



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

Andrisson Ferreira da Silva

Amansando o SPI: resistência e protagonismo Kulina-Madiha entre os varadouros do
seringal e do indigenismo na Amazônia (1905-1940)

Florianópolis

2024

Andrisson Ferreira da Silva

Amansando o SPI: resistência e protagonismo Kulina-Madiha entre os varadouros do seringal e do indigenismo na Amazônia (1905-1940)

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Juliana Salles Machado

Florianópolis

2024

Silva, Andrisson Ferreira da

Amansando o SPI : resistência e protagonismo Kulina-Madiha entre os varadouros do seringal e do indigenismo na Amazônia (1905-1940) / Andrisson Ferreira da Silva ; orientadora, Juliana Salles Machado, 2024.

209 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. História. 2. História Indígena. 3. Amazônia. 4. Seringal. 5. SPI. I. Machado, Juliana Salles . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

Andrisson Ferreira da Silva

Amansando o SPI: resistência e protagonismo Kulina-Madiha entre os varadouros do seringal e do indigenismo na Amazônia (1905-1940)

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

Prof.^a Dra. Roseline Mezacasa
Universidade Federal de Rondônia (Unir)

Prof.^a Dra. Teresa Almeida Cruz
Universidade Federal do Acre (Ufac)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em História atribuído pelo Programa de Pós-Graduação em História.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof.^a Dra. Juliana Salles Machado
Orientadora

Florianópolis, maio de 2024.

*À mamãe,
que desde pequeno me ensina o poder do silêncio e das palavras.*

AGRADECIMENTOS

A Deus e todo Sagrado que permite exercitar a fé.

À família: mamãe Alcilene, irmãos Andreilson, Alane e Alana, e ao papai Adriano, de quem muito amo e me orgulho.

A Paulo, Asafe e João Pedro família que tanto partilhou, todo o meu amor.

Aos meus tios, Raimundo, Conceição e Maria Rosa que tanto me ensinaram e cuidaram.

Aos meus primos Laressa, Junior, André (*in memoriam*) e Vanessa que comigo cresceram e me trouxeram uma infância feliz.

Aos meus professores, desde o Ensino Infantil ao Ensino Médio.

À Universidade Federal do Acre (Ufac), minha primeira casa de formação em ensino superior, onde muito aprendi sobre o ser historiador. Local de alguns anos de relações de produção de conhecimento, afeto e respeito compartilhado na pessoa de professores, professoras e colegas que humanizaram e humanizam o ensino-aprendizagem. Por isso, aqui cito em especial os professores Airton, Sávio, Teresa, Bianca, Flávia, Geórgia, Wlisses, Sérgio, Armstrong, Marina, Ariádina, José Dourado e o professor Carlos Alberto (*in memoriam*). Cito os colegas, na representação de Elane, Rayra, Alice, Deusa, Maria Clara, Élcio, Silas, Thais, Karol, Ramon, Jardel, Lucas, Alana, Walisson, Paulo Alves e demais que atravessaram este percurso.

Em especial às professoras Flávia Rocha, Nedy Bianca, Geórgia Pereira e Teresa Cruz com quem tanto troquei conversas-conhecimentos.

Aos grupos de pesquisa que fiz parte, em especial ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (Neabi/Ufac), onde muito aprendi.

Às revistas eletrônicas as quais integrei e que contribuíram em meu aprendizado e noção de múltiplas pesquisas: a Revista Em Favor de Igualdade Racial (Refir) e à Das Amazônias: revista discente do curso de História.

Aos amigos Felipe, Gabriela, Ionar, Ana Clara e Miguel, que no outono e início de inverno frio e chuvoso me deram guarida e com abraço quente me receberam em suas casas. E especialmente à Gabriela e Felipe que nos presentearam com a chegada de Luís Gabriel.

Às árvores do Centro de Filosofias e Ciências Humanas (CFH), o Bosque do CFH, que me acolheram quando nas tardes gélidas de recém chegada à UFSC eu ainda tinha poucos conhecidos.

Ao Laboratório de História Indígena (Labhin/Ufsc) pelas partilhas com os colegas Lucas, Adriana, Kerollainy, Vanessa, Daiane, Ricardo, Marcos e Josefa, esta última, nortista do coração maravilhoso. E ao Laboratório de Estudos Interdisciplinares em Arqueologia (Leia) nas pessoas do professor Lucas Bueno e dos queridos colegas Thiago e Fabiane.

A todos os amigos e amigas da República em que me instalei por 7 meses. A Casa 301, com certeza, foi um ambiente de muito afeto, aprendizados e diversões. Aos colegas do 402, Denis, Jaíne e Thainã com quem pude compartilhar aprendizados.

Às minhas amigas Joana Marques, pelos encorajamentos, Sulamita Silva e Queila Batista pelo apoio incondicional, e ao amigo Danilo pelas trocas e caminhadas. Em especial também a Cláudia Marques, a primeira professora a corrigir um artigo meu, e que tanto me ensinou nos projetos e parcerias de vida, sempre debatendo identidade, subjetividades e sonhos.

Aos amigos das antigas, dos percursos de afeto e solidariedade, Diane, Deuzilene, Luiz e Ythalo.

A cada contribuinte da vaquinha virtual que fiz, pois acreditaram em mim quando resolvi desbravar o sul do país para cursar um mestrado acadêmico na área de História. Um desafio vencido quando tive que sair do Acre em busca de um sonho frente ao forte desmonte das instituições públicas federais de ensino propiciadas pelo (des)governo bolsonaro.

À minha orientadora Juliana Salles Machado, que tanto me ensinou, pelas leituras indicadas, pelas reflexões da escrita, no estágio docente e a cada ensinamento paciente e atencioso, nos sempre conhecimentos-inquietamentos, com seu poder de promover reflexão. Essa dissertação é afetada pela humanidade que há nessa mulher, mãe, pesquisadora, professora.

Aos jovens futuros historiadores do então 3º período do curso de História da UFSC, onde fiz meu estágio docente em 2022, com quem tanto aprendi pelos trabalhos, rodas de conversas no bosque e demais atividades. Acompanhá-los e ver potências que são me surpreendeu muito.

Aos amigos que me fizeram/fazem tão bem. De lugares e mundos diferentes, que me permitiram sentir mais ainda que a vida vale muito ser vivida: Izadora, Jaciel, Lucas, Maria Vitória, Jhone e Joana.

Aos amigos que o mestrado me proporcionou, pelas boas conversas, trocas e algumas cervejas e confabulações: Pedro, Kassia, Jessica, Sara e Talita.

Agradeço à Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, nas pessoas de Juarez, do povo Kaingang, e Minda, do povo Laklãnõ Xokleng, que tanto me fizeram

crescer com suas falas. E, também agradeço pelas ricas aprendizagens com minha escuta atenciosa às aulas dos professores Sandor e Dorotheia.

À Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela bolsa de pesquisa. Desejando que pesquisadores e pesquisadoras atuantes e ingressantes possam vivenciar a estabilidade da pesquisa pela ampliação de bolsas e ajustes necessários, tendo financiamento efetivo e estabilidade emocional para qualidade de suas investigações.

Às professoras Roseline Mezacasa, Lori Altmann e Genoveva Santos que tanto contribuíram com seus olhares em minha qualificação. E, novamente, à professora Roseline e professora Teresa Cruz que participaram com ricas contribuições na defesa desta dissertação.

À Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc) e ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), seus professores, em especial ao Marcos Montysuma, coordenadores e ao secretário Victor Viana, servidor essencial dada a sua atuação eficiente nos trâmites acadêmicos. A todos os técnicos, cozinheiros do Restaurante Universitários, auxiliares de limpeza, seguranças e demais trabalhadores que propiciam que a universidade se mova.

Nesses caminhos de memória-agradecimento, cada um que atravessou estes varadouros e me ajudou a construir a minha subjetividade é um ser especial.

Aos povos indígenas, que desde o passado e no tempo presente nos proporcionam lutar por um futuro de vida! Ao povo Kulina-Madiha que cruzou este trajeto, me ensinando a sentir a história para além das narrativas oficiais.

Tu não podes comprar o vento
Tu não podes comprar o sol
Tu não podes comprar a chuva
Tu não podes comprar o calor
Tu não podes comprar as nuvens
Tu não podes comprar as cores
Tu não podes comprar minha alegria
Tu não podes comprar minhas dores (*Calle 13*, 2011).

RESUMO

Esta pesquisa está situada nos varadouros da História Indígena e faz jus à história do povo Kulina-Madiha, que pertence à família linguística Arawa, fala a língua Kulina e está localizado no Peru e no Brasil – nos estados brasileiros estão no Acre e no Amazonas. Ocupa regiões ao longo das principais bacias hidrográficas da região Sul-Occidental amazônica, o Purus e o Juruá, este último rio historicamente percebido como território Kulina-Madiha. A partir da segunda metade do século XIX, com a descoberta pelos não indígenas da forte presença da *Hevea brasiliensis* e da *Castilla ulei*, seguido do crescimento do valor comercial do látex, o seringal se constituiu como verdadeiro processo de violência, desterritorialização pelas correrias, assassinatos e trabalho escravo dos povos indígenas na Amazônia. Nesse sentido, atuações indigenistas foram sendo desenvolvidas também através do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), nessa região permeada de disputas políticas, fronteiriças e econômicas. O objetivo deste trabalho, portanto, é perceber como a história do povo Kulina-Madiha é atravessada pelo seringal, a partir do século XIX, e como se dá sua relação com o indigenismo do SPI no baixo Gregório, no Posto Indígena do rio Gregório. Esta pesquisa historiográfica se amparou em documentos, relatórios e fotografias compreendendo uma baliza cronológica do ano de 1905 a 1940, e sua análise documental é descritiva e qualitativa, no estudo da dinâmica no Posto Indígena pelas especificidades do local e contexto histórico. A partir do cotidiano nesse local, formas de controle e opressão do Estado aos Kulina-Madiha foram transformadas em formas de resistência e protagonismo num trajeto de amansamento inverso, o amansamento do SPI.

Palavras-chave: Posto Indígena do rio Gregório; Seringal; Indigenismo; História Indígena.

ABSTRACT

This research is situated in the *varadouros* of Indigenous History and does justice to the history of the Kulina-Madiha people, who belong to the Arawa linguistic family, speak the Kulina language and are located in Peru and Brazil – in the Brazilian states of Acre and Amazonas. They occupies regions along the main river basins of the south-western Amazon region, the Purus and the Juruá, the latter historically perceived as Kulina-Madiha territory. From the second half of the 19th century onwards, with the discovery by non-indigenous people of the strong presence of *Hevea brasiliensis* and *Castilla ulei*, followed by the growth in the commercial value of latex, the rubber plantation became a real process of violence, deterritorialization through the running, murders and slave labor of indigenous peoples in the Amazon. In this sense, indigenist actions were also developed through the *Serviço de Proteção aos Índios (SPI)*, (Indian Protection Service), in this region permeated by political, border and economic disputes. The aim of this paper, therefore, is to understand how the history of the Kulina-Madiha people is crossed by the rubber plantation, from the 19th century onwards, and how their relationship with the SPI's indigenism in the lower Gregório, *Posto Indígena do rio Gregório* (Gregório River Indigenous Post) is shaped. This historiographical research was based on documents, reports and photographs covering a chronological period from 1905 to 1940, and its documentary analysis is descriptive and qualitative, in the study of the dynamics of the Indigenous Post due to the specificities of the location and historical context. Based on daily life in this place, forms of state control and oppression of the Kulina-Madiha were transformed into forms of resistance and protagonism in a path of reverse taming, the taming of the SPI.

Keywords: Gregório river Indigenous Post; Seringal; Indigenism; Indigenous History.

CONVENÇÕES

A maioria das palavras da língua Kulina são oxítonas, isto é, a última sílaba é tônica. Por exemplo: ‘madiha’, ‘tocorime’ e ‘zupinehe’ são lidas ‘madihá’, ‘tocorimé’ e ‘zupinehé’.

Para este trabalho não serão utilizadas as convenções da Língua Portuguesa para pluralizar palavras da língua Kulina. Destaco que os termos Kulina estão em itálico. Respeitarei ainda escrita na língua Kulina conforme cada autor.

Tiss (2004) propõe a escrita Madiha com ‘h’, com som de dois “rr”, proposta que seguirei neste trabalho com o povo Kulina-Madiha do médio Juruá.

O nome “Kulina” é utilizado para denominar o povo e o nome “Madiha” é uma autodenominação a partir das experiências entre os grupos Kulina, que levam em consideração redes de parentesco e organização social, por exemplo *dsohuiji madiha* (macaco-prego *madiha*) e *biro madiha* (tucano *madiha*). Posto isso, utilizarei a junção Kulina-Madiha.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1– Pra quem serve teu conhecimento?	21
Figura 2 – Mapa de Localização das Terras Indígenas	27
Figura 3 – Mapa dos Rios Purus, Juruá e seus principais afluentes	29
Figura 4 – O corte na seringueira como múltiplos tempos do contato Kulina-Madiha com os karia	35
Figura 5 – Acre - invasão dos territórios indígenas.....	56
Figura 6 – Homem Kulina extraindo látex da Seringueira.....	65
Figura 7– Riozinho, Posto Indígena de Nacionalização (PIN).....	97
Figura 8 – Roçado no Posto Indígena do rio Gregório.....	99
Figura 9 – Varadouro da margem do rio Gregório ao aldeamento dos Kuina-Madiha.....	105
Figura 10 – Roçado entre a floresta no Posto Indígena do rio Gregório	108
Figura 11 – Sede do Posto Indígena do rio Gregório e residência do encarregado situada às margens do rio Gregório.....	110
Figura 12 – Localização do Posto Indígena do rio Gregório.....	110
Figura 13 – Carimbo do Serviço de Proteção aos Índios – Inspetoria Regional do Amazonas e Território do Acre.....	113
Figura 14 – Plantação de macaxeira no Posto Indígena do rio Gregório	118
Figura 15 – Grupo de homens Kulina-Madiha no Posto Indígena do rio Gregório (1928) ...	124
Figura 16 – Plantação de bananeiras na sede do Posto Indígena do rio Gregório.....	126
Figura 17 – Grupo Kulina-Madiha à frente do barracão no Posto Indígena do rio Gregório	148
Figura 18 – Grupo de homens Kulina-Madiha no Posto Indígena do rio Gregório (colorida)	154
Figura 19 – Indígenas Kulina-Madiha trabalhando na casa de farinha do Posto Indígena do rio Gregório.....	156
Figura 20 – Mulheres Kulina-Madiha preparando a macaxeira para a produção de farinha no Posto Indígena do rio Gregório	159
Figura 21 – Aspecto do Posto Indígena do rio Gregório.....	162
Figura 22 – Crianças Kulina-Madiha no Posto Indígena do rio Gregório.....	163
Figura 23 – Maloca dos Kulina-Madiha no Posto Indígena do rio Gregório	165
Figura 24 – Grupo de Kulina-Madiha em frente a <i>odsa behe</i>	167
Figura 25 – Grupo Kulina-Madiha em frente a moradias elevadas no Posto Indígena do rio Gregório.....	168

LISTA DE TABELA

Tabela 1 – Quantidade de indígenas no Posto Indígena do rio Gregório de acordo com os relatórios	139
--	-----

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Serviços do Posto Indígena do Riozinho do Penedo referente ao ano de 1928...	107
Quadro 2 – Serviços do Posto Indígena do rio Gregório referente ao ano de 1929	117
Quadro 3 – Nota de pedido de mercadorias do Posto Indígena do rio Gregório.....	120
Quadro 4 – Serviços do Posto Indígena do rio Gregório referente a primeira metade do ano de 1930	127

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AC	Acre
AM	Amazonas
Apib	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
BNDigital	Hemeroteca da Biblioteca Digital
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
CCE	Centro de Comunicação e Expressão
CFH	Centro de Filosofia e Ciências Humanas
CPI-AC	Comissão Pró-Índio do Acre
Funai	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
GTZ	<i>Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit</i>
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHGB	Instituto Histórico de Geografia Brasileiro
IR	Inspetoria Regional
Isa	Instituto Sociambiental
Labhin	Laboratório de História Indígena
Maic	Ministério da Agricultura Indústria e Comércio
MI	Museu Nacional dos Povos Indígenas
MN	Museu Nacional
MPI	Ministério dos Povos Indígenas
Neab	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros
Neabi	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas
Neai	Acervo Carlos Araújo Moreira Neto do Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas
PI	Posto Indígena
PPGH	Programa de Pós-Graduação em História
PPTAL	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
Sus	Sistema Único de Saúde
T.I	Terra Indígena

Ufac	Universidade Federal do Acre
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
SITUAR-ME: DA VIDA COMO ETNOGRAFIA AO ENCONTRO DO EU-PESQUISADOR ESCRIVIDO	19
COSTURAS DAS HISTÓRIAS	25
Materiais de Pesquisa e Método	39
Apresentação dos Varadouros	41
VARADOURO 1 – OS KULINA-MADIHA E A INVENÇÃO DO SERINGAL NA AMAZÔNIA.....	44
1.1 Visitando a etnografia e historiografia – o ser Kulina-Madiha e os tempos	45
1.2 O seringal, modalidade de ocupação e efetivação do seringalismo no Acre e no Amazonas	53
1.3 Os tempos marcados pela ótica indígena no Acre e no sul do Amazonas.....	60
1.4 Antigamente, depois, agora e quando – advérbios de tempo e o atravessar do seringal na narrativa Kulina-Madiha.....	63
VARADOURO 2 – “GENTE ERRANTE” NO ALTO JURUÁ, GENEALOGIAS DO SPI E ALGUNS “PROBLEMAS INDÍGENAS” NO ACRE	67
2.1 No Alto Juruá – presença indígena, expansão seringalista e disputas fronteiriças.....	68
2.2 O Serviço de Proteção aos Índios e os percursos de raça, identidade e colonialidade no projeto de nação.....	76
2.3 Andanças do SPI(LTN) pelo Território Federal do Acre	84
2.4 “O Acre e o problema indígena” – embates entre o governador Hugo Carneiro e o Inspetor Bento de Lemos.....	87
VARADOURO 3 – PRESENÇA KULINA-MADIHA, POSTO INDÍGENA E OS AGENTES DO ESTADO.....	92
3.1 Sobre registros históricos dos Kulina-Madiha na foz do rio Gregório.....	93
3.2 Limpando varadouros – transformação do Posto Indígena do Riozinho do Penedo em Posto Indígena do rio Gregório	95
3.3 Serviços efetuados no Posto Indígena Riozinho do Penedo em 1928.....	106

3.4 Maior Centro Agrícola do médio Juruá – adentrando no Posto Indígena do rio Gregório	109
3.5 Entre manuscritos e datilografados: Alfredo José da Silva e os “índios que explorava”; um novo patrão?	113
3.6 Entre demonstrativos de serviços e transações comerciais dos Kulina-Madiha em 1929	116
3.7 Pedidos de Mercadorias e Demonstrativos de Serviços, entre ressignificações e resistências em 1930	119
3.8 Entre o <i>tuçonahui</i> e <i>zuquéué</i> : enfermidades – produtos da “civilização”	130
3.9 Resistências Kulina-Madiha através do xamanismo	133
3.10 “O ‘índio’ tem dado sempre um ótimo seringueiro” – sob a supervisão e as ordens do inspetor Bento Martins Pereira de Lemos	137

VARADOURO 4 – LUZ, CÂMERA, CIVILIZ(AÇÃO) – OS KULINA-MADIHA EM FOCO ENTRE VARADOUROS FOTOGRÁFICOS..... 141

4.1 Flashes teóricos sobre imagens	142
4.2 Revelações do Roteiro “abstrações civilizatórias”	148
4.3 Depois que os flashes terminam – performances de resistência e captura inversa.....	169
4.4 Além das imagens – desconstituição do Posto Indígena do rio Gregório	174

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 176

REFERÊNCIAS.....191

FONTES DOCUMENTAIS..... 198

REFERÊNCIAS DAS FIGURAS 202

ANEXOS.....205



INTRODUÇÃO

SITUAR-ME: DA VIDA COMO ETNOGRAFIA AO ENCONTRO DO EU- PESQUISADOR ESCRIVIVIDO

Por que, para que e para quem escrevo? Para iniciar esta reflexão, que parte de um situar-me, esse lugar de autoanálise, de não só visualizar, mas enxergar os atravessamentos que perpassam nossos corpos e ontologias, destaco meu local de fala não indígena escrevendo sobre uma trajetória histórica indígena atravessada por outras gentes. Assim, busquei situar-me no desenvolvimento deste trabalho pensando minha identidade amazônica, periférica, descendente de seringueiros e seringueiras e dos habitantes da floresta – com suas raízes negras, indígenas e branca emaranhadas em miscigenações em trânsitos pelo norte brasileiro. Percebo e reflito que o ser pesquisador e a pesquisa não são processos distanciados, mas sim emaranhados. Por isso, há a necessidade de me despir de um desenvolvimento narrador de neutralidades na escrita acadêmica, por compreender sermos seres políticos, atravessados e situados pelo nosso local de subjetividades e experiências, pela vida escrita e experienciada, ou melhor, escrevívda.

Escrevivência é a potência da vida e da escrita caminhando junto a partir das emaranhadas simbioses e subjetividades que compõem a coletividade. A busca pelo encontro do sujeito em sua investigação. Sujeito reconhecedor da importância de sua história ancestral marcada pelas configurações de dor, mas de resistência. Na tentativa do encontro de si e percepção do nós, pela proximidade no processo de pesquisa, sobretudo falando em primeira pessoa. Falar em primeira pessoa, nesse sentido, é um aspecto político e entremeado pela minha constituição identitária (Evaristo, 2020). Sou filho de mulher preta afroindígena, e sei que a minha história perpassa um lugar de escuta, das sabedorias vindas da floresta – das histórias sobre os seringais escutadas de mamãe desde criança: as fugas de animais perigosos, as dificuldades, as alegrias, a pequena pela de borracha, nome dado para a borracha em formato oval já defumada, que até hoje me conta ter produzido na sua infância, e a trocou por uma lata de leite condensado em uma casa de aviação no interior dos seringais, em Cruzeiro do Sul, no Acre.

Nesse momento, eu me coloco na discussão do eu-pesquisador, investigando minha vida como minha própria etnografia, dentro de um contexto marcado pela presença e ausência indígena no estado do Acre. Afirmando também minha interligação ideológica sobretudo pautada na importância do Estado e suas políticas públicas, pois reconheço que pesquisar é um ato político, resultado da pluralidade que envolve o universo acadêmico, mas também a vida para além da academia. É ancestralidade e consciência de classe que passa a ser transcrita e traduzidas no papel, falante no corpo e no que ele fala.

Figura 1– Pra quem serve teu conhecimento?



FONTE: do autor, 2023

Me situo num local de fala de acessos básicos, desde ao acesso ao Bolsa Família, ao Luz para Todos, ao Sistema Único de Saúde (Sus) e, principalmente, à Escola Pública, local de resistência e de forte presença de múltiplas identidades, principalmente a presença indígena, protagonista nos diversos espaços amazônicos. Ainda que, muitos desses indivíduos assim não se reconheçam, seus corpos falam.

Percorro meus caminhos passados lembrando das presenças e ausências indígenas. lembrando dos meus amigos e amigas de sala de aula do Ensino Fundamental, Ivina Luíza e “Kaxina”. Ivina do povo Huni Kuĩ, filha de uma grande liderança do seu povo, quando criança nos tornamos amigos desde a quarta série. Falava de sua ancestralidade e identidade com muito orgulho, o corpo dela falava em auto e bom som, “sou um corpo indígena” – eu a percebia nitidamente. Ivina ia defendendo-se astuta e autenticamente quando as “brincadeiras” discriminatórias das crianças tentavam diminuí-la. Nesse sentido, eu tinha em meu caminho o protagonismo indígena latente, da altivez e autonomia no ambiente escolar de alteridades.

Kaxina, lembro eu, introspectivo, silencioso, focado nos estudos, ótimo no futebol, com seus olhos puxados e cabelos espetados se posicionava como uma criança indígena. O chamávamos de “Kaxina”, em alusão aos Kaxinawá, o maior povo do Acre e que se autodenomina Huni Kuĩ. Rememoro ainda de minha vizinha, a quem sempre chamamos de "Toinha", do município de Feijó, a terra do açaí, também em companhia de sua filha Sophia, ambas com seus fenótipos indígenas estampados em seus corpos e que falavam “somos um corpo indígena”.

Eles sempre estiveram em meu caminho, desde a ancestralidade ao cotidiano urbano. Seus corpos, presença e até mesmo suas ausências sempre gritaram – “nós existimos!”. Vivenciei assim em meus caminhos identidades em diversas intersecções, marcadas pelos fenótipos indígenas, afro-indígenas, pardos, pretos e brancos. Eu era a criança parda, filho de trabalhadores autônomos, do Adriano, vendedor de cocada, e da Alcilene, mulher, preta, nortista, afroindígena, dona de casa, mãe de quatro filhos, costureira talentosa, entrelaçada pelas identidades seringueiras e indígenas dos seringais de Cruzeiro do Sul.

Dentro da Universidade Federal do Acre (Ufac), local em que ao início adentrei aquém de todas as discussões pelas quais me apaixonaria, fiz graduação em História. Foi lá onde fui aprendendo sobre histórias, localizando e entendendo as identidades e as culturas, tendo contatos teóricos e práticos com a história indígena, a cultura africana e afro-brasileira. Mas também foi um espaço onde percebi as ausências indígenas, pois num estado de mais de 16 povos não tive nenhum professor ou professora indígena, nenhum colega de turma autodeclarado indígena, ou soube de algum modo de ingresso específico para alunos indígenas.

Pouco a pouco, através de disciplinas como a disciplina de História Indígena do Acre, fui inserido nas discussões acadêmicas. Meu professor, excelentíssimo professor de Teoria da História, Airton Rocha, reconhecia que deveria haver um empenho dos professores e professoras para o ensino-aprendizagem da temática indígena, e buscava aprendê-la mais e mais. O professor Airton compreendia como a universidade se encontrava engessada no eurocentrismo e com grandes desafios de reconhecimento e inserção da história dos povos indígenas no currículo, bem como dentro de suas vivências práticas. Nessa disciplina tive o prazer de ouvir e refletir sobre o conceito de “Protagonismo Indígena”, na qual por muito tempo me inquietou a pensar: “O que é protagonismo indígena?”. Eu achava essa combinação frasal tão bonita e inquietante. "Protagonismo!". Mas, ainda não compreendia o seu real significado.

Foi em uma Iniciação Científica coordenada pela professora Teresa Almeida Cruz entre os anos de 2020 a 2022, intitulada “Representações dos Povos Indígenas do Acre nas plataformas digitais brasileiras”, que esta pesquisa germinou.¹ Através de minha participação pude conhecer ainda mais sobre os povos indígenas do Acre a partir de documentos como jornais e relatórios. Nessa Iniciação desenvolvemos debates com a Prof. Ariádina Almeida, os colegas Karol Oliveira e o Ramon Nere, que ainda seguem pesquisando a temática indígena na pós-graduação. Durante essa experiência tive meu primeiro contato com o Museu Nacional dos Povos Indígenas online, e fui aprendendo a investigar um pouco mais sobre a História da Amazônia Indígena – nele encontrei os primeiros materiais que afloram nessa dissertação. Foi também com meu estimado amigo Danilo Nascimento, contemporâneo de graduação, pesquisador da educação Huni Kuĩ, que tanto aprendi sobre histórias indígenas.

Conquanto, nas vivências cotidianas, vi protagonismos indígenas sendo construídos dentro da universidade, vendo a atuação de novos amigos indígenas como Eldo Shanenawa e Edilene Barbosa, na época mestrandos. Hoje os dois já estão no doutorado. Eles, dentro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros afirmaram suas presenças e oportunizaram a construção e afirmação originária do agora Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (Neabi) da Universidade Federal do Acre (Ufac); antes apenas Neab, por não ter a inserção indígena.

É notório, o protagonismo indígena sempre correu nas veias do Brasil, sobretudo o contemporâneo. Ao tempo em que foi escrita esta dissertação, os povos indígenas tomaram posse no Ministério dos Povos Indígenas (MPI) através da empossada ministra Sônia Guajajara, a primeira deputada federal indígena eleita por São Paulo, em 2022, e grande promotora da Bancada do Cocar no Congresso Nacional. A Funai, antigo SPI, órgão alvo de estudo desta investigação, passou de Fundação Nacional do Índio para Fundação Nacional dos Povos Indígenas², tendo Joenia Wapichana como a primeira indígena mulher a presidi-la, em uma assertiva contra as cargas históricas de estereótipos e preconceitos, solidificando uma

¹ Também aprendi muito sobre coletas de dados, análise de documentos, armazenamento e estudo de fontes em dois projetos de Iniciação Científica anteriores, o primeiro foi o “APONTAMENTOS SOBRE O GOLPE CIVIL-MILITAR DE 1964 NO ACRE: DITADURA, INTOLERANCIA E PERSEGUIÇÕES POLÍTICAS”, coordenado pelo professor Francisco Bento, onde atuei entre 2018 a 2019, com a parceria do colega Jadson Bernardo, colega com quem muito aprendi. E no projeto “PRÁTICAS PEDAGÓGICAS EM EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS EM ESCOLAS DE EDUCAÇÃO BÁSICA DO ESTADO DO ACRE”, entre os anos de 2019 a 2020, coordenado pela professora Flávia Rodrigues Lima da Rocha, quem muito compartilhou comigo seus conhecimentos e orientações. Demais projetos de Pesquisa, Ensino e Extensão se constituíram base de minha formação enquanto historiador e pesquisador.

² Possível verificar no Art. 58 do Capítulo VII da legislação seguinte: BRASIL. **Medida Provisória nº 1.154, de 1º de janeiro de 2023.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2023-2026/2023/Mpv/mpv1154.htm#:~:text=MEDIDA%20PROVIS%C3%93RIA%20N%C2%BA%201.154%2C%20DE,da%20Rep%C3%ABlica%20e%20dos%20Minist%C3%A9rios. Acesso em: 17 mar. de 2023.

política indígena e não somente indigenista, construída por eles e elas no Movimento Indígena.

Não obstante, esta pesquisa também está entre momentos que não podem ser negligenciados. O Brasil e o mundo presenciaram no ano de 2022 o assassinato de Dom Phillips e Bruno Pereira. Indigenistas atuantes no Vale do Javari, que denunciando tráfico de drogas, exploração ilegal de madeira e demais atitudes de violência que impactam diretamente na vida dos povos indígenas da região amazônica, tiveram suas vidas ceifadas brutalmente. Isso nos fez refletir o quanto a história indígena, a atuação indígena e indigenista é marcada por múltiplas violências.

Contudo, com o emergente retorno de um governo compromissado com a luta indígena e prontificado a ouvir suas vozes, portarias contra a flexibilização do garimpo em terras indígenas foram revogadas. Assessores e lideranças indígenas de distintos povos foram convidados a integrar o Ministério onde foi alocada a Funai, outrora como Serviço de Proteção aos Índios (SPI), palco das tentativas assimilacionistas, integracionista e de extermínio de suas existências como indígenas, num verdadeiro atentado em nome de prerrogativas nacionalistas. Foi internacionalizado a alarmante chacina ocorrida em Roraima, na Terra Indígena Yanomami, onde o garimpo ilegal e seu crescimento exponencial a partir do ano de 2018 levou à contaminação pelo mercúrio, à devastação geográfica e morte de animais, poluição de rios e igarapés, bem como a morte de adultos e inúmeras crianças.

Este trabalho é desenvolvido na Década Internacional das Línguas Indígenas, promovida pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), compreendendo a valorização das línguas indígenas – algumas delas fortemente enfraquecidas e com grandes perigos de desaparecimento. No Brasil, muitas delas em risco pela imposição da Língua Portuguesa, um dos instrumentos de dominação colonial ao longo dos mais de 500 anos desde a invasão.

São nesses entrelaçamentos ecosturas das histórias que é preciso compreender o corpo como uma ferramenta discursiva que grita, sussurra, transmite, geme, sangra. O local de sua fala potencializa ou reprime sua voz porque esse corpo também é atravessado pelos discursos hegemônicos e racializantes. Contudo, fala, silencia, mas transmite sempre uma mensagem com força transformadora. Nesse sentido, a minha reflexão, e que convido para que seja coletiva, é a de a partir de meu lugar, nosso lugar, para ouvirmos as vozes sobre possibilidades de construção de História(s) outras, despontando para além da racialização, das opressões de raça, classe, gênero e das demais fronteiras de invisibiliz(ação) – palavra esta

carregadora do sufixo ação, fazendo-nos lembrar que na História não é o acaso e sim as relações de poderes que in(ter)ferem nos cotidianos.

Eu, este aprendiz escritor, fui afetado pelas vozes, pela universidade pública e instigado a perceber outros corpos subjugados, e que eu e meus ancestrais fazemos parte desses corpos outros. Somos atravessados pela História Indígena, que se fazia no meu bairro, na minha escola, na universidade, na minha vida. Hoje, olhando para todo esse contexto, posso escrever com todos os que me ensinaram e me ensinam de alguma forma a fazer ciência humana. Quero fazer ciência pra fazer entender, pois há muito já proibiram os corpos Outros de falarem por si. Que seja uma conversa plural, na compreensão de que não existe texto sem contexto, pois somos atravessados pela história passada e presente, desde as interações sociais locais, regionais e globais.

COSTURAS DAS HISTÓRIAS

Adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história (Ailton Krenak, 2019, p.13).

Esta pesquisa é sobre História Indígena e tem o objetivo de compreender como a História do povo Kulina-Madiha na Amazônia, na calha do Juruá, entre os estados do Acre e do Amazonas, foi atravessada pelo seringal a partir do século XIX. E, como se inseriram no Serviço de Proteção aos Índios (SPI) entre os anos de 1924 a 1930, no Posto Indígena do rio Gregório, no Amazonas, promovendo atuação resistente e protagonista no local que ficou conhecido como maior Centro Agrícola do médio Juruá, administrado pelo encarregado Alfredo José da Silva. Dessa maneira, a baliza cronológica delimita os anos de intrusão do seringal, trilhando um estudo documental desde o ano de 1905, entrevendo a implementação e atuação do SPI na região do Acre, até o fim dos serviços do Posto Indígena estudado, em 1940, no Amazonas. Assim sendo, os Kulina-Madiha são os personagens centrais desta pesquisa, estando inseridos como agentes protagonistas nas configurações do seringal, do SPI e sua política indigenista, para além das noções de fronteirizações impostas pelo *karia*, o não indígena.

O povo Kulina é um povo da família linguística Arawa, fala a língua Kulina³, e se autodenominam Madiha, uma categoria descrita por Viveiros de Castro (1978) como “para-

³ Pertencem também a esta família linguística os Banawa, Deni, Jarawara, Kanamanti, Paumari, Suruwaha, Ocidentais, Jamamadi Orientais Jamamadi (Genoveva, 2019).

totêmica” de sua identidade. Genoveva (2014) destaca que Kulina é em relação à etnia e Madiha é como se autodenominam, podendo ser “os homens”, “os que são gente”, os “verdadeiros”, pelo qual “madi” significa morar e “ha” (função locativa ou classificativa) que se traduz para “ser” ou “estar”, dessa forma uma tradução literal seria “sou morador” ou “estou morador”.

Madiha funciona ainda para indicar a qual subgrupo de seu povo pertencem, por exemplo, *dsohuiji madiha*, que numa tradução razoável seria “sou morador macaco prego”. A autora aborda como o *madiha* surge como uma subcategoria, que descende de aspectos paternos e geográficos, setores de aliança, nascimento na aldeia, casamentos, trocas econômicas, proximidade e distância, e isso estabelece-se para a garantia dos compromissos. Destaco que como Kulina é referente ao povo, e Madiha é sua autodenominação, Madiha não funciona como excludente da nomeação Kulina, mas sim como uma afirmação de sua identidade, atestando minha utilização para a nomenclatura Kulina-Madiha.

Incorrendo aos registros históricos, Castello Branco (1952) destacou que os Kulina eram a maior “tribo” do Juruá e se encontravam entre o Tarauacá e o Gregório.⁴ Dessa forma, Cerqueira (2015) descreve como os Kulina estão organizados em três grandes configurações sociais, a primeira organizada em aldeias no Purus, no Acre (na parte brasileira), e no Peru; a segunda com aldeias no médio rio Envira, próximas ao Tarauacá, e diversas aldeias espalhadas no Juruá e seus afluentes já no Amazonas. Alerta ainda que há um grupo Kulina no Vale do Javari que fala uma língua da família linguística Pano, normalmente conhecidos por “Kulina (Pano)”, mas que possui diferença linguística e etnográfica.

Os Madiha, ao longo dos registros, estão presentes incontestavelmente na calha do Juruá, inseridos neste território a partir de suas próprias dinâmicas de movimentação. No entanto, em decorrência da frente de expansão seringueira que iniciou na segunda metade do século XIX, se estabeleceram em regiões brasileiras dos estados do Acre e Amazonas, e no Peru, nas bacias hidrográficas do Juruá e Purus.⁵ Já no ano de 2010 o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) contabilizava os Kulina em 4.848 no país. Já dados presentes no Instituto Sociambiental (Isa) é contabilizada uma população Kulina

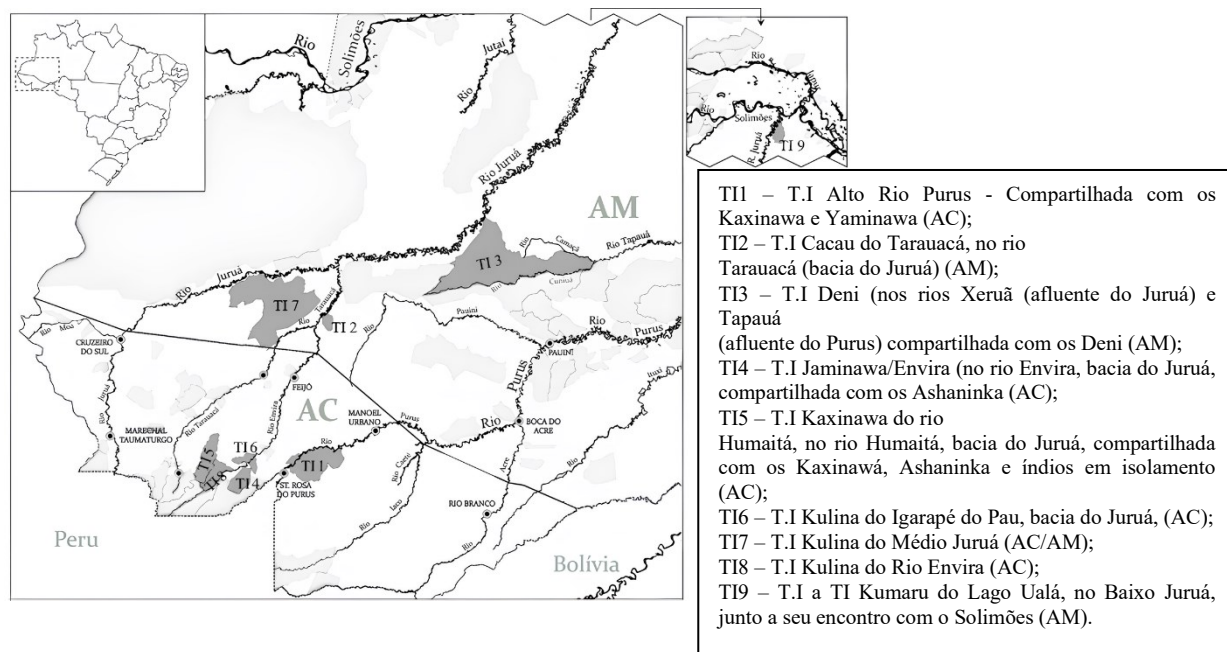
⁴CASTELLO BRANCO, José Moreira. O Juruá Federal (Território do Acre) pelo Dr. José Moreira Brandão Castello Branco (Juiz municipal do 1º termo da comarca de Cruzeiro do Sul. In: Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro – Fundando no Rio de Janeiro em 1838; Tomo Especial: Congresso Internacional de Historia da America. Volume IX, 1922. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto10/FO-CX-10-607-1989.PDF>. Acesso em: 12 de out. 2023.

⁵ Conferir a Figura 4 – “O corte na seringueira como múltiplos tempos do contato Kulina-Madiha com os *Karia*”.

estimada em 7.211 pessoas no Brasil e 417 no Peru (Inei, 2007, Siasi/Sesai, 2014 *apud* Isa, 2021).

Através da pesquisadora Aline Balestra (2018), podemos compreender em que áreas estão presentes os Kulina-Madiha em tempos atuais. Conforme se vê, eles estão presentes em 9 Terras Indígenas: na TI1 – T.I Alto Rio Purus – compartilhada com os Kaxinawa e Yaminawa (AC); no Amazonas nas Terras Indígenas TI2 – T.I Cacau do Tarauacá, no rio Tarauacá (bacia do Juruá) (AM); TI3 – T.I Deni (nos rios Xeruã (afluente do Juruá) e Tapauá (afluente do Purus) compartilhada com os Deni (AM); TI4 – T.I Jaminawa/Envira (no rio Envira, bacia do Juruá), compartilhada com os Ashaninka (AC); TI5 – T.I Kaxinawa do rio Humaitá, no rio Humaitá, (bacia do Juruá), compartilhada com os Kaxinawá, Ashaninka e indígenas em isolamento (AC); TI6 – T.I Kulina do Igarapé do Pau (bacia do Juruá), (AC); TI7 – T.I Kulina do Médio Juruá (AC/AM), (bacia do Juruá); TI8 – T.I Kulina do Rio Envira (AC), (bacia do Juruá) e TI9 – a T.I Kumaru do Lago Ualá, no Baixo Juruá, junto a seu encontro com o Solimões (AM).

Figura 2 – Mapa de Localização das Terras Indígenas



FONTE: Balestra (2018), elaboração de Joaquim Martins, adaptado

Mesmo diante de longos anos de invasão de seus territórios, desde a expansão exploratória da borracha, os Kulina-Madiha permaneceram presentes em espaços transfronteiriços dentro da Amazônia brasileira e peruana. Essa dinâmica de registro histórico

de suas presenças em variados lugares do Juruá e do Purus, poderá ser vista mais à frente através das bibliografias aportadas, a fim de compreendermos a presença deste povo num cenário amazônico de forte presença indígena, uma vez que o Acre possui mais de 16 povos (CPI/Acre, 2022) e o Amazonas cerca de 63 povos indígenas (Apib; Isa, 2018).⁶

Mas, para adentrarmos nesse percurso historiográfico, vale apresentarmos ainda o universo ecológico em que estão inseridos os Kulina-Madiha nas regiões Juruá-Purus. Sua História transcorre em um lugar onde a paisagem é de uma floresta densa e fechada, com muitos rios e igarapés, com um clima predominantemente quente e úmido. Em sua maior parte, as águas são barrentas, em tons de amarelo e marrom. A região também tem a ausência de rochas. São estas águas que abrigam peixes de muitas espécies, fontes ricas de alimentos para quem vive em suas proximidades, e também sacia os animais que servem de alimento para muitos indígenas: da cutia, paca, anta, capivara, os tracajás a aves de muitas espécies. Esses rios também conduzem as chuvas que irrigam as plantas que servem de medicina e alimentos como a macaxeira, a pupunha, o açaí, o urucum e dentre outras.

A região tem períodos de verão e inverno, neste caso, o inverno amazônico é determinado pelo período de intensas chuvas que inicia normalmente em novembro e vai até abril, quando os rios sobem significativamente, e o início do verão chega por volta de maio e vai até outubro. Nesse período as “friagens”, como conhecidas, massas de ar polares que sobem do Sul e são detidas pelas cordilheiras dos Andes, despencando as temperaturas da região com uma temperatura mediana do mês mais frio com 18°, provocando o fenômeno da estiagem (Funai, PPTAL, GTZ, 2008). Na estiagem a derrubada dessa umidade deixa a floresta seca, os rios e igarapés chegam a deixar expostos bancos de areias e galhos ressecados de árvores que encostam nos seus leitos. É então possível ver extensas áreas de barrancos, haja vista o regime de enchentes e vazantes, caracterizado pelos meses de chuva e enchentes dessas bacias hidrográficas, e os meses de secas e vazantes, pelo qual torna as margens desses rios extremamente fértil, pois as águas enriquecem o solo com seu material orgânico.

⁶ É importante ressaltar que o número de povos varia, uma vez que há muitos que ainda não tiveram seu reconhecimento efetivo e por também viverem longe do contato com os não indígenas.

múltiplos processos violentos tangenciados pelos exploradores seringalistas historicamente. Ainda que não os tenhamos coagido num seringal, ou em um Posto Indígena (PI), local de separação e tentativa aculturacionista que se agregavam após as correrias, assinamos as pautas que outorgam esses processos e a confirmamos diariamente com os preconceitos, estereótipos e discriminações enquanto brasileiros distantes da realidade originária, enquanto apáticos à História Indígena.

O que muito o não indígena representou para os Kulina foi perigo. Na figura dos expedicionistas, viajantes, coronel de seringal, do seringueiro, do grileiro, e encarregados indigenistas. No atravessar da busca do conhecimento de suas histórias, acaba-se por retratar mais nossa história de invasão do que as histórias de suas agências – mas elas existem. No Brasil é possível identificar esse vício historiográfico, pelo lugar tornado passivo – atribuído ao indígena nos processos coloniais. Este é um desafio. Pensar a violência que não pode ser negligenciada, mas pensar um caminho para além dela, exercitando o olhar que entende a trajetória indígena e seus protagonismos nas histórias e historiografias. Colocar a lente para enxergar o protagonismo indígena é um exercício interdisciplinar e deve envolver múltiplos olhares e sensibilidades, deve ser firmado e fortalecido com os povos indígenas para rompimento da operacionalização da máquina colonial.

Para isso, necessitamos nos atentar ao que descreveu Carlos Fausto (2000), nos impulsionando a pensar os povos indígenas antes do que seria Brasil. Com as variadas redes complexas de povos que ocupavam os Andes, a Amazônia, o Cerrado, e, como a história, a antropologia e a arqueologia se utilizaram de alguns conceitos que acabavam por não compreender, de fato, vários povos indígenas em sua complexidade, destacados como “marginais”, pois não eram aqueles marcados por atuarem em grandes grupos e terem relações sociais semelhantes a um Estado.

Os viventes das “terras baixas”, ao longo do processo de entendimento de suas relações, estiveram à sombra dos Andes, do Império Inca. Os que habitavam a floresta sempre estiveram no lugar do “misterioso”, pairando sobre estes a dúvida de como resistiram a ambientes tão hostis. No entanto, esses habitantes tinham relações sofisticadas dentro da floresta, como a utilização da terra preta antropogênica, a produção de cerâmica marajoara, a construção de aterros e montículos para agricultura, aldeias preparadas estrategicamente para conflitos com outros povos – revelando, ao longo de anos, uma história profunda dos povos indígenas nas Américas e no Brasil (Neves, 2022).

Eduardo Neves (2022) nos convida a perceber a Amazônia como espaço de riqueza histórica a partir da presença indígena, através de estudos arqueológicos que problematizam o

conceito de “Pré-história”, apontando para muito antes de 1500 – ano da falsa gênese das “novas terras”. O autor aponta para vestígios encontrados, com datações comprovando presenças de outros povos que chegam a 14 mil anos, e chama a arqueologia como o fenômeno do presente, por isso escreve acerca de uma história indígena de longa duração percebida a partir dos estudos arqueológicos.

São Amazônia(s) multifacetadas, tanto que em sua extensão por nove países distintos têm as impressões de povos indígenas por séculos. Nas pinturas rupestres, nas cerâmicas, nas terras pretas antropogênicas, pelos geoglifos e também pela agroecologia histórica, que apontam a interferência desses homens e mulheres, exercedores de redes complexas de sociabilidade e interferência de formação da floresta que conhecemos hoje. Uma floresta que foi plantada e manejada, e não cresceu somente pela interação natural entre plantas e animais que levam instintivamente sementes para longe atuando dentro de suas espécies e ecossistema, mas florestas com interferências pensadas.⁸ Por isso, “os povos indígenas do passado modificaram a natureza ao ponto de que talvez se tenha que considerar a Amazônia como patrimônio biocultural e não apenas patrimônio material” (Neves, 2022, p. 79).

Nesse sentido, contar, produzir, historicizar uma história indígena que não seja pelo viés historiográfico emergido desde o século XVI, fazendo-os surgir como se “intocados” ou nada agentes em um “mundo que não existia”⁹, é um desafio. Mas também um caminho sinuoso e cheio de armadilhas, haja vista a ampla instauração da análise do Outro em narrativas e pinturas que imperam em nosso pensamento, e, ainda, a descredibilização das oralidades e maneiras como os povos indígenas contavam e contam sua própria história. Quando surgidos desde o contato, subjugados nos trânsitos coloniais como incapazes, infantis, aculturados e todos os demais adjetivos canônicos outorgados pela escrita ultrapassada da história.

Ailton Krenak (1992) propôs uma crítica importante a nós não indígenas acerca de como tratamos a memória

Existem milhões de toneladas de livros, arquivos, acervos, museus guardando uma chamada memória da humanidade. E que humanidade é essa que precisa depositar sua memória nos museus, nos caixotes? Ela não sabe sonhar mais. Então ela precisa anotar depressa as anotações dessa memória (Krenak, 1992, p. 204).

⁸ Agradeço aos aprendizados na disciplina de “História e Arqueologia: abordagens interdisciplinares no estudo de paisagens” do PPGH/UFSC, ministrada pelos professores Carolina Levis, Juliana Machado e Lucas Bueno. Destaco importante estudo que condiz para a assertiva: Levis, Carol; *et al. Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. Science*, 355(6328), 925–931. Acesso em: 06 de jun. 2022.

⁹ Faço referência ao discurso anticolonial de Ailton Krenak (1992) em seu texto “Antes o Mundo não existia”.

Ailton puxa um fio de crítica e nos possibilita compreender: ao mesmo tempo que exercemos nossas formas de contar história através da investigação, podemos estar imersos em formas de “colonialidade do saber”, isto é, legados epistêmicos eurocêntricos que nos oprimem de ver o mundo a partir do local que vivemos à teorias próprias (Lander, 2000). Ao passo que não nos atentamos às formas outras de pensar e experienciar a história, pois para outros povos ela não cabe nos museus ou em arquivos, é uma experiência acrítica se não carrega seus sentidos múltiplos. Krenak evidencia como estamos privilegiando maneiras canônicas de memória dentro do sentido da propriedade. As produções passam a ser arquivos que possibilitam deixar de sonhar, de exercer a sua função social para apenas cumprir com os ritos produtivistas do mundo moderno.

Estamos sedados por aquilo que estabelecemos como “verdade”, deixando de ouvir a pluralidade que existe para contar Histórias. É o perigo de uma história única, tema abordado pela escritora Chimamanda Ngozi Adichie (2019), desmascarando as formas de colonização sobre a episteme e as disseminações do racismo. A história única tem a ver com poder e controle das narrativas, domínio de linguagens e representações. Uma história única continua a imperar diariamente sobre um povo, um território, uma língua. Todo dia surge uma invenção sobre um povo e sua identidade, e essa invenção é sensorial, na leitura, na escrita, na escuta, nos documentos oficiais e noutros sentires.

Isso me faz pensar com Gondim (1994) sobre a “Invenção” de uma Amazônia pela ótica eurocentrada. Seus escritos também apontam a construção discursiva à visão Ocidental, na descrição do lugar estereotipado e, principalmente, na caracterização do “índio” que precisava de “civilização”. Num roteiro histórico, a autora mostra os processos coloniais disseminados ao Brasil e à região amazônica em moldes racistas, em nível epistêmico e ontológico, elencando exemplos consideráveis de homens que contribuíram no processo de descrição do “Antimundo” e inferiorização dos nativos. Montaigne, por exemplo, destacou a América como um lugar para produção alimentícia e satisfação estrangeira; Rouen, a partir das leis universais, rejeitou a sabedoria e liderança do “tuxaua”, pois esta não teria sido adquirida a partir da razão; Locke atribuiu a prática do poder relegando os não-adamitas da ligação racional entre todos os homens; La Condamine os encarcerou em um mundo infantil de ideias limitadas e sem perspectiva; Bates acreditava não passarem de animais anfíbios, preguiçosos e de aparência bondosa – pela falta de curiosidade que impedia o contato com a civilização; Martius concebia-os como tronco atrofiado da humanidade; Buffon alardeava letras perversas e reverberava o determinismo climático, para ele, os nativos eram “débeis”.

A partir do olhar dos viajantes europeus, que fugiram de uma Europa atingida por fome, pestes e miséria, vozes de homens como Carvajal, Rojas e Acuña ecoam através dos séculos, pois seus escritos remetem à visão de um “Novo Mundo” influente de forma tenaz no imaginário europeu e, conseqüentemente, a nível global sobre o que era a Amazônia (Gondim, 1994). A Amazônia e sua representação é um campo de disputa, sobretudo na (des)caracterização de identidades, pois no olhar do outro é concebida como “florestas vazias de gente e de sentidos, com indígenas e caboclos invisibilizados porque destituídos de positividade aos olhos da maioria dos colonizadores e seus prosélitos” (Silva, 2020, p. 87). Uma visão definida por Pimenta (2015) como amazonialista, pois é apresentada a sua história e de suas populações como inversão do Ocidente, em uma verdadeira desigualdade de poder. É o campo da ambigüidade, conjuntos de discursos contraditórios e mobilizados para servir a determinados interesses.

Uma Amazônia inventada tem a ver com identidades configuradas dentro também de uma projeção a partir do olhar do estranho que vê e a torna “real”, e não daquele que a vive. Identidade, pensando em Hall (2006), é resultante de fragmentações das sociedades, levando ao surgimento de um indivíduo moderno. Essa “fragmentação” é o que ocorreu e perdura na história das sociedades indígenas através das interferências seringalistas, das políticas indigenistas, do poder estatal. Os Kulina-Madiha passaram a ter que resistir nos deslocamentos forçados, percorrendo territórios invadidos por sociedades perigosas às suas existências, obtendo ao longo desses (des)encontros modos de viver diferenciados, pois implicaram as cooptações pelas “pacificações” de suas identidades “hostilizadas”.

Maria Almeida (2010) proporciona pensar o sentido do contato a partir da história da colonização no século XVI, e que podemos entrecruzar com os primeiros contatos na Amazônia Sul-Occidental no século XIX, enfatizando que

A conquista e a colonização passaram a ser também histórias dos índios que nelas participaram intensamente, atribuindo a elas significados próprios. Esses significados ligavam-se às suas tradições, porém modificavam-se, junto com elas, pelas experiências do contato. A abertura ao outro, a fluidez e instabilidade das relações, as guerras intertribais e muitos outros aspectos de suas culturas tomavam novas dimensões nas situações de contato (Almeida, 2010, p. 38).

Dessa maneira, os contatos são múltiplos e as experiências com o estrangeiro são marcadas pela forma como aquele povo viu e sentiu o contato pelas relações com seus algozes. Essa história da conquista e colonização continuam a resgatar e dissimular a “descoberta”. Schwarcz e Starling problematizam essa “descoberta”, a visão do Outro a partir

dos “descobridores”, pois “A história do Brasil, a canônica, seria contada a partir do feito dos “descobridores”, que não só inauguraram como deram um sentido ao novo território português e às suas populações” (Schwarcz & Starling, 2018, p. 22).

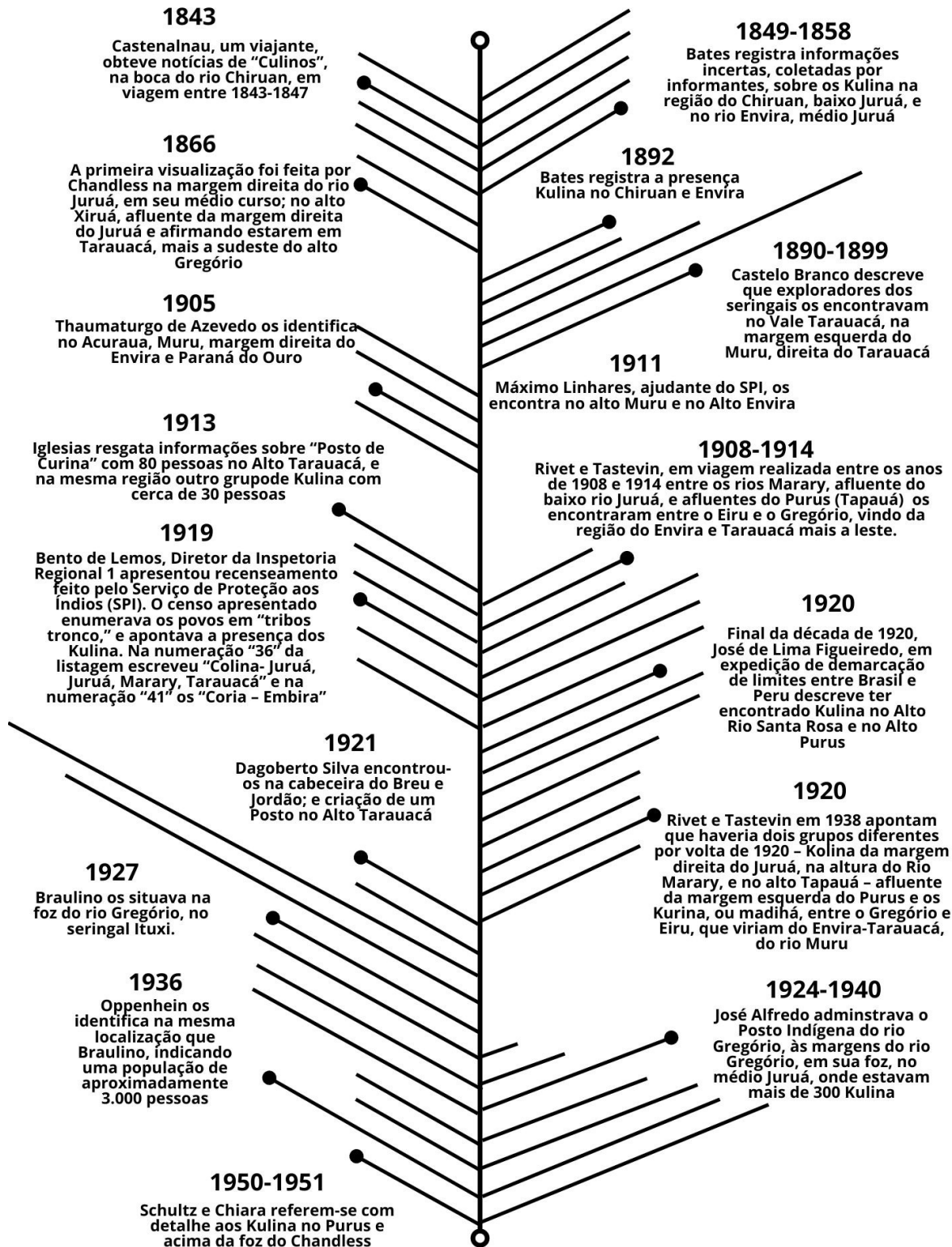
Uma construção historiográfica que se pauta na “descoberta”, já muito problematizada na historiografia por autores que buscam romper com as narrativas hegemônicas e colonizantes, afoga as agências e protagonismos originários do que era antes de “Brasil” e do que é Amazônia e sua diversidade. Uma nomeação que, mesmo descendendo dos Guarani, pelo significado de brasa ardente, nomeia o local a partir da exploração de um produto de grande valia – o pau brasil.

Assim, a pseudo passividade indígena também na Amazônia é uma formulação de únicos olhares sobre suas trajetórias. Onde o lugar do indígena é intocado na “selvageria”, na outra margem do saber, abafados pela floresta e todo atraso que ela representa. Nesse sentido, mesmo que haja muitos relatos e registros documentais que tenham se aprofundado sobre os Kulina-Madiha, ainda há muito a compreender sobre as suas presenças e maneiras para além de como ao longo dos séculos ficaram conhecidos por sua fama de “preguiçosos”, “covardes” e “ladrões” (Tastevin, 1928 in Cunha 2009), “bravos”, “desorganizados” e “sujos” (Balestra, 2018).

Eduardo Viveiros de Castro (1978), já então professor do Museu Nacional (MN), chegou ao Acre em 1978 buscando entender a localização geográfica e as demandas do povo Kulina. Percebeu o forte sofrimento vivido devido aos grandes enganos e as violências cometidas pelos patrões de seringais, mas também sua grande resistência cultural e, apesar de toda reconfiguração que viviam, sobrevivia agora com a venda de jabutis, peles e outros produtos a marreteiros. O antropólogo, importante referência para compreender este povo com seu levantamento, faz um estudo bibliográfico de estudiosos, viajantes e expedicionistas que os identificaram em diversos trechos das bacias Juruá e Purus.

A cronologia abaixo busca representar as formas como os Kulina-Madiha foram encontrados ao longo dos anos e em quais regiões, períodos no qual eles passavam a avistar estranhos em seus territórios. Tendo além do levantamento de Viveiros de Castro (1978) como pilar, também foram feitas consultas em Cerqueira (2015), Iglesias (2008) e Freire (2009), com seus trabalhos fundamentais para a compreensão do crescente contato e a localização deste povo, pelas temporalidades registradas antes mesmo do processo de inserção do seringal, até depois de sua decadência a partir de 1910.

Figura 4 – O corte na seringueira como múltiplos tempos do contato Kulina-Madiha com os *karia*



FONTE: Elaborado pelo autor a partir de fontes retiradas de Viveiros de Castro (1978); Funai (1985), Freire (2009), e Cerqueira (2015); Iglesias (2008)

Ao mesmo tempo que busquei compreender a história de encontros dos Kulina, também percebi que a linearidade é sempre um projeto ocidental que homogeneiza as multiplicidades do tempo histórico, estabelecida pela escrita da história que outorga sempre o contato através de um único “ponto de vista”. Guarinello (2003) nos provoca refletir sobre a busca pela linearidade universalista que esconde as maneiras múltiplas de colonização, pois os tempos são também maneiras de exclusão, ao ponto que, para iniciar uma História que passaram a chamar de “História do Brasil” é necessário ter um “marco zero”, como se a História começasse a partir da colonização europeia.

Através das temporalidades registradas, é possível compreender que os Kulina-Madiha já vinham percebendo, desde a primeira metade do século XIX, a presença do estrangeiro em seus rios e florestas. Os estranhos que interferiam em suas noções de territorialidade, ou seja, suas impressões no espaço que ocupam através dos limites, canais de comunicação, relações de proximidade e distância, fronteiras permeáveis mediante ao pensamento dos grupos, e as organizações sociopolíticas onde o contato leva a criação de novas estratégias dentro da noção de territorialidade (Gallois, 2004). Um contato recente, se considerado os contatos outros com povos distintos desde a instauração da invasão na costa brasileira. Isso é explicado também pela tardia exploração desta parte da Amazônia, concentrada em incursões feita majormente por viajantes que a buscavam “descobri-la”, mas que só veio a ser um maior campo de disputa quando a goma elástica passou a ter seu exitoso valor comercial.

O corte na seringueira como múltiplos tempos, exposto na imagem acima, conta como a história do povo Kulina-Madiha – registrada na escrita de documentos oficiais de diversas formas como “Culinos”, “Curinas”, “Curinos”, “Culina”, “Korina”, “Colina” – resguarda uma diversidade histórico-geográfica de suas percepções de encontros. Experiências atravessadas diretamente pelo processo colonialista seringalista e suas presenças entre o Juruá e o Purus. Viveiros de Castro (1978) destacou em suas investigações que os Kulina-Madiha são unânimes em lembrar de suas movimentações desde o Juruá, subindo os cursos dos rios fugindo dos seringueiros, foi então que entraram no Purus no final do século XIX, na exponencial interferência nas suas territorialidades e mobilidades. É uma história estremecida pelo seringal a partir do século XIX e pelo atravessar da tutela pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e seu Posto Indígena (PI), mas que também seria atravessado pelo protagonismo indígena Kulina-Madiha dentro de toda malha de colonialidade que representou.

O sociólogo Quijano defende que o padrão de poder mundial está embasado na ideia de colonialidade de poder, que coloca a raça como parâmetro de classificação e dominação social. O Capitalismo é a universalização da exploração, o Estado é a centralização do controle e o Eurocentrismo é a dominação da subjetividade/intersubjetividade e da produção de conhecimento (Quijano, 2002). Desse modo, a América foi o primeiro espaço de um padrão de poder que constituiu a primeira identidade da modernidade amparada na ideia de raça (Quijano, 2005). Posto isso, quando evocar tal conceito, evoco a ideia de um poder que se ampliou com a máquina colonialista e perdura em colonialidade do poder, em ideias de inferioridade e superioridade racial para controle dos corpos, no qual os corpos indígenas são alvos.

Quando levanto o conceito “Protagonismo indígena” evoco, principalmente, acerca do debate historiográfico iniciado na década de 1990, no que se configurou uma Nova História Indígena, resultado dos trabalhos de arqueólogos, antropólogos e historiadores que recorreram a interdisciplinaridade para contribuir na defesa dos povos indígenas e de seus territórios (Monteiro, 2001). Sendo possível problematizar as óticas pelas quais se olhavam a “história dos índios” no Brasil, onde documentos coloniais, por exemplo, pudessem ser questionados com indagações melhores articuladas sobre as intencionalidades e propósitos indígenas por trás das escritas feitas pelos não indígenas, fomentando o debate sobre a atuação indígena na História não como agentes passivos nos processos históricos (Santos, 2017).

Protagonismo referente à atuação indígena em processos coloniais, imperiais e republicanos, onde suas articulações são decisivas como agentes históricos ativos, que se constituem em espaços de resistências políticas, geográficas, territoriais, econômicas, linguísticas, culturais (Monteiro, 2022, Almeida, 2010; 2017).¹⁰ Protagonismo tem a ver com o desmonte do silenciamento das intervenções dos povos indígena nos contextos em que estiveram e estão inseridos, com as incontestáveis tomadas de decisões que implicaram em resultados que refletem seus pensamentos e altivez. Conforme Carvalho Junior (2016), tem a ver com resistência, autonomia, inovação e capacidade de reconstituição.

Por esse debate historiográfico, que consolida também a História Indígena como um campo científico investigativo e metodológico, entendo este trabalho como resultado desse esforço coletivo que urge de discussões acadêmicas e, principalmente, da organização dos

¹⁰ A importância de tais discussões levaram ao crescimento de trabalhos construídos na perspectiva de uma Nova História Indígena, dentre eles alguns podemos citar: WITTMANN, Luisa Tombini. **O vapor e o botoque:** imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007; VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios:** catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. São consideráveis as publicações do norte a nordeste e do sul ao norte do país.

movimentos e reivindicações sociais indígenas resistentes. E resistência entendo através de Scott (2013) como adoção de mecanismos que não necessariamente geram embate diretos dos grupos subordinados com os grupos dominantes. A resistência pode ser ancorada em dissimulações, disfarces, simulações, evasões. Existe uma política de disfarce e anonimato com variantes significações que não podem ser concebidas somente através dos embates e confrontos ditos e feitos. Há discursos ocultos que operacionalizam uma linguagem que não é a hegemônica, se fazendo contrária, dissidente e subversiva. Os povos indígenas, no Brasil, aperfeiçoam a tecnologia da resistência há séculos, impactando no mundo não indígena e em suas produções.

Mas, esses varadouros são sinuosos. Na história da Amazônia, por exemplo, o seringal culminou em violenta extração de territórios, mas de reformulação de protagonismos e resistências. O seringal cunhou o termo extração de látex, mas o que se extraía das árvores não era somente o látex para produção de borracha e alimentação dos Estados emergentes em progresso, se extraía também mão de obra barata ou ludibriada, extração e espoliação de territórios. Não era e nunca foi só sobre borracha. E, com os processos sanguinários que promoveu, muitos povos indígenas passaram a ser tutelados pelo SPI, mas não porque eram incapazes, pelo contrário, a tutela refletia a incapacidade da sociedade não indígena de respeitar os seus territórios, crenças, línguas e tudo aquilo que foi caracterizado como diferente produzindo indiferença. Inventamos e sistematizamos a “tutela”, enquanto sociedade não originária, porque não fomos capazes de controlar os nossos corpos e ganâncias na invasão de suas florestas, de suas casas. Disseminando a lógica da propriedade privada, dos sujeitos individuais e refutando os coletivos, desrespeitando outras formas de pensar territórios e territorialidades. Reordenando os sentidos da experiência Kulina-Madiha de sobrevivência.

Desse modo, este trabalho através dos documentos e referências se inseriu em uma malha de acontecimentos históricos que condizem à uma parte da história do povo Kulina atravessada pelo seringal e pelo indigenismo do SPI. Me amparo em Ginzburg (2006, p. 189), ao enfatizar que “o estado da documentação reflete, é óbvio, o estado das relações de força entre classes”, e em Le Goff (2013) ao descrever o documento como um documento-monumento, construído por subjetivas relações de forças que ao mesmo tempo é verdadeiro e falso, não sendo objetivo, inócuo ou primário, mas carregado de intencionalidade pelos usos do poder. Resulta das montagens conscientes ou inconscientes, da época, da sociedade das manipulações, dos devires e até mesmo do silêncio. Reconhecer o documento como

monumento permite ao historiador usá-lo cientificamente ao trazê-lo do campo da memória para a ciência histórica.

Também me amparo naquilo não escrito em letras, mas em performances, em atos corporificados, analisando o roteiro das fotografias como atos representacionais de resistência e protagonismo indígena, nos espaços trabalhados no consciente e inconsciente do ser humano (Meneses, 2003). Nessas análises, é oportuno buscar a realidade “chamuscada”, o acaso despercebido que diz muito além da disposição óbvia (Benjamim, 1985), questionando e tensionando a polissemia das imagens, e, mesmo que sejam sintomáticas do seu autor (Gombrich, 1999), elas serão agenciadas por aqueles que a performam (Taylor, 2013), na transmissão da memória, manifestação política e reivindicação de identidades. As fotografias do SPI paracem óbvias e agenciadas pelos indigenistas. Será mesmo?

Nesse roteiro, para os Kulina-Madiha, as noções fronteiriças complexificam-se e enriquecem-se em noções de mobilidades históricas distintas das estipulações cartográficas que adentravam a Amazônia em comissões de demarcações e disputas geográficas. Ainda mais, quando sentiram o poder da indústria seringalista, tiveram fortes alterações de suas movimentações e adquiriram novos *modus vivendis* e *operandis*, parte do projeto civilizacional do SPI, mas que aos poucos foi sendo “amansado” pelos Kulina em suas ações de resistências e protagonismos. Para tanto, peço licença ao povo Kulina-Madiha, aos indigenistas, antropólogos, linguistas e demais pensadores que ajudaram, ao longo dos anos, a tecer reflexões teóricas e práticas deste, para, e com este povo, nesta intensão de mostrar a resistência e o protagonismo na sua ação ativa cotidiana.

Materiais de Pesquisa e Método

O levantamento dos materiais desta pesquisa se deu através das plataformas do Museu Nacional dos Povos Indígenas (MI), o então conhecido Museu do Índio, do Ministério da Agricultura Indústria e Comércio (Maic), da Biblioteca Curt Nimuendajú, da Hemeroteca da Biblioteca Digital (BNDigital) e do Acervo Carlos Araújo Moreira Neto do Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas (Neai) e da biblioteca do Instituto Socioambiental (Isa). Todas são bases documentais online e de acesso livre.

O Museu Nacional dos Povos Indígenas se constituiu como uma plataforma fundamental, pois nela encontrei as documentações referentes aos Kulina-Madiha, em seu Acervo Arquivístico do Serviço de Proteção aos Índios. Através da tecnologia docpro, que permite buscar palavras nos documentos online, pesquisei pela palavra “Curina”, como era

normalmente escrito para se referir aos Kulina nos documentos. Dessa forma encontrei documentos importantes da Inspetoria Regional 1 (IR1), na Caixa 52, referente ao Posto Indígena do Riozinho do Penedo, armazenados na Planilha 362, e ainda na Caixa 52, referente ao Posto Indígena do rio Gregório, armazenados na Planilha 361. Também encontrei em seu acervo de Documentos Audiovisuais e Iconográficos fotografias feitas no PI, em 1928, por Anastácio Queiroz, auxiliar de fotografia da Inspetoria que ajudam a enriquecer a discussão. Tais documentações são pertinentes para compreender a relações dos Kulina com o SPI, e fazem jus ao período de 1927 a 1930, estando nessas planilhas solicitações, relatórios, demonstrativos de serviços e demais documentos com referência individual própria, citadas todas ao final desta dissertação.

Para enriquecer a investigação com mais documentações, busquei outras bases documentais. Na Biblioteca Curt Nimuendaju, da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), consultei as informações coletadas por João Braulino de Carvalho (1929) na foz do rio Gregório sobre os Kulina-Madiha, e de Victor Oppenheim (1936) também na mesma região. Na Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital foi onde encontrei, na íntegra, as informações transcritas em 1905 pelo prefeito Thaumaturgo de Azevedo, acerca da situação entre indígenas e seringueiros no Alto Juruá, citando também localização dos Kulina. No Instituto Socioambiental foi onde encontrei as informações sobre o povo Kulina, coletadas pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, em 1978, em regiões que condizem aos rios Juruá e Purus, e o documento de proposta de delimitação “Área Indígena Culina do Médio Juruá e Área Indígena Cacau do Tarauacá”. No acervo do Neai foi onde encontrei um relatório do Inspetor Bento Martins Pereira de Lemos, que dá informações sobre serviços realizados de 1929 e 1930 no Posto do rio Gregório e sobre mensagens trocadas por ele com o governador do Acre, Hugo Carneiro, em 1929. No Maic foram encontradas informações subsequentes que enriqueceram as informações encontradas no Museu Nacional dos Povos Indígenas, no entanto, plataforma menos utilizada.

Ademais, para enriquecer informações acerca do povo Kulina e o atravessamento do seringal em suas territorialidades, também me aportei em bibliografias extremamente válidas sobre o cenário do século XX na região. Um deles é o de Tastevin (1925;1928) e seus escritos em viagem realizada ao Alto Juruá, materiais organizados pela antropóloga Manuela Cunha (2009). Outro é a produção do antropólogo Marcelo Iglesias (2008), que coletou informações importantes sobre o Alto Juruá, o seringalismo e informações sobre os Kulina-Madiha e o SPI. Por fim, o relato de *Bosi cacohuari madija* (1984) na obra “História dos Kulina”.

Amparando-me nas sistematizações de Laurence Bardin (2011), a metodologia se constituiu como análise documental descritiva e qualitativa, perfazendo o sentido da intersecção com as demais documentações encontradas, seus contextos, locais de enunciação, leitura e releitura das documentações, alternância de leituras e interpretações. Assim também me amparei nas intersecções bibliográficas de base antropológica que me fizeram compreender a identidade Kulina em sua constituição, através de autores como Lori Altmann (1994), Pollock (1994), Domingos Silva (1997), Genoveva Amorim (2014, 2019), Felipe Cerqueira (2015) e Balestra (2013; 2018) com suas pesquisas sobre temas diversos que envolvem os Kulina Madiha entre o Juruá e o Purus.

Por esta investigação em base de dados, através dos materiais levantados e métodos utilizados, a baliza cronológica se fixa a partir do ano de 1905, desde os escritos de Thaumaturgo de Azevedo, no Alto Juruá, a 1940, quando data o registro de encerramento dos serviços do PI do rio Gregório, principal local de análise deste trabalho.

Apresentação dos Varadouros

Varadouros são caminhos na floresta. Entre árvores, é a trilha que os vários corpos ao passarem deixaram seus contornos na mata. É caminho do seringal, é caminho não indígena, mas sobretudo indígena. Os caminhos-varadouros varam os silêncios e gritos a dentro, são as sociabilidades originárias nas relações com as florestas, guardam as especificidades de seus contextos históricos e de suas gentes, ligam rios, estradas de seringas, malocas, ideologias, políticas, resistências e protagonismos. Por isso, ao invés de capítulo, chamarei de varadouros cada seção desta dissertação.

No Varadouro 1, busquei investigar quem são os Kulina-Madiha, abordando a partir de antropólogos e antropólogas seu ciclo de transformação, seu sistema de reciprocidade, o papel da mulher na formação *madiha*, suas sociabilidades com o território, com as plantas e como entendem as doenças e o xamanismo – buscando compreender que a constituição cosmológica Madiha é anterior ao seringal. E com o chegar do seringal, destaco como se deu sua implementação com a intrusão de trabalhadores nordestinos em seus territórios e como passou a funcionar essa nova estrutura. Por isso, discuto os conceitos de “seringal como modalidade de ocupação” e “seringalismo”, refletindo sobre as correrias produzidas aos povos indígenas como processos de “limpeza” de áreas para a implementação dos seringais. Assim, entrever que o projeto de violência seringalista impactou na percepção política de tempo dos

povos indígenas do Acre e do sul do Amazonas, mas refletindo acerca da linearidade, bem como das particularidades e atravessamentos na percepção e narrativa Kulina.

No Varadouro 2, insiro uma discussão do Alto Juruá amparada nas percepções do prefeito daquele Departamento, Gregório Thaumaturgo de Azevedo, defensor da catequização dos indígenas e de sua inserção como mão de obra agrícola. Seu relatório, publicado no jornal “O Cruzeiro do Sul”, permite compreender uma forte presença Kulina na região, os embates seringalistas e as disputas fronteiriças. Estes contextos históricos impactaram o povo Kulina, estando o seringal cravado em sua narrativa.

Ainda neste varadouro, desenvolvo uma discussão sobre debates raciais no Brasil e como o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/ITN) surge em 1910 pela ótica do controle dos povos indígenas. Assim, como este órgão atuou no Acre na década de 1910 e 1920, sobre as disputas e jogo de interesses, em quais momentos os Kulina-Madiha aparecem nas discussões políticas-institucionais, e sobre os embates entre o Governador do Acre, Hugo Carneiro, e o inspetor da Inspetoria Regional 1, Inspetoria Regional do Estado do Amazonas e Território Federal do Acre, Bento de Lemos.

No Varadouro 3, contextualizo o Juruá como um território Kulina, e como são percebidos na região da foz do rio Gregório, já no médio Juruá, no Amazonas, em 1900, e relatados na região como já estando “civilizados” em 1928. É nesse momento que adentramos especificamente na documentação do SPI, que permite compreender no médio Juruá a relação dos Kulina-Madiha com o indigenismo. Para isso, será compreendido a instauração do Posto Indígena do Riozinho do Penedo, em 1924, passando a ser chamado Posto Indígena do rio Gregório, em 1928. Nesse momento, vale frisar a respeito das documentações que permitem compreender esse processo, pois além de bibliografias aportes, são constituídas por documentos escritos sob responsabilidade do encarregado do posto, Alfredo José da Silva.

Nesse trajeto, compreenderemos onde estava localizado o PI do rio Gregório e como se davam as atividades desenvolvidas em suas dependências, analisando os múltiplos serviços feitos, registrados mensalmente referente aos anos de 1927 a 1930. Tais documentações eram enviadas como prestação de serviços ao Inspetor Bento de Lemos, e se tornaram parte importante nesta construção historiográfica. Estes relatos escritos permitem analisar aspectos de conflitos seringalistas, produção agrícola (o que produziam), construções, questões sobre enfermidades, nascimentos, mortes, práticas tradicionais de cura e xamanismo, que colocam os Kulina-Madiha como agentes principais nessa história.

Será possível perceber ainda o que solicitava o encarregado e o que produziam anualmente através de alguns quadros dispostos entre os textos analisados, ao passo que é

possível visualizar o espaço físico do local através de imagens, dentre as quais algumas foram coloridas através de Inteligência Artificial, permitindo outra perspectiva pelas fotografias. Registros resultados de uma visita ao posto, em 1928, pelo auxiliar Torquato Sousa, que permitem preencher lacunas e enriquecer o debate. O Varadouro se encerra com as percepções sobre o local registradas em um relatório de 1930 pelo inspetor Bento de Lemos.

No Varadouro 4, desenvolvi uma discussão sobre fotografia e as intenções do SPI com o ato de fotografar. Em 1928, com a visita de Torquato ao Posto Indígena do rio Gregório para acompanhar os serviços ali feitos, esteve em sua companhia o auxiliar de fotografia Anastácio Queiroz, que fotografou aspectos do local, desde os roçados, plantações, varadouros e o barracão – inseridas no varadouro 3; mas também fotografou os Kulina-Madiha em espaços distintos no posto.

O roteiro fotográfico do SPI funcionava como um “marketing pessoal” e seguia as genealogias rondonianas de fotografia. Assim, foram analisadas 9 imagens através pelo sentido teórico da “performance”, que proporciona a leitura da fotografia para além daquilo que se vê como tal. A performance produzida por Anastácio nos permitiu uma série de reflexões, que ao mesmo tempo que permite perceber o registro fotográfico como mais um mecanismo de tutela do SPI, permite também compreender como um instrumento revelado de protagonismo e resistência do povo Kulina-Madiha. O varadouro tem seu desfecho com uma breve discussão sobre o término dos serviços no Posto Indígena do rio Gregório. As Considerações Finais são as percepções-reflexões acerca da resistência e do protagonismo Kulina-Madiha na história que se seguiu. A intenção foi tensionar os limiares do indigenismo, da resistência e do protagonismo indígena.



**VARADOURO 1 – OS KULINA-MADIHA E A INVENÇÃO DO SERINGAL NA
AMAZÔNIA**

1.1 Visitando a etnografia e historiografia – o ser Kulina-Madiha e os tempos

Os Kulina-Madiha compreendem seus universos a partir de experiências variadas para cada *madiha*. Entender quem são, ou seja, sua cosmologia, se faz importante para compreender, mais adiante, como a identidade e a cosmovisão subjetiva deste povo foram atravessadas pelo seringal e pelo SPI, mas que também essas forças de violência foram atravessadas pela presença e protagonismo Madiha. É importante compreender as tessituras de seus mundos, uma vez que, conforme nosso desconhecimento a partir do universo não indígena, tendemos a uma busca de compreensão de nossas percepções monolíticas, configuradas pela identidade nacional, pelas construções linguísticas, culturais, religiosas e dentre outras construídas por não indígenas.¹¹

Os Kulina-Madiha seguem a uma subdivisão fazendo jus à sua narrativa fundante sobre *Tamaco* e *Quiro*. Este último, o mais sábio, criou os *madiha* de várias espécies de marimbondo e os jogou pelos vários caminhos dentro da mata. *Quiro*, ao pegar um casal de *madiha* e os transformar em urubus, dá origem aos *ono-huana madiha*, gente do urubu; transformou outro casal em veado, originando os *bado madiha*, gente veado, os *dsomaji madiha*, gente da onça, e dentre outros que carregam elementos de animais e plantas, onde cada descendência carrega consigo características referentes de seu próprio *madiha* (Funai, 1985).

Por isso, neste momento, é oportuno pensar a produção do antropólogo Domingos Silva (1997) para compreendermos o processo do tornar-se gente para os Kulina-Madiha. O autor aponta a falta de registros historiográficos acerca de sua história, que foi sendo feita a partir do final do século XIX com a chegada de exploradores à região. Sua pesquisa se deu no Alto Purus, nas margens do rio Purus, na região fronteira entre o Acre e o Peru. Ele observou que a criança Kulina, quando nasce, ainda não é gente, mas é um “animal selvagem”; ela não tem um nome porque ainda não é capaz de exercer o *Manako*. Somente com os cuidados maternos, através do leite, ela se tornará um ser sociável e receberá um nome, geralmente vindo de um parente do mesmo sexo – este cortará o seu cordão umbilical.

¹¹ O Povo Kulina-Madiha pode falar por si só sobre sua história e cultura, conforme tem caminhado as discussões metodológicas que apontam para a autonomia indígena; isto também através de suas próprias reivindicações dado seus movimentos sociais (Smith, 2018). Estou ciente que as aproximações aqui apontadas, discorrem de um trabalho colaborativo de pesquisadores engajados em compreender a trajetória deste povo e fomentar, sobretudo, políticas públicas voltadas para sua realidade. Este trabalho não se pautou em História Oral, e sim documental, todavia, a necessidade de entender a cosmologia Kulina me pareceu de suma importância para discutir seus protagonismos nas ações indigenistas do SPI. Dessa forma, acredito que os Kulina “amansaram”, ao longo dos anos, pesquisadores e pesquisadoras para ouvir-escrever suas histórias, circunscrevendo caminhos para eles mesmos terem estes agenciamentos.

Por meio das canções o recém-nascido aprenderá a cosmologia e a cultura de seu povo. Nessa sociabilidade, o homem representa o selvagem, o perigoso, enquanto a mulher representa o doméstico, a casa, a aldeia. Lori Altmann destaca que esse papel é invertido em rituais nos quais os homens vão para a cozinha preparar o alimento (Altmann, 1994).

Lori Altmann (1994) aborda o *Manako* para os Kulina-Madiha, baseado em dar, receber e retribuir. Nesse sistema de reciprocidade, os Kulina trocam gentilezas, alimentos, até mesmo doenças e vinganças, sendo que a recusa é considerada um gesto hostil. Aquele que recebe fica comprometido com aquele que deu. Assim, eles buscam, dentro do *Manako*, estar satisfeitos uns com os outros para evitar o *dori*, ou seja, o feitiço. Ser considerado sovina entre os Kulina é visto como um desprestígio, e eles se sentem compelidos a dar aquilo que lhes é pedido. Contudo, não têm pretensões de acúmulo, e a sovinance interrompe o *Manako*, resultando no furto, efetivação forçada da reciprocidade. Por exemplo, para eles, o roçado ao qual ajudam a construir os consagra como co-proprietários, mas essa troca recíproca não faz parte da vida comercial. O sistema de reciprocidade Kulina foi motivo de grandes entraves com a contratação de seus trabalhos pelos não indígenas. Balestra (2018) afirma que o *Manako* está nas situações comuns e cotidianas, e que os Kulina não se referem a ele como sistema ou instituição.

Segundo Silva (1997), os líquidos são de muita importância na construção da pessoa Kulina, tanto pelo esperma quanto pelo leite da mãe, e continuam por toda vida através da saliva feminina, pelo que ele nomeou “ciclo de transformação”. Pollock (1994) também identificou tais aspectos ao estudar a etnomedicina Kulina, onde o líquido do pai cria a vida selvagem e o materno o transforma em Madiha. A saliva irá limpar, refrescar e cuidar do Madiha ao longo da vida, seja no fabrico de redes com os fios unidos com saliva, nos banhos, na bebida fermentada, a *koiza*¹², popularmente conhecida como *caičuma*, e em outras práticas específicas de limpeza presenciadas pelo autor presenciou na aldeia – como mulheres que cuspiam no chão das casas, consumando um hábito. Pollock também destaca o “amansamento” pelo cozimento e pela saliva da mulher Kulina. Amorim (2014) também destaca a importância da saliva para afastar a chuva e bichos peçonhentos quando entram na floresta (Pollock, 1997).

Silva (1997) aponta que os Kulina acreditam que o *madiha* voltará para a natureza. Acreditam no *namibudi*, um mundo subterrâneo, lugar para onde vai o espírito após a morte – debaixo da terra, para a aldeia de seus antepassados –, ou transformam-se em animal de caça,

¹² Em outros autores a palavra é grafada também como *Koidza*.

sendo principalmente o queixada, o porco do mato, este volta para ser caçado pelos vivos.¹³ Além disso, compreende-se também a música como fundamental no cerne do tornar-se “gente” para os Kulina, pois são muito musicais, e a organização dos cantos é dividida por gênero e atividades específicas. As mulheres possuem um estilo linguístico diferente dos homens, e apenas os *madiha* entendem as falas de suas mulheres, o que muitas vezes restringe o entendimento aos grupos locais. Assim, o ato de cantar está profundamente interligado a diversos aspectos, como a força e a altura do canto, sua expressão do ser e da potência social, a qualidade vocal, o conhecimento de várias letras, o ensinamento aos mais jovens, assim como a habilidade de tocar e cantar perfeitamente. Cerqueira (2015) descreve que para os Kulina, o canto vibra o corpo e o cosmos, sendo a mulher desempenhadora de um papel central nas frequências.

Domingos Silva visualiza a transformação do corpo que se passa de um ciclo “selvagem”, associado ao homem, para um “domesticado”, associado à mulher. É possível entender que o processo de formação de um Madiha se configura dentro de um panorama cosmológico, envolve concepções culturais, de natureza e espiritual. Este processo reflete o papel do homem na concepção de um indivíduo, mas reforça sobretudo a potência da mulher na manutenção da identidade Madiha desde a infância. Um ser se torna Madiha através da sociabilidade dentro da aldeia, e vai crescer para dentro do universo Kulina, ouvindo as histórias, as músicas e experienciando relações particulares e coletivas de reciprocidade (Silva, 1997).

Em pesquisa realizada com os Madiha do baixo Juruá, Genoveva Amorim (2019) trata de suas representações da identidade e territorialidade Kulina, e como são influenciadas pela maneira como concebem suas cosmologias. O seu jeito de morar implica na circulação dos humanos e dos não-humanos. Apesar de apreciarem muito viajar para manter suas redes de parentesco e noções de territorialidade, no território permanecem morando os mortos, constituído pelos cemitérios, e as plantas, os seres extra-humanos como o *rami*¹⁴ (*Psychotria viridis*). Para eles, um território nunca é abandonado, pois o vínculo não se perde, apesar de não possuírem um local fixo de moradia. O xamanismo movimenta uma malha de relações interétnicas e também a busca pela cura. O *rami*, comumente plantado por pessoas que estiveram no local, protege a terra e só aceita a presença Kulina-Madiha.

¹³ Informação retirada em um diálogo presente no trabalho de Genoveva Amorim (2018).

¹⁴ O *rami* designa o nome ao arbusto que misturado ao cipó (*Banisteriopsis caapi*) nomeia a bebida *rami*, comumente conhecida por *ayahuasca*. Não necessariamente é sempre utilizada a mesma espécie de folha pelos Kulina para a preparação da bebida. Também grifado com letra maiúscula *Rami*, é a designação do ritual feito pelos Kulina, pesquisado por Amorim (2014; 2019).

Sabem voltar a um lugar e identificar as plantas frutíferas, os cemitérios e os *rami* plantados, reconhecendo se foram plantados pelo pai, avô ou outros parentes. Os Madiha são viajantes, e se movimentam constantemente, não só para além de suas terras já homologadas, mas também para visitar parentes distantes e realizar outras atividades (Amorim, 2019). Além disso, se mudam de local quando percebem escassez de recursos na aldeia, permanecendo aproximadamente um período de sete anos em cada uma (Funai, 1985).¹⁵ Essas mobilidades não se devem apenas à expansão da extração gomífera nas atividades seringalistas, mas também às características de sociabilidade do povo, que aprecia viagens pelos rios e igarapés, atravessando fronteiras pelas águas e matadeiros para viajar e socializar com seus parentes Kulina-Madiha, desde o Acre ao Amazonas e vice-versa (Funai, PPTAL e GTZ, 2008).

A leitura da paisagem étnica seria facilmente identificada por um não indígena como um lugar sem interferência humana. É possível compreender como os Kulina são assim, transformadores de paisagens a partir de suas interações étnicas dentro das suas concepções culturais. Esses agenciamentos entorno da floresta me fizeram rememorar o texto de Walderes Priprá (2021), demonstrando como os espaços de memória do povo Laklãnõ Xokleng, no sul do Brasil, em Santa Catarina, são constituídos por interferências históricas nas paisagens, e estes lugares foram formados com e pelos seus conhecimentos ancestrais ao longo de séculos – é o que demarca e afirma seu território e suas relações culturais com ele.

Genoveva Amorim (2019) destaca como muitas plantas são consideradas formas de diplomacia entre os *tocorime* e os pajés. Quando estes últimos vão ao mundo subterrâneo, retornam com mudas de banana, milho, e indicam aos *madiha* para plantá-las. Por exemplo, um pajé pode oferecer muito rapé ao *tocorime* em troca de mudas para o plantio. É na identificação das paisagens que leem as plantas que foram plantadas pelos *madiha* e os *carihua*, ou *karia*. No mundo subterrâneo, o *namibudi*, o céu é um espelho da terra, com malocas, rios e matas.¹⁶

Em Donald Pollock (1994) é possível compreender como a etnomedicina Kulina está diretamente associada ao xamanismo e às relações sociais entre as aldeias Madiha. Ao observar os Kulina do Alto Rio Purus, na aldeia Maronaua, no Acre, o autor destaca que para eles as doenças externas na pele são percebidas sem maiores complexidades. Já as internas envolvem concepções xamânicas, principalmente a utilização de plantas, sendo que aquelas

¹⁵ Os Kulina mantêm suas aldeias até o momento em que entendem que necessitam ir para outros lugares com melhores recursos, levando em consideração a qualidade do solo, a caça e a pesca. Suas mudanças levam em consideração também as inimizades com os demais subgrupos. Eles acreditam ainda que o solo se torna improdutivo quando um parente morto é nele enterrado, e que sua alma volta para rondar o local. A região pode ser ocupada após ser recuperada pela natureza (Funai, 1985).

¹⁶ Informação descrita por Tastevin (1924 e também, abordado por Cerqueira (2015).

com cheiros mais agradáveis são consideradas as melhores para os tratamentos. Eles utilizam as plantas pelos cheiros e atribuem a eles a potência de afastar as doenças.

A doença interna carrega maior complexidade cosmológica, e é dividida em *dori*, este ataca crianças e adultos, e *epetukái*, que ataca os bebês. O *dori*, de vários tipos, pode ser causado por feiticeiros ou xamãs inimigos, normalmente de outras aldeias; trata-se de uma substância existente nos seus corpos e é introduzida nos corpos de suas vítimas. O *epetukái* está relacionado às restrições alimentares, a partir das quais o pai não pode ingerir carne de caça de animal macho por sua natureza sobrenatural poderosa, até seu filho bebê começar a falar e andar, ser “gente”; no entanto, esta restrição é pouco seguida, uma vez que confiam nos pajés e nos seus processos de cura (Pollock, 1994).

Contém a substância *dori* também os *tokorime*, que só o são por a terem em seus corpos. Os xamãs também podem ser chamados *tokorime* e os espíritos podem ser chamados de xamã, *dzupinahe*. O *dori* em geral está ligado aos conflitos entre as famílias, e estas, por muitas vezes, acabam associando enfermidades aos conflitos e rixas xamânicas. É necessário descobrir o feiticeiro que lançou o *dori* ao enfermo, para realizar a sua cura. Assim o xamanismo tem um forte poder na configuração das relações sociais Kulina. Caso não ocorra a cura após a descoberta, ocorre a transferência da culpa para alguém da própria aldeia (Pollock, 1994).

As práticas de cura se dão pelo ritual *tokorime*, e o papel da mulher e seus cantos são essenciais para os preparos e aberturas dessas práticas, envolvendo a extração do *dori* do corpo enfeitado, tendo extrema importância o tabaco, que ocasiona uma “transformação do espírito”.

As mulheres seriam assim a possibilidade de reverberação destes momentos de aproximações de frequências e de dimensões do mundo e dos seres. Tanto ao produzir o tabaco quanto reverberando os cantos dos ‘espíritos’ durante os rituais xamânicos, e ainda os reproduzindo em outras dimensões da vida na aldeia (Cerqueira, 2015, p. 219).

Aparecida Vilaça traz uma abordagem próxima a esta reflexão, a partir de sua experiência com os Wari, povo indígena presente no estado de Rondônia, e suas percepções diplomáticas – uma vez que é comum acusar os estrangeiros de feitiçaria no intuito de explicar doenças ou mortes –, e quanto ao xamanismo revela a experiência do xamã wari: “O que caracteriza o xamã, portanto, é a capacidade de manter simultaneamente relações sociais com grupos humanos distintos (Vilaça, 2006, p. 203), e nessa explicação assevera: “os mais

poderosos xamãs são idealmente aqueles capazes de subjetivar todo o universo, de encontrar agência humana nas coisas ou em suas imediações”.¹⁷

Nas reflexões de um xamã Yanomami, Davi Kopenawa (2015), o xamanismo compõe um campo de representações onde material e imaterial se fundem ou coadunam pela existência da natureza, de modo que os *xapiri* estão presentes na floresta em suas diversas constituições, desde as árvores as montanhas. O xamanismo é a constituição do ser indígena, transcendendo sua matéria, e se opõe às concepções ocidentalizadas de pensar o cosmos, não pelo interesse de uma imposição aos ideais ocidentais, mas somente pelo fato de sua existência já caracterizar sua oposição. Xamanismo(s) são plurais, surgem e ressurgem pela ótica fundante e existencial de cada povo da e na floresta – isso que podemos aprender com Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) e seus aprendizados na constituição de um corpo xamã, assim como para os Kulina e suas relações com os *tokorime*.

Felipe Cerqueira (2015) percebe que para traçar a concepção xamânica Kulina, é preciso falar de seus territórios e da presença nos relatos de exploradores. Estes, possibilitam uma noção de onde já se encontravam em séculos anteriores, sobretudo no século XIX. Sua escrita revela o papel do xamanismo entre os Kulina.

O xamanismo e o pensamento xamânico se apresentam como lente muito mais significativa para a compreensão do modo como os Kulina desenham seu mundo social, suas relações internas e com seus outros, do que qualquer outro aspecto de sua vida. Isto não somente porque, como afirmava alguns autores, o xamanismo e as acusações de feitiçaria seriam a maneira *default* de consideração do outro, o que tem como pressuposto a idéia da predação como a forma de socialidade primeira, o que não deixa de ser verdade. Mas sobretudo porque o xamanismo, em sua vertente diplomática, é o principal discurso sobre os cosmos e parece constituir-se para os Kulina como principal modelo de relações com o exterior (Cerqueira, 2015, p.21-22).

Cerqueira (2015) investigou como os corpos xamânicos são fabricados e como concebem as relações entre si e com os outros. Em suas investigações, o autor entrevistou a anciã da aldeia Buaçu, no Alto Rio Purus, que rememora os tempos passados como períodos em que os *madiha bote*, os antigos, não usavam roupas e tampouco sal.¹⁸ Tinham caça

¹⁷ Id., p. 196.

¹⁸ A utilização do sal para os povos indígenas do Acre é a marca da chegada do homem branco e remonta interferências de malefícios em suas saúdes. Como para os Kulina, ao destacarem a chegada do sal e a inserção de novos modos de alimentação. Isso me fez rememorar o ano de 2019, na aldeia Morada Nova, na Terra Indígena Katukina Kaxinawá, no município de Feijó, no Acre, às margens do rio Envira, em um Seminário de Educação Intercultural; ali o cacique Carlos Brandão, do povo Shanenawa, discursava aos presentes como os antepassados viviam muito, vivendo mais de cem anos, no entanto, um dos grandes malefícios a sua saúde era o sal e o açúcar, que anteriormente não estavam em suas dietas alimentares. Assim, estavam experienciando em

abundante e não usavam o algodão, tendo pegado sementes depois, roubadas dos grupos pano, nem roupas, mas espécies de saias feitas de algodão, embira ou casca de caucho. Usavam uma canoa antiga feita de paxiúba, utilizavam arco e flecha, e a caça era mansa; era um tempo em onde viviam em festa nas malocas.

Cerqueira (2015) entende que para os Kulina, os outros povos indígenas são também Madiha, e os *karia* estão dentro de uma condição não humana ou no limite dela, por não compreenderem os seus modos de reciprocidade. O *Koiza*, ritual Kulina, envolve cantos e danças ao tomarem a bebida, também de nome *Koiza*, fermentada por três dias em uma canoa no rio. O *Koiza* leva em consideração o canto síncrono de um grupo de mulheres, enquanto os homens se posicionam em formação de manada, cantando outra música e circulando a roda das mulheres, que depois de aberta são aprisionados por ela. As mulheres provocam o vômito dos homens lhes dando muita bebida, e os homens igualmente as provocam. A bebida é jogada em seus corpos, no terreiro, e as mulheres vão ao mato para colocar adereços; ali divertem-se, se atacam, se jogam ao chão, e voltam como queixadas atrás dos homens os atacando. A festa termina quando os homens levam a canoa com a bebida de volta e fazem um grande banquete.

O *Koiza* confere um lado da potência feminina, dentro do universo Madiha associado ao doméstico, conforme apontou Silva (1997). Esse corpo-mulher habita a aldeia, e por meio do líquido transforma o homem em queixada; este corpo também vai à mata e remonta o seu lado “selvagem” o incorporando. Se a mulher também é a potência no doméstico, é força na potência transformadora do ritual do *Koiza*, pois estabelece padrões simétricos de predação. Assim como o homem, transforma-se em queixada e os tornam alvo de predação, protagonizando de igual pra igual a sua captura (Cerqueira, 2015).

Quanto às doenças, elas são mediadas pela intervenção do *zupinehe*. Nesses atos o tabaco, *tsina*, produzido em sua maioria pelas mulheres, tem sua grande importância, um “item de primeira necessidade”. E é utilizado como um rapé, no qual as folhas do tabaco são torradas e misturadas a outras cinzas de madeiras, colocado entre os lábios e os dentes. Ele é utilizado antes dos serviços para lhes dar energia e também em ocasiões festivas, nas quais as mulheres fazem seu uso fortemente para cantar até o amanhecer. Ele ativa as pedras xamânicas que possuem o *zupinehe* em seu corpo para realizar as práticas de cura do *dori*. O *rami* tem sua utilização entre os Kulina através dos Kaxinawá, com quem teriam aprendido sua prática no final do século XIX, e para eles seu uso ajuda o xamã a controlar seu poder.

seu dia-a-dia a chegada da obesidade, pressão alta e demais enfermidades que, conseqüentemente, proporcionam a diminuição de suas expectativas de vida.

Suas canções entoadas são inclusive da língua *hatxa kui*, a língua dos Kaxinawá (Cerqueira, 2015).

Os Madiha utilizam a diferença concebida entre as suas identidades para a manutenção de suas fronteiras, estabelecendo-as simbolicamente em uma dinâmica originária de valores culturais e específicos, inerentes aos subgrupos. Ser Madiha é ser especialmente distinto; é um povo que se afirma em prol de seus interesses históricos e culturais. Traduz as formas de diplomacia indígena afloradoras dentro da floresta ao longo de séculos e através dos contatos múltiplos.

Os Madiha são conhecidos pelas festas, como o *Ajie*, descrito por Genoveva Amorim (2014), na qual convidam *madiha* de várias aldeias, preparam a bebida *Koiza*, a comida e se adereçam com as melhores roupas e miçangas. Dançam em círculo durante toda noite, com muitos cantos e rapé. O *Ajie* é realizado no verão com a fartura de peixe e amadurecimento da macaxeira, no entanto, pode ser realizado no inverno também com o açaí ou a pupunha. Apesar de seu caráter festivo, também pode ser perigoso, pois é um momento em que estão presentes humanos e não-humanos, podendo ser lançado *dori* nos corpos dos outros participantes, tanto pelo *tokorime* quanto pelo xamã.

Nada na sociedade está posto ao acaso. Suas formas de lidar com o coletivo, a maneira como habitam o espaço, como entendem o processo de tornar-se “gente”, como entendem o espiritual, a alimentação e o papel dos gêneros dentro da sua cultura permeiam as relações estabelecidas dentro de uma gama de saberes construídos e que perpassam sentidos múltiplos, envolvendo os gostos, os cheiros, o corpo, o humano e o não-humano.

Os *Madiha* foram tendo suas mobilidades interferidas principalmente a partir do século XIX, sendo a atividade seringalista um dos principais motivos de sua perturbação. Mediante as correrias e massacres, foram sendo reprimidos dentro de um vasto território, contudo, agora este mesmo espaço se torna uma ameaça, haja vista que sua presença estava em linha direta com os recém-chegados *Karia*. Fica entendível sua espacialidade tomando outros aspectos, não mais pelos sentidos históricos de seus modos de vida, mas agora pela mudança dos padrões de invasões e perigos de vida.

1.2 O seringal, modalidade de ocupação e efetivação do seringalismo no Acre e no Amazonas

Antes de ser seringal o conhecimento da seiva das plantas gomíferas já era conhecimento indígena. Já havia sido presenciada por viajantes na Amazônia antes do *boom* de sua exportação. As espécies *Hevea brasiliensis*, Seringueira real, e a *Castilla Ulei*, o Caucho, árvores de onde se extrai o látex já fora descrita por Colombo e Pedro Martír de Anglería no ano de 1530. Em 1770, na Inglaterra, descobrem sua serventia como borracha para lápis de carvão; em Saint Denis, Paris, se produzia correias elásticas para seu uso industrial; Goodyear, um norte-americano, descobre em 1839 o processo de vulcanização, tornando possível sua exportação. A demanda cresce pela indústria automobilística no começo do século XX quando John Dunlop desenvolve e testa o primeiro pneu em 1887. Ocorre, portanto, na segunda metade do século XIX uma intensa demanda pelo produto até o início do século XX, quando por volta de 1910 decai sua venda pela forte concorrência pela Ásia, Ceilão e Malásia, após um furto, em 1876, de mais de 70 mil mudas promovido pela Inglaterra – transformadas em seringais de cultivos altamente preparados para extração e plantadas já no final do século XIX em 1895 (Pizarro, 2012).

A demanda pela borracha natural, visto que não havia demanda de borracha sintética, inseriu novas estruturas sociais dentro da floresta. Aline Balestra (2013) aponta aspectos da construção de um seringal e trabalho, descrevendo a delimitação espacial e erguimento do barracão na beira do rio principal. Um mateiro ou sertanista contratado abria as estradas de seringa, realizando um reconhecimento da área e marcando o primeiro pé de seringueira, a boca da estrada, assim, com o auxílio de mais trabalhadores, outras árvores eram identificadas. Sua organização era contida em uma sede, onde residia o proprietário, e ranchos pelas redondezas onde vivam os trabalhadores. O seringal era composto de alocações, que, por sua vez, eram constituídas por estradas, com uma média de 4 estradas em cada uma. A coleta ocorria de junho a novembro, período de seca. O seringueiro, pagava um arrendamento das estradas, as percorria fazendo o corte na árvore, de onde, com uma pequena tigela, aparava sua seiva, recolhendo-os já no final da tarde. Voltando a sua casa para coagular o líquido em pelas de borracha através da defumação em um cabo girado lentamente, entregando ao final da semana a produção no barracão. Na sede também se estocavam as mercadorias compradas de comércios distantes e se recebia a borracha.

Esse seringal inseriu uma nova configuração de trabalho e uma cadeia de exploração de mão de obra, e é apontado por Marcelo Iglesias (2008) como “modalidade de ocupação” na

Amazônia. Anteriormente, os processos de subida do rio Juruá e suas calhas ao longo do século XIX consolidavam um período predominante da busca de “drogas do sertão” – especiarias, carnes, óleos, ovos de tracajá e outros produtos. Contudo, a mudança significativa passa a ocorrer no Alto Juruá, principalmente a partir de 1880, com a exploração seringalista e o povoamento ocasionado pelas migrações nordestinas, sendo criado em 1903 o departamento do Alto Juruá.

A subida do Juruá culminou na invasão e delimitação de territórios para criação de seringais. Ocasionalmente um confronto a muitos povos indígenas estabelecendo um contexto de intensa ameaça. Nesse percurso, muitos nordestinos, do Ceará, Maranhão, Piauí, Pernambuco e outros estados do nordeste, foram chegando na região, tendo em consideração a seca predominante e os conflitos agrários ali existentes. Eram nomeados “brabos”, pois em um novo lugar, diferente em muito do que tinham visto na vida, necessitaram aprender a dinâmica da floresta e do seringal para tornarem-se “mansos”. Não obstante, essa caracterização ocorrera já com os povos indígenas desde a invasão no século XVI (Monteiro, 2022). Em 1883, os exploradores já passavam da foz do rio Gregório. Em 1890, o Juruá e seus afluentes já tinham contemplado a abertura de seringais por sua região, sendo contabilizados em 1905 mais de 200 seringais às margens do Juruá onde hoje o Amazonas (Iglesias, 2008).

O resultado destes processos ao longo dos primeiros vinte anos do povoamento foi, portanto, a apropriação, em todo o Alto Juruá e os seus afluentes, das florestas aproveitáveis para a produção de borracha por um número relativamente restrito de "proprietários", consolidando o seringal enquanto a matriz territorial e econômica e o "aviamento" enquanto instituição que permitiria que os patrões atualizassem um modo particular de organização da produção e de sujeição de suas respectivas "freguesias" de seringueiros. Por meio das atividades dos seringalistas e de seus "empregados", a sede do seringal, com seu barracão, constituiria locus de normatização das relações sociais de produção e, ao mesmo tempo, de comércio com os seringueiros, que permaneciam distribuídos em "colocações", cada um com uma quantidade variável de estradas de seringa, na qual a produção de borracha era efetivamente realizada (Iglesias, 2008, p. 43).

Mais à frente Iglesias elenca esse percurso de invasão dos territórios indígenas, asseverando que

Nas últimas duas décadas do século XIX, e nos primeiros anos do século passado, a gradual subida das levas de nordestinos pelo rio Juruá e seus afluentes e a descida dos caucheiros peruanos pelas nascentes desses rios, por uma extensa rede de varadouros oriundos do rio Ucayali, resultaram numa inicial sobreposição de suas atividades em territórios de um significativo número de grupos indígenas, falantes de línguas Pano, Arawak e Arawá (Iglesias, 2008, p. 71).

Não é possível falar do processo de implementação do seringal sem falar das correrias. As correrias foram configuradas na desterritorialização¹⁹ indígena ou por represálias em vingança a mortes de seringueiros. As correrias ganharam aspectos também de busca de captura de indígenas para mão de obra nos seringais. Tais processos de sobreposição ocasionaram verdadeiros espólios de vários grupos deslocados, famintos, sem roçado, sem seus familiares quando perdidos em assassinatos feitos nas malocas de manhã, ou em conflitos étnicos com outros grupos.

Os conflitos se acentuaram, como no caso dos ataques dos Kulina-Madiha com os Katukina, ou os roubos às plantações dos Kaxinawá (Iglesias, 2008). Um massivo quantitativo de gentes étnica, cultural e linguisticamente distintas. Uma sobreposição “progressista” de um lado, onde os objetivos eram opostos, contudo as similaridades eram partilhadas na busca pela sobrevivência – os seringueiros fugiam da miséria e do esquecimento no nordeste, e os indígenas fugiam de todos os seus matadores nas correrias. No Amazonas, por exemplo, o roteiro para a escravização foi o apresamento, o estímulo às guerras indígenas para subsequente compra de prisioneiros (Cunha, 1992). Assim, foi sendo instaurado um panorama de espoliações cometidas aos diversos povos indígenas amazônicos.

¹⁹ Roseline Mezacasa (2021) descreveu o processo de desterritorialização, ao investigar as violências que sofreram os Makurap em Rondônia. A desterritorialização envolve ambientes permeados por disputas através do interesse dos indígenas e do Estado. Na desterritorialização, os deslocamentos forçados se constituem também como fator a ser observado, ocasionando sempre novas territorializações.

Figura 5 – Acre e Amazonas - invasão dos territórios indígenas



FONTE: Atlas Geográfico Indígena do Acre, 1998

A figura acima, desenhada por indígenas do Acre, traduz o processo de contato e invasão seringalista no Acre e no Amazonas, Brasil, no Peru e na Bolívia. Nele é possível perceber a descida de caucheiros do Peru, que faziam correrias matando os indígenas da região. Retrata também a forte movimentação de barco pelos rios, a chegada de homens armados e os incontáveis conflitos, culminando em assassinatos de muitos sujeitos, inclusive levando ao desaparecimento de muitos povos. Para quem pensa em uma Amazônia intocada, engana-se. Na visão dos povos indígenas que nela viveram e vivem, essas experiências continuam representadas em suas narrativas, contadas pelos seus anciãos, ouvidas-contadas pelos seus filhos. A Amazônia está intocada na ignorância e no estereótipo de suas geografias e presenças humanas originárias. Apesar do colorido, o pintor se eximiu de utilizar com enfoque o vermelho – a monocromática do sangue sobressalente no verde da floresta e das plantas gomíferas, as seringueiras.

Kroemer (1985) enfatiza o processo de violência na região, desta vez situando o Purus no Amazonas, destacando o “índio seringueiro”. Esse grupo, o mais explorado dos seringueiros, sempre enganado em porcentagens e pesos, em uma verdadeira “situação de guerra”, mas que tinha sua importância apreciada, dado seu conhecimento da floresta. Assim, destaca as correrias organizadas em descobrir grupos indígenas e engajá-los nos trabalhos na

seringa, bem como a consequência de suas revoltas e fugas, ocasionando caçadas organizadas pelos seringueiros, utilização de armas de fogo, redução de sobreviventes pelas massivas mortes, coação de seus serviços a patrões, escravização e tomada de suas mulheres para os trabalhos de subsistência, e retirada de suas crianças; conforme observara também Tastevin no Juruá. Quando agregados as novas relações, passavam a ter contatos com as instruções de “catequeses” e “civilizações”. As correrias eram lucrativas e tinham o intuito de limpar as áreas, além de envolver a venda de indígenas escravizados a seringais vizinhos. Diante da crescente invasão, restou a muitos grupos indígenas buscar refúgio no centro das matas.

Wolf (2000) aborda as relações de gênero no Alto Juruá, apontando que os registros históricos, apesar de descreverem a ausência das mulheres, sim, elas existiam na região – mesmo em número menor se comparado aos homens. No entanto, as mulheres eram tratadas como “mercadorias”, inclusive podiam ser solicitadas em casas de aviamento, e chegavam também compondo algumas famílias que se arriscavam nas longas viagens à região. Eram consideradas como empecilho ao seringal, pela necessidade de se demandar tempo com a criação das crianças, o cuidado com a terra, quando podia, e caça para alimentação.

As mulheres indígenas compunham o cenário, quando raptadas de suas aldeias para serem “amansadas” e servirem de companheiras para os seringueiros solitários, os quais, por sua vez, lidavam com suas incessantes fugas e agiam com extrema violência. O fato é, são invisibilizadas, mas ajudavam a sustentar o sistema seringalistas com a pesca, a limpeza de caça, e lavagem de roupas, resistindo aos limites impostos pela necessidade dentro dos seringais ou até mesmo coordenavam os filhos nas estradas de seringas. Muitas inclusive ajudavam os seringueiros nos processos de defumação da “pela”, a bola de borracha coagulada (*idem*).

Uma região marcada pelas fronteiras da colonização e do progresso, da ambição e da proposta de dominação da terra e de pouco, ou nenhum caso com os seus habitantes. De acordo com João Pacheco de Oliveira (2016), as fronteiras carregam consigo formulações ideológicas para um processo de reorganização social, e nessas fronteirizações existem indivíduos que são dispostos em grupos distintos e hierarquizados. Neste contexto, as relações de gênero e a racialização estão presentes através das operações autoritárias.

Tendo em vista o seringal como modalidade de ocupação, que configurou o “extrativismo”, configuração dada pela extração do látex da seringueira, João Veras Souza (2016) questiona como conceito insuficiente, pois não aborda as relações complexas, geográficas, políticas e culturais existentes nos seringais. Desta forma, propõe o seringalismo

como conceito capaz de e aproximar-se não de uma constituição funcional e organizacional do seringal, mas sim muito mais de sua ontologia.

Marcelo Iglesias trata o seringal como modalidade de ocupação, João Veras enriquece a discussão ao pensar o seringalismo como colonialidade, pois se articula a partir de uma estrutura colonial-moderna pautada nos pressupostos da civilização eurocêntrica, culminando na racialização de indígenas e seringueiros, no sistema de aviamento para o trabalho escravo e na propriedade privada, sendo o estágio para o que conceituou como seringalidade. Esta, por sua vez, se ramificou na estrutura do que é hoje o Acre e suas instituições. Seringalismo, segundo o autor, compreende o período da instituição dos seringais até a década de 1970 devido à sua decadência econômica, mas alicerçou seus fundamentos no poder, saber e ser.

Tal ocupação se revertia em invasão e expropriação de territórios de sociedades ameríndias instaladas aonde existiam as seringueiras combinada com o uso de outros tipos de violência física como extermínios, e cultural, com exploração dos seus conhecimentos e da sua mão-de-obra. No mesmo movimento, o *seringalismo* alberga, como mão-de-obra “especializada” na extração “industrial” da seringa, migrantes nordestinos “arrebanhados” em seus lugares de origem sob promessa de vida melhor. Serão estes nordestinos, após serem transformados/amansados em seringueiros – os extratores da seringa – a mão-de-obra que sofrerá, em razão de dívidas contraídas pelo sistema de aviamento, um regime de escravidão. É assim que o *seringalismo* se forjará com o tempo em um modelo de relação social, econômica e cultural baseado no extrativismo, comércio da borracha, concentração fundiária e exploração de seres humanos na Amazônia (Souza, 2016, p. 224).

Pensar o seringal ainda continua sendo o âmago da violência na literatura amazônica nas regiões do Juruá e Purus. Toda violência denunciada em escritas diversas não será suficiente para descortinar tamanhas atrocidades ao longo do final do século XIX e início do século XX. Conforme Pizarro (2012), um período amparado na tríade positivista Civilização, Pátria e Progresso. Nessa narrativa, ao fundo se descreve as resistências que exerceram os indígenas, com o furto de mercadorias, sabotagem de materiais, empreitadas nas matas e assassinatos de seringueiros. O seringal marcou tempestivamente a forma de ser e estar originária dos povos indígenas amazônicos. Portanto, há ainda a necessidade de uma historiografia que busque enfatizar o protagonismo indígena nos tempos do seringal e de suas resultações. A historiografia continua a disseminar a colonialidade quando explicita os agentes da história majoritariamente oprimidos, não relutantes e avessos às suas explorações, quando eles estavam exercendo a anticolonialidade de forma nítida.

O seringal era a ocupação fatídica de espaço originários por meio da racialização e inferiorização de corpos indígenas e nordestinos, estes últimos marcados fortemente pela ascendência negra, vinham de uma das antigas capitânicas que mais recebeu escravizados no

Brasil colonial, a Capitania de Pernambuco, esta englobava a maioria dos que são hoje os estados do nordeste. Por sua vez, também estavam miscigenados com indígenas e as ascendências europeias da região, marcas da multiplicidade identitária hoje formada no estado do Acre e no sul do Amazonas, e também de forma característica em outras partes da Amazônia.

Quanto à invasão do território outorgado mais tarde como “Acre” em busca da exploração gomífera no final do século XIX e início do XX, Martinello (2018, p. 40) discorreu sobre a abundância da *hevea* no Purus e no Juruá que “se deu à custa de muitas vidas”, onde neste último “a resistência dos nativos foi árdua e penosa”, cedendo aos nordestinos “entre o trovejar de balas e o zunido das flechas envenenadas”. O Acre, com seus entraves devido aos genocídios cometido aos indígenas pelo interesse de exploração da borracha na implantação da empresa seringalista e as consequente correrias, já havia vivenciado, a partir dos esforços de seus representantes no Alto Juruá, a implementação de propostas positivistas, de catequese, proteção e tutela com o intuito de inseri-los no “convívio aproveitando-os na agricultura e transporte” (Iglesias, 2008, p. 109).²⁰

De fato, o seringal tinha uma estrutura muito hierárquica, enrijecida em um espaço de poder semelhante ao coronelismo; não à toa, os donos dos seringais eram conhecidos por coronéis de barranco, pois os seringais costumavam ficar à beira dos rios para facilitação do transporte. Mas, eram também conhecidos por patrão, pois isso denotava e afirmava a empresa formada. Fundidos na estrutura da exploração, eles beneficiavam-se do sistema de aviamento, onde as mercadorias eram vendidas a preços altos e o seringueiro, o freguês, nunca conseguiria pagar sua conta, ocasionando uma sedentarização forçada deles e de suas famílias nas terras daqueles que os exploravam.

Vale enfatizar que Terri Aquino (1977), antropólogo e indigenista de grande atuação com os povos indígenas do Acre, ressalta que, apesar da decadência da empresa seringalista a partir dos anos de 1910, e o êxodo em massa dos migrantes nordestinos decepcionados com o sonho de enriquecimento pelo “ouro negro”, a produção de borracha continuou no Juruá e no Purus. Contudo, agora outras produções advindas de peles de animais e agricultura, estavam subordinadas intrinsecamente à empresa seringalista, isto é, ao coronel e às casas de aviamento. Nesse sentido, a mão de obra indígena já estava incorporada desde cedo ao

²⁰ O antropólogo Marcelo Iglesias reconhece a “lacuna” acerca do SPILTAN nas questões etnográficas e historiográficas do Acre – um dos pontos discutidos por ele é a ausência de documentação; outro ponto é a falta de estudos em documentações existentes.

seringal por seringalistas conhecidos por serem “aventureiros”; agora a partir da decadência, a mão de obra indígena se tornaria ainda mais viável.

O seringal se organiza e é sistematizado como motor de globalização e força da “fragmentação” (Hall, 2006) de vários povos indígenas, ocasionando a busca de um “ser” social, um cidadão civil, que dentro do espectro de uma certa “civilização” abandona sua “selvageria” e toda sua cosmologia para ser “salvo”. Na história da colonização amazônica os originários foram desumanizados, “destituídos”, conforme apontou Silva (2020). Muitos destituídos da existência, do ser indígena, tendo de aderir ao *modus operandis* para não morrer pela bala, pela fome, pela enfermidade ou para não deixar morrer sua identidade. O jogo de poder imperava pela mão armada seringalista que os definia em um sistema de periculosidade, mas que na verdade tratava-se da defesa de suas próprias existências.

A empresa seringalista, organizada a partir de muitos títulos concedidos em conflitos com o Amazonas (Azevedo, 1905; Iglesias, 2008), despossuía forçosamente comunidades indígenas e as fragmentava. Mas os seus conhecimentos e atuações foram relevantes para a consolidação dessa estrutura, haja vista a coerção, a necessidade e reestruturação de suas vidas. O dono do barracão de aviamento, onde permanecia a exploração análoga à escravidão, comandava e lucrava sobre os seus trabalhos e uma acumulação de capital totalmente desigual. Decerto, a figura desse homem respeitado e temido na região continuava a reproduzir formas de colonização, afirmação da superioridade do gênero masculino, atestando sua influência econômica e política. Figura que até hoje assola a dominação social em suas diversas esferas na Amazônia, onde a ideia de seringal permanece enraizada nas relações subjetivas.

1.3 Os tempos marcados pela ótica indígena no Acre e no sul do Amazonas

O seringal foi uma cadeia de genocídio contra diversos povos indígenas no Acre e no sul do Amazonas, portanto, para pensar a história indígena dentro do contexto vivenciado pelos povos indígenas da região sul-ocidental amazônica, professores indígenas do Acre e do sul do Amazonas, juntamente com indigenistas em trabalho de formação de professores organizado pela Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC) a partir da década de 1990, chegaram a cinco tempos históricos: o tempo das malocas; o tempo das correrias; o tempo do cativo; o tempo dos direitos e o tempo do governo dos índios ou tempo da história presente.

Para compreender a construção das temporalidades indígenas é necessário consultar os livros “História Indígena”, organizado pelos pesquisadores Maria Pinêdo Ôchoa e Marcelo

Piedrafita Iglesias e publicado em 1996, fruto do Projeto de Educação “Uma experiência de autoria” desenvolvido pela Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC) com professores do Acre e sul do Amazonas desde 1983 – sendo a primeira edição (Ôchoa; Iglesias, 1996). A segunda edição “Índios no Acre - História e Organização”, de 2002, organizado por Maria Luiza Pinêdo Ôchoa e Gleyson de Araújo Teixeira, foi publicada com o nome do professor Joaquim Maná Kaxinawá, à época coordenador da CPI-AC, também atuante como organizador, e com a autoria de outros indígenas (Kaxinawá *et. al* 2002). Consultei também o que elenca a historiadora Maria da Silva (2010) no livro “Povos indígenas no Acre”; tais marcações temporais buscam organizar suas histórias de maneira a registrar suas organizações sociais, políticas e culturais.²¹

O tempo das malocas é o mais antigo, tendo suas origens explicada pelas narrativas míticas. Nesse período, não havia contato com os não indígenas, e assim concebem a liberdade como marca principal desse tempo. *O tempo das correrias* é o tempo em que se inicia no século XIX a expansão seringalista através da chegada de exploradores. Visto que as terras eram habitadas por indígenas, considerados sujeitos de impedimento ao desenvolvimento, expedições armadas eram organizadas com o consequente cercamento de malocas e matança de famílias. A justificativa para isso era pautada numa espécie de vingança por constantes roubos para segurança dos caucheiros e seringueiros, havia uma verdadeira “guerra justa” no interior da Amazônia.

O tempo do cativo consiste no período no qual os indígenas foram nomeados “caboclos” e começaram a trabalhar para os patrões de seringal, inserindo-se nesse sistema sem mais alternativas viáveis de sobrevivência, uma vez que seus territórios se tornaram espaços perigosos. O período de início é o ano de 1910, marcado por uma forte crise da borracha e a consequente contratação de sua mão de obra, sendo para os povos indígenas uma das únicas alternativas possíveis: agregar-se ao seringal ou morrer pela desterritorialização e suas implicações. Eles passaram a ser fortemente enganados no peso da borracha e nos seus pagamentos, sofrendo a proibição de falar a língua materna e abandonando vários costumes devido à extensa ridicularização. *O tempo dos direitos* é um período recente, que marca conquistas gradativas até hoje, como o direito à terra, educação e assistência na saúde respeitadora de seus modos de vida, e tem como um dos marcos a chegada da Funai em 1976.

²¹ Esses materiais são atualizações importantes acerca da história indígena no Acre, constituindo a partir de percursos formativos dos e com os povos indígenas. Neles podemos encontrar especificidades referentes aos povos do Acre, desde os Kulina-Madijá aos Huni Kuĩ, sendo possível a visualização do protagonismo indígena.

O tempo da história presente é um tempo que marca a conquista de muitos direitos, resultado de todos os tempos.

Esses tempos são formulações políticas, ampliadas pela Comissão Pró-Índio do Acre, principalmente no que diz respeito à formação de professores indígenas. Não se pode omitir sua formulação linear e ausência de evidenciação das experiências múltiplas dos distintos povos que viviam e vivem na região, contudo, foi uma escolha necessária, descendendo de uma organização e articulação indigenista e indígena, norteando epistemologias aproximadas pelas experiências de violências, reivindicações e defesa de direitos dentre os povos. É a busca por um situar de uma história indígena atravessada pelo mundo não indígena, ainda mais fortemente no contexto do seringal, que imbricou os tempos, mas também o atravessa e protagoniza histórias.

Souza (2016) elenca que com essas temporalidades, os indígenas passaram a ter sua própria versão, uma vez que a historiografia resguardou sua narrativa oficial, recebendo suas influências eurocêntricas e estando a serviço de uma história linear e colonial. Como se os tempos fossem superados em uma escala evolutiva, mas sem que isso consiga culminar o “final feliz” provocado. Já Nascimento (2021), conduziu uma crítica oportuna para pensar no tempo histórico como construção social, apontando tal linearidade e sua perspectiva evolucionista, modernista e progressista, que perpetuam com as formas de separação temporais existentes na História desde a História Antiga até a História Contemporânea. Para Araújo (2020) os Kulina-Madiha tem uma forma particular de ver o tempo, dividida entre as histórias antigas – o tempo dos avós e da criação através de seus heróis mitológicos Tamaco e Quira –, e histórias recentes. As narrativas de origem são as “histórias antigas” e em sua narrativa não há ordem “cronológica linear e inalterável”.

Essa condução linear dos tempos históricos não condiz com as multiplicidades e especificidades nas quais estão inseridos os Kulina-Madiha. Muitos Kulina ainda vivem nas malocas, enfrentando as ramificações das ludibriações para receberem o Bolsa Família, caracterizado por Amorim (2019) como uma nova forma de aviamento, e também o aumento do alcoolismo nas aldeias. Eles enfrentam uma nova correria promovida pela modernidade que é o suicídio recorrente entre eles, mas também vivenciam o tempo dos direitos com a promoção de trabalhos em suas comunidades em parcerias com instituições indigenistas como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi).²² Os tempos não são lineares, principalmente no

²² CIMI. **Amazônia Ocidental**: nota pública sobre situação do povo Madiha (Kulina) no alto Purus. Conselho Indigenista Missionário – Cimi Regional Amazônia Ocidental, 2016. Disponível em: <https://cimi.org.br/2016/08/38688/>. Acesso em: 21 de jan. de 2024.

que diz respeito à história Kulina-Madiha, que continua a vivenciar as multiplicidades dos tempos, os reflexos da colonização, do seringal e suas autônomas experiências.

1.4 Antigamente, depois, agora e quando – advérbios de tempo e o atravessar do seringal na narrativa Kulina-Madiha

Nas temporalidades construídas através da experiência da violência pelos povos da região do Juruá ao Purus, o povo Kulina-Madiha esteve no cerne dos espólios causados na Amazônia no século XIX e XX devido à busca pela exploração de seringueiras e do caucho, como vimos em um retrato do que representou essa indústria comercial. É então, *o tempo das correrias* marcador do início da luta pela sobrevivência dos povos indígenas na região, implicando na mudança da temporalidade indígena de tempo das correrias para o tempo do cativo, uma vez a chegada do homem “branco” e a invasão de seus territórios geraram fortes conflitos armados, bem como a consequente exploração de suas vidas. O seringal foi uma divisão de águas na história indígena amazônica do Acre e de parte do Amazonas. Está definitivamente marcada na concepção indígena de tempo e espaço.

Considerando suas vivências e atravessamentos podemos compreender essa experiência registrada no relato de *Bosi cacohuari madija*:

Antigamente, nesta terra toda só morava índio.
 Morava bonito. Cantava, fazia festa, caçava e pescava.
 Família morava tudo junto numa maloca que Kulina chama *odsa beje*.
 Na maloca os velhos contavam história antiga.
 História antiga ensinava Kulina viver bonito.
 Não tinha fofoca.
 A terra era de todos.
Depois chegou branco.
 Branco queria terra de Kulina para cortar seringa, pra botar fazenda.
 Branco matou muito Kulina.
 Abusou de mulher de Kulina.
 Levou criança para criar.
 Kulina quase que acaba.
 Sobrou pouco e virou escravo de seringueiro.
Agora Kulina é pouco.
 Mora tudo longe em casa pequena.
 Agora velho não pode mais contar história antiga.
 Agora Kulina quer mercadoria, quer roupa, quer munição, quer sal.
 Kulina tem que trabalhar duro para comprar mercadoria.
 Se Kulina não conhece dinheiro, branco engana, não paga certo.
Quando Kulina aprende ler, fazer cálculo, aí branco não pode mais enganar Kulina.
 Quando terra de Kulina tiver demarcada, aí Kulina vai viver bonito como antigamente.
 Meu nome é *Bosi cacohuari madija*
 (*Bosi cacohuari madija* in SILVA (KANAÚ), 1984, p. 70, grifos do autor).

O texto acima está no livro *Madijadenicca Ima*, que, na Língua Portuguesa, traduz-se “Histórias dos Kulina”. Foi registrado em 1984, contado por *Bosi cacohuari madija*, e revela suas inquietações frente às mudanças ocasionadas em suas vidas pelos *cariús* e por todo processo seringalista de exploração a partir do século XIX. O texto demarca os aspectos característicos nos períodos históricos da história Kulina-Madiha.

Assim sendo, o relato é dividido temporalmente em um primeiro período, o “Antigamente”, onde a memória perfaz um percurso de um tempo de paz; nele, a terra era para todos. Bosi exprime com saudosismo os tempos bons vividos em comunidade, quando havia apenas suas presenças no território, realizando suas festas e praticando a pesca, enquanto as histórias antigas podiam ser contadas pelos anciãos. Essa marcação temporal, no sentido de poder contar suas histórias, expressa uma autonomia passada em seus territórios, quando não havia silenciamentos pela violência. Era um tempo de “viver bonito”, de autonomia e pertencimento, pois tinham a maloca, a *odsa behe*, estavam em casa, com a família que perpassava os valores ancestrais pela oralidade.

Em um segundo momento, o narrador orienta seu pensamento para o “Depois”, marcando uma mudança na narrativa e estabelecendo uma cronologia temporal a partir da interrupção do vínculo coletivo e pacífico com a chegada dos “brancos”. O narrador descontinua a felicidade, ressaltando as intempéries que passam a assolar as suas experiências, não apenas com a nova chegada dos colonizadores, mas também com as consequências de sua presença. Isso se manifesta em mortes, abusos, raptos, declínio demográfico, exploração, reconfiguração espacial e uma nova dinâmica social marcada pela escravização seringalista.

O “Agora”, presente no trecho “Agora Kulina não pode mais contar história antiga”, o narrador expressa a sensação de despertencimento vivenciada desde a reconfiguração de suas vidas, que resultou na perda dos vínculos ancestrais devido à perda territorial e a descontinuidade de um sentido de coletividade, sistematizada através da propriedade privada. Além disso, novos códigos de conduta foram impostos, distorcendo suas práticas tradicionais devido ao impacto do trabalho, à introdução de mercadorias, inserção e engano em ciclos econômicos forçados. As atrocidades ao seu povo redefiniram seus espaços. O discurso de *Bosi madija* revela as consequências dos anos de invasão de seus territórios, incluindo as interferências dos órgãos indigenistas que, mais tarde, seguiram o processo de escravização ou dizimação dos Kulina, impondo tentativas assimilacionistas e tutelares.

A imagem abaixo, de Heiner Hemer (1986), colorida artificialmente, corporifica a multiplicidade da narrativa, pois os Kulina-Madiha passaram a ter outros elementos em sua

vivência, determinadas pela extração, pelos novos materiais e as novas roupagens, estabelecidas nas inserções dos *karia* em seus espaços. A coleta de látex fazia parte de uma escala produtiva que tentava suprimir a identidade Madiha ao mesmo tempo que sua mão de obra se tornava viabilizadora de acumulações econômicas de muitos invasores seringueiros.

Figura 6 – Homem Kulina extraíndo látex da Seringueira



FONTE: Heine Hemer (1986) in Povos Indígenas no Brasil e Socioambiental, 2021. Colorida artificialmente


Ademais, em um terceiro momento, representado pelo “Quando”, uma nova continuidade discursiva frui das trajetórias marcadas pela adversidade, quando o Kulina, outrora espoliado, encontra possibilidade de autonomia. Isso acontece quando passar a compreender e assimilar os significados do mundo de seu repressor, respirando um ar de libertação das enganações vividas. Esse sentimento reverbera novamente no território através da demarcação da terra e pela afirmação de sua identidade, culminando na pronúncia final de seu nome: “Meu nome é *Bosi cacohuari madija*”. A existência entre os diferentes tempos

narrativos – o “Antigamente”, o “Depois”, o “Agora” e o “Quando” – é intrinsicamente atravessada pela identidade Kulina-Madiha.

Na centralidade desse discurso é possível contemplar alguns aspectos importantes como a terra e a identidade – força motriz que permite visualizar o que liga o povo Kulina ao seu território. Essa vida-narrativa está marcada, sobretudo, pelas experiências subjetivadas na identidade Madiha. Assim, reflito sobre esta narrativa como uma história que corrobora para a compreensão de como a vivência deste povo esteve e está marcada pelo seringal, pensando sobre a territorialidade e a interferência em sua espacialidade física e epistêmica por outros *modus operandi* históricos; no entanto, suas narrativas também resguardam suas histórias anteriores à colonialidade. É sobre uma identidade marcada pela alteridade e repressão territorial, mas que resiste e se afirma.

O seringal assim, foi inventado, calcado na ideia de produção e indústria. Emaranhado na utopia de produção de um corpo trabalhador. Foi “inventado”²³, porque foi a condução de toda uma invasão, calcando na floresta a dualidade do atraso e do progresso. Se tornando a invenção materializada da racialização de corpos, mistificação das histórias indígenas, animalização de suas anatomias, produzindo na Amazônia o passado-atraso e o devir-progresso. Nestas invenções, a condução histórica se consubstanciou através de hierarquias, de sobreposição de poderes, de “abandono” de identidades “selvagens” para identidades “civilizadas”.

²³ Gondim (1994)



**VARADOURO 2 – “GENTE ERRANTE” NO ALTO JURUÁ, GENEALOGIAS DO
SPI E ALGUNS “PROBLEMAS INDÍGENAS” NO ACRE**

2.1 No Alto Juruá – presença indígena, expansão seringalista e disputas fronteiriças

Para esse momento a reflexão de Genoveva (2019, p.79) é necessária quando alerta que

O rio Juruá é um grande território Kulina, espaço de constantes deslocamentos. Através da relação Kulina – com o rio Juruá – podemos viajar através do tempo e da memória. É possível acessar histórias maravilhosas nas quais se misturam heróis míticos, grandes líderes, grandes pajés, lutas, conflitos, vitórias, derrotas e trivialidades.

Por isso, torna-se viável perceber o início do século XX como um período de grandes intervenções nas paisagens e cartografias no Juruá e no Alto Juruá, entre o Território do Acre e o Amazonas, uma região amazônica que pouco havia sido explorada, porém já contava com iniciativas e perspectivas desenvolvimentistas por parte do Estado. Assim, espaços marcados pela presença indígena sofriam, sobretudo, com a delimitação de novas fronteiras territoriais.

Marcelo Iglesias (2008) abordou os antecedentes de exploração no Juruá, destacando que permaneceu praticamente inexplorado até meados do século XIX, e as primeiras expedições subiram o rio Juruá já na segunda metade deste século. Chandless, por exemplo, iniciou sua expedição a partir de Tefé, no ano de 1867. O Alto Juruá inicia a ser povoado significativamente a partir da década de 1870 pela população não originária, com a rápida expansão da extração gomífera. O contexto internacional era de demanda de borracha para produção de pneumáticos e automobilísticos pelos norte-americanos e europeus, o que culminou em uma leva de nordestinos à região datada de 1877. Em 1883, já havia exploração para além da foz do rio Gregório e do Riozinho da Liberdade.

A partir de 1904, ano de sua criação, o Alto Juruá era o departamento mais ocidental do Território Federal do Acre, e seu primeiro censo oficial naquele mesmo ano apontava cerca de 112 seringais nos rios Juruá, Juruá-Mirim, Moa, Paraná da Viúva e Gregório. Em 1905, o Coronel de Engenheiros Belarmino Mendonça, em atividade de reconhecimento do rio Juruá pela Comissão Mista Brasil-Peru, contabilizou 151 seringais distribuídos nas margens esquerda e direita, no perímetro de sua foz e do rio Tarauacá, abrangendo a extensão do Juruá dentro do Amazonas, com uma extensão de 1850 quilômetros. Demonstrando essas movimentações a partir do seringal, elenca-se que quase 25 anos depois haveria no Juruá 224 seringais, com uma população estimada em quase 50 mil pessoas (Iglesias, 2008).

No decorrer desse período, com o crescente desenvolvimento da região, o Coronel do Exército Brasileiro, Gregório Thaumaturgo de Azevedo – após a anexação do Acre ao Brasil

pelo Tratado de Petrópolis em 1903 – assumiu a prefeitura do Departamento do Alto Juruá em 1904. Os relatórios do prefeito eram publicados no Jornal “O Cruzeiro do Sul”²⁴ e endereçados ao Ministro do Interior. É importa descrever e analisar o relatório do prefeito Gregório Thaumaturgo de Azevedo referente ao ano de 1905. Este documento consiste em uma descrição das situações de exploração seringalista, desenvolvimento urbano e disputas fronteiriças no Alto Juruá, e serve como fresta para visualizarmos o registro que ele fez dos Kulina-Madiha e o contexto político no Território do Acre.

O prefeito levantou discussões sobre concessões de títulos definitivos por parte do estado do Amazonas no Território Federal do Acre, alegando uma “usurpação consciente dos direitos da União”. Ele afirmou que “o governo do Amazonas, arrogantemente, tem continuado a dar terras, a nomear marcadores, aliás incompetentes para delimitá-las” (Azevedo, 1905, p. 2), e destacou também a produção de falsas plantas de terras para concessão desses documentos. Como resultado da interferência frente à pretenciosa ação do Amazonas, uma circular foi enviada aos postos fiscais e juízes de paz da região acusando a anulação de quaisquer demarcações.

Thaumaturgo fazia reclamações sobre lutas armadas que aconteciam na região. Havia seringais se beneficiando desse cartel enganoso de títulos, e incorria-se o desentendimento sobre quem realmente estava sob jurisdição dessas terras, advindas de demarcações feitas por engenheiros desautorizados. Portanto, o prefeito alertava a urgência da regularização das terras na região do Alto Juruá, onde as dificuldades de comunicação na região se davam pela falta de telegrafo, a demora das correspondências e os serviços de correios – fator que atestava como impedimento para o desenvolvimento da região. Descreve que um proprietário de Cocâmera havia iniciado uma estrada de rodagem com seus próprios custos no Tarauacá e já havia atingira as cabeceiras do rio Gregório, restando passar o traçado pelas cabeceiras do Liberdade, Campina e Lagoinha e, com isto, seria possível ir em 4 dias a cavalo do Juruá ao Tarauacá.

Sobre a linha geodésica que delimitaria a fronteira entre o Território do Acre e o estado do Amazonas, Thaumaturgo desejava, tendo escrito ao Governador do Amazonas, Constantino Nery, que fosse um serviço fiscalizado por engenheiros na parte que era relativa ao Alto Juruá.

²⁴ O jornal “O Cruzeiro do Sul” era órgão do Departamento do Alto Juruá, e constituído como imprensa oficial. Foi lançado no ano de 1906, visava dar visibilidades aos acontecimentos políticos da região e demais debates locais. Esse nome se dava exatamente pela cidade de Cruzeiro do Sul, capital do Departamento, fundada nos trabalhos do Coronel Gregório Thaumaturgo, em 1904, quando foi nomeado pelo presidente da República para ali administrar.

Tendo de mandar proceder já a locação da linha geodésica que separa o Territorio do Acre do Estado do Amazonas, na parte relativa ao Departamento do Alto Juruá, e desejando que esse serviço seja feito com a fiscalização de engenheiros do Estado, rogo sejam nomeados dois da confiança de V. Ex, para acompanharem os trabalhos que vão ser executados por esta Prefeitura (Azevedo, 1905, p. 02).

Constantino correspondia alegando que mandaria dois engenheiros. No entanto, a promessa não cumprida levou o prefeito do Alto Juruá, por conta própria, já em dezembro daquele ano, a enviar dois engenheiros às regiões onde havia homens trabalhando na foz do Tarauacá, e mais outros dois um pouco acima da boca do Gregório, para ver onde passaria a linha entre Gregório, Liberdade, Ipixuna, Campina e Lagoinha.

Dêste logar seguirão por terra, na direção da linha, fazendo tambem um levantamento expedito, até às margens do Acuráua, cujos pontos de intersecção ficarão igualmente determinados. D'ahi regressarão ao Tarauacá, seguirão por terra, na direção da linha, até às margens do Murú, cujos pontos de intersecção ficarão marcados e, prosseguindo na mesma direção, fixarão os pontos das margens do Embira, Massipira e Jurupary, cortados pela referida linha, descendo por este ultimo rio e realizando o seu levantamento, determinando a foz do Jurupary e a do Embira, e regressando em seguida a S. Filipe onde tomarão vapor para o Cruzeiro do Sul.²⁵

A rigorosidade do serviço incluía o registro das temperaturas mínimas e máximas diárias, bem com a análise da natureza do terreno. O rio Gregório seria percorrido até a linha geodésica estipulada e, descendo-o, subiriam para o Juruá, entrando no Liberdade, e retornando à capital Cruzeiro do Sul após a determinação dos pontos. Nesse sentido, é importante observar a movimentação realizada para as delimitações geográficas na região do Alto Juruá para a demarcação fronteira entre o Acre e o Amazonas. As interferências a partir dessas linhas consolidavam-se determinando os limites para instauração de poderes administrativos acerca de questões políticas, seringalistas e indígenas.

Sobre os “extractores” de borracha, Gregório Thaumaturgo descreve as emigrações efetuadas dos mais diversos lugares pelos proprietários das terras, como do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte e Pernambuco, ou seja, uma grande “frente nordestina” se aproximou e chegou à Amazônia no século XIX para o trabalho com a seringa. No entanto, em muitos casos, muitas dessas pessoas tinham que lidar com as situações miseráveis e o endividamento já antes mesmo de chegarem ao destino. Thaumaturgo demonstra sua preocupação e falta de compaixão com os nordestinos migrantes, destacando que quando morriam pelas péssimas condições de viagem o prejuízo era somado ao bolso dos patrões.

²⁵ Idem., p. 02.

Assim, se expandia o sistema seringalista, com muito de seu aspecto desumano e avassalador para as famílias nordestinas que ali chegavam.²⁶ E, dentro do programa expansionista, serviriam como ferramentas de um projeto de conflitos com povos indígenas das regiões do Juruá.

Thaumaturgo em sua escrita destaca trabalhadores “mal agradecidos” e não reconhecedores dos cuidados infinitos que os proprietários tinham com eles, pois tinham “ido arranca-los à penúria, proporcionando-lhes a moradia num meio propício à fortuna, tornam-se intoleravelmente exigentes, sem oferecerem a menor compensação pelos sacrifícios feitos”²⁷. A expansão demográfica e as delimitações geográficas da região resguardam a história de agentes tratados como mercadorias, proporcionando visualizar, em muito, o processo exploratório de sua chegada na Amazônia e a inserção de novas famílias em seringais, em ambientes extremamente distintos ao seu, com perigos desconhecidos, e que, de acordo com Thaumaturgo, era uma “Terra de labor” e “triste afirmar que a vagabundagem estava grassando com certa intensidade”²⁸ no Departamento.

Percebendo as identidades seringueiras e o alvo do descontentamento por parte do prefeito, Gregório Thaumaturgo escrevia no boletim sobre o “elemento indígena”. É interessante observar como um homem do século XX, um prestigiado militar em meio a Amazônia e cercado pela presença indígena no Juruá, pensava. Assim elencava:

Penso, não sei se erroneamente, que será de vantajosos corollarios para a mão de obra destas plagas a chamada ao gremio da nossa civilização dessa gente errante [...] pelo meio amorável da catechese é muito provavel que logre aproveitar em beneficio da exploração industrial e agrícola destas paragens esses braços inactivos.²⁹

Mais uma vez, a catequese era percebida como uma maneira de agregação do indígena ao trabalho. Isto coaduna com todo o quadro de tentativas assimilacionistas coligadas à religião desde a colonização. O tal “índio” era visto com um “braço inativo” e precisava de “piedade” para que lhes fosse oferecido trabalho e pudesse sair de suas vidas “pacatas”. Eram errantes porque não estavam inseridos no sistema de produção seringalista.

²⁶ Wolf (1998) descreve que mulheres e crianças também sofriam as intempéries que assolavam o nordeste brasileiro, portanto, também acompanhavam os homens nas longas viagens nas embarcações, apesar de serem em menor número.

²⁷ Id., p. 03.

²⁸ Id., p. 03.

²⁹ Id., p. 03.

Nessa perspectiva, o seringal era a salvação da Amazônia, do Juruá e da “vagabundagem”³⁰ que o assolava.

Quanto à relação indígena da região registrada pelo policiamento do rio Tarauacá e seus afluentes podemos elencar os seguintes povos: estavam no rio Acuraria os Curinas e Caxinauás; no alto Tarauacá os caxinauás e contanauás, no rio Catuquina os Catuquinas; no rio Murú os Caxinauás e Curinas, no rio Iboiassú os Caxinauás, no rio Humaytá, ararauás, ararapinas – destacados como ferozes”, os contanauás. Coxinauás, jaminauás e tuxinauás; no Alto Embira, em sua margem direita, os caxinauás, jaminauás, curinas e catuquinas; já na margem esquerda os aninauás, ararauás, capanauás, curina espinhos e bocas pretas; no rio Furmayo os marinauás e tuxinauás; no rio Paraná do Ouro estavam os Curinas, Jurupary; e nos rios Massipira os “Canamaris”. O delegado que tinha feito tal levantamento destacava que estes povos poderiam ser “facilmente catechisaveis, muito industriosos e grandes agricultores”.³¹ Os Kulina são fortemente descritos nas calhas entre o Juruá e o Purus.

A descrição dos conflitos entre indígenas e seringueiros são relatados por um delegado auxiliar da prefeitura, que havia ido em comissão ao rio Tarauacá, passando pelo Tejo, Jordão e demais tributários. Ele destaca a raridade dos indígenas procurarem os seringueiros no vale do Tarauacá. “Espreitam dias e mezes á ocasião em que os trabalhadores deixam as barracas do Gregorio, Acaráua, riozinho Liberdade e S. Salvador estão armados com rifles e são peritos nas pontarias. O armamento e municamento são roubados”³².

Castello Branco (1952) escreveu acerca da violência que propiciada pela invasão seringalista:

Um dos proprietários e desbravadores do vale do Tarauacá, Julio Pereira La Roque, informa que as principais tribos encontradas foram a dos Cachinauás, Colinos ou Kurinas, a mais brava, Contanauas, Chussinauas e Canamaris, bem numerosas, sendo a primeira a mais importante, não tendo havido aí catequese, tendo sido uma grande parte aniquilada a bala e outra escorraçada, que procurou os divisores de água, longe das margens dos rios, ou se refugiou nos ermos das “montañas” peruanas aonde se defrontavam com as balas dos caucheiros da república vizinha, de quem os remanescentes tinham verdadeiro horror [...] Nas margens do Juruá, os abridores de seringais tiveram que lançar mão dos mesmos recursos para afugentá-los ou dominá-los, restando ainda dessas rumorosas façanhas, nomes como “Triunfo”, “Vitória”, “Novo Triunfo”, assinalando os êxitos dos conquistadores, nos barrancos do Juruá, como do Tarauacá, Acre e Purus (Castello Branco, 1952, p. 13).

³⁰ Thaumaturgo fazia suas reclamações mediante ao ócio dos trabalhadores do seringal no inverno amazônico que perdura seis meses chuvosos impossibilitando a coleta do látex. Para ele a vagabundagem era um problema naquela região.

³¹ Neste parágrafo a ortografia foi conservada conforme no documento.

³² Op. cit., p. 3.

É nítido, os conflitos armados são a tônica do período onde o seringal era o motor econômico da região, e as emboscadas eram verdadeiros campos de poderes por território e sobrevivência. Mesmo que em determinadas desvantagens em sentidos bélico e biológico, dado o armamento que levavam consigo os invasores – tanto pela pólvora quanto pelas cargas virais –, os indígenas, pela falta de imunidade às variadas enfermidades disseminadas pelos *karia*, não deixavam de constituir resistências em oposição aos ocupadores de seus espaços. Algumas estratégias de intimidação aos seringueiros são apontadas por Gregório Azevedo, dentre elas a deixada de palhas no caminho, flechas e pássaros mortos. Contudo, se persistiam os seringueiros, eram alertados após flechadas, assobios e gritos de animais ferozes nos varadouros.

Nesse sentido, o roteiro de intimidação dos seringueiros apenas reforça a compreensão da resistência indígena diante dos avanços e da busca de exploração de suas terras. As correrias assolaram a região do Alto Juruá, caracterizadas por processos sangrentos de espoliação e assimilação de seu trabalho. Em muitos casos, resistir não era uma opção, mas sim a única via de escape. Os indígenas estavam em fuga de um sistema que rapidamente demonstrava sua abrangência e a necessidade de resistência.

No documento, os Kulina-Madiha foram descritos como “ardilosos”, sugerindo estarem se divertindo à custa dos seringueiros, como evidenciado por um incidente em que um pai e um filho não indígenas foram intimidados e tiveram sua pesca furtada por indígenas na região do rio Formoso. O documento indica que “talvez” esses indígenas poderiam ser catequizados e aproveitados para serviços agrícolas e de transporte (Azevedo, 1905). Ao examinar esse aspecto da História da Amazônia, torna-se evidente, havia um compromisso dissimulado com o “bem-estar” indígena, sendo visado principalmente o aproveitamento de seu trabalho. No entanto, eram frequentemente alvo de adjetivos preconceituosos e eram constantemente culpabilizados por serem “perigosos”. Eram supostamente perigosos por se defenderem em um universo de opressão onde o seringal era a força motriz contrária aos seus modos de vida.

É comum elencarmos os indígenas diante do processo seringalista; contudo, é necessário ter cautela com o esvaziamento da narrativa de suas histórias para evitar a reprodução de um ciclo vicioso de estereótipos. Ao abordarmos os povos indígenas na historiografia, é importante lembrá-los em suas existências como núcleo familiares e afetivos, compreendendo suas constituições sociais que incluem mulheres, idosos e crianças. O processo de exploração não pode ser uma venda que nos impeça de visualizar suas sociabilidades diversas.

Mais adiante, Thaumaturgo destaca, em seu relatório publicado no jornal, que os “habitantes civilizados” seriam punidos com rigor pela lei caso promovessem correrias contra os índios. Diante disso, é possível compreender que a expansão seringalista já vinha comprometendo as demografias de diversos povos indígenas da região. O prefeito começa a traçar bases para o indigenismo local, mas com ressalvas. A inserção de seringueiros e suas famílias nas regiões do Juruá estimulava e fortalecia os conflitos, principalmente devido ao discurso prevalente que os rotulava como não catequizados, ardilosos e inativos. Assim, Thaumaturgo destacava: “Não está na minha alçada, nem o comportam os recursos financeiros da Prefeitura, socorrer de outro modo estes infelizes”³³.

Castello Branco, em seu relato publicado na revista do Instituto Histórico de Geografia Brasileiro (IHGB), apresenta um compilado de informações na região acreana que remonta aos diferentes povos que habitavam a região. Seu relato é um retrato das primeiras viagens à área, da expansão seringalista e do sofrimento causado aos indígenas. Descreve a “aniquilação” e o “escorraçamento” pela bala, quando muitos fugiam das margens dos rios para o interior das florestas, e relata o horror proporcionado pelos caucheiros no Peru no século XIX. Nas margens do Juruá, a situação de abertura dos seringais e os êxitos no afugentamento ou dominação eram tidos como “Vitória” e “Triunfo”, uma verdadeira guerra sangrenta (Castello Branco, 1950).

Nesse sentido de invasão, através do padre Constant Tastevin os “Curina” são apontados à margem esquerda do Muru no período da chegada e avanço seringalista no ano de 1890, pois a região era rica em seringueiras. “O Muru tornou-se o domínio incontestado dos seringueiros”, escrevia o frei e, assim, a floresta ia sendo transformada em uma fábrica de borracha. Nos escritos, Tastevin, apesar de dizer ser um “defensor dos índios” e ter por eles grande compaixão, revela um jogo de forças pela qual a narrativa é construída contrária aos indígenas no avançar do sistema seringalista. Pensava ele: “infelizmente os índios são orgulhosos e desconfiados, e na sua vaidosa ignorância só têm raiva e desprezo pelo civilizado. Isto não os impede de serem invejosos e mendigos, e, com a miséria ajudando, de serem insaciáveis” (Tastevin, 1925, p. 149 *in* Cunha, 2009). Um discurso entremeado pela busca de uma catequização abrangente, pois o frei não poderia estar tão contrário àqueles que buscava catequizar também, os seringueiros e seringueiras.

A oposição entre “índios” e seringueiros, bem como a construção narrativa que emoldura o contexto nacional, torna-se mais nítida nas palavras atribuídas ao seringueiro:

³³ Idem, p. 3.

Os seringueiros são bons e generosos, mas pobres, e os índios não compreendem o valor do que pedem. Daí provêm os descontentamentos, os roubos, os assassinatos, as represálias do que se seguem.³⁴

A culpa era, nitidamente, destinada ao “índio,” que supostamente não compreendia o “generoso” seringueiro, estabelecendo uma dualidade conflituosa refletidora do contexto e das relações locais. Relações mais favoráveis aos “civilizados”, pois estava em jogo toda uma disputa de arrecadação econômica e inserção de mão de obra nos seringais, conflitos e disputas entre desenvolvimento econômico de proprietários seringalistas. E agora a catequese dos indígenas.

Decerto, a busca por uma construção histórica do período da borracha, que envolve a identidade indígena, não pode ignorar a racialização dos seringueiros e de suas famílias, estabelecidas em regiões de difícil sobrevivência, enfrentando novos desafios e adversidades. No entanto, é importante reconhecer que eles se tornaram agentes de uma narrativa dualista cristalizadora do antagonismo entre a ideia de “trabalhadores” e “selvagens”, do “bom” e “generoso”, dos “orgulhosos” e “desconfiados”. A organização social refletia a colonialidade e rigidez das identidades indígenas, vistas como um obstáculo ao progresso nacional, pois supostamente não eram capazes de compreender quem os ameaçava. No final do século XIX e início do século XX, a região do Juruá foi palco de muitos massacres, onde estavam presentes muitos “Curinas”.

É fundamental perceber como as fronteiras geográficas são estabelecidas resguardando os sentidos de operacionalização institucional pública, da ordem e do progresso. Essas fronteiras são demarcadas e convencionais aos propósitos geográficos, comerciais e políticos-territoriais pautados distantes da noção de território e territorialidade indígena. Portanto, limitando também, física e cognitivamente, os corpos e as identidades dentro delas. Todavia, existem identidades que transcenderam essas fronteiras outorgadas, demarcadas pelo avanço da dita civilização, especialmente o povo Kulina-Madiha. Não restam dúvidas, o território amazônico que compreende o Acre e o Amazonas é um espaço de mobilidade Kulina, afetado pelas correrias do século XIX, pelo avançar seringalista ocasionador do espalhamento e subdivisão de seus grupos. É evidente que as fronteiras não indígenas entram em conflito com as territorialidades indígenas. O progresso e a exploração da Amazônia impactaram diretamente nas mobilidades de suas comunidades ao longo da calha do Juruá e Purus.

³⁴ Idem, p. 149.

2.2 O Serviço de Proteção aos Índios e os percursos de raça, identidade e colonialidade no projeto de nação

Nos processos de esbulhos impostos aos povos indígenas, o SPI se constituiu como uma “salvação”. Alguns precedentes remetem ao cerne das constituições políticas do Brasil, que, antes de 1910, ano de criação do SPILTN através de Cândido Mariano Rondon (líder de integração amazônica ao país na implementação de linhas telegráficas), vivenciava uma recente instituição política marcada pelo federalismo e republicanismo. Isso ocorreu após mais de 300 anos de subserviência ao modelo colonial e imperialista português.

Nas metrópoles, a vida urbana contrastava com uma industrialização e consequente aumento de greves entre 1900 e 1920, motivadas pelas reivindicações de melhores condições de trabalho e vida. As experiências de um Brasil marcados pela racialização dos corpos negros e indígenas nunca adormeceram, e no Brasil República ganhavam contornos mais sofisticados. João Batista de Lacerda, então diretor do Museu Nacional, representou o único país latino americano no I Congresso Internacional das Raças em Londres, em 1911 – pouco depois da criação do SPILTN, defendendo desaparecimento de negros e mestiços e um futuro branco que se concretizaria em um século. Não por acaso, o país buscava uma identidade nacional por meio do apagamento das identidades não brancas. Em 1929, ocorria também o I Congresso Brasileiro de Eugenia, em defesa de um país cada vez mais branco. A experiência de uma Primeira República marcou-se pela busca de uma identidade que refletisse verdadeiramente um Brasil ideal (Schwarcz & Starling, 2018).

A dominação colonial se estabelece a partir de processos que partem do Ocidente – um lugar de poder e soberania estabelecida como universal, acentuada com a invasão dos trópicos. No século XIX, esse motor ganhou ainda mais combustível com o advento da ciência. Hobsbawm (2016) destaca o papel do racismo nesse processo, no qual a biologia se tornou força motriz para as ideologias burguesas, deslocando a culpa das desigualdades para uma disposição “natural”. Assim, a relação entre biologia e ideologia se tornou evidente. A eugenia cravou a pretensão de cruzamentos e seleções usadas na agricultura para serem aplicados aos seres humanos – um movimento de classe média e burguesa. A pretensão era “aprimorar” a espécie humana e, nesse intuito, a seleção considerava prioritariamente a classe e a cor – “adequadamente coloridos” –, enquanto os colonizados, pobres e estrangeiros eram considerados indesejáveis (Hobsbawm, 2016).

No século XIX, uma burguesia europeia se constituía cada vez mais confiante de seus sucessos, sobretudo devido ao avanço da ciência. Um marco importante foi a teoria

evolucionista, que não apenas incluía, mas também o ser humano em sua proposta de evolução. Embora a teoria de Darwin, em 1859, não tenha sido uma completa novidade, ela impressionava ao apresentar um modelo de explicação satisfatória para a origem das espécies no planeta, inclusive utilizando termos liberais como “competição”. Isso incentivou outros teóricos a aplicarem suas sistematizações ao campo social, resultando no surgimento do “darwinismo social”, que se manifestava até mesmo na “antropologia física” através da medição de crânios, provocando o fortalecimento do conceito de “raças” e a acentuação das diferenças. Nesse contexto, teóricos da época promoviam a noção de raças “inferiores” e “superiores”. Assim, “O darwinismo social e antropologia ou biologia racista pertencem não à ciência do século XIX, mas à sua política” (Hobsbawm, 2018, p. 404).

Todo o organograma dito “científico” de pensar raça e pensar a formação das identidades, justificando a dominação colonial por meio de uma pseudociência, também chegou ao Brasil. Schwarcz aborda, utilizando o termo “espetáculo”, a complexa questão racial na qual o país esteve inserido no século XIX. Aqui, a miscigenação inicialmente foi vista como uma ameaça, mas posteriormente se tornou um projeto de branqueamento, impulsionado pelas teorias ocidentais darwinistas e eugênicas, disseminadas dos “homens de *sciencia*” nos museus etnográficos, no Instituto Histórico e Geográfico, nas Faculdades de Direito e Medicina. Como Schwarcz descreve, “é apenas no século XIX, com as teorias das raças, que a apreensão das ‘diferenças’ se transforma em projeto teórico de pretensão universal e globalizante” (Schwarcz, 1993, p. 85).

Com a propagação das visões de um mundo ultramarino desde o século XVI e suas ramificações de forma tenaz no século XIX, Schwarcz se torna contundente ao elucidar os engendramentos das teorias raciais nas sociedades. A Europa, em sua busca por um conhecimento universal, teorizou e sistematizou o “modelo padrão” de existência. Dessa maneira, seria factível ao indivíduo branco a superioridade – sua dominação era assegurada pela articulada soberania por intermédio científico. Isso propiciou dominação aos “inferiores”, que por sua vez estavam fadados à degenerescência tão preconizada pelo italiano Lombroso, crítico severo da miscigenação (Schwarcz, 1993).

As decorrências temporais históricas desenroladas na área dos estudos dito científicos asseguraram uma classificação racial, que embora não tenha tido início no século XIX, foi intensamente disseminada nesse período sob a prerrogativa de embasamento em teorias e métodos científicos. Desde o século XVI, os territórios colonizados foram recantos de propagação da violência aos corpos indígenas e negros. As diferentes formas de espoliações foram asseguradas nos diversos setores sociais, tanto pelo Estado quanto pelas

elites que os controlavam. Dessa forma, regulou-se o acesso e o não acesso aos setores sociais econômicos, políticos, culturais e educacionais.³⁵ Estamos falando de um Estado que recebeu mais 11 milhões de africanos, viveu sob a o regime escravocrata de mais de 300 anos e que também escravizou, matou e destruiu diversas comunidades e povos originários.

O debate sobre o tratamento dos povos indígenas já estava em andamento há muito tempo. Cunha retrata que, desde o final do século XVIII e início do XIX, e discutia-se se os “índios bravos” deveriam ser exterminados, visando “desinfestar os sertões” (Cunha, 1992) – uma discussão que incluía até mesmo questionamento sobre a humanidade desses povos e se o contato deveria ser feito com brandura ou violência. Essas foram as bases para o período de violência e morte aos indígenas na Amazônia durante a segunda metade do século XIX, quando começaram a explorar as regiões com forte presença da *hevea brasiliensis*. Nesse século, a crença na infantilidade do nativo, enraizada desde o período colonial, estava em voga, e acreditava-se no “progresso” do Estado por meio da assimilação ou eliminação das sociedades originárias. Lidar com o desafio de fazer a nação progredir era central em um país que, desde a escravização e aldeamentos, construiu-se com base na premissa do “bárbaro” e “infantil” necessitador da “salvação”. Ideais que não surgiram por acaso nas intervenções posteriores aos Kulina-Madiha; são teorias que são regurgitadas por várias gerações e incorporadas pelo aparato do Estado, que reveste suas instituições com essas ideologias, inclusive o SPI.

Além disso, a respeito das cartografias que passam a ser exploradas, o Amazonas, conforme observado por Stauffer (1959), enfrentou as interferências progressistas em prol de crescimento econômico nacional e da expansão territorial, que impôs a instauração de linhas telegráficas no século XIX. Entre o fim do Império e o início da República, o Brasil enfrentou as devastadoras consequências do avanço e exploração das terras dos povos amazônicos, resultando no extermínio dos indígenas opostos à “vanguarda pioneira da civilização”. Mesmo assim, aqueles que aceitavam esses pioneiros e essa expansão genocida acabavam se tornando vítimas de enfermidades e exploração.

O século XIX foi marcado pelos intensos debates sobre questões raciais, de formulações teóricas, constantes expedições naturalistas na Amazônia, estudos pretenciosos sobre os povos indígenas, de “progresso” e de violação dos seus direitos originais. O seringal, a produção de borracha, a disputa por terras, as tragédias humanas juntamente com os

³⁵ Importante ler o trabalho de: MENEZES, Manuel. O ‘Darwinismo Social’ Perante a Questão da Assistência. **Revista Interações**, número 15. p. 25-40, 2008. Disponível em: <https://www.interacoes-ismt.com/index.php/revista/article/view/261>. Acesso em: 10 jan. 2021.

devaneios raciais predominantes, moldaram o século da pregação da necessidade de um Estado que tutelasse os povos indígenas com a prerrogativa de aculturação, em meio a um cenário de múltiplas violências.

Desse modo,

a penetração do território indígena por agentes da civilização tomou vulto maior, tanto em relação a sua profundidade como ao seu volume, durante os primeiros anos da República, e que daí resultou uma situação, por volta de 1908, que exigiu a ação drástica e imediata, para assegurar a sobrevivência dos índios e a continuação do progresso econômico da nação (Stauffer, 1959, p. 55).

Além disso, de acordo com Bicalho, uma característica do Estado tutelador, estruturado em ideais positivistas, emergiu na recente República com a proposta de uma “integração harmoniosa” e “pacífica”, culminando na fundação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI) em 1910. Este serviço estabeleceu sua atuação com uma “mão firme sobre os povos indígenas, mostrando sua postura protetora. Proteger, pacificar e controlar” (Bicalho, 2010, p. 21). Essas determinações foram confirmadas pelo pensamento de um dos principais agentes do órgão na Amazônia, Bento Martins Pereira de Lemos, que foi chefe da Inspetoria Regional 1 (Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Território do Acre) entre 1916 e 1932. Em seus relatórios enviados à diretoria, enfatizou que a instituição era

uma aurora de redenção, vindo a tempo, no ano de 1910, de melhorar a situação desoladora dos indígenas e levar-lhes ao habitat a palavra aliciante e amistosa de uma nova existência de operosidade (Lemos, 1932 *apud* Freire, 2009, p. 21).

A partir dessa análise, podemos ver o SPI, posteriormente transformado em Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1918, como uma ferramenta crucial na “invenção” do século XX, visando “consagrar” homens, mulheres e crianças como trabalhadores “civilizados”, prontos para serem agregados à nação brasileira para a narrativa do “índio amansado” de norte ao sul. No bojo do SPI, prevalecia o discurso do “branco salvador”, que “amansaria” e integraria os “índios”, livrando-os de sua “selvageria” e “ignorância”, protegendo-os das mãos de outros brancos. São poderios brancos firmemente consolidados, e os indígenas estariam postos abaixo desses poderes coloniais. O Brasil, em seu território, seguia determinado com a agenda de aculturação das identidades indígenas em prol de uma homogeneidade utópica na formação do “brasileiro”.

O SPI era uma fagulha no incêndio inflamado pelo Estado aos povos indígenas. De acordo com Quijano (2005;2009), a colonialidade do poder representa uma forma moderna de

exercício de poder, que está intrinsecamente ligada à formação racial, ao controle de trabalho e à produção de conhecimento. Ela se manifesta como uma malha de relações exploratórias, dominantes e conflituosas. A colonialidade do poder atua assim sobre o corpo indígena, promovendo a racialização, expropriação de seus territórios e mão de obra pela força e constante busca de dominação de suas epistemologias.

O filósofo Achille Mbembe (2018, p.135) assevera que a modernidade esteve na origem de muitos conceitos de soberania, destacando que sua “preocupação é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas ‘a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações’”. Importante trazer sua representação sobre o processo de ocupação colonial, constituído a partir da violência:

A ‘ocupação colonial’ em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania.

O SPI era uma instituição de exercício da soberania sobre os povos indígenas brasileiros, efetivando, de fato, a “ocupação colonial” descendente dos projetos raciais eurocêntricos, econômicos e fronteiriços. Essa mesma instituição foi utilizada como asseguradora de fronteiras nacionais, destacando a tentativa de transformação do indígena em brasileiro – este ser que não compreendia a dinâmica de fronteiras coloniais-nacionais, pois detentor de suas próprias dinâmicas territoriais. No adentrar na floresta amazônica, por exemplo, o órgão indigenista e tutelador foi produzindo e atestando fronteiras e hierarquias, relegando as formas tradicionais de existência dos povos ocupantes dessas zonas, e reafirmando a categorização do “índio manso” e do “índio bravo”, estabelecendo um imaginário cultural de um “índio amansado” pela “civilização”.

O indigenismo, conforme Souza Lima (1985) descreve, é esse conjunto de ideias que pensam a inserção do indígena nas sociedades, nos estados nacionais, pensando métodos para o tratamento com eles e operacionalizando sua engrenagem a partir de uma definição do que é ser indígena. Já a tutela, palavra e ação em que esteve amparado o SPI, de acordo com Oliveira (2011, p. 432), “o indígena enquanto tutelado seria sempre aquele que, pela voz corrente, seria dito como dispendo de um conhecimento parcial ou deformado dos códigos

culturais dominantes”. Tem uma finalidade de transformação das condutas desviantes pelo ensino e orientação dirigidos. É controle de determinados grupos sociais sobre indivíduos “perigosos” à ordem vigente. Os indígenas, por seus códigos culturais diferentes, potenciais infringidores das normas, considerados por sua cultura “primitiva”, incapazes de aprender ou adaptar-se, configurando a necessidade do tutor para um tutelado, se constituindo dentro de uma malha de relações repressivas.

Assim, as assimetrias das relações de poder promoveram uma outorgada dependência dos povos indígenas ao SPI, que instituiu Postos Indígenas em locais de extensos conflitos territoriais e de busca de recursos naturais, como o caso da borracha amazônica. Consolidando sua soberania e busca de atuação sobre os eles, determinando o poder maior, que infere e busca dominar o corpo, consubstanciando nessa relação a dualidade: colonizador e colonizado, opressor e oprimido, estando no cerne da questão uma tripla perda – “perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político”. Esse foi o roteiro das comunidades indígenas.³⁶ A perda de um lar quando exploradores e seringalistas invadiram os territórios indígenas: a suposta perda do poder sobre o corpo quando vestidos e obrigados ao trabalho; a perda de status político quando inseridos dentro do conceito jurídico de tutelados pela modernidade e seus agentes.

Santos (2009) problematiza a modernidade e sua significação, destacando que não representa o abandono do estado de natureza em prol da mudança para a sociedade civil, mas sim a coexistência dessas, separadas por uma “linha abissal”, onde o estado de natureza é declarado inexistente pelo olhar hegemônico. Dessa maneira, “a humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna” (p. 30), pois para afirmação de uma identidade e sua soberania é necessário haver a desqualificação de outra. Isso traz o sentido de que, como pano de fundo de toda defesa de “transformação” dos indígenas em futuros cidadãos civis, a instituição indigenista continuava a atestar a sub-humanidade, e perfazia mais um caminho de soberania do Estado do que de proteção dos indígenas dentro do respeito de suas especificidades culturais. Além disso, contribuíam para promover as explorações nos territórios ao “pacificarem” os indígenas e realoca-los em espaços reduzidos, na busca do enfraquecimento de conflitos com colonos, a exemplo do sul, ou conflitos com seringalistas, a exemplo do norte.

A “sub-humanidade” necessitava de “salvação”, expressa em roupas para vestir, remédios para novas enfermidades, novas ferramentas e inserção no sistema de trabalho

³⁶ Idem, p. 134.

moderno. Assim, ocorria a objetificação e inferiorização do corpo indígena através dos trâmites históricos de subalternização das etnicidades não-europeias e não-brancas. Em suas diferenças, esses corpos tornaram-se seres limitados dentro de cartografias estipuladas pelo “pensamento abissal”, conforme Boaventura Santos (2009, p. 31) observou que, quanto a estes, seus conhecimentos sequer existem do outro lado da linha, pois “as colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece actualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial” – assim eram os Postos Indígenas.

Em sua estrutura e proposta de proteção, o SPI não pode deixar de ser visto como mais uma das ferramentas de uma pedagogia civilizatória, propagando os ditos “amansamentos” e integrações a uma nação manchada em teorias raciais, onde a Europa, com mão pesada na busca pela civilização, foi formadora de alteridades inferiores. Pacheco de Oliveira (2016) descreve que na Amazônia, essas populações indígenas foram consideradas primitivas nas fronteiras internas nacionais e aquém à economia e à sociedade. Eram vistas como “pessoas com parca capacidade de adaptação ao mundo contemporâneo, demandando um olhar complacente, totalmente dependente de uma mediação tutelar e protetora” (Oliveira, 2016, p. 174).

A construção das identidades é fortemente influenciada pela diferença. Tomaz Tadeu da Silva (2014) nos auxilia a compreender identidade e diferença como inseparáveis nesse contexto, onde a língua também desempenha um papel crucial na definição das diferenças. O contato e o entendimento entre diferentes universos linguísticos frequentemente enfrentavam desafios, sendo que, em muitos casos, houve a apropriação dessas línguas para fins de dominação, seguida pela proibição de seu uso, como ocorreu nos seringais, lugar em que muitos povos indígenas foram coibidos de falar suas línguas originárias. Dessa forma, a identidade e a diferença culminaram em classificações que surgiram a partir de uma perspectiva de inferioridade, através disso os Kulina-Madiha foram rotulados como “índios”, mas também foram estigmatizados como “arredios”, “hostis” e “preguiçosos” – tudo parte de um projeto de “sub-humanização” visando sua dominação.

Os Kulina-Madiha, por serem rotulados como “índios”, foram atravessados por toda a construção narrativa de inferioridade que descende de um projeto colonial orquestrado ao longo de muitos anos em diversos recantos brasileiros e amazônicos, e foram representados através das relações assimétricas com os sujeitos *Karia*. Dessa forma, as mudanças estruturais vão fragmentando as identidades culturais, conforme aponta Hall (2006).

Fanon (2008) proporciona a reflexão sobre um indivíduo constituído longe de si, de sua identidade e de seu pertencimento. Longe da primeira pessoa, o “eu”, ele se encontra terceiro a si, o que representa um estado longínquo de sua constituição física e moral, aquém de suas raízes, refém da dominação e da história imposta a ele, em vez da história que o colonizado, longe dessa condição, poderia escrever. Diante desses pressupostos, com o avanço colonialista, as perdas dos reprimidos são incontáveis e constantes, incluindo a perda da autonomia sobre seus direitos, vontades e exercício de poder. No período de criação e implementação do SPI, não indígenas decidiam os rumos de suas vidas, acreditando tais indigenistas em uma compreensão verticalizada de ação aos indígenas.

Em suma, os sentimentos de um indivíduo colonizado, homem ou mulher, criança ou ancião, não importam nas relações colonizantes, tampouco sua história e cultura. O corpo que carrega a identidade originária se torna alvo pujante do olhar colonialista, pretensioso e, ao mesmo tempo, discriminante e racista. O organograma indigenista do SPI se consolidava para reprimir e existência Kulina-Madiha, pois não suportava sua diferença, sua nudez, seus grafismos, sua língua, seu canto, seu *Manako*, seu xamanismo. A humanidade, assim, não podia ser concebida àqueles que, possivelmente, e de fato, se constituíam como uma verdadeira fonte de exploração – tanto física quanto intelectual. A colonização terminou com o fim do projeto colonial, mas a colonialidade se ramificou na soberania e no poder, nas desqualificações da identidade e na tentativa de apagamento.

A colonialidade, portanto, não é um projeto acabado, mas sim uma experiência vivenciada diariamente, na qual se reordena em uma teia complexa e difusa, aperfeiçoada por meio do poder das instituições e de toda estrutura. Quijano (2009) destaca de maneira precisa o desdobramento eurocêntrico nas “periferias colonizadas”, onde essa intervenção atua por meio de um capitalismo mundial, colonial e moderno, exercendo influência sobre os corpos na América. Essa expansão é regulada principalmente por normas jurídicas, pelo corpo de funcionários que vigiam e aplicam a norma, tal como acontecia no SPI. Não se trata de um projeto delineado e implementado como um processo já concluído, mas sim de um projeto que está sendo constantemente construído e reconstruído a cada dia, refletindo a luta pelo poder.

O SPI carregou com seus “bravos heróis”, delegados, encarregados e inspetores o sentido de uma “imensa obra de patriotismo”, através de “sacrifícios bem penosos”.³⁷ Essa representação era uma tentativa de sedução, na qual os povos indígenas, confrontados com a

³⁷ SPI -Relatório IR1, 1930-1931. p. 4 apud FREIRE, 2009.

invasão de suas terras, tinham a alternativa de se agregar aos postos do SPI ou serem livres para morrer em meio aos conflitos de seringalistas e demais invasores. Assim, eles eram vestidos, ensinados nos padrões ocidentalizados e “educados” para se tornarem “civilizados”, pois na lógica discriminatória eram considerados “incapazes”. Esse corpo, carregado de identidade, de diferença, tornava-se alvo do poder. No entanto, seria essa relação entre o SPI e os indígenas verticalizada a ponto de os povos indígenas serem mais uma vez retratados como passivos e submissos na história?

2.3 Andanças do SPI(LTN) pelo Território Federal do Acre

O Território Federal do Acre foi dividido em três departamentos: Alto Juruá, Alto Acre e Alto Purus³⁸, cada um com seu prefeito indicado pelo Governo Federal. Durante esse período, uma Inspetoria foi estabelecida e operou por 11 meses, realizando ações indigenistas em meio ao processo de expansão da indústria da borracha, principalmente com o apoio dos seringalistas. Iglesias (2008) rememora o projeto de implementação do SPILTN a partir do Decreto 8.072 de 20 de junho de 1910, que designava a criação de uma Inspetoria Regional do Acre, com a nomeação de um inspetor e dois ajudantes. Em fevereiro de 1911 ocorreu a primeira expedição, chefiada pelo Tenente Francisco Escobar de Araújo, com o objetivo de instalar a inspetoria em Sena Madureira. No entanto, um novo Decreto de número 9.214 de 15 de dezembro de 1911, reestruturou o órgão, reduzindo o quantitativo de 13 para 10 inspetorias. Além disso, houve a junção das Inspetorias do Amazonas e do Acre, passando a ter sua sede concentrada em Manaus. Essa mudança foi justificada com base na argumentação de que o Acre era uma extensão do estado do Amazonas e nesta região os povos estavam em constante movimento entre as fronteiras.³⁹

Durante o curto período de atuação do SPILTN no Acre, o inspetor Francisco de Araújo, juntamente com o ajudante Máximo Linhares, realizou trabalhos entre 1910 e 1912, através de expedições pelos rios Iaco e Juruá. Mesmo após a extinção da Inspetoria do Território Federal do Acre, eles continuaram trabalhando nas cidades de Sena Madureira e Cruzeiro do Sul, onde estabeleceram pequenos postos de atração. Iglesias (2008) observa que

³⁸ Em 1912 o Alto Juruá foi dividido em dois departamentos, tendo agora o total de quatro departamentos com a instituição do Departamento do Alto Tarauacá.

³⁹ Quanto a essas migrações, Marcelo Iglesias (2008) confirma que a Inspetoria Regional do Estado do Amazonas e Território do Acre se tornou apenas uma, sediada no Amazonas, a partir do Decreto 9.214 de 15 de dezembro de 1911. A confirmação se dá na explicação do porquê da extinção da inspetoria do Acre: 1) diziam ser o território um prolongamento do estado Amazonas; 2) os indígenas atravessavam as fronteiras constantemente; 3) por não haver estradas e somente vias fluviais, o que dificultava a comunicação, Manaus se tornava vantagem como ponto central.

o desmonte das atividades do órgão no Alto Purus deixou muitas dívidas no comércio do Coronel Avelino Chaves.

No Alto Juruá, Araújo dependia da colaboração dos seringalistas e de sua “boa vontade” para proteger os indígenas. Ele designou seu ajudante, Máximo Linhares, para diversas atividades, como batismos e entrega de presentes, e o enviou à cabeceira do rio Gregório para tratar alguns Kaxinawá doentes, além de visitar o Riozinho da Liberdade e o Moa. Linhares estabeleceu delegacias no Alto Juruá e nomeou seringalistas como “auxiliares” ou “delegados” do SPILT, incluindo Mâncio Lima, Francisco Carvalho e Absolon Moreira, e designou Antônio Bastos para “auxiliar”, junto com mais dois auxiliares. Mas essas relações institucionais e interpessoais foram diluídas com a nova direção de Bento Lemos em 1916.⁴⁰

No rio Envira, Máximo Linhares designou sr. Prado como delegado, com Francisco Ferreira e José de Souza como subdelegados. Após a demissão de Linhares devido à extinção da Inspeção, outra expedição foi realizada em 1912 por Dagoberto Silva, focada nos rios Amoaca e Nilo, para dar continuidade aos serviços do mesmo. Mais tarde, os serviços passaram para a responsabilidade de Delfin Freire em 1914, que era subencarregado dos “índios” no Alto Tarauacá. Porém, em 1916, os postos foram extintos. Postos que objetivam assegurar a produção da borracha na região e a integração dos indígenas à agricultura.⁴¹

Analisando os relatórios do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio do ano de 1913, Iglesias identificou a criação de um “Posto de Curinas” com 80 pessoas, localizado no Alto Tarauacá, e um segundo posto no Moa, chamado “Posto de Poianauas”, com 180 pessoas. Contudo, não há menção da localização específica, das ações realizadas e do pessoal envolvido nesses postos, deixando lacunas de informação. Mas há indicação de que no Alto Tarauacá os Kulina-Madiha tiveram contato com o SPILT, conforme registrado em cartas assinadas pelo “Sub-Encarregado dos Índios do Alto Tarauacá”, Delfin Freire. Iglesias destaca que Delfim tinha a intenção de instalar os Kulina na “Colônia Ridavia Correia”, criada pelo prefeito do departamento do Alto Tarauacá, Coronel Antunes de Alencar, localizada a meia hora de viagem a pé da Vila Seabra, para acomodar 30 deles que solicitaram aldeamento. No entanto, os trabalhos foram suspensos devido a problemas relacionados à posse de terra com o Coronel José Victorino de Menezes.⁴²

⁴⁰ Iglesias, 2008, passim.

⁴¹ Iglesias, 2008, passim.

⁴² Iglesias, 2008, passim.

Uma característica importante torna possível entender que na região, pela falta de recursos e de pessoal, o SPILTN contou com o apoio de dois seringalistas, Francisco Carvalho e Mâncio Lima, a fim de que esses pudessem ceder suas terras para a “proteção” objetivando instalar chamadas “povoações indígenas”. Por aquelas paragens, as tentativas de inserção de vários povos na indústria extrativista já eram frequentes, e as conversas e articulações levaram Linhares a solicitar o título de “protetores de índios” para quatro seringalistas, que foram nomeados como “delegados”. Eles foram encarregados, de maneira institucionalizada, a estabelecer atividades de atração e inserção dos índios como mão de obra local.⁴³

Nos intensos conflitos envolvendo o SPILTN, o órgão estava imerso em um verdadeiro jogo de interesses e disputas por poder local e regional. Isso envolvia coronéis de seringal, prefeituras e seus serviços de pacificação e catequização, indigenistas e os próprios indígenas fugitivos das correrias, ataques aos seringais e seringueiros. Os indígenas dispersos eram aldeados com a ambição de incorporação da sua mão de obra aos seringais. A ânsia em efetivar o órgão no Acre concedeu autonomia aos seringalistas nomeados “delegados”, permitindo-lhes liberdade de atuação e oficialidade institucional. Ao longo dos anos, e escassez constante de recursos e a falta de pessoal devidamente nomeado para o trabalho foram verdadeiros obstáculos para uma atuação indigenista coerente, tanto no Alto Juruá quanto no Purus.⁴⁴

Como possível perceber, os Kulina já estavam sendo documentados pelo órgão na região do Alto Tarauacá. O SPILTN nos ideais de seus breves trabalhadores na Inspetoria Regional do Acre, se aliou à influência dos seringalistas para estabelecer sua implementação. A base de assimilação já estava lançada anteriormente pelas propostas de catequese de algumas prefeituras, como no caso do proponente desse projeto, Gregório Thaumaturgo de Azevedo, em 1905. Mesmo diante dos esforços, negociações e acordos, o órgão continuaria limitado em sua atuação no Acre, deixando aos seringalistas e prefeitos o indigenismo personalista, paternalista e de conveniência no Alto Juruá e no Alto Tarauacá.

Em 1915, na Inspetoria Regional 1, funcionavam apenas 3 postos no estado do Amazonas, tendo já sido extintos os postos no Acre. Os contatos com o Território Federal, na gestão de Bento de Lemos, estabeleceram-se na nomeação e comunicação de delegados honorários no Departamento de Tarauacá, como o Coronel João Frota Menezes (embora haja pouca documentação encontrada sobre seu serviço) e o Tenente Eugênio Augusto Terral. Este

⁴³ Iglesias, 2008, passim.

⁴⁴ Iglesias, 2008, passim.

último tentou instalar postos indígenas no rio Tarauacá e Murú em 1920, mas sem sucesso. Apesar dos esforços empenhados para a consolidação do SPI na região, mantendo contato com Bento de Lemos em Manaus, a forte instabilidade persistiu até os anos de 1930, com a nomeação de outros delegados.

2.4 “O Acre e o problema indígena” – embates entre o governador Hugo Carneiro e o Inspetor Bento de Lemos

Bento de Lemos, já como Inspetor do SPI a partir de 1916, esteve no Alto Juruá no mesmo ano, buscando apaziguar fortes conflitos na região entre indígenas e seringueiros. Seu objetivo era implementar o Serviço, instituindo um “Posto de Catequese” e estabelecendo instruções para as relações entre não indígenas e indígenas. Além disso, ele se opôs à tutela dos indígenas dadas aos seringalistas. Seus esforços foram fortemente frustrados com a crise financeira no órgão e pela queda na arrecadação financeira das prefeituras devido à crise da borracha (Iglesias, 2008).

Quase 10 anos depois, a borracha tinha consolidado a sua decaída de valor comercial devido aos seringais de plantio na Malásia, o que desestruturou a coleta de látex em diferentes regiões da Amazônia. Mas o estrago nos territórios indígenas estava feito e continuava a afetá-los. Bento de Lemos enfrentava pressão do Acre quanto à solicitação de estabelecimento de Postos Indígenas na década de 1920, quando houve a extinção dos departamentos e a unificação administrativa do Território na cidade de Rio Branco. O Inspetor enviava ao Diretor Geral do Ministério da Agricultura as comunicações feitas entre ele e o governo do Acre, com o objetivo de explicitar as urgentes solicitações.

Hugo Carneiro, governador entre 1927 e 1930, solicitava a atuação do SPI na região, enquanto o Inspetor, com diversas justificativas, principalmente relacionadas ao orçamento, pleiteava junto ao Ministério da Agricultura uma ampliação de recursos na região. Embora os esforços para enraizar o SPI no Acre tenham começado anos antes, as implementações foram enfraquecidas por uma dinâmica nacional e regional entremeada por relações de poder em que o Seringal era mais forte.

Um relatório de 1927, de autoria de Bento de Lemos, foi citado por ele em 1930, destacando um cenário crítico em relação aos indígenas no Acre

Como sabe essa Directoria, estende-se a jurisdição desta Inspectoria até o Território Federal do Acre, onde inumeras são as tribus – em estado de semi-civilização umas, outras interiramente selvagens –, em nomadismo forçado, a mercê do rifle do

caucheiro sanguinario, seu tradicional e traiçoeiro inimigo. – No primeiro capítulo do meu Relatório de 1927 abordei o assumpto, enumerando as tribus e designando as regiões que estão a reclamar a assistência do Serviço, pois os índios, ali, não têm para quem apelar, em virtude de não poder esta Inspectoria, dada a insufficiencia da verba de que dispõe, crear os postos indígenas que se fazem mister para a garantia e assistência daqueles infelizes patricios (Lemos, 1928 n.p., apud Lemos, 1930, p. 84.).

Lemos adjetivava os indígenas do Acre como inúmeros “semi-civilizados” e “selvagens”, apontando para um processo de “civilização” que já começara anteriormente e estava em andamento, mas aos tropeços. O diretor elenca a falta de recursos e de pessoal disponível para atender às necessidades dos indígenas no Território do Acre. Todavia, o que chama bastante atenção é o fato de o Inspetor descrever um panorama das circunstâncias interpessoais na região. Fica nítida a falta de êxito do SPI dada pela oposição de interesses entre o indigenismo e os interesses econômicos envolvidos na acumulação de capital através do seringal, apesar de sua decaída. Isso porque a mão de obra indígena se tornou mais atrativa quando muitos nordestinos e seus descendentes abandonaram os seringais:

Verdade que existem delegados nomeados para todas as localidades do Territorio. Mas a acção dessas autoridades não satisfaz, pois que se trata de pessoas com interesses opostos áquelles em que são interessados os índios. Uns são proprietários de seringaes, outros negociantes, alguns empregados em repartições do governo territorial ou interessados em empresas industriaes. De sorte que, os delegados, somente tomam a defesa do indio quando está afastada toda e qualquer hypothese de um prejuízo nos seus interesses pessoaes, commerciaes ou industriaes. – Nestas condições, urgente se demonstra a necessidade da criação de – pelo menos – cinco postos indígenas, respectivamente no alto-Juruá, foz do Rio Breu, na fronteira com o Perú, no alto rio Tejo, no alto rio Juruá-miry, no alto Envira e no alto Purús.⁴⁵

O indigenista apontava que a nomeação de delegados não tinha êxito por conta dos interesses pessoais envolvidos, e somente havia interesse na defesa dos indígenas quando os interesses dos próprios delegados corriam perigo, especialmente quando os indígenas explorados em suas propriedades. Tais apontamentos fazem jus ao descrito por Iglesias (2008) sobre as disputas políticas em torno da nomeação de delegados. Além disso, a necessidade da criação de postos descrita assevera a ineficácia dos delegados nomeados no Território.

A preocupação “higienista” de Hugo Carneiro fica evidente em 4 de junho de 1929, quando enviou a Bento Pereira de Lemos um pedido de esclarecimentos quanto à inoperância do SPI no Território do Acre. O político defendia uma proposta de modernização para o Acre, principalmente na cidade de Rio Branco (baixo Acre), o que Sérgio Souza (2002) chamou de “utopia modernista”. Defendia o fortalecimento do lado urbanístico da cidade,

⁴⁵ Idem, p. 84.

mesmo às custas de muitas resistências da população. Conseqüentemente, a “preocupação” com os indígenas do Território não era por acaso, mas descendia de suas perseguições higienistas.

O texto redigido por Hugo Carneiro foi transcrito no relatório geral de Bento de Lemos, pelo qual enviava os balanços do ano de 1929 ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (Maic), referentes aos postos indígenas sob os cuidados da Inspeção Regional 1. O então governador destacou que os recursos federais eram direcionados para o Amazonas e para o Acre, enfatizando o “completo abandono” dos indígenas da região. Apesar da cordialidade presente no documento, é possível conceber um simbólico jogo político entre as esferas institucionais, neste caso, entre o Governo do Acre e o Serviço de Proteção aos Índios. O telegrama de Hugo Carneiro pode ser lido na íntegra:

Território do Acre – Rio Branco, 4 de Junho de 1929. Gabinete do Governador – Nº 192. – Snr. Inspetor do Serviço de Proteção aos Índios no Estado do Amazonas e Acre. – Vindo os orçamentos da Republica incluindo anualmente avultadas verbas para o serviço de Protecção aos Índios no Estado do Amazonas e do Acre e não havendo neste Territorio um só posto destinado a esse humanitário fim, embora aqui abundem selvícolas em completo abandono, - venho solicitar-vos providencias secundando com detalhadas informações officiaes ao Snr. Ministro da Agricultura, a acção que, junto ao mesmo, está desenvolvendo este governo para conseguir a instalação de 4 postos nos locaes que julgardes mais apropriados. – Contando com a diligencia e eficacia de vossa prompta acção nesse sentido, aproveito a opportunidade para apresentar-vos os protestos de minha mais elevada estima e distincta consideração. – Saudações (a) Hugo Carneiro, Governador do Território (Carneiro, 1929, n.p., *apud* Lemos, 1930, p. 81).

O ofício apontava para a “avultada verba” destinada ao SPI, destacando a inexistência de um único posto na região e solicitava “providências”. No entanto, as relações eram marcadas por relatórios ao Ministério da Agricultura e justificativas de inoperâncias devido à falta de recursos. Vinte e quatro dias depois, em 28 de junho de 1929, Bento de Lemos então respondeu ao governador, pedindo que sua intervenção também se desse junto ao governo federal, enfatizando a necessidade de uma “verba especial” e defendendo a construção de cinco postos, um a mais do que o defendido por Hugo Carneiro.

O inspetor destacava que tinha grande interesse na instalação, no entanto não havia verba. A situação indígena, ou “o problema indígena no Acre”, como nomeia, não era novidade, e Lemos sabia muito bem das nuances que perpassavam o Território Federal, pois já havia feito expedições à região. Desse modo escreveu na resposta

Para que esse Governo possa se convencer de que as verbas destinadas aos multiplos e complexos serviços a cargo desta Inspeção, longe de serem avultadas, se

demonstram insuficientes para atender às necessidades da terça parte da grande população indígena no Amazonas e Acre [...] O Governo Federal mantém, apenas, como verificará V. Excia. das leis orçamentarias, dez postos indigenas no Amazonas, não tendo, creado até agora, nenhum posto no Territorio do Acre, onde, como bem pondera V. Excia. vive uma grande população indígena em absoluto abandono. Este estado de cousas não tem passado despercebido a esta Inspectoria, que, não podendo crear Postos nem distrahir verbas de applicação certa, com muito pezar tem deixado de socorrer os desaventurados selvícolas acreanos, dando-lhes a assistência que merecem (Lemos, 1929, n.p., *apud* Lemos, 1930, p. 82).

Estavam “desaventurados”, sem governo territorial, nem governo federal para os “selvícolas” acreanizados. Assim, os indígenas permaneciam à mercê do seringalismo, inclusive os Kulina-Madiha. Não é novidade, o Acre sempre enfrentou atrasos em esferas diversas, sejam elas econômicas, políticas ou geográficas. Tais acontecimentos foram ainda mais fomentados na política indigenista desenvolvida no Território.

O inspetor Lemos escreveu que

No Territorio do Acre, por exemplo, especialmente na parte Septentrional, ha urgente necessidade de estabelecimento de postos indigenas: no alto Juruá, próximo á fronteira com o Perú; no rio Tejo; no alto Juruá-miry; no alto Môa; no alto Tarauacá; no alto Envira e no Jurupary. – Alli estão os Amáuaca, Arara, Bendiapá, Caxináua, Capanáua, Jamináua, Chipináua, Curina, Cuyanáua, Marináua, Nukini, Pacanáua, Remo, Sucuyá, Sanináua, Tauaré, Tauari, Tuchináua, Tyumã-Dyapá e outros, reclamando assistencia effectiva do serviço, entregues á gannancia, muitas vezes, de máus civilizados, que os escravizam e exploram impunemente e a lutar contra as doenças e miserias outras que os afligem, sem que possa esta Inspectoria attender aos seus reclamos e necessidades, dada a insufficiencia da dotação orçamentaria de que vem dispondo para atender aos multiplos encargos que lhe estão affectos (Lemos, 1927, n.p., *apud* Lemos, 1930, p.83).

Os Kulina-Madiha, que estavam nas regiões do Tarauacá, Envira e Purus, eram afetados diretamente por essas relações institucionais tardias e omissas, pois já estavam inseridos e sendo explorados em diversos seringais ao longo do Juruá. No entanto, o SPI enfrentava uma anemia orçamentária frente aos trabalhos promovidos no Amazonas e no Acre. Os relatos em questão remetem a processos de violências ainda mais intensificados na região devido à ausência de postos indígenas, o que resultava em contextos de “pacificação” diferenciados, realizados de maneiras autônoma ou contratada, conforme ponderou Iglesias (2008). Entre as fronteiras impostas entre o Acre e o Amazonas, ao longo do Juruá, os Kulina historicamente exerceram suas mobilidades, mas agora estavam reféns dessas disputas políticas.

Sobre esse sentido, do pensar fronteiras de intercruzamentos, disputas políticas e discursivas, e de pensar os indígenas como agentes em movimentações na história e na geografia, Silva (2020) elenca que o Acre

É um espaço de cruzamentos, de superposições, de trânsitos de gentes, de bichos, de coisas materiais e de ideias nessas micros, macros e múltiplas zonas de contatos que vão sendo tecidas por humanos e não humanos que transitam e vivem em um lugar de muitas territorialidades. O Acre é então o outro geográfico, o outro cultural, o espaço das ausências que estão sempre em maior destaque do que as permanências geradas pelo fazer humano (Silva, 2020, p. 36).

Esse “outro geográfico” é uma objetificação da diferença para dominação. Como já vimos, toda a região do Acre e do sul amazônico sofreu, desde o século XIX, as fortes violências causadas pelo seringal. Nesse “trânsito de gentes”, o povo Kulina-Madiha se aproxima do Posto Indígena do rio Gregório, fugindo e resistindo à mortandade provocada pelo período seringalista – pelos espólios, fomes e enfermidades. Povo que sofreu em território acreano⁴⁶ e amazonense, onde a abundância da *Hevea brasiliensis* atraiu muitos homens, mulheres e famílias inteiras para explorar a região no século XIX.

O seringal culminou em massacres e fugas de vários povos indígenas, em enfrentamentos descomunais de flechas contra armas, na falta de imunidade às doenças infectocontagiosas e mortais ao organismo dos povos indígenas que habitavam esses territórios. Os rios e os caminhos dentro da floresta, antes varadouros de suas sociabilidades, tornaram-se rotas de fuga para eles e demais povos indígenas desses recantos; assim, o seringal e o indigenismo nessas cartografias se constituem como produtos da modernidade e da invenção, ancorados em colonialidade do poder, classificação racial, superioridade e inferioridade e poderios que se dispõem em padrões eurocentrados (Quijano, 2009, 2005, 2002).

No Território do Acre, embora os registros históricos apontem o trabalho indigenista no Alto Juruá, com menções à instalação de postos de atração, delegacias e nomeação de delegados, além de referências aos Kulina em seus relatos, nenhum posto produziu documentação substancial como no médio Juruá, já no Baixo Gregório, no Amazonas. Região de fronteiras e rios que interligam um grande território Kulina, local de sua intensa movimentação. Essa fresta documental se constitui chave e dela faremos análise no próximo varadouro.

⁴⁶ O Acre passou a ser estado somente a partir do ano de 1962. Assim opto por utilizar o termo território para coerência temporal com o período estipulado no trabalho.



**VARADOURO 3 – PRESENÇA KULINA-MADIHA, POSTO INDÍGENA E OS
AGENTES DO ESTADO**

3.1 Sobre registros históricos dos Kulina-Madiha na foz do rio Gregório

As movimentações Kulina ao longo do rio Juruá e o Purus seguramente são mais abrangentes do que os registros históricos possam apontar desde o século XIX. Algumas dessas movimentações foram visualizadas conforme organizadas na figura 4 “O corte na seringueira como múltiplos tempos do contato Kulina-Madiha com os *Karia*”. O fato é que esse povo compreende sua história e territorialidade ao longo do rio Juruá, onde o contato e a exploração seringalista inseriram novas noções espaciais e políticas, marcadas pela dualidade do “centro” e “margem”, “manso” e “selvagem”, imbricando novos sentidos simbólicos em suas vivências, a partir da violência.

O relatório da Funai do ano de 1985 descreve que os Kulina do Eiru (*Cossija*), estes estavam em um de seus afluentes, no igarapé *jodapdsa*, encontraram-se com os peruanos e sofriam ataques de rifles. Na região, ocorreu a instalação do seringal Velho Conrado, que os “amansou” e para quem trabalharam. Os Kulina relatam que, por volta de 1900, foram compelidos a migrar massivamente para o rio Gregório (*Biricora*), igarapé Penedo e igarapé Baú (*huessesse*), devido a epidemias. Os conflitos entre os Kulina propiciados pelo seringal ocasionaram sua dispersão pelo médio Juruá. Assim, um grande fator de sua mobilidade na calha do Juruá, a partir do século XIX, foram as epidemias e a implementação da indústria seringalista (Funai, 1985).

A análise de Viveiros de Castro, ao afirmar que “a história desses movimentos Kulina parece coincidir com os ciclos do apogeu e decadência da empresa seringalista”(Viveiros de Castro, 1978, p. 15), lança luz sobre a compreensão da história do povo Kulina-Madiha, atravessada pelo seringal, como já delineado nos escritos de Thaumaturgo de Azevedo, Constant Tastevin, Castello Branco e Marcelo Iglesias. Essa percepção reforça a ideia de um tempo marcado pela violência da intrusão seringalista na floresta, que reconfigurou as noções de territorialidade Kulina. As invasões territoriais os levaram a escapar para as regiões do Gregório⁴⁷, uma calha do Juruá onde, mais uma vez, tiveram de lidar com os contatos seringalistas e as explorações.

Essa seção é baseada em dois levantamentos etnográficos citados por Viveiros de Castro em 1978. Um deles é intitulado “Notas referentes a algumas tribus de indios encontradas pela Comissão” de 1927, publicado em 1929, escrito por Brulino de Carvalho,

⁴⁷ Tastevin registrou uma informação importante, indicando que o rio Gregório foi assinalado inicialmente por Chandless em 1867, em homenagem ao seu cozinheiro, Gregório, único membro de sua equipe que não recebia reclamações (Tastevina, 1928 in Cunha, 2009). No entanto, para os Kulina, esse rio é conhecido como *Biricora* (Funai, 1985).

que afirmava ter os Kulina migrado das cabeceiras para a foz do rio Gregório. O outro é “Notas etnográficas sobre os indígenas do Alto Juruá (Acre) e Valle do Ucayali (Peru)”, de 1936, escrito por Víctor Oppenheim, que destaca o mesmo destino desse povo. Tais documentos permitem ir nos aproximando da localização temporal e espacial das regiões do Posto Indígena do rio Gregório, indicando sua mobilidade influenciada pela expansão seringalista e sua violência.

João Braulino de Carvalho era médico militar da Comissão de Limites do Brasil com o Peru e descreveu que os “Curinas” habitavam os afluentes do Juruá, onde viviam da pequena agricultura do milho, macaxeira, batata, banana e amendoim. Destaca um grupo numeroso na foz do Gregório que, por sua vez, estavam trabalhando para o Seringal “Ituxi”, pertencente a José Pedro de Souza, “que lhes deu agasalho, e com elles está fazendo agricultura e extracção da borracha” (Braulino, 1929, p. 320). Descreve serem fortes, estarem “civilizados” e andarem vestidos, percebendo a presença de muitas mulheres com seus rostos pintados de vermelho. Ainda, de acordo com informes coletados, enterravam seus mortos, criam na alma e eram monogâmicos. Aponta também suas muitas lutas com os “Catuquinas” e “Parauas”.

João Braulino de Carvalho parece se regozijar em uma escrita de alguém que busca enfatizar o “progresso” da região, uma vez que os modos como se portavam na foz do Gregório passavam a ser os modos de como a sociedade não indígena se portava. Nitidamente naquela região muitos fatores de invasão das concepções de mundo Kulina-Madiha já tinham sido transformados pelo contato. Não à toa, Braulino estava em uma missão de fronteirização e, seguramente, carregava consigo as ideias positivistas-progressistas em suas paixões e registros. Estavam caminhando, nos relatos do autor, rumo à “civilização” – calcada na religião e nas relações familiares. Estariam, cada vez mais, influenciados pelo mundo dos *karia*.

Já Victor Oppenheim, escreveu em “Notas etnográficas sobre os indígenas do Alto Juruá (Acre) e Valle do Ucayali (Perú)” sobre os Kulina-Madiha:

Ocupam a região da fôz do rio Gregório e quase todo o valle deste rio. E’ uma das mais numerosas tribus do Juruá e aparentemente excedem a 3.000 individuos. De costumes e constituição sadios, esta gente é pouco sujeita a enfermidades regionais. Vivem de caça, pesca e pequenos cultivos. Estando em continuo contacto com a povoação civilisada, distinguem-se como pacientes trabalhadores [...] Muito guerreiros, consta que os Curinas sustentavam constantes lutas com as tribus vizinhas de Parauas e Catuquinas do alto Juruá e oeste do rio Gregório (Oppenheim, 1936, p. 146-147).

O autor segue falando dos Parauas, que estavam na localização atual, à época, na colocação chamada Adelia, acima de São Felipe, tendo sido quase toda exterminada pelos “Curinas”. As palavras dos escritores chamam a atenção para o processo de “civilização” que já vinham vivenciando e a forte inserção no trabalho nos seringais. Esses registros, tanto o de Braulino quanto o de Oppenheim, são relevantes pois elencam suas percepções na foz do Gregório, próximo ao Posto Indígena do rio Gregório, servindo como parâmetro para compreendermos como as transformações nos modos de vida já afetavam e continuavam a afetar as vivências Kulina. João Braulino de Carvalho, em 1927, e Victor Oppenheim, em 1936, descreviam informações na foz do Gregório sobre as décadas de 1920 e 1930, e naquela região o SPI já atuava.

3.2 Limpando varadouros – transformação do Posto Indígena do Riozinho do Penedo em Posto Indígena do rio Gregório

Alguns documentos indicam os meandros percorridos para a instauração do Posto Indígena do rio Gregório, assim, para chegarmos até ele se faz necessário passarmos pelo Posto Indígena do Riozinho do Penedo. Este posto não estava longe das margens do rio Gregório, no entanto, havia dificuldades na execução de atividades e acessibilidades pela lonjura de um rio navegável onde estava a sua alocação (Sousa, 1928). Os Kulina-Madiha já estavam naqueles locais inseridos nos trabalhos como seringueiros em terras apropriadas por seringalistas, e faziam parte da dinâmica da região e do posto, se instalando no local exatamente dada as execuções do SPI (Funai, 1985).

O processo de ocupação dos Kulina é descrito pela Funai (1985), onde os *nara madija*, *tocodso madija*, *jahua madiha* e os *jarassi madiha* viviam nos igarapés afluentes do igarapé Penedo. Concentraram-se na região do igarapé Restauração, afluente do Penedo, com a instalação do SPI, e eram inimigos dos grupos que habitavam a sede do posto. Um varadouro entre o superior igarapé Penedo e o baixo curso do Gregório dava acesso a sede. Nas dependências do PI concentravam-se Kulina-Madiha nas aldeias Porto Velho, *Inossassa*, *Huara jojopiro*, nas cabeceiras do igarapé Penedo, também no Seringal Recreio no rio Gregório, numa faixa estendida desde o igarapé Coatá e proximidades do rio Acuraua, também nas cabeceiras do Eiru onde estava a aldeia Ajubim, no igarapé Baú, onde estava a aldeia *Ssopaicoji* (Funai, 1985).

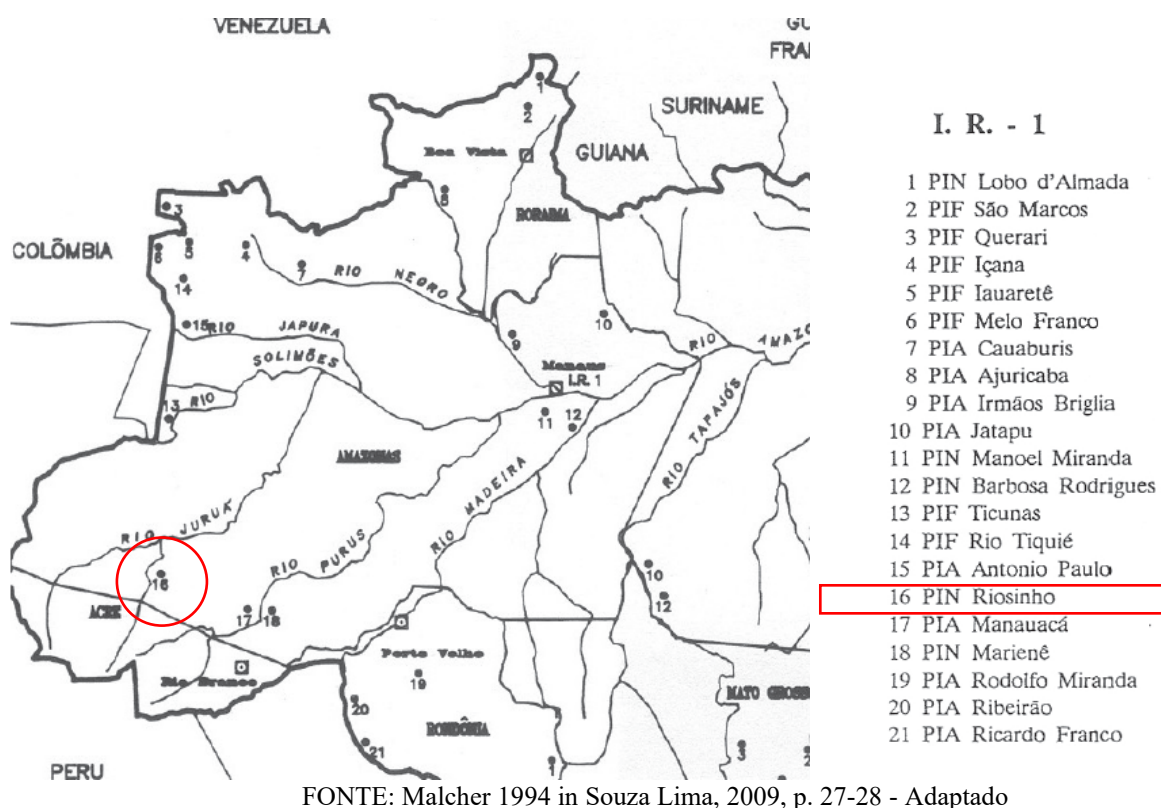
Souza Lima (2009) compilou um apanhado de materiais que denominou “subsídios” para o entendimento da política indigenista no país. A partir de microfilmes organizou trechos

importantes de Relatórios do Ministério da Agricultura e do Serviço de Proteção aos Índios. Há uma parte do seu trabalho organizada acerca do “Resumo das Ações das Unidades Locais do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais 1911-1962”, que eram enviados ao Diretor Geral do Departamento Nacional do Povoamento. Consultando o documento original há uma descrição importante sobre o Riozinho do Penedo,

Maloca Massapé, situada em faixa de terra firme banhada de um lado pelo Riozinho de Penedo. Afluentes do Juruá) e do outro lado pelo Igarapé Birriny. [...] O fim do Posto é exercer vigilância e proteção sobre os índios da sede e das malocas mais próximas, e uma vigilância menos direta sobre 2 malocas mais distantes [...] Construções (inclusive de portos). O posto foi fundado em 14.10.1924. As malocas sob imediata proteção e vigilância são as seguintes: Massapé, sede do posto, tinha antes 100, e então tinha 183 curinas com os vindos do rio Gregório; Eirú, no Igarapé Futuro, nos centros do rio Gregório, com 968 curinas; Ajubim, no seringal Atalaia, perto da zona divisória do rio Gregório com o Tarauacá, com população de 88 curinas; Bahu, sobre o igarapé Bahu e no seringal do mesmo nome, cuja testada é no rio Juruá, com população só de curinas. As duas malocas sob vigilância menos direta, são: Camundé, no centro do seringal Rivalisa, sobre o rio Gregório, de índios Canamarys e Bendiapás; Caxinauás, no centro do seringal desse nome, no alto rio Gregório, de índios Caxinauás. Nos seringais Caxinauás e Santo Amaro, que também ficam no Gregório, os índios já encontravam proteção (Maic, 1925, p. 653-654).

Consultando o documento original, conforme encontrado no relatório do Ministério da Agricultura do ano de 1925, é possível verificar que em 1924 os Kulina estavam presentes no Posto Indígena do Riozinho do Penedo, bem como encontrar outras informações sobre a sua instalação, o alargamento de áreas de roças e pasto. Também a abertura de um varadouro conectando o local diretamente ao rio Gregório. No material é descrito haver outros seringais onde os indígenas não encontravam segurança, mas que o encarregado já contava com o comprometimento de seus proprietários no tocante ao progresso “moral” e “industrial”. O texto reconhece serem os Kulina “trabalhadores e bem intencionados e é de se esperar que muito se desenvolverão com a protecção que recebem do Serviço”.⁴⁸

⁴⁸ Id., p. 654.



Há a percepção de uma intensa movimentação dos Kulina nos seringais da região dos rios Penedo, do Gregório e Tarauacá. O encarregado, sem nome citado neste relatório do Maic, mas que era Alfredo José, tinha uma articulação com os seringalistas da região, solicitando a proteção e parte de suas propriedades para instalação do posto. No caso do Penedo, este foi instalado em locais específicos com terra firme, adequada para a lavoura e estratégica para a “vigilância” dos indígenas. O encarregado ergueu um barracão que serviria como residência e escritório. Outra questão apontada é as mudas de café obtidas em um seringal no Gregório, estas logo seriam plantadas no posto (Maic, 1925).

Outro documento pertinente para entender os meandros de mudança do PI é um “Relatório” de 6 páginas escrito pelo auxiliar Torquato Faria e Sousa, que estava em expedição no rio Gregório em 1928, acompanhado do auxiliar de fotografia Anastácio Queiroz. Este documento é de extrema relevância, pois aborda o processo de sua instauração, fornece informações geográficas importantes e menciona o povo “Curina”. Com data de 15 de maio de 1928, o documento foi endereçado ao inspetor regional, alegando o envio após uma viagem feita ao rio Juruá.

Para cumprir as ordens que recebi desta Inspeção embarquei para o rio Juruá com destino ao Posto indígena do Riozinho do Penedo, no vapor “Tupy” no dia 19 de

Março ultimo, acompanhando o auxiliar photographo Anastacio Queiroz. Chegando a S. Felipe no dia 3 de Abril passamos para bordo da chata “Nitheroy que seguia no dia 6 para o alto Juruá, a 8 chegamos em Rivaliza, Foz do rio Gregorio, a onde desembarcamos, encontrei ahi o encarregado do Posto, Alfredo José da Silva, aguardando a chegada da chata; por falta de transporte, só a 12 podemos seguir para este rio no motor “S. Francisco” da casa Carioca Irmãos; depois de 2 dias chegamos ao logar Estação terras do seringal “Recreio”, - propriedades da firma Pedro Avelino e Irmãos, já tendo ahi feita pelo encarregado uma barraca para moradia provizoria de sua família, e plantado arroz, canna de assucar, café, tabaco, macacheira, milho e algumas fruteiras. No dia 16 seguimos por terra, gastando 3 horas, passando 24 pontilhões feitas de paxiúba, estando limpo o varadouro; foi feita esta estrada pelo encarregado e os indios (Sousa, 1928, p. 03).

Além disso, a quantidade de indígenas “Curina” na região demonstra não apenas a forte presença anterior deste povo, mas indica também o sofrimento por meio de conflitos que os levavam a se alocar em um espaço reduzido pelo seringal, sobretudo no que diz respeito às sociabilidades que são experienciadas dentro de suas percepções de altas mobilidades.

No Posto, antigo aldeamento dos curinas, encontramos 95 destes indios, dizendo o encarregado residirem ahi 150, estando auzentes – 55, que na ocasião em diversas partes se achavam colhendo pupunhas que é muito abundantes nas capoeiras, sendo a principal alimentação d’elles nesta época, por uma estatística feita o anno passado pelo encarregado, dá o número de 350 indios curinas, verificando agora pelas informações que colhi, serem mais de 800, e que se póde afirmar, **ser atualmente a maior tribu de indios civilizados no valle do Juruá**. Se achavam aquelles todos vestidos, muitos satisfeitos, são fortes, saudaveis e muito desembaraçados. (grifo do autor).⁴⁹

Dada a demografia, os Kulina estavam fortemente inseridos dentro de seus territórios, constituído como seringais na calha do Juruá. Como pode ser observado, o posto se instalou em uma região onde eles estavam presentes e reconhecidos por sua grandiosidade demográfica. Seus serviços foram direcionados para uma área na qual os conflitos seringalistas persistiam, conforme registrado no relatório do Ministério da Agricultura. No contexto do SPI, carregado consubstancialmente pela orde positivista, estar “civilizado” significava estar integrado ao sistema de trabalho.

Dessa maneira, Torquato descreve que o posto onde chegavam estava próximo a um igarapé, indicando ser o igarapé Restauração (Funai, 1985), afluente do riozinho do Penedo, com sua foz distante e que não era navegável. Ali havia duas malocas grandes, três barracas cobertas com assoalho de paxiúba, outra barraca para casa de farinha, estando limpos os espaços, inclusive o terreiro. A queixa dos “indios” era a escassez de caça, bem como a distância da palha que buscavam nas margens do rio Gregório. A terra era pertencente a Pedro Avelino e Irmãos, e estava sediada dentro de um seringal chamado Recreio.

⁴⁹ Id., p. 3.

Torquato aponta ainda a produtividade do espaço por ter avistado três roçados com 102 mil covas de macaxeira, sendo que a maior tinha 50 mil, às margens de um varadouro com mais de 1 quilômetro, terminando próximo das barracas.

Figura 8 – Roçado no Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

Ao centro da roça, um canavial com 3700 touceiras e um bananal, ao qual adjetiva extenso, com “dois mil e tantos pés” com variadas espécies, havendo a predominância do “pacovão”, chamado de “baré” pelos indígenas. Mas não apenas ali se restringia a plantação de bananeiras, havendo mais nas capoeiras próximas. Assim, destacava: “podendo-se afirmar ter sempre com fartura esta bôa alimentação neste posto”.⁵⁰

É possível perceber a presença de frutas não nativas da região e o cultivo de plantas em larga escala, havendo uma troca de mudas com os seringais. “Admirei regular quantidade de mangueiras, laranjeiras, abacateiros e outras fruteiras – plantadas em alinhamento e bem tratadas, é digna de registro especial a bôa plantação de café que já consta de 2300 pés”⁵¹, destacou o indigenista. Ele observou que algumas das plantas já estavam frutificando, tendo

⁵⁰ Sousa, Op cit., p. 4.

⁵¹ Id., p. 4.

“princiado” um ano antes, demonstrando ter as intensas atividades no posto iniciado já pouco após a sua estruturação.

Indicava ainda a presença dos auxiliares, que estavam “brocando” mato para um novo roçado. Anastácio, o auxiliar, fotografava os detalhes do posto e, de acordo com Torquato, teria batido “22 chapas” desde a plantação, passando pelos “índios” até o varadouro. No total, havia três “trabalhadores civilizados” envolvidos nas atividades.

Perguntei aos índios se desejavam mudar-se daquele lugar, declarando todos que não, dizendo o encarregado então, que já tinha feito a mesma pergunta e tinha obtido a mesma resposta, pelo que, desistia do pedido que tinha feito em officio a Inspeção”⁵².

Torquato, apresentando um relatório de averiguação dos serviços presenciados, levantou os aspectos que eram para ele positivos, bem como as boas terras para plantação, a abundância de água e a boa ventilação do local. Todavia, alegou ter dado instruções para o encarregado construir mais barracas alinhadas e formando uma avenida, a fim de que cada família as ocupasse, alertando para a higiene contínua do local.

“Verifiquei no entanto, que para melhor fiscalização de outros índios que habitam os rios Gregório, Juruá e afluentes, e outras conveniências do serviço, tornava-se necessaria a mudança da sede do posto para a margem do rio Gregório”.⁵³ Nesse sentido, a área indicada possuía proximidade com os “aldeamentos dos Curinas”, com fácil acesso. Era então que Torquato autorizava o encarregado para que o posto funcionasse na região à margem do Gregório, num local denominado Estação, pelo fato de já ter uma barraca grande, um roçado com muitas plantações, por ser terra firme e ter um bom porto. Um trabalhador e sua família continuariam no aldeamento do Riozinho. Dessa forma, o encarregado iria fiscalizar “os trabalhos dos índios, e ter mais facilidade de estar com os outros índios do Gregório e Juruá”.⁵⁴

O officio foi encaminhado por Torquato aos “proprietários” do terreno no dia 1º de maio daquele mesmo ano à firma Pedro Avelino e Irmãos. Em tom de agradecimento por terem permitido ao encarregado Alfredo José residir em suas terras, alegando que em sua inspeção havia constatado a necessidade de funcionamento provisório do posto ali, para isso reforçava-lhes a necessária permissão, destacando que as melhorias feitas na barraca existente e as demais construções que necessitavam de benfeitorias, as plantações e a escola quando

⁵² Id., p. 4.

⁵³ Sousa, Op cit., p. 2-3.

⁵⁴ Id., p. 5.

construída seriam de seu pertencimento quando retirado o posto do local, não havendo nenhuma obrigação de indenização à Inspetoria e ao encarregado (Sousa, 1928).

Assim, mediante a visita de cunho fiscalizador e de inspeção, em escritas que demonstram a surpresa com o andamento dos trabalhos na região e com a forte presença dos indígenas, sobretudo do povo Kulina, tendo visto a importância da alocação da sede do posto para próximo do porto às margens do Gregório, Torquato redige: “pelo que ficou exposto julgo que não ha motivo da denominação dada este posto de o “Riozinho do Penedo” principalmente agora, pela sua posição, deve ser chamado: Posto Indígena do rio Gregorio”.⁵⁵

Torquato, seguramente, ao ouvir a queixa dos trabalhadores auxiliares e do encarregado, e presenciar a grandeza das plantações, envia à Inspetoria o relatório com a alegação da necessidade de mais um trabalhador, bem como utensílios e até mesmo animais. Solicitou um livro para registro permanente, caderneta, uma engenhoca de ferro e três tachos de cobre para a produção de açúcar e rapadura, máquina de ralar mandioca para consumo e venda, 100 telhas de zinco para uma nova casa de farinha e engenho e 2 burros para o transporte de palha para o aldeamento e dos produtos produzidos (Sousa, 1928). A promessa que ficava mediante os pedidos era de restituição do valor mediante a renda esperada.

A presença de crianças é informada, aproximadamente 40 crianças. Por isso havia uma “urgente necessidade da fundação de uma escola neste posto onde vivem mais de 40 creanças em idade de receberem instrução, todas falam o portuguez e revelam inteligência”.⁵⁶ A escola que era solicitada, nesse sentido, era vista como uma via de escape de integração da infância indígena à cultura dita civilizacional. Longe dos modelos educacionais de suas culturas, dentro do modelo organizacional do SPI que buscava letrar as crianças longe de suas línguas maternas, incluindo-as em um cotidiano aquém de suas realidades culturais vivenciadas e passadas de gerações a gerações. Solicitar uma escola era também fortalecer a importância da continuação do posto indígena no local, meio de subsistência e asseguarção da pedagogia civilizatória indigenista.

Ademais, a grandiosidade das plantações e o ciclo anual de serviços, desde o preparo da terra até a colheita, produção e comercialização de produtos, fortaleciam a economia dentro do posto, fomentando uma engrenagem de um sistema de produção baseado na propriedade privada. Não tendo sido encontrada documentação com despesas e prestações de contas, não é possível afirmar as cifras arrecadadas; contudo, é possível perceber as relações assimétricas nesse contexto, desfavoráveis aos Kulina-Madiha.

⁵⁵ Sousa, Op. cit., p. 5.

⁵⁶ Id., p. 3.

O posto indígena serviu como refúgio para os indígenas do massacre que os atormentava. Homens não indígenas estavam inseridos nesse recanto, fiscalizando-os e aprendendo suas línguas e culturas. Eram os “tutelados”, personagens principais das assimetrias e relações violentas na história de invasão de suas terras originárias, e também do projeto de integração amazônica à nação. O seringal foi chave mestra na desterritorialização Kulina e sua consequente sedentarização, pois primeiro os desapropriou com as correrias e depois buscou limitá-los em espaços cedidos pelos proprietários, com verdadeiros interesses no lucro de sua mão de obra e no prestígio de ter uma instituição oficial em “seus” terrenos. As terras “legítimas” dos proprietários Pedro Avelino e Irmão se submetem em uma extensa ironia.

Aos escritos de Torquato podemos seguir a dinâmica da região através de sua viagem:

Baixamos em canôa para entrarmos no igarapé Camundé na margem esquerda do Juruá, depois de 4 horas viajando no dito igarapé chegamos em uma barraca de um seringueiro, para seguirmos por terra em caminhos péssimos, no trajecto encontramos 2 barracas de canamarys, são seringueiros, mostraram-nos as borrachas feitas por elles, moram com suas famílias, tendo boas plantações, convidemo-os para acompanhar-nos, finalmente alcançamos as malocas as 6 horas da tarde de 27; compõe-se o aldeamento de uma maloca grande e 2 barracas – sendo uma desta espaçosa assoalhada de paxiúba; possuem roças de macacheira, canna de assucar, bananeiras e mamões. A maioria delles extrahem a borracha, tendo informações que são melhores seringueiros do que os civilizados.⁵⁷

Enquanto Torquato e Sousa aprendia que os indígenas “Canamarys”⁵⁸ eram exímios seringueiros, recebia dos Bendiapá a informação que estes estavam distribuídos em mais de 70 pessoas longe dali, e estes também trabalhavam com a borracha. Escrevia ainda sobre os Kanamari:

Queixaram-se que são enganados por alguns civilizados que apparecem para levar as borrachas d’elles, aconselhei que não dessem mais productos a ninguem, fossem elles mesmos aos barracões vender aos patrões, a quem eu ia falar, recomendando ao Encarregado para que os visitasse constantemente para evitar serem enganados, e caso se queixassem providenciasse com energia.⁵⁹

Já no dia 28 de maio, subiram para o rio Juruá, passaram pelo seringal “Ceará”, onde estrava o igarapé Bahú, constatando que os Kulina que ali vivam estavam ausentes. No dia seguinte, seguiram subindo o Juruá em direção ao seringal Penedo:

⁵⁷ Sousa, Op cit., p. 6.

⁵⁸ Os Kanamari se autodenominam *Tukuna*, os que são “gente” e pertencem à família linguística Katukina. Disponível em: ISA. **Kanamari**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kanamari>. Acesso em: 01 de fev. de 2023.

⁵⁹ Id. p. 6.

para falar ao seu proprietário algumas entradas de seringa para alguns Curinas que tinham nos acompanhado, consegui 4 estrada pegando os índios pequena porcentagem, e se quisessem abrir novas estradas nada pagariam este anno. Por falta de transporte e tempo não me foi possível percorrer as malocas dos Caxinauás que habitam o alto Gregorio, os Catuquinas e Jaminauás no alto Riozinho da Liberdade, tendo colhido porem, boas informações de pessoas fidedignas, da proteção carinhosa e sincera que presta a estas 2 tribus o senhor Manoel de Pinho, reentregue com justiça a pouco no cargo de Delegado dos índios do Riozinho do Liberdade.⁶⁰

Em outro seringal chamado “Adelia”, Torquato relatava a presença do restante da “tribo dos Parauás”, com cerca de 18 pessoas, vivendo somente da lavoura e sofrendo de uma doença chamada de “purú-purú”. No entanto, eram bem tratados pelo proprietário do seringal, José Raymundo Maciel. É possível perceber que, além de enfrentarem enfermidades, ainda deveriam contar com a “benevolência” dos proprietários da região para viverem em suas terras. Isso evidencia o desterro, a presença de enfermidades, a dissolução de grupos e o consequente declínio demográfico. Certamente, os apossadores das terras, que em outro momento não mantiveram nenhuma relação de sociabilidade e territorialidade tal quais os Kulina-Madiha, se beneficiavam desses grupos, principalmente para coleta do látex, como é possível observar, pois a eles eram pagas “pequenas porcentagens”. Porém se tratava de uma mão de obra qualificada, conforme ressaltado no relatório, que alguns grupos sabiam fazer a coleta melhor que os “civilizados”.

No trecho abaixo é descrito mais uma vez a forte presença do povo Kulina-Madiha:

No seringal Ituxy do Senhor José Pedro de Souza, com quem falei, trabalham em suas terras quarenta e tantos Curinas, pedio-me que obtivesse algumas ferramentas para os serviços d’elle, tive mais informações de grande numero de Curinas que moram nas cabeceiras do rio Eirú, abaixo de S. Felipe, vem estes índios constantemente as malocas do igarapé Bahú, aonde constantemente o encarregado Alfredo vae, tendo feito lá uma grande roça. É muito grande a região habitada no Juruá e seus afluentes por diversas tribus indígenas pelo que, devem ser nomeados diversos Delegados para terem a divida protecção todos estes índios que infelizmente grande parte ainda sofrem explorações de civilizados pouco escrupulosos, e falhos de consciência”.⁶¹

A caracterização dos “civilizados” como “pouco escrupulosos” e “falhos de consciência” sintetizava as ações de seringalistas, seringueiros e demais ocupantes do Juruá que não promoviam o trabalho “pacífico” com os indígenas, pois prorrogavam o processo de violência a eles na exploração e perseguição nos seringais. Assim, Torquato alega ter pedido aos proprietários da região para que protegessem os “índios”, pois

⁶⁰ Sousa, Op cit., p. 7.

⁶¹ Id. p. 7.

morando em terras devolutas são também enganados por alguns civilizados que constantemente vão comprar a borracha extrahida por elles [...] Para evitar as espoliações – constantes que soffrem os indios em suas terras que tendo seringaes são sempre cubiçados por civilizados ambiciosos.⁶²

Nesse mesmo documento, Torquato defendia a nomeação de João Domingos de Mello para Delegado sob a jurisdição de S. Felipe a Bom Jardim, pela sua competência na defesa dos “índios”. Ele também defendia a ida de um engenheiro à região para medir as terras e demarcá-las, para que pudessem trabalhar sem medo de serem expulsos, como já estava acontecendo com os Caxinauás e Bendiapás.

Também no baixo Juruá, Municipio de Caruary, obtive informações da existencia de muitos indios; no seringal “Vista Alegre” propriedade do snr. José Paulo, habtam muitos Canauarys, ns seringaes, “S. Romão” e “Marary” propriedade do Snr. Cel. Alfredo Marques, com quem conversei, disse-me morarem em sua propriedade, 55 Corinas, e 40 Jamamadys, tendo estes suas malocas no igarapé Chyruan; no seringal Chibauá habitam tambem Jamamadys, dedicam-se todos à lavoura e alguns são seringueiros. Pessoas idoneas falaram-me em S. Felipe em um benemérito cathequizador dos Curinas, é um ancião que esta atualmente passando as maiores privações, tendo numerosa família indígena, reside no seringal Sobral, se chama Themoteo Fernandes da Silva, estas pessoas contam os relevantes serviços que prestou na pacificação da grande tribu Curina, conseguindo fazel-a sem derramamento de sangue, conseguindo pacificar para mais de mil indios, em vista de seu estado de penuria era de justiça que fosse aproveitado no Serviço de Proteção aos Indios, dos quaes continua sendo um grande e nobre amigo.⁶³

Nesses trâmites, a sede do posto foi mudada para o lugar chamado “Estação”, no Seringal Recreio. Na parte que funcionava no Riozinho, continuaria um auxiliar e sua família, buscando manter a fiscalização naquela área. Torquato Sousa e Anastácio Queiroz fizeram viagens de reconhecimento da região, conhecendo os varadouros, os plantios e os seringais em que os Kanamari e os Bendiapá estavam instalados, onde os fotografaram, a dois dias de viagem de barco de onde estavam os Kulina.

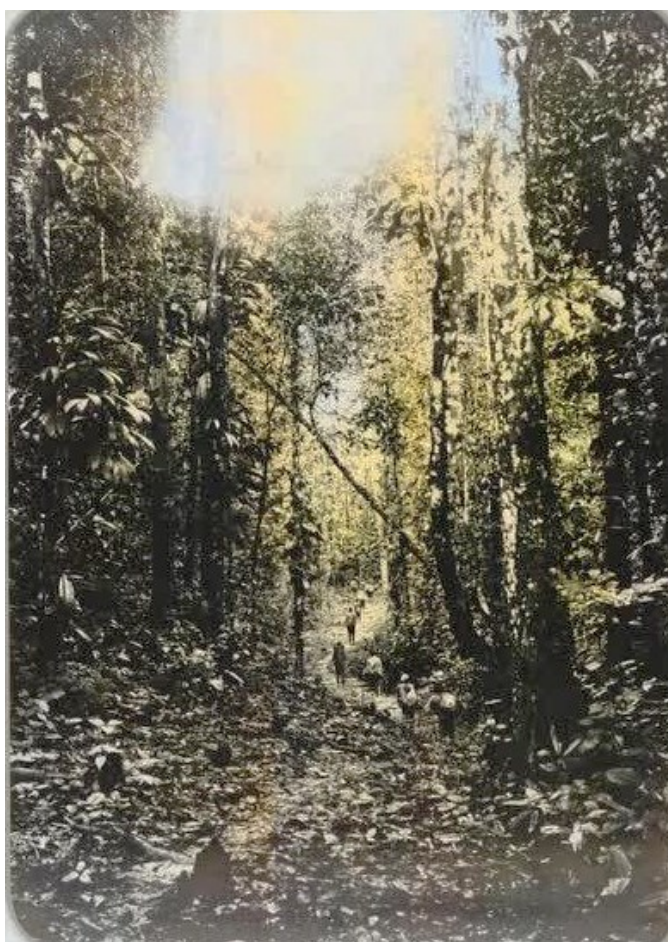
A viagem incumbida a Torquato, desde o dia 14 de abril de 1928, quando chegou no lugar Estação, no Seringal Recreio, até o dia 1º de maio do mesmo ano, quando partiu do Seringal Penedo para Manaus, foi extremamente significativa. Não apenas atestou os serviços desenvolvidos naquela região, mas quem os promovia, os Kulina-Madiha, os trabalhadores “essenciais”, presentes nas atividades que eram desenvolvidas no posto, desde a abertura e limpeza de varadouros até os plantios e construções, tornando nítido também as relações dos seringalistas da região com o SPI e com os indígenas.

⁶² Id. p. 7.

⁶³ Sousa, Op cit., p. 8.

O relatório deixa entendido que, apesar da mudança de nome de Posto Indígena do Riozinho do Penedo para Posto Indígena do rio Gregório, na prática, apenas foi mudado o barracão para a beira do rio Gregório, no local chamado Estação, em terras do Seringal Recreio. Havia interligações por um varadouro entre o novo barracão e a antiga sede no Penedo, onde ficava a família de um auxiliar e onde estavam grupos de Kulina-Madiha que não queriam sair do local. Além disso, deixa entendido que o Posto do rio Gregório não estava concentrado em um único lugar, mas estava subdividido em regiões distintas, coordenando demais malocas a partir de seu barracão administrativo, que tinha também um varadouro interligado diretamente ao aldeamento dos Kulina.

Figura 9 – Varadouro da margem do rio Gregório ao aldeamento dos Kuina-Madiha



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

Era um verdadeiro cercamento seringalista na região do médio Juruá, com menção a vários seringais, como os Seringais Atalaia, Bahú, Ituxi, Rivalisa, Penedo e Ceará, e o posto estava localizado em terras do Seringal Recreio. Fica evidente os intensos conflitos existentes

na região e a necessidade dos indígenas de se protegerem da violência. Durante a viagem de Torquato e sua equipe, o auxiliar destaca a presença de um seringueiro que encontraram no caminho, enquanto se direcionavam para visitar outros espaços do posto, indicando sociabilidades outras entre as propriedades com as quais os Kulina lidavam.

A autorização para a realocação da sede para um novo espaço se institucionalizou, mas antes mesmo disso, a sede já havia sido realocada, onde o encarregado Alfredo José já fazia sua plantação no local e morava com sua família. Deixa nítido ainda que os indígenas eram excelentes seringueiros, mas para trabalharem nas estradas de seringas, os Kulina, por exemplo, deveriam pagar “pequenas porcentagens”. Nessas relações dos proprietários dos seringais com o SPI, havia o interesse dos seringalistas em ceder parte de suas propriedades para os serviços indigenistas, pois lucravam institucionalizadamente com a proximidade dos grupos indígenas e com o entendimento de que o órgão promovia sua inserção no trabalho. Torna nítido também as essas relações do SPI com os seringalistas da região viabilizadas por processos anteriores, como o de catequização promovido por um seringueiro chamado Themoteo Fernandes da Silva aos Kulina no baixo Juruá. Esse processo possibilitou contatos gradativos entre seringalistas e indigenista através de “amansamentos”, pois registros anteriores, como o de Braulino em 1928, já destacavam os Kulina estarem “civilizados”.

3.3 Serviços efetuados no Posto Indígena Riozinho do Penedo em 1928

O SPI se organizava e se constituía limpando os varadouros com o objetivo de integrar os indígenas como trabalhadores agrícolas. Isso produziu uma engrenagem estabelecida entre a proposta de civilização através da agricultura, ocupação frente à dita ociosidade, sedentarização no território do posto, arrecadação econômica para subsistência dos auxiliares, do encarregado e de suas famílias, bem como dos próprios Kulina-Madiha. O local foi se consolidando frente ao cenário agrário, tanto que já em novembro, meses após a viagem de Torquato, o encarregado enviou à inspetoria em Manaus, encaminhado a Bento de Lemos, o relatório referente ao ano de 1928. Abaixo estão sintetizadas as atividades de plantio, colheita, limpeza, construção e demais ações promovidas pelos Kulina-Madiha.

Quadro 1 – Serviços do Posto Indígena do Riozinho do Penedo referente ao ano de 1928

Janeiro	Fevereiro
<ul style="list-style-type: none"> • Colheita de 400 mãos de milho; • Plantio de 300 pés de bananeira; • Produção de 20 alqueires de farinha; • Limpeza de um roçado. 	Observações gerais
Março	Abril
<ul style="list-style-type: none"> • Início dos serviços no roçado para plantio de tabaco. 	Observações gerais
Maior	Junho
<ul style="list-style-type: none"> • Colheita de 1000 litros de arroz; • Produção de 200 quilos de fabrico de açúcar; • Plantio de 3000 pés de tabaco; • Feitio de dois roçados, um medindo 500 metros de comprimento por 200 de largura; outro medindo 300 metros de comprimento por 200 de largura; 	<ul style="list-style-type: none"> • Construção de 4 casas e uma casa com 55 palmos de frente por 28 de fundo;
Julho	Agosto
<ul style="list-style-type: none"> • Construção de 4 casas e uma casa com 55 palmos de frente por 28 de fundo; 	<ul style="list-style-type: none"> • Plantio de 1700 covas de mandioca; • Plantio de 800 covas de cana de açúcar; • Produção de 800 quilos de açúcar; • Produção de 150 quilos de rapadura; • Produção de 160 litros de mel; • Produção de 98 quilos de tabaco.
Setembro	Outubro
<ul style="list-style-type: none"> • Serviço de limpeza de dois roçados e um varadouro; • Plantio de 30 litros de milho; • Plantio de 20 mil covas de macaxeira; • Plantio de 1200 covas de cana de açúcar; • Plantio de 200 pés de bananeira; • Produção de 400 quilos de açúcar; • Plantio de 2120 pés de bananeira; • Plantio de 650 covas de cana de açúcar; • Plantio de 5 litros de milho; • Colheita de 200 quilos de feijão. 	<ul style="list-style-type: none"> • Plantio de 99000 covas de macaxeira; • Plantio de 1200 covas de cana de açúcar; • Plantio de 200 pés de bananeiras; • Produção de 40 litros de mel; • Plantio de 400 quilos de açúcar; • Produção de 40 quilos de tabaco; • Produção de 10 alqueires de farinha.
Novembro	Dezembro
<ul style="list-style-type: none"> • Plantio de 2000 pés de cafezeiro. 	Não consta.

FONTE: Elaborado pelo autor a partir dos dados do Posto Indígena do Riozinho do Penedo em Silva, Alfredo José da. Posto Indígena do Riozinho do Penedo, 14 de novembro de 1928. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-029-362-01-f1 e f2). 1928.

Os serviços que impressionaram o auxiliar Torquato estavam ocorrendo anualmente e envolviam tarefas diversas. Os Kulina estavam inseridos em um sistema de produção constituído na limpeza de roçados e varadouros, além do plantio e colheita de café, cana, banana, macaxeira, milho, feijão, colheitas e conseqüente produção de açúcar, farinha, tabaco, mel de cana e rapadura. No entanto, Torquato observou que continuavam a manter hábitos alimentares tradicionais, como a colheita da pupunha, alimento por eles muito apreciado (Sousa, 1928).

Figura 10 – Roçado entre a floresta no Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

Eram números impressionantes para terrenos que estavam cedidos entre terras de seringalistas e terras devolutas. Apesar também da presença dos Kanamari e Bendiapá no posto, estes mais distantes, os Kulina estavam mais próximos e em maior número, conforme veremos mais à frente. Eles acabavam por manter a manutenção dessas atividades. E, apesar de toda essa produção, Alfredo José indicava o término negativo do saldo do posto aquele ano, devido aos gastos obtidos; porém, com o andamento dos serviços, logo poderiam se

autogerir. Ele alertou, caso não houvesse uma atenção de recursos para suprir a demanda do local, as atividades não teriam prosseguimento (Silva, 1928).⁶⁴

3.4 Maior Centro Agrícola do médio Juruá – adentrando no Posto Indígena do rio Gregório

Chegamos ao Posto Indígena do rio Gregório, agora com sua nomenclatura alterada dada a mudança de sua sede administrativa, o que se fazia importante nas atividades indigenistas como o escoamento da produção, e, conforme veremos,⁶⁵ não era pouca. Localizado às margens do rio Gregório, no seringal Recreio, esta nova posição confirmava-se como mais adequada para os trabalhos do encarregado e seus auxiliares. Além disso, essa mudança também refletia um sentido de mobilidade e tutela de todos os indígenas da região, resultado de toda uma simbiose oportuna ao SPI e seus serviços naquela localidade.

⁶⁴ Id., Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Riozinho do Penedo, 14 de novembro de 1928**. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-029-362-01-f2). 1928.

⁶⁵ Não há documentos que comprovem as comercializações de mercadoria (recibos, notas ou pedidos de terceiros), mas os registros apontam a comercialização, como no caso do relatório de serviços de 1928. Nele Alfredo José alegava que pelas despesas do SPI com o Posto, dada a produção se encaminhando, logo poderiam ressarcir os montantes. Torquato também apontou em seu relatório que as produções eram feitas para consumo e comercialização.

Figura 11 – Sede do Posto Indígena do rio Gregório e residência do encarregado situada às margens do rio Gregório



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

Figura 12 – Localização do Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: Brasil, MTIC SPI, 1930 in Souza Lima, 1995, p. 19-20, adaptado

O pesquisador Joaquim de Melo (2007) descreveu a localização do Posto Indígena do rio Gregório, situado no baixo rio Gregório, anteriormente conhecido como Posto Indígena do Riozinho do Penedo. O rio Gregório é afluente da margem direita do rio Juruá, e o posto estava entre Ipixuna e a antiga vila de São Felipe, que depois teve seu nome mudado para João Pessoa, hoje o município de Eirunepé. Embasando-se em relatório do inspetor Bento de Lemos, o autor discorre que o local atendia aos indígenas do riozinho da Liberdade, Tarauacá e próximos.⁶⁶

Segundo Souza Lima (2009) abordou nos relatórios, no “Médio Juruá (lugar denominado Estação) – Posto Indígena do rio Gregório”, no baixo Gregório, o “Programa Administrativo do Serviço” era “emancipar” os indígenas com a agricultura:

Considerado o maior CENTRO AGRÍCOLA do médio Juruá, contava com 152 homens, 121 mulheres, 86 meninos e 87 meninas, face a uma população indígena avaliada em torno de 3000 indivíduos (1000 dos quais curinas). Abertura de varadouros da sede para diversas malocas. Plantação de mandioca, cana, milho, frutos, café e extrativismo (Sedoc, 1931, n. p., apud Souza Lima, 2009, p.81).

Era o maior centro agrícola do médio Juruá, resultado da estratégia de resistência das comunidades indígenas locais após sua incorporação aos serviços do posto. De acordo com Carlos Freire (2009), “Os índios só procuravam a inspetoria diante de ameaças de escravização ou espoliação de suas terras” (Freire, 2009, p. 57). É necessário perceber, então, nessa localidade, a figura de Alfredo José da Silva, encarregado do Posto Indígena do rio Gregório. Em seus relatórios de “esclarecimentos” ao inspetor Bento de Lemos, ele desempenhava suas responsabilidades administrativas ao relatar os acontecimentos que envolviam os tutelados sob sua supervisão.

Em novembro de 1928, Alfredo José destacou os conflitos que assolavam a região:

Antes de minha chegada a qui no Gregorio, era uma verdadeira catástrofe, os indios eram uns verdadeiros escravos, espoliados pelos os civilizados como afirmam as pessoas sensatas d’este rio, onde o indio passou maior vexame, maior miseria foi no seringal Atalaia, porque os intitulados patrões, ou mandões que tomam conta do referido logar são uns vis bandidos, canalhas, crápulas e degenerados, uns facínoras

⁶⁶ Antes de adentrarmos especificamente nos registros produzidos a partir do Posto Indígena do rio Gregório, é preciso diferenciar que no Acre há uma Terra Indígena nomeada Rio Gregório, e há uma Resex, Reserva Extrativista do Rio Gregório, localizadas no município de Ipixuna e Eirunepé, e que não estão interligadas com essa pesquisa de maneira específica. Importante ainda enfatizar que os rios Gregório, Tarauacá e Liberdade, os rios que conforme Melo (2007) eram atendidos pelo PI do rio Gregório, são rios fluentes desde o Acre – uma rede hidrográfica de locomoção entre as impostas fronteiras divisoras do Acre e Amazonas. Mesmo estando o PI rio Gregório em solo Amazonense, vale lembrar que essas fronteiras limítrofes são outorgadas por não indígenas e não compõem as noções de mobilidade e territorialidade indígena fortemente em trânsito na região.

na exceção da palavra, elles eram dois patrão e capanga, que tenho nojo de citar os nomes, a o ultimo mediante ameaças de justiça, fiz-lhe fugir amedrontado, deixando um debito de um conto de reis. Ao patrão como mi foi impossível faser o mesmo, porque se diz dono do logar, tomei a deliberação de mandar os indios para os lugares que seus antepassados tinham maloca e grande plantações de pupunheiras.⁶⁷

Naquele momento, o indigenista elencou a importância de seu serviço, descrevendo um panorama “antes da sua chegada” como uma “catástrofe”, uma vez que os povos eram enganados pelos seringalistas, a quem denominava “bandidos, canalhas, crápulas, degenerados, facínoras, capangas”. O encarregado explicitou impasses com a presença seringalista e a alocação dos Kulina-Madiha na região. Embora em outros momentos, como no caso de Torquato, houvesse elogios a determinados proprietários de seringais, agora, nesse caso, havia uma verdadeira ira, possivelmente devido ao desinteresse destes em aceitar os serviços do indigenismo no local. Pelo registro, no seringal Atalaia os Kulina foram fortemente explorados. O encarregado necessitou utilizar de “ameaça de justiça”, culminando na fuga de um dos seringalistas, e este deixando para trás um débito, provavelmente correspondente aos serviços explorados dos indígenas.

Eram “verdadeiros escravos”, em um sistema no qual a mão de obra indígena tornou-se rota de aproveitamento do lucro obtido pela borracha. Em um dos relatórios de 1928, o Encarregado destacou sobre uma viagem sua à aldeia Ajubim, em decorrência dos pedidos dos indígenas, para os socorrer dos abusos a que os seringueiros os estavam submetendo e a pretensão de desalojá-los no Eiru.⁶⁸ A relação de muitos seringalistas com as comunidades indígenas da região culminava na exploração e engano, apontada nos registros documentais como ações diretas contra agente passivos. O seringal era um verdadeiro espaço de confusão e desterro, buscando tirar a autonomia daqueles que também protagonizavam na extração e produção da borracha.

Agora que existia um Posto Indígena onde os Kulina-Madiha poderiam se alocar, a figura do Patrão do Seringal se transformaria na figura de um Encarregado? Será que as assimetrias de poder seriam diluídas e os Kulina-Madiha encontrariam refúgio no local? Estariam os Kulina e os demais povos daquela região verdadeiramente sendo “amansados” e salvos pelo indigenismo, ou o indigenismo estaria sendo salvo e amansado pelos Kulina? Que o SPI tinha um peso institucional nas paragens amazônicas do Juruá isso já era percebido, tanto pelos proprietários dos seringais, tanto quanto pelos Kulina, mas agora o que

⁶⁷ Id., Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Riozinho do Penedo, 14 de novembro de 1928**. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-029-362-01-f4). 1928

⁶⁸ Idem, (SPI-IR1-029-362-01-f4).

representava a simbiose indigenismo e seringalismo? Havia uma articulação refinada e gradativa entre as negociações com não indígenas detentores de poder econômico e territorial, implantação e implementação do posto e sedentarização dos indígenas. Mas como sustentar tal estrutura? O Posto Indígena do rio Gregório se consagraria como um novo barracão?

3.5 Entre manuscritos e datilografados: Alfredo José da Silva e os “índios que explorava”; um novo patrão?

Alfredo José compartilhou em seus registros a situação de violência que os indígenas da região viviam. Ele demarca sua chegada na região do Gregório como um divisor de águas e busca atestar a importância do trabalho indigenista ali. Certamente o papel que exerceu tem extrema relevância para o estudo do indigenismo local. Ele almejava e compreendia a importância de sua instrução para a extração do látex, a promoção da agricultura como forma não só de subsistência, mas de sedentarização e permanente proximidade destes para sua fiscalização. Além disso, se interessava pelo incentivo da participação mediada destes em casas comerciais.

Figura 13 – Carimbo do Serviço de Proteção aos Índios – Inspeção Regional do Amazonas e Território do Acre



FONTE: Museu Nacional dos Povos Indígenas, Inspeção do Amazonas e Acre, Posto auxiliar do baixo rio Maicy. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-020-354-07-f.2). 1929.

O peso do indigenismo no médio Juruá passou assim a consolidar estruturas de hierarquias e poder. O carimbo no papel atestaria as produções, solicitações e estudos das línguas e dos costumes. Os ritos administrativos constituíam-se no envio do encarregado do Posto do rio Gregório à Inspetoria Regional do Amazonas e Território do Acre, ao Inspetor Bento de Lemos, e da Inspetoria Regional, o envio era para o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (Maic).

Mão de obra era necessária naquelas paragens. Em 10 de dezembro de 1929, Alfredo, alegando necessidade, solicitava “dois trabalhadores e um auxiliar”.⁶⁹ Mas, já em janeiro de 1930, afirmava somente esperar regulação dos trabalhadores no posto, como substituição dos trabalhadores despachados em momento anterior.⁷⁰ Em outro documento, também datado de dezembro de 1929, ele pedia consentimento de Bento de Lemos para trocar dois burros por dois bois e uma vaca com o Sr. Antonio de Sousa Carioca. O encarregado argumentava ser necessário para o engenho, pois os burros não tinham esse fim, e o posto só teria a lucrar com o aval.⁷¹ O crescimento do local se afirmava pela necessidade de mão de obra e tração animal.

Contudo, a aflição era perceptível, o PI enfrentava a necessidade em suas ações:

Comunico-vos que este posto, já não tem mercadoria para o consumo devido a grande quantidade de índios (196) almas, desde muito que venho comprando mercadorias fiado e sem poder pagar devido os comerciantes não quererem comprar ceriaes, rogo a Vossa Sra, mandar para os índios sabão, sal, querosene, Balla c/44 e munição para espingarda de carregar pela boca.⁷²

Mais à frente, em um documento datado de 15 de dezembro de 1929, Alfredo endereçava ao inspetor Bento Martins Pereira de Lemos um escrito revelador dos conflitos envolvendo o Posto Indígena e proprietários seringalistas da região do rio Gregório. O encarregado, respondendo ao ofício recebido, escreveu justificativas sobre os indígenas

⁶⁹ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Rio Gregório, 10 de dezembro de 1929**. Documento datilografado enviado em 10/12/1929, por Alfredo Silva para Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-03-f.1). 1929.

⁷⁰ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Rio Gregório, 20 de janeiro de 1930**. Documento datilografado enviado 20/01/1930, por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-07-f.1). 1930.

⁷¹ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Rio Gregório, 10 de dezembro de 1929**. Documento datilografado enviado em 10/12/1929, por Alfredo Silva para Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-03-f.1). 1929.

⁷² Id., Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Rio Gregório, 10 de dezembro de 1929**. Documento datilografado enviado em 10/12/1929 por Alfredo Silva para Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-04-f.1). 1929.

estarem ocupando territórios nunca antes de posse particular, mas que estavam localizados entre terras de seringalistas, sendo eles Manoel Vicente Carioca⁷³ e Cel. Conrado.

Cumpre-me prestar a Vossa Excia. os seguintes esclarecimentos; Encravada entre propriedades do Sr. Manoel Vicente Carioca (rio Gregório) e do Sr. Cel. Conrado – (Eirú), demora a Maloca denominada “-Ajubim”, em terras devolutas; ora, morando nessas paragens de há muito tempo esses índios, nenhuma necessidade tenho de arma-los para eles próprios evadirem a referida Maloca denominada “Ajubim”, ressaltando a verdade do exposto, - o travessão das propriedades do citado Sr. Cel Conrado, separando essas terras ocupadas pelos índios, que ahi abriram 4 estradas de seringueiras, não descobertas por civilizados.⁷⁴

Frente aos trabalhos, passou a colecionar acordos e desavenças com seringalistas para a instalação do Posto Indígena que estava entre seringais e terras devolutas. O documento é de dezembro de 1929, nele ele respondeu ao ofício encaminhado por Bento de Lemos, advindo de reclamações enviadas por carta feita pelo Coronel Conrado Pinto Gomes, residente na região Mourão-Eiru. O Coronel estava contrário ao direito dos indígenas aos serviços da inspetoria, e recorria aos senhores J. G. Araújo Companhia LTDA, de Manaus, para que intervissem.

O ofício de Bento de Lemos se dava pela preocupação da interposição dos tão influentes comerciantes do Amazonas, J.G. Araújo, por isso, buscando explicitar a situação, Alfredo José destacou que viviam os indígenas numa maloca chamada “Ajubim”, em terras devolutas, entre a propriedade de Manoel Vicente Carioca, no rio Gregório, e do Coronel Conrado, no rio Eiru. Não foi possível consultar a carta das queixas do Coronel Conrado, mas é possível entrever pela resposta do indigenista Alfredo, que havia um desconforto com a presença indígena naqueles locais por parte do seringalista, e havia uma disputa pelas terras ou pela administração de seus trabalhos, bem como talvez uma disputa por estradas de seringas naquele local, pois, de acordo com ele, eram quatro, e nunca tinham sido encontradas por “civilizados”. A disputa alardeou na escrita de Alfredo:

Quanto aos serviços dos indios que exploro, segundo percebeu o Sr. Cel Conrado, junto a este uma carta dos Srs. Carioca Irmãos do Rio Gregorio, designado por mim para negociar com os indios, trocando productos por mercadorias, assim cumprindo o meu dever, instruindo-os na extração de gomma elástica, pelo systema moderno,

⁷³ Na listagem de seringais do ano de 1924, Manoel Vicente Carioca era listado como proprietário de 7 seringais no Gregório: Seringal Cachinauá, Sete Estrellas, Fóz do Tauary, Lavras, São Sebastião, São Vicente e Marajá. Possível ver em: **Território Nacional do Acre**. Edição C00080, ano de 1924. Em: Almanak Laemmert: Administrativo, Mercantil e Industrial (1891-1940).

⁷⁴ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Rio Gregório, 15 de dezembro de 1929**. Documento datilografado enviado 15/12/1929, por Alfredo Silva para Bento de Lemos Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-00-f.1).

promovendo meios a fim de que elles partilhem livremente do commercio dos civilizados.⁷⁵

No redigido, o encarregado alertava que os “índios” instruídos “pelo systema moderno” de extração de “gomma elástica” trocavam os produtos por mercadorias.⁷⁶ Mas, nesse sentido, é importante pensar um serviço realmente exploratório, em que os indígenas, em variados momentos, não detendo o conhecimento dos códigos de compra e venda ou conhecendo pouco, eram enganados. E nessa inserção com um comércio dito “civilizado”, o saldo negativo permanecia os desfavorecendo no trânsito entre o Posto Indígena e a Casa Comercial. Mas o “livremente” não era liberdade, o fato de uma prospecção de estes terem acesso às Casas comerciais ajudava a movimentar a economia local e retirava uma série de responsabilidades do SPI.

Imbuído da noção de tutela, Alfredo Silva via no serviço dos “índios que explorava”, oportunidade de promover que estes partilhassem do trabalho e do livre “commercio dos civilizados”, afirmando ser ele o responsável por administrar isso institucionalmente. Nessas paragens, Alfredo era conhecido como “Papai Alfredo”, e os Kulina do rio Eiru asseguram o fato de o encarregado os açoitar quando recusavam ao trabalho ou o desobedeciam (Funai, 1985), mas em nenhum momento o encarregado cita isso em seus manuscritos e datilografados.

3.6 Entre demonstrativos de serviços e transações comerciais dos Kulina-Madiha em 1929

Alfredo José mês a mês registrava as produções obedecendo a administração da IR1. Em seus escritos destacou referente ao mês de dezembro de 1929 que necessitavam de bois para o engenho e já estava negociando trocar os burros por gado com o Snr. Antonio de Sousa Carioca, este tinha muito gado.⁷⁷ Descreve que os produtos eram consumidos pelos “índios” do próprio posto, porém na hora das vendas havia dificuldades, pois na região não queriam mais comprar cereais.

Os Kulina Madiha trabalhavam arduamente. Em um relato “esclarecedor”, Alfredo destacava que a agricultura era a maneira como ele conseguia manter os mais de “300 índios”

⁷⁵ Id., (SPI-IR1-027-361-00-f.1).

⁷⁶ Id., (SPI-IR1-027-361-00-f.1).

⁷⁷ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do rio Gregório – 10 de dezembro de 1929**. Documento datilografado enviado por Alfredo Silva em 10/11/1929 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-03-f.1). 1930.

dos arredores do posto indígena próximos de sua fiscalização.⁷⁸ E, assegurando a veracidade das informações, detalhava os plantios que se constituíam como forma de manutenção da fiscalização; Eram “8000 pés de bananeira; 210 mil covas de mandioca; 9000 ditas de canna; 3500 pés de café”⁷⁹ – além das plantações de milho, arroz e fruteiras.

Através do relatório do Inspetor Bento de Lemos, torna-se possível compreender como se deram as atividades no ano de 1929, que ficaram da seguinte maneira:

Quadro 2 – Serviços do Posto Indígena do rio Gregório referente ao ano de 1929

Janeiro	Fevereiro a março
<ul style="list-style-type: none"> • Construção de uma casa aberta para criação de suínos; • Capinação de uma roça na sede do posto; • Extração de madeira para construção da casa de forno, pronta no mesmo mês; 	<ul style="list-style-type: none"> • Limpeza do varadouro; • Limpeza de um roçado para o plantio de tabaco; • Preparo de vasilhame para casa de farinha; • Construção de uma fossa e de um galinheiro; • Preparo de uma horta.
Abril a maio	Junho
<ul style="list-style-type: none"> • Roçagem e derrubamento de um roçado de 180 metros de comprimento por 60 de largura; • Limpeza de um roçado de mandioca e limpeza da terra para o plantio de café; 	<ul style="list-style-type: none"> • Roçagem e derrubamento de um roçado de 850 metros de largura e 500 de comprimento;
Julho	Agosto
<ul style="list-style-type: none"> • Preparo de um roçado de 150 metros por 100 de largura; • Preparo de uma casa grande, com 70 palmos de comprimento por 50 de largura; • Limpeza de todas as roças; 	<ul style="list-style-type: none"> • Limpeza de um cafezal; • Construção de novas pontes e conserto das velhas nos varadouros; • Roçagem do campo para pastagem dos animais;
Setembro	
<ul style="list-style-type: none"> • Intensificação do serviço de lavoura; • Encoivramento da metade de um roçado; <ul style="list-style-type: none"> • Limpeza de campo; 	
Plantações	
<ul style="list-style-type: none"> • 122.500 covas de macaxeira; • 20.000 covas de mandioca; • 5.500 covas de cana de açúcar; • 2.333 pés de cafeeiros; • 4.280 pés de bananas; • 80 litros de milho; • 26 litros de arroz; 	<ul style="list-style-type: none"> • 35 pés de laranjeiras; • 31 pés de abacateiros; • 20 mangueiras; • 4 cajueiros; • 4.000 pés de pupunheiras;
Produção/Colheita	
<ul style="list-style-type: none"> • 2.938 quilos de açúcar; • 440 quilos de ½ de rapadura; 	<ul style="list-style-type: none"> • 1 arroba de café; • 25 alqueires de arroz;

⁷⁸ Op. cit., p.1-2, (SPI-IR1-027-361-00-f.1).

⁷⁹ Id., p. 2, (SPI-IR1-027-361-00-f.1).

<ul style="list-style-type: none"> • 446 litros de mel de cana de açúcar; • 204 alqueires de farinha; 	<ul style="list-style-type: none"> • 6.950 cachos de banana; • 2.531 paneiros de macaxeira; • 4,1/2 arrobas de tabaco.
---	---

FONTE: Elaborado pelo autor a partir dos dados de LEMOS, Bento de. INSPETORIA do Serviço de Proteção aos Índios. Relatório da Inspetoria Regional 1 referente ao ano de 1929 enviado pelo Inspetor Bento Martins Pereira de Lemos ao Diretor do SPI José Bezerra Cavalcanti. 1930.

O inspetor destacava o organograma das ações desenvolvidas por Alfredo José, como as viagens feitas, a distribuição de brindes e fornecimento de medicamentos, bem como destacava outros elementos não apontados nos relatórios do encarregado, como criação de suínos, construção de fossa, de um galinheiro, uma horta, o conserto de uma ponte, plantação de abacateiros, laranjeiras, mangueiras, cajueiros e pupunhas.

Figura 14 – Plantação de macaxeira no Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

Entre esses varadouros e roçados, algo sobressai ao olhar na pesquisa – um documento recebido pelo encarregado no dia 12 de dezembro de 1929, com assinatura de Carioca Irmãos, com a localidade da “Bocca do Gregorio”. O redator escreveu: “os índios sob a sua guarda mantem transacções commerciaes com a nossa casa entregando-nos eles proprios os seus productos, sem coação por parte de V. Sar.,” e concluía “tendo ampla liberdade nas compras

de mercadoria que nos fazem”⁸⁰. Em contrapartida, afirmavam que “Macario Indio & Companhia”, era a firma do representante Macario – o único instruído pelo encarregado a representar os “índios”, “procedendo com as suas contas igualmente como a dos nossos seringueiros civilizados”.⁸¹ Não há uma comprovação específica se tal representante seria Kulina-Madiha, no entanto, tal trecho insinua ser um indígena pelo “Índio” na firma, e os Madiha pouco possivelmente escolheriam outro representante que não estivesse próximo ou não reconhecesse suas demandas, sugerindo ser fortemente um dentre eles.

O documento apresenta protagonismo indígena nos setores comerciais do período, onde sua tutela e sua integração à nação era prioridade, embora essa integração parecesse estar sempre à mercê da tutela indigenista. O encarregado, buscando promover a participação dos indígenas no comércio com os “civilizados”, havia designado um representante para as transações comerciais. Mas, ao olhar tal mediação, compreende-se uma ação direta pelo fato de os Kulina estarem promovendo sua autonomia sofisticadamente, não pela questão de o encarregado “promover” que eles mesmos fossem à Casa Comercial, mas por eles próprios estarem em interação com o sistema econômico dos *karia* com um “representante” entendedor de tais códigos, e este, por sua vez, se constituía como um agente impeditivo de possíveis enganações.

Os Madiha se utilizavam de tal mediação em seus benefícios, a ponto de inutilizar, naquela situação, a presença do encarregado. Nesse sentido, Carvalho Júnior (2016, p. 65) considera o protagonismo indígena como “ação política alicerçada em parâmetros significativos para o grupo que marcava sua existência autônoma; porém, sempre aberta a inovações. E, entre essas inovações possíveis, estava a capacidade de se reconstituir”. Assim os Kulina-Madiha experienciavam suas próprias negociações no Gregório, contornando as adversidades nas faltas daquilo que o SPI não lhes proporcionava.

3.7 Pedidos de Mercadorias e Demonstrativos de Serviços, entre ressignificações e resistências em 1930

Com a proximidade de 300 “almas” no PI, as demandas de produtos de subsistência e objetos se fazia importante para a manutenção da localidade e “cuidado” com os indígenas. Em 20 de janeiro de 1930, Alfredo José encaminhou uma nota ao inspetor Bento de Lemos,

⁸⁰ Silva, Alfredo José da. **Boca do Gregório, 12 de dezembro de 1929**. Documento datilografado enviado em 12/12/1929 por Alfredo Silva para Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-01-f.1). 1929.

⁸¹ Id., (SPI-IR1-027-361-01-f.1). 1929.

pedindo uma lista extensa de materiais entre “fasendas”, “estivas”, “miudezas” e “medicamentos”, pelos quais podemos perceber as necessidades do local.

Quadro 3 – Nota de pedido de mercadorias do Posto Indígena do rio Gregório⁸²

FASENDAS		
<ul style="list-style-type: none"> ● 150 Costumes sortidos ● 100 Vestidos p/ mulheres 	<ul style="list-style-type: none"> ● 50 Ditos p/ mocinhas ● 50 Fatinhos p/ crianças ● 50 Camisas p/ mulheres 	<ul style="list-style-type: none"> ● 50 Ditas de meias p/ homens ● 50 Musquiteiros de riscado ● 50 Reides Tangas de 1º
ESTIVAS		
<ul style="list-style-type: none"> ● 300 Kilos de Xarque platino ● 20 Saccos de sal ● 2 Ditos de café ● 2 Ditos de assucar ● 2 Ditos de chumbo grosso ● 1 Dito de farinha de trigo ● 20 Caixas de sabão ponpock ● 10 Ditas de querosene ● 6 Ditas de papel zig-zag ● 12 Ditas de balla c/44 	<ul style="list-style-type: none"> ● 1 Dita de banha de 2k. ● 40 Libras de polvora ● 30 Maços de alho ● 20 Kilos de prego sortidos, 2,3 e 4, pogda ● 10 Ditos de linha de pesca ● 6 Latas de aseite-doce ● 1 Dita de phosphoros marca “sol” ● 4 Kilos de tempeiro sortido 	<ul style="list-style-type: none"> ● 1/10 Barril de vinagre ● 6 Milheiros de espoleitas patente ● 1 Tacho de ferro com 120 c/m. de bocca ● 1 Escumadeira de ferro para limpar garapa ● 1 Concha de ferro com 30 c/m. de bocca
MIUDESAS		
<ul style="list-style-type: none"> ● 50 Pares de chinellos para homem ● 50 Ditos de tamancos ● 10 Duzias brilhantina brasel ● 4 Ditas de pente de cok. ● 4 Ditas de pente barbeiro ● 4 Ditas de pente fino ● 4 Ditas de espelhos ● 4 Ditas de faccas de cosinha ● 4 Ditas de bicco para peixe ● 2 Ditas de terçado 127 ● 1 Dita “ 222 c/ bainha 	<ul style="list-style-type: none"> ● 1 Dita de enxadadigo machado tumba ● 1 Dita de agulheiro metal ● 2 Ditas de pratos esmalte ● 2 Ditas de colher de ferro ● 4 Ditas de baçias de folha sortidas ● 4 Ditas de cinturão de coiro ● 3 Ditas chapeu de penno ● 3 Ditas de “ ” carnauba ● 1 Grosa de linha nº q40 ● 1 Grosa para madeira ● 6 Ferros de púa sortidos Nº 3, 4 e 20 	<ul style="list-style-type: none"> ● 1 Grosa para madeira ● 6 Ferros de púa sortidos Nº 3, 4 e 20 ● 1 Milheiro de ansoes pequenos ● 2 Kilos de missangas brancas e encarna ● 1 Duzia de chicaras para café ● ‘2/ Kilo de cravo ● ‘2/ Dito de erva-doce ● 1 Dito de enxofre ● 1 Chave de fenna ● 100 Pregos de forro ● 100 Ditos ‘2/ forro ● 100 Ditos de caverna
MEDICAMENTOS		

⁸² Silva, Alfredo José da. **Nota de pedido de mercadoria do Posto Indígena do Rio Gregório**. Documento datilografado enviado em 20/01/1930 por Alfredo José para Bento Lemos. (SPI-IR1-027-361-05-f.1). Museu Nacional dos Povos Indígenas, 1930.

<ul style="list-style-type: none"> ● 500 Toperdos de qq. ● 100 Grammas de tintura de iodo ● 100 Ditas de mercurio ● 12 Garrafas de momona ● 12 Vidros de xarope cambará ● 12 Ditos de xarope jucá ● 12 Ditos de xarope verme ● 12 Ditos de bromil ● 12 Ditos de vermifugo ● 12 Ditos de especifico pessôa ● 6 Ditos de pain-killer ● 6 Ditos de agua carmelitana ● 6 Ditos de pílulas do Dr. Ross ● 6 Ditos de ‘ ‘ ‘ ‘ Foster 	<ul style="list-style-type: none"> ● 6 Ditos de vanadiol ● 6 Ditos de capivarol ● 6 Ditos de amargo-sufuroso ● 6 Ditos de vesulina ou colirio ● 6 Ditos de guarafeno ● 4 Ditos de fenasperina ● 4 Ditos de cafeasperina ● 4 Ditos de jalapa ● 3 Ditos de prompt-alivio ● 3 Ditos de mentol ● 3 Ditos de linimento loan ● 3 Ditos de aniodol interno ● 2 Ditos de balsamo divino ● 2 Ditos de lizol ● 1 Kilo de sal-amargo 	<ul style="list-style-type: none"> ● 1 Dito de anxofre ● 1 Dito de eucalipto ● ‘2/ Dito de pedre-hume ● ‘2/ Dito de sebo de hollandia ● ‘2/ Dito de algodão ● ‘2/ Dito de sabugueiro ● ‘2/ Dito de alecrim ● ‘2/ Dito de senna ● 5 Latas de carrapatecida ● 1 Lata de creolina ● 1 Litro de agua sublimada ● 4 Ditos de alcool ● 6 Latas de pomada santa clara ● 2 Borrachas para irigador ● 3 Latas de pastilha valda
EXPEDIENTES		
<ul style="list-style-type: none"> ● ‘2/ Resma de papel almaço ● ‘2/ Dita de papel sem pauta ● ‘2/ Duzia de lapis faber ● ‘2/ Litros de tinta sardinha ● ‘2/ Dito de tinta encarnada ● 1 Caixa de pennas Mallat ● 1 Dita de papel carbon ● 1 Dita de grampos 	<ul style="list-style-type: none"> ● 5 Folhas de matta-borrão ● 3 Archivos rapidos para officio ● 1 Vidro de goma arabica ● 2 Canêtas ● 2 Borrachas ● 1 Tinteiro 	<ul style="list-style-type: none"> ● 200 Folhas de zinco que peço encarecidamente não faltar-me porque tenho summa necessidade ● 10 Discos para gramophone ● 4 Caixas de agulha para o mesmo

FONTE: Quadro organizado pelo autor através de dados em Silva, 1930

A solicitação feita à inspetoria regional demonstra a organização e demandas do PI, abrangendo desde produtos básicos como “phosphoros” a medicamentos. No entanto, em um documento, o encarregado Alfredo alegava o fato de o posto já ter reunido no local “207 almas indígenas, sendo 66 homens, 56 mulheres e 85 crianças”, e a quantidade de roupas obtidas era muito reduzida: “não chega a duas vestes para cada índio”. Ele enfatizava a Bento de Lemos, que através de seu “Espírito justiceiro”, o número do vestuário poderia ser aumentado naquele ano.⁸³

O grupo estimado de 200 a 300 indígenas, conforme indicam os relatórios, apresenta um quantitativo significativo. Portanto, o encarregado solicitava roupas, pentes, chinelos,

⁸³ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Rio Gregório, 20 de janeiro de 1930**. Documento datilografado enviado 20/01/1930, por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-07-f.1). 1930.

tamancos, produtos que outrora esses grupos não utilizavam, mas estes utensílios passavam a fazer parte de suas redes de trocas e necessidades. O SPI, em seu próprio lema de aculturação, defendia a integração dos indígenas à civilização e, talvez acreditasse que, a partir dessas mercadorias, sua identidade se esvairia – a cada cinto, meia ou “musquiteiro”, promovendo a identidade do trabalhador “amansado”. Tais solicitações de vários objetos faziam parte do organograma de tentativa de “sedução” das comunidades com brindes e estivas, que outrora não faziam parte de seu cotidiano e de seus costumes, mas não podem ser tratados como uma mera “contaminação” de seu sistema material.

Howard (2002), ao analisar o processo pelo qual os Waiwai incorporaram as mercadorias, nos aproxima da compreensão de como os novos objetos são adquiridos pelos indígenas junto aos não indígenas, através dos diversos processos de contato, e como passam a atribuir-lhes sentidos sociopolíticos, inserindo-os em suas redes de trocas de acordo com seus usos e necessidades políticas em suas geografias – promovendo o “amansamento”, a adaptação dos utensílios dos não indígenas para suas próprias finalidades. Dessa forma, resumir os Kulina-Madiha como meros receptáculos dos “pedidos” do SPI, não pode ocultar o fato de que, ao receberem as mercadorias, eles as ressignificavam, “estruturando”, “reinventando” e “interpretando” o encontro colonial com indigenismo. O que poderia parecer apenas uma ação unilateral do Encarregado, na verdade reflete o amansamento do SPI e de seus produtos frente à modernidade pelos Kulina. As solicitações do PI passavam a representar também aquilo que os Kulina poderiam reivindicar.

Os produtos ocidentais e propriamente do homem não indígena, podem ser interpretados como instrumentos de ativa colonização, representando a tentativa “exitosa” do homem “civilizado” de assimilar o “selvagem” ao seu jeito de viver. Essa prática, agora incorporada pelo SPI, visava também qualificar e integrar a visada mão de obra indígena a um mundo dito “civilizado” e com uma busca narcísica por uma identidade nacional homogênea – uma concepção utópica foi arrolada nos primórdios da invasão a partir do século XVI.

Na época da invasão, as trocas eram frequentemente vistas como uma forma de “enganar” os povos indígenas, que viam nos objetos trazidos pelos europeus novidades desconhecidas em seu cotidiano. No entanto, essa percepção não reflete necessariamente a realidade, pois as trocas eram, na verdade, um jogo de interesses no qual os europeus buscavam se beneficiar à custa dos povos originários, enquanto estes também tinham suas próprias intenções. Eles também participavam ativamente dessas trocas, inserindo os produtos em suas próprias redes de comércio entre diferentes grupos, bem como apontou Jhon

Monteiro (2022). Portanto, não se pode considerá-los como ignorantes nesse processo, conforme destacado por Almeida (2011), pois os seus interesses não eram compatíveis com os interesses marcadamente acumulativos e capitalista europeu.

Outra questão importante a ser considerada é a solicitação de uma variedade de medicamentos, como sal-amargo, vermífugos e pílulas, a exemplo da “Dr. Ross” e outra de nome “Foster”, além de xaropes e bálsamos. Esses produtos não serviam como legitimadores da sobreposição do conhecimento ocidental ao conhecimento dos Kulina-Madiha, mas sim como uma incorporação de medicamentos não indígenas para tratar enfermidades que chegaram com os não indígenas. Como veremos, os Kulina não abandonavam suas próprias práticas de cura.

A proposta de inserção de medicina industrial na medicina ancestral representa uma verdadeira violência colonial, mas é importante ressaltar que a indústria não simplesmente se sobrepujava ao conhecimento indígena. Como destacado por Fanon em seus escritos, a violência colonial é precursora da destruição das formas sociais das comunidades indígenas, incluindo seus sistemas de referências, na sua aparência e nos seus vestuários. No entanto, esses sistemas de referência e identidade devem ser reivindicados e assumidos (Fanon, 1968). Os Kulina afirmam suas identidades em detalhes que precisamos nos ater.

Figura 15 – Grupo de homens Kulina-Madiha no Posto Indígena do rio Gregório (1928)



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

Estes eram os corpos vestidos, uma parte dos “números” apresentados pelo encarregado nos relatórios. O corpo “transformado” pelo seringal, pelo indigenismo, pela vestimenta. Mas será que eram somente homens nestas paragens fotografadas? Onde estavam as mulheres e as crianças? Onde estavam os anciãos? Congelados no passado, no preto e no branco, pelas lentes da câmera fotográfica de Anastácio Queiroz, os Kulina-Madiha protagonizavam os serviços no Posto Indígena do rio Gregório.

Mensalmente, os relatórios redigidos pelo encarregado Alfredo detalhavam “os trabalhos feitos no periodo do mez”⁸⁴. No ano de 1930, em 28 de fevereiro, foi enviado ao inspetor regional, Bento de Lemos, um resumo das atividades. Na primeira parte, referente ao mês de janeiro, foi relatada a limpeza dos roçados e varadouros. Na segunda parte, foram destacados o fabrico de doze “alqueiros” de farinha, a construções de três casas, o plantio de seiscentos pés de café e vinte litros de arroz. Na mesma folha, agora referente ao mês de fevereiro, consta o fabrico de quarenta alqueires de farinha, a colheita de quarenta alqueires

⁸⁴ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Gregório, 31 de janeiro de 1930**. Documento datilografado enviado em 31/01/1930 por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-06-f.1). 1930.

de arroz, 3250 litros de milho, incluindo também uma viagem ao centro de Ajubim, uma das regiões do posto do Gregório onde se instalavam outro grupo Kulina-Madiha.⁸⁵

No mês de março, foi descrito o conserto de um batelão e calafetagem, além do preparo de “duzias de tabuas de sedro para a construção de portas, janelas, banheiros e assoalho”.⁸⁶ Um serviço dispendioso, considerando a quantidade e a falta de aparelhagem adequada naquele período para agilizar os serviços manuais. Além disso, houve o plantio de um campo de tabaco e duas viagens ao Juruá em busca de mercadoria. Também foi detalhado o “ponto diário do pessoal d’este posto” – uma tabela de ponto desenhada à mão separava os dias do mês, e a marcação atestava a pontualidade diária do encarregado e de mais dois trabalhadores, Manoel Lucena de Araújo e Miguel Theodozio de Souza. As marcações foram feitas em todos os dias do mês, indicando a presença contínua desses homens, a postos para o trabalho.⁸⁷

Em junho e julho de 1930, os serviços realizados incluíram a preparação de dois grandes roçados para o plantio de mandioca, milho, arroz e banana, bem como a limpeza para posterior plantação de mil pés de bananeiras e mil covas de cana de açúcar. Além disso, foram realizadas viagens ao Juruá, roçagens de campo, fabricação de farinha para o consumo do posto e colheita de “macaxeira para alimentação do índios”.⁸⁸

Alfredo Silva comunicava ao inspetor em Manaus: “com satisfação apresento a V. Sa. [...] a folha demonstrativa dos serviços effectuados n’este posto”⁸⁹. Na relação contida na página posterior, constavam a plantação de mais de três mil covas de “canna de assucar”, a fabricação de seis mil quilos de açúcar, quatrocentas rapaduras e duzentos litros de mel no mês de agosto. Eram colhidas também, naquele período, mil e cem paneiros de macaxeira e trezentos cachos de banana.

⁸⁵ Id., (SPI-IR1-027-361-06-f.1).

⁸⁶ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Gregório, 31 de março de 1930**. Enviado por Alfredo Silva em 31/03/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-11-f.1). 1930.

⁸⁷ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Gregório, 31 de março de 1930 – folha de ponto diário**. Enviado por Alfredo Silva em 31/03/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-12-f.1). 1930.

⁸⁸ Silva, Alfredo José da. **Folha demonstrativa dos serviços feitos no posto indígena do Gregório relativa aos meses de junho e julho respectivos**. Carta manuscrita enviada por Alfredo Silva em 30/07/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-22-f.2). 1930.

⁸⁹ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Gregório, 30 de agosto de 1930**. Documento manuscrito enviado por Alfredo Silva em 30/08/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-23-f.1). 1930.

Figura 16 – Plantação de bananeiras na sede do Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: SPI, 1928 in Melo 2007, p. 248

Mas, neste demonstrativo de serviços, um aspecto chama bastante atenção: o encarregado relatou em sua descrição “duas viagens a diversos centros em busca de índios fugidos, isto é, por terem rapitado índias menores”⁹⁰. Esse fato evidencia conflitos latentes, uma vez que os indígenas foram retirados da tutela do Posto Indígena. Isso possibilita entrever conflitos entre o posto e os indígenas da região, pois nesses incidentes violavam a proteção garantida pelo serviço. Se o objetivo era proporcionar segurança, um “cerco de paz”, seria inadmissível tolerar o rapto de tutelados, por isso desestabilizaria a rede de segurança que estava sendo construída. Promove também perceber a própria gama de relações conflituais entre os próprios grupos *madiha*, promovidas ou intensificadas pelo próprio sistema seringalista (Funai, 1985).

Mais adiante, no mês de setembro, uma folha demonstrativa apresentava de forma objetiva a produção, colheita e o plantio. Chama a atenção a notável plantação de 30 mil covas de macaxeira, uma quantidade bem maior se comparada aos períodos anteriores da plantação desse mesmo tubérculo. A última folha demonstrativa acessada menciona “uma viagem ao rio Eiru, em serviço de registro de nascimentos e recenciamento”⁹¹. Esse controle

⁹⁰ Silva, Alfredo José da. **Folha demonstrativa dos serviços feitos no posto indígena do Gregório, de 1º de agosto a 30 do mesmo**. Documento manuscrito enviado em 30/08/1930 por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-24-f.1). 1930.

⁹¹ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do rio Gregório – 30 de setembro de 1930**. Folha demonstrativa dos serviços feitos no posto indígena do rio relativo ao mês de setembro de 1930. Documento datilografado enviado

se efetivava por meio do registro e do censo dos demais indígenas, desde o nascimento até o crescimento – serviços prestados à Inspetoria Regional do Amazonas e do Acre. O controle dos tutelados era primordial para assegurar o serviço do SPI nessas localidades.

Quadro 4 – Serviços do Posto Indígena do rio Gregório referente a primeira metade do ano de 1930

Janeiro	Fevereiro
<ul style="list-style-type: none"> • Limpeza dos roçados e do varadouro; • Fabricação de 12 alqueires de farinha; • Construção de 3 casas; • Plantio de 600 pés de cafeeiros; • Plantio de 20 litros de arroz. 	<ul style="list-style-type: none"> • Produção de 40 alqueires de farinha; • Colheita de 40 alqueires de arroz; • Colheita de 3250 litros de milho; • Viagem ao centro de Ajubim;
Março	Abril a maio
<ul style="list-style-type: none"> • Conserto de um batelão e calafetagem de duas canoas; • Preparo de 6 dúzias de tábuas de cedro para construção de portas, janelas e assoalho; • Preparo de um campo para plantio de tabaco; • Duas viagens ao Juruá. 	<ul style="list-style-type: none"> • Duas viagens ao Juruá; • Serragem de madeira para construção do barracão; • Plantio de 3 mil pés de tabacos; • Produção de 500 quilos de açúcar; • Produção de 150 ditos de rapadura; • Produção de 50 litros de mel de cana; • Colheita de 150 paneiros de macaxeira; • Colheita de 120 ditos de cacho de banana; • Carreto de açúcar para a sede do posto; • Brocagem de dois grandes roçados e começo do derrubamento dos mesmos.
Junho a julho	Agosto
<ul style="list-style-type: none"> • Preparo de roçados para o plantio de macaxeira, milho, arroz e banana. • Limpeza dos roçados na sede; • Plantio de 1000 pés de bananeiras; • Plantio de 1000 covas de cana de açúcar; • Roçagem de campo para pastagem dos animais; • Viagens ao Juruá e Ajubim; • Fabricação de 14 alqueires de farinha para consumo no posto; • Colheita de 1200 paneiros de macaxeira; • Colheita de 200 cachos de banana; 	<ul style="list-style-type: none"> • Plantação de 3000 covas de cana de açúcar; • Fabricação de 6000 quilos de açúcar; • Fabricação de 400 quilos de rapadura; • 200 litros de mel; • Colheita de 1100 paneiros de macaxeira; • Colheita de 300 cachos de banana; • 2 Viagens em busca dos indígenas que raptaram as indígenas menores;
Setembro	Outubro
<ul style="list-style-type: none"> • Produção de 500 quilos de açúcar; • Produção de 20 alqueires de farinha; • Produção de 2 arrobas de tabaco; • Colheita de 600 paneiros de macaxeira; • Colheita de 280 cachos de banana; • Plantio de 23 litros de milho; 	<ul style="list-style-type: none"> • Plantio de 20 litros de milho; • Plantio de 36 mil covas de mandioca, inclusive macaxeira; • 1000 covas de bananeira; • Colheita de 500 paneiros de macaxeira; • Colheita de 350 cachos de banana;

por Alfredo Silva em 30/09/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-29-f.1). 1930.

<ul style="list-style-type: none"> • Plantio de 30 mil covas de macaxeira; • Viagem ao Eirú para serviço de registro de nascimento; 	<ul style="list-style-type: none"> • Limpeza de cafezal e canaviais.
Novembro	Dezembro
<ul style="list-style-type: none"> • Não há. 	<ul style="list-style-type: none"> • Não há.

FONTE: Elaborado pelo autor a partir dos dados do Posto Indígena do Rio Gregório, 1930, (SPI-IR1-052-361)

Apesar de ser considerado o maior centro agrícola da região, havia resistência por parte dos Kulina frente aos trabalhos. Em um de seus relatórios, Alfredo registra uma queixa de que sempre precisava fiscalizar de perto os seus serviços, pois, quando não estava por perto, eles tinham o hábito de dormir ou conversar. Em certa ocasião, ele encontrou um dos filhos de uma liderança e descreveu sua atitude totalmente apática, o garoto calçava um lenço no bolso com a ponta de fora, usava um chapéu de massa com as abas viradas para frente e estava entretido lavrando um pedaço de pau com uma faca de ponta:

Este índio não quer trabalhar, porque se julga valente; anteriormente tentou contra a vida do pai e de um tio; vendo o índio na atitude acima, perguntei, porque não ajudava os outros no serviço; o índio respondeu-me bruscamente dizendo que não trabalhava; algo de estranho para mim, primeira vez que um índio destes me desobedece; achei que não devia ficar desmoralizado perante eles. Agarrei o índio tomei a faca e levei-o até onde estava o serviço, nisto houve alarme e chegaram (20) índios, pois não estavam muito longe, inclusive o Tuchauá, conheci pelos semblantes que vinham em carácter de hostilidade; revestime de toda energia e fiz voltar-os para o serviço ficando tudo por terminado (Silva, 1930, p. 3).⁹²

Alfredo José relata a ocasião, mas seu intuito é demonstrar que não ficara desprestigiado diante da situação e conseguira contorná-la. Os trabalhos exigiam a mão de obra de muitos Kulina e dependiam de uma relação de estabilidade entre eles e o indigenista. Se o encarregado tinha tamanho respeito e buscava manter a moralidade frente a eles, por quais razões os trabalhadores naquele momento vinham com semblante de “hostilidade”? Dessa forma, é possível vislumbrar indícios de tensionamento no posto frente às atividades, e, de certa maneira, poderiam haver outros possíveis conflitos e tensões, mas não seriam registrados e evidenciados.

Alfredo destaca serem eles “umas verdadeiras feras”⁹³, e relata que em determinado dia chegaram 16 indígenas na região, sendo dois deles grandes “criminosos”. Um deles já havia matado cinco “civilizados” e estivera preso em uma cadeia em Seabra. No entanto, afirmava ser possível trabalhar com eles somente com paciência, calma e falta de amor à vida.

⁹² Silva, Alfredo José da. **Relatório**. Enviado por Alfredo Silva em 17/11/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-31-f.3). 1930.

⁹³ Id., (SPI-IR1-027-361-31-f.3).

O indigenista deixava nítidas as marcas históricas que atravessavam os Kulina-Madiha naquela região e, ao mesmo tempo, os colocava no lugar da “selvageria” e “hostilidade” histórica. Talvez ele pensasse correr perigos devido o histórico de suas resistências, mas também percebia o momento de inserir na narrativa seu lugar como um herói e apaziguador.

Tensionamentos em locais de “pacificação” ou “amansamento” foram a sina do indigenismo do SPI. Luisa Wittmann (2007), ao sul do país, em Santa Catarina – Vale do Itajaí –, demonstrou como os Xokleng, também na década de 1920, resistiram de diversas formas. A autora cita exemplos a partir dos estudos documentais, como a construção de suas próprias moradias, a subtração de caixas de abelhas para retirada do mel, o “roubo” de canas de açúcar para apreciarem durante a noite, o recolhimento de madeira sem permissão, o trabalho quando lhes convinham em atividades que apreciavam, o furto de animais antes de término do período de engorda, pois não concordavam com tais ciclos, e a contestação de ideias e regramentos impostos pelo encarregado Eduardo Hoerhann, do Posto Indígena Duque de Caxias.

No Mato Grosso, Andrey Ferreira (2013) analisa o processo de implementação do SPI entre os Terena, dada a presença de uma economia agroexportadora na região. Porém, a relação deste povo com o regime tutelar, tensionou em lutas pelo controle político do Posto Indígena de Bananal, instituído em 1915. A resistência indígena, sobretudo na década de 1920, levou a uma organização política e administrativa diferenciada do comumente adotado pelo SPI, em vez de um capitão para a fiscalização de cada aldeia, foram reconhecidos três indígenas. As circunstâncias levaram ao pressionamento do indigenismo na região, em razão das relações interétnicas e da resistência movida por seus próprios interesses.

Na Amazônia, Roseline Mezacasa (2021) destaca em sua pesquisa historiográfica como os Makurap, no estado que é hoje Rondônia, tiveram suas vidas impactadas pelo seringal e pelo SPI nos anos de 1920 e início de 1930, sendo o órgão indigenista um dos principais agentes no processo de desterritorialização deste povo. Os Makurap vivem na região do médio Guaporé, no rio Branco, e ocuparam o Posto Indígena Paca Nova. Nesse contexto, o seringal passou a ser “propriedade” de um serventuário do SPI, e por estas bandas amazônicas, representou a falácia da proteção e o jogo de interesses individuais de exploração de sua mão de obra. No entanto, apesar do ocupar seringalista e indigenista, o ocupar Makurap, arraigado em suas memórias e história, e interação com o território, foi decisivo para a demarcação da Terra Indígena Rio Branco.

Decerto, se o Posto Indígena do rio Gregório parecia um local onde cereais cresciam em abundância pelo trabalho “satisfeito” daqueles indígenas “mansos”,⁹⁴ demonstrando ser um recanto de salvação e apaziguamento depois da chegada do encarregado, não o era bem assim. A violência e a resistência são forças conflitantes nos rastros da história indígena brasileira. Essas resistências, exercidas de múltiplas formas para os Kulina-Madiha, teriam de ser ancestrais e sofisticadas no encontro-confronto das enfermidades trazidas pelos *karia* e o seu progresso.

3.8 Entre o *tuçonahui* e *zuquéuê*⁹⁵: enfermidades – produtos da “civilização”

Dentre as atividades que podem ser visualizadas pelo Posto Indígena a partir dos documentos manuscritos e datilografados, podemos ressaltar o registro de crianças indígenas nascidas. Em conformidade com o Decreto 5.484, de 27 de junho de 1928, o encarregado envia à inspetoria em Manaus os registros de crianças indígenas da região. O Decreto classificou os “índios” nas seguintes categorias: 1) nômades; 2) arranchados ou aldeados; 3) pertencentes a povoações indígenas; 4) pertencentes a centros agrícolas ou que vivem “promiscuamente” com civilizados. Previa ainda em seu Artigo 13, parágrafo 1: “Desses assentamentos, para os devidos fins, será enviada comunicação á séde da inspetoria e ao official do registro civil da comarca ou termo mais proximo, para o processo definitivo do registro” (Brasil, 1928).

A “comunicação” era o documento para registro das crianças recém-nascidas, que passava por uma comarca. Um documento datado de 31 de maio de 1930, indica ter o encarregado remetido um escrito a Bento Pereira de Lemos da seguinte forma: “como preceitua o artigo 13 § 1º do Decreto nº 5484 [...] remeto-vos trinta e seis (36), comunicações, sob os nº 1 a 36, dos nascimentos de creanças indígenas”⁹⁶, na qual afirmava terem “ocorridos no aldeamento Riozinho do Penedo pertencente ao posto indígena do rio Gregório”⁹⁷.

⁹⁴ Id., (SPI-IR1-027-361-31-f.2). 1930.

⁹⁵ Estas são palavras da língua do povo Kulina – a tradução de *tuçonahui* e *zuquéuê* respectivamente é “nasceu” e “morreu” (Silva, 1930). In: Silva, Alfredo José da. **Vocabulário falado pelos índios Kulina**. Posto indígena do Gregório – 31 de outubro de 1930. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-30-f.1-10). A grafia corresponde a adotada pelo encarregado naquele momento e contexto.

⁹⁶ Silva, Alfredo José da. **Posto indígena do Gregório – 31 de maio de 1930**. Documento datilografado enviado por Alfredo Silva em 31/05/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas do Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-18-f.1). 1930.

⁹⁷ Id., p. 1. (SPI-IR1-027-361-18-f.1).

A documentação referia-se aos meses de julho de 1928 até o dia 31 do mês de maio de 1930. Os encaminhamentos eram feitos “ao oficial do Registro Civil da comarca de “S. Felipe”. Ao final do redigido, o encarregado enfatizava que em breve seguiria para o aldeamento do Ajubim, rio Eiru, alto Gregório e Juruá para registrar as crianças nascidas no período mencionado⁹⁸. Não se tratava de um serviço autônomo ou de caridade, mas sim do cumprimento da legislação vigente, conforme estabelecido pelo Decreto 5.484/1928, que determinava o registro de crianças indígenas. Cada nascimento significava o crescimento do posto e de sua administração, reafirmando a importância do trabalho realizado na região.

Mas, um paralelo marcava a relação entre o *tuçonahui e zuquéué*, do nascer e morrer. Em 1928, Alfredo já tinha alertado sobre tratar os indígenas com doenças como inflamação na vista, constipação, inflamações no fígado e no baço.⁹⁹ No ano de 1930, devido a enfermidades que assolavam o posto, o encarregado admitia já não haver mais recursos para “debelar o mal”.¹⁰⁰ Com urgência, solicitava medicamentos; contudo, no final de junho, marcado por uma aflita espera de socorro, seu pedido não teria sido atendido a tempo de impedir ou amenizar a chegada da morte. “Com muito pesar comunico a V. Sa. Que no periodo do mez de junho ultimo faleceram treis (3) crianças indigenas, victimadas por febres, que appareceram e tem grassado os indios”¹⁰¹, escrevia o encarregado. Ele alertava seus esforços terem sido impotentes e, além disso, já havia esgotado todos os recursos disponíveis no posto.

A partir da análise dos documentos que atravessaram os anos, a tutela, com sua impressa marca de “amansamento” e “civilização”, registrava óbitos nas paragens dos Postos Indígenas. Esta forma da colonialidade não pode deixar de ser observada, ela é a ação sobre o corpo, neste caso, o bioterrorismo lançado aos indígenas pelos não indígenas, dilacerando suas anatomias não blindadas aos organismos coloniais, como bem promoveu o seringal e o contato. Assim, os rastros de enfermidades matavam indígenas, estes outrora desconheciam tamanha assolação. Os Kulina já enfrentavam, desde o século XIX, as mortes decorrentes das explorações e as fugas pelas epidemias. Suas imunidades se esvaíam assim como suas histórias, onde a morte de uma criança poderia representar a morte de um futuro encerrado pelo colonizador, tal como ocorreu com o genocídio de muitos indígenas da Amazônia. Era a

⁹⁸ Id., p. 1. (SPI-IR1-027-361-18-f.1).

⁹⁹ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Riozinho do Penedo, 14 de novembro de 1928**. Documento datilografado enviado por Alfredo Silva à Inspeção Regional I. 14/11/1928. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-029-362-01-f1). 1928.

¹⁰⁰ Silva, Alfredo José da. **Posto indígena do Gregório – 16 de julho de 1930**. Documento datilografado enviado 30/06/1930 por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-20-f.1). 1930.

¹⁰¹ Id., (SPI-IR1-027-361-20-f.1).

tutela induzindo os “selvícolas” aos passos da despedida. Mesmo que o morrer seja parte de um ciclo natural e o corpo humano esteja sujeito às intempéries do viver, a morte de uma criança indígena poderia significar para o SPI somente menos um tutelado decaído nos números do censo, mas para os seus parentes era a partida da segurança de vida, eram os reflexos do seringal e de sua desterritorialização.¹⁰²

Após dias de aflição, a comunicação de 28 de julho ia a Manaus. Diante do quadro sanitário preocupante, os doentes foram isolados, suspeitando-se tratar-se de uma febre “de caracater contagioso”, o que culminou com melhoras dos enfermos no posto¹⁰³. Todavia, essa medida não foi suficiente, pois no mês de agosto mais três crianças faleceram, acompanhadas pelo surgimento de dois casos de bronquite e tuberculose. “O estado destes é alarmante”, escreveu o encarregado Alfredo José, desejando saúde e fraternidade para o inspetor, enquanto o posto era assolado pelas doenças.¹⁰⁴

À medida que o quadro epidêmico se amenizava, o posto tornava-se destino de moradia para “muitos índios” na metade do mês de setembro. O número aumentava de “207 á 229 almas indígenas”¹⁰⁵. O informe precedia o apelo por um olhar atencioso para uma alocação em crescimento. É necessário considerar esses relatórios apresentando muitas peculiaridades através de informações descritivas. No entanto, é crucial estar alerta para a possível omissão dos reais problemas que poderiam estar ocorrendo em prol de apresentar um “bom serviço”. Além disso, demandava tempo e atenção a descrição minuciosa das atividades e solicitações de materiais, estes poderiam chegar ou não dadas as crises orçamentárias, e ainda havia a distância e o tempo de resposta da inspetoria. Mas a cultura Madiha ia resisitindo de diversas formas, e não escapava aos olhos do encarregado, ele seguia uma das orientações fundamentais do SPI: estudar a cultura do povo administrado (Freire, 2011).

¹⁰² O decreto 5484/1928 no seu artigo 22 em seu parágrafo 1º assegurava: “Os obitos serão registrados á proporção que se forem dando nas tribus já relacionadas de qualquer modo com as Inspectorias do Serviço nos Estados. E ainda no 2º “Os assentamentos respectivos obedecerão ao mesmo plano estabelecido no decreto n. 9.886, de 7 de março de 1888, dispensada a atestação do obito, a qual será substituída por testemunhos de pessoas idoneas em numero de tres ou por officio de funcionario competente da inspetoria” (Brasil, 1928, n. p).

¹⁰³ Silva, Alfredo José da. **Posto indígena do Gregório – 28 de julho de 1930**. Documento datilografado enviado em 28/07/1930 por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-21-f.1). 1930.

¹⁰⁴ Silva, Alfredo José da. **Posto indígena do Gregório – 30 de agosto de 1930**. Documento manuscrito enviado por Alfredo Silva em 30/08/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-26-f.1).

¹⁰⁵ Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Gregório – 15 de setembro de 1930**. Enviado por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional do Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-27-f.1). 1930.

3.9 Resistências Kulina-Madiha através do xamanismo

Diante da multiplicidade dos serviços, solicitações e produções, tornava-se evidente o papel passivo atribuído aos indígenas do Posto Indígena do rio Gregório frente às enfermidades nos relatos de Alfredo José. O indigenista frequentemente descreve suas viagens para tratar essas doenças, seus esforços para gerenciar os recursos disponíveis, mas raramente menciona a interação entre ele próprio e os conhecimentos medicinais tradicionais originários. O tratamento das doenças que afetavam os indígenas, muitas vezes reflexo das violências virais decorrentes da expansão seringalista, não representava apenas uma obrigação, mas também uma forma de garantir a disponibilidade de mão de obra no posto. Afinal, os dois auxiliares contratados não seriam capazes de cuidar sozinhos dos extensos roçados presentes nas terras, das colheitas, produções de subsistência e demais atividades.

Vale enfatizar que o SPI, em suas diretrizes, instruía os indigenistas a estudar o povo com o qual lidavam para sua exitosa administração. O encarregado, com sua própria maneira de demonstrar serviço e habilidade para com os Kulina, reconhecia que eles também tinham suas próprias formas de lidar com as doenças. Em 1928, Alfredo enviou um documento à Inspeção Regional intitulado “Costumes, crenças e hábitos”¹⁰⁶, onde registrou práticas xamânicas pelos indígenas para lidar com as enfermidades:

[...] Os pagés só curam enfermidades procedidos pelo dury ou gravatana. Dury ou gravatana que elles chamam é uma espécie de pedra feita de resina de um páo que não conhecemos o nome, quanto a arvore já temos visto, e essa resina elles, botam para ferver com água ate petrificar, este trabalho e feito no meio das mattas debaixo de muito segredo, disem elles, querem matar uma pessôa qualquer é bastante atirar uma destas pedras com distancia de 10 a 20 metros, cuja pedra se introduze no corpo da victima (sem) sem que esta sinta e nem ficar orifício por onde entrou.¹⁰⁷

Esse xamanismo é exercido propriamente pelos Kulina-Madiha. O indigenista elenca como isso era um fato para os moradores do Gregório. Isso revela como a presença indígena e suas filosofias influenciam as percepções e crenças de seringueiros, pessoas nutridas dos medos e anseios das cosmologias indígenas, por vezes consubstanciando visões estereotipadas e esvaziadas de suas tradições. Também torna nítido suas maneiras de vislumbrarem o corpo e a relação com a enfermidade. Alfredo, após investigar o caso, constata que os Kulina utilizam essa pedra de resina colocando-a na bebida ou comida do seu adversário, e, segundo eles, isto

¹⁰⁶ Op cit. 1928, (SPI-IR1-029-362-01-f3).

¹⁰⁷ Id., (SPI-IR1-029-362-01-f3).

causaria a morte dentro de cinco dias, a menos que fosse realizada a interferência de um pajé¹⁰⁸.

Essas práticas no médio Juruá são apontadas nas experiências do povo Madiha da Terra Kulina do Rio Envira por Wladimir Araújo (2020), no Acre. Para melhor elucidar, o trecho na íntegra destaca que o

O *dori* é uma substância que permeia todo o corpo do *dsoppineje*. Pode ser materializado no formato de pedra, fragmento de madeira, unha de tatu ou de outro animal, permitindo-se que seja introduzido na região do abdômen. Neste particular, chama-se a atenção para a capacidade do *dori* em tirar rapidamente a vida de uma pessoa (Araújo, 2020, p. 59).

Assim, há dois tipos de *dori*: o *koronaua* e o *noma*. O primeiro ensina o caminho do bom canto, e o segundo auxilia o jovem no aprendizado xamânico. O ideal é a adolescência para essa transmissão de poder, havendo poucos casos de aprendizados de homens já na fase adulta e de mulheres na menopausa. Afeta adultos e crianças, os adultos quando há hostilidade do *dsoppineje* e as crianças quando há inveja, que deveriam recair sobre os pais, mas não os atingiu.

Conforme o autor, a medicina *dsoppineje*, um termo para designar saúde, não delimita fronteiras entre o homem e a natureza, mas sim uma integração. No mundo *nami*, um dos planos espirituais pensados na cosmologia Madiha, há a existência da relação doença/saúde e desequilíbrio/equilíbrio. A saúde está interligada aos aspectos da caça saudável, rios e igarapés, peixes, plantas e pajelança. Este último é o especialista em tratar as doenças. A atividade xamânica consiste em o *dsoppineje* transitar entre os mundos e negociar a cura com as almas dos que estão enfermos. É um ritual, e é fundamental ao especialista a mediação dos mundos. Essas práticas envolvem o sentido da metamorfose no espírito e a manifestação em danças, gestos e sons. Seu retorno pode ser em formas de animais ou, raramente, como pajés falecidos. A busca é pelo equilíbrio físico e espiritual da pessoa e da comunidade (Araújo, 2020).

Tendo em vista a subjetividade xamânica para os Kulina, outro caso relatado pelo encarregado do PI no mesmo relatório, corrobora para as reflexões de Wladimir Araújo (2020). Se trata de um adoecimento e a intervenção espiritual de um pajé.

Seria precisamente 12 horas do dia quando vi entrar na maloca o índio Rofino, rapaz novo e forte contendo 20 anos aproximadamente, dirigi-me a ele e

¹⁰⁸ Idem, (SPI-IR1-029-362-01-f3).

perguntei-lhe porque tinha abandonado ao serviço, ao que respondeu, estou doente.¹⁰⁹

Alfredo não acreditou no caso e pensou que poderia ser uma mentira, permitindo tal relato inferir em uma possível recorrência do uso da enfermidade como forma de resistência para evitar os intensos trabalhos no posto, nos horários determinados pelo encarregado. As estratégias de resistência dos Madiha parecem colocar o administrador em um espaço de desconfiança constante. No entanto, ao tocar seu pulso, pôde sentir a febre do jovem. Após ter mandado deitar-se, ao iniciar da noite, ouviu seus gritos devido às fortes dores no intestino, encontrando-se em uma situação que não sabia como proceder.

Neste momento entra o pagé trazendo um canudo de taboca que encheu de rapé e mandou outro índio sopra-lhe no nariz, minuto depois, poz abocca dentro da bocca do doente, e chupou com muita força, extraindo uma substancia branca, que disse o Pagé ser o dury ou gravatana, e que o rapaz estava curado pois o tinha extrahido.¹¹⁰

O rapaz melhorou, pois, a noite já não sentia mais dor, e no dia seguinte estava pronto para o serviço no posto. Apesar dos medicamentos do PI, o xamanismo continuava e se constituía como prática de cura Kulina, à qual recorriam a partir de seus saberes tradicionais. Amansando o posto com suas próprias práticas de cura, mantendo vivo o saber dos *dsoppinehe*.

Ademais, outro elemento se fazia de extrema importância conforme os registros: “São apreciadores do tabaco, e o pagé não faz cura sem que tenha tabaco”¹¹¹. Novamente Araújo (2020) é oportuno, pois identificou tais práticas no Alto Envira, pelo qual descreveu sobre o tabáco, conhecido pelos Kulina por *Sina* o

tabaco misturado à cascas de árvores, é torrado e se transforma em pó escuro para ser inalado. Tal elemento é apontado como o responsável pela condução do pajé a outros mundos, assim como para trazer os espíritos ao mundo humano através de manifestações no corpo com vistas à extração do dori (Araújo, 2020, p. 59).

Analisando o lugar do tabaco, Cerqueira (2015) destaca seu nome *Tsina*, utilizando outra grafia diferente, esta se refere à planta. Para eles esse é um produto de primeira necessidade, e o modo mais comum de seu uso é como rapé, tendo suas folhas torradas e misturadas com cinzas de madeiras específicas. O resultado é um pó não muito fino, utilizado

¹⁰⁹ Id., (SPI-IR1-029-362-01-f3).

¹¹⁰ Id., (SPI-IR1-029-362-01-f3).

¹¹¹ Id., (SPI-IR1-029-362-01-f4).

entre os lábios e dentes inferiores ou também aspirado. Seu preparo geralmente é praticado por mulheres, e a sua utilização está fortemente ligada às práticas cotidianas, bem como à tecelagem, atividade que exige esforço e espera. O rapé e sua utilização, como percebido pelo antropólogo, também antecede longas conversas depois do jantar nas varandas das casas, e nas festas os adolescentes também o utilizam, dando-lhes energia para passarem a noite acordados e animados.

Cerqueira (2015, p. 139) indaga, “mas por que o rapé de tabaco tem este poder de transformar o corpo do xamã?”

Os *zupinehe* afirmam que o rapé de tabaco é imprescindível pois ele é que “ativa” as pedras presentes no corpo do xamã. Certo *zupinehe* afirmou que “quando tomamos rapé, as pedras “tremessem”, ficam como bicheira, elas ficam tremendo e assim é possível realizar a cura [...] todo o corpo do *zupinehe*, desde a ponta da língua até a ponta dos pés está repleto de pedras xamânicas, dori. Sem rapé o *zupinehe* não é capaz sequer de reconhecer, ao apalpar o local onde está instalado o dori no corpo do doente (Cerqueira, 2015, p. 139).

Os Kulina-Madiha tinham suas próprias concepções de enxergar as enfermidades, e possuíam no posto as plantações de tabaco cultivado por eles mesmos. Suas cosmologias estavam atravessando o indigenismo de Alfredo José, que se espantava com a forma como o *dsoppinehe* agia com as enfermidades. As concepções de enfermidades iam para além de uma explicação sanitária, poderiam incluir relações de inimizades intergrupais e feitiços. Os Kulina presenciavam e interpretavam os acontecimentos de uma forma muito mais sofisticada do que o encarregado tentava entender, o indigenista destacou o fato de eles lhes terem concebido informações custosas de se revelar, como remédios extraídos de folhas de árvores para dor de cabeça, uso de parasita para tratamento de verminose e extração de sumo de árvore para sustento (Silva, 1930?).¹¹²

E com as enfermidades que assolavam o posto, as gripes, tuberculose, doenças nos olhos, no fígado, as febres contagiosas, diagnosticadas pelo encarregado nos relatórios, pareciam inibir o exercício da agência Kulina-Madiha no enfrentamento às enfermidades. Os Kulina exerciam sua própria maneira de curar, tornando os medicamentos solicitados do SPI, medicamentos secundários pelo exercício do xamanismo. Alfredo citou suas práticas tradicionais de cura apenas em um de seus documentos como uma forma de “estudar” o povo, ao passo que os registros das enfermidades eram maiores. Mas o protagonismo Kulina estava

¹¹² Silva, Alfredo José da. **A quem interessar**. Documento datilografado enviado por Alfredo Silva aproximadamente em 1930? a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-10-f.1).

na manutenção de suas tradições frente aos processos de tentativa assimilacionista, envergonhando as parcas condições oferecidas pelo SPI naquela região e os seus medicamentos solicitados e seus recursos recorrentemente esgotados nos enfrentamentos das epidemias.

3.10 “O ‘índio’ tem dado sempre um ótimo seringueiro” – sob a supervisão e as ordens do inspetor Bento Martins Pereira de Lemos

O Posto Indígena do rio Gregório chamava a atenção pelos seus trabalhos e pela inserção da mão de obra indígena na agricultura e extração da borracha. Em fevereiro de 1930, Bento Martins Pereira de Lemos, Inspetor da Inspetoria Regional 1, enviou contas a José Bezerra Cavalcanti, então diretor do SPI. Descreveu em seu relatório a sua administração referente aos postos indígenas – postos que lhe enviaram as prestações de contas dos serviços feitos no ano de 1929. Buscando desenvolver um apanhado de informações sobre os serviços na Amazônia, nas bacias do Juruá e Purus, Bento de Lemos destaca sobre o PI do rio Gregório, fazendo jus à cadeia hierárquica representada pelo SPI e seu *modus operandis*.

O inspetor afirmou que os serviços no baixo Gregório iam em “crescente prosperidade”, conforme foi possível ele perceber através do relatório e fotografias da expedição conduzida por Torquato Sousa na qual esteve acompanhado pelo fotógrafo Anastácio Queiroz. Em seu relato, elencou a impossibilidade de atender as “tribos numerosíssimas” que viviam em desamparo na região do Juruá, mas o PI do rio Gregório seguia atendendo as populações do Riozinho da Liberdade, Taraucá e próximos para “socorrer os selvícolas”.¹¹³

Este anno, aproveitando o entusiasmo dos indios pelo serviço de extracção da gomma elástica, em que se empregaram o anno passado com real proveito, ordenei ao Encarregado que fizesse explorações nas terras ocupadas pelos oborigenes, afim de ver se encontravam seringas nativos onde podessem os mesmos trabalhar sem serem incomodados pelo civilizado. Um grupo de Curinas, Canamaris e Bendiapás internou-se pela matta, buscando atingir as terras ocupadas pelos seus ascendentes no *divortium aquarum* do Juruá com o Javary, subindo com a exploração pelo rio Itécoahy que desagua no Javary.¹¹⁴

¹¹³ Lemos, Bento de. INSPETORIA do Serviço de Proteção aos Índios. **Relatório da Inspetoria Regional 1 referente ao ano de 1929 enviado pelo Inspetor Bento Martins Pereira de Lemos ao Diretor do SPI José Bezerra Cavalcanti**. 1930. Disponível em: <https://www.uft.edu.br/neai/?p=409>. Acesso em: 28 de jan. 2023.

¹¹⁴ Id. p. 30.

O indigenista buscou atestar como os indígenas tutelados por aquele posto estavam inseridos no sistema industrial seringalista ao qual compreendia promissor. Assegurou que os indígenas iriam trabalhar em seringais virgens conduzidos pelo “pessoal do posto”. Estava nutrido com as informações de Torquato e os sequentes demonstrativos de serviços feitos por Alfredo José. Dava ordens ao encarregado, e ele as obedecia. O inspetor destacava que sua administração não tinha outra finalidade senão o cultivo de terras e o emprego extrativista da mão de obra indígena, admitindo ser “invejável” a situação do local conhecido como maior centro agrícola do médio Juruá.

O índio tem dado sempre um ótimo seringueiro, pois em seu favor militam vantagens e qualidades indispensáveis para que a indústria se torne mais lucrativa para o extractor. Basta ver que um sem número de objectos considerados indispensáveis para o nordestino e que custam alto preço no barracão, para o selvícola são de absoluta inaplicação e desvalia, atentos aos seus hábitos e costumes. Nessas condições, ao fim de cada fabrico, poderá o índio ter a seu favor um bom saldo e ir preparando a sua independência econômica, ficando o posto em situação de se poder manter pela sua própria renda.¹¹⁵

A mão de obra indígena era asseverada como sendo vantajosa em relação à mão de obra nordestina, devido à utilização de equipamentos e conhecimentos. Mas não destacava os enganos e desvantagens do indígena diante do sistema de produção em que tinham de pagar porcentagens e, em muitos casos, não poderiam negociar seus próprios rendimentos dada a condução dos serviços pelo posto. Assim, a importância era agregá-los ao trabalho a todo custo, e as suas desvantagens não importavam.

Destacava a organização do posto com várias malocas “subordinadas” à administração do barracão, assim apontava a falta de recursos para assistir a outros indígenas do Tarauacá e Caruary, concluindo que “afinal, muito há que fazer na zona compreendida pelo Juruá, onde a população indígena está calculada em mais de 50.000 almas”.¹¹⁶

¹¹⁵ Id. p. 31.

¹¹⁶ Id. p. 34.

Tabela 1 – Quantidade de indígenas no Posto Indígena do rio Gregório de acordo com os relatórios

ANO	MÊS	QUANTIDADE
1924	-	183 ¹¹⁷
1927	-	350 ¹¹⁸
1928	-	214 ¹¹⁹
1929	dezembro	196 ¹²⁰
1930	janeiro	207 ¹²¹
1930	setembro	227/229 ¹²²

FONTE: do autor, através dos dados obtidos dos relatórios do MAIC 1925, SPI 1927-1930

Através dos dados organizados, pode-se perceber o quantitativo de indígenas que estiveram no PI do rio Gregório. No ano de 1924, quando aberto o PI do Riozinho do Penedo, de acordo com o relatório do Ministério da Agricultura, mais de mil Kulina foram identificados na região, porém no Posto estavam presentes em 183. Em 1927, 350 “almas”, como costumava apontar Alfredo José, residiam no posto. Estes dados, a partir do ano de 1927, não são necessariamente de Kulina, mas eles são a maioria desse quantitativo, haja vista os grupos de Kanamari e Bendiapá estarem reduzidos nas imediações. Na expedição de 1928, Torquato assegurou que as informações coletadas possibilitavam chegar ao quantitativo de 800 Kulina na região. Contudo, enfatiza no posto ter encontrado 95 Kulina, dos quais 55 tinham ido colher pupunhas, totalizando 150, somados a 55 Kanamari e 9 Bendiapá. Em 1929, houve uma queda no quantitativo de tutelados por Alfredo José, com um total de 196 indígenas. Mais à frente, em janeiro de 1930, o número aumentou para 207 indígenas, sendo 66 homens, 56 mulheres, 85 crianças. No mesmo ano, em setembro de 1930, o quantitativo aumentou quando o indigenista alegou que muitos indígenas estavam chegando à região, totalizando entre 227 e 229 pessoas.

Os Kulina-Madiha estavam presentes na calha do Juruá e no Gregório. A sua demografia nas regiões do posto e em suas proximidades leva em consideração aqueles com

¹¹⁷ Dados retirados do Relatório do Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. Inspectoria no Estado do Amazonas. Posto do Riozinho do Penedo. Edição 00001, 1925, p. 653 e 654.

¹¹⁸ Sousa, op. cit., 1928 (SPI-IR1-029-362-08), p.3.

¹¹⁹ Id. p. 3. (SPI-IR1-029-362-08).

¹²⁰ Sousa, op. cit., (SPI-IR1-027-361-04-f.1).

¹²¹ Alfredo, op. cit. (SPI-IR1-027-361-27-f.1).

¹²² Alfredo, op. cit. (SPI-IR1-027-361-27-f.1).

quem conseguiam contatar e, por vezes, aqueles que aceitavam a “proteção” do SPI, mas não reflete necessariamente o quantitativo real dos Kulina na região do Juruá, dado também suas intensas movimentações territoriais. Não há registros demográficos dos anos de 1924, 1925 e 1926, devido à falta de documentação do período no Museu dos Povos Indígenas. No entanto, a quantidade de mais de mil Kulina em 1924 é mencionada em um relatório do Ministério da Agricultura, contabilizando 183 Kulina na sede do posto, 968 nos centros do Gregório e 88 na divisa do Gregório e o Tarauacá, totalizando mais de 1000 Kulina na região.

Os Kulina-Madiha estavam entre os relatórios de Alfredo, ora retratados como “amansados” e “civilizados”, ora como doentes, perigosos, necessitadores de vigilância, ora como detentores de outras práticas de cura. Porém, pareciam quase invisíveis quando não mencionados em relação às mulheres, aos anciãos e às crianças, como se tivessem sucumbidos à violência do seringal, sem espaços para exercerem seus sistemas de sociabilidade, pois estavam ocupados no trabalho agrícola e extrativista. Eles desapareciam entre as atividades de produção e as solicitações, enquanto o Patrão Alfredo, que “comandava” e escrevia a “história” intermediava a participação dos Kulina no trabalho seringalista, nas plantações e colheitas, considerando e atestando o barracão administrativo como a sede do seringal indigenista.



**VARADOURO 4 – LUZ, CÂMERA, CIVILIZ(AÇÃO) – OS KULINA-MADIHA EM
FOCO ENTRE VARADOUROS FOTOGRÁFICOS**

4.1 Flashes teóricos sobre imagens

No presente varadouro, o corpo Kulina ganha cor, forma e lugar através do tempo e espaço. Após caminharmos por relatórios, demonstrativos de serviços, documentos datilografados e manuscritos do Posto Indígena do rio Gregório, transcorreremos agora por fotografias-documentos. Através desses registros visuais, poderemos compreender não apenas a dinâmica construída dentro do Posto Indígena em relação aos Kulina-Madiha, mas também aquela construída pelos próprios Kulina-Madiha em suas sociabilidades. As imagens são aquilo que realmente aparentam?

Walter Benjamin destaca como a fotografia foi ganhando espaço, levando muitos pintores até a se tornarem fotógrafos, aprendendo a manusear as novas técnicas de produção de imagens – a “nova técnica”. Ele pondera serem as fotografias produtos de técnicas que devem ser compreendidas em determinados contextos históricos, sendo perceptíveis em suas dobras, posições, luz. Com a técnica do fotógrafo revelando aquilo planejado, quem observa não resiste a buscar algum pequeno sinal do acaso capturado na imagem, de tal modo, “a natureza que fala à câmera não é a mesma que fala ao olhar; é outra, especialmente porque substitui a um espaço trabalhado conscientemente pelo homem, um espaço que ele percorre inconscientemente” (1985, p. 94).

Benjamin traça uma reflexão sobre a intervenção do fotógrafo na realidade e como o telespectador almeja os resquícios do real, daquilo procurado como apontamento para o futuro na sua reprodução imagética. Mesmo quando a câmera está apontada na mesma direção, há linguagens e interpretações distintas, envolvendo processos múltiplos de análise, desde o fotógrafo que enquadra o momento, à câmera que registra e ao observador que verá sua reprodução.

A fotografia desempenha um papel crucial na pesquisa histórica, permitindo vislumbrar e questionar eventos passados e dando vivacidade a percursos históricos que passam a ser enriquecidos com ela. Mas, não se pode deixar de pensar a fotografia como um elemento de disputa, estabelecendo relações de poder e até mesmo suprimindo identidades. Os próprios termos utilizados no fazer fotográfico, como “captura”, “enquadramento” e “negativos”, carregam consigo concepções de imagem e estética construídas no Ocidente. Para os povos indígenas, esses conceitos representaram na prática mais uma forma de colonização, manifestando-se como simbologia das ações de violência no contexto do seringal e no SPI. Eles foram capturados nas correrias, enquadrados pelo indigenismo e negativizados pela ideia de construção de nação.

Tacca (2011) aborda o papel do indígena na fotografia brasileira, destacando o período em que a Comissão Rondon, chefiada pelo engenheiro Cândido Mariano da Silva Rondon, consolidou-se por meio da construção de linhas telegráficas, com uma extensa utilização de filmagens e fotografias. A Comissão preparava álbuns e os enviava às autoridades brasileiras, contribuindo para a manutenção de “etnografias de um ponto estratégico e simbólico” (p.206). O autor divide a produção de imagens das Comissões em três períodos: I – Com a captura do filme “Os índios coroados” de 1916, considerado um dos primeiros filmes etnográficos do mundo; II – Com a “pacificação” e a fotografia do indígena “dócil” e sujeito a mudanças; e III – Com a construção do indígena aceitador dos símbolos nacionais e da nacionalidade – esses últimos períodos se entremeiam. Assim, as genealogias rondonianas estariam impregnadas nas fotografias retiradas pelo SPI na Amazônia, especialmente no Posto Indígena do rio Gregório.

Foi Rondon, com suas ideias positivistas e com sua premissa integracionista, que criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), que posteriormente se tornou somente Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1918. A fotografia, então, tornou-se um instrumento de representação, mas para os seus dirigentes, a exemplo de Rondon e do Inspetor Regional Bento de Lemos, amparados no ideário positivista, era vista como constituição fiel da realidade (Monteiro, 2018), contribuindo para consolidação da construção da identidade nacional através da sujeição do indígena ao projeto progressista positivista. Portanto, é de suma importância considerar a ideia de construção da representação, conforme proposto por Ginzburg (2001), fazendo alusão aos funerais dos reis em partes da França e da Inglaterra nos séculos XIV e XV. Ginzburg destacou como os funerais ocorriam com a inserção do corpo fictício de um rei, feito de cera, madeira ou couro, no lugar do corpo real. Assim, o objeto passava a simbolizar o real, a representá-lo. A percepção deste real vai sendo constituída através das significações das práticas culturais consubstanciadas ao imagético.

Ao tratar a fotografia como documento, Meneses (2003, p.138) alerta que ela “pode ser a somatória das diversas historicidades que caracterizam as transformações de um indivíduo, capturando-as numa forma estável”. Para o autor, as imagens possuem um poder de impacto social através de suas utilizações, contudo, o discurso dos homens sobre elas pode ser mentiroso. A fotografia se traduz como um código histórico-cultural dentro da vida social, e o trabalho com ela está relacionado ao ciclo de sua “produção, circulação, consumo e ação” (p.148), sendo necessário compreender sua trajetória.

Desse modo, as imagens são instrumentos de poder e carregam uma linguagem simbólica em sua intenção, organização, revelação e reprodução. Não à toa, o SPI se amparou em uma dinâmica de fotografar as rotinas dentro dos postos indígenas. Nesse caso, sob as mãos do auxiliar, a máquina fotográfica adentrava o local e registrava uma performance atípica para o povo Kulina-Madiha, que se via diante de um objeto que aos poucos ganharia familiaridade. A partir dela, presenciavam a tentativa de sua “transformação” em “símbolos” de uma intervenção.

Meneses (2003) destaca o quanto a imagem deve ser questionada, não devendo ser considerada como sumo da verdade dado o contexto dos homens que a produzem. O SPI não queria mostrar o que era o cotidiano nos postos indígenas, mas o que queria que fosse. A representação estabelece o elo de ligação entre a “selvageria” e a “civilização” através dos pilares do projeto de “pacificação”, “amansamento”, “civilização” e “integração” do indígena. O SPI foi formatando o mundo ideal desejado, adubando solos para o enraizamento do questionamento das identidades indígenas.

Dessa maneira, as imagens não são interpretadas em nossa mente da mesma maneira que expressada no negativo. No contexto do século XX, em uma Amazônia que já havia sofrido intrusões diversas, principalmente da indústria seringalista, ver o “índio” vestido e “organizado” confirmaria a ideia do “progresso”; havia agora uma intrusão por disputa de imagens, invenção e representação para confirmação da ideia de “cuidado” e “proteção” no âmbito do SPI. Mas, as imagens são documentos que contêm vários elementos e significações podendo ou não passar despercebidos, como diria Le Goff (2013), um documento-monumento, resultado de intensas disputas pelo poder. O documento-monumento necessita ser despido pelo fazer historiográfico científico, no questionar dos ditos e na busca dos silêncios, das polissemias e dos não revelados, postos para fora nos enquadramentos.

Nesse sentido, os variados aspectos em sua representação não se esgotam nas intenções do fotógrafo, assim como ocorre com os documentos escritos. No caso dos Kulina-Madiha, não é possível escutá-los e saber suas reais emoções ou intenções naquele momento, nem é o intuito aqui debater as nuances e especificidades das emoções nos contextos culturais dos povos originários, mas vale a tentativa de analisá-las através do que escapa na imagem, como descreveu Benjamim (1987) – buscar a realidade “chamuscada” pela “pequena centelha do acaso”.

Conforme destacou Gombrich (1999, p.4), “toda imagem será de algum modo sintomática de seu criador, mas pensá-la como uma fotografia de uma realidade preexistente é compreender mal todo o processo de leitura de imagens”. Assim, o processo de tornar-se um

“substituto” para aquilo que seria real, nesse caso os “selvagens” passam a ser “civilizados”, pois “o denominador comum entre o símbolo e a coisa simbolizada não é a ‘forma exterior’ mas a função”.¹²³ Será que os registros realmente informavam sobre a realidade do Posto Indígena do rio Gregório? Quais funções as imagens exerciam naquele momento e quais funções exercem hoje?

As fotografias dentro do PI, de acordo com Freire (2007), aconteceram através das “reportagens fotográficas” realizadas por Anastácio Queiroz em diversas expedições. Em 1928, ele teria acompanhado Torquato Faria e Sousa e Leônida Oliveira ao rio Gregório, com o propósito de utilizar as fotos para ilustrar os relatórios da Inspeção Regional 1.¹²⁴ Nesse sentido, Freire delimita um padrão de fotos produzidas, ou o que podemos nomear de roteiro: a) fotos de indígenas adultos em família ou grupos; b) adultos em atividades produtivas (fabricação de farinha, artefatos, corte de madeira); c) crianças no cotidiano da escola do PI (cerimônias cívicas, aula e refeições) e demais fotos de aspectos gerais do posto.

O roteiro, evoca Taylor (2013), é como um ato de transferência do repertório para o arquivo, que distancia o ator social do personagem. Ele é desprovido de novidade, portátil, repetível e guarda uma frequência banal. Busca-se a exclusão da complexidade, a redução do conflito a elementos comuns e estimula fantasias de participação, mas isso pode provocar múltiplos medos e fantasias estranhadas. Conforme Taylor (2013, p. 93): “os roteiros, como as narrativas, pegam o corpo e o colocam dentro de uma moldura. Contudo, no roteiro o corpo tem espaço de manobra, pois não está dentro do script”.

Desse modo, ao experienciarmos a sinestesia provocada por uma imagem, vários questionamentos se amotinam: Qual a função dessas imagens? Não foram os Kulina-Madiha tão “arredios” e contrários ao contato? Não eram eles os “selvagens” e “bravos” que ocasionavam conflitos com os seringueiros e resistiam ao trabalho? O que o fotógrafo conseguiu mostrar e o que conseguiu esconder? Seria a função desses corpos imagetizados agora um troféu aos “vencedores”? Seria esse roteiro fotográfico uma (re)invenção da “descoberta”?

Diante de tais tensionamentos e desafios expostos, a fim de fazer um pouco mais sinestésica esta história dos Kulina-Madiha atravessada pelo seringal e pelo SPI, por meio desta fresta representada pela fotografia, neste momento entenderei a investigação da imagem como uma performance através de um roteiro, levando em consideração o que destacou

¹²³Id., p.4.

¹²⁴ Leônida, conforme os registros, aparentemente não esteve no posto com os Kulina ou não foi mencionado na viagem por Torquato ou Alfredo José.

Taylor (2013), que a performance transmite memória, reivindicações políticas e identidade de um grupo. A autora elenca dois níveis de análise de performance. No primeiro ela se constitui como objeto/processo da análise em práticas e eventos como a dança, teatro e rituais, envolvendo comportamentos ensaiados e convencionais para a ocasião, o que em determinado momento para uma sociedade pode não ser considerada como tal. No segundo nível, a performance constitui uma lente metodológica para eventos serem analisados como performance de resistência, cidadania, gênero e etnicidade. Assim, oferece um modo de conhecer através de práticas incorporadas culturais associadas a determinados grupos. Também são inteligíveis pelo ambiente e pelas questões que as rodeiam, e tem a ver com simultaneidade do “real” e do “construído”. Isso inclui teatralidade, espetáculo, ação e representação, mas não se reduz a tais conceitos.

A teatralidade comporta um roteiro com participantes ao redor de um enredo, torna o roteiro vivo e irresistível, ostenta a construção de seu caráter e luta pela eficácia, não pela autenticidade; ação e representação abrem espaço para intervenções individuais, reunindo dimensões estéticas e políticas de performance. Representar tem a ver com a quebra do “real”. Ao mudar o foco, por exemplo, de cultura escrita para cultura performática, devemos nos concentrar em expressões culturais onde os gestos não são reduzidos a descrições narrativas, mas ganham sentidos para além da cultura escrita, e sua análise reflete também a política de nossas interpretações. Dessa forma, o roteiro incorre uma fratura entre arquivo – textos, documentos, edifícios e repertório – conhecimentos incorporados, dança, rituais, etc. (Taylor, 2013).

Foram feitas a análise de 9 imagens, intercaladas com discussões teóricas e documentais. Para tanto, como informações iconográficas básicas destaco de antemão que: 7 das imagens aqui analisadas estão disponíveis em Documentos Audiovisuais e Iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, 1 na obra de Freire (2009) “Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)” e a outra no site Brasileira Fotográfica; todas correspondem ao período da gestão de Bento Martins Pereira de Lemos, que conforme Melo (2007), se pautava na política rondoniana de registrar imagens e utilizar em seus relatórios; as fotografias são de Anastácio Queiroz, que passou pelo PI do rio Gregório e fotografou os Kulina-Madiha no ano de 1928, quando era auxiliar de fotografia do SPI, tendo percorrido várias áreas indígenas do ano de

1928 a 1930 (Monteiro, 2018). Os documentos também condizem com parte das “22 chapas” relatadas pelo auxiliar Torquato Faria em seu relatório¹²⁵.

Nesses varadouros fotográficos, chamarei a disposição de roteiro, me amparando em Taylor (2013) ao asseverar os roteiros da descoberta, pois estes continuam sendo acionados constantemente. A autora elenca seis maneiras de compreensão de estruturas e comportamentos sociais tomando alguns passos possíveis: 1 – invocar o local físico, o cenário (intencionalidades e estratégias de exibição, classe ou período histórico, móveis vestuários, estilo); 2 – lidar com a corporalidade dos atores sociais e a construção social dos corpos nos contextos particulares por performances incorporadas e que eles representam suas próprias versões; 3 – perceber que condensam a montagem, ação e comportamento, seguem estruturas e fórmulas inferindo em resultados, mas com margens para inversão e mudanças; 4 – refletem os sistemas multifacetados com diferentes estruturas discursivas e performáticas reconhecendo as limitações de cada sistema; 5 – força-nos que nos situe-mos em relação a ele como participantes, espectadores, testemunhas¹²⁶; 6 – funciona por meio da reativação e não duplicação, invocam situações passadas internalizadas em uma sociedade. Dessa maneira, buscarei seguir tal percurso problematizando tais pontos através das imagens, intercalando essas estruturas entre as discussões.

A partir disso, o roteiro segue com o objetivo de demonstrar as “funções” dessas imagens e a “centelha do acaso”. Seis das imagens foram coloridas e tratadas com Inteligência Artificial¹²⁷, como processo autônomo e criativo de construção de um banco próprio de imagens. Essa abordagem não se limita à reprodução de acervos institucionais, mas busca também novas significações através da perspectiva das cores, brilho, nitidez e saturação, que potencializam a realidade indígena. Esta realidade não está congelada no passado, mas continua a se reinventar, sendo possível refletir então sobre essa identidade “capturada” pelo SPI, sendo performada com o protagonismo Kulina-Madiha em foco.

¹²⁵ SOUZA, op. cit., 1928, (SPI-IR1-029-362-08), p.4.

¹²⁶ Como estão as disposições dos corpos nestas imagens e o que sente o seu corpo ao confrontá-las? Como é o ambiente da imagem e em que ambiente estás agora? Quais sensações as imagens lhe causam? A leitura das imagens e as relações provocadas tem relação com o tempo em que as vemos? Como você está vestido e onde está? Como é o indígena é representado no seu pensamento? Situe-se: que sujeito é você na leitura dessa imagem e no acompanhar dessa performance?

¹²⁷ Imagens colorizadas no Editor de imagens e conversor de imagens online: [Img2go.com/pt](https://img2go.com/pt). Também melhoradas em IloveIMG – ferramentas online para edição de imagens: <https://www.iloveimg.com/pt>.

4.2 Revelações do Roteiro “abstrações civilizatórias”

Ailton Krenak tensiona pensar as imposições dos processos coloniais como uma “abstração civilizatória”, pois suprime a diversidade e nega a pluralidade, “oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo” (Krenak, 2019, p. 23). O avanço da colonização do corpo através do SPI se fartou nesse sentido, compreendendo formas tutelares sofisticadas e normatizadas pelo Estado. Podemos pensar, portanto, todo esse processo assimilacionista através das imagens do SPI como uma verdadeira abstração civilizatória, que nomeia o roteiro da performance a ser visualizada aqui.

Figura 17 – Grupo Kulina-Madiha à frente do barracão no Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

Evoco a cena. Na imagem em preto e branco há cerca de 24 crianças e 39 adultos. Ao fundo, atrás das pessoas, há um barracão elevado em barrotes, com paredes de tábuas verticais e um telhado de palha. No que aparenta ser a parte frontal da construção, há uma porta centralizada e uma janela em cada lado, tanto à esquerda quanto à direita. Em sua lateral direita, na parte mais traseira, há uma única janela. As mais de 50 pessoas estão dispostas

horizontalmente à frente do barracão. As mulheres usam vestidos de colorações distintas que chegam abaixo dos joelhos, sendo que 7 delas seguram crianças de colo.

Há homens dispostos tanto nas laterais quanto atrás das mulheres, sendo que 5 deles e mais uma criança estão de chapéu. A vestimenta é de camisa de punho e calças compridas, e todos estão visivelmente descalços. Na porta da construção, há 5 homens, sendo que 4 deles estão de chapéu e vestidos com roupas claras. Enquanto um está com uma roupa escura e sem chapéu. Na janela direita, há um homem de camisa de punho branca com os braços estendidos em sua beirada inferior. Outros elementos compõem a fotografia: no chão à direita, há um vulto aparentando ser um cachorro; do lado esquerdo da casa, há bananeiras; o terreno apresenta um chão de terra pisado e, conforme aparenta, o sol já está com seus raios fortes.

A legenda da foto é “Índios Curina localizados no posto do Rio Gregório - Rio Juruá”. A Construção feita de paxiúba, uma das madeiras utilizadas para construções nessa parte da Amazônia, e apontada como sendo utilizada nas construções do posto, é a sede do Posto Indígena do rio Gregório, localizada na Estação, às margens do rio Gregório¹²⁸. O povo Kulina-Madiha está na fotografia, “capturados” sob um forte sol pelas lentes do fotógrafo Anastácio Queiroz no ano de 1928. Como observado, eles viviam próximos ao barracão, sob a “fiscalização” do encarregado.¹²⁹ As roupas usadas são aquelas solicitadas¹³⁰ por Alfredo José da Silva, que, conforme indicações pelo fenótipo e posição ocupada na imagem, ser ele na janela.

O barracão tensiona a vivência entre o dito espaço “civilizado” e o espaço da maloca enquanto “selvagem”. Isso representa mais do que uma simples mudança arquitetônica, é uma mensagem “administrativa” refletindo a imposição do projeto colonial-seringalista sobre os espaços indígenas. O barracão, como local de coordenação do Posto Indígena, é construído de maneira distinta, é elevado do chão e segue uma arquitetura diferente da tradicional Kulina-Madiha, mas ainda assim construído por suas mãos, já que os serviços sempre contavam com a sua mão de obra. Essa sobreposição epistêmica do projeto colonial se manifesta na foto como um organograma, onde aqueles dispostos em baixo são vistos como indefesos, por isso tutelados por quem está em cima, refletindo a hierarquia social na performance.¹³¹ Na janela, Alfredo José da Silva, observando aqueles a quem tutelava e reforçando sua posição de comando. Agora, esses “índios” estão vestidos de maneira semelhante a ele, um “civilizado”.

¹²⁸ Sousa loc. cit., p. 3., (SPI-IR1-029-362-00).

¹²⁹ Op. cit., (SPI-IR1-029-362-00).

¹³⁰ Silva, Op. cit., 1930, (SPI-IR1-027-361-05-f.1).

¹³¹ Taylor, 2013.

A janela se torna, assim, a moldura perfeita para a reprodução de um enquadramento civilizatório aos demais, o parâmetro ideal.

Souza Lima (1995) tece uma análise crítica sobre o poder tutelar, destacando-o como uma forma de controle exercida por alguns sobre outros. Este poder não apenas integra elementos como soberania e disciplina, mas também está estreitamente ligado à estatização e à sedentarização dos povos indígenas. Está intimamente ligado com a noção de definir, vigiar e controlar, nesse caso, é um instrumento de exclusão e segregação como ferramenta de poder. O posto traz em sua linguagem a militarização e a hierarquia, buscando legitimar e universalizar sua administração. Os atores administradores envolvidos nesse processo procuram recriar o percurso da colonização, revelando a suposta incapacidade do Outro de se autogerir, buscando estabelecer fronteiras territoriais para operacionalizar os limites nacionais.

Isso nos leva a refletir sobre como as formas de tutela muitas vezes se fundamentam na depreciação do Outro, ao torná-lo “incapaz”. As formas de dominação se manifestam e se estabelecem nos pilares de sua negação enquanto produtor do conhecimento, o colocando abaixo do barracão, negando-o enquanto protagonista nos processos históricos. A nudez poderia representar para o registro e para aqueles que o recebessem como um “atraso”, e uma possível desorganização do posto, a ausência dos nus simbolizava o sinal de uma “indianidade” que estava sendo transformada pelo “progresso”. O *modus vivendi* indígena não era adequado dentro das noções construídas pelo Ocidente cristão, o corpo à mostra era reprovável. À algumas crianças permitia-se a nudez, ao que se pode inferir pela possível falta de roupas para elas ou por inadequação destas ao recente uso oferecido.¹³² Além disso, o tamanho incomum de suas barrigas pode sugerir possíveis enfermidades, destacando as condições precárias de saúde enfrentadas pelos indígenas.¹³³

A subjetividade da imagem nos permite refletir. À porta do barracão, observamos homens carregando o sentido de “guardiões” – incumbidos e preparados como verdadeiros “soldados” –, possivelmente, alguém dentre eles ou dos homens nas laterais eram os

¹³² Apontamento feito no documento 20/01/1930, enviado por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-07-f.1).

¹³³ Com já visto o encarregado se queixava das enfermidades e a falta de recursos para tratá-las. As enfermidades eram rotina no Posto, como febres, gripes, tuberculoses, doenças no fígado, e até mesmo a morte de crianças. Conforme já apontado em Carta, 30/08/1930, enviado por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-26-f.1) e Carta, 30/08/1930, enviado por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-26-f.1).

auxiliares a quem o encarregado contava no posto.¹³⁴ Isso pode explicar suas posições estratégicas à porta e sua elevação acima das demais pessoas, sendo que poderiam estar em outras posições, como meio do grupo ou agachados, mas estavam inseridos em um espaço selecionado. Além disso, a interpretação da imagem permite-nos perceber a função desejada a ser destacada: o barracão administra, cumpre suas obrigações e cuida daqueles que necessitam de assistência; é a materialização do Estado em terras de um seringal. A figura distanciada do encarregado parece apresentar um rosto que contrasta com o fenótipo dos demais, sugerindo ser ele o único capaz de administrar e cuidar do posto – um ser branco “autenticamente civilizado”.

Os indígenas aqui se apresentam conforme “solicitados”, com vestidos, calças, camisas, chapéus. Contornam a casa e emitem a sensação de serem muitos, e o eram. Em 1928 o PI contava com mais de 200 indígenas, sendo 150 deles Kulina-Madiha¹³⁵, agrupados não somente para caber na fotografia, mas também para darem uma dimensão de quantidade, afirmando mais uma vez a necessidade e a importância dos serviços indigenistas na região. À esquerda, onde estão as crianças menores, uma se destaca em meio a outras crianças nuas, por usar uma grande camiseta de punho branca – grande para o seu tamanho. Há grande possibilidade de ter sido solicitada para um adulto, confirmando a falta de roupas¹³⁶ e a necessidade de vesti-la mesmo se esta não servisse para ela, porém serviria para cobrir sua nudez indesejada. À direita, duas crianças se olham, as duas agarradas às suas mães, mas uma delas está vestida e a outra nua, revelando a dicotomia do vestido e do nu como parte de um projeto.

Hall é oportuno nesse instante em sua descrição ao destacar que

A formação de uma cultura nacional contribuiu para criar padrões de alfabetização universais, generalizou uma única língua vernacular como o meio dominante de comunicação em torno da nação, criou uma cultura homogênea e manteve instituições culturais nacionais, como, por exemplo, um sistema educacional nacional. Dessa e de outras formas, a cultura nacional se tornou numa característica-chave da industrialização e num dispositivo da modernidade (Hall, 2006, p. 49-50).

¹³⁴ Alfredo contava com um trabalhador na região do Riozinho do Penedo que estava alocado com a sua família no local. Havia, de acordo com Torquato, três trabalhadores “Civilizados”. Relatório enviado por Torquato Faria e Sousa enviado ao Inspetor Bento Martins Pereira de Lemos da IR1, 15/05/1928. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios - SPI-IR1-029-362-08-f.5.

¹³⁵ Relatório enviado por Torquato Faria e Sousa enviado ao Inspetor Bento Martins Pereira de Lemos da IR1, 15/05/1928. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios - SPI-IR1-029-362-08-f.3

¹³⁶ Silva, 1930, loc. Cit. (SPI-IR1-027-361-07-f.1).

A construção de um padrão cultural por meio da generalização e homogeneização era o roteiro do SPI. As vestimentas eram o figurino desse projeto colonial mascarador da nudez indígena, o sentido autêntico do atraso, que outrora também era a representação da pureza e ingenuidade, constituindo os sistemas multifacetados do roteiro de abstrações.¹³⁷ Se comprometia com uma homogeneidade falida, que tampouco sustentava com a falta constante de recursos; a modernidade assim, exercia suas formas de controle sobre os corpos indígenas. A fotografia dos Kulina-Madiha era um “meio dominante de comunicação”.

A presença das crianças torna possível compreender que mesmo em meio aos processos de genocídio que transpassaram os Kulina-Madiha por conta dos seringais e das correrias passadas, o povo continuava crescendo, e crianças nasciam.¹³⁸ Em 1930 as crianças no posto, como já visto, somariam o quantitativo de mais de 80 crianças, sendo a maioria delas crianças Kulina. Outra questão interessante a ressaltar é a presença nas fotos, onde muitos estão reunidos, de homens nas laterais do grupo, reafirmando o papel dos ajudantes e fortalecendo a linguagem da “proteção” ou o sentido da coação. Em uma possível compreensão, a fiscalização do trabalho era necessária, haja vista as suas resistências apontadas em relatório.¹³⁹

É explícito o sentido da vigilância. Vigilância via de intimidação e de intermédio da linguagem do poder e da operacionalização da disciplina naquele território, buscando fazer valer outro sentido de viver contrário ao sentido Madiha. A nova disciplinarização por meio do encarregado e dos ajudantes descende assim de fatores externos, das inspetorias, ministérios e movimentações políticas – do que era esperado se fazer com as comunidades que viviam conflitos e enfrentavam mortes na Amazônia. Mas também descende e é influenciada pelo organograma seringalista. O encarregado era o novo “Coronel de seringal” juntamente com os demais administradores, os seus ajudantes. Os seringueiros eram os Kulina, estes além de extratores da seringa, eram também mão de obra agrícola. O barracão então é maior nessa institucionalização do poder, e as pessoas à sua frente representam simbolicamente a pequenez frente à instituição do Estado.

Mas, a performance promovida pelos indigenistas era falha. Apesar das dualidades, havia a cultura Kulina-Madiha estampada na tipoia na qual algumas mães usavam para segurar suas crianças. O movimento e a inquietude também estão presentes à esquerda, um vulto do que parece ser alguém a quem é possível ver sua calça comprida, como se estivesse

¹³⁷ Taylor, 2013.

¹³⁸ Silva, 1930, loc. Cit. (SPI-IR1-027-361-18-f.1).

¹³⁹ Silva, 1930, loc. Cit. (SPI-IR1-027-361-31-f.3).

apressado para vestir uma peça de roupa branca. Agachado, perdido, quase invisível, como se fizesse parte de uma cerimônia que não fosse as próprias de seu povo.

Parece ter sido dificultoso vestir aquele adereço, e talvez estivesse quase terminando de vesti-lo. Mas o fotógrafo, subitamente, disparou o flash. Talvez apressado, talvez inquieto com a dificuldade de tornar os “substitutos” aparentes e imóveis. Quanto mais se olha, mais a foto dá a sensação de movimento e vida, apesar da estética do preto e branco estático. A mão da mãe Kulina protegendo o rosto do sol, a criança se agarrando à mãe, o cachorro se movendo e se congelando em borrão na foto, a criança de colo agitada, e os rapazes que desviam seus olhares para outras direções que não à lente da câmera.

A abstração civilizatória continuava, e o roteiro do fotógrafo re-corporificava os homens, as mulheres e crianças, pois no roteiro do “descobrimento” o corpo físico é reivindicado para atestar o direito do colonizador de estar lá (Taylor, 2013). Outro registro encontrado é a fotografia com a presença de 17 homens dispostos em duas fileiras. Na primeira fileira, 7 deles estão à frente, de cócoras e braços cruzados; na segunda fileira, 10 estão em pé, atrás, e todos estão à frente de uma construção de palha. Na parte inferior, abaixo de seus pés, é possível identificar uma tábua em que os homens em cima dela estão de pé se apoiando. De todos eles, há três apenas parcialmente vestidos, sem as camisas de punho e calças compridas que os demais estão vestidos. Estão com adereços similares aos tradicionais. A foto tem a seguinte legenda redigida abaixo “Grupo de índios Curina localizados no Posto Indígena do Rio Gregorio - Rio Juruá”.

Figura 18 – Grupo de homens Kulina-Madiha no Posto Indígena do rio Gregório (colorida)



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

Evoco a nova cena do roteiro. A disposição dos homens e a figura corporal parece tentar encenar e personificar a imagem do trabalhador braçal pelas roupas surradas e sujas de terra. Os olhares de alguns poucos sorridentes se misturam à introspecção de outros semblantes desconfiados. Três homens não vestiam as roupas padronizadas dadas pelo posto indígena. Por que somente eles estão com seus adereços tradicionais? Teriam chegado de última hora pra o registro ou seria proposital pelo fotógrafo na busca pela dualidade do “índio” e do “civilizado”? Ou formas sutis de resistências promovidas nos silêncios pelos próprios Madiha? Também há um segundo da esquerda para a direita – o único que leva na cabeça uma espécie de cocar – e logo após um outro homem ao seu lado, há um único que usa chapéu.

A fotografia de Anastácio Queiroz não era por acaso e não buscava revelar o que era realmente a cultura Kulina-Madiha, mas o processo de sua assimilação. Assim, a presença de apenas três homens com suas vestimentas tradicionais não traduziria simplesmente uma supressão dessa tradicionalidade para uma “abstração civilizatória”, mas também um protagonismo e autonomia com suas vestimentas da vida prática e não dissimulada, pelas suas próprias práticas de resistência. Ao passo que é importante também destacar que o mostrar do

“progresso” dos atos civilizacionais promoveriam o prestígio dos atuantes do SPI e seus trabalhos.

Porém, para Van Velthem (2002)

a ‘arte da aculturação’ se constitui em uma legítima expressão estética de povos que vivem em um mundo em constante mudança e que, por seu intermédio, integram as marcas do impacto sofrido e projetam uma imagem étnica que busca nas manifestações artísticas uma dimensão política de resistência cultural (Van Velthem, 2002, p. 62).

A imagem busca uma representação que sintetiza o sentido de que os Kulina-Madiha já estariam no caminho da “civilidade”, logo estariam vestidos iguais aos outros. O fato é que eles tinham sua vestimenta tradicional. As roupas dadas pelo SPI, fotografadas naquele momento, não representavam como o povo Kulina era e se mantinha no cotidiano do posto. A presença dos três homens vestidos não conforme os demais pode simbolizar diferentes dinâmicas naquele local: como sua recente chegada ao posto; a falta de roupas para todos, pois eram escassas, ou até mesmo resistência ao utensílio outorgado. Distante da fiscalização dos indigenistas, os Kulina-Madiha faziam pouco caso aos adereços quando estavam em suas malocas. O encarregado Alfredo José já reconheceu, eles só se vestiam na presença dos “civilizados”; quando longes, estando no que considerava ele seu “estado primitivo”,¹⁴⁰ se vestiam com embira em cinta, onde prendiam o pênis, e as mulheres uma cinta com uma tanga.¹⁴¹

Noutra abstração civilizatória, a cena envolve uma construção de madeira com um telhado de palha, nela aparece uma movimentação de aproximadamente 25 pessoas. Abaixo da construção há estruturas de madeira para o processamento da macaxeira, sob um chão de terra. Os raios do sol aparentam um dia ensolarado e de intenso trabalho.

¹⁴⁰ Silva, Alfredo José da. 14/11/1928, enviado por Alfredo Silva Inspetoria Regional I. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-029-362-01-f.3).

¹⁴¹ Silva, 1928, loc. Cit., (SPI-IR1-029-362-01-f.4).

Figura 19 – Indígenas Kulina-Madiha trabalhando na casa de farinha do Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

A legenda da foto é “Índios Curina trabalhando na casa de farinha do posto indígena do Rio Gregório - Rio Juruá”. Anastácio Queiroz solicitou para que os Kulina reproduzissem uma cena de produção de farinha. Ao fundo, estão as mulheres Kulina descascando a macaxeira, cena que o levaria a outra fotografia feita. Não há motores ou algo semelhante ao elétrico ou industrial, sendo tudo manual, produzido ou montado por ali mesmo, com mecanismos e instrumentos de madeira. O fotógrafo buscou capturar a linha de produção da farinha de macaxeira embaixo da casa de farinha, e é possível ver que a produção envolvia vários atores e etapas. Ainda, ao fundo, um grupo de homens e mulheres Kulina se aproximam com grandes paneiros pesados com a raiz, estas logo deveriam ser descascadas pelo grupo de mulheres sentadas ao chão. Anastácio cumpria a “montagem do comportamento” conforme o roteiro.

Nesse retrato, quando as macaxeiras são descascadas, são logo levadas para o “banco” de cevar, uma pequena “mesa” onde elas são postas, e ao pé dela fica uma bacia com mais macaxeiras e com um “paneiro” ao lado, prontas para serem substituídas por mais macaxeiras limpas. O processo continua com um homem na “mesa” colocando as macaxeiras

para serem trituradas, enquanto outros dois homens giram a pesada “roda”. Ao lado, há outros homens, prontos para um possível revezamento, que possibilitaria triturar o produto através do movimento do “fio” ou “reio”, feito do couro de algum animal. A massa triturada cairia numa caixa chamada “gamela”, que logo iria para a “prensa”, onde era extraído o seu líquido, conhecido como “manipueira” ou “tucupi”. Após a massa secar, ao fundo, um forno de barro com uma “chapa”, normalmente de ferro, estava aquecido para a torra da farinha.¹⁴²

Os serviços para a produção de farinha realmente eram intensos no posto, tanto que nos relatórios do encarregado haviam registros sobre construção de uma casa de farinha, inserção de uma peça para a produção e a quantidade de alqueires plantados. Só no ano de 1928, somavam 86 alqueires¹⁴³; em 1929, 204 alqueires; e, em 1930, estranhamente Alfredo registrou somente a produção de 30 alqueires de farinha, apesar da grande quantidade de macaxeira plantada (Silva, 1928; Lemos, 1930; Silva, 1930).

A proposta do fotógrafo do SPI era passar a mensagem do trabalho que “civilizava”, conforme já havia sugerido o encarregado, ao ter afirmado ser somente por meio dos serviços serem eles “civilizados” (Silva, 1929; 1930). A palavra “civilização”, tão defendida no organograma colonial de genocídio indígena, é refletida por Krenak como uma religião, um destino – a “religião da civilização” na busca por uma vida útil. A vida que só ganha sentido quando há produção, e quando não se escolhe aderência ao *modus vivendi* que não o seu, há uma taxaço: são loucos. “Escapar dessa captura, experimentar uma existência que não se rendeu ao sentido utilitário da vida, cria um lugar de silêncio interior” (Krenak, 2020, p. 112).

Essa proposta “civilizacional” se traduz na conceituação de Quijano, a “colonialidade do poder”, pois “o poder é [...] uma malha de relações de exploração/dominação/conflito que se configura dentre as pessoas na disputa pelo controle do trabalho, da natureza, do sexo, da subjetividade e da autoridade” (Quijano, 2009, p. 110). Se constitui como uma rede de relações rompedoras da linha do lado mais violentado dessa estrutura global, dominada em sistematizados níveis de colonização. Infere, portanto, como uma verdadeira ferramenta de ação sobre os corpos colonizados, suas identidades e subjetividades. Quanto à análise do poder sobre o corpo, Quijano fez as seguintes reflexões:

A “corporalidade” é o nível decisivo das relações de poder. Porque o “corpo” implica a “pessoa” [...] Na exploração, é o “corpo” que é usado e consumido no

¹⁴² Banco, paneiro, mesa, roda, fio, reio, gamela, manipueira são termos comumente utilizados para descrever os respectivos objetos e podem variar conforme as regiões. Dada minha ignorância, esta foto foi analisada junto à minha mãe Alcilene dos Santos Silva, que nasceu e morou no seringal, no interior da Cidade de Cruzeiro do Sul, na década de 1980. Local onde produziu muita farinha, por isso me ajudou com facilidade a identificá-los.

¹⁴³ Silva, 1928, loc. Cit., (SPI-IR1-029-362, f.01-02).

trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o “corpo” o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores.¹⁴⁴

Esse corpo, carregado de identidade, subjetividade, diferença e alteridade é alvo do poder. Mas também é anatomia de resistência, é a constituição do protagonismo. A indústria seringalista não teria êxito sem os conhecimentos indígenas, das árvores, dos alimentos, dos perigos, das medicações, sobretudo sem sua mão de obra. O roteiro revelado evoca a constituição de corpos como corpos trabalhadores. O Posto Indígena do rio Gregório não teria utilidade sem o corpo Kulina-Madiha, sem a sua mão de obra na construção, na agricultura, na extração de látex nas estradas de seringa.

A abstração civilizatória indigenista fotográfica corria para um terceiro ato. A imagem tem ao centro a presença de 9 mulheres sentadas no chão de terra, diante de um amontoado de macaxeiras. Uma das mulheres está amamentando uma criança, enquanto na lateral esquerda outra segura o que parece ser uma criança em movimento no momento da captura da foto. Algumas delas estão segurando pedaços de macaxeira em processo de descascamento. Ao fundo, pode-se observar uma construção feita de madeira e barro, o que parece ser um forno.

¹⁴⁴ Id. p. 113.

Figura 20 – Mulheres Kulina-Madiha preparando a macaxeira para a produção de farinha no Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

A legenda é “Índias da tribo Curina preparando a mandioca para a preparação da farinha, no posto indígena do Rio Gregório - Rio Juruá”. As mulheres são as mulheres Kulina-Madiha, e sentadas ao chão demonstram a produção de farinha. Nas narrativas colonizadas, inclusive as narrativas dos próprios relatórios de serviços, a presença feminina sempre esteve invisibilizada, no entanto, era força motriz e indispensável para o funcionamento e a sobrevivência do local. Essas mulheres exerciam seus protagonismos em uma história que era construída pela sua potência, mas redigida pelas mãos de um homem não indígena – Alfredo José. Mas quem vivenciava essa história eram as mulheres Kulina, acentuando o que assegura Taylor (2013), pois o roteiro permite reconhecer as áreas de resistência e tensão.

As mulheres Kulina exerciam serviços braçais fundamentais para o funcionamento do Posto Indígena, sem os quais ele não teria alcançado a proporção que atingiu. Em sua cultura, a mulher Kulina carrega o sentido do “amansamento” do “selvagem”, e o próprio povo Kulina não seria Madiha se não fosse a sua importância nos ciclos de transformação, como apontado por Domingos Silva (1997). A força feminina está profundamente gravada na

Amazônia, seja na agroecologia, nas plantações, no conhecimento medicinal, nos partos ou, principalmente, na alimentação. A sua potência é conhecida dentro de sua própria cultura e reconhecida por pesquisadores como Felipe Cerqueira (2015) e Genoveva Amorim (2014; 2019).

Havia sociabilidade feminina dentro do Posto Indígena do rio Gregório qua ia além da abstração civilizatória fotográfica. As mulheres Kulina-Madiha não apenas performavam para o indigenista conforme seu pedido, mas também de acordo com sua própria disponibilidade e autonomia. Sentadas ao chão, elas se dedicavam à tarefa de descascar a macaxeira, um dos alimentos principais da dieta indígena. Eram as mulheres Kulina-Madiha, inversamente “capturando” o fotógrafo Anastácio, chamando sua atenção com suas vestimentas, pinturas, seus cantos e danças, para além daquilo que a fotografia não revelou. Certamente, a mulher Kulina não deixaria de ser Kulina por conta das roupas do SPI, e ali estavam performando dentro de um roteiro multifacetado, friccionando sua corporalidade em uma montagem cheia de intenções “civilizantes”, com suas próprias intenções.

Essas mulheres exerciam a atividade elementar de subsistência do seu povo, a alimentação. Mas também eram participantes da atividade que fomentava o comércio de tais produtos na região, onde havia uma demanda considerável, haja vista o local ter sido apontado como um grande centro agrícola. Os Kulina-Madiha eram excelentes produtores, conheciam a terra e aquele território tradicional. As mulheres, agora vestidas com as roupas que lhes deram, socializavam suas tradições no preparo da farinha, compartilhando histórias e modos de fazer que o SPI jamais poderia as ensinar.

Lori Altmann (1994) descreveu que o serviço de carregar os cestos com a colheita da agricultura é feito especialmente pelas mulheres Kulina. Alfredo, no entanto, não citou em nenhum momento em seus relatórios os seus serviços no roçado, resultado da tradição indígena de suas próprias maneiras de pensar a divisão social dos afazeres, e como a mulher também protagonizava os serviços dispendiosos, mas ao mesmo tempo carregava o sentido do “amansamento” por meio do cuidado com o trabalho agrícola (Silva, 1997), trabalho este que ia sendo inserido em suas vivências, entretanto em sua língua nem sequer havia esta palavra (Altmann, 1994).

A fotografia permite contemplar as nuances que perpassam o registro, como a jovem quase escondida atrás de outra mulher, aprendendo desde logo as suas tradições, compartilhando as atividades e comunhão feminina Kulina. A mãe indígena ao centro, a outra mãe indígena à sua direita, com seu filho pouco visto na foto, e as demais mulheres a rodeando compõem o cenário que escapa à máquina fotográfica, que pouco ou quem sabe não

conheciam. Amamentam os seus filhos, alimentando a esperança de um povo crescente frente à conjuntura de muitas transformações, inserção no sistema de trabalho e impacto da ideologia de acumulação.

Agora, escondiam sua nudez que descobriram ser um “erro”. As roupas levadas poderia ser, no começo, uma novidade – mas logo despida. Era o figurino da fotografia de Queiroz, servindo de instrumento de tentativa de apagamento de suas tradições. Entre alguns sorrisos desconfiados, uma das únicas que se descomporta de ser registrada ao olhar para o estranho que lhes pedia a foto é a mãe. A mãe se preocupa com o futuro, abaixa a cabeça e amamenta a seguridade direta das novas gerações. As mulheres indígenas Kulina atestavam o compromisso com seu povo, com a manutenção de suas existências, frente a um cenário de perpetuação e pedagogia de soberania masculina não indígena. As mulheres indígenas Kulina-Madiha, apesar de ausente nos documentos escritos, realocaram as formas masculinizadas de pensar a identidade indígena, quando se prontificaram ao registro fotográfico, assegurando a sua presença.

Era ali o feminino reverberando que as políticas indigenistas carregadas de “abstrações civilizatórias” estavam completamente atravessadas pelo protagonismo das mulheres indígenas. As mães Kulina-Madiha, cabisbaixas, demonstram a preocupação e o corpo que se agarra ao filho, refletindo a sua prioridade naquele momento, que não era a câmera de Anastácio Queiroz. A linguagem do poder colonial-moderno pelo seringal instaurou-se em diversos espaços amazônicos, sobretudo no Juruá, rompeu com laços afetivos de muitas mães ao perderem seus filhos para enfermidades que outrora não eram motivo de preocupação. O posto foi amansado pelas mães Kulina para sobrevivência de seus filhos.

Elas pouco apareciam nos registros de Alfredo José da Silva, que, por vezes, estava preocupado com as anotações das atividades, plantações, colheitas e solicitações, mas estavam tensionando margens da invenção e da mudança do roteiro (Taylor, 2013). O demonstrativo de serviços do encarregado não enfatizava as produtoras de farinha e o seu trabalho no roçado; não enfatizava que na cultura Kulina a mulher carrega a potência no canto, no xamanismo (Cerqueira, 2015; Santos, 2014), no cuidado, na partilha, no alimento, no ensinar das canções (Altmann, 1994; Balestra, 2018), no ciclo de transformação Madiha (Silva, 1997). A historiografia foi uma narrativa de homens para homens; contudo, os registros que despontam do passado para o presente tornam nítida a força das mulheres Kulina e sua importância para a manutenção do Posto Indígena do rio Gregório.

Na abstração civilizatória segue-se a sequência dos aspectos gerais, o fotógrafo Anastácio continua em movimento pelo posto, chegando a um descampado, seguindo o plano

de movimentação intensa do dia. Na imagem seguinte, é possível verificar um grupo de pessoas no centro de um terreiro cercado por quatro construções de madeira cobertas de palha. Ao centro, mais de 35 pessoas formam um círculo, todos de mãos dadas.

Figura 21 – Aspecto do Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

A legenda da fotografia é “Aspecto do Posto Indígena do Rio Gregório - Rio Juruá”, constituindo-se como um panorama de parte do posto. A imagem tem o intuito de trazer o movimento e a rotina do local, e embora não haja informações sobre se tratar ou não de alguma festividade tradicional, a roda formada remete aos padrões cívicos e de confraternização no âmbito do SPI em variados momentos de sua atuação pelo país.¹⁴⁵

Mas também ali já notavam estilos arquitetônicos transformados. A casa sobre palafitas à esquerda reflete ao novo estilo de moradia que requer menos mão de obra, alterado através dos contatos, erguido a cerca de um metro e meio do solo em palafitas, com paredes de palmeira batida e cobertura de palha, com suas quedas de água; o fogo na casa fica sobre

¹⁴⁵ Na obra “Memória do SPI”, organizada por Freire (2011), é possível contemplar atos cívicos em círculo em outros postos do país em anos posteriores.

um chão retangular de barro batido, e a cozinha é separada de demais dependências. A *odsa behe* parece estar dando lugar às moradias individualizadas (Funai, 1985).

Figura 22 – Crianças Kulina-Madiha no Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

Agora, nessa abstração civilizatória, as crianças Madiha estão agrupadas. No registro, há 20 delas, sendo 5 meninas e 15 meninos. Estão organizadas em três fileiras. Na primeira fileira, há 7 crianças sentadas em uma tábua de madeira – apenas uma delas está usando camisa de punho e botões, e apenas uma está de bermuda. Todas estão descalças, com os pés enlameados de barro. Na segunda fileira, estão as meninas, todas usando vestidos, sendo que três delas estão vestidas de branco, e todas possuem cabelos curtos. No centro está a menina de maior estatura, com duas garotas de cada lado formando um arco de tamanhos. Na terceira fileira, atrás das meninas, há 8 meninos, dos quais 7 estão vestidos, e apenas um parece estar usando um adereço originário no pescoço. Nesta fileira, também o menino mais alto está posicionado no centro, com os outros quatro à sua esquerda e os três à sua direita em ordem decrescente de altura.

Intitulada “Crianças da tribo Curina no Posto Indígena do Rio Gregório - Rio Juruá”, a fotografia apresenta detalhes paisagísticos semelhantes aos do retrato dos homens, com a mesma disposição das palhas ao fundo e das tábuas ao chão (conforme possível verificar na Figura 18). Anastácio demonstrou cuidado ao organizar as crianças e adolescentes em um gradiente de alturas, brincando com as proporções para refletir as suas diferentes idades no posto. Isso sugere um tempo suficiente para organizá-las de maneira harmoniosa. Além disso, o fato de estarem no mesmo local de outra foto registrada, indica que os Kulina estavam atendendo ao pedido do indigenista para serem fotografados, atendendo até mesmo a organização da disposição para as “capturas”. Os olhares de algumas crianças são tão penetrantes que atravessam nossos olhares provocando sinestésias. Há olhares misteriosos inferindo em múltiplas interpretações e o desejo de saber mais sobre aquela performance.

Diferentemente dos homens adultos, que na fotografia alguns até esboçaram seus sorrisos, nesta nenhuma criança sorri. Todas compenetradas e sérias, parecendo não entender o propósito do fotógrafo, e mesmo se entendidas, não parecem confortáveis ou ter proximidade com o indigenista. Retraídas, possivelmente foram retiradas de alguma brincadeira por um estranho. Estavam participando de um ato representacional, uma performance montada por Anastácio Queiroz. Apenas um garoto, no canto inferior esquerdo, guarda consigo um colar em seu pescoço.

As crianças estavam ali, no Posto do rio Gregório. Eram as crianças Kulina-Madiha, encontradas pelos projetos civilizacionais, herdeiras de outros tempos que já não eram mais aquele antes do contato – o “Tempo das Histórias Antigas”. Estavam agora em terras cedidas pela “benevolência” de algum seringueiro. Pouco se sabe sobre suas rotinas naquele local, pois os registros quando as abordam enfatizam-nas em recenseamentos e enfermidades, bem como na necessidade de uma escola para elas, conforme destacou Torquato Sousa (1928). Alfredo também não registrou se estariam envolvidas em trabalhos ou outras dinâmicas. Certamente, essas crianças buscavam formas de pertencimento ali, aparentemente seguras da violência do seringal, mas capturadas pelos processos de “civilização”.

As crianças Kulina-Madiha estavam em seu “lugar de origem” (Krenak e Yussef, 2021), estavam no território de seus ancestrais, no seu território que por hora chamavam de Seringal e de Posto Indígena. Eram as futuras mulheres e homens Madiha, sendo atravessadas pelas fronteiras estabeledoras das lógicas identitárias nacionalistas aplicadas aos povos indígenas. Elas eram inseridas dentro de um contexto de apagamento, em meio às investidas geográficas que delimitam municípios, estados e países, sustentando o projeto

nacionalizante. Todavia, antes de serem brasileiros, amazônicos, acreanos, amazonenses ou peruanos, eram Kulina-Madiha.

As fronteiras são perversas em suas delimitações geográficas e identitárias. Elas são estabelecidas em uma busca de organização dentro de um Estado procurador de hegemonia para o controle capitalista, sobrepondo-se aos fatores das diversidades identitárias e as desorganizando em suas territorialidades. Entre esses varadouros, perduram os atravessamentos de gênero, onde o corpo feminino se constitui como o corpo a ser mais escondido-vestido, não lhe permitindo em nenhum momento a nudez, ordenando divisões de roupas também a partir de suas faixas etárias. Enquanto os homens poderiam ser vistos entre a dualidade da nudez e da vestimenta.

Figura 23 – Maloca dos Kulina-Madiha no Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Documentos audiovisuais e iconográficos - Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas, editada pelo autor

Anastácio talvez não tenha se preocupado em fazer os registros em apenas um dia. As ‘22 chapas’ batidas podem ter demandado muito trabalho para serem tiradas, levando em consideração também as distâncias percorridas no posto. Evoco a cena: a imagem acima apresenta 34 adultos e 15 crianças, sendo 6 delas de colo seguradas por mulheres. A maioria dos homens está vestida com camisas de punho e calças compridas, dispostos em frente a uma

grande construção de palha que possui uma única entrada central. Bem em frente a essa entrada, há uma mulher segurando uma criança. Ao lado esquerdo da construção, há uma pequena estrutura com um telhado de palha, sem paredes. Atrás dessa construção, avistam-se árvores, entre as quais se destacam bananeiras. O chão ao redor da construção de palha aparenta ser arenoso e apresenta uma grama baixa. A legenda é “Maloca dos índios Curina no Posto Indígena do Rio Gregório”.

Dessa vez, o auxiliar de fotografia seguia o organograma de tirar fotos dos grupos em frente às suas moradias tradicionais, em frente à maloca – um tipo de construção que o auxiliar Torquato Sousa (1928) apontava como insalubre para se viver, pois também significava contágios em escalas maiores e, com isso, uma possível queda na produção de subsistência. Mas, a maloca ia muito além daquilo que representava o SPI em suas estereotipações; era uma moradia coletiva, continuava sendo uma moradia tradicional ali construída. A maloca é sabedoria, lugar de comunidade e proteção. Como um grande chapéu da terra, protege da chuva, do sol e da garoa da noite. Comporta o corpo, abriga a criança, cuida do velho, cobre a rede onde descansa o Kulina despertado para o trabalho moderno, dentro daquilo que o Estado aplicava nas florestas, além das metrópoles e do urbano.

Maloca é lugar de resistência Kulina, pois o SPI tentou de múltiplas maneiras mudar sua língua, cultura, vestimenta e forma de morar. Mas, ali permanecia sua moradia, traduzida na sabedoria indígena de engenharia e arquitetura. Foram descritas pelo Ministério da Agricultura em seu relatório como um “alojamento conico, fechado de alto á baixo por uma bem tecida peça inteiriça de palha de jacy. No interior existem vários esteios fincados ao solo e dispendo de travessas para armação de redes” (Maic, 1925, p. 653).

Assim, os Kulina imprimiam seus corpos na paisagem, e mesmo que em outros postos pelo restante do país demonstrassem uma engenharia própria dos ideais de arquitetura dos indigenistas, no posto do rio Gregório os Kulina continuavam a viver em suas habitações tradicionais. Isso não apenas revela as intenções do fotógrafo, mas também as resistências de suas próprias intervenções. As paisagens na floresta são transformadas pelo conhecimento ancestral de construção ecológica, que aproveita os recursos e os maneja com responsabilidade. *Odsa behe* é o lugar da sociabilidade Kulina.

Ao fundo, folhas de bananeira e o descampado circunda a *odsa behe*, e não abandonam a sintonia com a mata envolta. A sociabilidade na floresta perpassa a vida estendida na árvore, nos pés descalços que beijam o chão branco batido, caminho da entrada do abrigo de resistência em contraposição ao projeto arquitetônico do barracão. À frente da porta, as mulheres guardam a entrada como guardiãs da vida. É uma entrada marcada pelo

cuidado, mas também pela altivez e potencialidade que representa a figura da mulher indígena Kulina-Madiha.

Figura 24 – Grupo de Kulina-Madiha em frente a *odsa behe*



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em Freire (2011), editada pelo autor

A foto em preto e branco mostra a presença no cenário de aproximadamente 40 pessoas em frente a uma construção de palha, com árvores próximas ao lado e ao fundo. O sol ilumina a cena, e alguns homens e adolescentes estão usando chapéus. Novamente, há homens e mulheres reunidos com suas crianças na frente do que parece ser outra *odsa behe*. As pessoas estão vestindo as mesmas roupas observadas na performance organizada por Anastácio em outros registros, mas algumas crianças não estão usando nenhuma vestimenta. Possivelmente, nesta foto, estão presentes os dois ajudantes de Alfredo José da Silva, uma hipótese plausível devido à posição nas laterais e ao uniforme padronizado. É notável também o único homem usando sapatos. À direita, um homem com um uniforme semelhante destaca-se sobre os demais, erguendo-se sobre algo, como se esforçando para aparecer na foto.

As crianças estão inquietas e aparentam se movimentar na hora do registro. Desta vez, não houve uma formulação tão cuidadosa da composição. Da esquerda para a direita, uma mãe, apoiando nos seus ombros, segura seu bebê com o seu bumbum para frente. Outra mãe segura a cabeça de seu filho com a mão espalmada, como se quisesse segurá-lo. Um grupo de outras crianças, com roupas claramente maiores que seu seu tamanho, parece estar

curioso com a vestimenta. Três ou mais pessoas estão olhando para a esquerda, como se algo chamasse sua atenção, enquanto algumas caretas parecem indicar desconforto com o sol. Para Anastácio e sua performance, esta foto parece ter escapado de seu controle. Fica a questão de saber se esta foi uma das primeiras ou das últimas fotos de sua expedição fotográfica com os Kulina naquele momento irrequieto.

A abstração civilizatória foi ganhando novas cores, tons e formas pelas lentes de Anastácio. Agora outro registro faz jus aos aspectos gerais do posto, intitulada “Posto no rio Gregório – Habitação dos índios Curina. 1928”.

Figura 25 – Grupo Kulina-Madiha em frente a moradias elevadas no Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: Anastácio Queiroz, 1928, em *Brasiliiana Fotográfica Digital*, editada pelo autor

A fotografia registra um cenário com duas construções medianas, sustentadas por estacas e suspensas do solo. Cobertas de palha, apresentam telhados com 4 caídas de água em formato piramidal. À frente da construção menor, do lado esquerdo, há 15 homens, sendo 3 deles aparentemente crianças. Na construção maior, há 5 mulheres, das quais uma parece ser adolescente, e duas crianças, todas sentadas no assoalho da casa. Ao lado esquerdo, cresce uma pequena árvore, da qual, atrás dela, há um fio que compõe um varal amarrado a outra

construção menor, com algumas roupas estendidas, como calças e camisas. A construção possui uma parte aberta e outra fechada, a parte fechada é uma área reservada de madeira.

Conforme já vimos, a organização Kulina de vivência nas malocas foi reconfigurada, e isto é possível perceber pelas fotos e pelos registros redigidos por Torquato Sousa em 1928. Ele também indicou a Alfredo José que organizasse os indígenas em barracas para cada família, visando o que chamava de organização e higiene. De fato, a organização original deles foi sendo transformada pelas intervenções dos trabalhadores e pelas ordens do SPI. É importante lembrar das intensas moléstias que os assolaram e da tentativa de conter possíveis disseminações de enfermidades e futuras mortes, mas estavam sendo atingidos pelos discursos higienistas. Possivelmente, os Kulina aceitavam as novas organizações como tática de sobrevivência.

A posição para a foto era a posição de “ordem”. A maioria das fotos nos permitem perceber a inserção de um sentido de separação entre homens e mulheres, seguindo um modelo que distancia as mulheres nas atividades domésticas e os homens em seus trabalhos braçais, sem realmente compreender a sociabilidade Kulina, estabelecendo divisões de gênero. As mulheres Kulina também participam em atividades braçais, como no roçado e no carregamento dos paneiros de macaxeira (Altmann, 1994). No entanto, nessa montagem, elas foram reduzidas ao doméstico, enquanto essa nova construção em novos moldes não permitia a nudez.

A imagem distante, capturada de longe, transmite a sensação de um lugar solitário onde as pessoas submergem à floresta maior que elas. As roupas estendidas remontam o sentido da manutenção e organização dos códigos de conduta, transmitindo a mensagem de que as vestimentas eram cuidadas para logo serem utilizadas novamente, fazendo entender também a movimentação dos afazeres domésticos e a ocupação constante, inserindo elementos diferenciados na foto. Mas os Kulina Madiha pouco gostavam de vesti-las, e as entendiam como adereço de resistência.

4.3 Depois que os flashes terminam – performances de resistência e captura inversa

A expedição fotográfica de Anastácio Queiroz escancara a estrutura que era o Posto do rio Gregório e torna nítido as mãos sustentadoras do título de maior centro agrícola do médio Juruá – os Kulina-Madiha. Ao primeiro olhar, em uma breve leitura, não se consegue sem um aprofundamento visualizar que as fotos eram verdadeiras produções seguindo um roteiro, enquadrando uma performance que o SPI e seus agentes gostariam de enfatizar.

Conforme Taylor (2013) descreveu, o roteiro do “descobrimento” se deu no reconhecimento para “serem desaparecidos”, atestou a objetificação do corpo do nativo, afirmou a supremacia daquele que vê, livre para ir e vir, enquanto o nativo permaneceu fixo no tempo e no lugar, “o nativo é o show, o observador civilizado, o espectador privilegiado” (Taylor, 2013, p. 105).

Os indigenistas, Anastácio Queiroz, o fotógrafo, Alfredo José, o encarregado, e seus auxiliares estavam livres para ir e vir. Se amparando em Taylor (2013), os indígenas estavam inseridos em um roteiro no qual o “cenário” era o Posto Indígena, através de seus roçados, varadouros e construções, sejam elas projetos arquitetônicos indígenas ou não. No roteiro e na performance, a reivindicação da “constituição dos corpos” se vê, ora nus, ora vestidos, desempenhando papéis de trabalhadores e participando de lembranças militares, tudo dentro do contexto das genealogias indigenistas que constituíram o SPI.

O roteiro e a performance incluem uma “montagem e comportamento”, segundo Taylor (2013). Assim, se organiza os degrados de idade, estatura e gênero, separando corpos “aptos” para vigiar em locais privilegiados. Recorre a “sistemas multifacetados” que permitem visualizar dinâmicas de moradia, trabalho, lazer e geografia administrativa, na busca comprometida de mostrar a funcionalidade do corpo em contraposição ao desprezado ócio, atestando a salvação pela agricultura, pela vestimenta, pelo trabalho e higienização daquilo que é “insalubre”.

Ademais, quando o roteiro exige que nos “situemos em relação a ele”¹⁴⁶, pode promover uma desatenção para o sentido da opressão, consubstanciando nosso olhar para acreditar no “cuidado”, no processo de “assimilação” e na passividade dos indígenas frente às formas de opressão seringalista e estatal. Pode, portanto, incorrer em uma armadilha, pois “reativa situações passadas”, como o sentido da “descoberta”, a partir da manutenção das imagens naquele “novo mundo”, afirmando a inferioridade daquele que é visto e a superioridade daquele que a vê e a verá. Há de se atentar para um olhar mais crítico, que evoca o protagonismo de um povo com suas próprias versões da oposição “nós/eles”, e não sucumbiram às tentativas assimilacionistas que intentaram apagar suas identidades e subjetividades.

Pensando através de Taylor (2013), fotografia vai, então, evocando e ampliando o sentido da manutenção da “descoberta” através do “uso dos índios”, confirmando a facilitação de uma espécie de missão de reconhecimento pelo aprendizado de seus códigos. Ela autentica a história como “provas”, produzindo a centralidade do “descobridor”, o situando como

¹⁴⁶ Taylor (2013).

aquele que vê e controla a cena, onde os indígenas assumem características imaginárias. Assim, a performatização do ato de posse, de tutela, significa a reivindicação dos Kulina-Madiha para o Estado, e a sua narrativa imagética o seu testemunho como herói, escrevendo a sua legitimação na história dos vencedores.

Naquele momento, o estúdio do indigenismo era a Amazônia. As paragens contavam com a luz do sol para iluminar os corpos dos “novos” trabalhadores, com a câmera e a ação para o ato de representar uma “aculturação”. Havia uma falsária “civilização” vestida, dissimulada, pois vestindo a nudez suporiam despir uma indianidade. Nessa intervenção fotográfica, os Kulina-Madiha foram oferecidos como tributos em um verdadeiro teatro. A mensagem transmite a pretensa ideia: “Eles podem ser como nós”; era a busca pela consagração do indígena trabalhador e “civilizado”, pois conforme Taylor (2013), o roteiro faz uma ligação entre o passado e o futuro, o aqui e o lá.

Nessa fotografia da Amazônia, revelada pelo seringalismo e pelo indigenismo, os negativos são os “índios”. Negativizados, pois constituídos como atrasos para o processo de expansão e formação da identidade nacional. Estavam constituindo cores e formas, materializando corpos e entrando em cena para servir um prato cheio daquilo que destacou Freire (2009), um verdadeiro “marketing pessoal”.

As filosofias de Krenak (2020) nos instigam a refletir se estamos realmente indo para algum lugar, pois no percurso abandonamos o “desinteressante”, o “sub-humano”. O SPI estava se encaminhando para a construção da pseudo identidade nacional e, nesse contexto, o desinteressante era a identidade indígena – antes desinteressante para pensar a imagem de nação, mas agora interessante para exploração de sua mão de obra para o “progresso”. Dessa maneira, a fotografia se constituiu como mais um mecanismo de controle e tutela, e do tentado “amansamento” dos Kulina ao indigenismo, pois representou o poder do indigenismo sobre a sua imagem e representação dela. A performance buscou esconder aquilo que realmente o eram, blefando pelo roteiro imagético: “eles não estão mais nus, estão vestidos”; “eles não estão mais ociosos, pois trabalham”.

No entanto, pensar que o fotógrafo era o único que representava naquele momento de performance imagética é um equívoco. Os Kulina também representavam com seus instrumentos simbólicos de afirmação identitária. Promoviam tensionamento entre o sentido da experiência vivida, – o da prática cotidiana Kulina-Madiha –, e entre o sentido da experiência inventada, a “Curina”, – redigida e dirigida pelo indigenismo, resistida e reconstruída por eles.

Kathryn Woodward descrevendo sobre a representação aborda que:

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados que produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos (Woodward, 2014, p. 17).

Ainda que seja um esforço inesgotável buscar saber as compreensões Kulina nos determinados atos, pode-se inferir que mostrar-se, naquele momento, representaria a asseguaração do território. Vestir-se, era também representar o êxito do serviço indigenista, atestando a presença do Posto Indígena, local em que os Kulina-Madiha tinham por território ancestral, e ali se utilizavam do estado para garantir maior segurança mediante aos conflitos seringalistas e já promoveram o amansamento de um encarregado pra sí, pois conforme Krenak, “Quando você consegue ocupar esse lugar simbólico, da representação, você se potencializa para ocupar o seu lugar de fato” (Krenak, 2015, p. 256). Assim, a identidade Kulina-Madiha ganha afirmação com ou sem camisa, com ou sem embira, com ou sem sapato.

Nos pés descalços do terreno, quem pisava eram os Kulina; nenhum pé Kulina permanecia calçado, apesar das solicitações do encarregado por tamancos e sapatos. Quem plantava, colhia e descascava a macaxeira eram os Kulina, dentro da performance, tornando visíveis as margens das inversões e mudanças (Taylor, 2013), indo além do sentido da subordinação, da tutela. Quem com seus conhecimentos de terra, de construção e arquitetura movimentava e sustentava o Posto Indígena do rio Gregório eram os Kulina, que se autodeclararam Madiha, mas que nos documentos o encarregado Alfredo, em nenhum momento, se importou em registrar.

Também eram os Kulina dando os significados múltiplos a partir da sua existência. Estaria sendo ingênuo em pensar que os Kulina-Madiha não carregavam uma intenção naquele ato ao serem fotografados, ou que eram “inocentes”. Eles tinham sua agência ao querer ser registrados. Apesar da função deste conjunto de fotografias ser o de ensinar o olhar de quem visse os “índios”, para que os vissem com um olhar representado, consumando uma verdade, estavam ali fotografados os Kulina que outrora foram tão apontados como “selvagens”, nos ensinando desde o passado ao hoje a ver-desver-rever a produção fotográfica com suas presenças. Ensinando àqueles que os viam e vêem que identidade é também subjetivada na resistência e no protagonismo.

A narrativa imagética criou trabalhadores agrícolas e de extração do látex, escondidos por trás da indumentária costurada pelo SPI. O posto do rio Gregório ganhou

imagens para além das palavras de José Alfredo, remontando a quase cem anos das violências cometidas aos povos indígenas. Elas seriam reproduzidas em relatórios (Melo, 2007), encaminhadas pelas inspetorias, diretorias e ministérios, impactando em uma representação do indígena “civilizado”, mas, autônomo e repleto de sociabilidade com o indigenismo e com o território.

A fotografia do SPI, assim, foi mais um mecanismo de invenção da Amazônia (Gondim, 1994). É produto de técnicas e criação, tem a ver com o trabalho do fotógrafo consciente e inconsciente (Benjamim, 1985) mas também com o olhar de quem o lê, é representação (Ginzburg, 2001) mas não pode ser lida como uma realidade fiel daquele contexto que torna substitutos (Gombrich, 1999) devendo ser questionada (Meneses, 2003). Resulta de relações de poder, mas não se enquadra em uma narrativa de “manda quem fotografa, obedece quem é fotografado”, pois resulta de intenções dos agentes fotografados, se compreendermos que os Kulina passam a entender e operacionalizar a afirmação do seu território.

Assim, formas reveladas de resistências Kulina-Madiha podem ser lidas a partir da realidade “chamuscada”, da “centelha do acaso” (Benjamim, 1987). Nos pés descalços que o SPI não conseguiu calçar, nas movimentações-inquietações quando se buscava a performance das fotografias, nas roupas “mal” vestidas, na utilização da tipoia da mãe para segurar a criança, na vestimenta e no adereço tradicional que mostraria o que o SPI tentava apagar, nos botões mal abotoados de pessoas que pouco aderiam às vestimentas, na *odsa behe*, a maloca, sua moradia tradicional confrontando o barracão. Conforme Scott, “a linguagem pública dos grupos subordinados encerra sempre uma versão parcialmente esterilizada, ambígua e codificada do discurso oculto” (Scott, p. 49). A imagem está repleta de experiência Kulina-Madiha, codificada em protagonismo pela resistência em um posto na Amazônia.

Velthem (2002) elenca que, lidando com o sentido das materialidades não indígenas, os indígenas experienciam as relações com esse recebimento de forma exclusivamente originária e, assim, se fizeram “detentores de variado repertório de objetos e matérias advindos do contato, incorporaram-no de acordo com preceitos que obedecem a uma lógica plástica e simbólica enraizada na cultura indígena” (Velthem, 2002, p. 63). Assim, o próprio corpo Kulina se torna visível frente ao Posto Indígena e seus numerosos trabalhos, traduzia sentidos outros perante a fotografia que não poderão ser esgotados. São pequenas centelhas que resguardam a cultura, o corpo e a história Madiha resistente aos processos seringalistas e indigenistas tutelar, visíveis depois do flash, mas sempre existentes, provocando uma captura

inversa de nós para eles, nos fazendo, ainda hoje, refletir sobre a polissemia dessas abstrações, e a sua presença histórica naquele território.

4.4 Além das imagens – desconstituição do Posto Indígena do rio Gregório

No que foi possível encontrar a partir dos relatórios de 1927 a 1930, os Kulina-Madiha protagonizaram serviços dentro de um órgão estruturado para o apagamento de suas identidades. Alfredo José da Silva, constantemente se queixava da falta de recursos, se empenhando em demonstrar os serviços no posto, em suas variadas formas, mas que não seria o suficiente para assegurar a continuidade do posto.

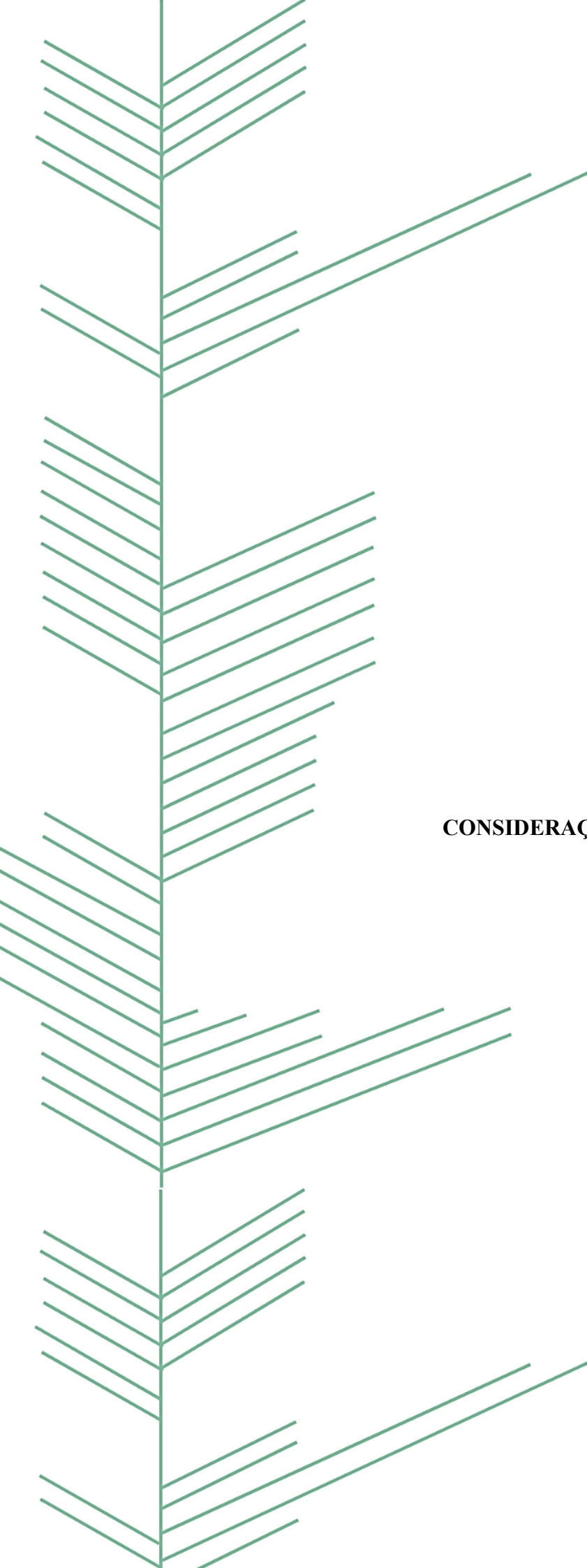
No ano de 1928, Alfredo apontou que quando chegasse ao ano de 1930, o posto poderia se manter de sua própria renda, se fossem enviados os recursos necessários para a manutenção das necessidades (Silva, 1928). Todavia, a probabilidade de um desgaste maior nos serviços do local nos anos seguintes não pode ser descartada, especialmente devido à ausência de relatórios, demonstrativos de serviços e recenseamentos após o ano de 1930. Se foram enviados aos setores responsáveis do momento, há a possibilidade de perda desses documentos frente ao caos administrativo e instabilidade de direção na Inspetoria Regional 1. Essa lacuna na documentação pode ser atribuída, em parte, às sucessivas crises políticas enfrentadas pelo órgão.

Entre 1930 e 1940, a crise institucional no SPI culminou na sua administração intercalada pelos Ministério do Trabalho (1930 a 1934) e Ministério da Guerra (1934 a 1939), voltando para o Ministério da Agricultura em 1939 (Souza Lima, 1995). Informações obtidas no relatório de proposta de delimitação da Terra Kulina do Médio Juruá (Funai, 1985), que coletou informações junto aos Kulina, destaca que, apesar disso, o posto sobreviveu nesse período, sendo desativado somente em 1940. De acordo com os relatos dos indígenas, sua desativação estaria relacionada a uma rixa entre Alfredo José e um morador da região chamado Damião.

Tais ações culminariam na dispersão dos grupos pelo igarapé Penedo e a volta para o “baixo grande”. O encarregado atuou por 41 anos no SPI, tendo atuado nas inspetorias 1ª, 6ª e 9ª, em diversos postos e, em 1963, já estaria aposentado (Relatório Figueiredo, 1963). Um relatório do ano de 1941, enviado por Carlos Eugenio Chauvin, inspetor regional, ao Coronel Vicente de Paula Texeira da Fonseca Vasconcelos, então diretor do SPI, descreveu as situações dos postos da Inspetoria Regional 1; nele foi apontada a situação do local quando

descreveu estar “infelizmente abandonado”, havendo “necessidade de restaurá-lo” (Chauvin, 1941, p. 13), no entanto, sua restauração não foi efetuada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Os povos originários ainda estão presentes neste mundo não porque foram excluídos, mas porque escaparam (Krenak, 2020, p. 111).

Foi necessário compreender como são constituídos cosmologicamente o povo Kulina, para mais adiante, compreender quem de fato estaria se inserindo dentro do indigenismo do Serviço de Proteção aos Índios. Os ciclos de transformação de vida, seu sistema de reciprocidade, seus xamanismos e rituais, a forma como permanecem e se movimentam no território, o lugar em que estão inseridos, suas músicas, e a potência da mulher Kulina no “amansamento” do “selvagem”, na formação Madiha. Empreendi esse esforço tanto para identificar quem atravessava o posto indígena, quanto para aproximar a cosmologia Madiha dessa historiografia, mesmo sabendo que tal tentativa é sempre inesgotável.

A diferença foi construída em cima da violência no período seringalista, quando o aumento da demanda da borracha, na segunda metade do século XIX, desestruturou os vários povos indígenas do Acre, Amazonas e na fronteira com o Peru. Uma demanda de exportação gomífera que se enfraqueceu com os seringais de cultivo na Ásia, Ceilão e Malásia, desestruturando a mão de obra nordestina e indígena, ocasionando sua evasão e impactando na crescente mão de obra indígena nos seringais como extrativistas – sendo fortemente explorados e ludibriados pelos barracões e casas de aviamento.

O seringalismo provocou a reconfiguração e o surgimento de novas estruturas sociais, bem como a consolidação de propriedades privadas, hierarquias, racialização de corpos indígenas e nordestinos, e se fortaleceu como modalidade de ocupação nesta região a sudoeste da Amazônia, impactando também no fortalecimento de conflitos interétnicos. Esteve amparado no ideário positivista de pensar o “progresso” amazônico como uma região a ser explorada e desenvolvida.

O seringal foi uma atividade que revolucionou a vida tradicional dos povos indígenas na Amazônia, sobretudo na calha do Juruá, onde a *Hevea brasiliensis* era abundante. Esse fenômeno interferiu fortemente em suas posições geográficas e em como se posicionaram politicamente com o espaço e o tempo, haja vista os tempos marcados pela ótica indígena, desde o “tempo das malocas” ao “tempo dos direitos”. O rompimento com os modos de vida tradicionais causados pelo seringalismo e a massiva intrusão nas áreas originárias resultou na escassez de caça, instabilidade de permanência no território, aumento das enfermidades e crescentes conflitos armados.

No Juruá, durante a segunda metade do século XIX, a exploração estendeu-se além da foz do rio Gregório e do riozinho do Liberdade. O Alto Juruá passou então a ser explorado

gradativamente e seu povoamento não indígena aumentou ocasionando inúmeros conflitos com os indígenas, nesta região em que os seringais tinham desapossado territórios originários pelas correrias e concessões enganosas de títulos, conforme destacou o prefeito do departamento, Gregório Thaumaturgo de Azevedo. Havia uma disputa política territorial sobre a concessão de títulos de seringais e sobre as fronteiras, as linhas geodésicas entre o Acre e o Amazonas. No início do século XX, o rio Gregório, por exemplo, foi percurso para estudo dessas delimitações – as fronteiras nacionais foram verdadeiros esbulhos dos povos indígenas.

No Alto Juruá, onde os Kulina-Madiha são registrados na região do Muru, do Alto Envira e do Alto Tarauacá, o prefeito Gregório Thaumaturgo defendia a incorporação de seu trabalho agrícola por meio da catequese. Porém, as resistências indígenas são apontadas de múltiplas formas; no caso dos Kulina, vão sendo nomeados “ardilosos” (Azevedo, 1905) e os “mais bravos” (Castello Branco, 1952). Tinha violência, mas também tinha resistência. Foi no Juruá que, historicamente, através dos agentes que escrevem no papel, foi construída a dualidade entre o indígena e o seringueiro, e os Kulina-Madiha começam a presenciar a invasão de seus territórios através de múltiplos tempos. O seringal atravessa a narrativa Kulina-Madiha e suas experiências com os tempos, conforme percebido na reflexão de *Bosi cacohuari madija* e os advérbios de tempo presente na revisitação da história de seu povo e sobre a chegada do *karia*, culminando no rompimento com os seus modos de vida tradicionais no Tempo das Histórias Antigas.

Nos roteiros de violência, a criação do SPI(LTN), em 1910, com a exploração de áreas de intenso povoamento indígena, consumou uma nova etapa de um indigenismo sofisticado no Brasil e na Amazônia com seus entraves seringalistas. O país, entre as décadas de 1910 e 1920, testemunhava o crescimento de suas metrópoles, mas também descendia de um acompanhamento massivo de discussões raciais sobre eugenia e miscigenação, em um verdadeiro “espetáculo” angariado em longas trocas pseudo científicas com a Europa, que apenas atestavam o eurocentrismo e o racismo. No entanto, o SPI chegava com o lema de Proteção, Pacificação e Controle, tornando-se elemento de consagração e operação da colonialidade do poder em sua estrutura, onde o controle se exercia sobre o corpo indígena necessitador de tutela porque incapacitado pela narrativa colonial-moderna. Foi mais uma ferramenta de fortalecimento da dualidade “manso” e “bravo” e na prática assegurava todas as suas formas de tentativas de sedução e dominação.

No Acre, o SPI se estabeleceu com sua própria Inspetoria durante apenas 11 meses, quando foi fundida com a do Amazonas, tornando-se a Inspetoria Regional do Estado do

Amazonas e Território do Acre. Os serviços indigenistas incluíram expedições, nomeações de delegados como “protetores dos índios”, estabelecimento de postos de atração que duraram até 1916, e a organização das relações políticas com os seringalistas da região que tinham mais “sensibilidade” à causa dos indígenas. No Alto Tarauacá, devido às violências seringalistas, os Kulina-Madiha tiveram contato com o Serviço, pelos registros analisados por Iglesias (2008), que indicaram 80 pessoas em um Posto e, em outro momento, a tentativa de instalação de 30 Kulina na Colônia Radavia Correia, também no Tarauacá. O SPI, porém, não se consolidou na região pela falta de recurso e pessoal, além dos interesses dos proprietários de seringais. Sob a gestão do então inspetor Bento de Lemos, o órgão manteve-se em contato com o Tenente Eugênio Terral, mas não houve direcionamentos significativos que consolidassem as atuações na região.

Bento de Lemos esteve em expedições no Alto Juruá em 1916, na tentativa de apaziguar conflitos entre indígenas e seringueiros, visando implantar um “Posto de Catequese. No entanto, essa iniciativa não foi efetivada devido à crise econômica da borracha. Durante as décadas de 1910 até a década de 1930, o poder do seringal sobrepujava o do SPI, consolidando-se dentro nas disputas pelo poder e soberania, e explorando os Kulina-Madiha nos seringais. Apesar das tentativas do órgão de estabelecer-se na região, ficou o indigenismo limitado aos nomeados “delegados”, os “protetores dos índios”. Bento de Lemos, que assumiu a Inspeção do Amazonas e Território do Acre em 1916, mesmo com as expedições e o conhecimento do “problema” que assolava a região, esteve de mãos atadas e presenciou a força política do seringal no Acre. Anos depois, em 1929, recebeu do governador Hugo Carneiro informações em telegramas referentes à atuação do SPI no Território, mesmo com as “avultadas verbas”. As explicações sempre estiveram pautadas em falta de recurso e de pessoal, embora não deixassem de reconhecer a calamidade enfrentada pelos indígenas no Território.

Os seringais estavam repletos de indígenas como mão de obra, principalmente no Alto Juruá. Conforme demonstrado em estudos, o indigenismo no Acre foi limitado, e o povo Kulina-Madiha, por exemplo, encontrou-se em contextos com falta assistência e desamparo, estando à mercê de políticas desajustadas, impasses econômicos e de causa própria dos agentes do estado ou proprietários dos seringais. Nesse sentido, a história dos Kulina-Madiha impactada pelo seringal e pelo SPI no Acre, está intrinsecamente interligada à história do SPI no Amazonas e estabelece conexões entre as calhas dos rios que percorrem pelos dois estados, territórios indígenas, e de indigenismos inter cruzados por uma mesma Inspeção. O seringal e

o indigenismo do SPI são invenções na Amzônia, amparados em estruturas coloniais de poder.

Mas no baixo Gregório, no médio Juruá – o mesmo rio nomeado pelo naturalista Chandless com o nome de seu cozinheiro, e que para os Kulina se chama *Biricora* – eles encontraram assistência em meio ao seringalismo. Ali, uma fresta se abriu para compreender a relação deste povo com o indigenismo do SPI em um Posto Indígena já no Amazonas: o Posto Indígena do rio Gregório. Os relatos dos Kulina apontam suas movimentações para a região do Gregório por volta de 1900, em decorrência dos “amansadores” e das enfermidades enfrentadas – região em que estiveram inseridos na indústria seringalista e seus conflitos.

Em 1924, com a instalação do Posto Indígena do Riozinho do Penedo, os Kulina começaram a ser tutelados pelo Encarregado Alfredo José da Silva, conhecido como “Papai Alfredo”, nesse recanto se estabeleceu a condução das noções de paternidade configuradas dentro do exercício da tutela. Em 1928, a sede administrativa do posto, seu barracão, foi transferida para as margens do rio Gregório, no lugar denominado Estação, situado nas terras do Seringal Recreio, propriedade da Firma Pedro Avelino e Irmãos. Por essa razão, passou a ser chamada Posto Indígena do rio Gregório. A escolha estratégica da região se deu por sua terra firme e propícia para o plantio. Tanto é que, em sua visita em 1928, o auxiliar do SPI, Torquato Sousa, destacou a qualidade do serviço no posto, elogiando os excelentes trabalhos e resultados obtidos – o que exigia intenso trabalho por parte dos Kulina e constante vigilância do encarregado e seus ajudantes.

Ali os Kulina passaram a desenvolver variados serviços como limpeza de varadouros e de roçados, construções de pontes, plantios de macaxeira, feijão, produção de farinha, açúcar, mel de cana, rapadura, tabaco, plantio e colheita de café, pupunha, cuidado com bois, burros e suínos e outros inúmeros serviços. Mas também extraíam látex nas estradas negociadas pelo encarregado com os proprietários dos seringais na redondeza, mediante uma taxa a ser paga ao “dono” das terras. Isto torna nítido tanto o interesse da concessão da terra do seringal para o posto, uma vez que os Kulina-Madiha permaneceriam trabalhando em suas propriedades, tanto quanto a já dada inserção dos indígenas nas transações seringalistas – onde eram comumente enganados.

O Posto Indígena estava localizado em uma área rodeada por seringais, como os citados nos documentos: o Seringal Atalaia, Santo Amaro, Bahú, Ituxi, Rivalisa, Penedo, Ceará e o Seringal Recreio em que estava localizado. Por isso, a proposta de Alfredo José era mediar os conflitos e coordenar o trabalho indígena na indústria seringalista, compreendendo haver

exploradores vorazes da mão de obra Kulina, isto ocasionou conflitos do indigenista com os proprietários dos seringais.

O povo Kulina enfrentou naquelas paragens fortes entraves em seus territórios, violentamente desapossados, com os seringueiros e com as enfermidades disseminadas pelos demais *karia*. Contudo, tiveram de lidar com a tutela pelo SPI. Sua procura pelo posto se dava sob ameaças de escravidão e espoliação de seu habitat; o encarregado destaca que anterior a sua chegada, a região enfrentava uma verdadeira miséria, vexame e catástrofe nos entraves com os proprietários dos seringais. Ele chegou logo após o crescimento econômico da borracha, quando os Kulina estavam inseridos em diversos seringais como mão de obra. Os serviços sob a sua administração se consolidariam então com o apoio remunerado de ajudantes que fiscalizavam o trabalho dos 350 Kulina sob a guarda do posto, número apontado por Torquato em 1928, mas variável conforme os registros anuais.

O Posto Indígena do rio Gregório foi considerado o maior Centro Agrícola do médio Juruá, confirmado pelo inspetor Bento de Lemos que descrevia sua “prosperidade”, por isso o encarregado se preocupava com a manutenção do trabalho com solicitação de ferramentas como machados, telhas de zinco e dentre outros produtos. As solicitações que o encarregado se debruçava a escrever pedindo medicamentos, roupas, miudezas, fazendas, miçangas, pentes e tamancos também fazem parte da tarefa do SPI em suas viagens de tentativa de “sedução” dos indígenas, nelas também costumava ir para cuidar de enfermos, resolver conflitos internos e fiscalizar. Estas solicitações do PI do rio Gregório são ricas para compreender o objetivo tutelador do Estado aos Kulina-Madiha pela inserção de novos elementos em seus hábitos de vida.

O SPI não pagava taxa para os proprietários dos seringais, bem como possível perceber através do ofício enviados por Torquato a Pedro Avelino e Irmãos, agradecendo por haverem cedido as terras do seringal para a alocação do barracão administrativo e de algumas barracas e, quando mudado, ficariam com estes as benfeitorias sem que tivessem de pagar ao órgão ou ao encarregado alguma indenização. É possível compreender ainda que havia contextos de disputas por terras devolutas entre os seringais, onde se alocavam os Kulina na maloca Ajubim, terra esta entre o rio Gregório e o Eiru, entre propriedades de Manoel Vicente Carioca e Coronel Conrado. Assim, o PI se ramificava entre terras de seringais e terras devolutas disputadas onde os Kulina eram cerceados.

A expedição fotográfica de Anastácio Queiroz, revelada em um roteiro de “abstração civilizatória” através dos varadouros fotográficos e da performance, permitiu visualizar os Kulina-Madiha como o SPI queria mostrar. Tais registros imagéticos enriquecem a discussão

quando somados aos registros escritos do encarregado Alfredo sobre as tarefas ali desenvolvidas. As “22 chapas” estão sendo quase 100 anos depois analisadas nesta pesquisa, despertando inquietudes polissêmicas quanto ao aspecto materializado que foi ganhando o Posto Indígena do rio Gregório. Porém, o que inicialmente parecia ser apenas uma representação fotográfica passiva, estava, na verdade, permeada de resistência indígena, proporcionando compreender os Kulina em sua altivez em querer serem fotografados.

Os conflitos frente às invasões e espólios dos indígenas da região do Gregório, que refletem um grande embate na região amazônica nas calhas do Juruá e Purus, fazem parte também dos processos de disposição de comunidades migrantes na Amazônia para exploração seringueira. As tomadas de terras proporcionaram conflitos com os indígenas, e são estes conflitos que vão afirmar sobretudo a instauração de postos para tutelar os povos indígenas e assegurar fronteiras nacionais. Muitos estiveram entre a incerteza do viver na floresta invadida gradativamente pelo *karia* e a ida para um órgão apregoador de sua proteção, chefiado por outro *karia*. O encarregado Alfredo representava a imagem de um novo patrão, mediando conflitos, ordenando trabalhos e, quando necessário, açoitando os Kulina.

Naquele Posto Indígena, o que poderia parecer uma verdadeira “salvação” pela “proteção”, quando o seringal se tornou o âmago da violência, transformou-se em um recanto com novos mecanismos de “exploração” dos Kulina-Madiha, como bem apontou o encarregado Alfredo José, atuante de longas datas do indigenismo do SPI – que se autodenominava o único a quem eles respeitavam, porém os açoitava com chicote quando resistiam ao trabalho. O Posto Indígena se consolidava, portanto, como continuidade do projeto dos aldeamentos organizados pelos jesuítas no período colonial, pois ambos descaracterizavam uma territorialidade originária e sedentarizam os povos de diversas regiões, inclusive reunindo povos distintos em projeto de cunho homogeneizante de corpos e culturas. Com suas reservas de trabalhadores, produção de subsistência e objetivo de desenvolvimento, o objetivo comum esteve em servir aos interesses dos agentes que detinham o poder: os jesuítas, os auxiliares, os encarregados. Mas também com a continuidade da morte de crianças e falta de anciãos, assassinados pelos processos vorazes instituídos pelo seringal.

Enquanto os colonos mostravam simpatias aos trâmites de aldeamento, embora houvesse muitos entraves e os processos fossem complexos, conforme bem demonstrou o debate historiográfico conduzido por Jhon Monteiro (2022), os proprietários dos seringais mostravam simpatia à proposta de um Posto Indígena pelas seduções de poder e status regional que lhes conferiam, como bem caracterizou Iglesias (2008). Não à toa, o SPI se constitui no cerne do organograma colonial. Seriam os agentes do SPI uma transmutação

atualizada dos jesuítas, agora outorgados pelo Estado e não pela Igreja, mas também amparados na catequese. Também representariam uma incorporação do seringalismo, administrando trabalho/exploração, alimentação, vestimenta e opressão das formas autônomas. Confirmava o novo barracão como uma variação do barracão do seringal, às margens de um rio, imponente e com a presença de uma personalidade austera.

Os “Demonstrativos de Serviços” e os “Relatórios Minuciosos” permitem visualizar a tentativa de integração do “índio” por meio do serviço agrícola, limpeza, plantação, colheita e produção de derivados dos alimentos disponíveis nessas localidades. Não há indícios de desvio ou ação corruptiva do Encarregado na documentação, porém, o fato é que o SPI e sua atuação em diversas paragens angariaria escândalos que mais tarde levaram à degradação de sua imagem, devido à venda de mercadorias, desvios de recursos e exploração indígena, conforme relatado em outras localidades (Relatório Figueiredo, 1963).

A agenda civilizatória do Estado pode ser percebida mediante a análise da documentação: uma agenda de integração e assimilação que trata o indígena como propriedade, visando a uma integração controlada por meio dos recenseamentos e registros das crianças indígenas. As enfermidades e os fármacos industrializados, produtos do projeto de nação homogênea, intentavam não só em mortandades físicas, mas também epistêmicas. As doenças antes desconhecidas pelos Kulina-Madiha continuavam a assolar o posto, parecendo sucumbir suas medicinas tradicionais.

Apesar de ser o maior Centro Agrícola do médio Juruá, havia muita necessidade no local, percebida na falta de caça, escassez de peixe e muitas enfermidades como gripe, tuberculose, bronquite e até mesmo a morte de crianças e anciãos. O encarregado também, em certa ocasião, afirmou estar em débito com uma Casa Comercial pelas compras feitas para posterior pagamento. E, além das necessidades, enfermidades e o extenso trabalho agrícola, havia o problema com os seringalistas e seringueiros da região, estes, por sua vez, pouco se importavam em compreender a relação dos povos com a sua terra, mas objetivavam manter os seus benefícios frente à exploração de sua mão de obra e do recebimento de porcentagens pelos seus trabalhos nas estradas de seringas.

Nas documentações redigidas ou manuscritas há o enraizamento da ideia dos indígenas no posto como “posse” – era isso que compreendia a política indigenista naquele momento, fomentadora da tutela como um pressuposto normativo de incapacitação dos povos indígenas. Incapacidade inventada frente a uma sociedade construída dentro do modelo de vida que não era o modelo de vida dessas populações. Não eram sujeitos da vida civil, pois não tinham como materna a Língua Portuguesa, “não se vestiam”, “não trabalhavam”. Mas,

pouco a pouco, eram inseridos dentro do sistema de capacidades civis da “abstração civilizatória”.

O Brasil buscou uma identidade nacional falida, mas suas disseminações estiveram amplamente pautadas em eugenias e padrões universais. Especialmente nas ideias positivistas que impactaram a criação e implementação do SPI. Espoliados pelos imbróglios da civilização, os Kulina-Madiha tiveram de se transformar e resistir quando taxados em um estereótipo nada novo na lógica colonizante: “selvagens”. A selvageria é a sempiterna maneira pela qual aquele que está próximo da selva ou dentro dela, reflete uma lógica do atraso, uma lógica da barbárie, é a oposição do “manso” – alvo a ser alcançado. Estar na floresta e ser parte dela é estar longe da pregoada civilização, o que vai contra a percepção indígena de serem vidas integradas à floresta e não paralela ou longe dela. Assim, se os não civilizados não iam à civilização, a civilização republicana iria até eles para tentar “amansá-los”.

Os Kulina-Madiha experienciaram violenta mudança de suas vidas ao serem inseridos dentro de um sistema econômico exploratório, sobretudo com enganações por parte de seringueiros e casas de aviamento. Ademais, as transações comerciais através de um representante que os mediavam parecia simular uma simples retirada de suas autonomias. Integrar-se às atividades em larga escala e de acumulação, portanto, tornava-se a tentativa de sobrevivência pelo fato dos impactos do seringalismo e do indigenismo terem invadidos seus territórios. Trabalhar e comprar produtos de subsistências passava a ser parte da realidade de quem tinha tido ao seu dispor a gratuidade e abundância da natureza. O seringal mudou a experiência de vida Kulina-Madiha, o SPI também.

Mas antes de o Juruá ser violentado como terras de dispersão seringalista, já era território Kulina-Madiha. Acre e Amazonas, fronteiras outorgadas, não delimitaram efetivamente as sociabilidades Kulina com seu território. Este povo se opôs fortemente à intrusão e, por ser resistente ao processo de contato e genocídio, foram adjetivados como traiçoeiros, perigosos, arredios, etc. Ainda, com a expansão seringalista e a implementação do seringal, e mesmo com as frentes de resistências de diversas formas e as assimetrias de poder, no médio Juruá, em 1924, foram autônomos ao se disporem a integrar o serviço indigenista, que ofereceria um espaço de segurança.

Apesar de o SPI achar que estava continuando o processo de “amansamento” dos Kulina, os civilizando, os amansando, os Kulina-Madiha estavam resistindo e amansando o SPI, pacificando, sobretudo na figura de seu encarregado Alfredo José. Sua ida a um Posto Indígena era uma forma de resistir, pois, conforme Howard (2002), a subordinação também é

uma forma de resistência, ao passo que a resistência também se dá em discursos ocultos e não se limita ao explicitamente dito. Eles perceberam e se utilizaram da proteção institucionalizada, incorporando a instituição na figura de Encarregado Alfredo José, para permanecerem em seus territórios – ao contrário do que sugere a instituição, que os indígenas foram simplesmente seduzidos pelos presentes levados nas expedições e que seria o indigenismo ali sua “salvação” verticalizada. E conseguiram permanência; hoje, o Posto Indígena do rio Gregório não existe mais nos territórios dos Kulina-Madiha do Médio Juruá, mas os Kulina permanecem, com seu espaço demarcado desde o ano de 1998, mais de 70 anos depois da instauração do Posto Indígena do Riozinho do Penedo na Maloca Massapé em 1924. As terras indígenas no médio Juruá – Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, que cerca o Seringal Recreio e a TI Cacau do Tarauacá homologada em 1991 – regiões demarcadas e sobre a proximidade do antigo posto.

Quando decidiram permanecer sob a “tutela” do Encarregado, os Kulina-Madiha protagonizaram um excelente trabalho, transformando mais um dos postos do SPI no maior Centro Agrícola do médio Juruá. Apesar das atrocidades e expoliações, resistiam de diversas formas: na busca por autonomia do encarregado, por meio da mediação específica em negociação de compra e venda de mercadorias pela firma de “Macario Índio & Companhia”, sugerindo uma escolha coletiva de um representante para uma sofisticada mediação contra possíveis enganações. Além disso, na resistência ao trabalho, ou na própria aderência a ele, e no sustento do lema de o SPI carregar na Amazônia o *marketing* de haver no Juruá um forte empreendimento agrícola e seringalista com os Kulina-Madiha como protagonistas. Mantinham também suas moradias tradicionais no posto, demonstrando habilidade reconhecida com a extração do látex da seringueira e pela identificação de novas áreas propícias para a coleta, movimentando uma indústria e economia que não os enxergava como sujeitos protagonistas.

Ao que se percebe pelos documentos, os Kulina protagonizaram a implementação do Posto Indígena do rio Gregório, por ser uma região tradicional de seu povo. Contribuíram na manutenção de varadouros, construção de casas, limpeza de roçados, plantios e colheitas de variados produtos de subsistência. Embora institucionalmente e legalmente estivessem os Kulina-Madiha tutelados por Alfredo José, sob a sua “proteção”, constata-se que os Kulina aproveitaram a oportunidade para amansar Alfredo José e o Posto. O sentido do amansamento para os Kulina pode estar relacionado à inserção nas relações sociais de trabalho, moradia e conhecimento dos códigos da sociedade não indígena. No entanto, essa noção não é absoluta, mas contextual, uma vez que o espaço da sociabilidade também é o espaço manso. Ao se

referirem ao amansamento, fazem referência à sua história, tempo-espaço em que vivem, e à sua própria cosmologia de constituição identitária (Ballestra, 2016).

Nesse sentido, o posto era amansado, transformado em um espaço de sociabilidade Kulina e expressão de suas identidades e culturas. Eles amansaram o indigenismo de Alfredo após a compreensão de sua figura como agente intermediador de conflitos com os seringueiros da região, ao identificar sua influência junto aos proprietários de terra e consequente benefício para o povo. Também amansaram o indigenismo quando reconheceram o posto como local de permanência, entretanto, antes antes de ter sido seringal, antes de ter sido posto, era território Kulina, atestado pela presença nas proximidades das pupunheiras que tanto apreciavam. Os Kulina amansaram o SPI para si naquele momento de conflitos, à custa de muita resistência frente aos espólios do seringal. É o sentido que nos transmite Cunha (2002), pois a pacificação dos brancos é a reivindicação enquanto sujeitos e não somente vítimas, esvaziando-os de sua malignidade, agressividade, letalidade, ou seja, “domesticá-los”, diria eu, amansá-los.

Tendo em vista as extensas plantações realizadas pelos indígenas e um sistema de sociabilidade entre igarapés, rios e varadouros de seringais, homens não indígenas e seringueiros se alimentaram das produções fomentadas pelo trabalho dos Kulina, que se tornaram autossuficientes diante da escassez de recursos provocados pelo precário indigenismo na Amazônia. São também os Kulina-Madiha transformadores das paisagens, ao trabalharem no SPI pela busca de autonomia frente ao seringalismo opressivo, nas trocas de plantas entre os seringais e nas plantações que também entendiam como suas.

Ao que poderia estar reduzido em uma história de ampla violência, se configura em uma história de resistência e protagonismo, quando os Kulina se apropriaram do Estado para a defesa de seu território. E, apesar do trabalho, palavra anteriormente não existente em sua língua, mas inserida através da prática em suas relações sociais, passaram a protagonizar e sustentar o maior centro agrícola do médio Juruá, conforme ter sido possível verificar através das imagens de suas grandiosas plantações. Estavam exercendo resistências aos serviços indigenistas, utilizando suas próprias práticas de curas frente aos medicamentos, resistindo, reinventando as vestimentas que lhes impunham ou se apropriando quando necessárias. Eram também “ótimos seringueiros”, e buscavam estabelecer com as casas comerciais da região transações comerciais mediadas, com objetivos sofisticados contrários a possíveis enganações, enfraquecendo o sentido da tutela de pura coerção.

As solicitações além da necessidade do posto, parecem também fazer jus ao sistema de reciprocidade Kulina, o *manako*, pois as trocas simbólicas necessitavam de equilíbrio

frente ao que os Kulina-Madiha ofereciam a Alfredo José, seus serviços. O encarregado relatou que fazia viagens para levar “brindes” em determinadas malocas, sugerindo estar Alfredo não seguindo apenas diretrizes institucionais, mas estar atravessado por aquilo que os indígenas queriam em sua rede de trocas com o *karia*.

Apesar das enfermidades como bronquite, tuberculose, gripe, febre, puru-puru, e também falta de recursos para os tratamentos, sempre alegadas por Alfredo em seus relatórios, os Kulina exerciam suas próprias práticas de cura através do xamanismo, reafirmavam a importância do pajé, *dsoppinehe*, utilizavam o tabaco, *sina*, e seus próprios remédios para dor de cabeça e verminose. Atestavam a importância do feitiço, o *dori*, dentro de suas malhas de relações sociais, compreendendo as enfermidades a partir de suas cosmologias, ressignificando-as em seus “sistemas de referência”.

Ainda, a fundamental importância das mulheres Kulina naquele local pelas memórias fotográficas são latentes, uma vez que elas estão ausentes nos escritos do indigenista, mas com a sua fundamental importância dentro da cosmologia indígena e dentro do trabalho no posto também como protagonistas; no cuidado e amansamento das novas gerações Kulina, as crianças. As crianças também resistiam, apesar das mortes por ali registradas, nasciam, cresciam e confrontavam as lentes do fotógrafo Anastácio com seus olhares penetrantes.

O fato é que os Kulina-Madiha amansavam o SPI, entre os varadouros do seringal e do indigenismo, em sua própria causa, em alguns lampejos de resistência através da subordinação ao SPI. Buscaram “re-situar-se” em suas geografias pelo “amansamento” de Alfredo José como “o único a quem respeitavam”. Pacificavam o poder branco. Pois “depois de metamorfosear e domesticar devidamente os bens de troca, os povos indígenas redirecionam-nos e captam suas propriedades para satisfazer a seus próprios fins, numa tentativa de apropriação e pacificação dos poderes brancos (Howard, 2002, p.29).

As lacunas documentais desde os anos de 1924 até 1926 e até mesmo sobre 1927, que não estão presentes no Museu Nacional dos Povos Indígenas, não permitem tensionar outros assuntos, ao passo que também é compreensível não ser possível responder a todas as perguntas. Seria interessante um mapeamento mais completo dos seringais ou possíveis registros da mão de obra Kulina em suas propriedades, produções e arrecadamentos financeiros. Nesse percurso, os serviços do posto terminaram em 1940, mas sem registros substanciais para dar exatidão aos passos percorridos nesse período pós 1930. Os Kulina agora teriam de enfrentar outro ciclo da borracha, mais um ciclo engendrado pelos *karia*, culminado pela demanda da Segunda Guerra Mundial – o que seria interessante de pesquisar e ouvi-los.

A Amazônia não pode ser esquecida como um campo de disputa pelo poder com extrema desigualdade, onde povos foram inseridos abrupta e violentamente em um contexto muito diferente do seu. Assim, apesar da narrativa historiográfica que muitas vezes esconde os povos indígenas dos períodos da borracha na Amazônia, através dos registros do SPI se torna nítida a contribuição destes para a coleta do látex, bem como a sua futura exportação. A mão de obra indígena necessita deixar de ser invisibilizada nestas paragens amazônicas, pois os processos tidos com o intuito de “aculturação”, implicaram em verdadeiras ressignificações nas reorganizações de suas sociabilidades. Isto é uma forma nítida de protagonismo propiciado por mãos que em anos de colonização e correrias na Amazônia foram sempre rotulados como “preguiçosos”.

Em certas ocasiões, ficar pensando na ideia da pesquisa inédita, inovadora e que possa ter um peso no mundo acadêmico, me fez refletir sobre a importância da análise documental e, por outras vezes, me atravessou a reflexão sobre a real importância de tais investigações para o povo Kulina-Madiha. Não posso negar, os documentos apresentam-se aos nossos olhos em extensa confusão, como um verdadeiro quebra cabeça que precisa ser organizado com as palavras, datas, localizações que se aproximam e se interligam. Nesses trajetos, os agentes do Estado são tão poderosos e parecem ditar os rumos da História Indígena na narrativa e na epistemologia. Numa transmissão assistida em nossas mentes pela leitura, há o perigo iminente de ouvirmos apenas suas vozes e de projetarmos suas imagens, pois eles se colocam como diretores dos roteiros e personagens principais.

Organizar uma história coerente e que se aproxime da realidade vivida não deixa de ser um desafio, ao passo que lacunas também ficam; se fazendo muita pretensão responder a todas as perguntas aparecidas. As intensas informações e detalhes nos fazem indagar, refletir e muitas vezes repensar a nossa investigação. Trabalhar com os registros documentais pode ser profundamente intenso, mas por vezes se torna rasamente vago para tantos questionamentos atravessadores do percurso investigativo, ainda, com a tarefa de fazer vários fragmentos ganharem coesão e se coligar aos contextos históricos. Há, e não pode deixar de haver, a necessidade de problematização e análise crítica desses documentos e o que eles proporcionam concatenar, sobretudo, nesse caso, para uma fresta da história indígena na Amazônia.

Precisamos trocar a lente que nos leva a enxergar como os indígenas eram agenciados pelos encarregados e auxiliares dos Postos Indígenas, como os indígenas são passivos nos demais trajetos coloniais para: como agenciam, se tornam ativos e transformam as ações da opressão e violência, resistindo e protagonizando sua história e reafirmando sua

autonomia. O fato é que a incapacitação é uma invenção e uma imposição. A tutela se dava para a invisibilização do protagonismo Kulina-Madiha no conhecimento de seus territórios, de suas histórias, das plantas e alimentação, nas concepções de suas tradições múltiplas, em seus adereços, em sua arquitetura, em sua organização social. O que a política indigenista brasileira se propôs a fazer, e em sua violência cultivou muito êxito, foi afetar a organização social indígena. Mas o que falhou em fazer foi “aculturar”, “civilizar” e “amansar”. Os Kulina continuam sendo Kulina, e hoje usufruem da soberania de seus direitos originários, mesmo no contínuo enfrentamento das subjetividades da contemporaneidade.

Há muito somos tutelados na vida, nos direcionamentos de pesquisa, no saber, incorporamos a tutela em nossas ações e, ainda mais, majoritariamente tutelados são os corpos racializados e colonizados. Reprimidos pelas ações, falas, pensamentos. Há muito a repressão tem delimitado nossas anatomias em espaços pequenos e vazios, onde a voz abafada não ecoa quem verdadeiramente somos e quem podemos ser, e o que podemos ver-perceber-sentir. A autonomia e o protagonismo em um mundo estruturado em dominações físicas e epistêmicas é um perigo. Ser dono de seu caminho com altivez e segurança assusta quem sempre esteve nos espaços privilegiados das hierarquias. Os Kulina-Madiha estavam altivamente nos documentos, supostamente escondidos na caligrafia de submissão do Encarregado, mais um do clube daqueles que querem comandar a História. A história da Amazônia, como possível perceber, é uma história a ser escrita e que guarda muitas lacunas, silêncios e não ditos. Apesar de vários relatórios no posto terem sido escritos por José Alfredo, ela era atravessada pelo protagonismo e resistência Kulina-Madiha.

Até aqui no analisado, não se pode omitir a história do povo Kulina-Madiha, atravessada pelo seringal e pelo SPI, como uma história que resguarda agentes ativos nessas cartografias de poder. Encaravam o *karia* cara a cara, e o pacificavam gradativamente em terras de seringais. Se integraram e ajudaram a constituir o SPI dentro das suas prerrogativas de Proteção, mas também através de seus próprios interesses. Certamente, a história Kulina-Madiha não pode omitir a violência colonial dos *karia*, mas também não há de eximir suas maneiras de reconstituições na história se integrando aos postos que os encaravam como selvagens, infantis e atrasados, resistindo e protagonizando.

O buscar saber sobre a história indígena e sobre o povo Kulina-Madiha é político, afirmativo, pois como *karia* temos responsabilidade de se apoderar de ferramentas anticoloniais e contribuir para dirimir trajetos que construímos em múltiplos tempos. São identidades que estão remoldando nossos olhares através de suas reivindicações e contraposições, problematizando seu lugar não mais como “objetos de pesquisa”, mas agentes

protagonistas, interferentes em sua próprias Histórias. É compreender que na historiografia da violência podemos transpor uma ponte de compreensão sobre o universo de poder coercitivo derramado no Brasil e na Amazônia, no Juruá, Acre e Amazonas, sobretudo pelo aparelho do Estado, que é colonial-moderno.

Passaram dos bastidores aos palcos, como assevera Almeida (2010) quando acentua o protagonismo indígena na História do Brasil. Mas vale enfatizar que foram aos palcos apenas para nós e nossos debates historiográficos enviesados pela colonialidade do saber, quando ao longo de muitas escritas invisibilizamos, enquanto não indígenas, suas atuações protagonistas na história, ou não tivemos ou buscamos as ferramentas necessárias para compreender suas ações e subjetividades. Nos múltiplos tempos quem faz os relatórios de suas vidas para além dos escritos são os próprios Kulina-Madiha, e não passaram a ser protagonistas a partir da resistência, mas sempre protagonizaram suas histórias, desde o tempo das Histórias Antigas.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Companhia das Letras, 2019. ALMEIDA, M. 2017. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, nº 75.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- ALTMANN, Lori. **Madija, um povo entre a floresta e o rio**. Trilhas da produção simbólica Kulina. 1994. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo.
- AMORIM, Genoveva Santos. **Entre viajar e morar: narrativas sobre a territorialidade Kulina**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas. 2019.
- AMORIM, Genoveva Santos. **Os coletivos madija e o ritual do ajie: relações de alteridade entre os Kulina no baixo Juruá**. Dissertação (mestre em Antropologia Social) — Universidade Federal do Amazonas. 2014.
- AQUINO, Terri Valle de. **Kaxinawá: de seringueiro “caboclo” a peão “acreano”**. Brasília, Brazil: Universidade de Brasília, 1977.
- ARAÚJO, Wladimir Sena. (2020). Tempos, Mundos E Histórias Madija. *Fênix - Revista De História E Estudos Culturais*, 17(1), 45-65. Disponível em: <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/46>. Acesso em: 18 de out. de 2023.
- BALESTRA, Aline Alcarde. **“Owa, manako... tia, manako”**: o mal-entendido e a troca no universo madiha. 2018. 281 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia) —Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- BALESTRA, Aline Alcarde. O que significa ser “manso”? A selvageria e a civilização sob diferentes perspectivas. In: SANTOS, Gilton Mendes dos; Miguel Aparicio. **Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus**. p. 223-244. Manaus: Edua, 2016.
- BALESTRA, Aline Alcarde. **Tempos Mansos: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena**. 2013. vi, 233 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Tradução Luís Antero Reto, Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política – Ensaios sobre a literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, volume 1. Tradução Sergio Paulo Rouanet. 1ª ed. Editora Brasiliense S.A, 1985.
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento cidadania e direitos (1970-2009)**. Tese. Universidade de Brasília, 2010. 468p.

BRASIL. **Decreto 5.484 de 27 de junho de 1928**. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>. Acesso em 03 de ago. 2021.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. A construção dos índios pelo Ocidente e seus corpos indomados (Amazônia, séculos XVII e XVIII). In: SOUZA, Fabio Feltrin de; WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). *Protagonismo indígena na história*. (Educação para as relações étnico-raciais, vol.4). Tubarão, SC: Copiart; Erechim, RS: UFFS, 2016, 367p.

CERQUEIRA, Felipe Agostini. **Os Mundos, os Corpos e os Objetos**: o xamanismo como troca entre madíhas e outros seres. Tese de Doutorado (Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

CIMI. Amazônia Ocidental: nota pública sobre situação do povo Madíha (Kulina) no alto Purus. Conselho Indigenista Missionário – Cimi Regional Amazônia Ocidental, 2016. Disponível em: <https://cimi.org.br/2016/08/38688/>. Acesso em: 21 de jan. de 2024.

CPI-ACRE (Comissão Pró-Índio do Acre). **Povos indígenas no Acre**. Disponível em: <https://cpiacre.org.br/>. Acesso em: 15 de ago. 2022.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Apresentação**. In: Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita. **Pacificando o branco**: Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**, v. 1, p. 26-46, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira S.A., 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Prefácio de Lewis R. Gordon. EDUFBA, Salvador, 2008.

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

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Tutela e Resistência Indígena**: Etnografia e História das Relações de Poder entre os Terena e o Estado Brasileiro. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2013.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **O SPI na Amazônia**: política indigenista e conflitos regionais, 1910-1932. (Série Publicação Avulsa do Museu do Índio, 2). 2ª ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2009.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO; PROJETO INTEGRADO DE PROTEÇÃO ÀS POPULAÇÕES E TERRAS INDÍGENAS DA AMAZÔNIA LEGAL; COOPERAÇÃO TÉCNICA ALEMÃ – DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT. (Orgs.). **Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do**

Complexo Bacia do Rio Juruá: Kaxinawá da Praia do Carapanã, Kampa do Igarapé Primavera e Kulina do Igarapé do Pau. / BANT, Astrid; PESSOA, Marina. – Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades. **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza:** o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 37-41, 2004.

GINZBURG, Carlo. Capítulo 3 “Representação: a palavra, a idéia, a coisa”. *In:* **Olhos de Madeira:** Novas Reflexões sobre a Distância. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes:** o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução Maria Betânia Amoroso; Tradução poemas José Paulo Paes; revisão técnica Hilário Franco Junior – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMBRICH, E. H. **Meditações sobre um cavaleiro de pau e outros ensaios sobre a teoria da arte.** Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp – Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

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

GUARINELLO, Norberto Luís. **Uma Morfologia da História:** as formas da História Antiga. *Politéia (Vitória da Conquista), Vitória da Conquista, v. 3, n.1, p. 41-62, 2003.*

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade.** Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 11ª ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Impérios, 1875-1914.** 20ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2016.

HOBBSAWM, Eric. **A Era do Capital, 1848-1875.** 28ª ed. Rio de Janeiro /São Paulo: Paz e Terra, 2018.

HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. p.25-60. *In:* Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita. **Pacificando o branco:** Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. **Os Kaxinawá de Felizardo:** correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. 2008. 415 f. *Tese (Doutorado).* Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. PPGAS, 2008.

ISA. Instituto Socioambiental. **Kanamari.** Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kanamari>. Acesso em: 01 de fev. de 2023.

ISA. Instituto Socioambiental. **Kulina.** 2021. (Sesai, Siasi 2014; Inei, 2007). Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kulina#Localiza.C3.A7.C3.A3o_e_popula.C3.A7.C3.A3o. Acesso em: 14 de ago. 2022.

ISA. Instituto Socioambiental. **Povos indígenas no Amazonas.** 2018. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Categoria:Povos_ind%C3%ADgenas_no_Amazonas. Acesso em: 15 de ago. 2022.

KANAÚ, Abel O. Silva. *Madijadenicca ima/Histórias dos Kulina*. Colaboração: Cimi-Acre e Oxfam, 1984.

KAXINAWÁ, Joaquim de Lima Maná *et al.* **Índios no Acre - História e Organização**. 2ª ed. Organização dos Professores Indígenas do Acre (Opiac), Centro de Formação dos Povos da Floresta, 2002.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. “Eu e minhas circunstâncias”. In COHN, Sergio (Org.) **Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. p. 236-259.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 201-204, 1992.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KROEMER, Gunter. **Cuxiuara, o Purus dos Indígenas: ensaio etnográfico e etno-histórico sobre os índios do médio Purus**. Coleção Missão Aberta. Edições Loyola, São Paulo, 1985.

LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005.

LE GOFF, Jaques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão... [et al.]. – 7ª ed. revista – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

MARTINELLO, Pedro. **A batalha da borracha na Segunda Guerra Mundial**. – 2ª ed. Rio Branco: Edufac, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica, bipoder, estado de exceção, política da morte**. Traduzido por Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MELO, Joaquim Rodrigues de. **A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1932)**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2007.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A fotografia como documento. Robert Capa e o miliciano abatido na Espanha: sugestões para um estudo histórico. **Tempo** – Revista do Departamento de História da UFF, Niterói, v. 7, n.14, p. 131-151, 2003.

MENEZES, Manuel. O ‘Darwinismo Social’ Perante a Questão da Assistência. **Revista Interacções**, número 15. p. 25-40, 2008. Disponível em: <https://www.interacoes-ismt.com/index.php/revista/article/view/261>. Acesso em: 10 jan. 2021.

MEZACASA, Roseline. **Por histórias indígenas: povo Makurap e o ocupar seringalista na Amazônia**. Tese (doutorado), Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2021.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2022.

MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre-docência. Unicamp, Campinas, 2001.

MONTEIRO, Maria Elizabet Brêa. **O Serviço de Proteção aos Índios e o Tribunal Especial na Amazônia**. 2018. Disponível em: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/?p=11970>. Acesso em: 04 de ago. de 2023.

NASCIMENTO, Danilo Rodrigues do Nascimento. **Educação escolar Huni Kuĩ: saberes, experiências e base curricular**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Acre, Programa de Pós-graduação em Letras, Área de concentração: Linguagem e Cultura. Linha de Pesquisa: Culturas, narrativas e identidades amazônicas. Rio Branco, Acre, 2021.

NEVES, Eduardo Góes. **Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central**. São Paulo: Ubu Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

ÔCHOA, Maria Luiza Pinêdo; IGLESIAS Marcelo Piedrafita. **História Indígena**. Professores indígenas. 1ª ed. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 1996.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. – Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O paradoxo da tutela e a produção da indianidade: ação indigenista no Alto Solimões (1920-1970). In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Museu do Índio-Funai, 2011.

PIMENTA, José. O Amazonismo Acriano e os povos indígenas: revisitando a história do Acre. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 7, n. 2, p. 327-353, 2015. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/3449>. Acesso em: 25 de ago. de 2023.

PIZARRO, Ana. **Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização**. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

POLLOCK, Donald. Etnomedicina kulina. Saúde e povos indígenas, p. 143-160, 1994. In: SANTOS, Ricardo V.; COIMBRA JR, Carlos EA. **Saúde e povos indígenas**. Editora Fiocruz, 1994.

PRIPRÁ, Walderes Coctá. **Lugares de acampamento e memória do povo Laklãnõ/Xokleng, Santa Catarina**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade de Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (org.). **Epistemologia do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e Amércia Latina. In: **A colonialidade do poder, eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas.

Clacso, Cosejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf. Acesso em 01 de maio de 2021.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Revista Novos Rumos**, nº 37, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (org.). **Epistemologia do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009.

SANTOS, Maria Cristina dos. Caminhos historiográficos na construção da História Indígena. **Revista de História da Unisinos**. v. 21 n. 3 (2017), 2017. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2017.213.04>. Acesso em: 17 de mar. de 2024.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil: uma biografia**. 2a - ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCOTT, James C. **A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos**. Lisboa: Livraria Letra Livre; Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura, 2013.

SILVA, Domingos Aparecido Bueno. **Música e personalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus**. (Dissertação) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.

SILVA, Francisco Bento da. **Acre, formas de olhar e de narrar: natureza e história nas ausências**. Rio Branco: Neplan, 2020.

SILVA, Maria Rodrigues da. **Revista Povos indígenas no Acre Comissão Pró-Índio do Acre**. (CPI-AC) e Governo de Estado do Acre, 2010.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A Produção social da identidade e da Diferença**. *In* Tomaz Tadeu da Silva (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SMITH, Linda Tuhiwai. 2018. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas; tradução**. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Aos fetichistas, ordem e progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1985.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de Souza. **As órbitas do sítio: subsídios ao estudo da política indigenista no Brasil, 1910-1967**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED/Museu Nacional/UFRJ, 2009.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SOUZA, João José Veras de. **Seringalidade: a colonialidade no Acre e os condenados da floresta**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2016.

SOUZA, Sérgio Roberto Gomes de. **Fábulas da modernidade no Acre: A utopia modernista de Hugo Carneiro na década de 1920**. Dissertação (mestrado). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, História, 2002.

STAUFFER, David Hall. **Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios**. Revista de História, v. 18, n. 37, p. 73–96, 1959. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107270>. Acesso em: 15 jul. 2021.

TACCA, Fernando de. O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 18, p. 191-223, 2011.

TASTEVIN, Constant. O “Riozinho da Liberdade”, 1928. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do alto Juruá**. (Série Monografias). Rio de Janeiro: Museu do índio, 2009.

TASTEVIN, Constant. O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Cachinauás, 1925. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do alto Juruá**. (Série Monografias). Rio de Janeiro: Museu do índio, 2009.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

TISS, Frank. **Gramática da língua Madiha (Kulina)**. Editora Oikos, 2004.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. "Feito por inimigos". Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. p. 61-84. *In*: Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita. **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

VILAÇA, Aparecida. **Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

WITTMANN, Luisa Tombini. **O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: Silva, Tomaz Tadeu da Silva; Stuart Hall & Kathryn Woodward. **Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos culturais**. 2000. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da Silva (Org.) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FONTES DOCUMENTAIS

AZEVEDO, Gregório Thaumaturgo de. **Parte Oficial - Relatório anual de 1905**. Jornal O Cruzeiro do Sul N° 9, 7 de julho de 1906. p. 2.

Carneiro, Hugo. Mensagem enviada pelo governador do Território do Acre, Hugo Carneiro, ao diretor do SPI, Bento de Lemos. Rio Branco, 4 de junho de 1929. Gabinete do Governador – N° 192. In: **Relatório da Inspetoria Regional 1 referente ao ano de 1929, enviado pelo Inspetor Bento Martins Pereira de Lemos ao Diretor do SPI José Bezerra Cavalcanti**. Serviço de Proteção aos Índios, 1930. Disponível em: <https://www.uft.edu.br/neai/?p=409>. Acesso em: 28 de jan. 2023).

CARVALHO, João Braulino de. **Notas referentes a algumas tribus de índios encontradas pela Comissão**. Relatório apresentado ao presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo Ministério de Estado das Relações Exteriores, ano de 1928. 4º volume, anexo especial n. 2. 36p. Disponível em: <http://www.etnolingustica.org/biblio:carvalho-1929-breve>. In: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju (Coleção Nicolai). Acesso em: 23 de jun. de 2023.

CASTELO BRANCO, J. M. Brandão. O gentio acreano. **Revista trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, vº 207, abril-junho, 1950.

CHAUVIN, Carlos Eugenio. **Relatório do ano de 1941 enviado ao Coronel Vicente de Paula Texeira da Fonseca Vasconcelos**. (SPI-IR1- 999-394-06). Museu do Índio. 1941.

Funai. Fundação Nacional do Índio. **Área Indígena Kulina do Médio Juruá e Área Indígena Cacau do Tarauacá - Proposta de delimitação**. 1985. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/KVD00020.pdf>. Acesso em: 14 de jan. de 2024.

Lemos, Bento de. INSPETORIA do Serviço de Proteção aos Índios. **Relatório da Inspetoria Regional 1 referente ao ano de 1929 enviado pelo Inspetor Bento Martins Pereira de Lemos ao Diretor do SPI José Bezerra Cavalcanti**. 1930. Disponível em: <https://www.uft.edu.br/neai/?p=409>. Acesso em: 28 de jan. 2023.

Lemos, Bento Martins Pereira de. Relatório enviado por Bento de Lemos ao diretor geral do SPI. 1927. In: **Relatório da Inspetoria Regional 1 referente ao ano de 1929, enviado pelo Inspetor Bento Martins Pereira de Lemos ao Diretor do SPI José Bezerra Cavalcanti**. Serviço de Proteção aos Índios, 1930. Disponível em: <https://www.uft.edu.br/neai/?p=409>. Acesso em: 28 de jan. 2023).

Lemos, Bento Martins Pereira de. Resposta do diretor Bento de Lemos ao governador do Território do Acre, Hugo Carneiro. n° 390, Manaus, 28 de junho de 1929. In: **Relatório da Inspetoria Regional 1 referente ao ano de 1929, enviado pelo Inspetor Bento Martins Pereira de Lemos ao Diretor do SPI José Bezerra Cavalcanti**. Serviço de Proteção aos Índios, 1930. Disponível em: <https://www.uft.edu.br/neai/?p=409>. Acesso em: 28 de jan. 2023).

Lemos, Bento Martins Pereira de. Situação dos Índios no Acre. 1928. In: **Relatório da Inspetoria Regional 1 referente ao ano de 1929 enviado pelo Inspetor Bento Martins Pereira de Lemos ao Diretor do SPI José Bezerra Cavalcanti**. Serviço de Proteção aos Índios, 1930. Disponível em: <https://www.uft.edu.br/neai/?p=409>. Acesso em: 28 de jan. 2023).

Lemos, Bento Martins Pereira de. *Relatório do Inspetor referente aos trabalhos realizados no exercício de 1930-31 na inspetoria do Amazonas e Acre*. Manaus: MAIC/SPI, 1932. In:

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **O SPI na Amazônia: política indigenista e conflitos regionais, 1910-1932.** (Série Publicação Avulsa do Museu do Índio, 2). 2ª ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2009.

Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – Maic. **Relatório.** Serviço de Proteção aos Índios. Inspeção no Estado do Amazonas. Posto do Riozinho do Penedo. Edição 00001, 1925.

OPPENHEIN, Víctor. **Notas etnográficas sobre os indígenas do Alto. Juruá (Acre) e Valle do Ucayali (Peru).** 1936. Anais da Academia Brasileira de Ciências, (8), 2, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto04/FO-CX-04-279-1989.PDF>. Acesso em: 23 de jun. de 2023.

RELATÓRIO FIGUEIREDO. **Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios.** Depoente: Alfredo José Silva. Relatório. 1963.

Silva, Alfredo José da. **A quem interessar.** Documento datilografado enviado por Alfredo Silva aproximadamente em 1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-10-f.1).

Silva, Alfredo José da. **Boca do Gregório, 12 de dezembro de 1929.** Documento datilografado enviado em 12/12/1929 por Alfredo Silva para Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas do Índio - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-01-f.1). 1929.

Silva, Alfredo José da. **Costumes, Crenças e Hábitos - Canamaris, Bendiapás e Curinas.** Documento datilografado enviado por Alfredo Silva à Inspeção Regional I. 14/11/1928. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-029-362-01-f.4). 1928.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Riozinho do Penedo, 14 de novembro de 1928.** Documento datilografado enviado por Alfredo Silva à Inspeção Regional I. 14/11/1928. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-029-362-01-f1). 1928.

Silva, Alfredo José da. **Folha demonstrativa dos serviços feitos no posto indígena do Gregório relativa aos meses de junho e julho respectivos.** Carta manuscrita enviada por Alfredo Silva em 30/07/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-22-f.2). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Folha demonstrativa dos serviços feitos no posto indígena do Gregório, de 1º de agosto a 30 do mesmo.** Documento manuscrito enviado em 30/08/1930 por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-24-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Nota de pedido de mercadoria do Posto Indígena do Rio Gregório.** Documento datilografado enviado em 20/01/1930 por Alfredo José para Bento Lemos. (SPI-IR1-027-361-05-f.1). Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas, 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Gregório – 15 de setembro de 1930.** enviado por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-27-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto indígena do Gregório – 16 de julho de 1930.** Documento datilografado enviado 30/06/1930 por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-20-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto indígena do Gregório – 28 de julho de 1930.** Documento datilografado enviado em 28/07/1930 por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-21-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto indígena do Gregório – 30 de agosto de 1930.** Documento manuscrito enviado por Alfredo Silva em 30/08/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-26-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto indígena do Gregório – 31 de maio de 1930.** Documento datilografado enviado por Alfredo Silva em 31/05/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-18-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Gregório, 30 de agosto de 1930.** Documento manuscrito enviado por Alfredo Silva em 30/08/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-23-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Gregório, 31 de janeiro de 1930.** Documento datilografado enviado em 31/01/1930 por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-06-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Gregório, 31 de março de 1930.** Enviado por Alfredo Silva em 31/03/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-11-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Gregório, 31 de março de 1930 – folha de ponto diário.** Enviado por Alfredo Silva em 31/03/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-12-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto indígena do Rio Gregório – 10 de dezembro de 1929.** Documento datilografado, 10/12/1929. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (Inspetoria Regional 1; 027 – Rio Gregório; caixa 52; Planilha 361, documento 02, folha 01). 1929.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do rio Gregório – 10 de dezembro de 1929.** Documento datilografado enviado por Alfredo Silva em 10/11/1929 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-03-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do rio Gregório – 30 de setembro de 1930.** Folha demonstrativa dos serviços feitos no posto indígena do rio relativo ao mês de setembro de

1930. Documento datilografado enviado por Alfredo Silva em 30/09/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-29-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Rio Gregório, 10 de dezembro de 1929.**

Documento datilografado enviado em 10/12/1929, por Alfredo Silva para Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-03-f.1). 1929.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Rio Gregório, 10 de dezembro de 1929.**

Documento datilografado enviado em 10/12/1929 por Alfredo Silva para Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-04-f.1). 1929.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Rio Gregório, 15 de dezembro de 1929.**

Documento datilografado enviado 15/12/1929, por Alfredo Silva para Bento de Lemos Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-00-f.1).

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena do Rio Gregório, 20 de janeiro de 1930.** Documento datilografado enviado 20/01/1930, por Alfredo Silva a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-07-f.1). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Posto Indígena, 5 de fevereiro de 1930.** Carta manuscrita enviada por Alfredo Silva para Bento de Lemos em 05/01/1930. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-08-f.1), 1930.

Silva, Alfredo José da. **Relatório.** Enviado por Alfredo Silva em 17/11/1930 a Bento de Lemos. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-31-f.3). 1930.

Silva, Alfredo José da. **Vocabulário falado pelos índios Kulina.** Posto indígena do Gregório – 31 de outubro de 1930. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-027-361-30-f.1-10).

Silva, José Alfredo da. **Serviços efetuados no ano de 1928 no Posto Indígena do Riozinho do Penedo.** (Enviado por Alfredo José da Silva a Bento Martins Pereira de Lemos em 14 de novembro de 1928. Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-029-362, f.01-02), 1928.

Sousa, Torquato Faria e. **Cópia de Ofício enviado a Pedro Avelino e Irmãos IR1, 01/05/1928.** Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-029-362-00-f.9).

Sousa, Torquato Faria e. **Relatório enviado por Torquato Faria e Sousa enviado ao Inspetor Bento Martins Pereira de Lemos da IR1, 15/05/1928.** Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-029-362-08). 1928.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Os Kulina do Alto Purus – Acre, relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978.** Museu Nacional, 1978.

REFERÊNCIAS DAS FIGURAS

Figura 1. Titi. **Pra quem serve teu conhecimento?** Grafite exposto nas paredes do prédio do Centro de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina (CCE/UFSC).

Figura 2. **Mapa de Localização das Terras Indígenas.** Balestra (2018), elaboração de Joaquim Martins, adaptado. BALESTRA, Aline Alcarde. “**Owa, manako... tia, manako**”: o mal-entendido e a troca no universo madiha. 2018. 281 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia) —Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

Figura 3. **Mapa dos Rios Purus, Juruá e seus principais afluentes.** Balestra (2018), elaboração de Joaquim Martins, adaptado. BALESTRA, Aline Alcarde. “**Owa, manako... tia, manako**”: o mal-entendido e a troca no universo madiha. 2018. 281 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia) —Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

Figura 4. **O corte na seringueira como múltiplos tempos do contato aos Kulina-Madiha.** Andrisson Ferreira, 2024.

Figura 5. **Acre - invasão dos territórios indígenas.** GAVAZZI, Renato Antônio; Marcia Spyer Resende. **Atlas Geográfico Indígena do Acre.** Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 1998.

Figura 6. **Kulina extraindo látex da seringueira.** Heine Herner, 1986. Fotografia retirada do Povos Indígenas do Brasil (Pib-Instituto Socioambiental), disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kulina>. Acesso em: 15 de out. de 2023. Colorida artificialmente em Cotout.pro. 2023.

Figura 7. **Riozinho, Posto Indígena de Nacionalização (PIN).** Malcher, José Maria da Gama. Esquema de Localização dos Postos Indígenas do Serviço de Proteção aos Índios. SOF, 1944. In: Souza Lima, Antonio Carlos de Souza. *As órbitas do sítio: subsídios ao estudo da política indigenista no Brasil, 1910-1967.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED/Museu Nacional/UFRJ, 2009.

Figura 8. **Plantação no Posto indígena do Rio Gregório.** Queiroz, Anastácio. SPI - relatório do inspetor - Inspeção Amazonas e Acre I.R.1 - 1928. Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em: http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto016_2302.jpg. Acesso em: 23 de nov. de 2023.

Figura 9. **Varadouro da margem do Rio Gregório ao aldeamento dos Kulina-Madiha.** Queiroz, Anastácio. SPI - relatório do inspetor - Inspeção Amazonas e Acre I.R.1 - 1928. Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em: http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto012_2255.jpg. Acesso em: 27 de nov. de 2023.

Figura 10. **Plantação no roçado do Posto indígena do Rio Gregório.** Queiroz, Anastácio. SPI - relatório do inspetor - Inspeção Amazonas e Acre I.R.1 - 1928. Documentos

audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em

http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto017a_2256.jpg. Acesso em: 23 de nov. de 2023.

Figura 11. Queiroz, Anastácio. **Sede do Posto Indígena do Rio Gregório e residência do encarregado situada às margens do rio Gregório**. SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 – 1928. Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em:

http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto011_2307.jpg. Acesso em: 27 de nov. de 2023.

Figura 12. **Localização do Posto Indígena do rio Gregório**. Malcher, José Maria da Gama. Esquema de Localização dos Postos Indígenas do Serviço de Proteção aos Índios. SOF, 1944. In: Souza Lima, Antonio Carlos de Souza. *As órbitas do sítio: subsídios ao estudo da política indigenista no Brasil, 1910-1967*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED/Museu Nacional/UFRJ, 2009.

Figura 13. **Carimbo do Serviço de Proteção aos Índios**. Inspetoria do Amazonas e Acre, Posto auxiliar do baixo rio Maicy. Museu Nacional dos Povos Indígenas. SPI – Serviço de Proteção aos Índios (SPI-IR1-020-354-07-f.2). 1929.

Figura 14. **Roçado no Posto Indígena do rio Gregório**. Queiroz, Anastácio. SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 - 1928. Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em:

http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto017b_2257.jpg. Acesso em: 23 de nov. de 2023.

Figura 15. **Kulina-Madiha do Posto Indígena do rio Gregório (1928)**. Queiroz, Anastácio. SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 – 1928. Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em:

http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto010_2308.jpg. Acesso em: 28 de nov. de 2023.

Figura 16. **Plantação de bananeiras na sede do Posto do rio Gregório**. Queiroz, Anastácio. SPI, 1928. Arquivo Nacional. In: MELO, Joaquim Rodrigues de. *A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1932)*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 2007.

Figura 17. **Grupo Kulina-Madiha à frente do barracão no Posto Indígena do rio Gregório**. Queiroz, Anastácio. SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 – 1928. Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em:

http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto013_2306.jpg. Acesso em: 18 de nov. de 2023.

Figura 18. Queiroz, Anastácio. **Grupo de homens Kulina-Madiha no Posto Indígena do rio Gregório**. SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 – 1928.

Colorido artificialmente. Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Original Disponível em:

http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto010_2308.jpg. Acesso em: 28 de nov. de 2023.

Figura 19. **Indígenas Kulina-Madiha trabalhando na casa de farinha do Posto Indígena do rio Gregório.** Queiroz, Anastácio. SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 – 1928. Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em:

http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto014_2305.jpg. Acesso em: 27 de nov. de 2023.

Figura 20. **Mulheres Kulina-Madiha preparando a macaxeira para a produção da farinha no Posto Indígena do rio Gregório.** Queiroz, Anastácio. SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 – 1928; Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em:

http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto015_2304.jpg. Acesso em: 23 de nov. de 2023.

Figura 21. **Aspecto do Posto Indígena do rio Gregório.** Queiroz, Anastácio. SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 – 1928; Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em:

http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto020_2300.jpg. Acesso em: 23 de nov. de 2023.

Figura 22. **Crianças Kulina-Madiha no Posto Indígena do rio Gregório.** Queiroz, Anastácio. SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 – 1928; Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em:

http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_a/images/mf340_pl053_doc00_foto021_2299.jpg. Acesso em: 23 de nov. de 2023.

Figura 23. **Maloca dos Kulina-Madiha no Posto Indígena do rio Gregório.** Queiroz, Anastácio. SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 - 1928.

Documentos audiovisuais e iconográficos do Acervo Online do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Disponível em: <http://base2.museudoindio.gov.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=phl82.xis&cipar=phl82.cip&lang=por>. Acesso em: 29 de dez. de 2023.

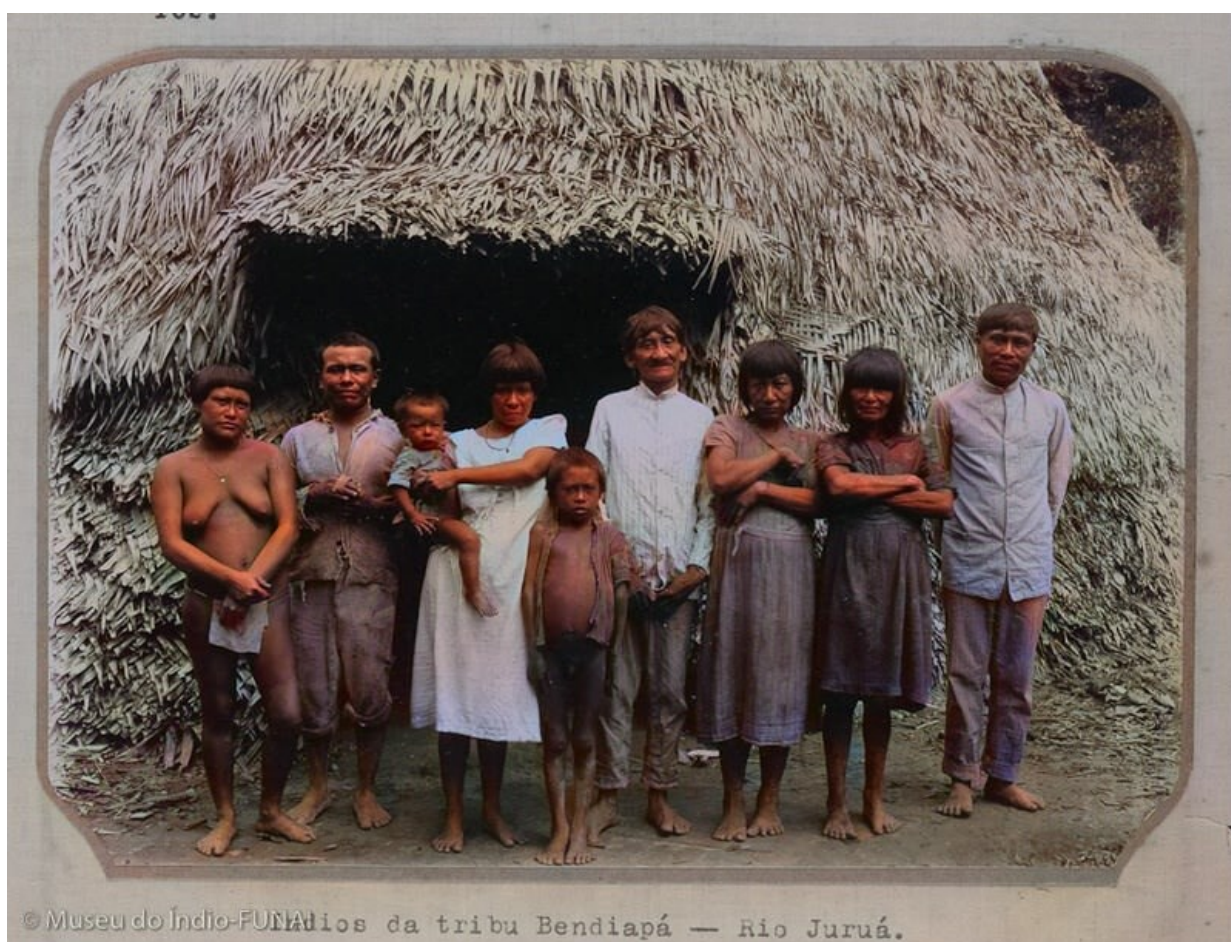
Figura 24. **Grupo de Kulina-Madiha em frente a *odsa behe*.** Queiroz, Anastácio. 1928. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967).** Museu Nacional dos Povos Indígenas-Funai, 2011.

Figura 25. Queiroz, Anastácio. **Grupo Kulina-Madiha em frente a moradias elevadas no Posto Indígena do rio Gregório.** 1928. Brasileira Fotográfica Digital. Disponível em:

<https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/5543>. Acesso em: 29 de dez. de 2023.

ANEXOS

Anexo 1 – Grupo de indígenas Bendiapá no Posto Indígena do rio Gregório



FONTE: SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 – 1928, colorida pelo autor artificialmente

Anexo 2 – Grupos de indígenas Kanamari



FONTE: SPI - relatório do inspetor - Inspetoria Amazonas e Acre I.R.1 – 1928

Anexo 3 – estágio docência, alunos da terceira fase História/UFSC



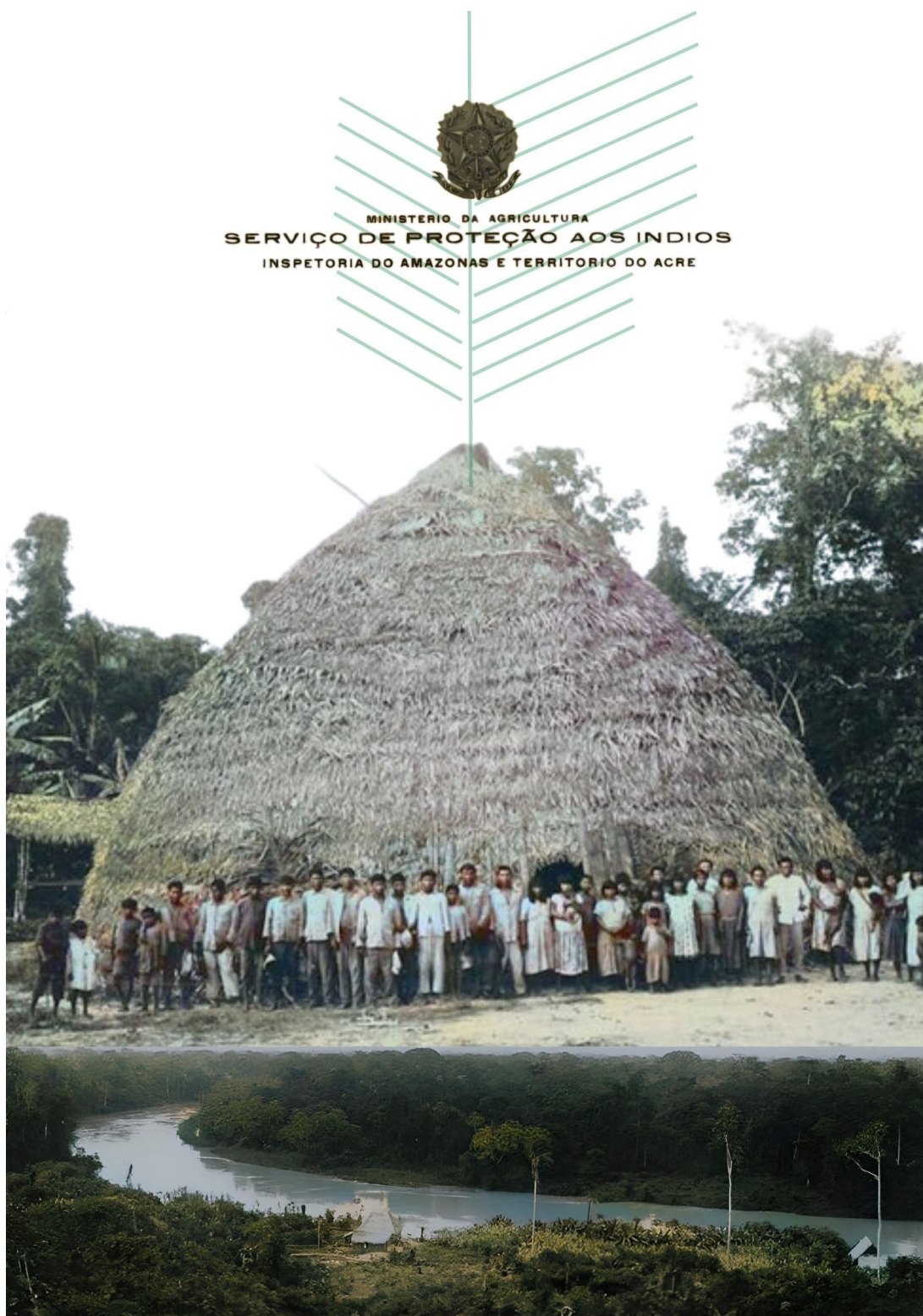
FONTE: do autor, 2023

Anexo 4 – Alunos da Licenciatura Indígena e do curso de História



FONTE: do autor, 2023

Anexo 5 – Arte digital – Kulina-Madiha entre os varadouros do seringal e do indigenismo



FONTE: do autor, 2023