que era deles, dos antigo, né. Aí depois que os branco começou a entrar mais, depois que morreram os índios, invadiu tudo [...].⁶⁰²

A constituição da história que envolve o sarampo, conforme narra a anciã, é marcada pelas mortes e a consequência “daí que se misturou tudo assim”, em alusão à intensificação das relações interétnicas a partir de casamentos posteriores. Os sobreviventes também passam a trabalhar nas antigas colocações daqueles que morreram durante o surto.

A depopulação e a consequente diminuição de mão de obra para a engrenagem do seringal, ao que parece, segundo a narrativa da anciã, trouxeram uma intensificação da presença de não indígenas extratores, como ela destacou: “[...] depois que os branco começou a entrar mais, depois que morreram os índios, invadiu tudo [...]”. Sem dúvida, o “invadiu tudo” significa muito sobre os anos subsequentes, no final da década de 1950, e através das décadas de 1960 e 1970, em que a mão de obra dos *ere* se fez mais presente na região. Assim, essa nova configuração trouxe outros ajustes nas relações entre eles, como também novas experiências territoriais aos sobreviventes.

⁶⁰² MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 11 jun. 2018. 1 gravação .mp3, 34 min.

5 RESISTÊNCIAS E RE-EXISTÊNCIAS MAKURAP NO INTERIOR DA ENGRENAGEM DO SERINGAL

[...] Aí foi a mãe do finado [esposa do cacique guerreiro Anderê]:

– Já vem os branco ali. Disse, já de tardezinha!

– Deixa vim, ele falou.

– Deixa vim, eu vou acabar com eles tudinho. Aí a mulher dele falou, minha sogra:

– Não, não faça isso não, tu já saiu, nós já sai de lá por causa disso, já judiaram de você.

– Se eu morrer bem, se eu não morrer Deus quem sabe, falou desse jeito.

[...] Passaram a noite acordado, não dormiram não, o finado meu sogro, com os outro tudinho, combinaram né:

– Eles não vieram pra fazer qualquer! Vem passear não, eles vieram pra judiar de nós de novo. Eu escutei eles falando pra ajeitar corda, fazer cabresto [...].

Diz que meu sogro escutou, ele já tava mais entendido [da língua portuguesa], escutou eles falando [...], ele tava sentado escutando. Aí falou pra minha sogra:

– Tu tá escutando?

– Eu não, ela falou!

– Eu tô escutando, tão falando que vão ajeitar tudinho a corda e vão levar nós tudo amarrado [...]. Aí meu sogro ficou prevenido, aí de tarde [eles] ajeitando corda e ele vendo, prestando atenção, e ajeitando as flecha, ajeitando as flecha, acomodando as armas dele, espada, tudo acomodando, tudo assim, bem perto. Aí falando pros outro, os outro irmão dele, sobrinho, já tudo prevenido já:

– Qualquer coisa, vocês, hora que eles me matarem, vocês podem matar tudo, falou. Quando foi de manhã, diz que só entreendo eles, primeiro, entreteram ele. Diz que foi, [falou] pra ele:

– Anderê, ata a rede aqui! Manda a sua mulher cozinhar cará e torra amendoim pra mim comer. Vou ficar aqui deitado junto com vocês! [...] Deu sinal pros outro, aí veio um, amarrou o braço do finado meu sogro assim [colocou as mãos juntas para trás, para mostrar a posição]. Amarrou tudinho os quatro [adultos Makurap que ficaram na maloca]. Aí tinha um, era sobrinho dele, tava ali rodando [não havia sido amarrado] [...]. Aí falou pro menino, na língua:

– Tu não vai sair não! Inventá que tu tá fazendo a tua flechinha! Fica aí! Aí você vai pega aquele machado. Tu vai como fosse brincando, aí tu encosta bem aqui na porta. [...] Aí ele entrou com o machado, colocou assim, pertinho do tio dele.

[...] Aí ele falou assim [...], o finado contava assim, diz que falou para o menino:

– Pega ali minha faca, terçadinho, que tá ali dentro do meu mariquinho, deu fazer a minha flecha! Tá dentro, você pega, traz escondido, aí você vai me entregar. Você vai cortando esse corda, devagar, faz de conta!

Cortava e passava, cortava e passava, rodando. Aí diz que voltava de novo e [gesticula o ato de cortar a corda] [...], inventava que tava tangendo os pium, e [gesticula o ato de cortar a corda]. E ele [um dos capatazes do barracão] lá comendo cará. Aí minha sogra falou:

– Antes dele acabar, nós vamo matá! [...]

– Mas que gostoso Anderê, diz que falava. Vocês tudo amarrado e eu aqui, ô comendo, bom né! O como é bom! Aí meu sogro ficava muito puto:

– Agorinha vou te cacetar [conta baixinho, como se fosse as palavras baixinhas ditas por Anderê]!

Aí, quando o menino rodou de novo, já tava tudo cortado, aí ficaram como que tava amarrado! Ficaram como que tava amarrado! Ele [Anderê] falou tudinho na linguagem!

– Eu que vou cacetar ele primeiro, hora que eu cacetar ele, vocês correm e mata os outro, todo os quatro que tava lá! [...].

Aí o menino falou pra tio dele:

– Já, tio!

– Tá bom!

Aí ele pulou assim! [No] que ele [o capataz do barracão] abaixou pra pegar o cará, pá!! [gesticula que Anderê acercou o capataz na nuca]. Os outro correram, cacetaram os outro de pau, mataram, já vinha o outro [...].

Aí falaram pras mulher:

– Vocês vão ficar!

Pra minha sogra:

– Você vai ficar, meu filho vai ficar aí! Mas vocês não vão ficar aqui, vocês vão ficar no mato, leva meu filho [...]. Aí se mandaram aí, pro São Luiz!

Vieram [...] seis hora já, escurinho, tão no mato escondido!

Aí tava essa Dona Sapé, [...] diz que ela tava sentada, saiu pra urinar! Falou no ouvido pra ela, na língua:

– Sou eu [trecho em Makurap] [...].

Aí falou pra ela:

– Tu fala pra ele, pro meu primo, tá, cunhada! Tu não vai falar pra ninguém, só pro meu primo! Tá, minha cunhada, faça isso pra mim! Eu vou me vingar, vou matar esses *ere* tudinho, esses branco. Eu vou me vingar, o que ele fez com nós. Tá lá meu sobrinho, tá lá doente, a cara tudo roxo, nem falar, tudo inchado, a cara tudo quebrado. Aí que foi:

– Tá bom, tá bom, não vou falar nada não! Aí saiu falando pro marido dela, saiu falando pra um, pra outro.

– Aí vocês se muda daqui um pouco, dez horas da noite vocês se muda, vão dormir por aí no mato! Aí saíram, cada um deles saíram, devagar, um por um saíram. Aí foram dormir por aí, no igarapé, onde eles sabiam. Dormiram por aí, cada um levava o tiçancinho de fogo, só pra tanger o carapanã, [...] o mosquito da noite.

Aí ficou, assim que ela contava, que ela que viu né! Aí ela falou, passou a noite chorando:

– Aí meu Deus, meu cunhado, teu primo!

– Não chora não, tenha fé nele [...].!

Aí amanheceu! Diz que quando amanheceu, ele já tava lá na porta, três na porta já, quatro quer dizer. [...] Diz que o barracão era assim alto! Aí diz que ele abriu a janela, esse morreu primeiro [...], ele abriu a janela abaixou a cabeça, ele viu bem:

– É você mesmo! Pá [mostra o local atingido]!! Caiu lá dentro! Aí os outro correram, mataram tudo, tudo que tinha lá, correram né, mataram tudo que tinha lá [...].⁶⁰³

Em uma tarde de outubro de 2014, enquanto agenciava uma experiência na feitura de potes de barro,⁶⁰⁴ a anciã Menkaika narrou essa história. Em nossos arquivos, a pasta ficou nomeada como “tarde de histórias”. A partir de suas palavras, que constituem as histórias do seu povo, a anciã descortinava os “[...] ‘golpes’ no terreno da ordem estabelecida”⁶⁰⁵ empreendidos pelos Makurap em novembro de 1940.

A intenção, ao longo deste capítulo, é compreender os acontecimentos narrados acima em uma perspectiva contextual, como também seus desdobramentos posteriores. Além disso, existem fios de experiências que envolvem o *ethos* guerreiro do cacique Anderê, protagonista dos acontecimentos narrados acima pela anciã, aos desdobramentos que circundam o fim do

⁶⁰³ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D’Oeste, RO], 08 out. 2014. 1 gravação .mp3, 18 min.

⁶⁰⁴ Experiência ocorrida durante uma oficina vinculada ao projeto de pesquisa colaborativo “Entre modos de pensar, ver, fazer (...): um levantamento e registro de elementos culturais do povo Makurap – Terra Indígena Rio Branco (UNIR)”.

⁶⁰⁵ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 88.

seringal na década de 1980, e à demarcação da Terra Indígena Rio Branco, como veremos no último tópico.

5.1 *ANDERÊ QUIS VINGAR*

Para tratar dos feitos do guerreiro Makurap em combate contra os *ere*⁶⁰⁶ do barracão de seringal, consideramos necessário compreender o *ethos* pacífico que envolveu os Makurap e os *ere* nos primeiros anos de contato. Assim, busca-se argumentar que a não-violência – como vimos na história do aparecimento dos Makurap para os *ere*, narrada pela anciã Menkaika e presente no terceiro capítulo deste estudo – dá indícios significativos “[...] das circunstâncias históricas do próprio encontro”,⁶⁰⁷ que se desdobrará nas relações posteriores entre os sujeitos históricos do contato.

Os Makurap já se constituíam no interior de uma malha de alteridades regionais, tal como apresentado no primeiro capítulo. Tais alteridades já haviam sido assentadas nas histórias Makurap para explicar o Outro. Segundo a narrativa do surgimento dos povos, todos haviam saído do mesmo buraco. Nessa mesma trajetória histórica foram inclusos os não indígenas:

Saíam calados, ninguém sabia falar, não diziam nada. [...] Nambu ordenou a Beüd:

– Ensina direito nossa língua para eles.

Era para eles saberem só a nossa língua, que é o Macurap, mas Beüd ensinou a língua Jabuti, ensinou outras, ensinou errado, fez as pessoas falarem várias línguas. Era para ensinar só essa que nós falamos, mas Beüd foi fazendo as pessoas aprenderem a falar em muitas línguas.

– Ensina direito – Nambu falava para Beüd. Mas este foi ensinando línguas diferentes. Ia por um lado da fila, e Nambu pelo outro. Quando Nambu alcançou aqueles a quem Beüd ensinara, já não entendiam, sabiam só outra língua. Já se instalara a confusão. É por isso que os Jabuti têm a sua língua, os Corumbiara a sua, os Aruá outra e assim por diante. Beüd fez um desastre, os povos não se compreendem.⁶⁰⁸

A saída do mesmo lugar, com a alteridade linguística constituída a partir da confusão do demiurgo Beüd,⁶⁰⁹ não marcou um início conflituoso entre os povos, mas indicou as possibilidades de relações entre eles.

Os não indígenas seguiam a mesma trajetória da saída do buraco, entretanto, outro acontecimento⁶¹⁰ marca uma alteridade mais distintiva. Conforme narrou Amampeküb Aningui Basílio Makurap:

⁶⁰⁶ Termo na língua Makurap para nomear o não indígena.

⁶⁰⁷ VILAÇA, 2006, p. 40.

⁶⁰⁸ MINDLIN, 2001, p. 38-9.

⁶⁰⁹ Mbeyu, grafia usada no primeiro capítulo.

As pessoas que saíam tinham que responder a vários barulhos, a buzinas. Nambu avisou que ninguém deveria responder à cigarra. Mas quando a cigarra cantou, os índios logo responderam, buzinaram. Quem gritou primeiro de alegria fomos nós, índios. Se esperássemos, não respondêssemos à cigarra, íamos aumentar mais que outros povos, ser mais numerosos; mas nós respondemos.

– Você podia não ter gritado logo! Era para ser de outro jeito, muito melhor! – repreendeu Nambu.

O derradeiro que respondeu foi o branco; respondeu à buzina da pedra. Por isso branco não tem muita doença, seu povo aumentou mais que os povos dos índios.⁶¹¹

No trecho citado, a história trata de um erro ao responderem à cigarra, apesar da orientação de responderem à pedra. A consequência desse acontecimento foi que os “brancos” aumentaram em número e não eram tão acometidos pelas doenças. A história não permeia um início conflitivo entre os povos. Experiências distintas, observou Teixeira-Pinto ao estudar o povo Arara. O antropólogo explica que estes compreendiam as intensivas práticas de contato da Frente de Atração do órgão indigenista, acompanhados de indígenas Kayapó, como sendo “[...] mais um castigo da divindade, mais ‘inimigos’ mandados contra aqueles que quebraram a ‘casca do céu’ e destruíram a ordem primordial do Cosmos”.⁶¹²

Inúmeros pesquisadores dedicaram estudos aos mecanismos indígenas para compreender e explicar a alteridade dos não indígenas. A leitura das obras de Vilaça (2006), Fausto (2001) e Teixeira-Pinto (2002) abriu um horizonte de possíveis olhares para entender, no interior do povo Makurap, os acontecimentos desse *encontro*. Com base nesses autores e nos indícios acessados ao longo da pesquisa, podemos aferir que os Makurap, ao se depararem com a alteridade dos não indígenas, trataram de incluí-los nas suas explicações sobre os Outros, tal qual fizeram com as alteridades já existentes na região.

A experiência de convivência com o Outro⁶¹³ era uma realidade entre os povos do rio Branco. Ao visitar as malocas indígenas em 1934, Snethlage registrou em seu diário a presença de pessoas de povos diversos. O etnólogo encontrou, por exemplo, um grupo de Makurap que habitava a maloca de um cacique Wajuru. Ao visitar uma maloca Arikapú, também encontrou pessoas Makurap e Tupari, concluindo que “[...] Então aqui, por todos os

⁶¹⁰ Sobre esses acontecimentos, Menkaika também explicou: “Monenkó explicou que era para nós respondermos para a pedra. Mas nós nos adiantamos e respondemos à cigarra. E é por isso que agora os brancos continuam aumentando seu povo e aumentando mais do que nós”. Cf. KITEYÁ Toalet Makurap – Nosso conhecimento Makurap – Rondônia – Brasil. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo, 32 min. Publicado pelo canal Projeto Nas tramas das histórias indígenas. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=UiQY2pGj0fU>>. Acesso em: 21 jan. 2021.

⁶¹¹ MINDLIN, 2001, p. 39.

⁶¹² TEIXEIRA PINTO, 2002, p. 413.

⁶¹³ As definições de inimigos e aliados também são complexas entre os povos na região do rio Branco, merecendo estudos mais aprofundados.

lados, tem uma mistura de povos”.⁶¹⁴ Caspar registrou o caso de um jovem Tupari que, ao ser deixado pela esposa, “[...] amargurado, abandonou a tribo e foi viver com os amigos Makuráp que viviam a uns oito dias de distância [...]”.⁶¹⁵ Para além de complexificar as mobilidades entre aldeias de povos distintos, quero unicamente destacar que outros fluxos se abriam às experiências dos Makurap em relação aos outros povos.

Dessa forma, ao que parece, os Makurap não tiveram experiências bélicas com os *ere*, ao menos nos encontros iniciais, para que estes fossem inclusos em categorias de inimigos, tal como fizeram os Wari’: “[...] até os anos 1950, os Wari’, segundo eles mesmos, jamais se aliaram aos brancos, nem mesmo como parceiros eventuais de trocas. Quando não estavam fugindo deles (e sendo mortos), estavam procurando-os para matá-los ou, simplesmente, para roubar ferramentas”.⁶¹⁶

No imaginário dos *ere* da década de 1920, os Makurap também figuram com adjetivações que fortalecem a perspectiva de relações pacíficas. Aluizio Ferreira,⁶¹⁷ no relato mais antigo que encontramos referindo-se aos Makurap,⁶¹⁸ datado de 1929, escreveu que “[...] muitas e muitas vezes metia-me no mato com os MACURAPES, sòzinho, com a confiança de quem está entre amigos. E assim era, de fato [...]”.⁶¹⁹ Aluizio Ferreira narra, portanto, suas experiências de relações amistosas e pacíficas.

Waitó, cacique do povo Tupari, descreveu para Franz Caspar as primeiras notícias que chegavam por meio dos seus amigos Makurap sobre os Tarupas:⁶²⁰

Um dia, soubemos pelos nossos amigos, terem chegado homens estranhos pelo rio. [...] Não caçavam com arco e flecha, mas atiravam com um canudo que fazia um estrondo forte, lançando carocinhos duros no corpo do bicho. Êsses homens falavam uma língua que ninguém compreendia. Logo chegaram até as malocas dos Makuráp. Não eram maus, pelo contrário, deram aos Makuráp muitos colares, espelhos, facas e machados. Depois construíram a sua choça, à beira do rio, e foram procurar as árvores chamadas por nós de “herub” com cujo suco fazemos bolas para jogar.⁶²¹

Cabe destacar que, embora o registro venha de um cacique Tupari, o conteúdo narrado foi contado “pelos nossos amigos”, referindo-se aos Makurap. Os *ere* são adjetivados por

⁶¹⁴ SNETHLAGE, 2016, p. 717 – tradução nossa. Texto original: “Also hier überall eine Völkermischung”.

⁶¹⁵ CASPAR, 1958, p. 159.

⁶¹⁶ VILAÇA, 2006, p. 35.

⁶¹⁷ Ver terceiro capítulo desta pesquisa.

⁶¹⁸ O autor do documento, Aluizio Ferreira, relata suas experiências nos seringais do Vale do Guaporé, entre janeiro de 1925 a dezembro de 1927.

⁶¹⁹ FERREIRA, 1929, p. 3.

⁶²⁰ Os Tupari nomearam os brancos por Tarupa, conforme explicou Betty Mindlin: “chamam de Tarupás os espíritos maléficos da floresta – e deram o mesmo nome aos brancos, os portadores da morte, do sarampo e outras doenças [...]” (MINDLIN, Betty. **Tuparis e Tarupás**: narrativas dos índios Tuparis de Rondônia. São Paulo: IAMA; Brasiliense; Edusp, 1993, p. 15).

⁶²¹ CASPAR, 1958, p. 146.

estranhos com língua distinta e instrumento distinto para caça; além disso, não eram *maus*, pois forneciam *coisas*. Esses elementos, que aparecem a partir de Waitó, também estão presentes na história do encontro dos Makurap com os *ere* narrada pela anciã Menkaika, analisada no terceiro capítulo desta pesquisa.

A violência pública e instaurada não é mencionada nem na narrativa oral da anciã Menkaika (sobre o encontro com os *ere*), nem na história do surgimento dos *ere* e nem nas palavras do cacique Waitó (registradas por Caspar). Aparece a sugestão de um *ere* que não era mau, já que fornecia/apresentava coisas aos Makurap.

Contudo, as relações pacíficas iniciais não impediram rupturas e conflitos posteriores com os *ere*. Como explicou Vilaça, tinha-se o “[...] produzir um novo arranjo de categorias, que se relacionam de maneira própria”⁶²² com as experiências vividas pelos sujeitos em suas relações cotidianas, as quais envolviam códigos e etiquetas de convivência – passíveis, no entanto, de sofrer rupturas a qualquer momento. É justamente o que ocorreu com Anderê e seu grupo ao atacar os *ere* do barracão em 1940. A abertura pacífica ao outro fecha-se, dando espaço à experiência bélica Makurap. Após os acontecimentos, as categorias de abertura se constituíram novamente, em complexas relações que envolviam muito mais o “*estar vivo*”⁶²³ do que um estar/ser fixo.

5.1.1 O guerreiro Anderê

Encontramos nos escritos de Snethlage, de 1934, as informações mais recuadas sobre o cacique Anderê. O etnólogo visitou a maloca do cacique Dujú, do subgrupo *Patop*, pai de Anderê. Sobre a ocasião da visita à maloca, escreveu:

Então Antonio me pressionou a ir até o chefe Djuju; ele estaria muito doente e não poderia vir. [...] O caminho mal aparecia no início, atravessamos o “Baju”, depois chegamos a uma trilha limpa, cruzamos “Akapanjaté” e “Kürüpóndedei” e chegamos à casa do cacique Dujú [Patomja], que estava apático e gemendo deitado em sua rede. Levei um tempo para fazê-lo tomar meus remédios. Aparentemente, ele se sentiu melhor depois. A aspirina parece ter curado sua dor de cabeça.⁶²⁴

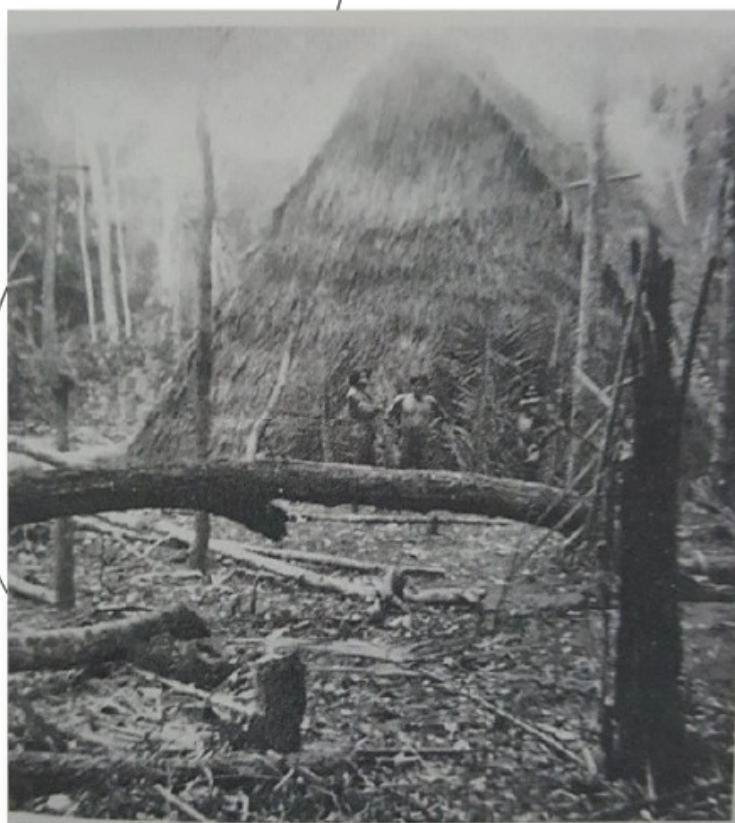
⁶²² VILAÇA, 2006, p. 42.

⁶²³ INGOLD, 2015.

⁶²⁴ SNETHLAGE, 2016, p. 648-9 – tradução nossa, grifos no original. Texto original: “Dann drängte *Antonio*, daß ich zum Häuptling *Djuju* käme; er wäre sehr krank und könne nicht kommen. [...] Der Weg war zunächst kaum sichtbar, wir überschritten den „*Baju*“, kamen dann auf eine sauber gemachte Straße, überschritten „*Akapanjaté*“ und „*Kürüpóndedei*“ und gelangten ins Giebelhaus des Häuptlings *Dujú* [*Patomja*], der teilnahmslos und stöhnend in seiner Hängematte lag. Erst nach geraumer Zeit gelang es mir, ihn zu bewegen, meine Heilmittel zu nehmen. Augenscheinlich fühlte er sich danach besser. Das Aspirin scheint ihm die Kopfschmerzen genommen zu haben.”

Até então não havia indícios para vincular o cacique Däjú a Anderê; entretanto, na página seguinte às informações apresentadas acima, o etnólogo registrou o nome dos filhos do cacique: “[...] Däjü, Itêbu, Anderä, filho de Däjú [sic] [...]”.⁶²⁵ Então, temos o registro documental de Anderê, ainda enquanto filho de cacique, em primeiro de julho de 1934. Quatro anos depois, em 1938, Anderê recebeu mais um registro, agora nas páginas do diário de Dom Rey:⁶²⁶ “[...] O Anderê capitão da 1º maloca abriu a marcha [...]”.⁶²⁷ Podemos presumir que, entre 1934 e 1938, Däjú tenha falecido e seu filho Anderê assumido a função de cacique, “a posição de autoridade do pai”.⁶²⁸

Figura 29 – Maloca do cacique Däjú, 1934



Fonte: Snethlage.⁶²⁹

⁶²⁵SNETHLAGE, 2016, p. 650 – Tradução nossa, grifos no original. Texto original: “[...] Däjü, Itêbu, Anderä, Sohn des Däjú [sic] [...]”.

⁶²⁶ Dom Rey, também em um trecho do diário de 1938, o qualifica enquanto: “[...] o bondoso caboclo [...]” (REY, 1937-1938, p. 95).

⁶²⁷ REY, 1937-1938, p. 88.

⁶²⁸ FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001, p. 223.

⁶²⁹ SNETHLAGE, 2016, p. 991.

Além de cacique, Anderê também era guerreiro. Durante os trabalhos de campo, acessamos informações sobre essa categoria de sujeitos no interior do grupo. Destacamos que a pretensão não é fazer uma análise antropológica sobre os guerreiros Makurap,⁶³⁰ mas sim aproximar tais informações na compreensão do cacique Anderê e dos acontecimentos de 1940, tendo em vista que todas as menções às experiências dos guerreiros que ouvimos da anciã Menkaika envolviam o cacique Anderê, como veremos.

Os dados de campo indicam circunstâncias bem definidas para a ação dos guerreiros. Conforme explicou Menkaika:

[...] porque também fazia guerra quando chama, quando precisa. Pegava assim, por exemplo, assim, comparação, ele tá sentado aí, né? Eles pergunta:

– Quem é, né? Aí vai um avisar, o outro guerreiro, dois, três na maloca de quem é mais guerreiro, né, o chefe, né? Aí vai lá, conversa com ele. Aí pergunta:

– Que lugar ele fica? Aonde ele dorme?

Pra não chegar e matar alguém, qualquer um! Aí explica, tal lugar ele tá, ele mora ali no cantinho dele. Por exemplo assim, se ele for mal, envenena, mata os outro, né! Aí ele manda matar, o tuxaua manda, o cacique, né! Aí pega, aí vai lá, e mata!⁶³¹

Os guerreiros, juntamente com o cacique, organizavam-se contra aqueles que ameaçavam a coletividade. Como bem explicou Menkaika, esses empreendimentos ocorriam quando tinha “motivo”, “for mal, envenena, mata os outro”. Mecanismos Makurap para “equilibrar” os conflitos no interior do grupo.

Menkaika, em uma experiência de sua infância, presenciou as ações dos guerreiros Makurap quando estava na maloca de Anderê. Sobre aquele dia, descreveu em detalhes:

Eu vi só uma vez, aí a donde morava finado meu sogro [Anderê]. Aí nós não sabia, não. [...] Nós tudo brincando assim, até hoje me lembro. Nós tudo brincando. Ele [quem recebia as penalidades] tava sentado assim ajeitando a frecha dele. Aí nós tudo brincando. Aí mamãe falou:

– Coitado, lá vem os guerreiro ali.

Que eles pinta diferente, né, quando eles tão! Mamãe falou:

– Sai daí, vamos fazer afastar! Eles não cortaram a conversa não. Chegaram lá, pegaram o homem. Ele falou assim:

– Vamo conversar primeiro!

Que conversar nada, leva mesmo, levaram ele, arrastaram, entraram não sei aonde, mataram. Aí botaram num buraco de tatu, não tem aquele tatu canastra [...]. Aí voltaram! Voltaram aí cantaram a cantiga deles. [...] É feio, é triste, aí cantaram. Aí mamãe falou:

– Tampa teu ouvido, se não, toda a história que tu souber tu não vai nem saber, tu vai ficar surda, ela falou. Aí eu botei algodão aqui dentro, ela colocou e mandou tampar! [gesticula com as mãos o ato de tampar os ouvidos]. Aí eu fiquei [pensando], por que será? Aí depois fui perguntar a minha vó. Aí ela falou:

⁶³⁰ Esse é um tema bastante instigante e merece, futuramente, uma pesquisa mais detalhada.

⁶³¹ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 05 out. 2014. 1 gravação .mp3, 26 min.

– Não presta não, fica surdo, não escuta nada, tu vai ficar doida da cabeça, não pode escutar esse daí. [...] Foi isso que eu me lembro, até hoje.⁶³²

Os corpos dos guerreiros levavam pinturas específicas. Parece que relações entre humanos e não humanos também permeava as práticas dos guerreiros, tendo em vista que as músicas cantadas por eles não poderiam ser ouvidas por todos os membros do grupo, pois quem ouvisse poderia “[...] ficar doida da cabeça [...]”.

Na organização interna da maloca, os guerreiros habitavam lugares específicos: “[...] os guerreiro ficam longe, a família pra lá [...] dentro [da maloca], mas [os guerreiros] ficam na porta, eles não vão lá pra dentro, adonde fica a família, não [...], guerreiro não mora pra dentro, guerreiro fica mais na porta, é bonito, eu vi lá na casa do meu sogro [...]”.⁶³³ A permanência destes na entrada da maloca garantia a proteção, tendo em vista a possibilidade de um ataque surpresa.

Os vestígios sobre a experiência guerreira Makurap nos ajudam a compreender o *ethos* guerreiro de Anderê nos acontecimentos de 1940. Anderê não era “um índio” ou “um caboclo” genérico, como tantas vezes o imaginário eurocêntrico definiu os sujeitos indígenas. Anderê trazia em si *nós de histórias* profundas do povo Makurap e, além disso, experienciava a possibilidade de agência frente à opressão daqueles que haviam invadido seus territórios. Esses *nós de história* poderiam envolver mediações pacíficas com aqueles que figuravam enquanto “amigos” ou, pelo menos, provedores de coisas; entretanto, como destacou Perrone-Moisés, “todo amigo pode virar inimigo e deixar de ir às mesmas festas”.⁶³⁴

Assim, Anderê empreende contra os *ere* do seringal um ataque que marcaria a sua história e a do seu povo. A narrativa mais detalhada que acessamos durante os trabalhos de campo é aquela da anciã Menkaika, apresentada no início deste capítulo, entretanto, o feito do cacique foi mencionado em diferentes conversas, com distintos interlocutores.

5.1.2 O *vingar* aos *ere* do barracão

Conforme vimos no capítulo anterior, a partir da análise documental, João Freire de Rivoredo passou a administrar o seringal, enquanto patrão de seringa, nos primeiros meses de

⁶³² MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 05 out. 2014. 1 gravação .mp3, 26 min.

⁶³³ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 07 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 12 min.

⁶³⁴ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. Tese (Livre-Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 65.

1940,⁶³⁵ quando uma nova estrutura administrativa se configurou no seringal do rio Branco. O seringalista, também funcionário do SPI, residia em Guajará-Mirim e administrava sua “propriedade” à distância. Em São Luiz, na incumbência de gerenciar o seringal, ficou Silvino Rodrigues.

Sobre o sujeito Silvino Rodrigues, Caspar registrou algumas adjetivações, a partir dos relatos que ouviu durante sua estadia no seringal em 1948. Conforme escreveu:

Sôbre êste escravocrata, porém, contaram-me testemunhas fidedignas fatos dos quais êles se envergonhavam. Pela manhã, o administrador enfileirava os índios e distribuía o trabalho. Aquêle que na véspera não tivesse terminado sua tarefa, ou que não a tivesse feito satisfatoriamente por qualquer motivo, era algemado, encarcerado e impiedosamente chibatado. O boliviano era ainda pior para com as mulheres e filhas dos índios que tratava pior o que um sultão os seus súditos. Tinha espôsa e filhos. Não obstante, tomava para si as índias que lhe agradavam, divertia-se com elas e, depois, distribuía-as, à sua vontade, entre seus empregados brancos ou pretos.⁶³⁶

E, assim, constituiu-se a nova administração do seringal nos primeiros meses do ano de 1940. Um novo gerente, Silvino Rodrigues, que impunha práticas sistematicamente violentas contra os indígenas – algemava, encarcerava, chibatava e violentava os corpos das mulheres – e um novo patrão, funcionário do órgão indigenista.

O novo patrão tinha planos para os indígenas que estavam em seus territórios tradicionais, por ele apropriado enquanto seringal, que envolveriam processos de des-territorialização⁶³⁷ para o Posto Indígena Ricardo Franco, às margens do rio Guaporé. O projeto de Rivoredo para aquele ano de 1940 ficou registrado em um relatório do SPI. Conforme suas palavras:

[...] resolvi mais, como medida preventiva e acauteladora para a segurança e tranquilidade dos Índios, trazer todos os que ali se achavam, em minha companhia, para o Posto “Ricardo Franco” onde então teriam ali a Assistência e Proteção. Sahi dali com cinquenta e cinco Índios, deixando ordem ao administrador Silvino Rodrigues para que transportasse para o Posto mencionado, todos os outros Índios que não puderam vir naquele momento devido a lotação do batelão estar completa. Podendo os mesmos aguardarem ai na fazenda ou na maloca, o retorno do batelão, que ali voltaria afim de conduzi-los.⁶³⁸

O projeto era explícito: a retirada de todos os moradores indígenas do rio Branco, levando-os para o Posto Indígena Ricardo Franco. Em outro documento, que consta em um inquérito⁶³⁹ administrativo do órgão indigenista, Rivoredo declara:

⁶³⁵ Os detalhes deste processo encontram-se no capítulo anterior.

⁶³⁶ CASPAR, 1958, p. 59.

⁶³⁷ Discussão detalhada sobre o uso do conceito no capítulo anterior.

⁶³⁸ SPI, 1941a, p. 22.

⁶³⁹ SPI, 1941a.

[...] aquele índio [Anderê] se preparava com seus companheiros para virem aguardar ali o retorno do batelão que os levariam para o Posto. E, chegando os índios depois da minha saída, provavelmente devido as arbitrariedades de Silvino, é que surgiu a desinteligência entre eles [...].⁶⁴⁰

Quero destacar, com os trechos citados, dois pontos. O primeiro é que os indígenas sabiam dos planos de Rivoredo de levá-los para Ricardo Franco, tendo em vista que um grupo já havia sido transferido no início de 1940,⁶⁴¹ como explicou Rivoredo no primeiro trecho citado. Os indígenas que ficaram no território/seringal, em tese, a partir do que consta no discurso de Rivoredo, estavam no aguardo do retorno do barco que os levaria ao Posto Indígena, já que não havia lugar para todos no primeiro batelão. Nessa conjuntura, o que se constituía era uma ameaça explícita às territorialidades indígenas.

O segundo ponto que gostaria de observar é que Rivoredo explica que a presença dos indígenas no barracão era algo transitório, somente até o retorno do barco que os levaria para Ricardo Franco. Entretanto, essa construção discursiva, aparentemente, buscava silenciar outra informação do documento oficial: os indígenas eram força de trabalho na engrenagem do seringal, como veremos adiante.

Feitas essas contextualizações sobre a administração do seringal e as ações do órgão indigenista nos primeiros meses de 1940, passamos agora aos acontecimentos daquela manhã de novembro do referido ano. O gatilho para a ruptura do equilíbrio das relações entre os Makurap e o barracão envolveu a violência do gerente, Silvino Rodrigues, contra um sobrinho do cacique/guerreiro Anderê. Conforme narrou Menkaika:

[...] Meu avô também que tava no meio, conta! Minha mãe, tudinho. Tia do meu marido, até ela morreu já, bem dizer, ta com não sei quantos anos já. Ela⁶⁴² contava assim, né: primeiro tão torrando farinha, mandaram torrar farinha. Aí tava o sobrinho dele, parece, do meu sogro, tava lá junto. O gerente, diz que era ruim, ajudiava muito dos índios. Não entende, né, fala em português, [índio] não entendi, que que vai fazer, aí ficava só olhando assim. Aí [o gerente] pegava pau e batia mesmo [...]:

– Vai fazer aquilo lá, esse daqui!

Puxava e levava o índio pela orelha.

– Este daqui que é para fazer! Aí que vai fazer, né, sem saber por que, né, que que era que tava apanhando de pau.

Aí diz que eles tavam torrando farinha, aí terminou a farinha, aí mandou levar o saco de farinha queeente. Aí parece que [sobrinho] falou para o meu sogro:

– Tá muito quente, será que pra mim levar longe [...] no barracão? Pra ele levar tava muito quente. Tirado do fogo, bota no saco, aí ele [o gerente] queria que ele fosse levar. Aí ele botou a mão assim tava quente! Aí ele falou pro meu sogro:

– Tá muito quente, disse ele. Vai queimar minha costa, é longe pra mim levar, falou, né.

⁶⁴⁰ SPI, 1941a, p. 8.

⁶⁴¹ Detalhes deste processo de des-re-territorialização, ver no capítulo anterior.

⁶⁴² Referia-se a Tereza Makurap, filha de Anderê, de quem a anciã Menkaika também ouviu detalhes da história.

– Vai levar logo! [falou o gerente]

Pegou um pau, desse tamanho assim [mostra com as mãos o tamanho do pau usado], e deu uma pisa, chutou ele né, chutou, aí saiu sangue pela boca, cacetou assim [gesticulou mostrando o local da cabeça] e saiu sangue pelo nariz. Aí ele [cacique Anderê] não gostou, não falou nada. Aí [o gerente] fez o sobrinho dele, parece assim, tombando, sangrando, levou [o saco de farinha quente], aí que voltou de novo, mandou levar outro saco, castigando, né, três saco, né, levando lá e ele sangrando. Aí diz que ele foi e bateu de novo na cara do índio:

– Você tá inventando, você mesmo tá cutucando o teu nariz para sair sangue! Foi e bateu nele.⁶⁴³

A história indígena contrapõe o discurso do seringalista/funcionário do SPI, que silenciou em seu documento toda a engrenagem do seringal abastecida da mão de obra dos povos daquela região. As palavras indígenas evidenciam, justamente, a violência sobre seus corpos.

Dois indígenas, Estavam Makurap e Jacabão Aruá, foram testemunhas no inquérito policial⁶⁴⁴ instaurado após o ataque de Anderê. Igualmente, citaram os constrangimentos e violências empenhadas pelo gerente do barracão, como segue:

[...] O Senhor Silvino Rodrigues, [...] disse palavras ofensivas a um índio civilizado da tribo dos Macurapes, que também pertencia ao índio Anderê [...].

[...] o índio João, da tribo do Macurapes, estava muito contrariado e lhe dissera que Silvino Rodrigues o ameaçou de espancar mandando que se recolhesse ao seu aposento depois de injuriar com palavras grosseiras [...].⁶⁴⁵

Os indícios da documentação nos levam a pensar que o dito “índio civilizado/João” é o parente de Anderê citado na narrativa da anciã Menkaika.

Aqui é possível levantar algumas hipóteses sobre a escrita dos depoimentos dos indígenas contidos nas páginas do inquérito. Rivoredo, no documento do SPI, silenciava que os indígenas eram trabalhadores do seringal, sugerindo que estivessem no barracão apenas para aguardar o batelão que os levaria para o Posto Ricardo Franco – sabemos, pelo inquérito policial, pela narrativa da anciã e pelo escrito de Caspar citados anteriormente, que isso era um enredo inexato. Da mesma forma, a presença de Rivoredo durante o inquérito policial que ocorreu no seringal após o ataque de Anderê pode ter silenciado os detalhes das violências perpetradas por Silvino contra os indígenas. Escrevemos isso porque o espancamento, citado pela anciã, não aparece nos testemunhos registrados no inquérito policial. As agressões físicas tornaram-se no documento oficial “palavras ofensivas”, “palavras grosseiras”. Nesse ínterim,

⁶⁴³ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D’Oeste, RO], 05 out. 2014. 1 gravação .mp3, 26 min.

⁶⁴⁴ Quando a notícia chega em Guajará-Mirim, um destacamento policial é enviado ao seringal. Na expedição estava o delegado de polícia de Guajará-Mirim, aspirante Manoel Alípio da Silva, e também o dono do seringal e serventuário do SPI, João Rivoredo. Cinco testemunhas foram ouvidas no inquérito, quatro indígenas, dois Makurap e dois Aruá, e um *ere* seringueiro.

⁶⁴⁵ SPI, 1941a, p. 17-8.

em que atrocidades foram cometidas contra indígenas no seringal de propriedade de um funcionário do SPI, tornava necessário transformar agressões físicas em “palavras ofensivas”, “palavras grosseiras”, para não perturbar os projetos econômicos de Rivoredo, como também sua situação no SPI. Retomemos os acontecimentos de 1940.

Segundo o depoimento de Estavam Makurap, no dia seguinte aos acontecimentos citados anteriormente, o gerente:

[...] muito cedo mandou chamar os índios para se apresentarem na forma do costume, que todos obedeceram ao chamado, menos Anderê que provavelmente se achava insultado na pessoa de seu companheiro de tribu, que Silvino Rodrigues vendo que Anderê tinha lhe desobedecido, mandou um dos empregados na barraca onde se achava Anderê, com ordem de trazer este pela orelha, que Anderê resolveu ir atender, para não ser levado pela orelha [...].⁶⁴⁶

Jacabão Aruá compartilhou informações similares às de Estavam Makurap em seu depoimento, acrescentando um detalhe importante: descreveu que o cacique Makurap, frente à ameaça de ser levado pela orelha, “[...] resolveu atender, ficando porem intrigado pela forma descortês com que fora tratado [...]”.⁶⁴⁷

O gerente também deu ordem para que fossem retirados objetos do local de moradia de Anderê. Sobre esse acontecimento, assim ficou registrado em um dos depoimentos do inquirido: “[...] Anderê foi a caçada e em sua ausencia, Silvino Rodrigues mandou que fosse recolhidos a ferramenta e arma que tinha em casa do Anderê, quando este deu pela falta dos seus ferros, ficou contrariado [...]”.⁶⁴⁸ Mais um entre tantos atos descomedidos empenhado pelo gerente que teriam deixado o cacique Makurap *intrigado* e *contrariado*.

Talvez possamos buscar aproximações antropológicas nas experiências dos Parakanã, estudados por Fausto. Quando questionados sobre os acontecimentos em que haviam matado brancos, explicaram: “[...] haviam sido mesquinhos [...], recusando-se a dar as mercadorias. Isto é, ao não se comportarem como provedores, comportavam-se como inimigos”.⁶⁴⁹ Assim, possivelmente, Silvino Rodrigues tornou-se, além de tudo, um “mesquinho” ao apropriar-se das “coisas” do cacique Makurap sem seu consentimento – outro ensejo que pode ter contribuído para os feitos que abrem o capítulo.

⁶⁴⁶ SPI, 1941a, p. 17.

⁶⁴⁷ SPI, 1941a, p. 18.

⁶⁴⁸ SPI, 1941a, p. 15.

⁶⁴⁹ FAUSTO, 2001, p. 503.

Após todos esses acontecimentos, o cacique Anderê “[...] chamou, chamou o tribo deles, os parente dele e foram embora, foram embora a noite mesmo, pra maloca⁶⁵⁰ dele – daqui pra lá do Corumbiara, ainda cheguei a ver essa maloca dele –, aí eles foram embora [...]”.⁶⁵¹ Dias depois, um grupo de capatazes do seringal, enviados por Silvino Rodrigues, chegou à maloca Makurap. A ordem do gerente era expressa: levar todos de volta para o barracão, com ameaças de que lá seriam mortos. A narrativa que abre o capítulo inicia-se, justamente, no momento em que a esposa de Anderê percebeu a aproximação dos *ere* do barracão: “– Já vem os branco ali. Disse, já de tardezinha!”. Então Anderê teria respondido: “– Deixa vim [...]. Deixa vim, eu vou acabar com eles tudinho”.

O cacique Anderê logo percebeu que não vinham para passear. Além do mais, conhecedor da língua portuguesa, tinha ouvido a conversa dos capatazes sobre cordas e índios amarrados sendo levados para o barracão. Como explicou a anciã na narrativa, logo ele tratou de dispor os objetos para a guerra em diferentes lugares da maloca. Mesmo assim, os *ere* conseguiram apresar os indígenas; entretanto, Anderê agenciou, minuciosamente, um contra-ataque. O cacique orientou, na língua Makurap, um garotinho que não estava preso para que, sutilmente, sem que fosse percebido, cortasse a corda que o amarrava. Concluída a ação do pequeno Makurap, que desempenhou com êxito a orientação, Anderê iniciou o ataque àqueles que violavam a etiqueta de convivência. Os quatro capatazes enviados foram mortos. Entre eles, o primeiro que morreu foi Juruá: o mesmo que, anos antes, havia ferido a mão de Anderê, acontecimento registrado no diário de Dom Rey em 1938.

Anderê, acompanhado de outros guerreiros, deixou⁶⁵² a maloca com destino ao barracão São Luiz para *vingar* os acontecimentos. Orientou as mulheres e crianças a refugiarem-se no mato, porque, caso a empreitada fracassasse, os *ere* certamente atacariam a maloca. Ao chegarem no barracão, em um discurso oculto,⁶⁵³ avisaram os parentes que lá estavam, expondo o planejamento para a manhã do dia seguinte, “[...] vingar, vou matar esses *ere* tudinho, esses branco. Eu vou me vingar, o que ele fez com nós [...]”. O cacique orientou os indígenas que estavam no barracão a não passarem a noite no local. Então, sob o aviso

⁶⁵⁰ A dinâmica de deixar o barracão quando acordos não eram cumpridos, causando descontentamento entre os caciques indígenas, foi citada na documentação pesquisada. Alguns caciques partiam para longe do barracão por um período, para posteriormente retornar.

⁶⁵¹ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D’Oeste, RO], 05 out. 2014. 1 gravação .mp3, 26 min.

⁶⁵² Na descrição dos acontecimentos, contida no livro de Franz Caspar (1958), Anderê, após o conflito em sua maloca, teria ido até a maloca dos Mutum e, de lá, partido para o barracão São Luiz.

⁶⁵³ SCOTT, James C. **A dominação e a arte da resistência**: discursos ocultos. Lisboa: Livraria Letra Livre; Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura, 2013.

oculto, em sigilo e sem que levantassem suspeitas da administração do barracão, foram para o mato aguardar os desfechos.

O discurso permaneceu oculto até que Anderê e seu grupo o tornou público e bélico. Naquela manhã de novembro de 1940, adentraram o pátio do barracão de seringa, com armas e flechas, para se vingar dos *ere*. Todos os *ere* e *ereipet*⁶⁵⁴ que estavam no barracão foram mortos durante a investida. Em seguida, adentraram o barracão de mercadorias e apropriaram-se dos itens que lá estavam; depois, retornaram para a maloca, localizada a certa distância do barracão.

Após os acontecimentos, um inquérito policial foi aberto a fim de averiguar o que havia se passado no seringal. Realizadas as investigações, o caso foi arquivado. Silvino Rodrigues, o gerente, foi considerado o responsável pela sucessão de acontecimentos. Em relatório⁶⁵⁵ de 6 de março de 1941, sobre os ocorridos em São Luiz, João Rivoredo, assim escreveu:

[...] constatando então toda a extensão da lamentável tragédia que resultou na morte do imprevidente e único responsável por esses mesmos acontecimentos e das infelizes vítimas, em número de oito. O administrador Silvino Rodrigues, contrariando minhas severas recomendações, no sentido de que não se maltratasse os índios e antes ao contrário, lhes fosse prestada toda a assistência que os mesmos merecem, começou a desenvolver uma atividade nociva a boa marcha dos trabalhos, e que dado a distância dessa propriedade só vim a ter conhecimento de seu procedimento, depois do que ali se passou.⁶⁵⁶

Em suas palavras, conferia integral responsabilidade ao gerente e destacava, ainda, que não sabia sobre tais práticas em sua “propriedade”. Dessa forma, procurava se distanciar de qualquer suspeita de que o tratamento violento dispensado aos indígenas poderia ter sido feito sob suas ordens. O gerente estava morto e não poderia contrapor as afirmações do patrão.

A partir das experiências indígenas, o desfecho foi assim registrado:

Pei Rivoredo ficou sabendo! Aí depois vieram, polícia foram lá perguntar como que foi, ele contou! Aí encontraram o menino doente.
 – Foi assim, assim, nós tamo sofrendo, por isso que eu fiz, eu me vinguei!
 Aí ele [Rivoredo] falou que sim:
 – Daqui pra frente a gente vai tomar providências. Aí tomaram providência, desse negócio de ajudar dos índio, foi assim!⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ Termo na língua Makurap para nomear a mulher não indígena.

⁶⁵⁵ O relatório consta em SPI (1941a).

⁶⁵⁶ SPI, 1941a, p. 22.

⁶⁵⁷ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 05 out. 2014. 1 gravação .mp3, 26 min.

As providências devem ter sido tomadas. A insurgência de Anderê e seus aliados pode ter construído “[...] os valores da guerra em prol de um etos pacífico”.⁶⁵⁸ Então, o fluxo das relações tornou-se possível novamente, como veremos adiante.

O registro feito pelo etnólogo Franz Caspar em 1948, ao visitar a maloca do cacique Anderê,⁶⁵⁹ tornou-se nosso primeiro encontro com esse sujeito histórico depois dos acontecimentos apresentados acima. A maloca de Anderê estava localizada em lugar distante do centro administrativo do seringal. Quando da visita do etnólogo, era um dos melhores seringueiros; como já foi dito, mediava relações com os *ere* do barracão.

Não é nossa pretensão compreender a totalidade das circunstâncias que envolveram o cacique Anderê novamente no seringal. Evidentemente, a pressão dos *ere* do barracão deve ter sido uma das razões. Entretanto, a partir das páginas de Caspar, ao visitar o cacique em 1948, encontramos vestígios para problematizar a importância de “coisas” e “bens” provenientes do barracão e suas circularidades entre os Makurap. Segue um trecho de Caspar, sobre sua chegada na maloca de Anderê:

- Boa tarde! saudei-o. Deu-me a mão, mas não disse uma palavra e não me olhou. [...] Depois de um momento, André levantou-se e desapareceu. Logo voltou, vestindo uma calça.
- O senhor vem de São Luís? perguntou-me em português e me olhou firme nos olhos.
- Sim, de São Luís, respondi-lhe.
- O alemão está lá? continuou.
- Ainda está, dei-lhe como resposta, mas logo irá a Guajará para buscar mercadorias. O patrão ainda não chegou.
- É bom que o alemão vá a Guajará, continuou o índio com ar severo, não temos mais roupas e mais nada. Você trouxe algumas camisas?
- Camisas? disse, camisas infelizmente não.
- E agulhas e linha? perguntou André. Seu rosto denunciava que uma resposta negativa não o desapontaria.
- Agulhas e linha, tenho. Depois procurarei.
- E espelhos? Seus olhos mongólicos pesquisavam meu rosto. Minhas mulheres não têm espelhos, apressou-se a dizer.
- Tenho espelhinhos, dar-lhe-ei dois.
- André mostrou-se satisfeito.⁶⁶⁰

A conversa estabelecida por Anderê com o forasteiro *ere* é permeada pela centralidade das mercadorias. O cacique questiona sobre onde estaria o “alemão”, gerente do seringal, preocupado com sua viagem a Guajará-Mirim e o retorno com os “bens”. Além disso, também é categórico em iniciar uma espécie de interrogatório sobre o que o visitante havia levado para os “seus”.

⁶⁵⁸ FAUSTO, 2001, p. 20.

⁶⁵⁹ Caspar, em trecho de seu livro, escreveu: “[...] o amável massacrador André” (CASPAR, 1958, p. 87).

⁶⁶⁰ CASPAR, 1958, p. 64-5.

Ao analisar as relações estabelecidas por Anderê posteriormente ao ataque à luz das teorias de resistência, tal como sugeriu Howard, compreendemos que é no jogo dessas relações permeadas, entre outras coisas, por bens e mercadorias que se constitui “[...] a arena onde estes desafiam a dominação e procuram afirmar suas próprias formas de controle”.⁶⁶¹ Tal como parece ter feito Anderê ao estabelecer o diálogo com o etnólogo: costurava à sua maneira essa arena.

A centralidade do interesse nas “coisas” trazidas pelos *ere* aparece na reflexão do cacique Waitó do povo Tupari, proferida à Anderê logo depois dos acontecimentos de 1940. As palavras de Waitó ficaram registradas na obra de Caspar, como segue:

– O administrador agiu mal com vocês. Mas onde arranjaremos machados e facas se os brancos abandonarem São Luís para sempre? Antes de êles chegarem a nossa terra, nós nos esfalfávamos com cacêtes de madeira e machados de pedra. Agora com os novos machados e facas é muito mais leve o trabalho. Podemos ter plantações muito maiores, com muito menos esforço.⁶⁶²

Naquele momento, posterior aos ataques, parece que pairou uma suspeita de que o fluxo de bens e mercadorias poderia ser prejudicado. Os *ere* não deveriam ser mortos. Aqui, considerando-se as devidas peculiaridades, podemos nos aproximar de Fausto, quando trata das relações entre os Parakanãs e os brancos. Na perspectiva pela qual foram interpretados por esse povo, “os brancos, ‘senhores dos objetos’ [...], surgiam como provedores generosos, que não deveriam ser mortos sob pena de perderem o acesso aos bens”.⁶⁶³ Nesse contexto, nas palavras de Waitó, o ataque poderia prejudicar o acesso aos bens. A utilidade das ferramentas estava definida e, principalmente, era desejada: plantações maiores e menor esforço.

O intercâmbio de ferramentas e bens provenientes dos contatos com os *ere* do barracão fortalecia as relações dos caciques no interior do grupo, como também com outros povos com que mantinham redes de alianças e trocas. Dessa forma, deve-se levar em consideração que:

Em vez de abandonar a rede de trocas tradicional ao se confrontar diretamente com os brancos, eles expandiam-na, de modo a englobar esses mesmos brancos, “colonizando-os”, como mais uma fonte de bens, poderes e conhecimento. Na medida em que se viram apanhados em teias mais complexas de relações com a sociedade dominante, foram reformulando algumas de suas práticas tradicionais, conforme a evolução das circunstâncias. No entanto, continuam tendo como objetivo cultivar relações com forasteiros sem se deixar dominar por eles.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ HOWARD, 2002, p. 29.

⁶⁶² CASPAR, 1958, p. 160.

⁶⁶³ FAUSTO, 2001, p. 499.

⁶⁶⁴ HOWARD, 2002, p. 29.

Podemos reforçar a aproximação aos argumentos de Howard, no que diz respeito ao fortalecimento das relações dos Makurap a partir das mercadorias dos *ere* do barracão. Na mesma conversa citada acima, Waitó contou a Caspar que haviam ganhado os primeiros machados dos Makurap.⁶⁶⁵ O cacique Tupari tinha em sua maloca um chapéu que havia ganhado do cacique Anderê, recebido na maloca Makurap quando por lá passou.

O ataque do cacique/guerreiro Anderê, assim como seu posterior malhar de relações com o ambiente seringalista, demonstra o que Alban chamou de processos de resistência e re-existência entre os povos africanos e indígenas. Segundo o autor:

[...] no solamente resistieron al poder dominante, sino, que por el contrario desarrollaron formas altamente creativas para continuar inventándose la existencia incluso por fuera de los marcos legales, pero también jugando con el sistema establecido. Tanto en el pasado como en el presente estos pueblos y comunidades mantienen y desarrollan esas formas de producción de existencia cotidianamente, a este acto lo he denominado re-existencia.⁶⁶⁶

Dessa forma, no que toca as experiências do povo Makurap, formas criativas e complexas foram tecidas pelos sujeitos históricos envolvidos na engrenagem seringalista. Como observamos, ao longo de sua trajetória, o cacique Anderê⁶⁶⁷ expressou-se em conflito bélico quando necessário, mas também soube estabelecer relações mediadas. O cacique guerreiro *vingou*, fez a guerra, mas, posteriormente, também malhou a “paz”. Essas estratégias e mediações foram empregadas para que, no interior daquela nova configuração territorial, fosse possível o *existir* Makurap.

5.2 O FIM DO SERINGAL E A DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA RIO BRANCO

Em 1972, 32 anos após o ataque de Anderê ao barracão, mais uma vez, entre tantas outras, os Makurap e os outros povos na região do rio Branco observaram a chegada de um barco, tripulado pelos *ere*, com ímpetos de des-reterritorialização. A motivação da expedição era, entre outras coisas, retirar os indígenas da situação de exploração e escravidão na qual se encontravam⁶⁶⁸ nas amarras do seringal São Luiz. Uma matéria do *Jornal do Brasil*, com data de 21 de abril de 1972, noticiava em âmbito nacional os acontecimentos. Trazia em seu título as palavras: “Funai apura em Rondônia denúncia de que seringal usa índios como escravos”.

⁶⁶⁵ CASPAR, 1958, p. 147.

⁶⁶⁶ ACHINTE, 2017, p. 20.

⁶⁶⁷ Anderê faleceu durante a epidemia de sarampo que assolou as vidas indígenas, em 1954.

⁶⁶⁸ Em 1940, o argumento era “protegê-los”.

Como consta na matéria jornalística, em 16 de abril de 1972, a partir de denúncias feitas ao órgão indigenista e ao governo do Território Federal de Rondônia, foi destacado um grupo de policiais para averiguar a situação *in loco*. O título da matéria, “seringal usa índios como escravos”, ganhava a página de um periódico de circulação nacional e expressava, naquelas palavras, experiências em que os povos Makurap, Tupari, Aruá e Djoromitxi estiveram envolvidos ao longo de mais de setenta anos. Décadas em que suas terras tradicionais foram ocupadas pela engrenagem seringalista, o que marcou seus corpos e suas histórias.

Figura 30 – Matéria jornalística sobre a situação dos indígenas do rio Branco

Funai apurará em Rondônia denúncia de que seringal usa índios como escravos

Brasília (Sucursal) — Cento e cinquenta e oito índios, a maioria da tribo Macupari, vivem sob regime de trabalho escravo num seringal de Rondônia, segundo denúncias levadas ao conhecimento de autoridades da Funai e do Território.

Um grupo de policiais iniciou domingo uma viagem de barco, subindo o rio Branco, em direção ao seringal, que fica no Município de Guajará-Mirim, perto de uma região denominada Laranjal, para apurar as denúncias e tentar resgatar os parentes de um índio que pediu ajuda.

DEPENDÊNCIA TOTAL

As denúncias revelam que os índios são obrigados, sob ameaça de morte, a trabalhar de graça para o arrendatário e proibidos de abrir roças na mata para produzirem seus próprios alimentos. O regime de trabalho instituído no seringal man-

tém os índios numa situação de total dependência, para poderem sobreviver.

A alimentação dos trabalhadores é distribuída no barracão da sede da propriedade e, segundo um dos denunciantes, consiste apenas de pequenas rações de milho.

Fonte: Jornal do Brasil.⁶⁶⁹

⁶⁶⁹ JORNAL do Brasil. Rio de Janeiro. 21 abr. 1972. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/31653_20150928_181446.pdf>. Acesso em: 25 out. 2020.

O que o jornal chamava de escravidão, a partir das denúncias, a epistemologia indígena também marcou enquanto o “tempo do escravo”. Em relatório de 1981, no contexto dos estudos para a demarcação da terra indígena, o antropólogo Antonio Testa detalhou o “regime de escravidão” que ocorria no seringal:

[...] os índios são obrigados a produzirem o lucro do proprietário que, em síntese, os obriga a vender sua produção por preços bem abaixo do de mercado, perpetuando uma relação de subordinação econômica; porque assim o índio é um eterno devedor, que trabalha arduamente e não consegue produzir o suficiente para cobrir suas dívidas de manutenção. Este é realmente um regime de escravidão, enquanto forem mantidas tais condições.⁶⁷⁰

E, assim, constituía-se o ciclo de exploração econômica em que foram envolvidos os povos indígenas do rio Branco, entre eles os Makurap. O tema denunciado por Testa já aparecia nas páginas do diário de Dom Rey em 1938, em outras roupagens, mas com a mesma lógica: lucros elevados a partir da exploração da mão de obra indígena. O religioso observou, quando da sua visita em desobriga,⁶⁷¹ que o cacique Anderê, tendo produzido dez barricas de castanha, recebeu uma rede e um cobertor, no valor, segundo o religioso: “[...] Ex: Valor 50 [ilegível]. Ora essas 10 barricas darão em Manaus 450 [ilegível]”.⁶⁷² Mediante tamanha perplexidade sobre os “pagamentos” feitos aos indígenas, escreve: “[...] É bastante e demais a injustiça. Os índios não merecem isso”.⁶⁷³ Contudo, eles ainda tiveram que viver tamanhas injustiças por longas décadas.

O trabalho indígena foi utilizado em toda a engrenagem do seringal. O que se convencionou chamar de seringal, vale destacar, era uma grande indústria de produtos extrativos, que não envolveu apenas a coleta da goma elástica. No caso do seringal São Luiz, a mão de obra indígena foi empregada nas cadeias produtivas do látex, castanha-do-Brasil e ipecacuanha, assim como no transporte da produção. No barracão do seringal, eles foram obrigados a trabalhar na produção de alimentos, através dos roçados feitos para suprir a demanda alimentar daqueles que viviam no barracão,⁶⁷⁴ no fornecimento de caça e pesca e,

⁶⁷⁰ TESTA, Antônio Flávio. **Relatório Rondônia Área Rio Branco**. 1981, p. 14. Localização: Serviço de Gestão Documental (SEDOC), Funai, Brasília. Referência: Processo nº 3057/1980/Brasília. [DC00014A0120255SOS]. Período: 1981.

⁶⁷¹ Viagens realizadas por Dom Rey, ao longo do Vale do Guaporé e Mamoré. Durante as visitas aos povoados, seringais etc., ele ministrava missas, batismos, crismas, casamentos aos povos que viviam distantes da sede da prelazia, localizada em Guajará-Mirim.

⁶⁷² REY, 1937-1938, p. 96.

⁶⁷³ REY, 1937-1938, p. 96.

⁶⁷⁴ Ouvimos muitas histórias das violências contra as experiências indígenas nos trabalhos do roçado, incluindo a ausência do direito ao resguardo para as mulheres que estavam no puerpério. Menkaika me contou sobre uma “filha” tupari. Narrou que uma mulher Tupari, precisou voltar a trabalhar no roçado do barracão logo que deu à luz; nessa época, Menkaika trabalhava na cozinha, junto com a “mulher” do gerente. Ao ir ao roçado, junto com uma prima, colher feijão para a cozinha, encontrou a criança chorando, no sol, enquanto a mãe era obrigada a

ademais, nos afazeres da cozinha do barracão. Foi no interior desta engrenagem de exploração da força do trabalho indígena que os indígenas também foram envolvidos em práticas de violências físicas, simbólicas, sexuais, territoriais.

Além da matéria jornalística citada anteriormente, analisamos o relatório do órgão indigenista sobre a expedição ao seringal, em abril de 1972. Consta, no documento, que 34 indígenas, em um total de oito famílias, foram retiradas – expressão que consta no relatório – do seringal São Luiz. Eles foram levados para um local chamado Queimada, próximo de Sagarana,⁶⁷⁵ e “[...] ficarão sob os cuidados da Prelazia [...]”,⁶⁷⁶ segundo o documento. Posteriormente, algumas famílias foram para as aldeias Ricardo Franco e Bahia das Onças, localizadas às margens do Guaporé. Atualmente, muitos Makurap que foram levados nessa expedição de 1972 vivem em aldeias no interior da Terra Indígena Rio Guaporé.

As histórias indígenas contam sobre inúmeras motivações que envolveram a ida das famílias para o Guaporé. Embora oficialmente tenha sido uma ação de “transferência” feita pelo órgão indigenista, nem sempre esse fator é considerado pelos sujeitos das experiências. Ouvimos histórias que envolviam o desejo de viver distante da exploração econômica do seringal, enquanto outras eram perpassadas por relações de parentesco, tendo em vista que alguns Makurap já estavam na região para onde seriam “transferidos”.

Novamente, o Estado brasileiro, por meio do órgão indigenista, deveria primar pela garantia dos direitos daqueles povos, tendo em vista que não eram as famílias indígenas que deveriam sair do território tradicional, mas a estrutura seringalista, garantindo aos indígenas o direito de permanecer em suas terras. Além do mais, tornou-se negligente em relação às famílias que resistiram ao processo de des-reterritorialização, tendo em vista que estas continuaram no ciclo de exploração econômica do seringal. As ações efetivas⁶⁷⁷ do órgão indigenista para a retirada da estrutura seringalista dos territórios indígenas só aconteceriam

trabalhar. Não hesitou em pedir à mãe da criança se poderia levá-la para a cozinha do barracão e cuidar da bebê. A mãe concordou e Menkaika, mesmo com “medo” de uma possível retaliação dos *ere*, tomou para si o desafio. Cuidou daquela bebê, enquanto sua mãe era obrigada a trabalhar no roçado do barracão. A bebê cresceu, é dona Marlene Tupari, mãe de Dalton Tupari, importante liderança da Terra Indígena Rio Branco.

⁶⁷⁵ Sagarana foi fundada no ano de 1965 por religiosos da diocese de Guajará-Mirim, dom Roberto e padre Bendoraitis. Os impulsos iniciais eram para “[...] reagrupar num mesmo lugar os índios da região atingidos pela tuberculose e outras enfermidades transmitidas pelos brancos.” (VERDIER, 2012, p. 104). Por mais de trinta anos, foi administrada pela diocese de Guajará-Mirim, até 1995, “[...] a pedido dos próprios indígenas, Sagarana tornou-se autônoma com cacique e administrador indígenas eleitos por eles mesmos” (VERDIER, 2012, p. 104).

⁶⁷⁶ BRASIL. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). **Relatório referente a irregularidades na vivenda dos silvícolas – Macurape, Jaboty e Tupary, no Rio Branco, tendo em vista denuncia feita pelo cidadão**. 1972, p. 8. Localização: Serviço de Gestão Documental (SEDOC), Funai, Brasília. Referência: [DC00014A0174356SOS].

⁶⁷⁷ O relatório do órgão indigenista, escrito a partir da expedição de averiguação no seringal em 1972, embasou a criação do Posto Indígena Rio Branco pelo presidente da Funai, Oscar Jeronymo Bandeira Mello, em 5 de julho de 1972. Entretanto, esse posto não se tornou realidade até o ano de 1980, quando, de fato, passou a cumprir seu papel junto aos povos indígenas no rio Branco.

em 1980. Até lá, muitas ações de resistências e re-existências foram tecidas pelos protagonistas dessa história, os povos indígenas do rio Branco, como veremos a seguir.

Com o advento da des-reterritorialização, oito famílias indígenas foram levadas para o Guaporé e outras permaneceram na terra tradicional, entre elas a de Buraini José Anderê, filho do cacique guerreiro Anderê, e Menkaika. Sobre esses acontecimentos de 1972, a anciã explicou:

O pai de vocês falou:

- Eu não vou, não! [...] Eu falei:
- Eu não. Eu também não. Sabe lá o que vai acontecer. Se nós vai, nós deixa aqui tudo, nós vamo passa fome. Eu falei:
- Nós já tem filho. Eu não vou, não. Aí ficou algum deles, né, esse que não queria ir.⁶⁷⁸

Aquela mobilidade, permeada de incertezas, o *deixar tudo*, que significava deixar a roça, as plantas e os animais – o que, na perspectiva da economia indígena, poderia significar *passar fome* –, fortaleceu as agências para o *permanecer*. O projeto era continuar no território tradicional, mesmo enfrentando a intensificação das opressões advindas da administração do seringal, como veremos adiante.

Após a epidemia de sarampo de 1954, quando centenas de vidas foram ceifadas, intensificaram-se as experiências indígenas de viver em colocações de seringa. Experiências muito diferentes da sociabilidade do tempo da maloca/tempo dos antigos. As colocações de seringa eram um lugar no interior do seringal compostas de uma casa, onde a família residia, e de um buião para defumar o látex, localizado, geralmente, próximo das estradas de seringa, que eram percorridas para a coleta do leite da seringueira. É importante destacar que a colocação⁶⁷⁹ tornou-se a experiência territorial de moradia de muitas famílias indígenas no interior do seringal; portanto, aquele *lugar* tornava-se significativo na existência dos seus moradores.

A partir das experiências construídas nas colocações, engendraram-se novas territorialidades, que podiam ser violadas conforme o interesse da administração do seringal, impondo mobilidade às famílias. Tal como aconteceu com a família de Buraini José Anderê e Menkaika, quando, na década de 1970, foram obrigados a deixar a colocação/lugar

⁶⁷⁸ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 01 jun. 2015. 1 gravação .mp3, 9 min.

⁶⁷⁹ Cabe destacar que muitos desses lugares, nomeados, no tempo do seringal, por colocações de seringa, são hoje aldeias indígenas, o que demonstra a experiência territorial construída pelos agenciamentos dos povos do rio Branco em relação a esses lugares, mesmo que, em princípio, tenham sido criados a partir da lógica da administração do seringal.

significativo em que viviam, sob o autoritarismo da administração do seringal. Conforme Menkaika:

[...] aí começou os branco tomando, esse índio que [é] trabalhador que tem tudo na roça, que planta de tudo, milho, macaxeira, tudo, tudo que tu tiver na roça, eles mandavam tomar, mandava expulsar o índio para ficar no lugar, aí o índio tinha que sair, aí nós foi expulsado dali, nós morava ali, trabalhando cortando seringa, aqui no Barreiro [...]. Aí nós morava ali, aí chegou. Já veio o homem, já veio prevenido, lá em Guajará mesmo já tinha falado, que nós tinha de tudo, né, que eu trabalhava na roça, nós trabalhava cortando seringa, fazendo a borracha, e tinha roça, aí nós tinha tudo, arroz, feijão, milho, milho mole, macaxeira, cará, tudo, nós plantava, né, pra poder trabalhar no verão sossegado, né. Aí souberam que nós fazia isso, aí já veio o seringueiro:

– A seu Anderê, que o gerente geral mandou entregar a colocação do senhor, que é pra mim ficar, que o senhor vai pro barracão, lá pro São Luiz, trabalhar lá, que você é cacique, não sei o quê! Aí ele [Anderê] falou pra mim:

– O que que nós pode fazer? Eu falei assim:

– Pra nós não morrer, vai ter que sair! Aí eu foi prendendo minhas galinha, pegando minhas galinha, patinho, tudo, pra ele ficar, o seringueiro, ficar com as galinha, foi triste! Aí deixei meus pato, patinha, tudo, do outro tudo do rio com as pata, as galinha choca, tudo:

– Pode deixar o que ficou, pode deixai aí! Mandava tomar desse jeito! Aí nós viemo pra cá [pro São Luiz].⁶⁸⁰

A ordem para deixarem a colocação, com destino ao barracão São Luiz, materializava o autoritarismo dos *ere*. O abandono daquele *lugar*, onde a família já estava territorializada, com as experiências de roçados e criação de animais – o que significava *ter tudo*: “arroz, feijão, milho, milho mole, macaxeira, cará, tudo” –, causou descontentamento, com ímpetos de vingança aos *ere*.

Foram para o barracão São Luiz. Porém, costuravam um discurso oculto, de inquietação pelo acontecido. Na continuação da narrativa, a anciã explica o manifesto de seu marido “[...] – Me tiraram de lá, eu sou filho de quem era corajoso [...]”.⁶⁸¹ A narradora ainda conta que seu marido “[...] queria se vingar por causa da colocação e da roça, que foi tomado na marra”.⁶⁸² O sentimento do *tirar na marra*, tendo em vista que se tira algo de algum lugar – neste caso, lugar significativo, com história, com experiências, com roça, com plantas, com comida, com animais etc. –, expressa a falta de acordo, de mediação, e a imposição. A epistemologia do *vingar* evoca o *ethos* guerreiro Makurap.

Em 1940, o cacique Anderê vingava as violências sofridas pelo seu povo no seringal. Na década de 1970, seu filho, Buraini José Anderê, também desejava vingança contra a

⁶⁸⁰ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 31 maio 2015. 1 gravação .mp3, 66 min.

⁶⁸¹ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 31 maio 2015. 1 gravação .mp3, 66 min.

⁶⁸² MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 31 maio 2015. 1 gravação .mp3, 66 min.

prática autoritária e intimidadora de tirar sua família daquele lugar. A violência territorial sofrida pela família de Buraini José Anderê e Menkaika não era um caso isolado, juntava-se a outras formas de exploração no interior do seringal, entre elas a econômica.

As experiências de violência pelas quais estavam passando foram malhando um discurso oculto do *vingar*, tal como fica evidente nas palavras da anciã, ao reproduzir os desejos do cacique Buraini José Anderê. A construção das resistências, na conjuntura das décadas de 1970 e 1980, envolveu idas à cidade de Guajará-Mirim para realizar denúncias ao órgão indigenista, como também a pega em arcos, flechas e armas quando necessário, como vemos abaixo. O fato, bem destacado pelo professor indígena Fernando Canoe em sua monografia de conclusão do curso em Licenciatura Intercultural Indígena, era que “os líderes e demais indígenas já não suportavam o trabalho escravo que era submetidos pelos patrões seringalistas”.⁶⁸³

Anísio Aruá, ancião do povo Aruá, contou sobre as ameaças feitas pelo seringalista Milton Santos, ao afirmar que retiraria todos os indígenas do rio Branco:

Aí falou que nós índio era preguiçoso, ia tirar os índio daqui, nós tudinho daqui e ia colocar sessenta seringueiro branco aqui. Aí eu digo:

– Poxa vida, como é que nós vamos fazer, nós vamos embora daqui da nossa terra? Não! Aí descemos pra Guajará! Foi eu, meu sogro, que era o Alfredo [Makurap], o Marripe e o finado Pancho também, irmão do meu sogro, descemo lá, chegemos em Guajará fumo na Funai. [...] Eu fui e falei pra ele: Olha, seu Didimo, tá acontecendo isso e isso, assim! O patrão quer tirar nós de lá, nós somos de lá!⁶⁸⁴

As ameaças de expulsão do território tradicional, proferidas por Milton Santos, que causaram grande apreensão nas famílias indígenas, provavelmente ocorreram na segunda metade da década de 1970. Nesse contexto, foi marcante, entre outros tensionamentos, a sistematização das ameaças de que seriam expulsos do território: tais intimidações traziam uma memória recente do batelão que havia levado 34 indígenas. Contudo, tal como explicou o cacique Anísio Aruá, a partir da sua experiência e de outras lideranças, esse também foi um período marcado pelos agenciamentos indígenas frente aos *ere* em Guajará-Mirim. A partir dos horizontes de possibilidades que se abriam, no contexto em que viviam, engendraram inúmeros fios que teciam resistências, as quais culminaram na demarcação na década de 1980.

⁶⁸³ CANOE, Fernando. **O território do povo Aruá em Rondônia**. 2016. Monografia (Graduação em Educação Intercultural Indígena) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2016, p. 35.

⁶⁸⁴ ARUÁ, Anísio *et al.* Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 14 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 92 min. Gravação com anciãs e anciãos durante roda de contação de história, atividade do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena.

A anciã Menkaika também experienciou, junto com seu marido, uma dessas idas à Guajará-Mirim, justamente para *pedir socorro* face às ameaças de que seriam expulsos do território tradicional pelo seringalista. Conforme contou:

[...] Entrou Milton Santos, tava do mesmo jeito, aí quando meu marido pediu providência da Funai, [...] Antes dele [Rivoredo] morrer ele vendeu o seringal pro Milton Santos, aí começou judiar [...] Aí como sempre a gente, mulher, dá palpite, aí eu digo assim:

– Tem! Tem, antigamente, eu sei que tem, eu falei. Porque daquela vez que nós foi pra Guajará, Rivoredo queria levar nós pra Minas Gerais, pro Belo Horizonte, tinha a Funai, que empatou nós de ir embora pra muito longe. [...]

– Tu tem certeza?

Eu digo:

– Eu tenho, eu aprovo, porque eu voltei pra cá de novo, falava assim pra ele!

– Então eu vou corrigir, eu vou procurar saber, ele falou!

– Como você é filho de herança do guerreiro que era, teu pai era danado, então você tem que ter. Ele era danado mesmo, igual finado pai dele [...].⁶⁸⁵

A história apresenta um conjunto de questões interessantes que envolvem o tecer da resistência indígena. Aqui, mais uma vez, foi enunciada a herança de ser filho de guerreiro, tal como quando foram expulsos da colocação em que viviam. Ser cacique e filho de guerreiro amarrava os fios para o “tomar providências”: o descer à Guajará-Mirim para denunciar a um órgão que não eles sabiam muito bem o que era, mas que sabiam que era “pelos índios”. Menkaika, anos antes, havia sido levada do seringal por Rivoredo; o plano do seringalista era levá-la para Belo Horizonte, entretanto, segundo a anciã, foi impedido pela Funai⁶⁸⁶ em Guajará-Mirim.

Ao chegar em Guajará-Mirim, Menkaika mapeou os lugares que havia percorrido anos antes, buscando a casa de Norma e Boat, filha e genro de Rivoredo,⁶⁸⁷ antigo dono do seringal, com quem Menkaika havia convivido anos antes – possivelmente, no período em que aguardava a ida para Belo Horizonte. Naquela conjuntura, eram aqueles os *ere* que conheciam e poderiam ajudar a *pedir socorro*. Ao chegar na casa do casal:

[...] Aí eu falei, finado não sabia falar direito bem, falava mais na linguagem, aí eu falei:

– Eu vim aqui conversar com o senhor, eu falei, com você também, falando pra mulher dele [...]. Eu venho aqui, seu Boat e Norma, venho conversar com vocês, como que vai ser essa nossa vida, eu falei, como vai ser nossa vida, por que agora, seu pai vendeu o seringal, e cada vez mais pior agora, agora tão falando que vão

⁶⁸⁵ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D’Oeste, RO], 31 maio 2015. 1 gravação .mp3, 66 min. A anciã usou várias vezes o termo danado para referenciar o ser guerreiro.

⁶⁸⁶ Talvez a ida para Belo Horizonte tenha sido impedida pelo SPI, já que tal fato possivelmente ocorreu ao longo das décadas de 1950 ou 1960. Assim, a anciã fazia uma atualização para que sua ouvinte entendesse do que se tratava.

⁶⁸⁷ Em outra narrativa, Menkaika conta que Rivoredo, ao sair do seringal, avisou os indígenas que, caso precisassem, deveriam procurar seu genro e sua filha em Guajará-Mirim.

mandar matar índio tudo. [...] Aí voltemo, fiquemo ali trabalhando, cortando seringa, quebrando castanha, aí chegou [...].⁶⁸⁸

A visita ao casal foi uma das estratégias de resistência da família do cacique Makurap. Nas minúcias das relações que haviam construído com diferentes *ere*, ao longo de suas trajetórias de vida, costuraram amarrações de resistência ao seringal. Segundo a anciã, Boat, frente às denúncias feitas, teria ligado para a Funai. Depois da denúncia a Norma e Boat, eles retornaram ao território tradicional ocupado pelo seringal, e continuaram a trabalhar na coleta da seringa e na quebra da castanha, até que *chegou*. O *chegou* materializa a experiência da entrada dos funcionários da Funai e as mudanças subsequentes, entre elas a retirada da estrutura seringalista dos territórios indígenas.

Tudo isso culminou no processo para a demarcação da Terra Indígena Rio Branco, ao longo da década de 1980, o qual envolveu as denúncias feitas pelos caciques dos povos do Rio Branco ao órgão indigenista. Dessa forma, como explica Ingold, caminhos e trajetórias são “[...] linhas *ao longo das quais* as coisas são continuamente formadas. Portanto, quando eu falo de um emaranhado de coisas, é num sentido preciso e literal: não uma rede de conexões, mas uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento”.⁶⁸⁹

E assim, em linhas entrelaçadas de crescimento e movimento, os povos do rio Branco foram tecendo suas malhas de resistência e re-existência para permanecer no território tradicional. Como explicou Isaias Tupari, em sua monografia de conclusão do curso de Licenciatura Intercultural Indígena:

No ano de 1980 a Terra Rio Branco foi interditada pela FUNAI, o órgão oficial da instituição indígena. Fundação nacional do Índio. A Partir da denúncia feita pelo cacique da etnia, Makurap, José André Makurap e cacique da etnia Aruá, Anízio Aruá. Essa denúncia surgiu a partir dos maltratos que os seringalistas e os capatazes cometiam contra os indígenas trabalhadores.⁶⁹⁰

Nesse ínterim, cabe destacar que o processo de demarcação não foi uma agência atribuída centralmente ao órgão indigenista; ela se amarra também às experiências e re-existências protagonizadas pelos caciques, ao denunciar em Guajará-Mirim os abusos que ocorriam no interior do rio Branco.

Foi somente em 1980 que um processo, sob o número 3057/80/BSB/FUNAI, foi aberto pelo órgão indigenista. Desde então, um conjunto de procedimentos administrativos foi

⁶⁸⁸ MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 08 out. 2014. 1 gravação .mp3, 9 min.

⁶⁸⁹ INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, jan./jun. 2012, p. 27 – grifos no original.

⁶⁹⁰ TUPARI, 2014, [s. p.].

instituído para garantir os direitos indígenas sobre aquelas terras ancestralmente habitadas por eles. Em 1981, foi instaurado um Grupo de Trabalho (GT) para realizar o estudo antropológico da área. Posteriormente aos estudos, em 1982, a Funai lançou uma portaria que concedeu oficialmente aos indígenas a posse permanente do território e encaminhou as orientações para o procedimento demarcatório. Em 17 de setembro de 1982, iniciou-se o processo de demarcação física do que seria a Terra Indígena Rio Branco, com a abertura das picadas e marcações dos limites, etapa que terminou em 22 de março de 1984.⁶⁹¹

Contudo, a re-existência dos povos indígenas permanecia em um *continuum*, pois, em 1985, mesmo com o território já demarcado, alguns seringueiros permaneciam no interior da área, ameaçando os indígenas e recusando-se a sair. Segundo Isaias Tupari:

Cansados de ouvir a ameaça do capataz do seringalista, as Tupari reuniram com as lideranças e com o cacique da etnia para tomaram uma providência, uma decisão no sentido de expulsarem os seringueiros da terra Rio Branco. A reunião secreta ocorreu em uma localidade chamada Tucumã. Lá foi montada a estratégia da chegada para a outra localidade. Após uma breve conversa, os guerreiros seguiram viagem mata adentro, levando uma caminhada de 10 a 12 horas, para chegar ao posto da Funai em São Luís. Estes fatos contaram também com a minha participação.⁶⁹²

Ao chegarem em São Luiz, uma reunião foi feita com os servidores da Funai. Os Tupari solicitavam providências para a retirada dos seringueiros que ainda permaneciam dentro da área e que, constantemente, os ameaçavam. Entretanto, como escreveu Isaias Tupari:

[...] o pedido não foi atendido. Assim, os caciques tradicionais e as lideranças das comunidades se revoltaram e tomaram a decisão. Ignorando totalmente a intervenção da FUNAI, deram um prazo de 24 horas para que os seringueiros deixassem a terra indígena. A noite foi o preparo de uma estratégia, liderado por: Antônio Konkoat Tupari, Brasilino Tupari, Abdias Tupari, José André Makurap, Anísio Aruá, os jovens foram todos convocados para um campo de batalha, armado com arcos, flechas e armas de fogo. Enquanto um grupo de guerreiros estavam levando o barco grande, para embarcar as pessoas e os pertences dos seringueiros, outra equipe de guerreiros estava fazendo a frente, intervindo na negociação, dando a ordem de desocupação das casas e fazendo o desarmamento das pessoas. Existia uma tentativa de existência por parte de algumas pessoas, mas quando percebiam que ninguém estava com brincadeira, logo eles se rendiam. Assim concluímos a nossa missão, com o diálogo ninguém saiu machucado.⁶⁹³

Era junho de 1985 os guerreiros indígenas, em mais uma de tantas experiências ao longo do século XX, desde que suas terras tradicionais foram apropriadas pela lógica

⁶⁹¹ BRASIL. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). **Relatório referente a delimitação da Terra Indígena Rio Branco**. 1984, p. 5. Localização: Serviço de Gestão Documental (SEDOC), Funai, Brasília. Referência: [DC00014A0198172SOS].

⁶⁹² TUPARI, 2014, [s. p.].

⁶⁹³ TUPARI, 2014, [s. p.].

seringalista, negociavam “um caminho através do mundo”.⁶⁹⁴ Dessa vez, estavam munidos de arcos, flechas e armas e, então, efetuaram a retirada dos *ere* de suas terras.

Entre as lideranças que marcaram a história com aqueles feitos, entre eles Antônio Konkoat Tupari, Brasilino Tupari, Abdias Tupari, Anísio Aruá, estava também Buraini José Anderê Makurap, que era experienciado na “herança de guerreiro” de seu pai, que, 45 anos antes, também pegou em armas para vingar as violências praticadas pelos *ere* do seringal. Experiências guerreiras que atravessaram os anos, entrelaçavam o tempo e as experiências:

[...] Trilhando o caminho de um lugar a outro na companhia de outros mais experientes do que eles, e ouvindo suas histórias, os novatos aprendem a conectar os eventos e experiências das suas próprias vidas às vidas dos antecessores, tomando recursivamente os fios dessas vidas passadas no processo de fiar a sua.⁶⁹⁵

A resistência guerreira do cacique Anderê entrelaçou-se às ações do seu filho nas décadas de 1970 e 1980.

A determinação de Buraini José Anderê e Menkaika em permanecer na terra tradicional também ficou registrada nas páginas do trabalho da antropóloga Betty Mindlin: “[...] tanto o SPI como a FUNAI, esta ainda nos anos 70, sempre tentaram levá-los de lá para o Guaporé, liberando suas terras para a ocupação por seringais. Algumas famílias cederam, mas Andere recusou-se”.⁶⁹⁶ Sempre que as pressões sobre seus territórios incidiam de forma sistematizada, tal como com o batelão de Rivoredo em 1940, ou mesmo o barco em 1972, foram eles agenciadores de resistências aos *ere*. As histórias indígenas tratam de experiências de resistência/re-existência construídas por eles e, principalmente, ensinam muito sobre as maneiras indígenas de construir esses protagonismos e suas lutas.

A Terra Indígena Rio Branco materializou-se, no interior da estrutura administrativa do Estado brasileiro, a partir do decreto de homologação nº 93.074, em 6 de agosto de 1986,⁶⁹⁷ com 236 mil hectares.⁶⁹⁸ Faz-se necessário marcar a distinção entre “terra indígena” e “território indígena”. Para a geógrafa Gomide, terra indígena “[...] é um conceito produzido no processo político-jurídico do Estado, ao passo que o território indígena são as relações de apropriação que possui diversas dimensões como política, cultural, simbólica, e cosmológica

⁶⁹⁴ INGOLD, 2015, p. 239.

⁶⁹⁵ INGOLD, 2015, p. 237.

⁶⁹⁶ MINDLIN, 2001, p. 251.

⁶⁹⁷ BRASIL. **Decreto nº 93.074, de 6 de agosto de 1986.** Homologa a demarcação da terra indígena que menciona, no Estado de Rondônia. Brasília: Câmara dos Deputados, 1986. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-93074-6-agosto-1986-443154-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 13 nov. 2020.

⁶⁹⁸ TERRA Indígena Rio Branco. Terras Indígenas no Brasil, [s. l.], [2020]. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3842>>. Acesso em: 13 nov. 2020.

de um determinado povo indígena”.⁶⁹⁹ Dessa forma, tais distinções são importantes para compreendermos que o ano de 1986 marca a conclusão do processo demarcatório da Terra Indígena Rio Branco, com sua homologação pelo Estado brasileiro, em uma operação político-jurídica do Estado⁷⁰⁰ que envolveu ativamente os protagonismos indígenas.

Neste caso, o que o Estado racionaliza enquanto terra indígena é uma malha de lugares significativos – *são* aldeias, *são* serras significativas, *são* lugares de caça e pesca, *são* memórias, *são* territorialidades, é um *estar sendo* dinâmico e complexo. A conquista dos lugares que juntos engendram o que se chamou de Terra Indígena Rio Branco é mais um dos tantos *nós* na tessitura das existências que envolvem/envolveram as experiências indígenas. Dessa maneira, os Makurap, Aruá, Tupari, Djoromitxi, mesmo frente às incontáveis pressões para que deixassem o território tradicional, transformado em seringal por mais de setenta anos, efetivaram suas improvisações criativas no processo de *prosseguir*,⁷⁰¹ construindo nesse processo complexo experiências de resistência e re-existência.

⁶⁹⁹ GOMIDE, Maria Lúcia Cereda. **Marãñ Bödödi**: a territorialidade Xavante nos caminhos do Ró. 2008. Tese (Doutorado em Geografia Física) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 9.

⁷⁰⁰ Entretanto, embora a TI seja composta de inúmeros lugares significantes para os povos que lá vivem, entre eles os Makurap, cabe, em sentido de ressalva, destacar que o território tradicional destes povos extrapolava, em muito, os limites da área demarcada. Deve-se ressaltar que, em relatório de 1984, o antropólogo Mauro Leonel chamava atenção para lugares habitados pelos indígenas que ficaram fora da área demarcada, sendo eles, segundo o antropólogo: Baía do Toledo, Serrinha dos Makurap, Porto de Pedras, Mangueira, Laranjal, Palhal e São Miguel (LEONEL, 1984, p. 198).

⁷⁰¹ INGOLD, 2015, p. 239.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante os anos de 1970 e 1980, um *slogan* do Governo Federal impulsionou inúmeras famílias às terras do então Território Federal de Rondônia. A sentença “uma terra sem homens, para homens sem terra” trazia concepções antigas sobre os territórios amazônicos, além de estimular a migração em massa para aquelas terras, que, segundo o discurso que se exaltava, eram “sem homens”. Reproduzia uma perspectiva de que a Amazônia era uma imensidão de floresta, despovoada de humanos e, conseqüentemente, desprovida de histórias. Contudo, o território amazônico possui um *habitar* humano que remonta há mais de 10 mil anos antes do presente,⁷⁰² e, como não poderia ser diferente, são 10 mil anos de história. Para as terras que hoje compõem o estado de Rondônia, tem-se pesquisas arqueológicas que destacam a domesticação da mandioca pelos povos que aqui estavam por volta de 8 mil A.P. Não restam dúvidas de que a presença humana é antiga, conseqüentemente existe uma história profunda para a Amazônia, com um recuo temporal que antecede em milênios a chegada dos *ere*.

Novas pesquisas no campo da arqueologia, história, antropologia, ecologia histórica etc. têm-se dedicado a romper tais paradigmas da existência de uma Amazônia imprópria para o desenvolvimento humano, defendidas por alguns pesquisadores ao longo do século XX. Demonstramos que pensar a Amazônia sem a presença humana é um equívoco de perspectiva que precisa ser desconstruído. Nesse contexto, um dos objetivos desta pesquisa foi evidenciar, a partir do povo Makurap, a ancestralidade do *habitar* de seus territórios tradicionais em uma região da Amazônia que, em muito, se dá em um processo de “escrita da história na paisagem”. Não eram aquelas terras, que viriam a formar o atual estado de Rondônia, *terras sem homens*, tal como queria o *slogan* do Governo Federal; eram territórios habitados.

Para compreender o território habitado, foi possível adentrar, ao longo da pesquisa, o “mundo da vida” Makurap, que envolve inúmeras histórias sobre o surgimento do mundo, como também dos povos que nele vivem. Também foi possível compreender que não existem as separações binárias, em que de um lado fica a natureza e de outro, a cultura. O que se descortinou aos olhares historiográficos foram as histórias Makurap engendradas no envolver-se com o território, relações entre humanos e não humanos etc., relações interétnicas com os povos, como também com os *ere*. Experiências de existir no mundo que nada tem a ver com “sociedades frias”, ou mesmo a-históricas.

⁷⁰² NEVES, 2006.

As histórias dos povos do rio Branco malharam-se com os processos históricos da industrialização mundial e, conseqüentemente, com a expansão capitalista, com o sistema-mundo moderno colonial. Eles, então, tiveram seus territórios invadidos pela lógica do seringal, nas primeiras décadas do século XX, e foram envolvidos em conjunturas globais.

Desde o processo de encobrimento da América, a Amazônia, como boa parte dos territórios americanos, passou por experiências de exploração extrativistas, tais como as drogas do sertão. Entretanto, o interesse da indústria extrativa, iniciado na segunda metade do século XIX, com uma estrutura administrativa e ordenação para a ocupação dos territórios indígenas, foi um marco para a história desses povos na Amazônia. Evidentemente, como vimos ao longo do estudo, os distintos povos indígenas, em regiões diferentes, reagiram de formas múltiplas, experienciando distintos processos históricos.

Tal como uma cadeia operatória de produção em massa para a industrialização mundial, um elemento da matéria-prima iniciava-se nos territórios indígenas, provinha dos lugares por eles habitados, nas colocações de seringa, onde famílias indígenas viviam. Quando, ainda de madrugada, enquanto o mundo dormia, famílias indígenas percorriam as estradas de seringa, coletavam o látex e transformavam aquele leite em pélas de borracha. Posteriormente, a borracha era entregue ao gerente, depois percorreria as águas dos rios Branco, Guaporé, Madeira e Amazonas, atravessava os mares, ou mesmo o vasto território brasileiro, até os centros industriais. Transformar-se-ia em uma lista significativa de produtos desejados pela sociedade de consumo. Eram produtos que traziam em sua materialidade a composição do látex, daquelas seringueiras localizadas no interior da Amazônia, coletadas por mãos de mulheres, homens e crianças, tal como demonstrado ao longo desta pesquisa. Essa cadeia operatória ainda poderia ser traçada para a castanha-do-Brasil e para a ipecacuanha, que também foram coletadas pelas mãos indígenas para o mercado nacional e internacional ao longo do século XX.

Por setenta anos, os povos do rio Branco foram economicamente explorados na engrenagem do seringal. A força de trabalho indígena teve participação efetiva e sistemática na coleta, mas também em outras atividades no interior da estrutura econômica, tal como no transporte dos produtos, nos roçados, na caça e pesca para prover proteína aos trabalhadores do local, nas cozinhas do barracão, na limpeza e manutenção das infraestruturas físicas, tudo sob as ordens do gerente do seringal.

Para a população indígena que protagonizou os percursos dessas experiências históricas, foi “o tempo do escravo”, o “tempo do patrão”. Tempo em que os corpos dos primeiros habitantes daquelas terras foram, pela lógica seringalista, reduzidos à força de

trabalho. Nesses *nós de histórias*, mulheres foram violadas, processos de des-reterritorialização foram impostos, violências físicas e simbólicas foram empreendidas. Trajetórias que marcaram e marcam as histórias do povo Makurap, mas também dos outros povos do Vale do Guaporé.

Desde pelo menos a década de 1920, a presença dos *ere* ligados à indústria extrativa se fazia nos territórios Makurap. Em 1940, o seringal São Luiz, como demonstrado ao longo da pesquisa, passou a ser de “propriedade” de um serventário do órgão indigenista. Cruzavam-se interesses particulares, travestidos de interesse de Estado, tal qual o empregado pelo encarregado do posto indígena nos primeiros meses de 1940, que, sob o argumento de “proteger” os indígenas, empenhava um processo de des-reterritorialização aos habitantes originários daquele território. Dessa maneira, também procuramos corroborar este processo com estudos que demonstram as fragilidades das práticas da política indigenista nos confins do Brasil, e, neste caso, no interior de um afluente do rio Guaporé.

O ímpeto do argumento de terras devolutas, ou mesmo *terras nullius*, mobilizou a corrida pelas terras consideradas pela lógica do sistema-mundo “rica propriedade extrativa”, mas que já se faziam habitadas pelos indígenas. O interesse do Estado e da indústria extrativa transformava territórios sabidamente habitados por grupos indígenas em “terras devolutas”. Contudo, faz-se necessário ressaltar que este mesmo Estado já possuía ordenamento jurídico para resguardar as terras aos povos indígenas que nelas habitavam, como vimos no quarto capítulo.

Consideramos também que, com a queda nos preços da borracha, não houve um apressado abandono da prática extrativista na região. Os seringais continuaram ativos nas experiências exploratórias, tanto que, para as histórias indígenas, tem-se um *continuum* dessa atividade que atravessa o século XX. Outras práticas extrativistas foram fortalecidas, a coleta da castanha-do-Brasil, da ipecacuanha, associadamente com a extração de seringa que se dava em épocas distintas do ano. Entretanto, do mesmo modo, usavam a mão de obra indígena. A estrutura do seringal São Luiz deixa de existir somente na década de 1980, quando ocorre a expulsão da estrutura seringalista e a demarcação da Terra Indígena Rio Branco.

De fato, a crítica de Oliveira,⁷⁰³ apresentada na introdução desta pesquisa, fez-se salutar ao longo de sua escrita, pois abordagens generalistas e tipificadas não teriam permitido acessar muitas das histórias que compõem este estudo. Como demonstrado, por exemplo, uma perspectiva tipificada a partir de ciclos econômicos inviabilizaria a compreensão dos

⁷⁰³ OLIVEIRA, 1979, p. 103.

acontecimentos para além dos períodos em que a borracha amazônica garantia altos preços no mercado internacional, tal como explicamos no parágrafo acima. O que se descortinou, ao longo da pesquisa, foram complexidades sociais e históricas que compuseram as experiências indígenas no interior da indústria extrativa que, para constituir-se, adentrou os territórios indígenas. Assim, esta pesquisa é mais um olhar que se soma aos outros já construídos para compreendermos as histórias indígenas, como também os seringais constituídos sobre os territórios indígenas na Amazônia.

As abordagens aqui propostas, almejam distanciar-se de perspectivas que minimizam os agenciamentos dos povos indígenas, leituras que imobilizam as capacidades de reação, mediação e resistências. São manifestas nas oralidades indígenas os processos exploratórios pelos quais passaram, de ordem econômica, física e simbólica ao longo das décadas em que o seringal esteve instalado em seus territórios tradicionais. Contudo, dessas oralidades, pautadas em experiências também emergiram histórias de resistências e re-existências, discursos ocultos etc.

E assim, foi possível, no último capítulo deste estudo, historicizar algumas das experiências históricas de resistência Makurap aos *ere* do seringal. Tal como, naquela manhã de novembro, em que Anderê e seu grupo adentaram o pátio do barracão para vingar as violências sofridas por seu povo no seringal. Inúmeros agenciamentos de famílias indígenas e caciques ao longo da década de 1970 e 1980, experiências que culminaram com a garantia da demarcação da Terra Indígena Rio Branco. Acontecimentos históricos, entrelaçados pelos protagonismos desses sujeitos históricos. Suas histórias nos ensinam que, mesmo inseridas no interior da engrenagem do seringal, foram costurando múltiplas formas de contestações, dentre elas experiências sutis e contínuas de resistência e re-existências. E a história Makurap também é constituída dessas re-existências e *ocorrências*.

Em suma, essa pesquisa procurou marcar a presença indígena e, conseqüentemente, suas histórias no interior dos seus territórios que, posteriormente, fariam parte do que se constituiu atualmente o estado de Rondônia. Aprendemos com eles que uma “página em branco” nunca existiu. Os Makurap, Tupari, Aruá, Arikapú, Djeoromitxi, Wajuru experienciam um *habitar* profundo há séculos, no que nomeamos por Amazônia. Esses povos estão malhando suas histórias através de suas oralidades, pinturas, plantas, lugares significativos, território. Nunca foram sem história; eram os *ere* que não as compreendiam.

FONTES ORAIS

A. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 22 ago. 2018. 1 gravação .mp3, 1 min.

ARUÁ, Anísio *et al.* Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 14 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 92 min. Gravação com anciãs e anciãos durante roda de contação de história, atividade do Programa de Formação em Governança Territorial Indígena.

ARUÁ, Anísio. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO]. 16 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 79 min.

ARUÁ, Joselina. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 22 ago. 2018. 1 gravação .mp3, 1 min.

MAKURAP, Basílio. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 08 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 21 min.

MAKURAP, Francisco. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 22 ago. 2018. 1 gravação .mp3, 1 min.

MAKURAP, Izaura. [Entrevista]. Entrevistadoras: Roseline Mezacasa e Alessandra Makurap. Terra Indígena Rio Guaporé [Guajará-Mirim, RO], 20 jul. 2018. 1 gravação .mp3, 35 min.

MAKURAP, João. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Guaporé [Guajará-Mirim, RO], 21 jul. 2018. 1 gravação .mp3, 58 min.

MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 05 out. 2014. 1 gravação .mp3, 26 min.

MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 06 out. 2014. 1 gravação .mp3, 1 min.

MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 08 out. 2014. 1 gravação .mp3, 9 min.

MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 08 out. 2014. 1 gravação .mp3, 18 min.

MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 10 out. 2014. 1 gravação .mp3, 14 min.

MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 05 mar. 2015. 1 gravação .mp3, 6 min.

MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 31 maio 2015. 1 gravação .mp3, 66 min.

- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 01 jun. 2015. 1 gravação .mp3, 9 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 01 jun. 2015. 1 gravação .mp3, 19 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta do Oeste, RO], 05 jun. 2015. 1 gravação .mp3, 27 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 03 out. 2015. 1 gravação .mp3, 6 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 08 out. 2014. 1 gravação .mp3, 9 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 07 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 11 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 07 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 12 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 08 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 2 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 08 nov. 2015. 1 gravação .mp3, 21 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 05 jun. 2015. 1 gravação .mp3, 1 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 20 mar. 2018. 1 gravação .mp3, 16 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 11 jun. 2018. 1 gravação .mp3, 34 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 25 set. 2018. 1 gravação .mp3, 6 min.
- MAKURAP, Juraci Menkaika. [Entrevista]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. Terra Indígena Rio Branco [Alta Floresta D'Oeste, RO], 25 set. 2018. 1 gravação .mp3, 7 min.

FONTES ARQUIVÍSTICAS

BRASIL. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). **Relatório referente a delimitação da Terra Indígena Rio Branco**. 1984. Localização: Serviço de Gestão Documental (SEDOC), Funai, Brasília. Referência: [DC00014A0198172SOS].

BRASIL. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). **Relatório referente a irregularidades na vivenda dos silvícolas – Macurape, Jaboty e Tupary, no Rio Branco, tendo em vista denuncia feita pelo cidadão**. 1972. Localização: Serviço de Gestão Documental (SEDOC), Funai, Brasília. Referência: [DC00014A0174356SOS].

ERICHSEN FILHO, Conrado. **Relatório apresentado ao Governo do Estado de Mato Grosso, pelo Delegado Fiscal do Norte, Eng. Conrado Erichsen Filho**. 1917. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-28. Período: 1917.

FERREIRA, Aluísio. **146 – Inspetor dos Contingentes Especiais da Fronteira Madeira-Guaporé – Commandante da 8ª Região Militar**. 28 set. 1935. Localização: Centro de Documentação Histórica, Museu Palácio da Memória Rondoniense, Porto Velho. Referência: Caixa Aluísio Ferreira 2.

FERREIRA, Aluísio. **Carta Em Prol do Guaporé**. 1929. Localização: Centro de Documentação Histórica, Museu Palácio da Memória Rondoniense, Porto Velho.

JORNAL Alto Madeira. Porto Velho. 18 set. 1940-15 out. 1941. Localização: Centro de Documentação Histórica, Museu Palácio da Memória Rondoniense, Porto Velho.

JORNAL Alto Madeira. Porto Velho. 4 abr. 1974-16 ago. 1978. Localização: Centro de Documentação Histórica, Museu Palácio da Memória Rondoniense, Porto Velho. Referência: Caixa Aluísio Ferreira.

JORNAL do Brasil. Rio de Janeiro. 21 abr. 1972. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/31653_20150928_181446.pdf>. Acesso em: 25 out. 2020.

LOUREIRO, Antônio Trigo de. **Relatório apresentado ao Dr. Joaquim Augusto da Costa Marques, pelo Desembargador Antonio Trigo de Loureiro à primeira Exposição de Borracha, realizado no Rio de Janeiro**. 1913. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Borracha – Estante 11-14. Período: 1913.

MARQUES, Octavio Costa. **Relatório apresentado a Dr. Joaquim Augusto da Costa Marques, pelo Delegado Octávio da Costa Marques**. 1912. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-22. Período: 1912.

MARQUES, Octavio da Costa. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1913. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT Delegacia Fiscal – Estante 11-24. Período: 1913.

- MARQUES, Octavio da Costa. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte, em Manáos**. 1915. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-27. Período: 1914.
- MATTOS, Leopoldo de Moraes e. **Relatório apresentado ao General Caetano Manoel Faria e Albuquerque, pela Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1915. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-26. Período: 1915.
- MATTOS, Leopoldo de Moraes e. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte apresentado ao Dr. Virgilio Alves Corres Filho pelo Delegado Fiscal Leopoldo de Moraes e Mattos**. 1921. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal do Norte – Estante 11-34. Período: 1921.
- MATTOS, Leopoldo de Moraes e. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1918. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-30. Período: 1918.
- MATTOS, Leopoldo de Moraes e. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1920. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal do Norte – Estante 11-32. Período: 1920.
- MATTOS, Leopoldo de Moraes e. **Relatório Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1919. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-31. Período: 1919.
- MATTOS, Leopoldo de. **Relatório apresentado ao General Caetano Manoel Faria e Albuquerque, pela Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1915. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-26. Período: 1915.
- MAVIGNIER, Alfredo Octávio. **Relatório da Delegacia Fiscal do Norte de Matto-Grosso**. 1918. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-29. Período: 1918.
- NERY, Julio Vieira. **Relatório da viagem de “Guajará-Mirim a Villa Bella e Matto Grosso”, apresentado em 31/12/1920, pelo agente fiscal da agência fiscal do Alto Guaporé em Villa Bella**. 1920. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-33. Período: 1920.
- PROCESSO Cível, Arrolamento, Guajará Mirim. Réu: Julio Mendes Ferreira. 1939. Localização: Centro de Documentação Histórica, Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia, Porto Velho. Referência: nº 00005/1939. CX. 37.
- PROTOCOLO de petições atinentes a compra, venda, legitimação, medição e demarcação de terras. 1916. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: BR APMT CROP 028-125. Período: 1916.
- QUADRO comparativo da produção de borracha despachada pelas diversas Agencias Fiscaes nos annos de 1907 a 1915. *In*: MATTOS, Leopoldo de. **Relatório apresentado ao General**

Caetano Manoel Faria e Albuquerque, pela Delegacia Fiscal do Norte de Mato-Grosso. 1915, anexo 14. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Delegacia Fiscal – Estante 11-26. Período: 1915.

REGISTRO de termo de vendas de lotes de terras devolutas. [Registro de Títulos de Terras do Estado (ilegível) Títulos de arrendamentos]. 1935. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: BR APMT CROP 017 – 100/01. Período: 1909.

REGULAMENTO para a Delegacia Fiscal do Norte de Mato-Grosso 1911 De. 291 de 06/12/1911. 1911. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Estante 12-193. Período: 1911.

REY, Dom Francisco Xavier. **Cahier 12 (1943-1948).** Localização: Biblioteca da Diocese de Guajará-Mirim, Guajará-Mirim.

REY, Dom Francisco Xavier. **Cahier 13 (1948-1950).** Localização: Biblioteca da Diocese de Guajará-Mirim, Guajará-Mirim.

REY, Dom Francisco Xavier. **Cahier 14 (1950-1955).** Localização: Biblioteca da Diocese de Guajará-Mirim, Guajará-Mirim.

REY, Dom Francisco Xavier. **Cahier 8 (1937-1938).** Localização: Biblioteca da Diocese de Guajará-Mirim, Guajará-Mirim.

SECRETARIA da Agricultura, Industria, Comércio, Viação e Obras Publicas. [Maço de documentos]. 1913. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Caixa 1913 A. Período: 1913.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI). **Inquérito Administrativo a que respondeu o encarregado João Freire de Rivoredo, do Posto Indígena “Ricardo Franco”, no Guaporé-“Madeira”.** [Processo nº 98, 25 de março de 1941]. 1941a. Localização: Biblioteca Virtual, Acervo Arquivístico, Museu do Índio, Funai, [s. l.]. Referência: SPI – Inspeção Regional 1 – IR1 – 162 Ricardo Franco – Caixa 53 – Planilha 370. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/MI_Arquivistico/3479>. Acesso em: 17 jan. 2018.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI). **Relatório Posto Indígena "Ricardo Franco" 12 de fevereiro de 1941.** 1941b. Localização: Biblioteca Virtual, Acervo Arquivístico, Museu do Índio, Funai, [s. l.]. Referência: SPI – Inspeção Regional 1 – IR1 – 162 Ricardo Franco – Caixa 53 – Planilha 370. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/MI_Arquivistico/3479>. Acesso em: 17 jan. 2018.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI). **Relatório Posto Indígena Paca Nova.** 1932. Localização: Biblioteca Virtual, Acervo Arquivístico, Museu do Índio, Funai, [s. l.]. Referência: SPI – Inspeção Regional 6 – IR6 – 115 Pacas Novas – Caixa 222 – Planilha 005. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/MI_Arquivistico/174899>. Acesso em: 23 jan. 2018.

TERMO Venda de Lotes. [Registro de termo de vendas de lotes de terras devolutas]. 1910. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: BR APMT CROP 019-03. Período: 1909.

TESTA, Antônio Flávio. **Relatório Rondônia Área Rio Branco.** 1981. Localização: Serviço de Gestão Documental (SEDOC), Funai, Brasília. Referência: Processo nº 3057/1980/Brasília. [DC00014A0120255SOS]. Período: 1981.

TÍTULO provisório de terras devolutas. [Registro de títulos provisórios de terras compradas ao Estado]. 1905. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: BR APMT CROP 015-02 C. Período: 1904.

TÍTULO provisório de terras devolutas. [Registro de títulos provisórios de terras compradas ao Estado]. 1908. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: BR APMT CROP 015-02 C. Período: 1904

VIRGINIO, Manoel Escolastico. Relatório apresentado ao Senhor Coronel Antonio Pedro Alves de Barros. *In:* JOSETTE, Evaristo. **Relatório de Evaristo Josette-Diretor Interino da Repartição Terras, Minas e Colonização ao presidente do Estado de Mato Grosso Altonio Pedro Alves de Barros.** 1902. Localização: Arquivo Público do Estado do Mato Grosso, Cuiabá. Referência: APMT – Estante 11-47 – Caixa 3. Período: 1902.

REFERÊNCIAS

- ACEVES, Jorge E. Introducción: la historia oral contemporánea – una mirada plural. *In*: ACEVES, Jorge E. **Historia Oral: Ensayos y aportes de investigación**. México: CIESAS, 1996. p. 9-20.
- ACHINTE, Adolfo Albán. **Práticas creativas de re-existencia: más allá del arte...el mundo de lo sensible**. Buenos Aires: Del Signo, 2017.
- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado**. Ensaios de teoria de história. Bauru: Edusc, 2007.
- ALMEIDA, Carina Santos de; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. O impacto da colonização e imigração no Brasil meridional: contágios, doenças e ecologia humana dos povos indígenas. **Tempos Acadêmicos**, Criciúma, n. 6, p. 1-18, 2008. Disponível em: <<http://periodicos.unesc.net/historia/article/download/431/440>>. Acesso em: 14 jan. 2020.
- ALMEIDA, Fernando Ozorio de; NEVES, Eduardo Góes. Evidências arqueológicas para a origem dos tupi-guarani no leste da Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 499-525, 2015.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- ASK Boaventura #20 – Escuta Profunda**. [S. l.: s. n.], 2015. 1 vídeo, 5 min. Publicado pelo canal ALICE CES. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pWIOFhWPLT4>>. Acesso em: 20 out. 2020.
- BALÉE, William. Biodiversidade e os Índios Amazônicos. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII/USP; FAPESP, 1993. p. 385-93.
- BALÉE, William. Sobre a Indigeneidade das Paisagens. **Revista de Arqueologia**, v. 21, n. 2, 2008. p. 9-23.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. *In*: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocéline. (org.). **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. Unesp, 1998. p. 187-227.
- BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: formação social e cultural**. 3. ed. Manaus: Valer, 2009.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 197-221.
- BORZACOV, Yêdda Pinheiro. Centenário de Nascimento de Aluizio Pinheiro Ferreira. *In*: BORZACOV, Yêdda Pinheiro. (org.). **Em memória: Aluizio Pinheiro Ferreira 1897-1997**. Porto Velho: Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia, 1997.

BRASIL. **Decreto Lei nº 5.484, de 27 de junho de 1928.** Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1928. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

BRASIL. **Decreto nº 736, de 6 de abril de 1936.** Aprova, em caráter provisório, o Regulamento do Serviço de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1936. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-736-6-abril-1936-472619-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 18 jan. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 93.074, de 6 de agosto de 1986.** Homologa a demarcação da terra indígena que menciona, no Estado de Rondônia. Brasília: Câmara dos Deputados, 1986. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-93074-6-agosto-1986-443154-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 13 nov. 2020.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **Entre os índios do Sul:** Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xaçupé/SC (1941-1967). 2015. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (org.). **Pacificando o branco:** cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Imprensa Oficial; Ed. Unes; IRD, 2002. p. 113-44.

CABRAL, Ana Suely Arruda Câmara. Mapa das Línguas Indígenas de Rondônia. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 10, n. 2, p. 12, jul. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/19043>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

CANOE, Fernando. **O território do povo Aruá em Rondônia.** 2016. Monografia (Graduação em Educação Intercultural Indígena) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2016.

CARAVITA, Adriana; ARRUDA, Dom Luiz Gomes de. **Dom Rey:** primeiro bispo de Guajará-Mirim – Centenário de seu nascimento – 1902-2002. São Paulo: Copy Service Indústria Gráfica, 2002.

CASANOVA, Pablo González. **De la sociología del poder a la sociología de la explotación.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.

CASPAR, Franz. A aculturação da tribo Tuparí. **Revista de Antropologia, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 145-71, 1957.**

_____. **Ein Kulturareal im Hinterland der Flüsse Guaporé und Machado (Westbrasilien), dargestellt nach unveröffentlichten und anderen wenig bekannten Quellen, mit besonderer Berücksichtigung der Nahrungs- und Genussmittel.** 1953. Dissertação – Universität Hamburg, Hamburg, 1953.

_____. **Tupari:** Entre os índios, nas florestas brasileiras. São Paulo: Melhoramentos, 1958.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 225-54, set. 2004.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul**. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

_____. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349-71, jan./jun. 2011.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHAVARRÍA, María C. El genocidio del caucho y la recuperación de la memoria: Nuevos discursos en la Amazonía peruana. *In*: CÓRDOBA, Lorena; BOSSERT, Federico; RICHARD, Nicolas. (org.). **Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)**. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, 2015. p. 129-50.

CLEMENT, Charles R. *et al.* The domestication of Amazonia before European conquest. **Proceedings of the Royal Society B**, Biological Sciences, [s. l.], v. 282, n. 1812, 2015. Disponível em: <<https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2015.0813>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. *In*: CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008. p. 17-62.

COIMBRA JR., Carlos. E. A.; SANTOS, Ricardo Ventura; CARDOSO, Andrey Moreira. Processo saúde-doença. *In*: BARROS, D. C.; SILVA, D. O.; GUGELMIN, S. Á. (org.). **Vigilância alimentar e nutricional para a saúde Indígena**. v. 1. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2007. p. 47-74.

COMBÈS, Isabelle. ¿Indios y Blancos? Hacer (etno)historia en las tierras bajas de Bolivia”. **Boletín Americanista**, Barcelona, ano 60, v. 1, n. 60, p. 15-32, 2010.

CÓRDOBA, Lorena; BOSSERT, Federico; RICHARD, Nicolas. (org.). **Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)**. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, 2015.

CORRÊA, Ângelo Alves. **Pindorama de Mboia e Îakaré: continuidade e mudança na trajetória das populações Tupi**. 2014. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DANTAS, Marcelo Eduardo; ADAMY, Amilcar. Compartimentação Geomorfológica. *In*: ADAMY, Amilcar (org.). **Geodiversidade do estado de Rondônia**. Porto Velho: CPRM, 2010. p. 37-55.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

ERICKSON, Clark L. Amazonia: the historical ecology of a domesticated landscape. *In*: SILVERMAN, Helaine; ISBELL, William H. (org.). **The Handbook of South American Archaeology**. New York: Springer, 2008. p. 157-83.

FARAGE, Nádia. Instruções para o presente: Os brancos em práticas retóricas Wapishana. *In*: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Imprensa Oficial; Ed. Unesp; IRD, 2002. p. 507-31.

FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: Edusp, 2009.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

_____. Figuras da fartura e da Escassez. *In*: FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001. p. 103-74.

_____. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. Prefacio El reverso de sí. *In*: WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009. p. 11-3.

FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. Indigenous History and the History of the Indians. *In*: FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. (org.). **Time and Memory in Indigenous Amazonia**. Anthropological Perspectives. Gainesville: University Press of Florida, 2007. p. 1-43.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. **Variações discursivas sobre os registros sacramentais: batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. **A ferrovia do diabo: a história de uma estrada de ferro na Amazônia**. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 2005.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não-cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, v. 11, n. 3, p. 635-60, 2004.

FONSECA, João Severiano da. **Viagem ao redor do Brasil 1875-1878**. 2 vol. Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C., 1881.

FREITAS, Edinaldo. Fala de índio, história do Brasil: o desafio da etno-história indígena. **História Oral**, São Paulo, n. 7. p. 181-97, jun. 2004.

GARCIA, Domingo Sávio da Cunha. **Território e negócios na “Era dos Impérios”**: os belgas na Fronteira Oeste do Brasil. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2009.

GARFIELD, Seth. **In Search of the Amazon**: Brazil, the United States, and the Nature of a Region. Durham; London: Duke University Press, 2013.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. *In*: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-275.

GOMIDE, Maria Lúcia Cereda. **Marãñã Bödödi**: a territorialidade Xavante nos caminhos do Ró. 2008. Tese (Doutorado em Geografia Física) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

HAESBAERT, Rogério; BRUCE, Glauco. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. **GEOgraphia**, Niterói, v. 4, n. 7, 15 f., 2002.

HECKENBERGER, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C. *In*: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael. (org.). **Os povos do alto Xingu**: história e cultura. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001. p. 21-62.

HECKENBERGER, Michael. Xinguano heroes, ancestors, and others: materializing the past in chiefly bodies, ritual spaces and landscape. *In*: FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. (ed.). **Time and Memory in Indigenous Amazonia**. Anthropological Perspectives. Gainesville: University Press of Florida, 2007. p. 284-311.

HIERRO, Pedro García. Territorios Indígenas: tocando a las puertas del derecho. **Revista de Indias**, Madrid, v. 61, n. 223, p. 619-47, 2001.

HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. *In*: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Imprensa Oficial; Ed. Unesp; IRD, 2002. p. 25-60.

IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. **Os Kaxinawá de Felizardo**: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Brasília: Paralelo 15, 2010.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

IZARRA, Laura; BOLFARINE, Mariana. (org.). **Diário da Amazônia de Roger Casement**. São Paulo: Edusp, 2016.

JESUS, Marcos da Silva. Pimenteiras do Oeste História. **Prefeitura de Pimenteiras do Oeste**, Pimenteiras do Oeste, 31 jul. 2014. Disponível em:

<<http://www.pimenteirasdooste.ro.gov.br/index.php/o-municipio/historico>>. Acesso em: 25 fev. 2019.

JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 43-62.

JUSTINIANO, Oscar Tonelli. **El caucho ignorado**. Santa Cruz de la Sierra: El País, 2010.

KÄMPF, Nestor *et al.* Classificação das Terras Pretas de Índio e Outros Solos Antrópicos Antigos. *In*: TEIXEIRA, Wenceslau Geraldes *et al.* **As terras pretas de índio da Amazônia: sua caracterização e uso deste conhecimento na criação de novas áreas**. Manaus: Embrapa Amazônia Ocidental, 2009. p. 87-102.

KITEYÃ Toalet Makurap – Nosso conhecimento Makurap – Rondônia – Brasil. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo, 32 min. Publicado pelo canal Projeto nas tramas das histórias indígenas. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=UiQY2pGj0fU>>. Acesso em: 21 jan. 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KUNZLER, Júlio Cesar Sebastiani; BARBORA, Francisco de Assis Reis. Recursos Hídricos Superficiais. *In*: ADAMY, Amílcar (org.). **Geodiversidade do estado de Rondônia**. Porto Velho: CPRM, 2010. p. 79-92.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas**, Ch. – M. de La Condamine. Brasília: Senado Federal, 2000.

LEONEL JÚNIOR, Mauro de Mello. **Comunidades do Posto Indígena do Rio Branco (PIRB): Tupari, Macurap, Corumbiara, Aruá, Jaboti, Aricapú e Canoé**. Relatório de Avaliação. São Paulo: FIPE, 1984.

LEONEL, Mauro. **Etnodicéia Uruéu-au-au – o endocolonialismo e os índios no centro de Rondônia: o direito à diferença e à preservação ambiental**. São Paulo: Edusp; IAMA/Fapesp, 1995.

LIMA, Abnel Machado de. Decadência Dos Vales dos Rios Guaporé, Mamoré e Madeira (IV). **Gente de Opinião**, Porto Velho, 9 nov. 2008. Disponível em: <<https://www.gentedeopinioao.com.br/colunista/abnael-machado/decadencia-dos-vales-dos-rios-guapore-mamore-e-madeira-iv>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

MACHADO, Juliana Salles. Arqueologia e história nas construções de continuidade na Amazônia. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém, v. 4, n. 1, p. 57-70, jan./abr. 2009.

- MACIEL, Márcia Nunes. **O vivido e o lembrado**: memórias e trajetórias de pessoas que vivenciaram seringais na Amazônia. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.
- MACIEL, Márcia Nunes. **Tecendo tradições indígenas**. 2016. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- MAKURAP, Alessandra Monteiro Pinho. **Músicas tradicionais do povo Makurap**. 2015. Monografia (Graduação em Educação Intercultural Indígena), Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2015.
- MAKURAP. Povos indígenas no Brasil, [s. l.], [20 jan. 2021]. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Makurap>>. Acesso em: 21 jan. 2021.
- MALDI, Denise. O Complexo Cultural do Marico: Sociedades Indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, Afluentes do Médio Guaporé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém, v. 7, n. 2, p. 209-69, 1991.
- MARIUTTI, Eduardo Barros. A perspectiva dos sistemas-mundo: fundamentos e tendências. *In*: VIEIRA, Pedro Antonio; VIEIRA, Rosângela de Lima; FILOMENO, Felipe Amin (org.). **O Brasil e o capitalismo histórico**: passado e presente na análise dos sistemas-mundo. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.
- MARQUES, Manoel Esperidião da Costa. **Região ocidental de Matto Grosso**: viagem e estudos sobre o Valle do Baixo Guaporé: da cidade de Matto Grosso ao Forte. Rio de Janeiro: Typ. e Pap. Hildebraudt, 1908.
- MARTÍNEZ, Cecilia. **Una etnohistoria de Chiquitos, más allá del horizonte jesuítico**. Cochabamba: Instituto de Misionología; Itinerarios Editorial, 2018.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- McGRATH, Ann; JEBB, Mary Anne. (org.). **Long history, deep time**: deepening histories of place. Canberra: ANU Press, 2015.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2004.
- MEIRELES, Denise Maldí. **Guardiões da fronteira**: rio Guaporé, século XVIII. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MERE, Gleice. Emil-Heinrich Snethlage (1897-1939): nota biográfica, expedições e legado de uma carreira interrompida. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém, v. 8, n. 3, p. 773-804, set./dez. 2013.
- MEZACASA, Roseline (org.). **Kiteyã Toalet Makurap**: nosso conhecimento Makurap. Rondônia: UNIR, 2021. No prelo.
- MEZACASA, Roseline. As Mulheres Makurap e o saber fazer do Marico. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 10, n. 1, p. 23-45, jul. 2018. Disponível em:

<<https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/19050/17619>>. Acesso em: 21 jan. 2021.

_____. Uma visita aos escritos de Erland Nordenskiöld: entre indígenas e seringais no Vale do Guaporé. *In*: PINHEIRO, Zairo; BARBOSA, José Joaci; SANTOS, Alex Mota dos (org.). **Tradições reinventadas**. Porto Velho: Temática, 2017. p. 133-46.

MIGNOLO, Walter. **Historias locais/diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.

MILLER, Bruce Granville. **Oral history on trial**: recognizing Aboriginal Narratives in the Courts. Toronto: UBC, 2011.

MILLER, Eurico Theofilo. **História da cultura indígena do Alto Médio-Guaporé (Rondônia e Mato Grosso)**. 1983. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 1983.

MINDLIN, Betty. **Terra grávida**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 2001.

MINDLIN, Betty. **Tuparis e Tarupás**: narrativas dos índios Tuparis de Rondônia. São Paulo: IAMA; Brasiliense; Edusp 1993.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. *In*: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (org.). **A temática indígena na escola**: Novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus. Brasília: MEC; MARI; Unesco. 1995. p. 221-36.

MOORE, Christopher R.; THOMPSON, Victor D. Animism and Green River persistent places: A dwelling perspective of the Shell Mound Archaic. **Journal of Social Archaeology**, [s. l.], v. 12, n. 2, p. 264-84, jun. 2012.

MOREIRA, Vânia. O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no Império. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 30, n. 59, p. 53-72, 2010.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowá**: da territorialização precária na reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

_____. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá**: diferenças geográficas e as lutas pela descolonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2015.

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. O velho e o novo na arqueologia Amazônica. **Revista USP**, São Paulo, n. 44, p. 86-111, dez./fev 1999-2000. Disponível em:
<<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/30096/31981>>. Acesso em: 21 jan. 2021.

NOELLI, Francisco Silva. Por uma revisão das hipóteses sobre os centros de origem e rotas de expansão pré-históricas dos Tupi. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 107-35, jul. 1994.

_____. The Tupi expansion. *In*: SILVERMAN, Helaine; ISBELL, William H. (org.). **The Handbook of South American Archaeology**. Nova York: Springer, 2008. p. 659-70.

NORDENSKIÖLD, Erland. **Exploraciones y aventuras en Sudamérica**. La Paz: APCOB, 2001.

_____. **Indios y blancos**. La Paz: APCOB, 2003.

NUGENT, Stephen L. **The Rise and Fall of the Amazon Rubber Industry: An Historical Anthropology**. London; New York: Routledge, 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. **Encontros Com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 11, p. 101-40, 1979.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. A História Indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 178-218, jul./dez. 2012.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

PEREIRA, Amanda Villa. **Demarcando vestígios: Definindo (o território de) indígenas em isolamento voluntário na Terra Indígena Massaco**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. Tese (Livre-Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro. v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. Bauru: Edusc, 2003.

POSEY, Darrell Addison. Indigenous Management of tropical forest ecosystems: the case of the kayapó indians of the Brazilian amazon. *In*: DOVE, Michael R.; CARPENTER, Carol. (org.). **Environmental Anthropology**. A historical reader. Hoboken: Blackwell Publishing, 2008. p. 89-101.

PRICE, David. The indians of southern Rondônia. *In*: MAYBURY-LEWIS, David *et al.* (org.). **In the path of Polonoeste: endangered peoples of western Brazil**. Occasional Paper. Cambridge: Cultural Survival, 1981. p. 455-79.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações e escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 45, p. 434-444, 2010.

REY, Dom Francisco Xavier. Carta de Monsenhor Rey ao Superior Geral no dia 13 de fevereiro de 1932. *In*: BIENNÉS, Máximo. **Missão franciscana na fronteira**. São Paulo: Ed. Paulus, 1994. p. 321-2.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: A integração das populações indígenas no Brasil Moderno. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

RODRIGUES, Aryon. A classificação do tronco linguístico Tupí. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 197-203, dez. 2011.

SANTOS, Carlos. **A fronteira do Guaporé**. Porto Velho: EDUFRO, 2001

SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing History into the landscape: Yanesha notions of Space and Territoriality. *In*: SURRALÉS, Alexandre; HIERRO, Pedro García. (org.). **The Land Within**: Indigenous Territory and the perception of environment. Copenhagen: IWGIA, 2005. p. 170-98.

SCHULTZ, Harald; CHIARA, Wilma. Informações sobre os índios do Alto Purús. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. IX, p. 181-200, 1955.

SCOTT, James C. **A dominação e a arte da resistência**: discursos ocultos. Lisboa: Livraria Letra Livre; Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura, 2013.

SHEPARD JR., Glenn Harvey; RAMIREZ, Henri. “Made in Brazil”: human dispersal of the Brazil Nut (*Bertholletia excels*, Lecythidaceae) in Ancient Amazonia. **Economic Botany**, New York, v. 65, n. 1, p. 44-65, 2011.

SILVA, Fabiola Andréa. As atividades econômicas das populações indígenas amazônicas e a formação das Terras Pretas: o exemplo dos Asurini do Xingu. *In*: TEIXEIRA, Wenceslau Geraldes *et al.* **As terras pretas de índio da Amazônia**: sua caracterização e uso deste conhecimento na criação de novas áreas. Manaus: Embrapa Amazônia Ocidental, 2009. p. 54-61.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes; SILVA, Giovani José da. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. **História Oral**, v. 13, n. 1, p. 33-51, 2010.

SILVA, José de Arimatéa. **Análise quali-quantitativa da extração e do manejo dos recursos florestais da Amazônia brasileira**: uma abordagem geral e localizada (Floresta Estadual do Antimari-AC). 1996. Tese (Doutorado em Engenharia Florestal) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996.

SNETHLAGE, Heinrich. **Atiko y**: Meine Erlebnisse bei den Indianern des Guaporé. Berlin: Klinkhardt & Biermann, 1937. Disponível em: <<http://www.etnolingustica.org/biblio:snethlage-1937>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

SNETHLAGE, Heinrich. **Die Guaporé-Expedition (1933-1935)**. Colônia: Böhlau, 2016.

SNETHLAGE, Heinrich. **Musikinstrumente der Indianer des Guaporégebietes**. Berlin: Andrews & Steiner, 1939. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/snethlage:1939>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

SOARES-PINTO, Nicole. **Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)**. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

_____. **Entre as teias do marico: parentes e pajés djeoromitxi**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

SOUZA, Cleicinéia Oliveira de. **Entre o evangelho e o ensino rural: educação feminina no Instituto Nossa Senhora do Calvário (Vale do Guaporé/Guajará-Mirim MT/RO 1933 -1976)**. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2017.

SOUZA, Valdir Aparecido de. **(Des)ordem na fronteira: Ocupação Militar e Conflitos Sociais na bacia do Madeira-Guaporé (30/40)**. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2002.

TARGAS, Zulmária Izabel de Melo Souza. **As casas comerciais importadoras/exportadoras de Corumbá (1904-1915)**. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2012.

TAVARES, Luciana Keller. **Vivendo no “vazio”**: Relações entre os sobreviventes Kanoê e Akuntsú da Terra Indígena Rio Omerê (RO). Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

TEIXEIRA PINTO, Márnio. História e cosmologia de um contato: A atração dos Arara. *In*: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Imprensa Oficial; Ed. Unesp; IRD, 2002. p. 405-29.

TEIXEIRA, Carlos Corrêa. **Servidão humana na selva: o aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia**. Manaus: Valer/Edua, 2009.

TEIXEIRA, V. A.; COELHO, M. F. B.; MING, L. C. Poaia [Psychotria ipecacuanha (Brot.) Stoves]: aspectos da memória cultural dos poaieiros de Cáceres – Mato Grosso, Brasil. **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, Botucatu, v. 14, n.2, p. 335-43, 2012.

TERRA Indígena Rio Branco. Terras Indígenas no Brasil, [s. l.], [2021a]. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3842>>. Acesso em: 13 nov. 2020.

TERRA Indígena Rio Guaporé. Terras Indígenas no Brasil, [s. l.], [2021b]. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3847>>. Acesso em: 21 jan. 2021.

TOCANTINS, Leandro. **Amazônia: natureza, homem e tempo**. 2. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañón do século XVII. **História**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006.

TRIGGER, Bruce. G. Ethnohistoria: problemas y perspectivas. **Traducciones y Comentarios**, San Juan, v. 1, p. 27-55, 1982.

TUPARI, Isaias. **Puop'orop toap**: um estudo sobre a Educação Indígena Tupari. 2014. Monografia (Graduação em Educação Intercultural Indígena) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2014.

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

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAN DER VOORT, Hein. Proto-Jabutí: um primeiro passo na reconstrução da língua ancestral dos Arikapú e Djeoromixí. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém, v. 2, n. 2, p. 133-68, maio-ago. 2007.

VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. Feito por inimigos. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. *In*: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Imprensa Oficial; Ed. Unesp; IRD, 2002. p. 61-83.

VERDIER, Dom Geraldo. **Paixão pela Amazônia**. Brasília: CNBB, 2012.

VILAÇA, Aparecida. **Quem somos nós**: os Wari' encontram os brancos. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El Moderno Sistema Mundial**. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1979.

WEINSTEIN, Bárbara. **A borracha na Amazônia expansão e decadência (1850-1920)**. São Paulo: Hucitec, 1993.

WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009.

YOW, Valerie Raleigh. **Recording oral History**: a guide for the Humanities and Social Sciences. 2. ed. Lanhan: AltaMira, 2005.

ZEDEÑO, Maria Nieves. The Archaeology of Territory and Territoriality. *In*: DAVID, Bruno; THOMAS, Julian. **Handbook of Landscape Archaeology**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2008. p. 210-7.

ZEDEÑO, Maria Nieves; BOWSER, Brenda. The archaeology of Meaningful places. *In*: BOWSER, Brenda; ZEDEÑO, Maria Nieves. (org.). **The archaeology of meaningful places**. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2009. p. 1-14.

ANEXO I

“História da Origem da Música Payawi”⁷⁰⁴

Era uma vez um jovem casal e sua sogra que vivia em uma aldeia, sua mãe invejava a felicidade da filha. Então decidiu separar a filha para ficar com o genro: nesse dia o moço, marido da moça tinha saído para caçar e deixou sua esposa fazendo chicha. O rapaz era Yalekute, a moça Payawi, a sogra, Patimã. A mãe a esperou no momento certo para acabar com a filha.

Então disse:

__ Filha vamos tirar folha de sororoca para fazer moqueca de milho.

A filha inocente foi, andaram no varrador até que chegou ao sororocal. Patimã falou:

__ Pega a folha mais bonita que estão bem lá no meio. Quando Payawi foi pegar caiu no buraco muito fundo, a velha voltou contente para maloca já parecida com a filha e continuou a trabalhar o que a filha estava fazendo; cozinhando o milho e mastigando batata e milho, quando mastigava sua gengiva saía sangue e as cunhadas estranhavam, mas ela disse que era o remédio que ela tinha mastigado.

Quando Yalekute chegou da caçada nem desconfiou, dormiu com a sogra pensando que era sua esposa. Perguntou:

__ Cadê tua mãe?

__ Ah, ela foi para outra aldeia.

Antigamente existia esse tipo de sumiço que ninguém sabe como explicar. Assim o jovem Yalekute viveu por semanas morando com a sogra sem desconfiar que foi enganado pela velha feiticeira, sua sogra. Ele saía para caçada e não desconfiava de nada, enquanto a velha muito contente ficava na maloca fazendo a chicha e acompanhando as outras mulheres ao trabalho e ninguém desconfiava da traição dela com a própria filha, Payawi. Enquanto sua mãe estava feliz fazendo festa e cantando as pequenas músicas sem ritmo e sem sentido como “*tá tá era nguínga tamlembe*” e toda a comunidade acompanhava em harmonia, Payawi estava no buraco na casa do arco-íris que era espécie de uma caba⁷⁰⁵ grande, do tipo mágica.

Yalekute trazia caça para ela comer, como nambu, mutum e a velha tinha que disfarçar, não podia comer os ossos e tudo, como sua filha fazia. Era banguela, não tinha

⁷⁰⁴ História presente no trabalho de Alessandra Makurap, em que realizou um estudo significativo sobre a música para o povo Makurap. Seu trabalho foi apresentado em formato de Trabalho de Conclusão de Curso, no Departamento de Educação Intercultural, da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), sob a orientação da professora Luciana Castro e defendido em 2015.

⁷⁰⁵ Caba, na região Norte, é um termo utilizado para designar várias espécies de marimbondo.

dentes, só chupava a carne e escondia os ossinhos na parede da maloca feita de palha. O marido andava cismado com a mudança de hábitos da esposa, por exemplo, quando dormia, ela roncava.

Um dia, ele foi caçar, como de costume, fazendo tocaia para matar nambu. Atirou a flecha e caiu bem pertinho, mas procurou e não achou; flechou outra vez, aconteceu a mesma coisa. Era sua mulher que puxava a flecha para o buraco para ver se ele a encontrava. Todas as flechas se perderam e Yalekute resolveu procurar com mais cuidado. Uma das flechas havia caído bem na beira do buraco, quando foi pegar, Payawi segurou o braço do marido dizendo:

__ Você pensa que sou eu que você namora na nossa rede todas as noites? É minha mãe

Quando Yalekute ouviu a voz de sua mulher chorou de tristeza. Viu que ela estava mal e toda mordida por aranhas e vermes que roíam a sua carne. Nesse dia Yalekute não conseguiu tirar Payawi do buraco porque ela estava presa pelo arco-íris. Payawi falou para seu marido chamar todos da maloca para fazer uma festa, uma chichada. Assim, Yalekute voltou para a aldeia e antes falou com todos de lá, mas como estava com muita raiva correu atrás da sogra e bateu nela até tirar sangue. Enquanto a velha apanhava, gritava sem saber que tinha sido descoberta:

__ Porque você está me batendo, meu marido? Está com ciúmes de mim? Não estou namorando ninguém.

A irmã de Yalekute, que não sabia de nada, gritou não a machuque, não machuque minha cunhada. Ele então contou a verdade para sua irmã. Nesse momento, Patimã se lembrou da filha lá no buraco e saiu correndo para comer a filha, mas quando chegou lá Payawi já tinha sido tirada do buraco, não pelos homens da aldeia mas sim pelas cabas pretas, cavalo-do-cão e a caba fininho.⁷⁰⁶ A caba preta amarrou o arco-íris na cintura da caba fininho e enquanto uma ferroava o arco-íris as outras puxavam até que soltou Payawi.

Durante o tempo que ficou lá no fundo do buraco, Payawi aprendeu as cantigas que na aldeia ninguém sabia.

À noite o marido passava cinza na mulher para ficar boa. Nesta noite tomaram chicha, mas Yalekute não quis que sua mulher saísse, estava fraquinha. Deitada na rede Payawi escutava as pessoas cantando enquanto bebiam. Disse que as cantigas eram muito feias e estavam todas erradas e que ia ensinar os cantos verdadeiros para o seu povo.

⁷⁰⁶ Cabas pretas, cavalo-do-cão e a caba fininho são tipos de marimbondos.

Nesse tempo ninguém sabia cantar uma música de verdade. Quando já estava melhor, Payawi saiu para a chichada e ensinou as músicas, cantava com uma voz linda e afinada, caçoando do marido que namorou a sua sogra. Assim o arco-íris ensinou para Payawi que ensinou para todo povo as músicas de zombaria, e depois disso que vieram outras invenções de outros tipos de músicas [...].⁷⁰⁷

⁷⁰⁷ MAKURAP, 2015, p. 23-5.

ANEXO II

“História da origem da música Komã”⁷⁰⁸

Os mais velhos contam que antigamente existiam uma lagoa grande perto de uma comunidade Makurap, e que no fundo dessa lagoa morava uma velha chamada Kaxuléu, então a mulherada da aldeia mandaram seus filhos para juntar peixinhos e sapinhos para comerem assados. As crianças saíram para a lagoa atrás dos bichinhos, ficaram contentes ao ver muitos sapinhos e peixinhos por cima da água nadando. Começaram a juntar os peixinhos, quando no meio da lagoa apareceu a velha, boiando. Avistou a criançada catando os peixinhos e disse:

__ Minhas netinhas vocês estão estragando nossas músicas e nosso jenipapo!

__ Nós não estamos estragando nada, nossa mãe quem mandou pescar.

__ Responderam as crianças.

__ Vocês pensam que estão juntando peixinhos e sapinhos, mas não, eles são nossas músicas e nosso jenipapo de pintar o corpo. Vou ensinar vocês a cantarem.

A velha Kaxuléu começou a cantar e a música era tão linda que as crianças ficaram seduzidas tentando aprender. Ela parou e mandou as crianças voltarem para a aldeia e contar para suas mães sobre o que juntavam na lagoa não eram peixinhos era a música e o jenipapo.

Quando chegaram em casa as mães reclamaram questionando-os por que não pescaram. Então as crianças falaram da existência da velha que estava na lagoa e disse que ela pediu que vocês fossem até lá para ouvir as músicas belíssimas que ela cantou para nós, pois é muito lindo. As mulheres ficaram curiosas e foram até a lagoa, chegando lá a velha falou:

__ É verdade minhas filhas, o que estão vendo nadando em minha água são nossas músicas e jenipapo. Venham vou ensinar vocês a cantar e dançar.

As músicas eram mesmo encantadoras, tanto que as mulheres e as meninas ficaram entretidas durante longo tempo, nem viram as horas passar, mas muito tempo depois sentiram fome. Foi aí que Kaxuléu saiu totalmente da água com um canto tão forte, os cabelos dela eram pretinhos, compridos até o pé, quase assustador, mas muito bonito. A velha viu que as mulheres estavam gostando, e ordenou:

__ Amanhã vocês vêm para cantar mais afinado as músicas komã, mas antes, mate os maridos de vocês para nós comermos enquanto cantamos. Essa sim é a nossa comida verdadeira, não os peixinhos.

⁷⁰⁸ História presente no trabalho de Alessandra Makurap, em que realizou um estudo significativo sobre a música para o povo Makurap. Seu trabalho foi apresentado em formato de Trabalho de Conclusão de Curso, no Departamento de Educação Intercultural, da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), sob a orientação da professora Luciana Castro e defendido em 2015.

As mulheres ficaram assustadas, mas concordaram.

E quem vai ser a primeira a matar hoje?

__ Eu, eu, eu.

Todas gritavam juntas, até que escolheram uma dentre elas. Quando foi de madrugada, essa matou o seu marido, tampou com palha e quando foi bem cedinho disse que ia para a roça com as outras. Levaram o marico⁷⁰⁹ com o homem dentro, cozinham no panelão de barro e comeram junto com a velha da lagoa, e assim foi, todas as noites um dos homens desaparecia e as mulheres passavam o dia na lagoa cantando com a velha e comendo a carne do marido. Estavam todas encantadas que até se esqueciam dos maridos, disfarçavam dizendo que iam para a roça, mas quando voltavam estavam tão estranhas que os homens começaram a desconfiar. Os homens também estavam sumindo. Resolveram, então, achar um jeito de descobrir o mistério de tanta diferença no comportamento das mulheres. Marcaram uma caçada deixando apenas um rapaz fingindo estar doente, com febre, as mulheres deixaram uma panela de chicha embaixo da rede dele e saíram pensando que o rapaz estava mesmo doente. Assim que elas saíram alegres para ir até a lagoa, o rapaz subiu no jirau de milho e ficou olhando de longe pelo buraco da palha. De repente, viu uma delas retirar o marido morto de dentro do esconderijo, o jogou no marico e carregou nas costas. Ele desceu correndo e foi procurar os outros homens no acampamento de caçada. Chegando lá, contou para os companheiros.

__ São elas mesmo que estão acabando com nós, matando um a um.

O grupo de homens ficou com muita raiva, prepararam as flechas e seguiram atrás das mulheres prontos para destruí-las.

__ Nós vamos matar essas desgraçadas.

Seguraram as pegadas em um longo silêncio, cercaram pelo mato em volta da lagoa, elas estavam todas em roda dançando e comendo, bem cozidinho, um dos homens que tinha matado cantavam com alegria e a velha tocava taboca, enquanto as mulheres acompanhavam em voz bem alta e forte, mesmo com muito ódio das mulheres e da velha, os homens ficaram encantados pela força da música komã. A velha dançava soprando sua taboca, o cabelo comprido e preto cobria seus peitos enrugados, os ossos dos homens mortos estavam pendurados nas linhas de algodão ou como enfeite nas pernas da velha Kaxuléu e das dançarinas. Falavam:

⁷⁰⁹ Bolsas de vários tamanhos de fibras de tucum, tecidas em pontos miúdos ou médios, de variados tamanhos. De acordo com Denise Maldi (1991) o marico é um elemento cultural de grande valor, característicos e exclusivos dos grupos indígenas que habitam hoje a TI Guaporé e a TI Rio Branco.

__ Quem vai matar hoje? Quem quer dar o marido para nós comermos?

Nessa hora a linha que estava os ossos se quebrou, como se estivesse avisando o perigo. E os homens flecharam todas ao mesmo tempo, mataram todas, juntaram os cadáveres das mulheres e chamaram por Kaxuléu que tinha escapado caindo dentro da lagoa.

__ Vem vovó, ensinar nós a cantar, achamos suas músicas muito bonitas.

Chamaram, chamaram até que ela acabou boiando com a água pela cintura trazendo suas lindas tabocas.

__ Cante para nós ouvirmos.

Ela cantou e os homens queriam ouvir mais e mais, também foram se hipnotizando pela música, mais logo se lembraram do acontecido.

__ São lindos os seus cantos, mas você matou muito dos nossos homens e agora vamos matar você.

Atiraram as flechas e ela no meio da lagoa arreganhava os dentes branquinhos e dizia:

__ Foi com esses dentes que comi muitos homens de vocês.

De repente uma das flechas acertou bem nos seus dentes, ela afundou no lago mas não morreu. Está nesta lagoa viva ainda, todos que contam essa história dizem que ela continua viva.

E que os corpos das mulheres mortas viraram pedras nas paredes. E que nas pedras é possível ver os desenhos das tabocas em forma de pedra. Depois das mortes das mulheres os homens passaram a viver sem mulher e faziam os deveres de casa e caçavam, sem ter nenhuma mulher para namorar e ter filhos, viviam só andando pelo mato para se distrair.

As músicas só passaram a ter valor depois que os homens mataram as mulheres, por falta de mulher começaram a inventar e ouvir música que vinha de seres falantes e animais que se comunicava com o homem. Cantavam juntos, aprendiam e repassavam para outros que se interessassem em aprender.

Vejam só o que aconteceu, na hora que mataram as mulheres tinha ficado duas meninas escondidas atrás de uma sapobemba, no tronco da árvore. O cacique viu e percebeu que eram suas irmãs, elas choravam bem baixinho, perguntou:

__ Vocês também comeram a carne de seus tios e irmãos? __ Responderam que não. Então ele resolveu esconder as duas meninas em cima do jirau da maloca. Agora os homens saíam para caça e sempre ficava um para cozinhar e fazer chicha. Como os homens não sabem fazer a chicha, era muito ruim, sem doce e não fermentava, bebiam reclamando, cuspidos mas não tinha outro jeito, assim eles se revezavam para fazer a chicha. Quando chegou a vez do cacique fazer a chicha, esperou todos saírem, desceu as irmãs para ajuda-lo a fazer.

Mastigavam o milho, a batata para adoçar a chicha, era assim toda vez, quando era a chicha do cacique todos gostavam, bebiam com gosto, até que começaram a desconfiar:

Nós fazemos chicha sem gosto, já o cacique faz chicha boa. Porque? Deve estar escondendo mulher por aí.

O cacique resolveu contar a verdade, explicando que não deixou matar as irmãs, pois juraram que não tinham comido carne de homens. Os outros concordaram em deixar as meninas viver como já estavam grandinhas desceram do jirau e se casaram e o povo Makurap foi aumentando outra vez. Através dessas duas meninas foi que o povo passou a existir novamente, se não fossem elas não existia Makurap no mundo.

Através delas é que também existe a música komã como aprenderam quando eram crianças não esqueceram mais, passaram a ensinar e cantar com os seus maridos e com os outros homens que também tinham aprendido a cantar antes de terem flechado a velha Kaxuléu.

Assim foi ensinada a música komã e sendo repassado de geração para geração. Até hoje as músicas komã são cantadas pelos mais velhos da aldeia. São músicas de festa, com ritmos alegres. Posso dizer que para quem canta komã são as músicas que marcam uma vida, a vida dos Makurap. Para os cantores é como se fosse um belo sucesso, ele entra no ritmo e dá sentido ao canto junto com as danças, os velhos gostam de cantar e demonstrar seus talentos quando tem oportunidade para reviver os momentos marcantes de suas histórias através, principalmente das festas [...].⁷¹⁰

⁷¹⁰ MAKURAP, 2015, p. 25-8.