

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DOUTORADO EM HISTÓRIA

JOSÉ JOACI BARBOZA

**O TRABALHO INDÍGENA NA PRODUÇÃO DA BORRACHA NO VALE DO GUAPORÉ:  
IDENTIDADE E RESISTÊNCIA DO POVO PURUBORÁ**

Porto Alegre  
Ano 2025

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

JOSÉ JOACI BARBOZA

O TRABALHO INDÍGENA NA PRODUÇÃO DA BORRACHA NO VALE DO  
GUAPORÉ: IDENTIDADE E RESISTÊNCIA DO POVO PURUBORÁ

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em História da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

**Área de concentração:** História das sociedades Ibéricas e Americanas

**Linha de Pesquisa:** Cultura e Etnicidade

Orientador: Dr. Edison Hüttner

Porto Alegre  
2025

## Ficha Catalográfica

B239t Barboza, José Joaci

O trabalho indígena na produção da borracha no vale do  
Guaporé : Identidade e resistência do povo Puruborá / José  
Joaci Barboza. – 2025.

218.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História,  
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Edison Hüttner.

1. Povos Indígenas. 2. Puruborá. 3. História Indígena. 4. História  
Regional. 5. Rondônia. I. Hüttner, Edison. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

JOSÉ JOACI BARBOZA

O TRABALHO INDÍGENA NA PRODUÇÃO DA BORRACHA NO VALE DO  
GUAPORÉ: IDENTIDADE E RESISTÊNCIA DO POVO PURUBORÁ

Tese apresentada como requisito para a  
obtenção do grau de Doutor pelo Programa  
de Pós-graduação em História da Escola de  
Humanidades da Pontifícia Universidade  
Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: 31 de janeiro de 2025

BANCA EXAMINADORA

---

Professor Dr. Edison Hüttner PUCRS – Orientador

---

Professora Dra. Cláudia Musa Fay – PUCRS

---

Professora Dra. Nívia Paula Dias de Assis – UNIVASF

---

Professora Dra. Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR

Porto Alegre  
2025

Dedico esta Tese todos e todas as Puruborá que gentilmente desde 2012 me acolheram e, ainda me acolhem, até os dias atuais, em suas residências na aldeia Aporoi, em suas assembleias e outros eventos. Dedico de modo especial para dona Emília, Paulo Aporoti e Martinha (*in memoriam*) pela sua resistência e resiliência.

**Dedicatória**

## **Agradecimentos**

À Universidade Federal de Rondônia – UNIR e ao Departamento de História do Campus de Rolim de Moura (Adriane, Amanda, Cynthia, Fabíola, Gilmara, João, Marlene, Tadeu e Zairo) que, mesmo numa situação caótica ousaram corajosamente me liberar integralmente para cursar o doutorado.

Ao meu orientador professor Dr. Edson Hüttner, que mesmo sendo aconselhado por um amigo a não me aceitar como orientando, topou o desafio e é responsável pelos acertos da tese, orientador generoso e amigo fiel (o amigo um nobre professor me contou no encerramento da sua disciplina).

Aos professores da PUCRS: Edison, Claudia, Klaus, Lucas, Emil A. Sobottka, Gleny, Hermílio e Glen pelos encontros sempre criativos, educativos e prazerosos em momentos de pandemia, eram verdadeiros balsamos para a alma.

À professora Maria Cristina Bohn Martins da UNISINOS, suas influências são perceptíveis na tese.

À professora Beatriz de Las Heras da Universidad Carlos III da Espanha.

À professora Samíramis Corsi Silva da Universidade Federal de Santa Maria, por ter me reaproximado da Análise do Discurso e Análise de Conteúdo, encontros sempre produtivos.

Ao amigo Zairo Carlos Pinheiro, pela amizade de quarente anos, e a Ju e Theo pelos cafés de finais de tarde, sem vocês a vida aqui seria muito monótona.

A Pesovento, minha amiga de História Indígena, podemos passar um ano sem nos comunicar, quando nos encontramos parece que conversamos todos os dias, obrigado pelo carinho e estímulo.

À Cynthia, nossa empatia é uma maravilha, pelas construções de ponte entre História Antiga e o debate da questão indígena. Como não falar das peças de teatro que sempre trazem frescor, humor e alegria ao Departamento de História.

Ao filhote e também historiador Tales dos Santos Barboza, agora desafiado a ingressar no mestrado, obrigado por existir, você me tornou um ser humano melhor.

Aos alunos e alunas do Mestrado e Doutorado da PUCRS, contemporâneos, de modo especial, Francisco, Preza, Hagner, Reginâmio, Caio Violin e Juliana Erpen que faziam parte do grupo de orientando e amigos do Edson.

Aos meus pais: Maria Zuleide Cândido Barboza e Joaquim Barboza de Oliveira (*in memoriam*), que mesmo não tendo acesso a educação formal, como a maioria dos brasileiros que nasceram na primeira metade do século XX, obrigaram e estimulavam aos filhos a estudarem, para alguns isso se constituiu num caminho para uma vida um pouco menos sofrida.

Às parceiras da UNIR, Nágila Nerval (bibliotecária) e professora Maria da Graça Araújo professora emérita do Departamento de Educação que nos acompanharam nas assembleias dos Puruborá e Migueleno, e do Encontro de Mulheres Indígenas da BR: 429. Obrigado pelo apoio e companhia nas viagens de pesquisa e sindical.

Por fim, mas não menos importante ao Kleber, ele sabe os motivos.

**A todos meus sinceros agradecimentos.**

**Resumo:** A presente tese tem por objetivo analisar através da História Oral, e da História indígena a trajetória do povo Puruborá, um povo que foi contatado por Rondon, no estado de Rondônia em 1909, e de imediato foi inserido no contexto do primeiro boom da borracha na Amazonia. Como consequência do contato, como ocorreu com todos os povos indígenas no Brasil, esse grupo étnico irá sofrer com a guerra bacteriológica que os não índios traziam consigo e, para os quais seus organismos não tinham proteção. Os poucos sobreviventes passaram a atuar na extração do látex, foram impedidos de se casarem entre si, de manterem comunicação na língua o Tupi Puruborá, isso implicou num processo de miscigenação entre indígenas, colonizadores e quilombolas. Os Puruborá passaram ainda por vários processos diaspóricos, o primeiro quando do fim do primeiro boom da borracha, o segundo quando da demarcação da Reserva Biológica do Guaporé e a terceira quando da demarcação da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, ambas na década de 1980. Foram declarados pela FUNAI como povos extintos, no entanto no início do século XX retornam e se aglutinam em torno da Aldeia Aperoi e, retomam sua luta pela (re)demarcação do território, por educação intercultural e pela saúde indígena. Portanto, se trata de uma tese que vai falar de sua resistência e resiliência.

**Palavras-chave:** Povos indígenas. Puruborá. História indígena. História Regional. Rondônia.

**Abstract:** Abstract: The present thesis aims to analyze, through the Oral and Indigenous History, the trajectory of the Puruborá people a people who were contacted by Rondon, at the state of Rondônia in 1909, and being immediately inserted into the context of the first rubber boom at the Amazon. As a consequence of the contact that occurred with all indigenous peoples in Brazil, this ethnic group will undergo the bacteriological warfare brought by non-Indians and for which their organisms had no protection. The few survivors began to work in the latex's extration being prevented of the marriage among themselves, and maintaining communication in the Tupi Puruborá language, which implied a miscegenation process between indigenous people, colonizers and quilombolas. The Puruborá also went by several diasporic processes, the first at the end of the first rubber boom, the second at the demarcation of the Guaporé Biological Reserve and the third at the demarcation of the Uru-Eu-Wau-Wau Indigenous Land, both in the 1980s. They were professed extinct by FUNAI, however at the beginning of the 20th century they returned and coalesce around the Aperoi Village, resuming their fight for the (re)demarcation of the territory, for intercultural education and for indigenous health. Therefore, this is a thesis that will speak of their resistance and resilience.

**Keywords:** Indigenous peoples. Puruborá. Indigenous history. Regional history. Rondônia.

## MAPAS

01 – Área cultural indígena Guaporé	74
02 – Cartas etnográficas Roquette-Pinto e Comissão Rondon 1953	75
03 – Vale do Guaporé	76
04 – Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões adjacentes, com destaque para a localização do território Puruborá	77
05 – As línguas indígenas de Rondônia	82
06 – Localização da aldeia Aperoi	98
07 – O estado de Rondônia destacando o PIC-Jiparaná	101

## QUADROS

01 – Situação dos grupos indígenas brasileiros em 1990	79
02 – Situação dos grupos indígenas brasileiros em 1957	80
03 – Jovem seringueira recordista n safra da borracha	91
04 – Imóveis rurais no município de Seringueiras	102
05 – Significado da palavra Maxajã no vocabulário ilustrado, - animais na língua Puruborá	139

## FOTOS

01 – Antiga escola Ywara Purubora 2012	132
02 – Segunda escola	133
03 – Espaço do encontro das mulheres indígenas da BR: 429	140
04 – Noite de atividade cultural	141
05 - Mulheres Kujubin	142
06 – Mulheres Migueleno	142
07 – Mulheres Puruborá	144
08 – Encerramento do encontro das mulheres indígenas do BR: 429	145
09 – Cacica Hozana e suas filhas Camila Puruborá e Gisele Puruborá	153
10 – Mario Neto Puruborá, conhecedor	b 153
11 – Marinês Puruborá	154
12 – Valmira Puruborá	155
13 – Dona Emília Puruborá ( <i>in memoriam</i> )	156
14 – Pajé Paulo Aporeti Puruborá ( <i>in memoriam</i> )	157

## Sumário

Introdução.....	14
1. 1 História indígena ou Etno-história indígena?.....	22
1. 2. A História Oral como trilha para a pesquisa dos povos indígenas .....	33
1. 3 A QUESTÃO DA ÉTICA NA PESQUISA EM HISTÓRIA INDÍGENA.....	54
1.4. A HISTÓRIA ORAL E A ETICA COM AS PESQUISAS INDÍGENAS.....	64
2. O POVO PURUBORÁ.....	74
3 Os povos indígenas em Rondônia. ....	104
3.1 Os primeiros habitantes.....	104
3.2 OS GRUPOS ÉTNICOS NO INÍCIO DA COLONIZAÇÃO .....	108
4. A SERINGA O SERINGAL E O POVO PURUBORÁ .....	113
4.1 A seringa e o seringal .....	113
4.2 A dispersão ou diáspora Puruborá .....	124
4.3 a retomada da organização.....	130
4.4 a associação Maxajã .....	138
4.5 O encontro das mulheres indígenas da BR: 429 .....	140
Considerações finais.....	146
REFERÊNCIAS .....	150
ANEXO A: FOTOS DOS COLABORADORES.....	160
ANEXO B – ENTREVISTAS ESTRUTURADAS E SEMI .....	165
Anexo C: Carta Política das Mulheres Indígenas da BR: 429 .....	216

## **Introdução**

A presente tese versa sobre a História de resistência, lutas, ganhos e perdas de uma sociedade indígena, trata-se do grupo étnico Puruborá. Antes de adentrar propriamente na história desses sujeitos históricos, sinto a necessidade de construir meu percurso até a escolha do tema, que na maioria das vezes tenho dúvidas se eu o escolhi ou, se fui por ele escolhido.

Meu contato com os povos indígenas de Rondônia se inicia ainda no ensino fundamental (antigo primeiro grau) quando mudei de escola, pois onde iniciei meus estudos, Escola Estadual de Ensino Fundamental Nossa Senhora das Graças, oferecia somente até a quarta série do ensino primário. Mudei então para a Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Rio Branco, aliás, escola do qual tinha participado da inauguração, poucos anos antes.

Ali tive então o primeiro contato com os povos indígenas de Rondônia, fiquei numa turma que tinha uns alunos com sobrenome Makurap. Eu em minha ingenuidade de criança, imaginei que fossem ou “caboclos” nome dados desde Curt Nimuendajú, aos índios Ticuna já inseridos nos contextos econômicos e sociais do mundo do branco e muito utilizado na região por termos uma maioria da população do então Território do Guaporé, com fortes traços daquilo que considerávamos traços característicos de povos indígenas.

Outra opção é que seriam povos de origem boliviana, também presença marcante na região pela proximidade da fronteira e pela construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré concluída em 1912 e que estimulou a vinda de bolivianos para a região, trazendo hábitos e costumes, inclusive da culinária, como a saltenha<sup>1</sup>, relatados por Giovane José da Silva (2012) numa comunidade indígena boliviana em Corumbá.

Muito mais tarde, estudando os povos indígenas de Rondônia me deparei com o sobrenome dos meus antigos colegas de classe e de brincadeiras pós-aulas de educação física, Makurap é então um grupo de índios que habitavam e ainda habitam o vale do Guaporé e que iniciaram um processo de diáspora provavelmente entre o primeiro e segundo ciclo da borracha na região amazônica.

---

<sup>1</sup> A saltenha é um tipo de pastel assado e ou frito originário da Bolívia, onde se consome principalmente pela manhã, sendo vendida e consumida em praças, ruas e escolas.

Até então não pensava em estudar de forma sistemática a história dos povos indígenas. Fiz o curso de história e me imaginava um estudioso de teoria da história, ou no máximo um estudioso da questão política, aliás, esse foi o meu objeto de estudo no trabalho de conclusão de curso.

Alguns anos após a conclusão do curso, quando fui convidado pela Secretaria de Educação do Estado para falar num evento sobre a Lei 11.645 de 2008, que torna obrigatório o ensino de história e cultura dos povos afro-brasileiros e dos povos indígenas para um público constituído majoritariamente por professores e professoras indígenas, com formação ao nível de Magistério, nessa oportunidade conheci vários dos meus futuros alunos e alunas, ainda assim não me via trabalhando com essas populações, tampouco com suas histórias.

No ano de 2010, mais precisamente no mês de março, a Universidade Federal lança os Editais de números 04 a 20, para preenchimento de vagas para professor efetivo, disputei os processos regidos pelos editais 09 para professor do Departamento de História em Rolim de Moura e 11 para a de professor de História no curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural, no município de Ji-Paraná. Acabei sendo aprovado para a vaga do intercultural e dei então um salto temeroso, pois o novo sempre causa espanto; na vida e nas histórias de muitos dos povos indígenas de Rondônia.

Como Rondônia tem uma diversidade de sociedades indígenas, distribuídas num estado que tem as dimensões territoriais de um país, chegando a ter cinco vezes a extensão territorial da Croácia, não tem como um único pesquisador conhecer de forma profunda a história ou mesmo a língua de todos os povos indígenas. Aliás, acho isso um falso dilema, quando adentrei nesse universo queria aprender uma e até o momento não aprendi nenhuma, o que não torna um impedimento para estudar a história dessas sociedades, até mesmo porque percebi que, na maioria dos casos, os mais jovens falantes das línguas afirmam não conhecer completamente o que os mais velhos falam, de forma que aqueles que iam para a área da linguagem<sup>2</sup> queriam estudar a língua dos mais velhos.

---

<sup>2</sup> Na época o curso tinha duração de cinco anos, sendo que os três primeiros eram de preparação para o ensino fundamental e os dois últimos para o ensino médio, portanto se subdividia em quatro áreas, das

Digo que esse é um falso dilema porque existem níveis diferentes de fala, palavras usuais dos mais velhos que os mais novos não conhecem, “estrangeirismos” que os mais velhos também não conhecem, e mesmo para o estudioso que domina a língua na hora de fazer a tradução, como já afirmam os linguistas sempre ocorrerá uma perda ou ocorrerá, em outras palavras, uma traição porque as línguas nem sempre encontram imagens correspondentes para representarem o que a outra diz.

O fato de não dominar uma língua indígena só se tornará um problema se o pesquisador for estudar um grupo étnico em que não existam falantes da língua portuguesa, o que no caso de Rondônia se restringe a um pequeno número de grupos. Muitos povos em função do contato, não existem mais falantes da língua materna, tornando-se o português na primeira língua. Evidente que com isso esteja minimizando a necessidade de aprendizagem da língua materna dos grupos pesquisados.

Na época em que entrei no curso de formação de professores indígenas, o curso tinha de encontrar maneiras para atingir todas as comunidades onde tínhamos alunos e, claro, o mesmo não dispunha de infraestrutura nem recursos financeiros para possibilitar aos professores chegarem a todas as Terras Indígenas, nem em todas as comunidades, a estratégia foi à divisão em polos, sendo que eu fiquei com uma área que compreendia os municípios de Nova Mamoré e Guajará-Mirim, espaço esse que foi subdividido em vários polos, pois detém aproximadamente metade da população das sociedades indígenas do estado de Rondônia.

Fiquei num polo denominado de Polo Terrestre, acompanhava os acadêmicos das aldeias, Lage Novo, Lage Velho, Limão, Ribeirão e Capoeirinha a única que fica nas margens do Rio Pacaás Novos. Nessas aldeias a predominância da sociedade denominada de Wari<sup>3</sup> mais que utilizam de outras autodenominações, como Oro Waram Oro Waranjixein, Oro Mon, Oro Nao' Cao Oro Waje, Oro At, Oro Eu e alguns Oro Win, todos falante do Txapacura. Claro nessas comunidades encontramos também outros grupos como Kanoê, Djeoromitxí, Arikapú Makurap e Tupari que são falantes de outras línguas.

---

linguagens, das humanidades, da natureza e matemática e gestão escolar que tinha por objetivo preparar professores para atuação com alfabetização e letramento.

<sup>3</sup> Esses grupos hoje denominados Wari' Pakaas-Novos, em alusão ao rio Pacaas-novos. (MALDI, 1991), Capakura (NIMUENDAJÚ, 2017); Pacaas-novas (RIBEIRO, 1979).

Minha intenção era estudar a história desse grupo (Oro Nao'), levando em conta que até o presente momento a literatura sobre essas famílias em língua portuguesa é extremamente pequena. Os estudos são predominantemente da Antropóloga Aparecida Maria Neiva Vilaça (2017) que conviveu com eles por um bom período e que escreveu um clássico no meu entendimento: *Comendo como gente: formas de canibalismo Wari*, dissertação que posteriormente foi publicado como livro.

Outra pesquisadora que também estudou essa sociedade indígena foi Denise Maldini Meireles (1981) que publicou uma obra falando do papel deles e de outros grupos na defesa da fronteira durante o período colonial, onde as potências europeias utilizaram-se dos mesmos, quer os espanhóis ou os portugueses que estabeleceram missões como forma de assegurar a presença da potência em questão como forma de assegurar o *uti possidetis* das terras pretendidas e defenderem-se mutuamente uns contra os outros.

Cheguei a apresentar institucionalmente um projeto para pesquisar os Oro Nao' da aldeia de Capoeirinha, porém após algumas investidas infrutíferas, devido a timidez dessa sociedade, eles sempre alegavam que quem conhecia a sua história eram famílias que se encontravam em outras aldeias da região que porém não se encontravam sobre minha responsabilidade (aqui faço alusão ao polo que se encontrava sobre minha responsabilidade dentro do PIBID-Diversidade) acabei não avançando muito, até que fui chamado por outro evento.

Não pretendia me alongar nessa questão do porquê esse grupo étnico Oro Nao' não demonstrou interesse no meu envolvimento pelo estudo deles, falo do meu interesse, porém ele não é uma exclusividade, pois em toda pesquisa com povos indígenas e não indígenas a participação ativa deles é de fundamental importância. Claro para mim estava que, esses grupos os Wari são de contato recente, ou seja, o ano de 1970 e têm uma organização política incipiente.

Possuem organização familiar não constituindo em cacicados, no máximo em tempo de guerra, tinham um guerreiro experiente que os conduziam nas batalhas com seus inimigos, porém não dispunham de uma liderança mais centralizada, e, segundo relato deles, não dispunham de roças coletivas e sim familiares, esse é um elemento, junto com os desmembramentos de aldeias e criação de novas em função da

fragmentação, que os conduz a uma sensação de não possuírem ou não serem detentores de histórias consideradas importantes para sem narradas.

A aldeia Capoeirinha é de construção recente, antes as famílias moravam em outras aldeias, esse também pode se constituir num elemento inibidor, já que para o grupo as histórias mais antigas terem mais importância, daí indicarem outras aldeias, com uma formatação distinta. Em todas as aldeias existem uma mistura dos grupos, com uma predominância de um dos grupos, em função da família que abriu a aldeia.

O fenômeno que me levou a mudar o interesse foi que dentro de uma das etapas<sup>4</sup> um evento acabou me desviando o olhar para outra direção. O curso como um todo, professores e mesmo a maioria dos indígenas estão impregnados por uma concepção de que existem índios mais autênticos e índios menos autênticos. Essa posição ideológica é resultado da ação dos antropólogos e mesmo da ação do Estado através de organismos como o Serviço de Proteção ao Índio – SPI<sup>5</sup> e da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, orientados desde a sua criação para duas direções, a inclusão das sociedades indígenas na sociedade nacional e a preservação daqueles grupos ainda passível de se preservar as condições para sua reprodução física e sociocultural.

Esse cenário é constatado por Emanuela Carneiro da Cunha (1992, ) e por João Pacheco de Oliveira (1999), quando falam da ação dos órgãos responsáveis pela proteção aos povos indígenas e mesmo quando historicizam a atuação dos antropólogos e linguistas (únicas áreas do saber que estudavam essas sociedades até meados da década de 1970) e que orientados por um evolucionismo acreditavam que o destino dos índios brasileiro era o total desaparecimento que se daria através da inserção dos mesmos na sociedade nacional.

Segundo João Pacheco de Oliveira essa representação das sociedades indígenas:

[...] adequa-se à representação do senso comum sobre os índios, formando um complexo ideológico de difícil desmontagem. [...] É justamente essa representação que informa as manifestações literárias e artísticas, a ideologia sertanista, o estatuto legal, a política indigenista e ainda conforma os mecanismos oficiais de proteção e assistência. (Oliveira, 1999, p. 115).

<sup>4</sup> O curso de Educação Básica Intercultural se articula em torno da Pedagogia da Alternância com a existência de tempo escola (universidade) e tempo comunidade, sendo que o tempo escola se dá durante o recesso das escolas estaduais, onde os alunos eram professores, as disciplinas são concentradas com aulas nos três períodos do dia.

<sup>5</sup> É de conhecimento geral que o Estado Brasileiro, só vai instituir órgãos para pensar e executar políticas públicas para esse segmento nacional desde a expulsão dos jesuítas em 1759, com a criação do SPI em junho de 1910, depois substituído pela FUNAI em 1967, após vários escândalos envolvendo o SPI.

Qual é essa representação? É aquela difundida até os dias atuais nas escolas apesar da legislação existente, de um índio morando na floresta, em perfeita sintonia com o meio ambiente, utilizando, portanto, de tecnologias rudimentares, como o arco e a flecha, utilizando-se do machado de pedra, morando em ocas e, que tem uma economia de subsistência, não produzindo excedente, nem efetuando trocas mercantis com quaisquer outros grupos, inclusive de outras sociedades indígenas.

No Brasil essa é a imagem que predomina, sobretudo nas regiões onde os interesses econômicos como a expansão da fronteira agrícola, a pecuária, o garimpo ou a indústria da madeira tentam avançar por terras das populações tradicionais como quilombos, ribeirinhos ou as sociedades indígenas. É uma das formas de tentar descaracterizar esses povos para subtrair direitos historicamente conquistados e afirmar que eles não são mais índios, pois, não se enquadram mais nesses estereótipos fossilizados.

Linda Tuhiwai Smith pesquisadora indígena Maori, vai identificar uma mudança no interesse colonial cientificista, tratasse das descrições de caráter mais etnográficas: “Implícito na urgência de descrever as culturas indígenas estava o senso de que essas culturas estavam se tornando ‘contaminadas’ pelo contato com o Ocidente e provavelmente iriam acabar”. (Smith, 2018, p. 105).

Essas ideias vamos encontrar na literatura antropológica e histórica no Brasil durante boa parte do século XX, e ainda presente naqueles que defendem um purismo ou o congelamento dos diversos povos indígenas em bolhas, onde as transformações através de contatos diretos e indiretos seriam evitadas, impedindo assim essa contaminação e sua desconstituição enquanto povos indígenas.

Ao descrever armadilhas que os pesquisadores deveriam evitar Manuela Carneiro da Cunha descreve o como as sociedades, o senso comum e, alguns estudiosos vêm as sociedades indígenas:

Na segunda metade do século XIX, essa época do triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estados se tornaram, na teoria ocidental, sociedades “primitivas” condenadas a uma eterna infância. E, porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurá-lhes a história. (Carneiro da Cunha, 2012, p. 11).

Ora, se esses agentes sociais estão congelados no tempo, qualquer outra possibilidade ou variação dessa imagem, constitui-se, portanto, num não índio, e assim vários grupos foram dados como extintos, por não se enquadrarem nesse estereótipo, construído histórico e socialmente desde o período colonial.

O fato é que ainda permanece muito forte, mesmo nas universidades, essas ideias que alguns grupos, “privilegiados” por terem contato com a sociedade não índia mais tardiamente e, preservarem com muitas dificuldades, alguns traços culturais, embora outros como o xamanismo (caso dos Paiter Suruí), tenha desaparecido completamente, esses grupos serem considerados mais autênticos.

Por outro lado, os indígenas que não se enquadram nesse estereótipo, são vistos como menos autênticos e por isso sofrem diversos dissabores em espaços públicos que, deveriam proteger os mais vulneráveis como forma de distorcer as injustiças decorrentes do processo de colonização, a que foram submetidos, ou como diria Saviani (1989)<sup>6</sup> curvar à vara no sentido oposto para equilibrar e corrigir injustiças.

O evento que levou meu olhar e minha atenção para o povo Puruborá foi evento esse narrado por uma ex-aluna do curso de Licenciatura intercultural conforme trecho a seguir:

Quando eu fiz o intercultural, logo no meu primeiro ano intercultural, eu tive uma desavença com colega de turma, ele não era do meu povo né, eu era a única puruborá e aí assim, essa desavença me marcou muito, e eu acho que eu nunca vou esquecer da atrito que eu tive com colega de curso, quando ele me condenou por não falar a língua materna do meu povo, para mim foi um baque, e esse baque também foi maior porque eu não tive apoio da grande maioria dos professores do curso. Tive apoio assim de alguns, mas assim a professora que tava comigo, e da sala dela mesma não tive nenhum tipo de apoio eu me senti bem desprotegida inicialmente.

E aí assim foi bem triste ouvir palavras ofensivas de um parente né, de um outro indígena, é - sua branca sua amarela que que você tá fazendo aqui eu acho que até você é adotada você nem fala sua língua - é aquilo, assim para mim foi bem ... bem chocante aí eu entrei em desespero; e aí liguei para minha mãe.

A minha mãe e a Hozana Puruborá, ela é a cacica do nosso povo e no momento que eu liguei para ela, ela me deu muita força né, ela falou assim - toda vez que uma pessoa te apontar o dedo na cara e falar que você não indígena porque você não fala a língua do seu povo, porque você tem uma cor de pele mais clara, e o seu cabelo é diferente você abrir a boca chorar você nunca vai saber se defender! Aí meu pai falou - vem embora! e aí ela - não você vai ficar aí você vai se defender, você vai procurar seus direitos e, toda vez que alguém apontar o dedo na sua cara você explica, você fala, você

---

<sup>6</sup> Segundo Saviani, Lenin ao responder as críticas por ser extremista e radical dizia: “quando a vara está torta, ela fica curva de um lado e se você quiser endireitá-la, não basta colocá-la na posição correta. É preciso curvâ-la para o lado oposto”. (Saviani, 1989, p. 48-49).

é indígena, se defende explica por que que você não fala sua língua, que a culpa não é sua! A culpa não é nossa.

Nós desde pequeno, a gente foi obrigado a não falar nossa língua, conte sua história se defende! E aí respirei fundo lavei o rosto voltei para a sala, tive colegas ficaram do meu lado, eu voltei para casa, essa foi no sábado, olha como eu lembro dos detalhes, essa aula foi num sábado, aí eu vim para casa, não encerrei a aula, fui para casa, conversei novamente com a minha mãe e, aí conversei com alguns colegas e falei, não vou desistir do curso! e continuei no curso, e enfrentei esse colega.

(entrevista feita em 24 de junho de 2021 pelo autor, com Gisele Montanha).

A partir desse fato, ocorreu uma reunião com todos os professores e alunos para que houvesse uma retratação, contudo nem a Gisele nem eu ficamos satisfeitos com o ocorrido, ela guarda em suas memórias o ocorrido, eu por outro lado apresentei um projeto de extensão intitulado: Resgatando a Memória e a História do Povo Puruborá, desenvolvido com apoio do PROEXT/MEC/SESU/2012. Contou também com uma bolsa de iniciação científica do PIBIC/UNIR/CNPQ entre 2011 e 2012.

Desse projeto, iniciado a partir da vivência desse ato discriminatório, resultou nas primeiras entrevistas que deram impulso ao doutoramento e a presente tese. Mas afinal de contas, quem são esse grupo de pessoas? Quais suas histórias, suas lutas? É o que pretendo fazer, nos próximos capítulos.

## 1. 1 História indígena ou Etno-história indígena?

A presente tese se insere dentro da perspectiva da História Indígena, para tanto é necessário explicitar o que estamos denominando de História indígena, já que como apontado por Eremites de Oliveira, 2003; Cavalcante, 2011; Knapp, 2013 e Mota. 2014; muitos são os usos e, portanto, também os equívocos nos usos desses conceitos.

Antes de tudo faz-se necessário afirmar que no Brasil a temática indígena foi ignorada completamente pela antropologia e pela história até a década de 1970, e Manuela Carneiro da Cunha (1987, 1992, 2012, 2017) vai afirmar que isso se deve, em grande medida, ao fato da historiografia não abordar, até então, a história de povos ágrafos, já que predominava na história um pensamento vinculado à escola Historicista, que afirmava que a história se inicia com a invenção da escrita, portanto legitimava a divisão entre Pré-história, relegada aos povos ágrafos e História para os povos detentores da escrita.

Os povos indígenas apareciam na história do Brasil como seres congelados no tempo, logo sem presente e sem perspectiva de futuro, ou seja, seres que moram na floresta, com tecnologia primitiva onde a mudança é inexistente, essa visão vai contribuir para a construção de uma ideia presente no senso comum, mas também na academia de que qualquer permuta cultural acabaria por lhes roubar o direito à identidade étnica.

A antropologia por motivos distintos, também não deu a devida atenção aos povos indígenas, segundo a mesma autora em grande parte devido ao evolucionismo predominante no meio para o qual os índios eram o ponto zero da socialidade em virtude de estarem congelados no tempo, modernamente a resistências dos antropólogos se deve as ideias funcionalistas e estruturalistas, segundo Manuela Carneiro da Cunha:

Ambas as escolas privilegiavam uma análise sistêmica e sincrônica da sociedade (situando-se uma no nível empírico, outra no nível de uma organização subjacente ao empírico) como chave da sua inteligibilidade. É verdade que Radcliffe-Brown, que nisso se assemelhava aos historiadores tradicionais, renunciava à pesquisa histórica em sociedades ágrafas não por ser irrelevante, mas por ser impossível de ser feita adequadamente. Quanto ao estruturalismo, embora preconizasse a história, não via nela um nível de organização e um poder explicativo comparável ao da sincronia. A história era sobretudo a ausência de sistema, o imponderável e portanto o

ininteligível: acontecimentos que vinham se abater sobre o sistema que procurava resistir-lhes. (Carneiro da Cunha, 2017, p. 128).

No entanto como relatam Jorge Eremites de Oliveira, 2003, Thiago Leandro Vieira Cavalcante, 2011, Cássio Knapp, 2013 e Lúcio Tadeu Mota, 2014 nos Estados Unidos a primeira vez que a expressão etno-história foi utilizada data do ano de 1909, quando Clark Wissler o empregou para designar uma pesquisa feita através dos usos das fontes escritas (históricas) e arqueológicas e teve por objetivo o “estudo de sociedades culturalmente não-ocidentais e ágrafas. Pretendia-se que fosse a história de povos ágrafos escrita a partir de fontes produzidas por outros povos, predominantemente, portanto, em situação colonial” (Cavalcante, 2011, p. 351).

Posteriormente após a Segunda Guerra Mundial em 1946, quando da promulgação do Indian Claim Act – ICA ato que possibilitará as sociedades indígenas americanas reivindicarem indenizações pelas terras perdidas, que vai ocorrer uma proliferação de pesquisas sobre as sociedades indígenas dos Estados Unidos; a esse respeito Lúcio Tadeu Mota nos informa que:

O ICA permitiu que os indígenas reivindicassem compensações pelas terras perdidas, gerando demandas por pesquisas em diversas áreas das humanidades, e muitos profissionais (historiadores, antropólogos, arqueólogos, linguistas, etc.) envolveram-se na produção de estudos e laudos que subsidiassem as demandas dos povos indígenas, propiciando, assim, uma mudança nas perspectivas de estudos das histórias das populações indígenas. (Mota, 2014, p. 07)

Autores como Cássio Knapp 2013, e Lúcio Tadeu Mota 2014, se questionam sobre o porquê da Etno-história ou a História Indígena tenha chegado tão tardiamente no Brasil se levarmos em conta que nos Estados Unidos essa temática, como já informado, tem início com o fim da Segunda Guerra Mundial, portanto em 1948, por que esse interregno de quatro décadas separando a guinada Norte Americana a do Brasil?

Penso que a resposta dessa questão se deve a essa visão clássica do positivismo que predominou no Brasil há até bem pouco tempo atrás, que via nas fontes escritas e de caráter cartorial como única válida, como documento, pois até mesmo o uso das fontes orais sofreu e ainda sofre no país de desconfianças e preconceitos e, por muitos estudiosos ainda é considerada uma fonte inferior, ao ponto de os pesquisadores que a utilizam terem de justificar suas escolhas.

Também não posso perder de vista que a História, uma ciência que foi criada no século XVIII para legitimar os poderes da nova elite e do Estado moderno, surgia naquele momento vinculada aos grupos dominantes que sempre utilizaram da escrita, como fator de distinção social e de prestígio, e eleger a escrita como única fonte válida é uma forma de manter essa perspectiva, pois num país como o Brasil onde até a década de 1960 apenas 1,1% da população tinha acesso a formação superior e em 2019 esse índice ainda é de 34,3%<sup>7</sup> diz muito sobre esse preconceito em relação às populações ágrafas, “sem história” e sem perspectiva de inclusão nas políticas públicas.

A cena no Brasil só vai se modificar com a organização das sociedades indígenas para reivindicar do estado ações que assegurassem a regularização das suas terras, o direito a uma saúde e educação diferenciada, o respeito as suas tradições. Enfim, as condições mínimas para sua reprodução física e social, pois a mesma desde o período colonial vinha sofrendo golpes e ameaças, que crescem na medida em que o estado se torna ausente, inclusive como estratégia para legitimar a tomada de seus territórios, na medida em que não se justificaria a terra demarcada para um povo que supostamente já não mais existia.

A esse respeito Manuela Carneiro da Cunha nos informará que:

No fim da década de 1970 multiplicam-se as organizações não governamentais de apoio aos índios, e no início da década de 1980, pela primeira vez, se organiza um movimento indígena de âmbito nacional. Essa mobilização explica as grandes novidades obtidas na constituição de 1988, que abandona as metas e o jargão assimilacionistas e reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, à posse da terra de que foram os primeiros senhores. (Carneiro da Cunha, 2012, p. 22).

A partir do momento em que às sociedades indígenas é assegurado o direito as suas terras tradicionais, a uma educação diferenciada, esses povos passam a ser objeto de estudo das várias ciências, nisso percebemos uma semelhança com o caso estadunidense; a execução desses direitos vai exigir pesquisas sobre a cultura e os direitos ancestrais desses grupos aos espaços reivindicados por eles.

Lúcio Tadeu Mota ao analisar esse contexto nos diz que:

No Brasil, o interesse mais amplo pela história indígena só ocorreu a partir dos anos de 1980, quando interesses dos índios foram pautados nas discussões sobre a redemocratização do país. [...]. O movimento foi similar,

---

<sup>7</sup> Dados extraídos da Revista ensino superior, com informações sobre o ano de 2019, portanto pode apresentar dados um pouco mais atualizados, inclusive pós pandemia, onde se imagina ocorra uma forte evasão, em função do ensino na modalidade remota.

nos EUA como no Brasil, o interesse pela história dos povos indígenas foi impulsionado a partir das discussões sobre seus direitos e seu lugar na nova ordem constitucional. (Mota, 2014, p. 14).

Um olhar mais atento para a história indígena só ocorrerá a partir da década de 1990, antes a historiografia dava ênfase ao processo de vitimização dos indígenas, apresentados como incapazes de se defenderem ou oporem resistência aos processos de colonização, antiga ou moderna, eram passivos diante dos acontecimentos, alguns chegavam mesmo a insinuar que os povos indígenas desejavam a colonização.

Nasce então esse novo olhar para as populações indígenas no Brasil como nos informa Juliana Schneider Medeiros:

Por muito tempo, a historiografia brasileira ignorou os povos indígenas, que eram tema quase que exclusivo da antropologia. Quando apareciam na narrativa histórica, figuravam como vítimas dos processos de conquista e colonização. Foi somente nos anos 1990 que historiadores passaram a fazer uma revisão sobre o papel relegado aos povos originários na história do Brasil, inaugurando um movimento historiográfico que John Monteiro (1999) denominou de Nova História Indígena. Esta renovação procurou novas compreensões sobre o lugar ocupado pelos povos nativos deste território, apresentando-os como sujeitos da história. (Medeiros, p. 133, 2023).

Nos Estados Unidos convencionou-se chamar de etno-história, uma produção que buscava uma aproximação entre a Antropologia e a História, embora no início do século XX, não era essa a configuração que deu origem ao nome, a aproximação era entre a História e Arqueologia, porém nos anos quarenta e cinquenta a predominância foi dessa aproximação nada amistosa entre esses campos do saber.

Então essa era uma área dos estudos focados nas histórias dos povos ágrafos e que aceitavam a documentação produzida por padres e missionários, comerciantes e viajantes que legaram uma vasta documentação sobre esses povos. Essa era então o objetivo desse campo novo de pesquisa das histórias das sociedades indígenas na América.

Com o avanço das pesquisas surge uma crítica ao uso do termo etno-história, que passou a ser vista como uma disciplina focada na história dos povos ou sociedades indígenas separados das histórias nacionais, logo uma história menor ou ainda uma história que reproduzia uma visão eurocêntrica que se utilizava de documentos produzidos por outros que não os próprios sujeitos da história, no caso as sociedades indígenas.

Thiago Leandro Vieira Cavalcante, parafraseando Trigger vai nos informar que:

A existência de uma disciplina etno-histórica separada da história, indicaria que a história dos povos indígenas é cumulativamente diferente da dos povos ocidentais letrados. Por isso, o autor defende que se a intenção for se livrar dos prejuízos causados pela dicotomia antropologia e história do século XIX, deve-se abandonar o uso do termo etno-história para designar uma disciplina, passando-se a falar apenas em história nativa ou, num contexto mais atual história indígena ou ainda mais especificamente da história de cada povo. (Cavalcante, 2011, p. 355).

Além dessa marca deixada pela primeira produção do gênero de 1909, onde se narra histórias de povos não ocidentais, ágrafos e que, utilizavam registros para embasar essas histórias de uma produção exógena aos povos; Cavalcante vai enfatizar outra crítica que é a noção de povos ágrafos, sabe-se que os povos pré-colombianos utilizavam outros suportes e outros tipos de grafia, portanto tem se demonstrado muito improdutivo o uso da noção de que esses povos não dominavam a escrita.

Somados a essa constatação outro dado importante é que os missionários nas reduções tinham o hábito de formar uma elite, ou ao menos aquilo que eles denominavam como os principais, e para esses eram destinados uma formação tanto nas línguas nativas, como em espanhol e se presume que nas missões portuguesas ocorressem fenômenos iguais aos descritos por José Geovane da Silva em relação aos Kamba na chiquitania:

Enquanto eram ensinados diversos ofícios aos caciques, seus filhos aprendiam leitura e escrita, cálculo e espanhol nas escolas das reduções. Sob o regime das missões em chiquitos, desenvolveram-se oficinas de todos os tipos de trabalho manual, tais como as já citadas anteriormente. (Silva, 2012, p. 149-150).

Mais adiante o autor arremata a exemplificação ao afirmar que:

O objetivo principal da Companhia de Jesus, a evangelização dos indígenas com cumprimento fundamentalmente pela frequente celebração de missas. Os missionários aproveitaram, além disso, o gosto e o talento dos indígenas para as diferentes expressões artísticas, dando grande importância à música, à confecção de esculturas sacras, às procissões e festas religiosas. (Silva, 2012, p. 150).

Eduardo Santos Niumann em sua tese de doutoramento intitulada PRÁTICAS LETRADAS GUARANI: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII) também vai apontar essa mesma prática nas reduções do Paraguai e assim vai se referir:

Portanto, diante de situações diferenciadas de contato com o “universo letrado”, as potencialidades da cultura escrita eram acessíveis àqueles que integravam a “elite missioneira”, no caso corregedores, capitães, *mayordomos* (administradores) e secretários, enfim, os *cabildoiguara* (cabildantes). Também havia os professores indígenas que ensinavam os demais a ler e a escrever além dos *maestros decapilla*, encarregados do ensino musical. (Neumann, 2005, p. 15-16).

Diante dessas críticas, vários foram os debates sobre o uso do termo etno-história; o certo é que tanto para Thiago Leandro Vieira Cavalcante (2011); como para Lúcio Tadeu Mota (2014); ou mesmo Jorge Eremites de Oliveira (2003), é que após esse debate a única conclusão possível é que a etno-história é um método de estudo aplicado as sociedades indígenas da América.

Thiago Leandro Viera Cavalcante vai assim resumir esse debate:

Após vários debates, que serão, em parte, retomados a seguir, a definição de etno-história que se consolidou na América do Norte foi aquela que identifica o conceito como um método interdisciplinar, isso porque o uso do termo para designar uma disciplina foi julgado inapropriado pela maioria dos especialistas. (Cavalcante, 2011, p. 352).

Cássio Knapp, que utiliza os conceitos de etno-história e história indígena como sinonímia vai nos dizer que a etno-história é uma metodologia, ou seja, não é uma disciplina tampouco uma nova ciência, que pode ser utilizada tanto por antropólogos como por historiadores e afirma:

Dentre as discussões que compreendem a etno-história, fato consensual é que hoje ela é tida como um método que pode ser utilizado tanto pela Antropologia quanto pela História, mas também pelas demais áreas das Ciências Sociais. Infere-se que a etno-história não é uma disciplina autônoma, mas uma metodologia usada por pesquisadores que devem possuir “no sólo la habilidad de un buen historiador convencional sino que también un sólido conocimiento de etnografía, si quiere ser capaz de evaluar las fuentes e interpretarlas con un razonable entendimiento de las percepciones y motivaciones del pueblo nativo involucrado”. (Trigger, 1982 apud Alcamán, 1997). (Knapp, 2013, p. 08).

Os autores que se utilizam desse conceito, são unânimes em afirmar que trata-se de uma prática interdisciplinar que tem envolvido cada vez mais métodos e conceitos de três áreas do conhecimento, a Antropologia, a História e a Arqueologia, ou seja, se trata de uma região de fronteira e apesar de autores como Cavalcante afirmar que as dicotomias entre essas áreas do conhecimento serem coisa do passado, ao menos no tocante a definição de seus objetos, me parece que ela não é de todo um fenômeno localizado no século XIX.

O próprio Cavalcante vai afirmar que um dos problemas da utilização adequada do método da etno-história se deve a formação dos pesquisadores (ao menos no Brasil) onde ele percebe que a formação inicial tanto dos historiadores, antropólogos ou arqueólogos não os preparam adequadamente para o trabalho interdisciplinar e que:

Nesse sentido o problema da formação de profissionais com visão interdisciplinar é um grande desafio. De fato, a maioria dos pesquisadores que trabalha com o método etno-histórico no Brasil é oriunda ou da antropologia ou da história, havendo também, em menor quantidade, mas com grande importância, a participação de outros profissionais. O fato é que, em geral, as formações oferecidas em nível de graduação no Brasil, e mesmo em nível de pós-graduação, com algumas exceções, são bastante disciplinares. Essa situação não parece ser tão diferente em outras partes do mundo, pois José Luis Rojas destaca que há pouquíssimos lugares no mundo onde se oferecem graduações específicas ou especialidades em etno-história. Assim, quase sempre, os profissionais precisam se dedicar sozinhos para completar a sua formação, constituindo-se, em muitos casos, em verdadeiros autodidatas. (Cavalcante, 2011, p. 361).

Algumas evidências me levam a questionar se efetivamente as dicotomias existentes entre as disciplinas estariam de fato superadas. Para não me alongar em demasia, penso ser importante pensar com Lilia K. Moritz Schwarcz que pensando especificamente nas relações entre Antropologia e História vai problematizar essa relação de fronteira e vai nos falar que ele é o lócus para o jogo da alteridade:

O espaço para a verificação de limites e para a demarcação de parte a parte nem sempre é objeto de consenso. Na delimitação da divisão de áreas, assim como na separação de disciplinas e de objetos, os critérios diferem, as justificativas são sempre múltiplas, assim como é nesse lugar que se estabelece o jogo da alteridade. (Schwarcz, 2000, p. 11).

Outro exemplo que nos fornece muitos elementos para a reflexão é-nos fornecido por Giovani José da Silva em sua tese de doutorado, ele, como Lilia Schwarcz, historiador e antropólogo de formação, inicia sua tese de doutorado, onde estuda a identidade dos Kamba residentes no Brasil e que dá destaque ao primeiro diálogo com o mais importante colaborador da sua pesquisa o índio Nazário Surubi Rojas que vai se dirigir a ele com a seguinte fala:

Nós não precisamos de antropólogos: eles vieram aqui fizeram perguntas e foram embora; não voltaram mais ... Agora, nós precisamos mesmo é de alguém que saiba contar histórias, a nossa história, para que todo mundo saiba que nós existimos faz tempo, aqui nesse chão ... o “mestre” por acaso, sabe ouvir e contar histórias? (Silva, 2012, p. 37).

Aqui vemos o pesquisador dando destaque a uma crítica aos antropólogos na voz do Nazário, esses não sabem ouvir, não dão devolutivas das suas pesquisas, não contaram as histórias do Kamba como sociedade indígena no Brasil. Os índios precisavam de alguém que os soubessem ouvir e pudessem divulgar as histórias por eles narradas para o mundo.

Retomando o aspecto principal da crítica do indígena Kamba Nazário Surubi Rojas, essa questão ética da pesquisa apontada por ele, não ser uma particularidade da

Antropologia, cabe também as pesquisas no âmbito da saúde, da Arqueologia e da própria história, aí incluindo quem trabalha com a história oral.

Mais adiante Giovani José da Silvavai refletir sobre a relação entre História e Antropologia e afirmará que:

Percebi claramente que, apesar de haver semelhanças, há marcantes diferenças que delimitam e configuram as áreas de atuação dos pesquisadores de História e da Antropologia. Por essa razão, não se pode confundir o que cada grupo de profissionais, com propósitos diversificados – e, algumas vezes, convergentes –, realiza ao investigar grupos humanos que reivindicam para si uma identidade étnica, como os grupos indígenas, utilizando-se de fontes orais e de trabalhos de campo, dentre outros recursos metodológicos. (Silva, 2012, p. 68).

Mais adiante o autor arremata sua reflexão e nos diz que:

O interesse por temas ainda considerados exóticos (festas, mitos etc.) e mesmo o ingresso “no campo das identidades” não são vistas com bons olhos por uma boa parte da comunidade acadêmica de historiadores. Pelo menos no Brasil, parece ser muito mais tranquilo aos antropólogos aceitarem dialogar com a História do que o contrário. A aproximação, no entanto, não ocorre sem dificuldades ou atritos. Os diálogos entre História e Antropologia estão longe do fim, embora muitos historiadores – e outros tantos antropólogos – sintam certa desconfiança com esta aproximação, fortalecida nas últimas décadas. (Silva, 2012, p. 69).

Penso que o diálogo da parte dos antropólogos com os historiadores, não pode ser assim, tão generalizada, pois ocorre com a parte dos historiadores que pesquisam coisas exóticas, ou seja, não é extensiva para todos os historiadores bem como pelas desconfianças de ambos os lados em relação ao que o outro faz e sobre os usos dos conceitos de ambos os lados.

Essa aproximação entre as áreas das ciências humanas é algo que vem ocorrendo desde o início do século XX, quando pesquisadores da escola dos Annales iniciaram uma aproximação com a economia, posteriormente com a geografia por último estendida até as áreas das ciências exatas como a estatística, portanto trabalhos de caráter interdisciplinar não é uma inovação dos pesquisadores das histórias das sociedades indígenas, me parece ser um imperativo para trabalhos que se reputam fazer análises mais amplas.

Penso que a última questão levantada em relação ao uso da etno-história se deve, além do já falado, domínios de outras formas de escritas e da aquisição da linguagem europeia (latim, espanhol e português) nas reduções, mais recentemente observaremos uma gama enorme de indígenas formando-se nas mais variadas áreas de atuação e, que,

portanto, eles os indígenas seriam os únicos a efetivamente fazerem uma história indígena.

Essa discussão diz respeito a uma história êmica e uma história ética, ou seja, uma história produzida pelos indígenas e uma história produzida por pesquisadores não indígenas e que os primeiros estariam em melhores condições para analisarem suas noções de tempo, mudança e permanência, algo como uma etnomatemática, ou etnoconhecimentos, muito trabalhados nos cursos de licenciaturas espalhados pelo país.

Essa auto concepção de história de cada povo indígena é assim definido por Lúcio Tadeu Mota.

Uma autoconcepção da história, gerada pelas sociedades indígenas, seria o que Robert Carmack denomina de História Folk. O conhecimento histórico gerado por uma sociedade sobre seu passado seria parte integral da cultura dessa sociedade. Essa concepção histórica seria como a etnomedicina, a etnobotânica etc., seria mais um dos etnoconhecimentos dessas sociedades (CARMACK, 1972, p. 239). Mas, como lembra J. S. Boston, as tradições dessas sociedades de oralidade têm uma perspectiva histórica própria, e o historiador precisa compreender essas perspectivas antes de ordená-las em perspectivas unilineares. (Mota, 2014, p. 13).

Em oposição a essa história contada de dentro ou uma história produzida pelos próprios pesquisadores indígenas teríamos uma história produzida por pesquisadores exógenos e é assim definida por Cássio Knapp:

Em contraponto, a história *ética* seria a interpretação realizada a partir de categorias de análises de fora da cultura, das categorias de linguagem científica. “a aparente dicotomia entre o ético e “êmico”, remete a uma longa e antiga discussão aparentemente longe de um entendimento consensual: história/eventos/diacronia *versus* estrutura/mitos/sincronia” (EREMITES DE OLIVEIRA, 2003:40). É preciso dessa forma então compreender que “a visão que os próprios nativos constroem sobre sua trajetória é, em muitos casos, impregnada por complexas representações simbólicas não facilmente decodificáveis e passíveis de serem ordenadas em termos temporais” (Idem). (Knapp, 2013, p.10).

Esse debate às vezes assume outras conotações, como a velha crença que para fazer uma boa etnografia ou uma boa história indígena é preciso dominar a língua falada pelo povo estudado, sobre pena de se perder aspectos importantes da cultura nos processos de tradução realizados, pelos possíveis intérpretes. Acredito ser mais fácil para um pesquisador indígena acessar determinados registros mnemônicos, estabelecer contato com redes de colaboradores, mais a presunção de uma verdadeira história indígena, ou uma verdadeira história da Revolução Francesa fosse realmente possível é algo que parece impossível.

Essa impossibilidade se dá em virtude de algo do qual não podemos nos livrar, que são as percepções de mundo, ou as ideologias com que todos os pesquisadores, indígenas ou não indígenas estamos submetidos e que nos orientarão nas escolhas do que estudar e do como interpretar determinados fenômenos, logo toda história calcada em bases sólidas, quer através dos documentos escritos ou de documentos oriundos da oralidade, estará fadada a ser verdadeira e ser ao mesmo tempo uma interpretação do pesquisador.

Esse debate me remete aos seguintes aspectos sobre o que a presente tese se debruça, por todas as razões descritas acima esse não é um trabalho de etno-história, mais sim um trabalho de história de uma sociedade indígena que não é inferior nem superior a qualquer outro tipo de narrativa histórica. Evidente também que se trata de um trabalho de caráter interdisciplinar, mas marcado profundamente por tentar entender os processos históricos que possibilitaram mudanças e permanências desse grupo e suas relações com outros grupos indígenas e não indígenas.

Como descrito acima, uma história indígena deve se distinguir da etno-história por no mínimo três razões, 1) o fato de suas fontes serem oriundas do próprio grupo/sociedade estudada e não produzidas por pessoas ou grupos exógenos; 2) trabalhar a história do grupo relacionando à história nacional, pois elas se misturam e 3) não considerar o grupo/sociedade estudada como agrafa.

Nesse sentido reafirmo que a presente tese se dedicou a produzir é uma história do povo Puruborá não dissociada da história do Brasil e do estado de Rondônia, já que o recorte que faço é do contato aos dias atuais, e nesse interregno podemos dizer que o grupo foi contatado durante um processo de ligação do centro geopolítico do país com o Norte através da ligação das linhas telegráficas (1907-1915).

Desde então o grupo esteve ligado ao boom da borracha, participaram ativamente desde 1912 quando o primeiro boom estava iniciando seu processo de queda em virtude da produção asiática e, pela falta de investimentos dos seringalistas e ausência de políticas do estado; os homens que sobreviveram aos efeitos nefastos do contato provocado pelas epidemias e doenças dos não índios foram trabalhar no corte da seringa e as mulheres serviam de prêmios aos não indígenas que produzissem além da sua cota. Posteriormente, entre 1943-1946, voltam a ser arregimentados para trabalhar no esforço de guerra.

Com a constituição de 1988, até os dias atuais temos a retomada do grupo como agente coletivo na busca pelo território demarcado por Rondon, que foi tomado pelo Incra e ou latifundiários grileiros que foram se apossando desde a instalação do SPI. Este arrendava ou permitia que seringalistas explorassem as seringas; a luta pela criação e manutenção de uma educação indígena, bem como pelo atendimento de saúde diferenciada.

Sobre considerar esse grupo como agravo, seria um erro grosseiro, pois temos na atualidade vários indígenas licenciados em educação intercultural, direito, enfermagem e medicina veterinária e produzindo vários textos sobre a história do seu povo, a grande maioria foram meus e minhas alunas no ensino superior, sendo que dois trabalhos, um TCC da graduação e outro de uma pós-graduação, fui orientador, então de alguma forma vou dialogar com esses textos.

Além disso, a minha principal fonte são entrevistas que realizei em dois momentos distintos, as primeiras realizada no ano de 2012 quando executamos um Programa de Extensão Universitária (PROEXT) intitulado: “Resgatando a Memória e a História do Povo Puruborá” onde realizamos oito entrevistas utilizando a metodologia da História oral de vida e depois em 2020 mais quatro entrevistas duas com pessoas que haviam participado das de 2012 e duas novas entrevistadas.

Sei também que uma das mais frutíferas formas de fazer uma boa história indígena (Puruborá) é através da utilização da metodologia da História Oral aqui entendida nas suas três variações apresentada por José Carlos Sebe Bom Meihy (2005) (História Oral Temática, História Oral de Vida e a Tradição Oral), seja qual for a modalidade de História Oral aplicada um princípio ético deve permear esse trabalho, qual seja, o da construção coletiva dos textos, ou seja, o pós-entrevista deve ser o momento em que as comunidades ou os sujeitos validam o que está sendo dito, sobre a história que está sendo narrada.

Uma boa História Oral<sup>8</sup> é aquela em que o pesquisador fundamenta sua pesquisa exclusivamente nos relatos orais, sem precisar legitimar o que foi narrado no escrito, uma narrativa que se constitui e tem como baliza o que foi narrado por seus

---

<sup>8</sup> A expressão boa História Oral, não pressupõem que exista uma História Oral ruim, existe como em qualquer campo do saber ou metodologia, diversas formas de se conceber tais práticas e com a oralidade não é diferente. A História Oral por mim praticada se articula nas próprias entrevistas, sem buscar elementos externos as narrativas para legitimar o que foi narrado pelos colaboradores.

colaboradores. Essas práticas têm se constituído, a meu ver, em práticas que ficam a meio caminho de compreender as experiências e as formas de ser e estar no mundo dessas sociedades estudadas.

Esta prática a que me proponho é enunciada ainda que primariamente por Jorge Eremites de Oliveira, quando dialogando com Tigger vai questionar determinados usos da tradição oral ou das narrativas orais:

Prosseguindo a discussão, dos maiores perigos do método etnohistórico, ainda de acordo com Trigger (1982a, 1982b), destacam-se as incapacidades dos euroamericanos entenderem as vozes dos nativos ameríndios, sobretudo, conforme leitura que faço do assunto, pelo fato de muitos não saberem trabalhar com a tradição oral e, ainda que com ela trabalhando, buscarem a comprovação empírica dos acontecimentos narrados. Desta maneira, eles restringem a validade das informações orais a uma comprovação dentro de argumentos científicos às vezes influenciados pelo positivismo. Por isso, para o referido arqueólogo a etnohistória pode ser vista, também, como um método para a construção de uma verdadeira história nativa americana. (Eremites de Oliveira, 2003, p. 04-05).

Ainda dentro dessa linha, Leandro Seawright refletindo sobre entrevistas de indígenas para a Comissão Nacional da Verdade, entrevistas as quais denomina Etno-história Oral, vai nos informar que o importante não é válido por uma analogia entre o dito e o fato, ou por seus elementos de precisão, mas sim pelas visões de mundo, pelas memórias, vejamos:

Com isso, revela-se todo o potencial de uma entrevista de história oral entrecruzada com a etnografia não por elementos de precisão ou por aquilo que é análogo entre o que se diz e o que é de fato, mas por *visões de mundo*, por representações, por significações de experiências para além da importante *textualidade geertziana* e de escritos que transcendem a hermenêutica para encontrar a sua existência mais produtiva no invólucro da linguagem, da memória constituída por linguagem, da narrativa. (Seawright, 2017, p. 285).

Feito essa tomada de posição, passarei a explicitar a metodologia utilizada para a construção da tese, que como já foi dito acima trabalhei com a metodologia da História Oral de Vida.

## 1. 2. A História Oral como trilha para a pesquisa dos povos indígenas

[...]. No entanto, a incorporação à disciplina histórica do estudo da história recente e do uso de fontes orais produzidas através da metodologia da história oral não é ponto pacífico: muitas vezes é vista com suspeição e avaliada de forma negativa.

(Marieta de Moraes Ferreira)

Passados vinte anos após a publicação desse artigo da Marieta de Moraes Ferreira, o texto ainda continua sendo válido. Venho trabalhando com a História Oral desde a década de 1990, naquele período as dúvidas e suspeições ainda eram maiores, em virtude da novidade da metodologia no Brasil, aqui a metodologia se introduz na década de 1970 por meio de uma parceria entre a Fundação Ford e a Fundação Getúlio Vargas para ofertarem um curso de História Oral.

Somava-se a isso o fato de ainda estarmos em plena ditadura militar, onde o perigo de conceder entrevistas e comprometer a própria vida ou de pessoas que vivenciaram as histórias narradas aparecerem presas ou, mesmo serem assassinadas, era algo muito presente. Então o próprio contexto em que o curso fora ministrado não é propício para o desenvolvimento das práticas da oralidade.

Quando a Fundação Getúlio Vargas na década de 1975 lança seu programa pioneiro de história oral, esse temor era algo presente, de forma que a própria Fundação Getúlio Vargas vai desenvolver projetos com as elites políticas e empresariais do país. Outro aspecto é que no Brasil o movimento sindical acabava de ressurgir de décadas de silenciamento, de cooptação dos sindicatos, iniciado na era Vargas com a criação do Ministério do trabalho e a vinculação dos sindicatos ao mesmo, dando origem ao conceito de um sindicalismo pelego<sup>9</sup> ou tutelado pelo estado.

Esse fato ganha destaque, porque na Inglaterra a História Oral surge fora dos muros da universidade, ganha contornos de uma contra história, ou uma história visto de baixo. É uma história intencionalmente militante no sentido de buscar ouvir aqueles que não dispunham de meios materiais e subjetivos para construir e divulgar suas narrativas dos fatos históricos.

A história oral então, não nasce dentro das transformações sofridas na década de 1929, com o surgimento da escola dos Annales, não que os franceses a tenham desenvolvido, inclusive a França será o local na Europa onde a oralidade tem desenvolvimento tardio, porém a noção de fonte foi ampliada pela escola francesa,

---

<sup>9</sup> Pelego é uma denominação utilizadas por sindicalistas para adjetivar aqueles membros do movimento que se vinculam aos interesses do Estado ou mesmo do empregador, com o intuito de amortizar a luta de classes.

contudo, a oralidade ainda era vista com desconfiança, os documentos cartoriais e ou ainda materiais eram a garantia de objetividade e cientificidade para a história.

Ela irá se desenvolver nos Estados Unidos da América e na Inglaterra, como já mencionado acima, em ambos os casos o surgimento e divulgação do uso dessa metodologia se dá de fora para dentro das universidades, na Inglaterra com a perspectiva de uma contra história e nos EUA como uma forma de terapia empregada com os indivíduos que voltavam da Segunda Guerra mutilados nos corpos e na alma.

Mesmo hoje ainda na academia predomina uma história oral que busca combinar o uso das entrevistas desde que confirmadas por fontes escritas, ou seja, as entrevistas por si mesmas ainda geram certo desconforto na comunidade, e isso é perceptível inclusive nos usos das entrevistas, os textos são apresentados de forma fragmentada, a oralidade é tratada da mesma forma que um texto científico onde recorramos fragmentos para corroborar com nossas linhas de raciocínios.

Nessa tese também vamos fazer esses recortes, muito mais pela negociação feita com a comunidade para apresentar todas as entrevistas na forma de um livro a parte, onde os direitos autorais serão destinados para a MAXAJÃ: a associação indígena do povo Puruborá, para que possa contribuir com as lutas cotidianas do povo e para sua organização.

O mais comum nas apresentações dos trabalhos com história oral e o pesquisador apresentar o conjunto das entrevistas no *corpus* do trabalho, e isso é feito levando em conta a apresentação de um certo tipo de oralidade, que migra para o escrito e, que mesmo que se descaracterize, pois são construídos em suportes diferentes, e passar do oral para escrito implica uma tradução e concomitantemente uma traição, ainda assim deve-se manter traços da oralidade.

Na oralidade encontraremos sempre algum tipo de circularidade, o narrador ao rememorar suas vivências não o faz como uma máquina ou como um escritor que dispõem de recursos para corrigir o escrito, manter uma certa linearidade; quando se trata da oralidade encontraremos pausas, lapsos, descontinuidades, incertezas e, esses traços devem aparecer na transcrição.

Para além desse argumento, o fato de apresentar o texto da entrevista na íntegra, antes de qualquer leitura ou interpretação do pesquisador, possibilitar colocar os leitores

em condições de leitura das narrativas, se colocar numa relação menos assimétrica e relação ao autor.

Outro aspecto que chamo a atenção é que mesmo os povos indígenas de Rondônia de contato mais antigo, só vão ter acesso à educação formal com a introdução das escolas nas aldeias pela FUNAI na década de 1970, mesmo assim boa parte da transmissão da cultura desses povos se dá através da oralidade, sendo que alguns grupos foram mais estudados por antropólogos ou foram objetos de registros de viajantes, contudo, temos muitos povos onde a pesquisa é inexistente ou se encontra em estágio incipiente. Impulsionando a pesquisa, mesmo a conduzida pelos próprios indígenas a ou se utilizarem da História Oral (metodologia) ou uso da gravação.

As populações indígenas de Rondônia podem ser agrupadas em quatro grupos, tendo como ponto de partida o contato com a sociedade não indígena; o primeiro grupo é a de contato iniciado nos séculos XVI como é o caso dos Mura ou Parintintim habitantes das margens do rio Madeira; o segundo grupo são constituídos pelos contactados no início do século XX, como exemplo desses entram os Karipuna, Puruborá, Migueleno e, Tupari; o terceiro grupo é constituído por aqueles que tiveram contato nas décadas de 1970 e 1980 entre eles os Paiter Suruí, Uru-Eu-Wau-Wau e o último grupo constituídos pelos denominados de índios isolados.

Utilizo a expressão isolado, contudo, hoje há um consenso que esse conceito não dá conta da realidade desses grupos, o mais adequado seria denominá-los de povos que não querem contato direto com os não indígenas, pois indiretamente esse contato existe, quando ocorre alguma fricção entre esses grupos e grupos já contactados, mesmo que essas fricções sejam violentas, ou quase sem trocas de afetividades como ocorreu com os Kanoê contactados na década de 1990 no sul de Rondônia, onde em sua indumentárias foram encontrados tecidos e canudos utilizados por não indígenas.

Fazer pesquisas da história dessas populações tendo como base textos escritos é uma aventura impossível, pois o que temos de escrita sobre eles é muito pouco e no caso de alguns povos, nada. Esse cenário começou a ser modificado com a implantação do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural, onde os alunos de cada etnia estão produzindo pesquisas, registrando saberes medicinais, etnomatemática, registros de ritos e mitos, bem como estudando suas línguas maternas.

Mesmo eles para realizarem suas pesquisas, precisam efetuar entrevistas, dialogar com os mais velhos, suas bibliotecas ambulantes, filmar, fotografar plantas, anotar o preparo delas, ouvir a fala dos mais idosos que não incorporaram os estrangeirismos como forma de aprofundar e preservar palavras que os mais jovens sequer sabem o significado.

Diante desse contexto, onde os Puruborá apareciam em pequenos relatos dos linguistas, em mapas etno-histórico, veremos eles sendo citados por Curt Nimuendajú (1981), Darci Ribeiro (1970), Mauro Leonel (1995) e depois do ressurgimento alguns autores como Ana Vilacy Galúcio (2005), José Joaci Barboza (2014), Anátalia Daiane de Oliveira Ramos (2019), Gisele de Oliveira Montanha (2014), Felipe Vander Velden (2013), Camila Puruborá (2021), Mário de Oliveira Neto (2020), pesquisaram esse grupo.

Meus trabalhos com o povo Puruborá e muito do que foi publicado teve como ponto de partida as entrevistas por mim realizadas com a parceria dos próprios sujeitos desse grupo, como a cacica Hozana e os anciãos do grupo que consegui entrevistar, através de uma rede sugerida pela Hozana e quem o grupo reportava serem os detentores das histórias e memórias dos e das Puruborá.

A História Oral, ou como diz a literatura a moderna História Oral (Gattaz, 1996) enquanto metodologia de pesquisa nasceu após o final da Segunda Guerra Mundial. Por que utilizam o adjetivo moderna? Como nos diz esse autor toda ciência nova busca antepassados prestigiosos para se legitimar, e os pesquisadores da primeira geração da História Oral foram na Antiguidade Clássica em busca de Tucídides como tendo sido o primeiro a trabalhar com a oralidade, portanto essa seria uma antiga História Oral.

A moderna História Oral pressupõe então a invenção de algo que Tucídides não podia dispor em seu tempo, um equipamento de gravação, um gravador, um celular ou mesmo uma filmadora. O consenso entre os historiadores é que:

[...] o verdadeiro nascimento da História Oral deu-se nos Estados Unidos após a 2ª Guerra Mundial, quando os gravadores portáteis tornaram possível o registro efetivo da voz. Consideram-se as primeiras gravações de Alan Nevins, em 1948, como o marco de criação deste método. (Gattaz, 1996, p. 230).

José Carlos Sebe Bom Meihy (2005), em seu Manual de História Oral se pergunta se qualquer entrevista gravada ou filmada seria, ou poderia ser considerada

como sendo um trabalho com História Oral e ele responde então dizendo que não, pois desde a primeira edição desse livro lançado em 1996 diz que para ser um trabalho de História Oral tem de ter um projeto, pois a:

História oral é um pensamento premeditado. Seria ingênuo pensar que qualquer pessoa despreparada, pelo simples fato de entrevistar alguém, estaria fazendo História Oral. Novamente vale recordar a distinção entre história oral e fonte oral. Aquela depende do projeto, esta se realiza no ato de uma gravação qualquer (Meihy, 1996, p. 28).

Acredito ser necessário reforçar essa distinção, uma coisa é fazer uma gravação outra é fazer história oral. Qualquer pessoa pode fazer uma gravação com perguntas e respostas sem necessitar de um projeto de pesquisa isso é uma gravação qualquer, outra é ter a baliza do projeto de pesquisa. É de fundamental importância ter presente antes das entrevistas: quais são os objetivos da pesquisa, quais os passos a serem dados, quem contactar, como montar uma rede de entrevistados etc.

Segundo Meihy:

É o projeto que oferece as linhas gerais que o trabalho de campo deve ter. Nesse sentido, vale dizer que o projeto deve prever, com detalhes, todas as operações a ser desenvolvidas, pois ele também é o principal diferenciador entre a história oral e outras áreas que também trabalham com entrevistas. (Meihy, 2005, p. 173).

Quando iniciei as entrevistas no ano de 2012, fiz numa perspectiva de resgatar a história e a memória do povo Puruborá e construir um acervo documental para que eu mesmo e outros pesquisadores pudessem acessar, fazer outras interpretações; além de contribuir com a organização política do grupo que ainda se encontra em luta para assegurar determinados direitos inerentes as populações indígenas. Dentro dessa perspectiva, inicialmente, realizei oito entrevistas. Depois que apresentei o projeto de doutorado realizei mais outras quatro, dentro de outra perspectiva, que era atender demandas mais imediatas como a produção de artigos finais de disciplinas, mas que, também, pudessem ser utilizadas no doutorado.

A modalidade de História Oral que trabalho, pressupõe a relação presencial entre o entrevistado e o entrevistador, mesmo que mediado pelos equipamentos de filmagem ou de gravação, o que não dispensa o encontro previamente marcado pelo entrevistado (colaborador), em local e horário escolhido pelo(a) mesmo(a). isso implica em dizer que a escolha do local pelo colaborador tem também impactos no que ou no como as coisas

são ditas ou não, ao mesmo tempo, diz também que não trabalhamos com questionários que o colaborador lê e grava as respostas.

Outro aspecto importante é que num diálogo muito é dito não com palavras, mais também por gestos e, o historiador (oralista) de posse de seu caderno de campo, meio que como um antropólogo faz suas anotações que comporão as narrativas, durante o processo de transcrição, como explicarei mais adiante. Aqui é necessário enfatizar que o tipo de História Oral desenvolvida em torno do grupo que orbita nas teorias de José Carlos Sebe Bom Meihy os procedimentos se diferenciam bastante da forma como se trabalha com essas fontes, não sendo necessariamente preciso confrontar as narrativas com as fontes escritas.

Claro que os historiadores oralistas estão atrás de informações, mas essas informações são marcadas pelas subjetividades dos narradores e são elementos constitutivos das narrativas, as vezes esses aspectos são mais importantes que os fatos narrados. Além do mais como contrapor uma narrativa mítica, a descrição de um ritual ou mesmo o preparo de uma tinta ou de uma bebida que só é feita daquela forma por aquele ou esse grupo étnico.

Para Meihy (1996, 2005) existem variações ou tipos de História Oral: 1) História Oral de Vida; 2) História Oral Temática e, 3) a Tradição Oral. Fazer essa distinção aqui é importante porque na construção das entrevistas utilizei-me da História Oral de vida e da História Oral Temática, sendo que a primeira modalidade foi aplicada nas primeiras entrevistas, que totalizaram em oito e, da História Oral Temática nas demais entrevistas. Antes de explicar as variações, penso ser importante falar o porquê do uso dessas duas variantes.

As primeiras entrevistas foram realizadas no ano de 2012 quando apresentei um projeto de pesquisa e extensão ao MEC/SISU/PROEXT e fui contemplado com recursos para pagar bolsas aos estudantes, combustível para os veículos e diárias para deslocamento de Ji-Paraná, município onde residia há época, até os municípios de Seringueiras, São Francisco do Guaporé e Costa Marques onde realizei as entrevistas.

Essas entrevistas foram na modalidade da História Oral de Vida, nesse quesito as denominadas entrevistas são feitas sem um roteiro estruturado, fui até a comunidade apresentei o projeto, disse quais eram minhas intenções e como o processo se daria,

informei que as entrevistas seriam gravadas, transcritas e transcriadas e depois devolvida aos entrevistados; uma das filhas da cacica Hozana, a Gisele de Oliveira Montanha foi uma das bolsistas e acompanhou todas as entrevistas, assim como ficou com todo o material gravado.

Além da presença da Gisele de Oliveira Montanha, indígena da etnia Puruborá outra pessoa que participou de todas as entrevistas foi a cacica Hozana, que nesse processo desenvolveu o papel de relações públicas me apresentava aos indicados pelo grupo para serem entrevistados, inclusive lembro de um episódio com um entrevistado que a cacica, disse que a presença dela era importante pois ele ainda era um índio brabo<sup>10</sup>, e ela tinha de chegar primeiro.

Daqui já podemos falar das diferenças em realizar entrevistas com não indígenas e com os índios, uma primeira diferença, ao menos no meu caso, foi o fato de não termos realizado a pré-entrevista com todos os colaboradores, fizemos somente com a cacica e com mais outro entrevistado, as demais não o fizemos num primeiro encontro.

A pré-entrevista é definida como o primeiro contato entre o entrevistador e cada entrevistado, onde é apresentado o projeto, não de forma direta, entregando o texto escrito ao entrevistado, mas dizendo-o informalmente, contando os objetivos como se procederá os passos ou os processos da entrevista e pós-entrevista informando os princípios éticos envolvidos na prática da história oral.

Nesse primeiro contato, explicado aos futuros entrevistados quais os passos costumamos formular a pergunta se a pessoa aceita participar do projeto, em caso afirmativo, ela, a pessoa a ser entrevistada, deve escolher o local, dia e horário da entrevista. Isso é de fundamental importância pois o espaço onde a pessoa é entrevistada influencia significativamente no que, e, no como as coisas são ditas.

Uma coisa é entrevistar o pajé ou a cacique na aldeia ou na residência deles, outra completamente distinta seria levá-los até a universidade, espaço estranho para o cotidiano deles, território próprio do pesquisador e hostil ao entrevistado. No espaço deles se encontram os suportes de memória intrínsecos aos espaços individuais e coletivos, encontram-se o conforto dos parentes.

---

<sup>10</sup> Brabo aqui tem dupla significação, a primeira é de pessoa arredia, pouco afeita aos contatos sociais e que vive isolado, e de índio ainda não “amansado”.

Realizar entrevistas com indígenas é diferente das realizadas com não indígenas, com os segundos após marcarem o dia, local e hora da entrevista o entrevistador chega e encontra exclusivamente com o entrevistado. No caso dos indígenas isso nunca ocorreu em minhas experiências, a não ser quando me utilizei da história oral temática, quando falamos com os indígenas estão sempre presentes todos os parentes, esposa, filhos, netos e outros agregados, além da presença de animais, galinhas, cavalos, porcos dentre outros.

Iniciamos dizendo aos entrevistados (colaboradores)<sup>11</sup> que tínhamos interesse nas experiências de vida deles e delas, e eles falavam aquilo que achavam importante sobre suas vidas e a do povo Puruborá, nós os entrevistadores (oralistas)<sup>12</sup> estávamos com nossos cadernos de campo e, posteriormente, quando achávamos necessário elucidar aspectos do que foi dito, introduzíamos o ponto e pedíamos mais detalhes, esse trabalho ajuda depois quando da transcrição/transcrição saber exatamente onde encaixar as falas.

José Carlos Sebe Bom Meihy define dessa forma a História Oral de Vida: “Atualmente a história oral de vida tem sido uma das formas mais cultivadas no gênero. Como o próprio nome indica, trata-se da narrativa do conjunto da experiência de uma pessoa”. (Meihy, 2005, p. 147). E prossegue:

o sujeito primordial dessa espécie de história oral é o colaborador, que tem maior liberdade para dissertar, o mais livremente possível, sobre sua experiência pessoal. Nesse caso, deve ser dado ao depoente espaço para que sua história seja encadeada segundo sua vontade e suas condições. A experiência deve, desde logo, ser o alvo principal das histórias orais de vida, pois não busca a verdade e sim a versão sobre a moral existencial. (Meihy, 2005, p. 148).

Em muitos casos essa primeira parte da entrevista, onde o entrevistado ou colaborador fala livremente denomino de Capsula Narrativa, dependendo do narrador, como foi o caso da Cacica Hozana, do pajé Paulo Aporeti, dentre outros colaboradores, essa capsula costuma ser uma parte densa, onde os narradores e narradoras tecem a trama de suas vidas, dão sentido a sua existência e normalmente ela é uma narrativa não linear. Não se inicia com o nascimento biológico, mas com algum fato que dá sentido ao antes desse fato bem como ao depois dele.

---

<sup>11</sup> Vou utilizar como sinônimos: Narrador, entrevistado ou colaborador os sujeitos que concedem a entrevista.

<sup>12</sup> Vou utilizar como sinônimos Entrevistador e oralista podendo ora um ora outro para designar o sujeito que realiza a entrevista.

Alberto Lins Caldas numa primeira tentativa para defini-la nos dá a seguinte descrição:

Depois de explicado o projeto, as questões da entrevista, sobre a História Oral e o destino das entrevistas, a posição do entrevistado no conjunto do trabalho, temos dito ao nosso interlocutor como primeira pergunta: *Agora que sabe o que queremos, por onde quer começar?* O resultado tem sido o de aparecer o eixo narrativo do próprio entrevistado; a sua temporalidade pessoal; certo princípio, meio e fim que dirigirá o nosso trabalho de transcrição, sem precisarmos mais refazer os eixos a nossa revelia. Temos uma *origem voluntária* para o início da fala, sem a interferência do oralista, sem o condicionante do nome, do nascimento e da filiação. Tudo isso virá como decorrência, [...] no qual poderemos, depois, inserir o restante da fala, escapando ao início de todo interrogatório, tradicionalmente de toda instrução policial ou jurídica: onde nasceu? Qual o seu nome? Qual a sua idade? O ano de nascimento? Qual o nome dos seus pais? (Caldas, 1999, p. 101).

A ideia principal dessa perspectiva é a de dar centralidade aos narradores e não a um projeto, é fazer um diálogo respeitoso, onde o narrador escolhe o local, o tempo, o dia e seleciona o quê e o como dizer suas experiências, a ideia é que ele estruture o tempo e o eixo da narrativa. Outra ideia chave é o mínimo de interferência do entrevistador junto ao entrevistado, sabemos que aquele diálogo só está acontecendo em virtude de um pesquisador ter apresentado um projeto de pesquisa, e estabelecer o primeiro contato, no entanto, ele deve, ao máximo possível, evitar impor uma temporalidade na forma de narrar e na forma como os colaboradores vão estruturando sua fala.

Quando estruturamos as entrevistas, somos quase sempre motivados por nossas experiências de pesquisadores de história a construir um esqueleto a ser preenchido de carne pelos colaboradores, daí na maioria das vezes construímos uma temporalidade para a vida do narrador que se, pelo contrário deixássemos eles construírem o resultado é sempre outro. Se a lógica predominante nas entrevistas for a do entrevistador a temporalidade será inevitavelmente linear, quando passa a ser do entrevistado a lógica é bem outra.

Quando fazemos perguntas normalmente as entrevistas começam assim: Meu nome é: José Joaci Barboza, nasci no ano de 1968, sou filho de fulana com cicrano, tive oito irmãos etc. assim segue a narrativa, percebemos nitidamente ocorre a interferência do pesquisador que estruturou uma narrativa linear do nascimento, infância juventude, até os dias atuais.

Vou citar o início de quatro entrevistas para demonstrar como cada narrador construiu sua narrativa; escolhi dentro das diferentes gerações, selecionei a do pajé, um dos anciãos mais idoso, duas do que vou denominar de uma geração madura e a terceira de uma jovem liderança:

A primeira a do pajé Paulo Aporete Filho, que foi importante fonte de conhecimentos tradicionais para seu povo, de modo especial para as gerações mais novas, que buscaram conhecer o grafismo e os mitos do povo Puruborá, recorriam para essa biblioteca ambulante. Assim, ele inicia a entrevista concedida no início de 2012:

Meu nome todo é Paulo Aporeti Filho. O nome do meu pai é Paulo Aporeti do Nascimento, nome de batismo, de Nineraterói. Bom, eu nasci na Colônia Dois de Maio, que era o posto indígena onde os Puruborá vivia. Lá eu nasci e fui criado com os outros na turma, o Guizé, eu não sei se conhece o seu Guizé, que tá em Guajará, o Nilo, ainda dos mais velhos do que eu, só tem mesmo nós três aí. Eu não sei nem se tão vivos ainda, mas era nós três os mais velhos e ali fui criado no meio deles. O inspetor levou nós pra criar, fui criado com eu, meu pai e minha mãe indígena. Lá trabalhava em agricultura, roça, essas coisas, trabalhava de roça e naquele meio, uns caçava, outros ia aprender a cortar seringa, eles ensinando a cortar seringa, aí, era o meio de vida da gente viver, trabalhando naquela fé e a lavoura e a poalha também, aí fomos criado naquele meio, comendo tudo quanto não prestava também e não importa a idade e depois foi com a continuação. (entrevista realizada em 2012)

Ele faz questão de nos informar o nome dele, do pai e da mãe, que nasceu filho de um casal de índios Puruborá, não no tempo da maloca, mas no final da década de 1920, portanto, aproximadamente vinte anos após o contato, no tempo da aldeia, do Posto criado por Rondon e, em decorrência desse contato perdeu os pais e foi criado junto com outros companheiros pelo responsável do posto.

A segunda entrevista é de um filho de um ajudante de ordens de Rondon e uma índia Puruborá nascido em 1940, se trata de Celestino, nasceu, portanto, trinta e um anos após o contato, filho de não indígena com uma índia, aqui encontramos o *modus operandi* do SPI e posteriormente da FUNAI, estimular casamentos entre indígenas e não indígenas para poder depois dizer da assimilação até o completo desaparecimento, vejamos como ele inicia sua narrativa em entrevista por nós realizada em 2012:

Olha, a primeira vez, quando o meu pai veio do Maranhão, ele veio na comitiva do Rondon. Ele era um segurança de Rondon, naquele tempo como se falava, como é que se diz o, o ordenante né. Daí foi a época que o Rondon foi embora, o filho dele, o Benjamin, o filho dele, fazendo outro levantamento e aí ele ia embora, aí ele falou: Não você volta pro Manuel Correia e vá fica, guardar aquela área lá, ficar cuidando dela lá até um de nós volta ou o Rondon que já tinha passado pra general, que quando ele passou era tenente coronel né. Aí foi promovido a general, quando ele chegou em

Porto Velho ele já foi promovido, aí foi pra lá receber, e daí ficou o Beijamim que voltou pra fazer os marcos, o levantamento né, daí ele ficou aqui pra cuidar essa área do Manuel Correia. (Entrevista realizada em 2012).

Ele é da segunda geração de índios nascido após o contato, portanto, como o pajé, vivenciou grande parte da história do povo Puruborá após o contato, e é portador de várias memórias do povo em suas lutas diárias, bem como de histórias anteriores ao contato.

Tem memórias transmitidas pelo pai que refletem a década de 1909, depois lembra da vinda do Benjamim Rondon, filho do General Rondon, que esteve na região levantando e demarcando o território em 1925 e em seguida lembra do entrevero com a saída do José Felix Alves do Nascimento, ou seja, suas primeiras memórias são as transmitidas pelo pai.

Não é à toa que ele inicia relatando a chegada do pai até as terras que hoje configuram o estado de Rondônia, e foi indicado para ficar na terra indígena demarcada para os Puruborá, Migueleno e Cabixi, até pensou em retornar, porém foi intimado a permanecer para cuidar dos povos indígenas, aí se casou com a mãe e viveu com ela até o falecimento. Fruto dessa relação nasceu colaborador dos Puruborá Celestino Souza Silva.

A terceira narrativa é da cacica Hozana, ela nasceu dentro da Terra Indígena em 1961 e, após a identificação assumiu a liderança do povo, é a expressão pública da luta pelo reconhecimento do mesmo como grupo étnico; quando do nosso primeiro encontro sofria ameaças de morte, ela sabe dos riscos em assumir a vanguarda da luta pela retomada da terra, ela inicia sua narrativa falando da localização onde o povo residia antes da chegada de Rondon.

Essa entrevista foi concedida em dois mil e doze, portanto onze anos após a organização da primeira assembleia do povo e sete anos após o reconhecimento da identidade étnica pela FUNAI do povo Puruborá e, detém um conhecimento que vem da oralidade, informação em partes vivida por ela, em partes advindas das memórias dos pais:

A localização de origem do povo Puruborá era nas cabeceiras do Rio Manuel Correia com o rio São Miguel, era a trajetória que eles faziam né? Mas nós morávamos mesmo nas cabeceiras do rio Manuel Correia e aí Marechal Rondon veio e achou um lugar que ele conhecia pouco daí abriu a colônia e colocou o nome de 02 de Maio. Eles falavam esse lugar de colônia agora não

sei o porquê. Ele trouxe o posto 2 de Maio de lá para cá e não fez lá mesmo onde era, nas cabeceiras do rio onde o povo era acostumado, porque eles saiam para essa região aqui. (Entrevista realizada em 2012).

A última citação de início de entrevista é de uma das “jovens” lideranças do povo, trata-se do professor e defensor da revitalização da língua e um dos sabedores das plantas medicinais, da pintura corporal (grafismos). Mario Neto inicia falando da importância da pesquisa que realizávamos na aldeia em 2012.

Bom! Primeiramente bom dia. É um prazer ter vocês aqui, fazendo essas pesquisas, né. E dizer que depois de reassumirmos como Puruborá mesmo, são poucos anos, né, é de 2000 para cá e que até antes a gente sabia que era índio, mas assim nem tinha nada para aprender de indígena. Então, foi de 2000 para cá que a gente começou a se sentir meio índio e correr atrás de nossos direitos e cada ano é um aprendizado. Nós estamos na luta aí, e daí foi que o interesse por aprender resgatar a língua, a nossa língua materna e a cultura; a gente ainda nem sabe ainda como é direito, mas, nós vamos trabalhando para que isso aconteça, hoje, eu tive o interesse, não é? (Entrevista realizada em 2012)

Mario como todos os entrevistados e de todas as gerações fazem questão de ressaltar que sempre souberam que pertenciam ao grupo indígena, porém não tinham a consciência dos direitos, além disso a dispersão iniciada pós década de 1940, dificultava a organização e mobilização do grupo, o que só foi possível pós processo de rearticulação em 2001.

Como se pode ver, só o pajé inicia dizendo seu nome e data de nascimento, os demais iniciam de pontos aleatórios, a segunda narrativa do senhor Celestino inicia falando da vinda do pai dele do Maranhão para o então estado do Mato Grosso, que posteriormente será o estado de Rondônia, essa lembrança herdada do pai, já que ele ainda não era nascido.

A terceira entrevista citada inicia com a cacica Hozana falando da antiga localização da terra onde os Puruborá habitavam antes do contato com o Rondon que os transpôs para outra localização com a criação do Posto Três de Maio; já na quarta narrativa Mario inicia sua narrativa falando da importância de estarmos lá (aldeia) fazendo aquela pesquisa e entrevistando as lideranças do povo, que a partir do início do século XXI passaram a buscar mais sobre suas tradições, costumes, língua

Ao falar do diálogo, afirmo que a relação existente na perspectiva da história oral que desenvolvo não é a de sujeito-X-objeto, onde o oralista é o sujeito da pesquisa e, o entrevistado o objeto, mas uma relação sujeito-x-sujeito. Não existe a curiosidade

do historiador oralista, a sua agenda e, a passividade do entrevistado narrador. Ou como diz Alessandro Portelli em relação aos entrevistados:

[...]. Porque, como eu dizia antes, não são objetos da investigação, mas sujeitos de um projeto compartilhado, de um diálogo entre entrevistado e entrevistador. Um diálogo em que os papéis se modificam, mudam, em que nem sempre é o historiador quem faz as perguntas, há perguntas colocadas pelo entrevistado. (Portelli, 2009, p. 02).

Claro que essa modalidade de entrevista vai também, facilitar todo o trabalho de transcrição das entrevistas, o entrevistador saberá exatamente onde encaixar uma resposta dada para elucidar aspectos que não ficaram tão explicados na primeira narrativa ou o que denomino de Capsula Narrativa.

As oito entrevistas feitas em 2012 foram realizadas utilizando-se desse procedimento. As outras quatro entrevistas foram feitas dentro da perspectiva da História Oral Temática, elas foram feitas dessa forma, em virtude do período em que tive de fazê-las, durante a pandemia de COVID-19, onde todas as aldeias de Rondônia foram interditadas pelas próprios membros das Terras Indígenas, já que o governo federal se negou a reconhecer a existência da pandemia, quanto mais em proteger os povos originários, além disso atendia demandas específicas e imediatas, tais como a produção de artigos, alguns que viraram capítulos de livros.

Duas dessa fiz em parceria com a Gisele de Oliveira Montanha, eu elaborei um questionário, e ela, então gravou as entrevistas com Hozana, a cacica e com Mário sabedor indígena e professor da língua materna na escola indígena. Nesta última, eles versaram sobre a reivindicação da demarcação das terra dos Puruborá desde o ano de 2001, quando deram início ao processo de reivindicação da re-demarcação<sup>13</sup> do território deixado para eles pelo Marechal Rondon quando do contato, bem como, de que forma isso impactaria na organização social e política do grupo.

As outras duas entrevistas foram com as egressas do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural Gisele de Oliveira Montanha e Camila Puruborá com essas procurei entender como o curso de formação de professores indígenas contribuiu

---

<sup>13</sup> Utilizo a expressão re-demarcação porque as terras do povo Puruborá segundo suas narrativas está sempre presente na lembrança essa demarcação e existe uma carta de Rondon do ano de 1921 e posteriormente confirmado por seu filho Benjamim Rondon em 1925 (Menezes, 2016, p. 97).

ou não com a luta deles como grupo étnico “ressurgido”<sup>14</sup> nessas utilizei uma técnica diferente das duas primeiras, das duas primeiras para as duas últimas tínhamos construído uma expertise com a Covid, e passamos a utilizar melhor os suportes tecnológicos.

Como afirmei anteriormente, em qualquer projeto de história oral o contato, o encontro e o diálogo são centrais e, contudo, em virtude da Covid fiz duas entrevistas de forma indireta, sem o contato direto com o colaborador, foi o que era possível ser feito em virtude do contexto pandêmico. Já nas outras duas realizadas nessa modalidade, utilizei do Google Meet para efetuar as entrevistas, então estávamos eu e as duas narradoras além da gravação das vozes tinha as expressões os gestos gravados, ainda que não fossem as condições ideais para efetuar as entrevistas.

Antes de 2012, já tinha trabalhado com a metodologia da história oral desenvolvida por Meihy, com militantes de esquerda e posteriormente com professores do Ensino Fundamental, sujeitos urbanos, com formação superior ou em vias de conclusão e claro, em todas elas se deram com dois sujeitos: o oralista e o colaborador; quando vamos trabalhar com populações indígenas o cenário é completamente outro, nas oito entrevistas, estávamos sempre em grupo, eu as bolsistas e os bolsistas, a cacica e outros familiares dos entrevistados, além de animais de estimação, cavalos, galinhas, porcos do mato etc.

Essa era uma realidade nova, tenho entrevistas com tantas intervenções que ficou difícil de identificar quem falava; em outras sons de animais domésticos. Fica muito mais evidente que nas entrevistas com populações indígenas os aspectos da memória coletiva se sobressaem, uns pedem suporte aos outros para lembrar nomes de rios, lugares onde antes existiam movimentação de seringueiros, de embarcações, locais de lazer, locais sagrados.

Como disse inicialmente, as etapas da oralidade são Pré-entrevistas, que é aquele momento do primeiro contato onde o entrevistador apresenta o projeto para a comunidade e se institui uma rede de entrevistados, no meu caso as indicações foram os mais velhos e os portadores das memórias e história do povo. Depois vem a segunda

---

<sup>14</sup> Ressurgido aparece entre aspas, pois o próprio povo não mais gosta de se identificar assim, eles sempre se identificaram (as principais lideranças) como pertencente a um determinado grupo étnico, as instituições é que não os quiseram ver como tais, e os declararam extintos.

etapa, que é a gravação dos diálogos/entrevistas, e por último a terceira parte, e denominada de pós-entrevista.

A segunda parte na qual utilizei a História Oral de Vida, consiste propriamente na realização das entrevistas, no meu caso, por fatores como a distância da universidade e local de minha residência e os locais de entrevistas, nos municípios de: Seringueiras, São Francisco e Costa Marques; a ausência de transporte para a realização de um período mais longo para as entrevistas, a própria presença dos bolsistas indígenas em intervalos curtos fizeram com que os processos também fossem encurtados.

Com isso, estou afirmando que em quase todas as entrevistas as duas primeiras etapas foram feitas concomitantemente, sem que os entrevistados tivessem tempo para construir previamente suas narrativas, bem como nenhum espaço para que os entrevistadores pudessem elaborar adequadamente suas perguntas, o que geralmente não é necessário em virtude do caráter de diálogo em todas elas.

Elas se constituindo de forma distinta das realizadas em contextos urbanos, em nada ficam devendo a aquelas. logo, elementos novos como os já descritos acima terão de ser articulados tais como a presença de vários membros das famílias, os animais de estimação e até mesmo o clima de pânico vivido por todos os Puruborá, mas de modo especial pela família da cacica Hozana, a qual vinha sofrendo ameaças de morte dos vários latifundiários que atualmente ocupam as terras indígenas.

Já a terceira parte, se inicia com a passagem do oral para o escrito, alguns falam que fazem a primeira transcrição literal, marcando os espaçamentos entre uma palavra e a outra, os silêncios, o choro, os sorrisos ou as gargalhadas, os cacoetes, num outro momento o entrevistador vai trabalhando o texto, polindo-o, de forma a preservar uma parte do como foi dito, mas ao mesmo tempo tornando o texto mais limpo, sem, contudo, descaracterizar o que foi dito. Essa passagem do oral para o escrito tem de ser feita com cuidados para não anular a origem desses textos, que é a própria oralidade, em meio a preocupação em tornar o texto agradável aos entrevistados e aos leitores e leitoras que ele pode vir a ter.

Ao utilizar a noção da capsula narrativa, vamos tomando conhecimento de que o processo de textualização ou transcrição se dá desde o primeiro momento, o cuidado do oralista deve se voltar para o dito e não o como foi dito e para trazer isso ao leitor é

necessário um compromisso ético com o que foi dito, posteriormente após o trabalho de transcrição o texto deve retornar aos entrevistados para que eles possam verificar se foi aquilo mesmo que foi dito.

É sempre bom falar dos riscos que o oralista corre, pois ao término do trabalho de transcrição, o trabalho deve ser devolvido ao entrevistado para sua conferência, de forma que só pode vir ao conhecimento do público aquilo que o colaborador consentir. Pode-se muito bem ao término do trabalho o colaborador dizer: olha não foi isso que falei, gostaria que retirasse isso ou que acrescentasse algo. Pode ainda ocorrer do colaborador dizer foi isso que falei, porém não autorizo no todo ou em partes a publicação. Não foi o caso dos meus e das minhas entrevistadas.

Utilizamos aqui a expressão transcrição e ela veio de duas orientações, segundo Meihy (2005) a primeira vem da tradução de um texto de um idioma para outro e foi apresentada no Brasil pelos irmãos Augusto Campos e Haroldo Campos que adotam esse pressuposto para se traduzir sem ser literal preservando sim o sentido daquilo que foi dito. A outra fonte viria de Daphne Patai, professora e escritora norte americana, ao afirmar que:

[...], parte do princípio de que o importante em uma entrevista não são as palavras como foram ditas ou pronunciadas, e sim o seu significado no conjunto das mensagens. Há, contudo, mais um argumento que se leva em consideração: a inevitável mudança a ser operada na passagem da língua oral para a escrita. (Meihy, 2005, p. 195).

Aqui se encontram as questões colocadas pelo campo da ética, o pesquisador não pode e nem deve colocar sentidos na fala do outro ou da outra, no máximo ele pode buscar trabalhar do oral para o escrito e mesmo esse trabalho que denomino de lapidação das palavras, onde se exclui repetições, ajusta-se conjugações, pois a oralidade, diferente do texto escrito, onde é possível fazer as correções imediatas, essa possibilidade inexistente quando se trata de oralidades, com diz Maria Lúcia da Cunha Victorio de Oliveira Andrade as diferenças entre o oral e o escrito são:

Resumidamente, podemos dizer que a fala apresenta várias características, dentre as quais se destacam:

- a- Interação face a face (os interlocutores estão no mesmo espaço físico e no mesmo tempo);
- b- planejamento simultâneo ou quase simultâneo à execução;
- c- acesso imediato à reação do ouvinte;
- d- Possibilidade de redirecionar o texto, posteriormente.

A escrita, por sua vez, tem os seguintes traços:

- a- Interação à distância (tanto no espaço, quanto no tempo)
- b- planejamento anterior à execução;

- c- não há possibilidade de resposta imediata;
- d- O escritor pode modificar o texto a partir das possíveis reações do leitor. (Andrade, 2005, p. 07).

O destaque que dou é que na entrevista não existe planejamento anterior a execução, o narrador fala sem poder corrigir de imediato o que está falando, diferentemente do escrito, onde a possibilidade de correção se dá a todo tempo antes da publicização dele e, muitas vezes, até mesmo após a publicização dele, e essa distinção não autoriza a dizer que a fala, a narrativa seja caótica, ela se estrutura de forma diferente.

Exatamente por isso que Luiz Antônio Marcuschi vai dizer que no processo de tradução da fala para a escrita uma das operações a ser feita é a:

Retirada de repetições, reduplicações, redundâncias, paráfrases e pronomes egóticos (estratégia de eliminação para uma condensação linguística). Não se trata de condensação informacional, mas simplesmente de uma retirada de elementos sentidos como desnecessariamente reduplicados, para a produção escrita. Essa reduplicação por repetições pode chegar a 20% do texto global em conversações espontâneas, mas o mesmo ocorre em exposições orais (sobretudo aulas). (Marcuschi, 2010, p. 79).

As outras quatro entrevistas, eu as denomino de História Oral Temática! No que então ela se difere da História Oral de Vida? Se distinguem porque o entrevistador não está interessado nas experiências de vida do narrador, mas que ele aborde determinado assunto ou temas; nas duas primeiras o assunto era a temática da demarcação da terra e qual o papel para o fortalecimento das lutas do povo e, nas outras duas, era perceber como o ensino superior contribui ou não com o fortalecimento das lutas, com o resgate da memória e da história desse povo.

Os demais procedimentos são idênticos, bem como as etapas. Na definição de Meihy a história oral temática:

[...] é a que mais se aproxima das soluções comuns e tradicionais de apresentação dos trabalhos analíticos em diferentes áreas do conhecimento acadêmico. Quase sempre, ela equipara o uso da documentação oral a uso das fontes escritas. (Meihy, 2005, p. 162).

Reside aqui uma distinção profunda entre uma modalidade e a outra, uma está mais interessada na subjetividade do narrador, evidentemente que também no que é narrado, por exemplo se um narrador diz ter um encontro pessoal com a virgem Maria e o pesquisador é um agnóstico, ele não pode imaginar que o colaborador é lunático ou que tem alucinações, da mesma forma que não posso contestar a crença narrada por um Puruborá que após a morte eles se transformam em onças.

Diferentemente das soluções encontradas quando se trabalha exclusivamente com a história oral temática, normalmente o historiador ao utilizar essa modalidade o faz pensando como uma estratégia para preencher lacunas documentais ou mesmo para contrapor uma narrativa com um documento escrito, ou ainda trazer os pontos de vistas dos e das vencidas da história, aqueles que tiveram seus projetos de sociedades derrotados pelos grupos dominantes.

Aqui acredito ser importante afirmar que a solução encontrada para essa pesquisa foi o de trabalhar especificamente com os textos orais no que tange as histórias do povo Puruborá, sem fazer comparações com documentos escritos ou mesmo submetê-los as críticas tradicionais do ofício do historiador, importa a versão do narrador.

Uma outra dimensão da história oral que vários autores põem em destaque é a questão política (Thompson, 1992; Meihy, 2005; Gattaz, 1996) vão apresentar essa questão de diversas maneiras, sendo uma história que negaria a historiografia oficial, uma história dos vencidos. Meihy assim nos fala dessa dimensão:

[...], é nesse contexto que a história oral dimensiona o papel das minorias analfabetas, silenciadas, das empregadas domésticas, dos pobres, dos homossexuais, dos exilados, dos anônimos e de tantos grupos ‘marginais’ ou ‘marginalizados’. O crescente desempenho e a visibilidade de grupos antes abafados têm correspondido ao sucesso de nossa História Oral. (Meihy, 2005, p. 38).

Aliás, torna-se necessário falar que a Moderna História Oral, ganha destaque na Inglaterra com historiadores de fora dos muros da universidade, militantes de esquerda que haviam rompido com o comunismo clássico, e via na História Oral uma forma de ação política capaz de visibilizar personagens das classes trabalhadoras bem como viabilizar propostas de lutas e, trazer novas perspectivas sobre o passado.

Como podemos perceber na citação abaixo nessa história oral buscase perceber a atuação das classes “desorganizadas” da população e no próprio poder dela transformar realidades.

Ao examinar as bases da alteração das relações de classe, já tocamos num aspecto essencial da história política; e a biografia dos líderes sindicais pode ser considerada um outro aspecto. Mas as fontes orais têm importância muito mais geral para a história política. Defende-se com muito vigor sua utilização mais ampla no estudo histórico das atitudes políticas da maioria desorganizada e inerte da população. (Thompson, 1992, p. 116)

A História em si, segundo Thompson não é capaz de realizar transformação, algo muito parecido com a visão freiriana em relação a educação, qual seja, que ela (a educação) não muda nada, porém não ocorrem modificações sem ela (Freire, 2000), dependesse dos usos dados a ela, no caso:

A história oral não é necessariamente um instrumento de mudança; isso depende do espírito com que seja utilizada. Não obstante, a história oral pode certamente ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história. Pode ser utilizada para alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação; pode derrubar barreiras que existam entre professores e alunos, entre gerações, entre instituições educacionais e o mundo exterior; e na produção da história - seja em livros, museus, rádio ou cinema - pode devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras. (Thompson, 1992, p. 22).

Ainda dentro da perspectiva de uma história oral política e dialógica, a história oral de vida, é entendida não como um *locus* de inquirir, de preencher lacunas, onde nossas perguntas cartoriais, inquisitoriais, extraí dos nossos colaboradores informações interessantes dentro de curiosidades epistemológicas, como diria Paulo Freire (1996), mas em um diálogo emancipador.

Temos de ter um compromisso com a democracia, nossas sociedades modernas são sociedades do espetáculo, do midiático, onde aparecem estrelas, influencer, celebridades momentâneas, vazias de conteúdos e, onde os meios de comunicação sociais se constituíram no quarto poder; poucos são os que falam e muitos dos que falam não dizem nada, nesse sentido a história oral deve pluralizar as vozes, fazendo ressoar vozes que normalmente são silenciadas.

Em outras palavras, fazemos história oral não só porque buscamos conhecer algo que o tempo ou aqueles que tem o poder de registrar em arquivos, de proteger e de reproduzir nos ocultam, mas

É porque há uma relação profunda, uma relação muito intensa, entre a oralidade e a democracia. [...] . Buscamos fontes orais porque queremos que essas vozes – que, sim, existem, porém ninguém as escuta, ou poucos as escutam – tenham acesso à esfera pública, ao discurso público, e o modifiquem radicalmente (Portelli, 2009, p. 03).

Ao ampliar as vozes ampliamos a democracia, pois saímos do discurso único, do discurso oficial, controlado por aqueles que detém o poder econômico ou a máquina do estado, esses podem se expressar e publicizar suas vozes, tem ao seu dispor o capital e a tecnologia para se expressar e ao mesmo tempo as condições de serem ouvidos, quando ligamos o rádio, o aparelho de televisão não recebemos informação mais como nos diz

Milton Santos (2006) recebemos ideologia desses indivíduos que compõem as classes dominantes.

O que é transmitido à maioria da humanidade é, de fato, uma informação manipulada que, em lugar de esclarecer, confunde. Isso tanto é mais grave porque, nas condições atuais da vida econômica e social, a informação constitui um dado essencial e imprescindível. Mas na medida em que o que chega às pessoas, como também às empresas e instituições hegemônicas, é, já, o resultado de uma manipulação, tal informação se apresenta como ideologia. (Santos, 2006, p. 39).

E os praticantes da História Oral, não podem e nem devem entrar nesses circuitos de produção de ideologias que obnubilam, no sentido marxista a realidade, como condição *sine qua non* para a perpetuação dos privilégios e, no caso das populações a manutenção dessa ordem significa a extinção dos territórios, dos rios, das florestas e por consequência dos próprios povos indígenas.

A relação que se estabelece entre o entrevistador e o entrevistado é uma relação de diálogo, ao ponto de Portelli (2009) dizer que se entrarmos numa entrevista e saímos igual ao que entramos, se o entrevistado sair igual ao que entrou, as potencialidades do diálogo não se esgotaram, não se completou.

Nessa relação os papéis se invertem, nem sempre o entrevistador formula as perguntas, as vezes o entrevistado é quem as faz, o historiador pode ser um profundo conhecedor de determinados assuntos, mas ao entrevistar um seringueiro, um indígena, um ribeirinho, o faz porque ele o entrevistado detém um saber um conhecimento que o entrevistador não tem.

Ao término qual o papel do historiador/entrevistador, o de ouvir esses indivíduos e, depois de posse das vozes, fazer ecoá-la, tornando-as públicas e assim ampliar o processo democrático da sociedade.

[...]. O poder que temos, o poder do historiador quando termina a entrevista, consiste sobretudo no tipo de poder que falta aos entrevistados. Os entrevistados nos deram a voz, não fomos nós que demos a eles; eles nos deram a voz que nos permite escrever livros onde estão vozes e, através de nós, através de nosso poder político, acadêmico, cultural, através de nossa atividade científica ou de publicação, jornalística ou o que seja, esta palavra privada e quase nunca ouvida, dos pobres, dos excluídos, dos marginais se torna parte do discurso público, se torna fonte histórica. (Portelli, 2009, p. 07).

Percebo um distanciamento entre as perspectivas de Portelli e as de Thompson, no tocante ao que nós Historiadores/oralistas fazemos com as narrativas a nós cedidas

pelos entrevistados; Sonia Maria de Freitas, ao prefaciar a primeira edição do livro *Voz do Passado*, dá ênfase, aos segmentos excluídos da sociedade, por isso essas multiplicidades de versões da história, segundo ela:

A história oral possibilita novas versões da história ao dar voz a múltiplos e diferentes narradores. Esse tipo de projeto propicia sobretudo fazer da história uma atividade mais democrática, a cargo das próprias comunidades, já que permite construir a história a partir das próprias palavras daqueles que vivenciaram e participaram de um determinado período, mediante suas referências e também seu imaginário. (Freitas, 1992, p. 18-19)

Claro que essa ideia de o pesquisador, estando ou não dentro dos sistemas universitários ou de outros alternativos, é alguém privilegiado, pois acessou o sistema de ensino, aprendeu a fazer pesquisas, tem um poder de amplificar sua voz, porém não acredito que damos voz a qualquer segmento, classe ou categoria profissional, eles sempre tiveram voz, se comunicam entre si e com ou contra os outros grupos, o problema é que em sociedade capitalistas essas vozes são abafadas, muitas vezes tentam silenciá-las.

Nesse sentido concordo com Portelli, no máximo fazemos um trabalho de coleta de vozes já existentes, trabalhamos essas vozes, e através de nossas teses, artigos e mesmo de nossa militância em apoio as suas causas. contribuimos para dar maior visibilidade para essas vozes, elas não são nossas, nem tampouco, uma concessão nossa para eles.

### **1. 3 A QUESTÃO DA ÉTICA NA PESQUISA EM HISTÓRIA INDÍGENA**

Da perspectiva do colonizado, uma posição a partir da qual eu escrevo e escolho privilegiar, o termo 'pesquisa' está indissociavelmente ligado ao colonialismo e ao imperialismo europeu. A palavra 'pesquisa', em si, é provavelmente uma das mais sujas do mundo vocabular indígena.

(Smith, Linda Tuhiwal).

A autora da epígrafe acima é uma indígena Maori da Nova Zelândia e, que de alguma forma, retrata a posição crítica de muitos povos indígenas com relação a ação dos mais diversos ramos do conhecimento, desde os primeiros movimentos coloniais dos séculos XV e XVI, passando ao colonialismo moderno. Ambos justificam suas ações a partir de princípios que norteiam a busca do conhecimento do outro e quais os seus usos.

O resultado desse conhecimento europeu e, porque não dizer ocidental, para os povos tradicionais e, de modo especial, as múltiplas comunidades indígenas, se traduziram como: morte, roubo de terras, descaracterização da visão do outro, subjugação, desprezo, apagamento linguístico, enfim, ao apagamento do outro em sua essencialidade vital.

Tratou-se e, trata-se, de uma ação sistemática travestida de busca pelo conhecimento, onde o outro é tratado como um objeto, sem a qual a objetividade necessária a pesquisa não se realiza, exige um distanciamento pois sem isso a imparcialidade e a objetividade se consomem e se diluem na subjetividade, ou mesmo na incapacidade de revelar a verdade dos fatos.

Uma das muitas formas de percebermos esse apagamento do outro, que são transformados em objetos de pesquisa, basta analisarmos quem fala sobre os índios, ou seja, quem instrui nosso olhar para essas populações ao longo da história. No caso do Brasil, o primeiro a descrever esses povos é Caminha, que os definem como pessoas desavergonhadas, pois não cobriam suas vergonhas, eram pardos e inocentes.

Outro autor a descrevê-los como sem governo, sem deuses, ou com deuses falsos, pois o verdadeiro foi o que o salvou do cativo, para quem dedica-se a narrar o corrido, para agradecer por tal feito, como selvagens canibais, sem leis ou sistema de justiça e assim conclui sua narrativa:

Bondoso leitor: propositalmente descrevi essa minha viagem e navegação com a maior brevidade, somente para contar como, pela primeira vez, caí no poder dos povos bárbaros. E para mostrar como, poderosamente e contra toda a expectativa, o Salvador nosso Senhor e Deus, todo-poderoso, ainda maravilhosamente protege e encaminha os seus fiéis entre os povos ímpios e pagãos, como ele sempre tem feito. (Hans Stade, 2012, p. 175).

Essas ideias, não estão filiadas ao iluminismo, fonte primária da crítica de Smith, são ideias teocêntricas, contudo em seu bojo, traz os germes da discriminação que será aprofundada pela filosofia das luzes. Staden se apresenta como um ser superior, pois um humano, cristão, europeu, civilizado, enquanto os outros são bárbaros, ímpios, canibais, não produzem para o comércio.

Essa classificação, essa objetificação do outro será ampliada com o advento da ciência, como decorrência da modernidade, o mundo agora passa a ser dominado pelo pensamento científico, onde as coisas são mensuradas, quantificadas e classificadas.

Segundo Smith esses processos forneceram o ímpeto, o impulso e as condições materiais para seu desenvolvimento.

O chamado século das luzes proveu o espírito, o ímpeto, a confiança e a estrutura econômica e a política que facilitaram a busca por novos conhecimentos. O projeto iluminista geralmente é associado à ‘modernidade’, apontado como aquele que proveu o estímulo para a revolução industrial, a filosofia do liberalismo, o desenvolvimento das disciplinas científicas e da educação pública. (Smith, 2018, p. 75).

Aí se amplia o processo de dominação do homem sobre a natureza e sobre os demais seres vivos não considerados humanos, e os próprios humanos considerados não tão humanos como os portadores das luzes europeias, aí incluindo, os bárbaros, os ímpios e todos aqueles e aquelas que não se enquadram no repositório conceitual constante do arquivo ocidental. Desde então, ocorre uma devastação da natureza dominada e de povos e culturas inferiores, portanto não humanas, ou ainda não totalmente humanas.

Essa postura vai justificar a busca do conhecimento sobre esse outro, não europeu, não cristão, não mercantilista, despudorados, porém um outro que se possível, será adestrado para servir aos interesses coloniais, ora como mão de obra, noutras como produtos a serem comercializados como objetos. Conhecimento que também será utilizado no tabuleiro político para estabelecer alianças para dizimar inimigos dos interesses coloniais.

Claro que na historiografia tradicional o outro indígena será tratado como um ser passivo, quando estabeleciam as alianças benéficas aos jogos políticos e comerciais do imperialismo colonial, noutros momentos como seres monstruosos capazes das maiores atrocidades contra os bons cristãos que os queriam conduzir à modernidade e ao paraíso celeste através dos processos de catequização e da educação para a aquisição das artes e técnicas ocidentais.

Creio que Maria Regina Celestino de Almeida sintetize bem esse cenário da historiografia colonial até o momento, quando se pergunta como o índio era visto e ao responder essa pergunta.

Como os índios têm sido vistos tradicionalmente em nossa história? Desde a *História do Brasil* de Francisco Adolfo Varnhagen (1854) até o momento bastante avançado do século XX, os índios, grosso modo, vinham desempenhando papéis muito secundários, agindo sempre em função dos interesses alheios. Pareciam estar no Brasil a disposição dos europeus, que se serviam deles conforme seus interesses. Teriam sido úteis para determinadas

atividades e inúteis para outras, aliados ou inimigos, bons ou maus, sempre de acordo com os objetivos dos colonizadores. Além disso, em geral, apareciam na história como índios apenas no momento do confronto, isto é, quando pegavam as armas e lutavam contra os inimigos. (Almeida, 2010, p. 13).

Os povos indígenas ficaram nessa posição de quase inércia, repito, segundo a historiografia, para essa autora até meados dos anos de 1970, quando a historiografia deu início a uma guinada, não porque tenha encontrado novas fontes, mas porque outras leituras com as velhas fontes passaram a ser interrogadas a partir de outras perspectivas segundo ela:

É importante salientar que essas novas leituras não resultaram apenas da descoberta de documentos inéditos, mas principalmente de novas interpretações fundamentadas em teorias e conceitos reformulados. Em outras palavras, um mesmo documento pode revelar realidades bem diversas, conforme as referências teóricas e conceituais que embasam as interpretações dos investigadores. (Almeida, 2010, p. 10).

Confrontando o pensamento de Almeida com o de Smith, depreende-se que ambas têm abordagens diferentes sobre a historiografia em seus respectivos países, Smith fala de uma historiografia neozelandesa, como se ela estivesse estagnada no espaço tempo, ou seja, ainda é uma historiografia calcada no empirismo positivista oitocentista, que no Brasil corresponderia ao período abrangido do período colonial até meados de 1970.

Ao falar que existe uma ideia de que a História é uma disciplina inocente ela assim a descreve:

Esta ideia diz que os 'fatos' falam por si mesmos, e que o historiador somente os pesquisa e os junta. Uma vez que todos os fatos são compilados, eles narram a sua própria história, sem qualquer necessidade de uma explicação ou interpretação teórica de um historiador. Essa ideia também carrega o sentido de que a história é pura como disciplina, isto é, que ela não está relacionada com outras disciplinas. (Smith, 2018, p. 45).

Percebe-se, claramente, que essa concepção de história em que os fatos falam por si está ligada ao positivismo de Charles Victor Langlois e Charles Seignobos, historiadores franceses do século XIX e início do XX, contudo há muito questionado pela escola marxista ou mesmo pela escola dos Annales ainda nos finais de 1929, que justamente se afastam desse isolacionismo e passam a trabalhar de forma interdisciplinar inicialmente com a economia.

Essas abordagens passam a trabalhar com a ideia de uma história problema, e que os fatos em si não dizem nada, eles precisam ser interrogados, não bastava mais

utilizar a tesoura e a cola (Edward Hallett Carr, 1982) e organizá-los cronologicamente, era necessário problematizá-los, averiguar seus contextos de produção, de conservação, divulgação e quem os produzia.

São exatamente a partir dessas abordagens e de seus desdobramentos que Almeida vai nos dizer que aportes vindos da história política, ao romper com a velha visão que os dominadores exerciam controle total sobre os dominados deixando poucos espaços para reação dos mesmos, as contribuições da história cultural como um processo dinâmico, onde a mudança não significa esvaziamento de uma cultura dita autêntica, ou mesmo as contribuições dos estudos sobre tradição que focaliza não o que é transmitido mais sua recepção e ressignificação.

Esses elementos teriam provocado uma reviravolta na historiografia indígena, tirando-os da situação de passividade e quase apagamento da história para sujeitos ativos, capazes de resistir, de encontrar estratégias de sobrevivências, capazes de negociar com os dominantes em situações vantajosas para sua permanência, ao ponto de emergirem nas décadas de 1970 e 1980 como reivindicadores de políticas públicas na elaboração da nova constituição federal.

Ainda assim, com todas essas mudanças Smith questiona onde estão os indígenas, isso quer dizer, a métrica utilizada ainda é regida pelos mesmos objetivos, com os mesmos métodos, com o mesmo distanciamento garantidor de objetividade, com a mesma relação entre sujeitos das pesquisas (pesquisador) e seus objetos, as diversas comunidades indígenas.

Mesmo os pesquisadores chegando as comunidades providos de boas intenções, com novas abordagens, novas mentalidades decoloniais ou pós-colonial, os povos indígenas permanecem na mesma situação de penúria, com seus direitos negados, muitas dessas pesquisas inclusive, se voltam contra suas lutas ancestrais.

Sobre os pós-colonialismo e a resistência das comunidades indígenas a essa modalidade de pensamento vai nos dizer que:

[...], as discussões pós-coloniais têm gerado também resistência indígena, não tanto pela forma como centro cultural literário se recontextualizou a partir dos espaços coloniais anteriormente considerados marginais, mas, sim, pela ideia de que o colonialismo tivesse findado, de que este assunto estava concluído. [...]. Também há entre os acadêmicos indígenas a suspeita velada de que a moda do pós-colonialismo tenha se convertido em uma estratégia para se reescrever e reautorizar os privilégios dos acadêmicos não indígenas,

dato que o campo de discurso ‘pós-colonial’ tem sido definido de diversas maneiras, que, todavia, permitem excluir os povos indígenas, nossos saberes e nossas atuais preocupações. (Smith, 2010, p. 37).

Os saberes, as histórias, as cosmovisões, os fazeres, as técnicas as suas narrativas, continuam apagadas das pesquisas, os pesquisadores recebem títulos, escrevem livros e artigos, adquirem empregos em virtude de suas pesquisas e os índios em sua quase maioria ficam sem receber se quer o retorno dos resultados das pesquisas.

Smith é partidária da pesquisa realizada pelos próprios indígenas, não que eles não estejam imersos naquelas realidades que os pesquisadores não indígenas, eles passaram por processos de escolarização, apreenderam os métodos de pesquisas das universidades e muitas das vezes se distanciam de suas comunidades.

Para que suas pesquisas reflitam os anseios da comunidade é preciso que o façam a partir de suas referências, com metodologias próprias, retirando de seu arquivo cultural os conceitos a serem empregados nos estudos, com vistas as mudanças necessárias nas relações de poder, entre o estado e a sociedade não indígena e as diversas comunidades indígenas.

Daí ser possível extrair pistas para como realizar estudos com comunidades indígenas sem incorrer nos mesmos equívocos apontados pela autora, mesmo para estudiosos não indígenas, pois ela entende ser possível que estes façam bons estudos, que contribuam com a luta de resistência específicas de cada povo indígena.

Todos os pesquisadores e pesquisadoras que trabalham com a temática indígena conhecem as histórias de roubos de conhecimentos dos povos tradicionais, no âmbito das pesquisas na área da saúde, como pesquisas de caráter antropológicos, arqueológicos e históricos onde os pesquisadores não dão as devolutivas para as comunidades e mesmo aqueles que patenteiam conhecimentos tradicionais como descoberta científica. Nesse sentido: “A pesquisa, nos moldes ocidentais, passou a ser criticada como ferramenta da colonização, em que os indígenas eram apenas objeto a ser estudado – o Outro – e tinham seus conhecimentos, culturas e línguas roubados.” (Medeiros, 2023, p. 137).

Juliana Schneider Medeiros em sua tese sobre a educação escolar Kaingang durante a atuação do SPI (1910 – 1967), trabalha basicamente com dois tipos de fontes, as escritas, retiradas dos arquivos e, incorporando as contribuições de pesquisadores

indígenas da Nova Zelândia, Canadá, Estados Unidos e Austrália e suas críticas às metodologias ocidentais vão propor uma ética em relação as pesquisas feitas e elegem a história oral e/ou a tradição oral como metodologias adequadas.

Aqui fica evidente que as pesquisas realizadas com comunidades indígenas, em que o foco sejam histórias passadas ou estudos contemporâneos, tem obrigatoriamente de se utilizar da metodologia da História Oral, como apontada por Smith e outros pesquisadores indígenas por ela citados, isso para romper com as perspectivas coloniais. Mas também por pesquisadores como (Medeiros, 2020; Medeiros, 2023; Mezacasa, 2021; José da Silva, 2012).

Quais seriam então as pistas em relação ao como proceder com pesquisas indígenas que Smith nos oferece, no decorrer do livro vamos encontrar essas pistas; a primeira é a ideia do **consentimento**, ou seja, a pesquisa não pode se impor de fora para dentro, e se apresentar como neutra.

Daí a necessidade de apresentar para a comunidade quais os objetivos da pesquisa, quais procedimentos serão adotados, de quem será a propriedade resultante da pesquisa, a quem caberá a guarda dos dados, quem os poderá utilizar; ver então se a comunidade aceita totalmente ou parcialmente aquelas proposituras, em caso contrário negociar com a comunidade e só iniciar os procedimentos quando esses acordos se efetivarem.

Um segundo princípio seria o de que as comunidades indígenas são **proprietárias** dos seus saberes, linguagens, ritos, mitos de suas cosmologias. Enfim os proprietários culturais e intelectuais desses conhecimentos não são os pesquisadores, quer eles sejam indígenas ou não indígenas, daí decorre uma enormidade de implicações, tais como, o pesquisador não poder patentear quaisquer conhecimentos e saberes, ou os expropriar, como ocorreu durante todo o período colonial até a bem poucos dias atrás.

Roubos de peças e artefatos indígenas é uma prática corrente, vários naturalistas que visitaram comunidades indígenas, saíam abarrotados de arcos, flechas, cocares, pilões, machadinhas, mais recentemente nos deparamos com empresas estrangeiras tentando patentear a bebida do açaí, como se fosse propriedade intelectual da Ásia, ou

mesmo a biopirataria decorrente de pesquisas genéticas realizadas com comunidades indígenas.

Um terceiro princípio seria o da **devolução e compartilhamento**; devolver para as comunidades e para os envolvidos os resultados parciais e finais das pesquisas. Essa crítica decorre do fato de a maioria dos pesquisadores ao concluírem suas pesquisas recebem títulos, adquirem empregos, ganham promoções e a comunidade não sabe sequer o que foi feito com o material coletado, em outras palavras, não devolvem a comunidade, não dão satisfações, como se eles fossem a fonte, a matéria prima, o alfa e o ômega da pesquisa.

Compartilhar os resultados da pesquisa é uma forma de colaborar para aquilo que Smith vai denominar de contribuir para a libertação das comunidades de séculos de colonização antiga e moderna, uma forma das comunidades regatarem suas culturas, suas línguas, suas tradições, suas terras, que foram usurpadas por meio desses processos de pesquisas e de saberes que os coisificaram, os subalternizaram. Enfim, ao compartilhar os resultados os povos indígenas se reapropriam das pesquisas e as podem utilizar em sua luta por liberdade e autonomia.

Juliana Schneider Medeiros, partindo da leitura de Smith, de outras leituras de pesquisadores e pesquisadores indígenas de países anglo fônicos como o de Smith, e australianos, norte-americanos e canadenses, onde inclusive fez doutorado sanduiche, retoma as questões éticas elaboradas pelos povos e comunidades indígenas desses países, define sua pesquisa como descolonizadora e apresenta outros elementos constitutivos dessa “nova” modalidade de pesquisas com populações indígenas e de populações indígenas.

Tanto em sua tese de 2020 como em artigo publicado na Revista Tellus de 2023, afirma que no Brasil não existe, ainda, um código de ética elaborado coletivamente pelos povos indígenas ou pelos grupos étnicos isoladamente, estando a maioria dos pesquisadores submetidos ao código da área da saúde; o que não é comum nesses países e seus respectivos povos e comunidades indígenas, onde esse código é existente.

Ela qualifica sua pesquisa como decolonial, numa perspectiva que vai para além da crítica da decolonialidade, pois incorpora pressupostos acima descritos por Smith, que eu defino, sobretudo, como ir além do eu e do outro, das relações entres sujeitos e

objetos, da coisificação dos sujeitos da pesquisa, que faz uma imersão freiriana nas realidades pesquisadas, assume um compromisso efetivo e afetivo com as causas das comunidades, se põe a serviço delas e não como portadores de um conhecimento salvacionista e desenvolvimentista humanizador.

Tomando como referência pesquisadores indígena australianos, vai acrescentar outros princípios que se misturam e ampliam as pistas fornecidas por Smith e os classifica como direitos humanos, tais como:

[...], três grandes princípios: consulta, negociação e entendimento mútuo; respeito, reconhecimento e envolvimento; benefícios, resultados e acordo. Os subprincípios são: respeito por sistemas de conhecimento e processos indígenas, reconhecimento da diversidade e singularidade dos povos e dos indivíduos indígenas, respeito pelos direitos de propriedade intelectual e cultural e envolvimento dos indivíduos e comunidade indígenas como colaboradores de pesquisa. (Medeiros, 2020, p. 28).

Retomamos aqui que, nada na pesquisa com os povos e comunidades indígenas pode ser feito sem a consulta, consentimento, negociação e entendimento, não posso achar que na pesquisa entendo tudo o que me é narrado, pois não pertencço aquele universo cultural; não posso fazer o que quiser no âmbito da pesquisa, afirmar o que não foi me dito, confirmado e consentido pelo sujeito e pela coletividade, a negociação é sempre a medida da realidade entre o que o pesquisador deseja e aquilo que a comunidade pensa ser o ideal.

Reconhecimento e envolvimento, aqui entendido não como o princípio do distanciamento assegurador da objetividade, pois ele é colocado em xeque. Como podemos fazer pesquisas com povos indígenas sem, contudo, nos comprometermos com suas causas, suas lutas, suas dores? É como se extraíssemos o que nos interessa cirurgicamente, sem colocar em contexto, sem problematizar, sem utilizar da crítica que pode modificar, sem assumir compromissos políticos.

Aqui entra o envolvimento, a devolutiva ou retorno, o comprometimento com as causas individuais e coletivas de cada grupo, de cada comunidade, é uma ação científica, e ao mesmo tempo política, a neutralidade é uma forma obscurantista de assumir a perspectiva opressora, colonialista, mesmo que bem-intencionada, onde se faz uma crítica a historiografia antiga, mas sem mudar os resultados, as relações entre pesquisadores e comunidades pesquisadas permanecem inalteradas.

Benefícios, resultados e acordos; aqui retomo a questão de quem se beneficia das pesquisas realizadas com as comunidades indígenas? Só o pesquisador? Essa é uma perspectiva colonialista, nada deixa e tudo extrai. Segundo esse princípio a pesquisa ética com os povos indígenas deve sempre deixar alguma contribuição para as lutas emancipatórias, essas contribuições devem ir além de dar presentes; quando esse é o costume a tradição, leve-os sempre se esse for o costume, acho que, apesar dessa lógica deve existir um compromisso axial entre o pesquisador e as comunidades pesquisadas.

Esse compromisso não pode ser confundido com tornar-se o outro, o companheiro da pesquisa, posso ser empático, solidário, contribuir de diversas formas e maneiras, com as lutas da comunidade, ainda assim, serei o outro, parceiro, solidário, aliado; nunca um Puruborá, pois por mais empático, por mais solidário, por mais que compreenda suas dores, aflições sonhos e desejos não partilho de seus sofrimentos, de suas angustias, de sua trajetória de sofrimento e luta, apenas compreendo, sou parceiro, não sou objeto desses sofrimentos, dessas lutas.

Minha pesquisa, contudo, não pode e não deve passar ilesa a todos esses processos, não posso passar indiferente, os relatos, as narrativas que me dizem que eu enquanto pesquisador devo, não por solidariedade ingênua, não por piedade cristã, mas por compromisso com a cientificidade, não aquela ocidental, da qual não consigo me libertar completamente, mas com aquela em que os povos étnicos em sua pluralidade, são senhores de suas histórias e narrativas, de seus saberes e fazeres.

Isso abre para os acordos; como posso eu um não indígena, não Puruborá, fazer uma pesquisa sobre eles e com eles? Como disse acima, não sou um deles, um Puruborá, logo minha pesquisa será sempre uma pesquisa sobre e com eles, não uma pesquisa deles. Quais as implicações disso? Por mais que tenha convivido desde o ano de 2012, portanto, 11 anos depois, faço um esforço para compreendê-los, os compreendo em sua totalidade? Não creio! Isso me briga a falar de minhas parcialidades, de minhas limitações.

Com eles, implica meu envolvimento com todas as suas lutas, admitir que não os compreendo completamente, nem poderia, não por problemas de cognição, mas por não partilhar de seu acervo cultural, como dito anteriormente, não partilho de suas dores e sofrimentos a não ser solidariamente, o que é distinto de sofrer na pele.

Outro aspecto relevante levantado por Medeiros diz respeito a relacionalidade, afinal o que seria isso? A definição dada, por ela e por todos os povos indígenas é que eles, os diversos povos e comunidades estabelecem relações não só entre os seres humanos, mas com seres inumanos, com a terra que não é fonte de riqueza, mas o grande útero, a grande mãe, gestora de tudo e de todos.

Quinhentos anos após a colonização e seus efeitos nefastos para os povos do “novo mundo”, os povos indígenas continuam sendo os maiores protetores da casa comum, da terra. Contudo, seus saberes são subestimados quando se faz o discurso ecológico, muitas vezes romantizados, noutras completamente ignorados. Contudo, eles estão aqui a milhares de anos, domesticaram plantas e animais, plantaram e acolheram, claro com algum grau de interferência, porém sem pôr em risco a própria existência do ser humano, como ocorre atualmente.

#### ***1.4. A HISTÓRIA ORAL E A ETICA COM AS PESQUISAS INDÍGENAS***

Venho trabalhando com a História Oral desde o ano de 2000, quando publiquei meu primeiro artigo sobre a temática (Barboza, 2000), naquele período utilizávamos como texto de referência o Manual de História Oral (1996) de José Carlos Sebe Bom Meihy, que nesse tópico específico será utilizado para demonstrar como as preocupações dos povos indígenas do Canadá, Estados Unidos, Nova Zelândia e Austrália de muitas formas estão conectados.

**Consentimento:** consulta, negociação e entendimento – essa questão está posta desde os primórdios da construção do modelo de metodologia defendida por Meihy a entrevista só pode ser realizada com o consentimento do narrador/entrevistado, isso após o entrevistador informar aos mesmos quais os seus objetivos, como será o processo e mesmo como será utilizada a entrevista e quem pode utilizá-la.

Vou utilizar de algumas citações dessa Manual de História Oral de 1996, em relação a pré-entrevista afirma:

É importante que haja, sempre que possível, um entendimento preparatório para que as pessoas a serem entrevistadas tenham conhecimento do projeto e do âmbito de sua participação. Quando for possível, recomenda-se que as condições de como se chegou. (Meihy, 1996, p. 86).

Antes de ligar o gravador e iniciar o diálogo que nós denominamos de entrevista, existe essa etapa anterior onde esses elementos devem ser explicitados àquelas pessoas que poderão ser entrevistadas, poderão porque não existe garantias prévias de que a pessoa contactada para participar de um projeto, necessariamente o aceite. Aqui a consulta, o entendimento, a negociação e o consentimento em participar do projeto é fundante para o prosseguimento da entrevista.

Mas ela não para aí, nesse primeiro contato; no que denominamos de pós-entrevista, depois do processo de transcrição/transcrição, esses diálogos, negociações, consentimento e entendimento se tornarão necessários, pois como dito anteriormente, o entrevistador trabalha o texto procurando lapidá-lo no sentido de melhorar sua compreensão pelo público e valorizar o que foi dito e não o como foi dito.

Ao término desse processo o entrevistador retorna aos colaboradores para eles possam verificar se o que está escrito como resultado desse processo de transcrição/transcrição, corresponde de fato ao que foi dito na entrevista. Nessa relação o colaborador/entrevistado pode solicitar que partes sejam excluídas, pois ele não disse aquilo, ou não foi exatamente o que está escrito. Meihy alerta que isso deve estar explícito na pré-entrevista:

No ato da gravação deve ficar registrado que a entrevista terá uma conferência e que nada será publicado sem autorização prévia do colaborador. [...]. Isso, além de beneficiar o entendimento do colaborador, visa diferenciar nosso trabalho do trabalho dos jornalistas. (Meihy, 1996, p. 87).

E prossegue mais a frente quando fala especificamente da conferência:

é o momento em que, depois de trabalhado o texto, quando se supõe que este está em sua versão final, o autor entrega, com hora marcada, a versão para ser autorizada. Ainda que de maneira afável, antes de se iniciar a conversa, deve haver algum preparo para eventuais negociações. O princípio da flexibilização do que entra ou sai da entrevista é fundamental para o bom termo da questão. Deve haver entre as partes um entendimento que permita diálogo sobre a importância ou não dos cortes. (Meihy, 1996, p. 91).

Gostaria de destacar o termo utilizado por nós referente aos entrevistados, eles são denominados como **colaboradores**, isso tem diversas implicações, a primeira delas é a superação da relação entre o eu sujeito da pesquisa e o outro, sempre objetificado. O que é muito criticado por Smith em sua obra. O colaborador aqui, se aplica a qualquer entrevistado e não somente as comunidades indígenas.

Um segundo aspecto diz respeito aos processos de negociações e riscos assumidos por todos os envolvidos. Se por um lado o colaborador ao permitir o uso em partes ou no toda da entrevista trabalhada (transcrita), por outro não tem como assumir o controle das interpretações possíveis sobre ela. Já o entrevistador corre o risco de realizar a gravação, fazer a transcrição/transcrição e ao término da conferência não ter autorização para utilizá-la nem nas partes, nem no todo.

Daí a importância da constante negociação, do estabelecimento de relações amistosas e de confiança, de respeito as falas, do saber escutar, de não pôr palavras na boca dos entrevistados que confirmem o que supostamente imagino que já sabia e, assim confirmar supostas hipóteses de trabalho.

Penso que um problema se configura na proposição em todas as edições do Manual de História Oral, a que diz respeito a autoria. Nele o autor é quem elabora o projeto, ele estabelece se o trabalho se dá numa das três modalidades de História Oral: história oral de vida, história oral temática ou a tradição oral. Ele conduz as entrevistas, ele transcreve/transcria, por fim, ele é que realiza as análises delas.

Vejamos como Meihy se refere ao problema:

Outro aspecto formal relevante na moderna história oral é o da *autoria*. Segundo critérios das antigas práticas de com entrevistas, a questão da autoria não representava nenhum problema. Para a história oral, contudo, um dos aspectos mais interessantes e polêmicos remete à questão do autor. Basicamente a pergunta que se faz é se o autor é quem contou a história ou é quem a redigiu, dando-lhe uma solução final e definitiva? Na vida prática, esse tem complicado muito a vida de pesquisadores que se perdem ao confundir o trabalho de colaboração nas entrevistas com a direção do projeto. Apesar do tratamento dado ao depoente ser o de colaborador, mediante a responsabilidade do escrito, é o autor que deve sempre colher a entrevista, dirigir o projeto e assumir publicamente a responsabilidade sobre o que está dito, gravado e usado. (Meihy, 1996, p. 51).

Concordo em partes com essa solução, é fato que quem elabora o projeto, quem realiza as entrevistas, quem transcreve/transcria e quem apresenta ao público é responsável por grande parte do que é apresentado, contudo sem a colaboração, a livre possibilidade de narrar o que quer e como quer, de consentir com os usos e a guarda das entrevistas é exclusivamente dos colaboradores.

Portanto vou adotar a posição assumida na tese Juliana Schneider Medeiros, que segundo ela é a mesma adotada pela Oral History Association (associação de história oral) dos Estados Unidos e o guia referente a ética de pesquisa do Canadá, admite que

isso seja discutido com as comunidades indígenas e cogita também a coautoria com colaboradores.

Ela chega, portanto ao seguinte termo, ao qual pretendo adotar:

No que se refere ao produto final da pesquisa, esta tese – que é informada também pelas entrevistas – o emprego da coautoria tratou-se de uma escolha pensada e deliberada como forma de reconhecer a participação dos kófa na construção deste trabalho. É justamente com o objetivo de valorizar os participantes que apresento seus nomes reais e suas fotografias. É evidente que a tese foi escrita por mim e, nesse sentido, as interpretações são de minha responsabilidade. Até mesmo porque, como mencionei, não foi possível voltar à comunidade e colocar o texto final sob aprovação dos participantes. (Medeiros, 2020, p. 48).

Então, na presente tese vou adotar essa perspectiva da múltipla autoria, pois sem a participação dos múltiplos entrevistados do povo Puruborá o trabalho não teria sido concluído, eles não colaboraram só com as entrevistas, muitos outros aspectos que não compreendia, ligava para a cacica e para os estudantes indígenas Gisele e Gilmar Puruborá, ambas também entrevistadas e que prontamente me atendiam.

Essa posição assumida, também é fruto da negociação, do consentimento e da aceitação das proposituras de Smith de que os indígenas são autores de suas narrativas, eles narraram o que quiseram, principalmente nas entrevistas realizadas no âmbito do ano de 2012, pois como afirmamos anteriormente fizemos uma conversa, um diálogo coletivo.

**Proprietários:** respeito, reconhecimento e envolvimento – admitir que os Puruborá são os legítimos proprietários de seus saberes, de sua cultura e tradição, bem como, agentes dos processos de transformação, desde o contato com Rondon, até o que mantiveram, resgataram da tradição e da história, bem como aquilo que incorporaram crítica e/ou acriticamente da cultura envolvente é admitir seus protagonismos na história e não se intrometer em suas decisões políticas.

Trata-los como coautores é uma forma de envolvimento e respeito aos seus saberes, caso contrário seria uma expropriação indevida de minha parte. Em história oral quando um entrevistado diz ter um encontro pessoal com Deus ou com a virgem Maria; quando narra que teve uma experiência com extraterrestres, não convém ao entrevistador duvidar ou negar essas narrativas.

Quando estudamos sociedades indígenas mais atenção devemos dar para essas narrativas, já que para a maioria deles, ao menos no que se refere aos falantes do Tupi, mas isso se aplica também aos outros grupos, e sua cosmovisão, onde homens e mulheres se casavam com animais, e normalmente os traziam para suas comunidades e depois de algum tempo, por maus tratos o/a parceiro/a vai embora e o outro, por amor transforma-se no animal e vai atrás da pessoa amada.

No caso dos Puruborá, por exemplo, aqueles que viram onça que é o significado, essa história se deve ao relacionamento de uma índia casada que mantinha relações com um índio de outra etnia, e durante a relação ele se transformava em onça. Os pajés quando sentiam que alguém do grupo estava em situação de risco transformava-se em onça e vai resolver o problema. Ou ainda quando um Puruborá morre seu espírito se transforma em onça e vem visitar os parentes.

Meihy vai nos falar que a:

Questão da verdade nesse ramo da história oral depende exclusivamente de quem dá o depoimento. Se o narrador diz, por exemplo, que viu um disco voador, que esteve em outro planeta, que encarnação de outra pessoa, não cabe duvidar. Afinal, esse tipo de verdade constitui um dos eixos de nossa realidade social e, em último caso, não buscamos saber se existem (ou não) ovnis (objetos voadores não-indentificados) ou espíritos. Nossa busca implica entender a forma de organização mental dos colaboradores. Em particular, os projetos que trabalham com temas ou vida de religiosos, exotéricos ou místicos tem de, por princípio, respeitar a exposição do outro observando os valores e a visão do mundo das pessoas. Evidentemente isso tem implicações éticas que merecem cuidados em relação o uso dessas experiências. (Meihy, 1996, p. 63-4).

Essas narrativas não podem sofrer a crítica documental, nem essas e nenhuma outra, já que o que buscamos é sua experiência de vida e essas cosmovisões são constitutivas de alteridade dos indivíduos e de cada grupo. Essa forma de ser e estar no mundo não pode ser expropriada, nem tampouco vilipendiada, ou motivo de preconceitos cientificistas.

A questão do envolvimento é central para essa perspectiva de uma história indígena diferente do projeto eurocêntrico, que tratava o outro como sem cultura, portanto numa relação asséptica. Não posso simplesmente ir à comunidade fazer a entrevista, retornar para o aconchego da minha casa ou da academia realizar a transcrição/transcrição e depois realizar as análises como se aquelas populações não importassem para mim.

Esse deve ser um compromisso ético e político com as comunidades pesquisadas. Há quem defenda em história oral que o pesquisador pague pelas entrevistas, particularmente me recuso ao exercício dessa prática, entendo que pagar por uma entrevista é transformar o colaborador e suas experiências de vida em mercadoria, é outra forma de objetificar o sujeito, depois de pago não preciso me envolver, não preciso me comprometer com a comunidade.

Desde os primórdios da moderna história oral, quando ela se realizava por fora dos espaços acadêmicos, seu compromisso sempre foi militante, no sentido de fortalecer grupos minorizados de fortalecer suas identidades grupais, fortalecer a luta por direitos e isso implicava compromisso dos estudiosos, normalmente de esquerda com aqueles grupos.

Portanto a história oral tem um compromisso político quando se trata de grupos minorizados, esse compromisso deve ser mais forte quando trabalhamos com sociedades indígenas que sofrem séculos de colonização, invisibilidade social e política, negação de protagonismos e apagamento da história, povos destruídos em suas culturas, línguas e crenças.

Meihy nos fala sobre essa dimensão política:

Vale, pois, dizer que a história oral tem dupla função política, posto que se compromete tanto com a democracia – que é condição para sua realização – como com o direito de saber – que permite veicular opiniões variadas sobre temas do presente. (Meihy, 1996, p. 46).

Como podemos imaginar o compromisso com a democracia sem o envolvimento com as lutas para a sua realização? Como podemos imaginar uma sociedade democrática onde índios, negros, mulheres, comunidade LGBTQIA+ tem seus direitos elementares suprimidos, nesses casos o envolvimento é uma exigência ética e política.

Outro aspecto diz respeito a propalada neutralidade ou imparcialidade, “Evidentemente não se advoga a possibilidade de uma ação neutra, distante e imparcial. Isso simplesmente não existe. O que se pede é uma postura profissional, de alguém que saiba ouvir”. (Meihy, 1996, p. 50). Se não sou neutro nem imparcial, isso implica em dizer que, ou assumo o envolvimento com os grupos que estudo ou com seus inimigos, pois como nos diz Paulo Freire (2000) se ensinar exige comprometimento, que não condiz com espaços educativos neutros, pesquisar comunidades indígenas exige esse mesmo comprometimento.

**Devolver e compartilhar:** benefícios, resultados e acordos - está implícito desde o primeiro contato com os possíveis entrevistados que, todas as etapas do processo da entrevista até ao seu término passam por processos de negociações, incluindo a possibilidade de não uso dessa ou daquela entrevista caso o colaborador não consinta com o seu uso.

No caso específico desse trabalho com os Puruborá, todas as entrevistas realizadas no ano de 2012, encontram-se na minha posse e da comunidade, tanto as entrevistas gravadas como as transcritas, inclusive outros pesquisadores em algum momento utilizaram-se de fragmentos delas que foram cedidas pela Gisele Puruborá.

As demais realizadas em 2021 e 2022 e que foram feitas noutra modalidade por causa do isolamento social decorrente da COVID-19, ainda não se encontram a disposição da comunidade, porém existe um pré-acordo de que ao término do doutorado em colaboração com duas pesquisadoras indígenas iremos publicizá-las em forma de livro e deixar os direitos autorais para a associação.

Outra forma de compartilhamento se dá quando, por exemplo, eu público algum artigo ou apresento trabalho em eventos, costumo enviar as filhas da cacica e elas realizam a leitura com ela; quando os Grupos de Trabalho da FUNAI precisam de textos para embasarem seus estudos eles (o povo) e a própria entidade recorrem aos meus textos e eu os partilho como forma de contribuir com suas lutas.

Essa questão dos benefícios e resultados também é discutido no Manual de História Oral da seguinte forma:

Um dos temas mais polêmicos da moderna discussão sobre a moral nos projetos de história oral tem sido a relação entre os entrevistados e os diretores dos projetos. Aí se acrescenta, por exemplo, a questão do pagamento por entrevistas. Há quem – a maioria das pessoas – perceba o ato de dar entrevistas como uma atividade independente de pagamentos ou outros benefícios materiais. Outros, pelo contrário, respeitam o tempo e as condições de vida social dos entrevistados e promovem algum tipo de recompensa. Ainda que o assunto comporte um índice de polêmica, eticamente se prefere considerar o narrador um *colaborador* e não alguém que tire proveito material de sua história.

Os fatores que motivam esse debate se apoiam nas diferenças promovidas pelos resultados. Muitas vezes coletores de história se valem de experiências dos pobres, instruem suas teses, artigos ou livros com elas, e de alguma maneira tiram proveito que não é simétrico ao dos depoentes. (Meihy, 1996, p. 35-6).

A história oral que tenho praticado referenciada em Meihy, desde a década de 1996, já se preocupava com a questão da assimetria em relação aos resultados, os abusos cometidos pelos pesquisadores, que extraem lucros ou *status* com as histórias e narrativas dos entrevistados e sequer dão uma devolutiva para os entrevistados. Creio que só denominar os entrevistados de colaboradores seja um avanço significativo, porém não resolve a questão, já que os entrevistados continuarão sem um retorno.

Creio que uma forma adequada é o envolvimento, fazer um trabalho que, de alguma forma, seja um instrumento para as lutas das várias sociedades indígenas. No caso dos Puruborá enfatizando e comprovando que o Rondon delimitou um território em 1912, embora não tenha feito a demarcação jurídica, fez de fato a demarcação, mas não de direito.

Apresentar a história da migração forçada, fugindo do contato com o não indígena e de outros grupos que, nessa mesma condição, vão ocupando uns os espaços dos outros, provocando conflitos sangrentos, como o caso dos Puruborá e os Tupari que fez com que os primeiros saiam do rio Branco e venham para o rio São Miguel.

Contextualizar os processos de expulsão e de miscigenação forçada pelos agentes do estado, tanto o SPI, como a FUNAI e o Instituto Brasileiro de desenvolvimento Florestal – IBDF que desde a junção dos três grupos nessa terra demarcada por Rondon até a criação da Reserva Biológica do Guaporé – REBIU, criada em 20 de setembro de 1982

Precisei abusar um pouco da citação do Manual de História oral, mas tinha um objetivo claro, demonstrar alguns elementos que, reforçam uma certa proximidade entre a modalidade de história oral desenvolvida por Meihy e vários grupos que o tomaram por base e as preocupações apresentadas por Smith e pelos indígenas norte-americanos, australianos, nova zelandeses e canadenses.

Claro que parte dessa leitura de Smith foi sugerida pela banca de qualificação, o qual sou muito grato, portanto, meu contato com essa reflexão teórica dos povos indígenas desses países sobre a pesquisa e seus impactos negativos, as novas formas de colonização, mesmo sob o manto de decolonialidade, perpetra de maneira diferente aspectos que colonizam os saberes e fazeres dos povos indígenas, essa leitura e reflexão se deu em 2022.

Isso me serviu, evidentemente, para explicitar aspectos da ética e política envolvidas na história oral, que estão naturalizadas em mim, e, portanto, implícitas, só que nem todos conhecem as questões epistemológicas envolvidas no tipo de história oral que realizo, pois no Brasil e no mundo essa metodologia é utilizada de diversas formas.

Preocupações como relacionalidade entre as partes (entrevistador e colaborador), relação democrática, portanto, negociações necessárias para que a entrevista, sua publicação e guarda, a necessidade de devolutivas, de ausência de neutralidade e imparcialidades que, implicam em comprometimento, estão presentes no tipo de história oral que eu pratico.

Nessa altura do trabalho, podemos nos perguntar como fica a questão da verdade na história oral? A história oral trabalha muito mais com os aspectos subjetivos que propriamente objetivos, não que inexista objetividade nas narrativas. “A experiência deve, desde logo, ser o alvo principal das histórias orais de vida, pois não se busca a verdade e sim a versão sobre a moral existencial,” (Meihy, 1996, p. 62).

Como já dito a entrevista em história oral de vida é verdadeira, portanto, objetiva. Pois ela é um retrato da vida do narrador “a verdade está na versão oferecida pelo narrador, que é soberano para revelar ou ocultar casos situações ou pessoas.” (Meihy, 1996, p. 63). Essas versões na presente tese que tenho enquadrada como história indígena, pressupões a inserção na história local, por isso eu trago aportes de outros textos, não para confirmar as versões, mas para realizar essa inserção na história de Rondônia.

Como já afirmado em outra parte dessa tese, a história oral de vida com sociedades indígenas não se procede da mesma forma que com não índios. Com os não índios, ele marca o horário e o local da entrevista e comparece sozinho, com os povos indígenas aparecem toda a família e agregados, logo ao narrar determinados acontecimento ou eventos ele é confrontado pelos outros que dão versões distintas e após diálogos chegam ao consenso.

Juliana Schneider Medeiros em artigo já citado anteriormente, ao discutir os problemas da história oral, reconhece essa verificação pública nas entrevistas realizadas com indígenas e afirma:

Ainda sobre os “problemas da história oral”, temos as contribuições da antropóloga canadense Julie Cruikshank (2002), que trabalha entre os povos indígenas desde os anos 1970. Sobre a questão da veracidade dos fatos relatados em histórias orais, a autora aponta que em comunidades indígenas existe ainda outro elemento: a verificação pública da história oral. Ou seja, quando alguém discorda ou dúvida de determinado relato, confronta o narrador com outra versão ou pede provas. (Medeiros, 2023, p. 145)

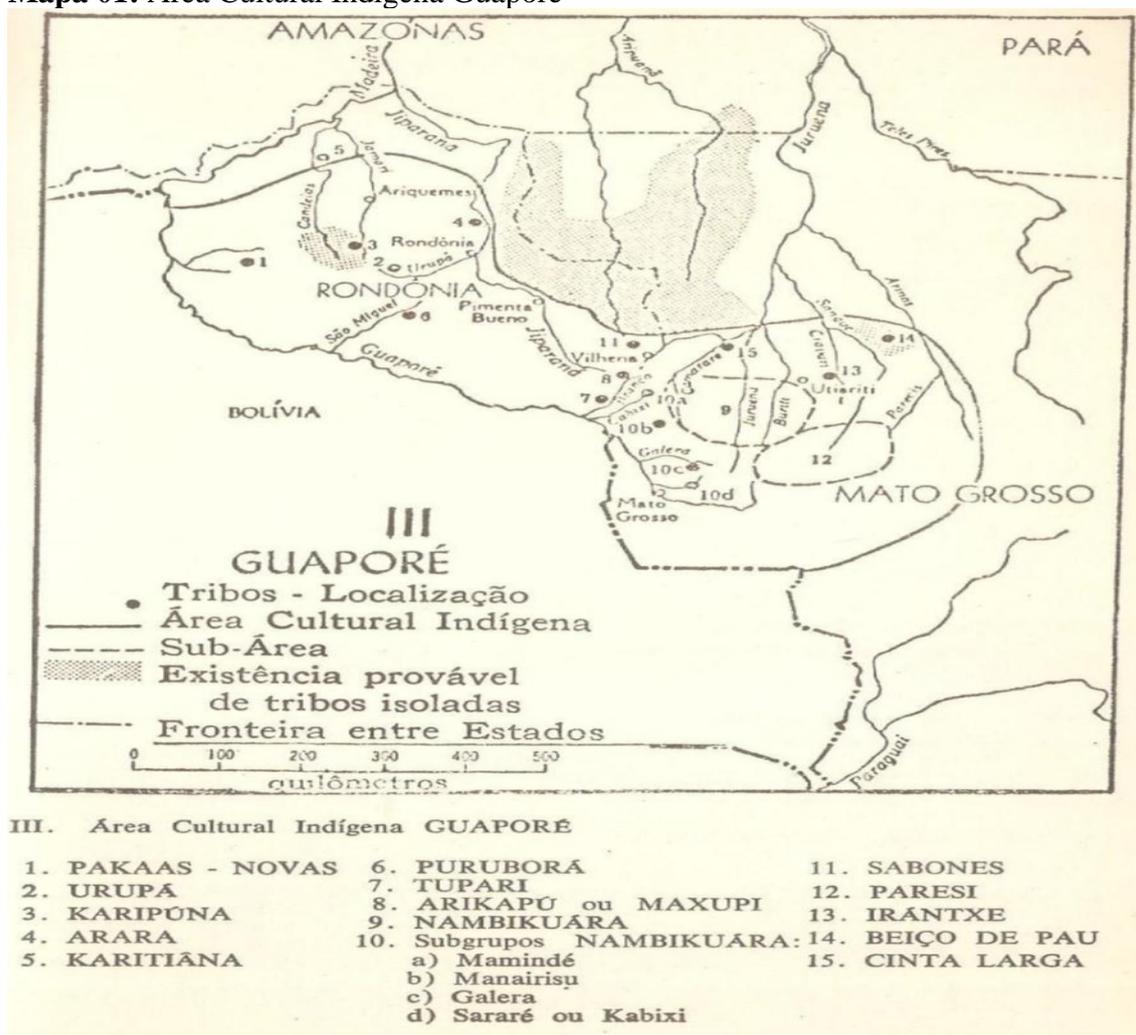
Essa citação confirma a especificidade da História oral com populações indígenas e reafirma que as narrativas são constructos verdadeiros e validados pela própria comunidade, ganhando mais um complemento no que diz respeito a objetividade das narrativas, objetividade no sentido que são relatos verdadeiros.

Preciso ainda informar que, é prática corrente na modalidade de história oral que venho adotando na presente tese, apresentar as narrativas dos entrevistados em sua integralidade, ou no *corpus* da tese ou em anexos, para como diz Medeiros pôr em relevo, dar destaques as vozes indígenas. Não o farei em virtude de pré-acordos para publicá-los em forma de livro.

## 2. O POVO PURUBORÁ

O povo Puruborá é um grupo indígena do atual estado de Rondônia, mas até o dia 13 de setembro de 1943<sup>15</sup>, ano de criação do Território Federal do Guaporé estavam em áreas do estado do Mato Grosso. Os relatos históricos/antropológicos sobre eles aparecerão nos mapas etnográficos Área Cultural do Guaporé (mapa 01) de Darci Ribeiro no ano de 1979.

**Mapa 01:** Área Cultural Indígena Guaporé



Autor: Ribeiro 1979

Serão também catalogados por Roquette-Pinto e a Comissão Rondon no ano de 1934, quando da construção das Linhas Telegráficas Mato Grosso – Manaus, conforme podemos constatar no mapa a seguir:

<sup>15</sup> A década de 1940 é marcada pela criação de vários Territórios Federais (Amapá, Rio Branco, Ponta Porã e Iguazu) e dentre eles, o Guaporé, com terras desmembradas dos estados do Amazonas e Mato Grosso. A criação desses territórios está dentro da lógica da Marcha para o Oeste que visava ocupar e integrar o Norte e o Centro-oeste brasileiro, desenvolvido por Getúlio Vargas durante o Estado Novo.







inspetor mesmo que começou trazer branco pra trabalhá, cortá, trabalhá caucho, essas coisas, aí foi enchendo, foi invadindo. Foi o próprio Manoel Felix que começou a trazer gente estranha.

Entrevista feita pelo autor com o pajé Paulo Aporeti em 2012.

Segundo os mitos de origem do povo Puruborá, eles surgem enquanto povo em decorrência de relações sexuais entre uma índia casada da tribo Puru, com um índio da tribo Bora, durante o ato sexual o homem se transformava em onça. Do resultado dessa relação nasceu então o povo Puruborá que em uma tradução significa “que se transforma em onça (Montanha, Barboza, Oliveira, 2014; Vander Valder 2013; Menezes, 2016; Ramos, 2019; Puruborá, 2021).

Oportuno trazer o relato a partir da pesquisa de conclusão do curso em Educação Intercultural de Gisele de Oliveira Montanha, feitas por entrevistas e conversas com os mais velhos, incluindo sua vó dona Emília que assim descreve:

Nos tempos antigos, uma índia da tribo Puru namorava escondido do seu marido com um índio da tribo Onça. Quando eles faziam a relação sexual, o índio transformava-se em uma onça, quando eles terminavam, o índio transformava-se em humano novamente.

Em certo dia, a índia foi namorar o índio da tribo Onça e ela viu que o índio transformava-se em onça, ela ficou com muito medo e começou a gritar, o marido dela chegou ao local onde eles estavam e matou a onça. Quando a onça estava morrendo, ela se transformou em índio novamente. Nesse momento todos descobriram que os indígenas da tribo Onça transformavam-se em onça quando faziam relação sexual.

Quando tudo isso aconteceu, as duas tribos Puru e Onça uniram-se e formaram a tribo Puruborá que significa aquele que se transforma em onça. (Montanha; Barboza; Oliveira, p. 170, 2014).

O contato dos Puruborá com a sociedade não indígena foi tão nefasto que num curto espaço de tempo entre 1900 e 1957, ou seja, se deduzidos o ano do contato, 1909, até o ano de 1957, portanto 48 anos após o contato, o povo que era isolado passou a ser listado como povo de contato intermitente e posteriormente a categoria de extintos, conforme quadros abaixo.

No quadro I os Puruborá vão ser listados como índios isolados, o que bate tanto com as narrativas dos colaboradores, entrevistados na pesquisa como com a literatura apontada no corpus do trabalho. Inclusive essa situação perdurará até o ano de 1909, quando ocorrerá o contato.

## QUADRO I: SITUAÇÃO DOS GRUPOS INDÍGENAS BRASILEIRO EM 1990

**QUADRO I**  
*Situação dos grupos indígenas brasileiros em 1990, quanto ao grau de integração na sociedade nacional.*

<i>Isolados</i>	<i>Contato Intermitente</i>	<i>Contato Permanente</i>	<i>Integrados</i>
<b>TUPI</b>			
AMNIAPE	AMANAYE	AFIACA	GUARANI
ARAWINE	EMERILON	GUAJAJARA	KARIPUNA
ARE (XETA)	JURUNA	MUNDURUKU	KOKAMA
ARIKEN	KURUAYA		MAWE
ARUA	OYANPIK		
ASURINI	TEMINO		
AWETI	TURIWARA		
BOCA-NEGRA	XIPAIA		
CANOEIROS (AVA)			
GUAJA			
GUARATEGAJA			
IPOTEWAT			
ITOGAPUK			
JABUTIFED			
KABIXIANA			
KAMAYURA			
KARITIANA			
KAYABI			
KEPKIRIWAT			
MANITSAWA			
MAKURAP			
MIALAT			
MONDE			
MUDJETIRE			
PARANAWAT			
PARAKANAN			
PARINTINTIN			
PURUBORA			
RAMA-RAMA			
SANAMAICA			
TAKUATEP			
TAPIRAPÉ			
TUKUMANFED			
TUPARI			
URUBUS-KAAPOR			
URUMI			
WIRAFED			
<b>ARUAK</b>			
AGAVOTOKUENG	HOHODENE	KATIANA	KAYUXANA
BARAWANA	KANAMARI	KUNIBA	KINIKINAO
IPURINAN	KARUTANA	MANITENERI	LAYANA
IRANTXE	KAXARARI	MARAWA	PASE
KULINO	KORIPAKO	PALJKUR	TERENA
KUSTENAO	KUJJIENERI	PARESI	WAINUMA
MANDAWAKA	PAUMARI	WAPITXANA	
MAOPITYAN	TARIANA		
MEHINAKU	WAREKENA		
WAURA	YAMAMADI		
XIRIANA	YUBERI		
YABAANA			
YAWALAPITI			

232

Autor: Ribeiro, 1979

No quadro II, apresentando a situação dos indígenas brasileiros no ano de 1957, os Puruborá aparecerão como povos de contato intermitente, isso em decorrência da política desenvolvida pelo SPI e do encarregado do posto José Felix Alves do

Nascimento, de associar os povos indígenas do Posto Dois de Maio aos seringais e aos seringueiros.

## QUADRO II: SITUAÇÃO DOS GRUPOS INDÍGENAS BRASILEIROS EM 1957

**QUADRO II**  
*Situação dos grupos indígenas brasileiros em 1957. Quanto ao grau de integração na sociedade nacional*

Isolados	Contato Intermitente	Contato Permanente	Integrados	Extintos
<i>TUPI</i>				
ASURINI	ARÉ (Xetá)	JURUNA	AMANAYÉ	AMNIAPÉ
BÓCA-NEGRA	AWETI	MUNDURUKÚ	GUAJAJARA	APIAKA
CANOEIROS (AVA)	KAMAYURÁ	PARANAWAT	GUARANI	ARAWINE
GUAJA	KAYABI	PARINTINTIN	KARIPUNA	ARIKEN
MUDIETIRE	PURUBORÁ	TAPIRAPÉ	MAWÉ	ARUA
PARAKANAN	URUBUS-KAAPOR	TUKUMANPÉD	TEMBÉ	EMERILON
		TUPARI		GUARATEGAJA
		WIRAPÉD		IFOTEWAT
				ITOGAPUK
				JABUTIPÉD
				KABIXIANA
				KARITIANA
				KEPKIRIWAT
				KOKAMA
				KURUAYA
				MAKURAP
				MANITSAWÁ
				MIALAT
				MONDE
				OIANPIK
				RAMA-RAMA
				'SANAMAIKA
				TAKUATEP
				TURIWARA
				URUMI
				XIPAYA
ARUAK				

AUTOR: RIBEIRO, 1979, p. 236.

O povo Puruborá era falante de uma língua considerada isolada, do tronco Tupi, família linguística Puruborá, língua Puruborá (Galucio, 2005; Monseratt, 2005; Neto, 2020; Puruborá, 2021). Ocorre que com o contato, José Felix Alves do Nascimento proibiu o uso dela pelos membros do grupo, impondo-lhes castigos corporais, de modo que os poucos que ainda falavam alguma coisa no século XXI haviam perdido muito da língua materna, portanto o português hoje se constitui como a primeira língua do povo.

Ainda segundo Galucio, a língua Tupi Puruborá é próxima ou se assemelha ao Tupi Ramaráma falado pelos povos Arara Karo, que residem no município de Ji-Paraná,

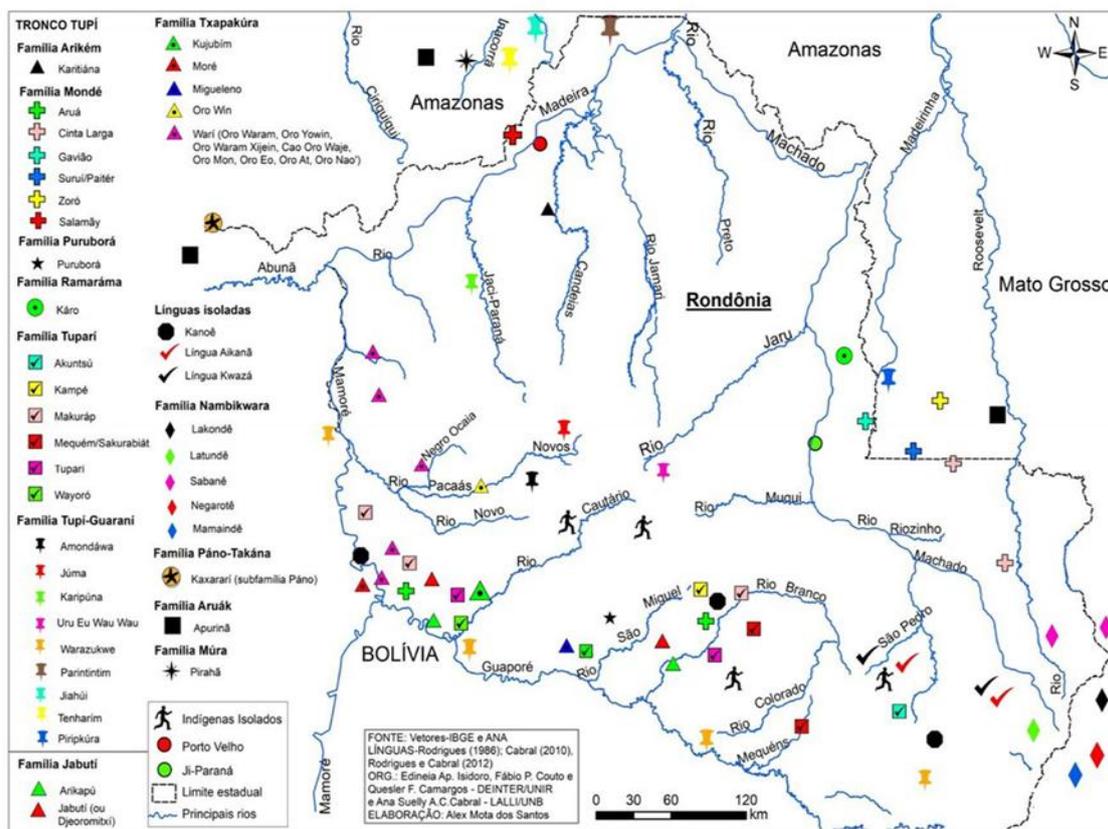
no centro do estado, na Terra Indígena Igarapé Lourdes. Grupo contactado em 1940, língua também considerada isolada.

Os últimos falantes da língua faleceram nesse século, incluindo aqueles que compreendiam o que era dito embora não soubessem mais a pronúncia. Dona Emília Nunes de Oliveira Puruborá, matriarca do povo e principal causa da luta pelo reconhecimento da etnicidade do povo pela sua resistência e resiliência, faleceu em 2013.

José Evangelista Puruborá (Nilo) faleceu no início de 2021 ele foi um dos colaboradores tanto das pesquisas realizadas por Ruth Monserrat e por Ava Vilacy Galucio, era uma das bibliotecas viva do povo, e muito contribuiu para a política de revitalização da língua.

O último a falecer foi o senhor Paulo Aporeti Filho Puruborá, esse é um personagem mais conhecido na historiografia, é citado desde a dissertação de mestrado de Mauro de Mello Leonel Junior de 1988. É um dos meus colaboradores e era possuidor de uma memória e de uma narrativa das mais profundas que conheci, foi o principal informante das duas pesquisadoras supracitadas.

## MAPA – 05 AS LINGUAS INDÍGENAS DE RONDÔNIA



Fonte: Cabral 2018

Segundo Galucio, os primeiros trabalhos com a língua Puruborá se deram a partir de 1932 quando Theodore Koch-Grünberg coleta em Manaus de um jovem que tinha entre 10 e 12 anos proveniente do rio Manuel Correia, de onde compôs uma lista com 328 vocábulos.

Posteriormente em 1968, ainda segundo Galucio, William Bontkes entrevista uma senhora de nome Tereza na Vila de Limoeiro no rio São Miguel que na época possuía 65 anos (possivelmente essa senhora apareceu como sendo avó de uma das minhas entrevistadas que tinha como nome de batismo Tereza e nome indígena de Merem), com essa senhora Bontkes coletou 49 palavras.

Outras coletas de palavras foram feitas por Denny Moore do Museu Paraense Emílio Goeldi, sendo que o de maior fôlego é a da própria Ana Vilacy Galucio e outro de publicação no mesmo ano de Ruth Maria Fonini Monserrat, embora essa tenha iniciado as pesquisas antes de Galucio. Galucio trabalhou com Paulo Aporeti Filho e José Evangelista Puruborá; já Ruth trabalhou com Paulo Aporeti Filho, Nilo, apelido de José Evangelista Puruborá e Maria Luiza.

O trabalho de Ruth Monserrat pode ser consultado num capítulo do livro NOVOS ESTUDOS SOBRE LÍNGUAS INDÍGENAS (citado nas referências), quanto aos trabalhos de Ana Vilacy Galucio privilegiamos o artigo: PURUBORÁ: NOTAS ETNOGRÁFICAS E LINGUÍSTICAS RECENTES, e o livro escrito em parceria com seus colaboradores falantes da língua: VOCABULÁRIO ILUSTRADO – ANIMAIS NA LÍNGUA PURUBORÁ (ambos também descritos nas referências).

Essa questão é exposta na presente tese para demonstrar a violência sofrida pelos povos indígenas e de modo especial os Puruborá, e essa violência tem tanto caráter simbólico e físico, pois eles foram proibidos de falar a língua, com ela se vai a memória, as imagens que só o uso contínuo pode preservar, mas para além disso, os castigos físicos impostos aqueles que eram pegos conversando em Tupi Puruborá.

Além disso é preciso evidenciar a resistência dos poucos falantes que chegaram ao século XXI, muito de nossa historiografia tem tratado os povos indígenas como pobres coitados, indefesos e, portanto, merecedores da tutela do Estado, ou de pessoas defensoras das causas indígenas, nem sempre portadores de ações descolonizadoras.

As estratégias adotadas pelas famílias de Paulo Aporeti Filho Puruborá, José Evangelista Puruborá (Nilo) Emília Puruborá foram diversas, dentre elas acordar na madrugada e passarem suas histórias contadas na língua, falar dentro do rio durante os banhos, evitando os olhares dos colonizadores. Portanto, apesar de toda opressão fica evidente que os Puruborá, como todos os povos indígenas têm sua expertise para resistir ao aniquilamento.

Esse trabalho realizado com a revitalização da língua e a publicação de livros tem servido como política de revitalização da língua e para a reafirmação da identidade e da cultura do povo Puruborá. As crianças aprenderam a cantar na língua, os nomes próprios das gerações nascidas após essa atuação dos anciãos, linguistas e da escola indígena, são nomes indígenas, os casamentos passaram a ser estimulados dentro do próprio grupo.

Como os alunos da escola passaram a ser convidadas para apresentações em escolas estaduais e municipais não indígenas, nas universidades, onde levam as danças, o artesanato, o grafismo, ali onde antes parecia existir um amontoado de camponeses

pertencente a uma família passou a ser indicado como uma aldeia indígena, o que eleva a autoestima de toda a comunidade.

Como dito anteriormente, esse grupo antes do desmembramento das terras do estado do Amazonas e do Mato Grosso para a criação do Território Federal do Guaporé, moravam no Mato Grosso e devido as guerras intertribais, migraram para a porção territorial que hoje integram o estado de Rondônia.

Segundo relatos do pajé Paulo Aporeti o primeiro lugar ocupado por eles era no rio Branco, como esse já era um espaço ocupado por vários grupos étnicos que habitavam ancestralmente tais como: Tupari, Makurap, Arikapú, Djeoromitxí. E, como diz a lei de Newton, dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço no mesmo tempo. Logo os Puruborá entraram em conflito com os Tupari e possivelmente com outros povos.

Dáí iniciam novos processos migratórios até o contato com o Rondon no ano de 1909. Esse fato (contato) se deve ao protagonismo dos Puruborá e não da ação dos não indígenas, segundo as próprias narrativas de Paulo Aporeti e Celestino Souza Silva.

Celestino falando sobre a Cigana afirma que ela, na época do contato, era muito pequena, ou quase não existia, mas ali se deu o contato com o não indígena em virtude da captura de um cachorro de raça que acompanhava Rondon e a Comissão das Linhas Telegráficas:

Não era nada, não era nada. Era um ponto assim, que ali eles passaram dezoito dias na Cigana né. Esperando um cachorro do Rondon que correu atrás de uma paca e sumiu, e o cachorro era daqueles cachorrão né. E passaram 18 dias ali, até que o cachorro não apareceu mais, aí tinha o cara que era o feitor de canoas dele, que era o cara feitor de canoas dos barcos que chamava de Correia né. O Correia era mestre para fazer as canoa né? Aí pegou uma canoa e desceram de água abaixo. Dalí, né, porque até então ele não tinha andado nada de água, do Butão eles vieram por terra até ali.  
(Entrevista realizada pelo autor com o senhor Celestino em 2012).

E prossegue afirmando que os índios deixaram um capacete de penas para o pessoal da turma da Comissão Rondon, e que eles até deram um tiro de canhão para atrair a atenção do cachorro:

Deixaram um capacete de pena pro Rondon ali. E o Rondon pegou esse capacete e levou. Inclusive o Correia pegou uma bomba que soltaram lá na Cigana, para o cachorro ouvir né, que vinha a procura do barulho, que era aqueles cachorro ensinado né, mais ele não apareceu, não veio atender a bomba. E os índios ouviram aquele, e correram dali, se não fosse, topavam eles tudo aí. Mas aí os Cabixi tinha uma aldeia aqui na Maloquinha.

(Entrevista realizada pelo autor com o senhor Celestino em 2012).

Um relato de um Migueleno, corrobora com esse fato, o da junção dos vários grupos étnicos na mesma aldeia demarcada por Rondon, o rapto de mulheres, os trabalhos para os seringalistas:

Meu avô me contou que o nosso grupo veio subindo o rio São Miguel fugindo dos seringueiros e de outras tribos que atacavam nosso povo. Muitos morreram de doenças, principalmente as crianças e os mais velhos que não aguentavam. As mulheres mais novas eles [os seringueiros] carregavam e aí, os pais nunca mais encontravam. Quando o meu avô se entendeu, já bom de memória, nosso povo já tava no São Miguel, já conhecia o Posto [Treze de Maio]. Aí foi se juntando com outras tribos, foi se juntado no Posto, foi trabalhando para os civilizados e depois foi acabando com nossas malocas e o povo foi misturando e vivendo parecido com os cristãos, brincava nas festas do cristão lá no Limoeiro. (David Lima, Guajará-Mirim, 03 de setembro de 2010; comunicação pessoal *apud*: Nascimento, p. 108, 2018).

Paulo Aporeti narra a história do cachorro e, reforça a ideia do protagonismo dos Puruborá para estabelecer o contato, segundo ele, ainda no Mato Grosso os Puruborá avistaram não indígenas, porém não tinham interesse em estabelecer nenhum tipo de relação:

Tinha contato, mas não de chegar a conversar, porque o pessoal branco atacava muito eles, e eles também atacavam muito os branco pra matar dessa turma né? E a única pessoa que eles vieram ter contato foi já no Rio Branco foi o velho, a comissão do velho general Rondon, que chegou e saiu na aldeia deles com os cachorro, que os índios até matou os cachorro do velho, era brabo e foi falando com ele, aí o chefe dele disse que ele, era a paz que ele tava pedindo.

(entrevista concedida ao autor pelo senhor Paulo Aporeti em 2012).

Os Puruborá mantinham contatos indiretos com os não índios, o que reforça a ideia de que desde a presença do invasor, falar em índios isolados é algo arriscado, pois eles podem escolher não estabelecer contatos diretos, porém na medida em que os invasores adentram no território, os contatos via conflito se deram, além disso se dá também de forma indireta.

O protagonismo indígena apresentado na narrativa, não é mera alegoria, trata-se de um discurso de caráter histórico, e dizer o contrário é uma tentativa de apequenar as ações políticas dos povos indígenas e fortalecer o discurso colonial que apequena e imbeciliza o outro, inclusive como forma de apagar suas ações e de dar protagonismo aos agentes da colonização.

Como desde a presença do conquistador a partir de 1530, a prática comum em relação aos povos indígenas foi a de buscar alianças com os grupos étnicos para

combater os grupos mais resistentes à colonização, bem como ao processo de construção dos aldeamentos ou as missões muito comuns em toda América colonial.

No caso de Rondon essa prática também foi muito usada, em todas as terras indígenas demarcadas, vamos encontrar vários povos falantes das mais variadas línguas juntos e misturados como se dizem no jargão popular. No rio São Miguel já habitavam os Migueleno, bem como os denominados Cabixi, que ocupavam desde as serras dos Pareci até as imediações do Real Forte Príncipe da Beira, desde a fundação da primeira capital do Mato Grosso, Vila Bela da Santíssima Trindade em 19 de março de 1752.

O povo Puruborá foi contactado pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, no ano de 1909, assumimos essa data porque coincide com a construção da linha telegráfica (1907-1915) e porque os anciãos são unânimes em indicar a mesma como início do contato. Faço essa afirmação inicial porque existe quem afirme o ano de 1912 ou 1919 como o ano do efetivo contato, por exemplo Ruth Maria Fonini Monserrat ao nos informa que:

[...]. O Marechal Rondon contactou os Puruborá em 1919, deixando-os na região do rio Manuel Correia, afluente do rio São Miguel, aos cuidados de um encarregado do SPI, José Felix do Nascimento, no lugar conhecido como Colônia ou Posto Dois de Maio. No mesmo ano, Rondon demarcou a terra dos Puruborá com marcos de madeira fincados no chão. [...] (Monserrat, 2005, p. 10).

Nessa mesma linha entra também Gil de Catheau em artigo publicado na revista *Porantim* número 214 de dezembro de 2001, ele vai nos dizer que “O Marechal contactou os Puruborá em 1919 e os deixou na região do rio Manoel Correa, afluente do rio São Miguel aos cuidados de um encarregado do SPI José Felix do Nascimento” (Catheau, 2001, p; 11).

Já Ana Vilacy Galucio nos informa que “[...]. Eles contam que os seus antepassados viviam nas proximidades do rio São Miguel. onde foram encontrados pelo Marechal Candido Mariano Rondo, em 1912. [...]” (Galucio, 2005, p. 160).

Nós, no entanto, continuamos defendendo a tese de que o contato ocorreu em 1909, pois desde as primeiras entrevistas dentro do Projeto de Pesquisa e Extensão Resgatando a Memória e a História do Povo Puruborá, os anciãos entrevistados falam dessa data como data inicial, um dos entrevistados é o ancião e pajé Paulo Aporeti nos diz:

Antes destes postos, esses Puruborás moravam em São Lucas, Mato Grosso, né? Mas devido guerrilhas deles com outros, eles vieram mudando, aí eles vieram para o Rio Branco, e do Rio Branco, esses Tupari, esses outros, no Funil, viviam brigando.  
(entrevista concedida ao autor pelo senhor Paulo Aporeti em 2012).

Mais adiante na mesma entrevista ele vai dizer que após o contato o Rondon trouxe todos os índios para o rio Manoel Correa:

Já foi demarcada há muito tempo, o velho Rondon passou, depois que o velho escutou o capitão, marcou, tirou os índios tudo, trouxe os índios tudo de lá que tá, botou todo unido ali, lá dentro da aldeia onde eles trabalhavam lá no Manuel Correa, já trabalhando, eles foram lá e avisou. Aí veio o Benjamin Rondon em 1925, que eles foi, demarcou a terra, em 1912 foi quando foi marcado o terreno do Rio Manuel Correa da aldeia. (Idem).

Os relatos é que quando do contato eles eram vizinhos dos Tupari com quem tinham conflitos, e segundo a história desse povo no início do século XX, habitavam na região acima da cabeceira do rio Branco, então o que nos informa Paulo Aporeti tem sentido, existe uma distância temporal do contato ao deslocamento dos Puruborá até as terras demarcadas no Manuel Correa em 1912.

Outra razão para descartamos completamente a data de 1919, é que nesse período o trabalho de construção das Linhas Telegráficas ligando Mato Grosso ao Amazonas já havia se encerrado, pois vai do ano de 1907-1915, portanto não há como Rondon ter contactado esse povo fora do intervalo de tempo da empreitada das Linhas, ou seja, quatro anos após a conclusão do traçado até Porto Velho.

Faz muito sentido o relato do Paulo Aporeti, entre o contato no rio Branco até a vinda para o Posto Dois de Maio e a posterior demarcação da terra para os Puruborá, Migueleno e Cabixi; aliás segundo Galucio e:

De acordo com relatos de um dos anciãos Puruborá entrevistados sua família vivia na região do rio Branco, no Sudeste do estado de Rondônia, onde mantinha contato com os povos Makurap, Aruá e Tupari. Entre outros. Entretanto, devido a brigas com estes povos, a família mudou-se para as proximidades do rio São Miguel, um tributário do rio Manoel Correia, no atual município de Costa Marques, Rondônia. (Galucio, p. 200, 2005).

Essa tese também é defendida pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI, e por Tarcila dos Reis Menezes que nos informa:

De acordo com a Regional Rondoniense do CIMI e com relatos dos Puruborá, este povo vivia, inicialmente, nas cabeceiras do rio Branco. No entanto, devido às guerras com outros índios da região (Makurap, Arikapú, Tupari e Djeoromitxi), acabaram migrando para as proximidades dos rios Cabixi e Manuel Correia – ambos afluentes do rio São Miguel, este, por sua

vez, tributário do rio Guaporé –, lá tendo sido contatados pelo Marechal Rondon, em 1919 (Menezes, p. 94, 2016).

Após o contato os Puruborá são remanejados para o Posto Dois de Maio e, a partir de então passam a tomar contato com a produção do látex e a extração de outros produtos, não mais para o consumo interno, mas inseridos na lógica do capital, ou seja, a região, como de resto o país, se enquadram na lógica de fornecer mão de obra e matéria prima para os grandes centros produtores.

Mauro Leonel ao falar dos grupos contatados por Rondon no rio São Miguel, também vai afirmar que:

Rondon comandou pessoalmente os trabalhos no rio São Miguel, em 1909, quando ‘resultou a convicção de que a zona era habitada por silvícolas, donde a resolução do coronel Rondon de fundar o posto de atração 3 de Maio’, conta Botelho de Magalhães. A expedição atribuiu ao grupo da região o genérico nome de cabixi, embora não tivessem entrado em contato com os isolados. Os índios não apenas recolheram os brindes como deixaram ‘panelas, cestos, arcos, flexas, estas com pontas quebradas. No rio Manuel Correia, um braço do São Miguel, Rondon encontrou uma maloca, que acreditou ser do chefe dos que denominou cabixis. [...]’. (Leonel, 1995, p. 95).

Mesmo não citando os Puruborá, o texto confirma que Rondon esteve em 1909 no rio São Miguel e no rio Manuel Correia, destaca também a presença de índios isolados, o que corrobora com a descrição feita por Darci Ribeiro, citada acima, dando conta que no ano de 1900 os Puruborá eram tidos como isolados.

No parágrafo seguinte acrescenta que esses índios isolados não se confundem com os até então denominados de Xapacura, depois Pacáas-Novos e que hoje são denominados como Wari’, logo poderiam estar se referindo tanto dos Puruborá como dos Uru-Eu-Wau-Wau ou ainda os Abitana-Huanyam (Migueleno) contatado todos no século XX.

A presença de isolados no médio e alto São Miguel foi corroborada também por Haseman [1912:335], e não se confundem com os grupos xapacuras que se encontravam no início do século mais próximos à foz, identificados por Métraux [1948:398] como os uanians, abitonas, ou pavumava [Haseman 1912:337]. (Leonel, 1995, p. 95).

José Félix Alves do Nascimento não era apenas o responsável pelo posto do SPI. Ele também comandava os seringais da região e era conhecido como “patrão” do seringal. As regras estabelecidas por ele no seringal e no posto eram bastante rigorosas. No encontro de José Félix com o povo Puruborá, ele tomou para si uma índia e fez dela sua esposa. Nos seringais, trabalhavam indígenas e não indígenas oriundos de outras

regiões. Esses seringueiros, quando alcançavam grande produtividade, eram presenteados com mulheres indígenas por José Félix. (Puruborá, 2021, p. 18).

O Posto Dois de Maio foi na realidade desde o começo um posto de atração para os povos indígenas da região do rio São Miguel, como também um grande seringal e fornecedor de mão de obra e de esposas para os seringueiros como estímulo ao aumento da produtividade. Mauro Leonel descreve a associação criminosa e nefasta para os povos indígenas, também descritas em suas narrativas do vínculo entre José Felix e poderosos seringalistas da região.

O general Cândido Mariano da Silva Rondon interditou no início do século uma área indígena nos rios São Miguel, São Francisco e Manoel Correia, destinado aos índios puruborás e outros grupos 'arredios'. O encarregado do posto, denominado Três de Maio, José Felix Alves do Nascimento, abandonado pelo SPI, endividou-se com a empresa Massud & Kalil, casou-se com uma índia e foi substituído por Arlindo de Souza Freitas [MI, 12.2.1952. pl. 459/449]. Em resumo, a empresa e vários seringalistas foram aos poucos invadindo a área. Inclusive acompanhados dos próprios encarregados do SPI. (Leonel, p. 95, 1995).

Os resultados desse contato serão desastrosos para todos os grupos aldeados, dentre eles podemos destacar as mortes por contágio pelas doenças trazidas pelos colonizadores, tais como gripe, sarampo, coqueluche; mulheres indígenas distribuídas como troféus para os seringueiros que mantivessem a taxa de produção do látex; trabalho desconectado das práticas culturais e ligados a morte.

A cacica Hozana ao falar do responsável do posto vai descrever as ações dele em relação aos Puruborá;

Rondon juntou e deixou José Félix do Nascimento para cuidar desse povo. Marechal Rondon deixou ele lá para cuidar dos índios e não para tirar os costumes deles. Então assim, era para ele ser um pai, mas ele não serviu como um pai porque foi o primeiro a casar com uma índia e não deixou os índios a casar com as índias, falar na língua e nem dançar nada. Até hoje eles lembram de algumas coisas que falavam porque falavam escondido, mas as danças e músicas eles não cantavam porque ela não deixava; então onde ele ficou fez isso com os índios. (entrevista realizada em 2012).

Algumas proibições ficam evidentes na narrativa, proibiu o uso da língua materna, as danças, as músicas, não permitia o casamento entre os próprios puruborá, com o claro intuito de ter mulheres como troféu a serem distribuídas para os seringueiros não indígenas.

Você fica com essa mulher aqui, ela é sua, mas se fizer 20 quilos de borracha menos do que isso eu vou tomar ela e dar para outro. Então você não tinha o direito de mandar na sua mulher; quem mandava na sua mulher era o patrão,

ele dava para quem ele quisesse, casava com quem ele queria e era assim; se fosse um bom seringueiro ficava com aquela índia e se não fosse ele tomava e dava para outro. (entrevista realizada em 2012).

Essa questão da presença ou ausência de mulheres nos seringais vem ocupando um destaque na literatura; até bem pouco tempo atrás, acreditava-se na ausência como um dado que poderia ser atribuído para qualquer espaço da região; hoje sabemos que em vários seringais a presença feminina era quase inexistente, noutras elas trabalhavam como qualquer seringueiro, e mesmo quando os pais ou esposos faleciam elas assumiam em seu nome a extração do leite, a defumação e a comercialização.

As mulheres no seringal podiam ser utilizadas como troféus, como no caso das Puruborá, como profissionais do sexo, sendo um dos serviços prestados pelo seringalista para manter o seringueiro atrelado aos barracões, ou mesmo como ajudantes dos esposos, como podemos ver na citação a seguir:

Embora o trabalho da mulher no cotidiano do seringal não ficasse em nada a dever ao trabalho executado pelo homem, a estrutura da sociedade do seringal não admitia o contrato de trabalho enquanto seringueiras e, em consequência, não era permitido o seu cadastramento no barracão e movimentação de conta no mesmo. Neste sentido, todas as ações da mulher eram contabilizadas de forma indireta, através do nome do seu companheiro, mesmo que este não estivesse mais vivo. (Silva, p.78, 2000).

Algumas mulheres produziam tanto ou mais que os homens, apesar dessas restrições de não poderem ser cadastradas no barracão, o que tem desdobramentos negativos tais como a impossibilidade de se aposentarem como seringueiras por não terem como provar o trabalho documentalmente.

Ainda na década de 1946, no estado do Amazonas uma mulher menor de idade bateu o recorde de produção conforme notícia do *O Jornal* como nos relata Brito, p.83-84, 2017.

**"Uma Jovem Seringueira recordista na Safra da Borracha: esta em Manaus a senhorita Maria Izabel Vidal**

Fomos informados de que pelo navio "Rio Aripuanã, recentemente chegada a Manaus, de regresso de sua viagem ao rio Juruá, havia chegado como passageira, uma menina que trabalhando na extração da borracha, houvera colhido 828 quilos, o que representa uma quantidade Record, principalmente em se tratando de uma menor.

Trata-se, de fato, de uma menor que ainda não completou os 15 anos."

QUADRO III – JOVEM SERINGUEIRA RECORDISTA NA SAFRA DA BORRACHA



O relato sobre o papel das mulheres no seringa é importante nesse trabalho, levando-se em conta que a maioria dos entrevistados são mulheres, e todas elas relatam seu trabalho desde a adolescência na extração do látex, seja ajudando os pais e posteriormente os maridos, conforme detalharemos noutro capítulo; além disso as lideranças desde 2000 são compostas majoritariamente por mulheres.

O fato é que em Rondônia, principalmente no primeiro boom predominou a ausência das mulheres, de formas que as indígenas desde crianças eram obrigadas a casar com seringueiros com os quais não partilhavam a língua, os costumes e com quem não partilhavam nenhuma simpatia.

No Vale do Guaporé essas práticas perduraram até a décadas de 1920, pois ao contrário do que ocorreu entre os interstícios do primeiro para o segundo boom, onde na

maioria dos casos ocorreu uma drástica redução da produção do látex, no Guaporé a produção até aumentou. Essa redução provocou uma melhoria na qualidade de vida dos indígenas, seringueiros nativos e aqueles que não retornaram para seus estados de origem (Dalmolin, 2004; Galvão, 1979; Gonçalves, 2008).

Roseline Mezacasa em sua tese de doutorado, analisa dados da produção gomífera para a região e observa que:

Os dados quantitativos das duas tabelas anteriores e o trecho descrito pelo delegado fiscal ajudam-nos a compreender o crescimento da indústria extrativa no Vale do Guaporé, entre 1910 e 1920. Embora seja justamente a partir de 1912 o período da queda dos preços no mercado internacional, tendo em vista a produção asiática, o que acarretou a desmobilização da produção em inúmeras regiões amazônicas, os dados indicam que no norte de Mato Grosso ocorre aumento na produção até 1919, quando os sinais da crise atingem a região. (Mezacasa, p. 151, 2021).

Mesmo após as décadas de 1910 e 1920, quando ocorre uma decrescente queda da produção em função do valor de mercado e da produção em grande escala da Ásia, os povos indígenas do Vale do Guaporé continuaram a trabalhar nos seringais, e continuaram no segundo boom quando da Segunda Guerra Mundial.

Retomando a questão do contato e seus desdobramentos, outras entrevistadas falaram dos casamentos dos pais e como eles foram arrançados, é o caso da entrevista em que Valmira ao lembrar do casamento da mãe e como ele ocorreu:

Quando a minha mãe casou-se com meu pai ela tinha dezesseis anos, ela teve um casamento obrigada, ela não queria casar, era muito nova, ela dizia que num tinha interesse de namorar. Como ela foi criada por padrasto, por madrasta, não conheceu o pai nem conheceu a mãe. [...], José Felix né, que trabalhava com os índios, naquele tempo, ele tinha aquelas moças que ele criava, criou umas três moças assim na casa dele. (entrevista realizada pelo autor com a senhora Valmira em 2012).

Num outro momento ela relata alguns fatos muito familiares aos narrados pela cacica Hozana, enfatizando o papel do encarregado do Posto Dois de Maio, funcionário do SPI e ao mesmo tempo comprometido com os interesses dos seringalistas.

José Félix era ele mesmo o sem vergonha que cuidava dos índio aquele tempo né. Aí e ele que trabalhava, lutava com aquele povo, mas ele fazia era tirar tradição deles, que era dança, empatava o povo. Ele num queria dizer que eles eram índios, sempre ele queria esconder, Acabo! Acabo! E acabo mesmo! Fazia as menina casar com as pessoa que não era índio que era para poder tira elas do meio da tradição da família, foi tudo separado assim, dessa forma né, mais ele sabia que as pessoa era indígena. ele criava aquelas meninas porque, tinha um seringueiro que fazia muita borracha e tinha aqueles que fazia menos. Aí aquele seringueiro que fazia uma tonelada, duas tonelada de borracha. Eles eram capacitado. ter um emprego, ter uma faculdade e de ganhar cinco dez, mil reais assim, né. Então os seringueiro que

tinham o melhor nome. aí aquelas meninas eram pra casar com eles, eles eram sorteados com as menina, que era pra eles se animarem e fazer bastante borracha. (Entrevista realizada em 2012).

Camila Puruborá, pesquisadora da etnia, também narra esses episódios em seu livro, falando do primeiro casamento de sua avó, dona Emília, com o seu primeiro esposo, também arranjado pelo José Felix do Nascimento conforme veremos:

Foi ainda na infância que Emília perdeu seus pais. O povo Puruborá havia sido recém-contatado pelo Marechal Rondon. Naquela época, as crianças indígenas órfãs eram entregues a José Félix do Nascimento. Ele criava algumas dessas crianças. Outras, as que já eram moças, acabavam presenteadas aos seringueiros.

Para minha avó, seu marido não passava de um estranho. Os anos de casada com esse homem foram muito difíceis, pois ele a maltratava e nela batia. Dessa união tiveram três filhos: dois deles faleceram crianças, com uma febre forte. A filha que sobreviveu está viva se chama Izaura. (Puruborá: p. 19-20, 2021).

As meninas criadas pelo José Félix do Nascimento, eram todas órfãs, cujos pais e mães faleceram em decorrência das doenças trazidas pelos não índios e, como percebemos tais adoções não tinham fins caritativos ou altruístas, na realidade ele as criava como troféus a serem oferecidos aos seringueiros que mais produzissem; além disso outro objetivo latente fazer com que os grupos étnicos desaparecessem no processo de miscigenação, como se isso fosse possível.

Quais interesses outros poderiam estar por trás desses casamentos não consentidos que não a ideia de que casando indígenas com não indígenas acarretaria a tão famosa aculturação. Processo pelo qual os Puruborá sobreviventes do cruel destino do contato, as mortes por doenças, seriam assimilados pela sociedade nacional; não só os casamentos como as famosas proibições de manifestações culturais e mesmo o uso da língua.

Na mesma entrevista Valmira tem a clara percepção de que estava por trás das ações de José Félix do Nascimento e do SPI, além dos já descritos no parágrafo acima, quais sejam:

Foi ele quem criou minha mãe e quem arrumou o casamento né. Pois ele não queria aceitar casar ela com índio para não ir pra frente aquela tradição, aquele costume né. Aí ele casou ela com seringueiro para poder tirar, para poder acabar né. Eles queriam era as terras, para trabalhar, explorar, as colocações, as seringa, as coisas né, não interessavam nos índio. É ele foi o causador de tudo isso, dessa mistura toda. E aí a gente foi criado fora da nossa tradição, da nossa terra, dos nossos costumes né. (idem).

A atuação do SPI, na visão da colaboradora, e da minha própria, era fazer com que os Puruborá deixassem de existir enquanto grupo étnico, isso facilitaria ao máximo a expropriação do território, com ela dos seus recursos naturais como a seringa, a castanha, a poalha e, todos os demais recursos naturais existentes, além de continuar a reprodução da mão de trabalho, com os agora filhos dos índios com seringueiros resistentes as pestilências advindas com os conquistadores.

Com o declínio da extração do látex os Puruborá estavam completamente inseridos e dependentes dessa atividade produtiva para a subsistência, não mais encontrando serviço nos seringais iniciam um processo de diáspora, migram para outros municípios distantes do local de contanto e da terra “demarcada” por Rondon para que seu povo habitasse.

Em seguida veio os processos de expulsão da terra tradicional dos poucos remanescentes, essas expulsões ocorreram em três momentos históricos distintos: a primeira ocorreu entre os anos de 1910 e 1940, quando o órgão oficial estimulou a invasão da empresa Massud e Kalil; a segunda ocorre em 1982 quando da criação da Reserva biológica do Guaporé – REBIO, e os moradores de Limoeiro foram de lá expulsos; a terceira expulsão ocorre quando da demarcação da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau (1994) a família da dona Emília é expulsa da Cigana (Mauro Leonel, 1995; José Joaci Barboza, 2017; Anátalia Daiane de Oliveira Ramos, 2019; Camila Puruborá, 2021).

Na década de 1980 a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, declara os Puruborá como grupo extinto, ou seja, em menos de um século, de povos isolados à povos extintos, demonstrando que em tese, a prática de inserção dos povos indígenas, ao menos do ponto de vista do órgão responsável pelo cuidado e preservação física, era acertada, os povos estavam sendo inseridos na sociedade envolvente, o que do ponto de vista dos povos indígenas nunca ocorre efetivamente (Ribeiro, 1979; José da Silva, 2012).

No início do século XX o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, numa de suas visitas à região do Vale do Guaporé é informada por um indígena da etnia Migueleno, que existia uma família de índios Puruborá que habitavam às margens do rio Manuel Correia, e conduziu a equipe daquele órgão até a residência de dona Emília, a matriarca da família que deu origem ao processo de reorganização do povo e da

retomada do seu reconhecimento pela FUNAI como povos indígenas, com plenos poderes, direitos e deveres assegurado pela Constituição de 1988.

É nesse contexto, ou seja, dez anos após a luta pelo reconhecimento enquanto grupo indígena, em pleno processo luta pela retomada do território que hoje se encontra em posse de grandes proprietários e fazendeiros, de ameaça de morte de sua filha a cacica Hozana que recolhi esse pequeno pedaço de entrevista dessa anciã que impulsionou todo esse processo de retomada da luta enquanto povo Puruborá.

Outras misturas com outros povos indígenas vão se efetivar em função do segundo boom da borracha, a denominada Guerra da Borracha, quando os seringais da Ásia são ocupados e cortam o fornecimento da borracha para os aliados. De forma que o Posto Indígena Dois de Maio agregava os povos Cabixi, Migueleno e Puruborá, alguns falam também da presença dos Gavião, originários de Ji-Paraná, (NETO, 2020), decorrentes das migrações de mão de obra de outras regiões para atender a demanda dos seringais, promovida pelo Serviço de Proteção Indígena – SPI, entre as décadas de 1940 e 1960, com remanejamentos oficiais.

Entre as décadas de 1940-1960, ouve uma notável dispersão de índios pelos seringais. Em 1940, o então governador do Território do Guaporé estimulou a transferência de índios do Ji-Paraná para o Guaporé, visando suprir a mão-de-obra perdida em decorrência dos surtos de epidemias. O Serviço, de Proteção aos Índios dispunha somente do Posto Ricardo Franco, que não estava preparado para atender os recém-chegados. Não se sabe em que condições foi feita a transferência, mas sabe-se que a mortalidade atingiu índices dramáticos. Grande número de índios Kassupá, por exemplo, vindos do Tanaru, afluente do Pimenta Bueno, morreu no caminho. (Maldi, p. 234, 1991).

Outro autor, pesquisando os Migueleno, embora mantendo algumas distorções como denominar o Posto como Três de Maio, outras horas como Treze de Maio, reafirma algo comum nas narrativas dos Puruborá e na literatura existente, a de que o contato e a junção de vários povos irão provocar a mistura interétnica, provocando o contágio por doenças e muitas mortes.

A partir desse período, parte dos membros do Grupo passou a conviver com outros grupos indígenas, principalmente os Cabixi no baixo São Miguel, bem como parte do Grupo foi atraído para o Posto Três de Maio, quando este era inspecionado pelo funcionário José Félix do Nascimento. A pesquisa aponta que nos primeiros anos de funcionamento do Posto Três de Maio, havia aglutinados cerca de 150 índios Puruborá e Gavião. Posteriormente chegaram os índios Cabixi e os Migueleno, originários do rio São Miguel. Esses índios trabalhavam para o encarregado do Posto, o senhor José Félix do Nascimento, que lhes forneciam mercadorias em troca de seringa. José Félix do Nascimento incentivava e patrocinava casamentos interétnicos entre

indígenas e seringueiros, assim como comercializava com índios e seringueiro através do sistema de aviamento, muito comum na região amazônica. (Nascimento, p.109, 2018.).

O fato é que a maioria dos entrevistados, bem como a literatura histórica, apontam a presença dos três grupos étnicos: Cabixi, Migueleno e Puruborá no mesmo território; Maldi vai afirmar que “no médio rio São Miguel, próximo do seringal Limoeiro, estavam os Abitna-Huanyam (os mesmos Pawumwa). Acima, também na margem esquerda do rio São Miguel, os Puruborá.

Mais adiante afirma:

Junto aos Hunyam viviam alguns índios que eram chamados por eles de “Cabixi”, e que, segundo afirmaram, outrora haviam sido seus inimigos mortais. Era um grupo praticamente extinto que, mesmo assim, conservava-se como uma unidade distinta dos Huanyam, ainda que a Língua falada por ambos fosse semelhante. (Maldi, p.230, 1991).

Observo que nos mapas produzidos nas décadas de 1940 a 1979 os Puruborá são conhecidos pelos pesquisadores que atuavam na região e como, vitimados pelo contato pernicioso em pouco tempo passam de povos isolados para povos extintos. Vinte e quatro anos após essa datação que os coloca como povos de contato intermitente eles serão completamente apagados da história e dados como povos extintos, como nos narra Ana Vilacy Galucio:

A história mais recente dos Puruborá é recheada de controvérsias. Por um lado, oficialmente o grupo chegou a ser considerado extinto já na década de 1980. No site oficial da Fundação Nacional do Índio ([www.funai.gov.br/mapas/etnia/etn\\_ro.htm](http://www.funai.gov.br/mapas/etnia/etn_ro.htm)), o grupo Puruborá não consta da lista de grupos indígenas atuais do estado de Rondônia, tampouco consta do Mapa de Terras Indígenas da Fundação a terra dos Puruborá demarcada pelo Marechal Rondon e entregue aos índios no início do século passado. (Galucio, 2005, p. 161).

Essa controvérsia se amplia na medida em que o povo passou a ser reconhecido como grupo étnico ainda no início do século XXI, além disso, em virtude da lentidão da FUNAI, as terras ainda não foram demarcadas, apesar da formação de vários GTs, montados pela instituição. O imbróglio se intensificou após a política de demarcação zero de terras indígenas do governo Bolsonaro e da política de passar a boiada, ou seja, invadir terras indígenas, desmatar, impregnar a terra e os rios com agrotóxicos e os mais variados tipos de venenos, sem falar da ampliação dos garimpos ilegais e da extração de madeira em Terras Indígenas.

Desde o ano de 2000, pós contato com o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, o povo vinha organizando assembleias anuais para se encontrar, pois alguns membros não se viam há mais de trinta ou quarenta anos; para trocar experiências, discutirem seus direitos etc., como resultado no ano de 2003 a FUNAI reconhece o grupo como sendo o povo Puruborá e, desde então, estão na luta por educação diferenciada, saúde de qualidade e, sobretudo, pela retomada do seu território.

Desde de 2001, nós indígenas do povo Puruborá estamos reivindicando nossos direitos, lutando por aquilo que tiraram de nós. No passado, a Funai nos negou a nossa identidade étnica, com isso também tirou de nós o direito ao território tradicional. Foi com muita luta que em 2003 fomos reconhecidos por esse órgão. No entanto, continuamos sem o território, o que para nós faz uma grande diferença, pois sem o território nosso povo vive disperso pelas cidades lutando para sobreviver. (Puruborá, 2021, p. 83).

O contato do CIMI com o povo Puruborá se dá primeiramente pela resiliência de Dona Emília, matriarca da atual Cacica, Hozana que mesmo após os vários processos de expulsão descritos acima, teve um primeiro casamento arranjado<sup>16</sup> pelo responsável do Posto Dois de Maio, um casamento sem afetividades ao qual ela foi submetida as violências de gênero, esposo de quem se separa.

Posteriormente por iniciativa própria, arruma um segundo casamento, com alguém por ela escolhido, ele também um seringueiro que nunca perdeu a esposa para outro porque era na definição da filha e cacica Hozana muito macho: “graças a Deus meu pai nunca perdeu minha mãe para ninguém porque ele era muito macho mesmo; ele se casou muito cedo, com 17 anos já estava casado com minha mãe”. E mais adiante define esse ser macho:

Meu pai cortou muita seringa aqui no rio Manuel Correia, no rio Carlos Pinto, que é outro rio vizinho aqui do Manuel Correia, no Rio Bananeira, no rio São Miguel; e assim a gente saía; hoje eles falam que é o indiozinho que é nômade né? O seringueiro é a mesma coisa, trabalhavam num canto e se aquela colocação não prestava eles iam procurar outra boa que desse de fazer um fabrico muito bom, como eles falavam né? Faziam duas toneladas de borracha; meu pai mesmo era seringueiro de duas toneladas de borracha; era uma cota anual e isso não era todo mundo que fazia de jeito nenhum, precisava ser cabra macho mesmo para dar conta de fazer isso daí; ele fazia sozinho; saía uma hora, duas horas da madrugada para cortar e não era colhido essa borracha de coxo que eles falam agora, prensada que deixa o leite coalhar no mato e vão lá e juntam; ele colhia o leite mesmo, chegava em casa e ainda aquecia aquele leite; ele botava aquele tanto de leite dentro de uma bacia e botava no fogo para esquentar até um ponto que ele sabia que

---

<sup>16</sup> Quando nos referimos aos casamentos arranjados, não estamos nos referindo aos casamentos acertados entre os pais dos noivos, casamentos entre propriedades, nem tampouco arranjados pelos noivos; falamos de casamentos arranjados pelo responsável pelo Posto Dois de Maio, que premiava seringueiros que extrapolavam a cota ano de produção com mulheres indígenas.

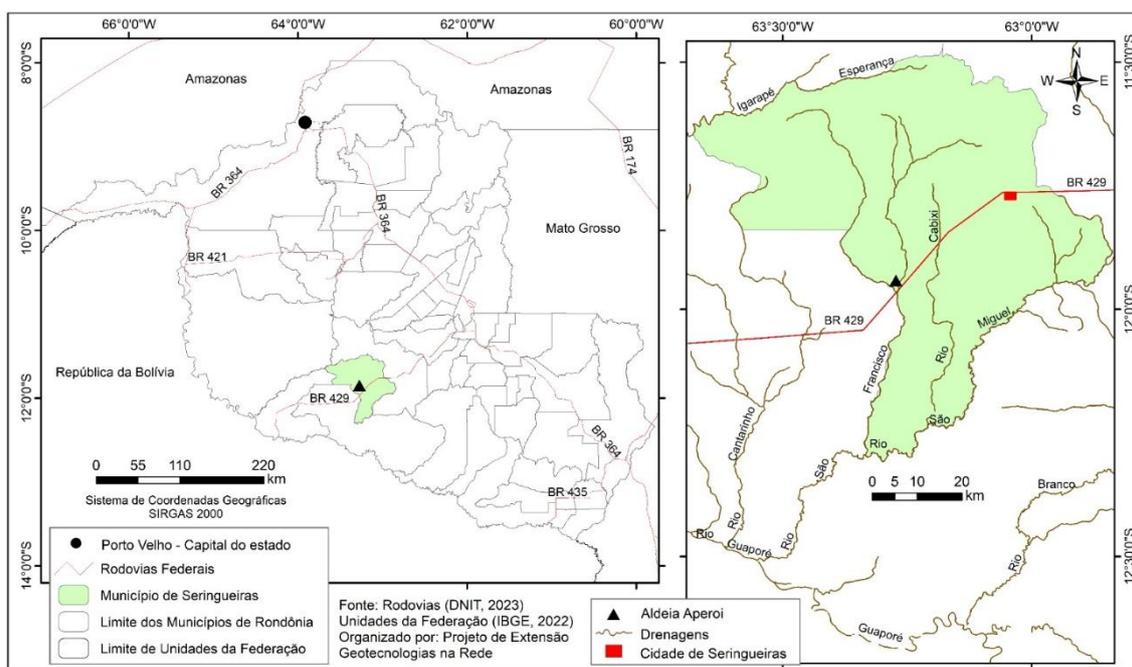
estava bom para poder defumar; eu vi meu pai fazer muito isso. (entrevista concedida para José Joaci Barboza no ano de 2012)

Hozana nos fala de um trabalhador, de um lutador, que enfrentou o mundo muito cedo aos dezessete anos já estava fora de sua terra natal e resolveu se casar com uma indígena, nunca deixou faltar nada para ela e nem para os filhos, um homem que tratava sua esposa com carinho e afetividade, além do mais, mesmo tendo sido expulso com sua esposa das suas terras (terra demarcada por Rondon), com o dinheiro acumulado com a extração do látex comprou um lote próximo a antiga aldeia Cigana como nos informa Tarsila dos Reis Menezes:

A falecida matriarca da aldeia Aperoí, D. Emília, e seu marido adquiriram as terras da atual aldeia por meio da compra, conseguindo aglutinar seus filhos e parentes ao seu redor, fazendo com que sua casa se tornasse o centro e a origem da aldeia. Assim, a casa de D. Emília passou a ser o marco referencial do espaço aldeão, pois foi graças ao casal que alguns de seus descendentes e familiares conseguiram permanecer juntos. Entretanto, os Puruborá ainda têm vínculo com antigos territórios que habitavam, mais especificamente a região da Cigana, em razão de terem vivido parte de suas vidas na região. (Menezes, 2016, p. 16).

Essa terra adquirida por dona Emília e seu esposo acabou se constituindo num polo aglutinador dos filhos e netos dela e se constituiu, após o reconhecimento de sua etnicidade pela Funai, na aldeia Aperoí, onde encontramos uma escola indígena, onde são feitas as reuniões e os encontros culturais.

## MAPA 06 LOCALIZAÇÃO DA ALDEIA APEROI



Produzido por Alex Mota dos Santos 2023

As terras adquiridas por dona Emília e seu esposa se encontram na BR 429 que liga o centro do estado de Rondônia com o vale do Guaporé (Presidente Medici e Costa Marques), dentro do município de Seringueiras, localizado à 35 KM da zona urbana do município.

A economia da região é hegemônica pela pecuária, segundo dados do governo estadual “o município possui 117,5 mil hectares em fazendas nas quais, pastagens em boas condições ocupam 72,5 mil ha, e 25,6 mil ha são formados por matas naturais destinadas à preservação permanente ou reserva legal.”<sup>17</sup>

A população de Seringueiras segundo censo do IBGE 2022, é de 11.171 pessoas, com uma densidade demográfica de 2,96 habitantes por quilômetros quadrados; ainda segundo essa mesma pesquisa, a renda média salarial da população gira em torno de dois salários-mínimos, sendo que apenas 10,96% da população se encontra ocupada; 46,8% da população sobrevive com meio salário-mínimo.<sup>18</sup>

Os puruborá residentes no entorno da aldeia Aperi sobreviveram da agricultura familiar e de serviços prestados aos vizinhos fazendeiros esses mesmos que, em sua grande maioria, são contrários a demarcação das terras e, até bem pouco tempo atrás não os reconheciam como povos indígenas.

Aqui encontramos a principal dificuldade para a demarcação das terras dos Puruborá; a região foi sendo ocupada por seringueiros e seringalistas, daí o nome dado ao município, e após o fim do segundo boom da borracha, ocorreu na Amazônia uma grande migração nas décadas de 1980, quando o estado de Rondônia batia recordes de imigrantes vindos principalmente do Sul e Centro Oeste do país.

[...]. Em uma década, Rondônia passou de 150 mil habitantes para um milhão e meio de habitantes. Em 80 foi o estado recordista em migração: 66% dos habitantes recenseados eram de fora. O estado chegou a receber 160 mil habitantes por ano. (Lessa, 1991, p. 48).

Essa migração se deve em grande medida ao processo de mecanização do campo, a formação dos grandes latifúndios voltados para a monocultura; esse processo vai provocar uma grande migração do campo para as cidades, iniciados ainda nos anos

---

<sup>17</sup> Dados do governo do estado extraído do site: <https://rondonia.ro.gov.br/seringueiras-nasceu-do-nucleo-bom-principio-cacauplandia-e-theobroma-sao-a-sintese-cacaueira/> acessado em 20/12/2023.

<sup>18</sup> Dados do IBGE extraído do site: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ro/seringueiras/panorama> acessado em 20/12/2023.

de 1970. Essas migrações do campo para as cidades provocaram inchaços e conturbações sociais.

Como saída para essa situação o governo federal incentivou a migração dos grandes centros urbanos para a região norte, era a campanha denominada integrar para não entregar; falava-se que na Amazônia havia muitas terras e poucos homens, a ideia de terra vazia que vinha desde o período colonial volta a ganhar força (Becker 1990; Gonçalves 2008).

Eliane Teodoro Gomes em sua dissertação de mestrado analisando o PIC Ji-Paraná, e seus desdobramentos, dentre eles a criação do Projeto de Assentamento Bom Princípio, que deu origem ao município de Seringueiras, ao analisar o processo de ocupação desenvolvida pelo governo nos relata esses fluxos migratórios e suas causas:

Neste sentido, o processo de ocupação recente do espaço que atualmente compreende o estado de Rondônia foi caracterizado por fluxos migratórios contínuos de camponeses “expulsos” pela modernização da agricultura e pelo minifúndio, nas regiões rurais do Sul e Nordeste brasileiro. (Gomes, 2019, p. 85)

Dentro dessa política de ocupação do território do atual estado de Rondônia, o INCRA que foi criado em 1971 com o objetivo de ocupar as terras da Amazônia e, para esse fim cria os projetos de colonização: Projetos Integrados de Colonização – PIC e Projetos de Assentamento Dirigidos – PAD. Os PICs tinham como público-alvo agricultores sem-terra de baixa renda e capacidade de força de trabalho. Enquanto os PADs eram destinados a pessoas com capacidade de angariar recursos no sistema financeiro.

Além desses, na década de 1980, com os enormes afluxos de migrantes, principalmente advindos do Sul e do Centro Oeste, e da impossibilidade de atender as demandas por posses de terras o INCRA cria então duas modalidades de colonização: os PADs e os PAs, mantendo algumas características dos PICs, sendo que um dos elementos que a diferencia das anteriores é a diminuição do tamanho dos hectares destinados, que caem de 100 hectares para 50 hectares.

Oliveira e Amaral descrevem os PICs e PADs existentes em Rondônia entre 1970 e 1980:

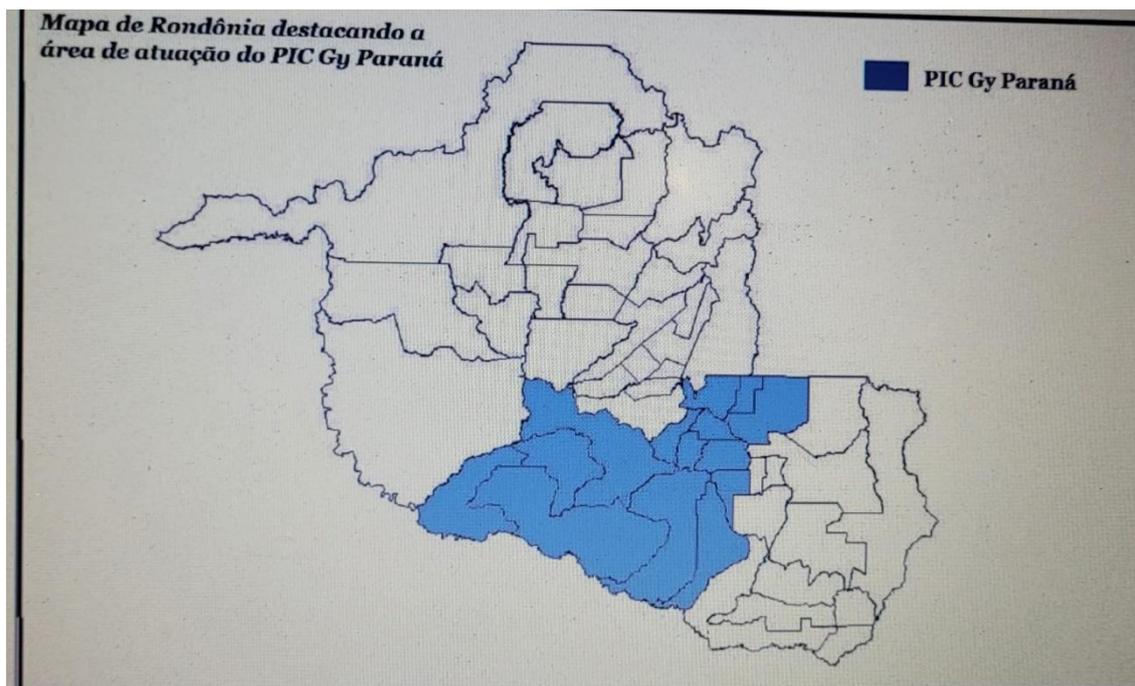
Os projetos de colonização agrícola foram implantados em Rondônia entre 1970 e 1984, a saber: PIC Ouro Preto (1970), PIC Sidney Girão (1971), PIC Ji-Paraná (1972), PIC Paulo de Assis (1973), PIC Adolph Rohl (1975), PAD

Burareiro (1974), PAD Marechal Dutra (1978), PAD Machadinho (1982), PAD Bom Princípio (1983) e PAD Cujubim (1984). No entanto, a colonização de Rondônia não se processou com o mesmo formato em toda a sua extensão territorial. (Oliveira e Amaral, 2019, p. 36).

O PA Bom princípio será criado dentro do PIC Ji-Paraná que compreende uma grande área do estado abarcando municípios como Ji-Paraná, Cacoal, Pimenta Bueno, Rolim de Moura chegando ao município de Seringueiras. Segundo Gomes, o PIC Ji-Paraná:

Foi o terceiro Projeto Integrado de Colonização a ser implantado no então Território Federal de Rondônia, instalado às margens da BR-364 no setor que era denominado Ji-Paraná, atual região de Cacoal, onde ficou estabelecida a sede do INCRA às margens da BR364. Este projeto ocupa áreas dos municípios de Cacoal e Pimenta Bueno, sendo integrado pelos setores Abaitará, Tatu, Rolim de Moura, Ji-Paraná e Prosperidade, os quais deram origem posteriormente aos municípios de Rolim de Moura e Santa Luzia do Oeste, entre outros municípios, em um total de quatorze municípios. (Gomes, 2019, p. 87)

#### Mapa 07 – o Estado de Rondônia destacando o PIC Ji-Paraná



Mapa produzido por Eliane Teodoro Gomes (2019)

O PA Bom Princípio foi criado em 22/08/1983 no que hoje é o Município de Seringueiras; com ele outros PAs são criados conforme ordem cronológica: PA Urupá (1981) abrangendo terras dos municípios de Ouro Preto do Oeste e Alvorada do Oeste, PA Machadinho (1982), PA Cujubim (1984).

Todos os PAs foram criados a partir da iniciativa do INCRA, e contavam com a assistência do governo do Território Federal de Rondônia, para os colonos através da

CODARON Companhia de Desenvolvimento de Rondônia. Para se efetivar essa assistência foram criados os NUARs, um núcleo urbano que na totalidade acabaram se transformando em sedes dos municípios, inclusive o PA Bom Princípio o único que não manteve o nome e foi denominado de Seringueiros.

O município de Seringueiros foi criado em 13/02/1992 pela Lei número 370, com terras desmembradas dos municípios de Costa Marques e Seringueiras, atualmente segundo censo do IBGE (2022) conta com uma população de 11.172 habitantes; ainda segundo essa mesma pesquisa aponta que a população tem uma renda média de dois salários-mínimos, sendo que somente 10,96% da população seja ocupada.

Fiz toda essa descrição para apresentar outros dados que explicitam as dificuldades encontradas pelos Puruborá para a demarcação de suas terras. O município tem uma extensão territorial de 3.773,505 km<sup>2</sup>. Com uma densidade demográfica de 2,96 habitantes/km<sup>2</sup>.

Por outro lado, quando verificamos o tamanho do rebanho bovino começamos a entender onde reside a dificuldade da demarcação das terras indígenas; o município conta com um rebanho de 276,425 cabeças; o que dá uma média de 44,74 cabeças por habitantes, ou seja, a população bovina do município é maior que a humana em 2.474, 49% maior que a humana.

Segundo o INCRA (2018)<sup>19</sup> o município tinha 1.712 imóveis rurais, sendo que conta com 95 imóveis de médio porte e 09 consideradas de grande porte, que juntas totalizam 70.674 hectares de terras em sua propriedade, quanto aos minifúndios são de 1.235 propriedades e as pequenas propriedades somam 373 e totalizam 79.168 hectares de terra.

#### QUADRO IV - IMÓVEIS RURAIS NO MUNICÍPIO DE SERINGUEIRAS

---

<sup>19</sup> Dados extraídos da Dissertação de Mestrado: A COLONIZAÇÃO EM RONDÔNIA (1970 - 1980): ESTUDO DA ATUAL CONFIGURAÇÃO FUNDIÁRIA DA ÁREA DO PIC JI-PARANÁ apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Geografia, História e Documentação – IGHD, da Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT em 2019.

	Nº Imóveis	% Nº Imóveis	Área (ha)	% da área	Área média (ha)
Minifúndio	1.235	72,13	41.059	27,40	33
Pequena Prop.	373	21,78	38.109	25,43	102
Média Prop.	95	5,54	47.793	31,89	503
Grande Prop.	09	0,52	22.881	15,26	2.542
<b>Totais</b>	<b>1.712</b>	_____	<b>149.844</b>	_____	_____

Fonte: INCRA (2018) Compilado por Eliane Teodoro Gomes

Quando analisamos os dados da economia do estado de Rondônia em sua composição, por setores produtivos, vamos perceber que ele é composto pela agropecuária que representa 13,9% do Produto Interno Bruto, a indústria entra com 16,5 e, os serviços representam 69,6%<sup>20</sup>. Com isso quero chamar a atenção para o peso do agronegócio no estado de Rondônia e seus desdobramentos políticos.

Isso aparece na política com a eleição maciça de representantes do agronegócio, quando não, por eles diretamente, como no caso da última eleição para o senado quando o estado elegeu Jaime Bagattoli<sup>21</sup>. E faz frente com a bancada do agro com outro senador de Ji-Paraná

Em outro momento (capítulo) erei aprofundar a história do contato aos dias atuais cruzando fontes escritas com as narrativas das experiências de vida das lideranças do povo que foram por mim entrevistadas, farei isso não para legitimar as falas das lideranças, porque entendo que elas por si só se sustentam, mas para demonstrar que é plenamente possível fazer História de Rondônia, a partir da História Indígena.

<sup>20</sup> Dados do Governo do estado de Rondônia de 2019 disponível em: <https://rondonia.ro.gov.br/wp-content/uploads/2021/11/Rondonia-esta-entre-os-cinco-estados-que-tiveram-maior-crescimento.pdf> acessado 22/11/2023.

<sup>21</sup> Jaime Bagattoli, senador eleito por Rondônia pelo PL em 2022, com quase 33% dos votos válidos é empresário do agronegócio. Fonte: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/2022/10/02/jaime-bagattoli-e-eleito-senador-por-rondonia#:~:text=Eleito%20pelo%20PL%20de%20Rond%C3%B4nia,agroneg%C3%B3cio%20e%20mora%20em%20Vilhena>. Acessado em 25/02/2023.

### **3 Os povos indígenas em Rondônia.**

#### **3.1 Os primeiros habitantes**

A intenção desse capítulo não é aprofundar as questões das primeiras chegadas dos humanos na região amazônica, tão pouco discutir em amíúdes os contatos dos povos indígenas de Rondônia com o seringal e os seringueiros, o que não seria possível, provavelmente nem numa tese completa; mas oferecer uma contextualização do seringal e das relações ou fricções violentas e pacíficas desenvolvidas entre indígenas e seringueiros para chegar na realidade que pretendo analisar em maior profundidade.

A presença dos povos indígenas no que hoje compreendemos como estado de Rondônia data de 10.000 a 12.000 mil anos (Prous, 2007; Neves, 1995 e 2006; Funari e Noelli, 2017;), quando inicia a ocupação humana dessa porção de terras (data espalhada por toda a região Norte e não especificamente para o estado de Rondônia), “Na bacia do rio Guaporé, o abrigo do Sol também forneceu evidências de ocupação até cerca de 12.000 anos atrás, mas os dados sobre elas ainda não foram publicados.” (Prous, 2007, p. 84).

Mais recentemente em sua tese de livre docência Neves vai apontar outras pesquisas que datam de períodos bem anteriores:

É plausível que a ocupação humana da Amazônia tenha se iniciado ainda no final do Pleistoceno. Pesquisas realizadas por Miller nos anos 70, no abrigo do Sol, na região do rio Galera, noroeste do Mato Grosso, produziram datas que chegam até 14.000 anos BP (Miller 1983). Tadeu Veiga, um geólogo que trabalhou na região do Pitinga, norte do Amazonas, nos anos 80, identificou blocos de rocha com marcas de polimento enterrados sob sedimentos do final do Pleistoceno, o que indicaria que as atividades de polimento teriam sido ainda mais antigas. (Neves, 2012, p. 81)

Em outros rios afluentes do Madeira as datações são mais novas, algo em torno de 8.000 a 5.000 anos, conforme pesquisas realizadas no rio Jamari quando da construção da usina de Samuel. Quanto ao caráter das ocupações se dão tanto em terras firmes como as margens dos pequenos rios ou riachos, sendo assim diversificados.

Ao contrário do que se imaginava, essas populações seriam caçadoras de animais de grande porte como tatus ou preguiças gigantes, não que em Rondônia não se encontre vestígios da presença desses animais pré-históricos, porém segundo (Neves, 2012) não encontramos vestígios líticos que confirmem a caça deles, o mais provável é que fossem caçadores de aves e animais que viviam nas copas das árvores.

Acredita-se que os primeiros habitantes a ocuparem essas terras eram formados basicamente de caçadores/coletores e que foram se adaptando e adaptando o meio para suas necessidades, como o desenvolvimento de plantas ou mesmo com o reflorestamento de uma porção significativa de espécies vegetais, ou a domesticação de outras como o caso clássico da mandioca/macaxeira/aipim, fruto venenoso que após domesticação se constituiu na base alimentar das populações indígenas ou ainda o plantio da pupunha.

Aliás, essa evidência arqueológica e etnográficas evidenciam que os povos que habitavam essa região, eram exímios pesquisadores, ao ponto de domesticar uma planta venenosa e torná-la comestível, como também de criar um vasto território (o amazônico) como laboratório de manejo, ao ponto de Eduardo Goes Neves, afirmar que ela pode ser e foi o resultado de milhares de anos de manejo, ou seja, a Amazônia não seria uma floresta “natural”. Vejamos o que ele nos diz:

Essas evidências arqueológicas e etnográficas sugerem que parte do que conhecemos como natureza selvagem na Amazônia pode provavelmente ser o produto de milhares de anos de manejo de recursos naturais por parte das populações indígenas da região. A paisagem amazônica — e por que não a de outras regiões do país? — seria assim patrimônio histórico além de patrimônio ecológico. (Neves, 1995, p.184).

Além disso desmistifica a ideia sempre corrente em nossa sociedade que os índios são preguiçosos, indolentes, não têm governos, não creem em deus (Koshiha, 1994; Junqueira, 2008, Galvão, 1979 Smith, 2018), inclusive essa narrativa carregada de preconceitos é utilizada para questionar a quantidade de terras, quando das demarcações, sempre ouvimos o questionamento, para que tanta terra se eles não produzem nada? Como não trabalham se criaram o que compreendemos como Amazônia? Ou até mesmo todo o território nacional? Discurso completamente sem sentido, sem lastro na realidade.

Antes da chegada dos invasores europeus, além da domesticação e do manejo de árvores, os povos indígenas desenvolveram sistemas sociais complexos e, um extenso comércio entre os vários grupos; Carlos Fausto analisando a Amazônia antes da chegada dos portugueses vai afirmar:

(...), a partir do primeiro milênio antes da era cristã, modificações nas atividades, escala e organização das sociedades da várzea, começaram a ocorrer com os seguintes ingredientes: incremento demográfico, intensificação da produção, especialização da produção artesanal, extensão

das redes de comércio, estratificação social e centralização política. (Fausto, 2010, p. 34).

Essa região da chamada várzea amazônica, antes da colonização, era densamente ocupada, embora os dados não possam ser confirmados em definitivo, porém tanto os relatos de viajantes, como os dados arqueológicos apontam para essa evidência, pondo em xeque as posições adotadas anteriormente que falavam da pouca presença humana nesse espaço.

Alguns autores (Cunha, 2012; Lessa, 1991; Fausto, 2005) indicam uma população para a Amazônia estimada num trabalho de estatística da Universidade da Califórnia em Berkeley, coordenado por Willian Denezan, uma população de 6,8 milhões de índios, antes da chegada dos colonizadores, sendo que parte dessa população foi dizimada através das doenças, guerras e trabalhos forçados.

Corroborando com essa perspectiva de uma Amazônia populosa, Márcio Souza vai dizer que:

Assim, está provado que, ao chegar, os primeiros europeus encontraram sociedades compostas por comunidades populosas, com mais de mil habitantes, chefiados por tuxauas com autoridade coercitiva e poder sobre muitos súditos e aldeias; técnicas de guerra sofisticadas; estrutura religiosas hierárquica e divindades que eram simbolizadas por ídolos e mantidas em templos guardados por sacerdotes responsáveis pelo culto, uma economia com produção de excedente e trabalho baseado num sistema de protoclasses sociais. (Souza, 1994, p. 17).

A depopulação na Amazônia foi tão elevada que, foram necessários quase quatro séculos para que esse número de habitantes fosse recuperado. “A população da Amazônia só voltou a chegar aos seis milhões de habitantes em 1960” (Lessa, 1991, p. 17). Tamanha a calamidade imposta pela colonização às populações indígenas, bem como ao ambiente físico.

Outro estudo que analisa a depopulação da Amazônia será desenvolvido por Carlos de Araújo Moreira Neto (1988), que aponta os séculos XVIII e XIX (1750-1850), em virtude do Diretório dos Índios que, em sua análise irá desembocar na Cabanagem (1830-1840), ele define esse período como os povos indígenas terem passados de maioria à minoria.

As primeiras tentativas de colonização europeia da Amazônia datam do século XVI, quando Francisco Pizarro inicia a conquista do Império Inca, mas na região que

compreende a Bolívia que faz fronteiras com o estado de Rondônia, só se dará após vários conflitos e revoltas com antigos defensores do Império incaico.

Do ponto de vista do avanço dos portugueses por essa paisagem só se darão após a conformação da União Ibérica (1580 – 1640), quando os portugueses são convidados a expulsar franceses, ingleses e holandeses que invadiram e/ou ameaçavam o domínio espanhol na região. A conquista portuguesa se materializa com a construção do povoado de Santa Maria do Grão Pará no ano de 1616.

Já as primeiras tentativas de colonização das áreas que abrangem o atual estado de Rondônia ocorrerão no século XVII, com a primeira expedição que navegou o rio Madeira, essa expedição liderada por Raposo Tavares, saiu de São Paulo em 1647, veio até o Mato Grosso e de lá continuou a navegar pelos rios Guaporé, Mamoré e Madeira, chegando em Belém no ano de 1650.

Durante boa parte do período colonial, Rondônia e seus rios (única via de comunicação entre a colônia e a metrópole) eram utilizados como local de passagem e para escoamento dos produtos extraídos da colônia e dos manufaturados vindo de Portugal, tornou-se rota, o rio Madeira e seus afluentes viram trafegar por suas águas caudalosas o tráfego negreiro de escravos vindo suprir a necessidade de mão de obra na extração do ouro de Vila Bela, e no retorno a saída do ouro para Portugal ou países credores como a Inglaterra.

Esse período será marcado pelos conflitos entre alguns grupos indígenas que habitavam o leito dos rios e os invasores; os colonizadores encontravam nesses grupos uma forte resistência aos projetos coloniais, desses grupos com grande destaque são os Mura, Tupinambarana, Parintins e Munduruku, sendo que nos vales do Madeira os que mais forte resistência opuseram ao colonizador foram os Mura.

Outros grupos que também opuseram resistência aos projetos de colonização de uma porção do que hoje denominamos de estado de Rondônia foram os quilombos do Piolho, liderados por Tereza de Benguela e os vários grupos indígenas mestiçados denominados de Cabixi (Roquetti-Pinto, .1935, Machado, 2006).

As dificuldades de colonização dos vales do Madeira-Mamoré-Guaporé eram tamanhas que a colonização da área que hoje é a capital do estado, Porto Velho e do outro município, tão antigo quanto, Guajará-Mirim, só ocorrerão dentro do contexto do

primeiro ciclo da borracha que se inicia em 1870 e termina entre 1910-1912; esse período a história das populações indígenas na região Norte é marcada pela invasão de suas terras e pelas denominadas correrias.

### 3.2 OS GRUPOS ÉTNICOS NO INÍCIO DA COLONIZAÇÃO

Após as primeiras tentativas de colonização do que é hoje o estado de Rondônia, a primeiras experiências efetivas de ocupação não indígena se efetivará, como dito anteriormente, com a explosão do primeiro ciclo da borracha; que se dará de meados do século XIX ao início do século XX.

Como a produção da borracha na Amazônia se dá de forma “natural”<sup>22</sup>, no sentido de que não ocorreu na região nenhum tipo de plantio ou manejo, ao menos que deram certo<sup>23</sup>, a extração se dá em árvores nativas e dispostas longe umas das outras; na medida em que a demanda por borracha aumenta no mundo, principalmente na segunda Revolução Industrial, cresce na mesma proporção a busca por novas áreas de extração do látex.

O crescimento da demanda por borracha se deve de modo especial ao processo de vulcanização 1839 (Weinstein, 1993; Dean, 1989; Hüttner, 2007) e, principalmente com o crescimento da indústria de bicicletas, motos e automóveis, dentre outros ramos da indústria que demandavam pela borracha.

Arthur Cezar Ferreira Reis no livro *O seringal e o Seringueiro*, vai descrever o crescimento da indústria e o conseqüente demanda de seringa nativa, de modo especial na região amazônica:

Seu emprego era obrigatório para centenas de objetos, de uso diário, de uso doméstico, de uso industrial, de uso comercial, de uso nos hospitais, nos laboratórios, nos institutos de pesquisa, nos centros de fabricação de material de guerra, nos estaleiros de construção naval, nas usinas de onde saiam os mil artefatos que asseguravam segurança, tranquilidade, maior soma de comodidade, condições existenciais mais dignas e mais estáveis. (Reis, 1953, p. 61).

Aqui se inicia os primeiros contatos desastrosos entre os seringalistas, seringueiros e populações indígenas, pois ao contrário do imaginário corrente, esse

---

<sup>22</sup> Uso a expressão natural em contraposição ao plantio racional que será desenvolvido na Ásia, com a utilização de uma racionalidade empresarial, que não podia ser empregado na Amazônia, onde a produção era artesanal, demandando uma quantidade enorme de tempo e energia no Fabricio.

<sup>23</sup> Citar aqui o caso da FordLandia

espaço onde se encontravam as seringueiras, eram cobertos por várias etnias e, a ação da extração do látex vai, cada vez mais, invadir os espaços tradicionais desses povos.

Darci Ribeiro (1979) define a produção da borracha em dois ciclos, o primeiro se processa por meio dos caucheiros que se embrenhavam na floresta em busca do caucho (*castilloa elástica*) nesse primeiro momento a árvore era abatida e se extraía todo o leite, logo os terrenos eram devastados e passava-se a procura de outros espaços com potencial produtor.

Ele afirmara que:

Nenhuma tribo em cujo território crescia a *castilloa* pôde fugir ao encontro destes exércitos de molambos que caíam como um cataclismo sobre as aldeias. Um dos procedimentos comuns de domínio dos índios era, o seqüestro de mulheres e crianças, dentro da própria maloca, sob a vigilância de um capataz, deste modo, o bando invasor se assegurava a cooperação dos homens na descoberta e exploração de novo cauchais e se garantia o abrigo, a alimentação e a satisfação de seus apetites. (Ribeiro, 1979, 23).

A literatura é vasta, na afirmação das correrias, os seringalistas ao perceberem que aquela área pretendida para a ocupação era habitada, enviava na frente homens armados que atiravam em todos os sentidos e direções com o intuito de afugentar esses seres “indesejados” em toda a Amazônia e em Rondônia não foi diferente, vamos ter vários grupos desalojados de suas terras ancestrais, sem falar dos vários membros mortos nesse processo.

Marcelo Simão Mercante estudando *A Seringueira e o Contato: Memória, Conflitos, Situação Atual e Identidade dos Manchineri no Sul do Acre*, vai descrever algo muito comum na literatura daquele estado:

Seguindo a descrição dos acontecimentos ocorridos naquela região por Gonçalves (1991) vemos se desenrolar o seguinte quadro: no século XIX há o início das grandes penetrações na região, o que atinge em cheio os índios, que passam a sofrer os horrores das correrias. Havia duas frentes de pressão: do Peru para o Brasil, por caucheiros, e do Amazonas para o Bolívia, por extratores de borracha, que inclusive cuidavam de fixar famílias na região. (Mercante, 2000, p. 45)

Os grupos indígenas de Rondônia impactados pelo primeiro boom da borracha foram aqueles que sofreram os efeitos das correrias, aos quais não podemos identificar, mas possivelmente todos os que habitavam as regiões próximas aos rios fonte de transporte e locais cobiçados pelos seringalistas, possivelmente os Wari', Tupari, Arikapú, Djeoromitxí, Karipuna, Kaxarari, Migueleno, Puruborá, Arara, Makurap, Aruá, Oro Win, Cabixi, etc.

Ao término do primeiro boom 1910, vários grupos já se encontravam contactados por seringueiros ou pela ação direta do Estado, dentre eles destacamos Kaxarari, Cabixi, Puruborá, Migueleno; o primeiro grupo em contato com os seringalistas e seringueiros, os três últimos pela ação do SPI/Comissão das Linhas Telegráficas.

Outros dois fatores, interligados ao primeiro boom da borracha irão provocar contatos e fricções entre indígenas e projetos de colonização, ambas no início do século XX. Me refiro aqui a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré. Esse empreendimento financiado pelo capital externo, atendia a uma demanda da Bolívia que, ao assinar o tratado de Petrópolis, cedendo parte do seu território ao Brasil que além da pagar uma indenização de dois milhões de Libras Esterlinas, exigiu a construção de uma estrada ferroviária para transportar seus produtos pelo Mamoré/Madeira/Amazonas, até atingir o oceano Atlântico.

As vantagens que a navegação pelo rio Madeira oferecia à Bolívia, além do aumento da sua indústria extrativa e do seu comércio, concentravam-se, principalmente, na emancipação das distantes vias do oceano Pacífico, controladas pelo Chile desde 1866, e depois pelo Peru, em consequência dos resultados da guerra de 1879 a 1883. Devido a essa dependência, a Bolívia estava pagando em dobro tudo aquilo que importava, e recebendo com valor reduzido o que exportava. (Pinto, 1993, p. 83).

Assim, com a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, esse país transpunha o trecho encachoeirado do Mamoré/Madeira, e conseguia exportar seus produtos, já que ele não dispunha de acesso ao mar desde a Guerra do Pacífico quando perdeu para o Chile seu único acesso ao Oceano Pacífico (Pinto, 1993; Teixeira & Fonseca, 1998).

Essa obra se iniciou, efetivamente, no ano de 1907 e foi concluída em 1912, depois de uma tentativa frustrada em 1871, isso antes do Tratado de Petrópolis, em virtude do Tratado de Amizade, Limites, Navegação, Comércio e extradição, firmado em La Paz no ano de 1867.

Para o povo Karipuna a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, não é de boa lembrança, isso porque o povo foi praticamente dizimado, assassinados, escorraçados e, como boa parte dos povos que tiveram contatos com as civilizações ocidentais, contaminados pelas suas pestilências, para os quais seus organismos não disponham de imunidades, o que quase os levam a desaparecerem da face da terra.

O segundo elemento para a transformação da paisagem humana e da natureza em Rondônia, ocorreu durante a instalação das Linhas Telegráficas ligando o Mato a Manaus, Obras conduzidos pelo então Coronel Mariano Cândido Rondon e sua comissão de demarcação e de estudos.

Ao mesmo tempo em que se inicia a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, o então coronel do exército mato-grossense Cândido Mariano da Silva Rondon, engenheiro militar, foi encarregado de construir a linha que ligaria Cuiabá até Manaus, ou mais adequadamente de Cáceres até Manaus, já que o trecho Cuiabá-Cáceres, havia sido concluída em 1906. (Domingues, 2010; Maciel, 1999; Roquette-Pinto, 1935).

Esses dois empreendimentos tinham por objetivos, evidentes, a integração da Região Norte ao restante do país, com o intuito de desenvolvê-la e ampliar o comércio da produção extrativista, até então predominante. Todos os empreendimentos feitos calcados na ideologia de um espaço físico vazio, que predominou até o final do século XX, com resquícios na atualidade.

Durante a construção das Linhas Telegráficas, Rondon e sua comitiva encontraram diversos povos indígenas. Ele considerado um protetor dos povos indígenas que, em nada destoava do pensamento de sua época, dentro de uma perspectiva positivista, defendia que os povos indígenas deveriam ser integrados à “civilização”, isso implicaria evidentemente na proteção física desses povos, mas não passava disso.

As práticas desenvolvidas por ele em relação aos grupos contatados, em nada diferiam das dos Jesuítas no século XVI, ou dos aldeamentos estimulados pelo Diretório dos Índios. Consistiam em retirá-los do traçado da linha e removê-los para Postos indígenas, onde eram alocados dois ou mais grupos étnicos alguns inimigos entre si.

Os desdobramentos dessas práticas, em sua maioria, foi a redução quantitativa de cada grupo, em virtude das doenças trazidos pelos não indígenas, a proibição do uso da língua materna, a inserção no trabalho com a extração do látex, ainda no final do primeiro boom, e posteriormente de forma menos sistemática até o segundo boom da borracha.

Dentre os grupos contatados por Rondon durante esse período destaco os Cabixi, Puruborá, Migueleno e os Nambikwara. O primeiro e o último grupo mantinham algum contato com seringueiros e outros grupos, contatos esses sempre belicosos. Só com a vinda de Rondon e sua comitiva é que passaram a ter contatos pacíficos e intermitentes com os não indígenas.

Como já afirmado em outros momentos, os desdobramentos desse contato e dessa “salvação” das frentes de expansão, será sempre a junção de vários grupos num mesmo território, a mortandade em massa, a proibição e até a quase extinção da língua materna, e a inserção no mercado de trabalho como mão de obra barata.

Outra consequência da construção das Linhas Telegráficas só será percebida anos mais tarde, o traçado da linha foi utilizado para a construção da BR 364, nas décadas de 1970 e 1980, quando da sua abertura e posterior capeamento asfáltico. Outros povos foram assolados como os Cinta Larga, Paiter Surui, Arara Karo, e Gavião Ikolen e por último os Uru-Eu- Wau-Wau.

É exatamente no final do primeiro ciclo da borracha que o povo Puruborá será contactado por Rondon e inicia sua saga de morte, expulsão do território, fugas para o interior da floresta e de extinção, segundo órgão oficial, uma trajetória marcada também pela resistência, de tal maneira que ao início do século XXI, a mesma instituição que os declarou extintos teve de voltar atrás e reconhecê-los como um dos 29 grupos étnicos que habitam o estado de Rondônia.

## 4. A SERINGA O SERINGAL E O POVO PURUBORÁ

### 4.1 A seringa e o seringal

Como já afirmado anteriormente, essa pesquisa se iniciou no ano de 2012, quando procuramos, num projeto de pesquisa e extensão resgatar a história e a memória do povo Puruborá, naquele ano realizamos oito entrevistas na perspectiva da história oral de vida, as entrevistas se iniciaram com a cacica Hozana e terminaram com o pajé Paulo Aporeti.

De todos os entrevistados, o mais velho era o Pajé Paulo Aporeti Puruborá<sup>24</sup> e ele não era nascido quando do contato, contudo, todos têm muito forte em suas memórias individuais e coletivas as lembranças do contato, quer por serem uma cultura calcada na tradição oral ou porque trata-se de uma memória traumática.

Segundo Michael Pollak (1992, p. 02) “[...] podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação.” Vários são os traumas vivenciados por alguns narradores, traumas herdados das memórias dos pais e ou vividas diretamente, como os castigos e as proibições.

Isso está sendo dito aqui, porque os leitores podem se perguntar como a pesquisa poderia ter entrevistado pessoas com mais de cento e cinquenta anos, quando na realidade os mais idosos nasceram em média entre duas décadas após o efetivo contato, dona Emília mesmo, nasceu em 1933.

Existe uma farta literatura sobre a seringa e o seringal (Waren Din, 1989; Arthur Cesar Ferreira Reis, 1953; Barbara Weinstein, 1993, Pedro Martinello, 2018; Carlos Corrêa Teixeira, 1999; Nilson Santos; 2002), que falam da economia, do funcionamento, e da integração na economia internacional, chegando as explicações sobre o fracasso dessa empreitada, quando do tráfico das sementes para a Ásia e sua subsequente produção racional.

Já falamos nessa tese que existe um debate sobre a presença/ausência de mulheres no seringal, e que para essa questão serão dadas respostas diferentes,

---

<sup>24</sup> O pajé Paulo Aporeti faleceu no ano de 2023, com aproximadamente 101 anos de vida.

dependendo da região e da aproximação dos centros urbanos. Outra questão sempre debatida é sobre a dependência dos seringueiros em relação ao seringal, pois já chegavam nos locais de trabalho devendo ao seringalista.

Esses temas, apesar de serem exaustivamente debatidos, quando tem pretensões globalizantes, acabam incorrendo em erros, ora apontam para um trabalho escravo, ou de quase escravidão, na apresentação de um seringueiro completamente inerte frente a ganância dos seringalistas, ávidos por mais riquezas e inescrupulosos no trato com os seringueiros.

Sabemos que essas realidades sempre se diferenciarão de seringal para seringal, da proximidade dos seringais das vilas e centros urbanos da época, diferenças entre o primeiro e o segundo boom, no segundo com uma presença do Estado as relações de trabalho assumem uma feição menos insidiosa sobre os seringueiros.

Como nossa hipótese central é de que o seringal é ao mesmo tempo fator de desagregação dos Puruborá, foi também o elemento catalizador da retomada da organização e das lutas para a garantias dos direitos como demarcação do território, a construção de uma escola indígena, ressignificada para atender as demandas da comunidade, e uma saúde que incorpore elementos da cultura.

Expomos nos capítulos anteriores que os Puruborá foram contatados, por decisão deles mesmos no ano de 1909, quando capturaram um dos cachorros que acompanhavam a comitiva do coronel Rondon, conforme relato do colaborador Celestino:

Ali eles passaram dezoito dias na Cigana né. Esperando um cachorro do Rondon que correu atrás de uma paca e sumiu e o cachorro era daqueles cachorrão né. E passaram 18 dias ali até que o cachorro não apareceu mais, aí tinha o cara que era o feitor de canoas dele, que era o cara feitor de canoas, dos barcos, que chamava de Correia né. O Correia era mestre para fazer as canoas né? Aí pegou uma canoa e desceram de água abaixo. Dalí, né, por que até então ele não tinha andado nada de água, do Butão eles vieram por terra até ali. [...]. Que ali dentro da colônia tem uma taía, que o rio entra para o lado e ali tinha uma pascana aonde, naquela época se chamava puxado dos índios, né? Deixaram um capacete de pena pro Rondon ali. E o Rondon pegou esse capacete e levou. Inclusive o Correia pegou uma bomba que soltaram lá na Cigana, para o cachorro ouvir né, que vinha a procura do barulho, que era aqueles cachorro ensinado né, mais ele não apareceu, não veio atender a bomba. E os índios ouviram aquele, e correram dali, se não fosse, topavam eles tudo aí. (Entrevista realizada pelo autor em 2012)

Depois disso em 1912, Rondon os agrupa com dois outros grupos Migueleno e Cabixi na Terra indígena Dois de Maio, deixa como encarregado um membro de sua equipe José Felix Alves do Nascimento, que de imediato permite a entrada de empresas comerciais como a Massud & Kalil e vários seringalista a entrarem na área indígena.

Paulo Aporeti, cita essa empresa em sua entrevista, como sendo uma das poucas que conseguia manter a barra dos índios fornecendo mercadorias para eles, em troca do caucho, da borracha e da castanha:

Neste período eu fiquei trabalhando com a seringa, caucho. Seringa, caucho, tinha época que eu trabalhava, já vinha, trazia, nossos produto era vendido em Limoeiro para um turco que aguentou, que aguentou a barra dos índios todinho Puruborá foi ele, a firma Massud e Kalil, mas o patrão era o Carlinho Jorge, um turco que aguentou a barra dos índios todinho e o capitão José Felix até quando faleceu foi ele. Naquele tempo era só o produto que dava dinheiro mesmo, era só caucho, borracha, a poalha e a castanha. (entrevista concedida ao autor em Costa Marques em 2012).

Em outro momento da entrevista, Paulo Aporeti tem noção que o próprio inspetor, foi o responsável por trazer não indígenas para o Posto:

Em 12 quando viemos pra cá de índio só tinha os Cabixi, e esses Migueleno aqui no Guaporé. Branco não tinha nenhum. Só vieram depois, já foi o inspetor mesmo que começou trazer branco pra trabalhá, cortá, trabalhá caucho, essas coisas, aí foi enchendo, foi invadindo. Foi o próprio Manoel Felix que começou a trazer gente estranha. Aí foi uma coisa que ele desandou também com o coronel Rondon, né? Não era pra trazer branco pra meter no meio dos índios. Era só os índios mesmo. Então se a mata que tinha de reserva de seringa e caucho era só pra ensiná pros índios trabalhá. (Entrevista realizada em 2012).

Com os seringalistas e as empresas comerciais, vinham também os seringueiros nordestinos e da própria região amazônica que, sempre migravam em busca de terrenos com maior abundância de árvores, então o contato com os indígenas passam a ser intensos e como desdobramento teremos as várias epidemias na região que quase dizimam todos os povos que habitavam o Posto.

A cacica Hozana assim nos relata:

Já tinha muito branco no meio deles e aí foi onde eles adoeceram e morreu bastante de sarampo e gripe, morreu muito índio, já outros fugiram e voltaram para o mato de novo e alguns que escaparam são esses aí, que são minha mãe com meus tios né?

Depois veio os soldados da borracha para cortar seringa e os seringalistas já entraram para abrir as colocações de seringa em cada lugar. Onde era as aldeias dos índios eles fizeram colocação de seringa. Eles deixavam o seringueiro que não conhecia nada lá e pegava os indiozinhos maiorzinho, que já conhecia todo o mato, para servir de mateiro para colocar as seringas e

fazer as picadas e aí já foi ficando como um seringal. (Entrevista realizada em 2012)

Valmira de Souza Nascimento, tem outra leitura sobre a atuação de José Felix Alves do Nascimento, o papel dele no Posto Dois de Maio foi exatamente o de tentar eliminar os povos indígenas, através da proibição dos casamentos interétnicos e provocando uma mistura entre não indígenas, com o intuito de:

Foi ele quem criou minha mãe e quem arrumou o casamento né. Pois ele não queria aceitar casar ela com índio para não ir pra frente aquela tradição, aquele costume né. Aí ele casou ela com seringueiro para poder tirar, para poder acabar né. Eles queriam era as terras, para trabalhar, explorar, as colocações, as seringa, as coisas né, não interessavam nos índio. É ele foi o causador de tudo isso, dessa mistura toda. E aí a gente foi criado fora da nossa tradição, da nossa terra, dos nossos costumes né. (entrevista concedida ao autor em Porto Murtinho em janeiro de 2012)

Todos os entrevistados tem muito forte na lembrança a relação inculcada pelo inspetor do Posto em relação ao seringal, apesar do trabalho árduo, daqueles e daquelas que sobreviveram ao primeiro momento do contato e que não fugiram para a floresta como relatado pela Cacica Hozana, apesar do trabalho enquanto houvesse seringa e seringal os remanescentes, agora misturados com seringueiros e quilombolas, tinha uma vida com alguma fartura.

Como disse o relato da fartura é muito comum entre as memórias desse período, além das criações de patos galinhas e porcos outra fonte de alimentação advinham das caças, pois no dizer de Aporete, “Não era proibido caçar, naquele tempo não era proibido nada, o cartucho era liberto, você atirava no bicho aí”.

Alguns índios ainda caçavam com arco e flexa, mas a maioria já utilizava a espingarda, pois estavam envolvidos em atividades econômicas da região, como a seringa, poalha, castanha e o caucho, sobrando pouco tempo para as atividades de caça a moda antiga.

Isso, me refiro ao chumbo, era tão importante para manter a alimentação que Aporeti se lembra dos impacto disso em relação a guerra de 1932 (Revolução Constitucionalista) que afirma que até para os brancos era difícil a aquisição do chumbo:

Nesse período tinha muita fartura, sobre cumida tinha demais, né? Agora escasso era a munição, que pra gente que vivia mais de caça do mato, pra mata caça era difícil. O patrão podia que consegui duas espoleta, três espuleta, às vezes, pra carrega o cartucho, um cartucho só pra passa um mês, dois mês, não dava não, e o cara atirava errado no bicho e pronto, já perdeu

né? No início da guerra de São Paulo teve uma preensão aqui, ficou difícil até pros branco, mesmo na mercadoria aqui. Em 30, de 29 a 30 até 31, com a confusão do São Paulo que se defender, aí aqui pra nós, aqui dessa região, foi um sofrimento doido.

A base da nossa alimentação era bicho, caça do mato, criação de casa que criava que nem galinha, pato e porco, que, todo mundo criou muito né? E as mulher indígena já gostava então de criar criação de galinha, chegava, na namoradinha de um caboclo, uma cabocla, quando era de manhã assim, você via galinha no terreiro parecia urubu, chega era preto de galinha e pato, que a mulher gostava de criar muito, era o alimento, tirando o bicho do mato, era, só isso, galinha, pato, porco de casa, essas coisas. Mais a maior parte era bicho do mato. (Entrevista realizada em 2012).

Além disso, ele relata que um indígena trabalhador fazia mais de uma tonelada e meia de borracha no período das secas, sazonalidade da produção, outros como o pai da cacica Hozana chegava mesmo a fazer até três toneladas antes mesmo de chegar em novembro

Num dava de passar fome não, agora, passar fome na época da borracha, não dava, pra pessoa que trabalhou nunca deu pra passar fome, mas agora como eu tava falando que o cara preguiçoso, o branco preguiçoso. O cara pegava a colocação de seringa, duzentas madeira, cento e cinquenta madeira, aí o cara cortava aquelas cento e cinquenta madeira, quando a madeira era virgem, o cara zelasse posto no pau da madeira e deixasse só aquela pelizinha branca, no outro ano ele sara, e o leite é o mesmo, né? Nessa, a quantidade de leite, a gente tirava a base de sete galãozinho e meio de leite, que nós chama de quinze frascos, outros tirava dez galão que é vinte frascos de leite, então em todo tempo dava pra eles fazer mil, mil e quinhentos, seringueiros, dois mil, três mil quilos de borracha, naquele tempo a borracha a base de oito reais o quilo, sete, oito reais o quilo. E a mercadoria também o senhor comprava cem reais por mercadoria, cem cruzeiro por mercadoria, naquele tempo era mil réis, né? Cem mil réis de mercadoria, era mercadoria pra comer o ano. (Entrevista realizada em 2012).

Esse debate aqui se liga com uma afirmação feita anteriormente sobre uma menina de quinze anos que produziu mais de 800 quilos como descrito acima no Amazonas. Notícia que contradiz uma afirmação de um artigo do professor Carlos Alexandre Barros Trubiliano, que afirma ser possível uma produção anual de no máximo 400kg ano:

Outros dados importantes, segundo o Instituto Agrônomo do Paraná (2000): uma seringueira produz, em média, 50 gramas de seiva por dia; um seringueiro consegue produzir, no máximo, 400 kg de borracha por ano. Se cruzarmos esses dados, em 1943, um seringueiro que recebesse Cr\$ 2,00 por quilo de borracha (sendo que este era o preço pago ao dono do seringal) conseguiria, ao final do ano, uma receita de Cr\$ 800,00; com esse valor dividido por 12 meses, o seringueiro teria um salário mensal de, no máximo, Cr\$ 66,00, ou um soldo diário de Cr\$ 2,20. Diante desses valores, não é difícil imaginar a situação de miséria entre os trabalhadores, sejam eles da seringa ou de atividades ligadas indiretamente à economia da borracha. (Trubiliano, 2017. p. 55).

Claro que existem diferenças de regiões para regiões, tanto no que diz respeito as questões relacionadas as presenças das mulheres como da capacidade de produção de cada árvore, bem como sobre a escassez e a fartura, sendo que a literatura sempre trata a escassez como, sendo a tendência mais forte, mesmo porque imobiliza o seringueiro ou o indígena os apresentando como vítimas incapazes de resistirem a força do capital.

Continuando com outras entrevistas a cacica Hozana, conhecedora que é do seringal, relata as andanças dos seringueiros, assim como dos indígenas em busca das regiões de maior produção, mas confirma que alguns seringueiros conseguiam uma produção significativa:

Meu pai cortou muita seringa aqui no rio Manuel Correia, no rio Carlos Pinto, que é outro rio vizinho aqui do Manuel Correia, no Rio Bananeira, no rio São Miguel; e assim a gente saía; hoje eles falam que é o indiozinho que é nômade né? O seringueiro é a mesma coisa, trabalhavam num canto e se aquela colocação não prestava eles iam procurar outra boa que desse de fazer um fabrico muito bom, como eles falavam né? Faziam duas toneladas de borracha; meu pai mesmo era seringueiro de duas toneladas de borracha; era uma cota anual e isso não era todo mundo que fazia de jeito nenhum, precisava ser cabra macho mesmo para dar conta de fazer isso daí; ele fazia sozinho; saía uma hora, duas horas da madrugada para cortar e não era colhido essa borracha de coxo que eles falam agora, prensada que deixa o leite coalhar no mato e vão lá e juntam; ele colhia o leite mesmo, chegava em casa e ainda aquecia aquele leite; ele botava aquele tanto de leite dentro de uma bacia e botava no fogo para esquentar até um ponto que ele sabia que estava bom para poder defumar; eu vi meu pai fazer muito isso. (Entrevista realizada em 2012).

Ela não ignora que muitos seringueiros, quer sejam não índios ou mesmo indígenas, não davam conta de produzir a cota anual de seringa e que isso os jogavam numa ciranda de dependência em relação ao barracão. Ao que tudo indica os seringalista proibiam a esses (que não cumpriam com as cotas anuais), o plantio da roça, ampliando assim a pressão para o seringueiro permanecer em estado permanente de dívida com o barracão.

Ela continua sua narrativa:

O pagamento da seringa era uma troca; quando meu pai comprava as coisas para casa ele fazia a troca em mercadoria; meu pai, professor, sempre foi uma pessoa muito boa, nós nunca passamos necessidade de nada; graças a Deus toda vida nós sempre tivemos muita coisa para comer, nunca sentimos falta das coisas sabe? Ele não comprava um saquinho de açúcar, levava fardos e fardos de açúcar, quando comprava leite ele comprava de doze caixas, caixas grandes de leite.

Mas conhecemos muitas pessoas que quando iam comprar as coisas o patrão falava: Não vou vender para você porque seu marido não fez a quantidade de

leite e muitos patrões proibiam as pessoas de plantar para que elas comprassem tudo, mas a gente sempre plantou porque como falei para o senhor meu pai era muito macho, ele nunca deixou homem nenhum mandar nele ou proibir de fazer isso né? Eu sempre falo com as minhas meninas: vocês têm que estudar e ele falava assim: filha minha tem que trabalhar, porque naquele tempo não tinha como estudar, né? Filha minha não vai ser mandada nem humilhada por ninguém; vocês têm que trabalhar que é para vocês saber viver em qualquer lugar do mundo, por que se você souber trabalhar nunca vai faltar serviço para você. Nós não aceitamos humilhação, professor, porque fomos criados com esse sistema do meu pai; ele nunca foi humilhado por ninguém a não ser por esse cara da FUNAI que expulsou nós de lá, foi a única coisa, mas meu pai nunca deixou ninguém pisar em cima dela, podia ser o seringalista mais forte do mundo que nunca, nunca pisou em cima dele. (Entrevista realizada em 2012).

Percebemos na narrativa que, na região do Vale do Guaporé, a circulação de moedas era pequena, e que as relações comerciais se davam através de trocas, o seringueiro levava sua produção até o barracão ou as lojas de produtos e trocava produtos do trabalho extrativista por produtos como, açúcar, café, leite, tecidos ou roupas, que segundo o pajé Aporeti, vinham de estados como Rio de Janeiro, Ceará dentre outros.

Mais adiante na entrevista a cacica nos narra que antes da expulsão deles da área demarcada, o Posto Dois de Maio, eles compravam poucas coisas, e só depois da expulsão que passaram a depender das relações mercantis, tudo ou, quase tudo, era necessário ser adquirido através do comércio:

Meu pai eu falo até hoje que perdi ele depois que viemos para cá, porque ele bebia dia e noite e não parava de beber, parece que ele se consolava na bebida, né? Porque lá a gente tinha uma vida e quando chegamos aqui era outra totalmente diferente, lá a única coisa que meu pai comprava era roupa para a gente vestir e calçado, o resto tudo a gente tirava da floresta mesmo, da natureza. Nós não precisávamos comprar nada, até hoje minha mãe não sabe vender uma galinha, ela diz: vai lá menino pega uma galinha e dá para fulano. Ela não sabe vender uma galinha, porque lá a gente não tinha esse costume de comprar e nem de vender e hoje a gente está aqui nesse pedacinho de terra que meu pai teve de comprar. (Entrevista realizado em 2012).

O pajé Aporeti nos relata que o pai da cacica Hozana gostava de tomar uma (pinguinhas, possivelmente cerveja, pois no auge ocorriam muitas festas, inclusive do padroeiro São Miguel) após a produção, como forma de celebrar a produtividade, e a fartura, mas após a expulsão da sua família das terras ancestrais, associado ao desgosto da humilhação de um homem de personalidade forte, inquebrantável, se entregou ao alcoolismo, como diz sua filha como forma de buscar consolo.

Outra entrevista que narra esse tempo “bom” de fartura é a do senhor Celestino, ela fala da fartura, mas associado ao trabalho individual e coletivo dos Puruborá e a relação com o encarregado do posto o senhor José Feliz Alves do Nascimento, relata inclusive a manifestação dos índios quando da tentativa de substituição do seu primeiro inspetor:

Ele até tratava os índios bem, na época eu acho que era bem né? Por que tinha muita fartura, né? Ele quase toda noite tocava sanfona para os índios dançar, né? Tratava bem, não era assim dizer que era uma escravidão, uma coisa, não. Só que os índios trabalhava também né? Faziam roça, fizeram um campo muito grande, que essa menina viu, conheceu, e plantaram e fizeram tudo de grama, né? Toco arrancado, tocaram fogo e plantaram grama, dessa grama manteiga né? E viveram muito amigos gostavam dele. Eu me lembro uma vez tinha um, fizeram lá uma coisa, tinham que trocar os inspetor, iam colocar um que chamava Manoel Francisco, Manoel Chico grande, até que ele era casado com uma tia minha, né? Aí esses índios fizeram um alvoroço, queriam comer esse Manoel Francisco vivo viu? Foi o jeito ele se esconder, aí tomaram de conta e deixaram o Zé Felix mesmo. (Entrevista realizada em 2012).

A narrativa da tentativa de troca do inspetor aparece também nas narrativas de Paulo Aporeti, essas narrativas, que apresentam o inspetor do Posto como um sujeito, bom e ao mesmo tempo perverso para com o povo Puruborá parecem ser contraditórias em si, porém devem ser entendidas no contexto em que ocorreram.

Claro está que para os sobreviventes da extinção, decorrentes da guerra bacteriológica ocorrida no primeiro momento, viam em José Felix um homem que mantinha com eles uma relação de quase parentesco, tomava para si os órfãos que sobreviveram, criva, arrumava casamentos, comprava os produtos resultantes do extrativismo, mantinha uma sensação de bem-estar, tocava sanfona para os índios dançarem.

Isso cria uma sensação para muitos índios que ele agia como um pai, mesmo sentimento que muitos grupos vão ter em relação ao Rondon, embora o resultado último de suas ações sejam o extermínio, a atrocidade de juntar grupos distintos num mesmo território, de expô-los ao trabalho diferente dos de seus costumes, permitir a entrada das religiões que destoem suas crenças.

Por outro lado, percebemos nas narrativas, principalmente das mulheres que foram objetos de troca, instrumentalizadas como brindes dadas aos seringueiros que mantivessem a cota anual de produção, ele apareça muito mais como o que ele efetivamente o era: um agente da extinção, alguém que proibia os casamentos dentro

dos grupos, o uso da língua materna, que estimulava a miscigenação como forma de extinção para posterior apropriação das terras pelos seringalistas.

Para encerrar as citações das narrativas sobre a fartura existente até a expulsão dos indígenas, quando da demarcação da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, a narradora que fala da fartura existente no seringal é Valmira, filha de uma das índias criadas por José Felix e que teve por ele, seu primeiro casamento arranjado.

Tinha fartura de comida, matava os bicho do mato que tinha muito né. A mata era inteira tinha tudo que é tipo de caça, de bicho, a gente comia o bicho do mato, a caça. Era muita, muita fartura. Que o meu padraсто ele via assim, os bicho ficava assim, pertinho de casa que a mata era grande, limpa, né só era limpo assim ao redó de casa, o terreiro, mais o veado vinha e ficava assim, pertinho. Ele dizia assim: Ah, hoje eu não vou comer essa carne que já tá... que antes tinha que secar no sol, colocar sal, né e por no sol, pra guardar aquela carne seca. Hoje tem a diferença, que tem a geladeira, freezer né. A pessoa tem uma carne e guarda, conserva direito e naquele tempo não era assim guardava aquela carne seca. Ah! Hoje vou comer uma carne fresquinha, ia lá e escutava só o tiro trazia o veado, porcão, andava assim pertinho, era fartura mesmo. Que os bicho voava assim, jacu, mutum, tudo vinha assim no terreiro, a gente via os bicho. A gente matava aqueles bicho bonito, mansinho, era da carne do mato que a gente comia. (Entrevista realizada em 2012).

A guisa de conclusão desse tópico, devemos perceber que nessa porção do Vale do Guaporé, o seringal não tem seu primeiro boom encerrado em 1910/12, como ocorreu na maioria do espaço amazônico. Como demonstrado anteriormente nessa região teremos nesse período o crescimento da produção.

Paulo Aporeti, Valmira, Celestino e mesmo a cacica Hozana que vão relatar fatos, ou versões destes relativos aos finais das décadas de 1920, adentram até a década de 1970 e falam da extração ativa dos seringais, de uma troca e de um comércio ativo. Paulo Aporete nos descreve o comércio das décadas de trinta, fala das dificuldades da caça em decorrência da Revolução em São Paulo, mas descreve a produção e o intenso comércio.

Paulo Aporeti era o mais velho dos colaboradores, era detentor de uma memória incrível, narrava fatos descritos na pouca literatura com muita precisão, além de ter convivido intensamente com seu pai, mãe e tios e tias que tinham sobrevivido aos primeiros momentos do contato, portanto, detinha a lembranças das festas, dos mitos de origem, um dos sobreviventes que, apesar de todas as proibições de uso da língua, criou junto aos demais estratégias para fazer com que ela chegasse aos nossos dias.

Celestino é, dos colaboradores/narradores o segundo mais velho, hoje após o falecimento do pajé Paulo Aporeti, é o detentor das mais antigas histórias, meu último encontro com ele ocorreu no ano de 2024, na Vigésima Quarta Assembleia do povo Puruborá realizado na aldeia Aperoi, município de Seringueiras. Nesse encontro, ele num momento da assembleia, sentou-se ao meu lado e perguntou, o senhor acha que no tempo do velho Rondon, nós Puruborá morávamos em aldeias? Eu respondi, com toda certeza não, ele prosseguiu, exatamente, nós perambulávamos por aqui, nós os Cabixi, esses Migueleno e alguns Gaviões.

Tinha presente o tempo da maloca, não que ele tivesse vivido exatamente nesse contexto, mas mantinha a memória de sua mãe indígena e do seu pai uma ajudante de ordens do filho de Rondon que vem para a região para deixar os marcos da terra previamente demarcada por seu pai em 1912.

Valmira Souza Nascimento Puruborá, das mulheres entrevistadas, depois de dona Emília e dona Marta, era a terceira mais velha, nascida em 1954, portanto quarenta e cinco anos após o contato e, quarenta e dois após a demarcação da terra indígena, traz em si as marcas do sofrimento, sua mãe ficou órfã logo após o contato e fora criada por José Felix do Nascimento.

Narra os casamentos arranjados pelo inspetor para essas crianças que ao entrarem na adolescência eram oferecidas como troféus aos seringueiros que mantivesse a cota de produção estipuladas ou mesmo que as superassem. Narra a tortura que foi para sua mãe manter relações sexuais, que ela nem sabia o que era, ainda mais com um homem por quem ela não nutria nenhuma afetividade.

Hozana a cacica, nasceu em 1961, num período distante do contato, porém como os demais colaboradores/narradores, conviveu com a mãe dona Emília da infância até o casamento e posteriormente quando retorna para morar na aldeia Aperoi. Dona Emília como Paulo Aporete, são filhos de sobreviventes do contato, ela também fora criada por José Felix. Mesmo tendo muito medo de que os filhos aprendessem a língua materna, por medo das represálias, das quais ela mesma havia sofrido, nunca ocultou deles e delas que eles eram da etnia Puruborá.

Todos eles, trazem na memória os primeiros momentos do contato, Paulo Aporete nos informa que antes do contato o povo contava com mais de 700 indivíduos e

que quando ele se entendeu por gente, aos quinze anos de idade, existiam uns 200 indivíduos, o que dá uma proporção da depopulação do grupo. Passados 27 anos do contato um decréscimo populacional, algo em torno de 350%.

Todos são unânimes ao se referirem a mortandade do início do contato em decorrência das enfermidades e pestilências trazidas pelos colonizadores, doenças como nos descreve Paulo Aporeti:

A doença foi que matou, quando bateu sarampo e a catapora e a tal de bixiga, às vezes, foi o que acabou mais com o pessoal lá e uma doença que picha o camarada, Beribéri. Isso foi o que mais acabou com os índios, mas sobre doença de trabalho pesado nunca, nunca atingiu este índios não. (Entrevista realizada em 2012).

Camila Puruborá ao se referir ao contato, o define não como um simples encontro com outros povos indígenas e não indígenas, mas o início de um processo de resistência e sobrevivência física e cultural que perdura até os dias atuais, e passa a descrever as doenças iniciais:

O contato não foi um simples encontro dos Puruborá com outros povos e os não indígenas. Ali se iniciava uma história de resistência e luta por sua sobrevivência física e cultural. As tragédias com os indígenas da região foram inúmeras, devido à convivência forçada com os seringueiros e os colonizadores, que migravam para obter terras e trabalhar nos seringais. Essa proximidade fez com que alguns povos fossem completamente dizimados, acometidos por doenças contagiosas trazidas pelos não indígenas, como sarampo, gripe e malária. (Puruborá, 2021, p. 17-18).

São unânimes também ao falarem da fartura, existente nos seringais desde a década de 1930, relatadas por Aporete, até a década de 1970, relatadas por Hozana, Valmira e Celestino. A caça e os peixes eram abundantes, os animais vinham até os umbrais dos terrenos, porcos, veados, antas, pacas, tatus; nos falam das revoadas dos pássaros e das facilidades para caçá-los.

Relatam a produção abundante do látex, poalha, caucho e mesmo da castanha, levando em conta que a atividade extrativista e sazonal, a seringa por exemplo, é extraída nos períodos de estiagem, ou como denominado na Região Norte, o verão que tem duração de seis meses, depois vem o período da chuva, o inverno e aí, inicia-se a coleta da castanha.

Associados a isso temos interconectados as atividades de caça, pesca, criação de animais domésticos, bem como o cultivo de inhames, vários espécimes de milho,

mandioca, amendoim e outras frutas e legumes que complementavam a alimentação, fornecendo-lhes uma dieta balanceada e saldável.

#### **4.2 A dispersão ou diáspora Puruborá**

Desde o início dessa tese, venho afirmando que o povo Puruborá passou por diversos processos diaspóricos, o primeiro por iniciativa própria, daquele grupo citado pela cacica Hozana que retornaram para a floresta, quando perceberam o resultado nefasto do contato e que, ninguém sabe do paradeiro.

Sobre ele ela nos transmite o seguinte relato:

Os que fugiram acho que até hoje existem por aí. Eu me lembro professor, que quando a gente ia arrancar poalha via vestígios deles; só nunca chegamos a ver, mas via os rastros e escutava eles soprar e tocar; quando era de noite escutava eles remedar os macaquinhos uru, e aí vai saber se era nossos parentes próximo, se era os Eru-Eu-Au-Au ou se era os que hoje em dia estão por aí? Eles nunca mexeram com a gente; minha mãe ia rancar poalha com o meu pai e eu ficava só com um irmão e uma irmã minha, ficava nós três no tapiri e eles nunca mexeram com a gente. Só que quando saímos de lá mataram uma mulher de arco e flecha só não se sabe se foi nosso povo ou outro povo. (Entrevista realizada em 2012).

Essa dispersão continua com o declínio do boom da borracha que na região ocorreu nos fins da década de 1920 e início de 1930, quando para muitos ocorreu uma escassez de emprego e, muitos não sabiam fazer outra coisa que não a extração do látex, já que as suas atividades de caça, coleta e pesca anterior ao contato não garantiam as suas necessidades básicas, como aquisição de produtos industrializados.

A segunda dispersão e primeira expulsão estatal ocorrerá em 1982, quando da criação da Reserva Biológica do Guaporé, onde os vários moradores de Limoeiro, uma vila habitada por Migueleno e Puruborá foi incluída dentro da Reserva. Como desdobramento, os indígenas foram expulsos de suas residências, perderam suas plantações e foram deslocados para um assentamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

Essa expulsão violenta tem desdobramentos até os dias atuais, pois os indígenas dessas duas etnias são proibidos de caçar e pescar no rio São Miguel, impedidos de frequentarem seus lugares de memórias, seus antigos roçados ou mesmo visitarem seus mortos enterrados nos cemitérios daquela localidade.

Para dar uma dimensão das violências que essas etnias sofrem farei aqui um relato que foi narrado na vigésima segunda assembleia do povo Migueleno, realizada nos dias 15 a 18 de agosto de 2024. Um indígena saiu para caçar e pescar no rio São Miguel, nesse dia abateu dois patos, foi perseguido pelos fiscais da Reserva que atiraram contra ele e, após parar sua canoa foi multado em duzentos reais de multa e ainda teve os patos apreendidos.

Dois colaboradores/narradores, quem mais fala em Limoeiro são Celestino e Valmira que lá nasceram, sendo que quem narra mais sobre é a Valmira, vamos as sus lembranças:

Esse outro lado aí é uma reserva, não me lembro o ano que foi que o passou Limuero a reserva, aí as pessoa que moravam lá, eles tiraram, desativaram todo mundo que tava lá. Foi criada a reserva do Guaporé do IBAMA, do outro lado do rio todinho é reserva. Até lá perto do igarapé preto a terra é muito grande. Que essa terra aqui a gente hoje o povo luta pra ganhar o Limuero, mas eu acho que a gente tem certeza que nunca vai chegar isso aí, porque já é uma reserva e o governo não abre mão disso aí É uma reserva muito grande. (Entrevista realizada em 2012).

Ela lembra da escola, da Igreja e da enfermaria, que aliás ficam muito próximas, pois fui apresentado aos seus destroços quando da assembleia do povo Migueleno em 20204:

Tinha um grupo escolar muito grande em Limuero era Escola Oscar Pinho. Tinha uma enfermaria muito grande e muito bonita também. Essa escola era ligada ao território, naquele tempo era território né, eu estudei nessa escola, só que eu estudei pouco, né. (Entrevista realizada em 2012).

Ela lembra que estudou na escola, pouco pois, tinha que trabalhar na época morava com a mãe e o padrasto, lembra que todos os documentos é quando os materiais da escola vieram para Porto Murtinho e ninguém sabe para onde foram parar:

Aí quando eu vim a escola foi desativada, ninguém sabe pra onde foi o documento dessa escola o que tinha lá. Um bocado trouxe aqui para escola Porto Murtinho. Foi em setenta e um que teve a primeira escola aqui em Porto Murtinho. Aí quando desativo Limoeiro tudo, os material, as carteira, tudo veio pra cá, material de cozinha do colégio, até hoje tem prato de alumínio com o nome da escola de Limuero, tudo veio pra cá. Da igreja também hoje até o São Miguel o santo veio pra cá. Aí a gente não tinha o documento, que precisava de um grau de escolaridade. (Entrevista realizada em 2012).

A terceira dispersão e segunda expulsão oficial foi realizada pela FUNAI, quando da demarcação da Terra Indígena Uru-Eu-Au-Au em 1985, segundo nos consta, eles (FUNAI) ao visitarem as famílias Puruborá, alegaram que os mesmos enquanto

grupo já não mais existiam, pois eram considerados extintos pelo órgão ou foram confundidos com bolivianos que habitualmente perambulam por aquele espaço.

Paulo Aporeti o mais idoso dentre os puruborá descreve essa iniciativa como que os Uru-Eu-Au-Au tivessem tomado suas terras, o que na realidade foi uma iniciativa da FUNAI, ao mesmo tempo em que afirma nunca ter ouvido falar desse grupo étnico por aquela região antes da demarcação:

Os Puruborá de 2000 pra cá tão querendo se organizar. Já a vista do que tava, já tá organizado, se for juntá mesmo, se tivesse a terra já demarcado de novo como já tomaram aí o Aru-Wau-Wau já tumaram a terra toda, disse que não tinha mais Puruborá, eles mandaram demarcar a terra Puruborá pra eles, que até dali da beira do Manuel Correa demarcaram agora a pouco, agora em 1900, 2004, 2000, marcaram, demarcaram para os Aru-Wau-Wau, tumou a terra Puruborá todinha. Agora ficou as terras Puruborá que tá minha irmã, só aquele trechizinho da beira do rio, só, o resto tá tomado dali por outro lado, do lado do Caspinho, tá tudo cortado da beira do rio, sobe no rumo do cântaro, que vem de direto até Guajará Mirim, que é a reserva. (Entrevista realizada em 2012).

A cacica Hozana segue a mesma direção, com uma única diferença ela imputa a FUNAI, principalmente aos antropólogos que fizeram os estudos da área de não investigarem a informação de que eles eram indígenas e que aquelas terras já pertenciam aos Puruborá:

De lá voltamos de novo para o mesmo Manuel Correia, que foi onde nós fomos expulsos da nossa terra, da nossa aldeia chamada cigana; onde nasceu ela que é minha sobrinha e uns irmãos meus, já eu mesma nasci lá no fundão nas cabeceiras do Manuel Correia. A aldeia Cigana foi criada por Rondon para os Puruborá e depois disseram que era terra dos Eru-Eu-Au-Au e aí ficou para eles. Ninguém conhecia os Eru Eu-Au-Au a gente ouvia falar né? Falava assim, Eruu, Zoró, Gavião... a gente sabia que existia, mas não imaginava que era dessa região aqui onde era os Puruborá. Até hoje a gente sabe que eles não são Puruborá por causa de que, como falei para o senhor, a conversa deles, nome dos animais, bicho do mato; não bate os nossos nomes com os deles. A gente só tinha contato com os Miguelenos e tinha os Cabixi que era outro grupo que tinha e que eu mesma cheguei a conhecer; eles moravam na cabeceira do Rio São Miguel. (Entrevista realizada em 2012).

Mais adiante afirma que foi a FUNAI que os expulsou e que os antropólogos não agiram de boa-fé, já que não fizeram o adequado levantamento das informações que receberam dos Puruborá:

Falo que nós somos expulsos pela FUNAI porque foi ela que tirou nós de lá, porque se o trabalho era dos antropólogos, era da FUNAI. Falo que a gente foi expulso porque sendo índio eles não respeitaram, né?  
Meu pai falou que ele não era índio, mas que minha mãe era Puruborá e o antropólogo até chamou meu pai de louco: “Você é um louco rapaz, não

existe mais esse povo. Esse povo foi dizimado não tem mais”. E meu pai falou: tem sim porque minha esposa está aqui e ela tem irmão e irmã, ainda tem um grupo grande de gente só que eles não estão mais aqui, uns moram em Guajará outros em Porto Velho e tem outros aqui pela beirada do Rio, mas antropólogo não quis nem saber; se ele fosse um antropólogo de boa-fé não tinha feito isso com a gente; minha mãe sofreu muito, muito mesmo com essa saída de lá para cá e vendo as criações dela: muito porco, pato e muita galinha que ela toda vida gostou de criar morrer aqui na beira dessa estrada porque ninguém tinha nada. (Entrevista realizada em 2012).

O antropólogo, claro não pode ser responsabilizado, ele detinha a informação do órgão de que o povo Puruborá estava extinto, e se essa informação é tomada como verdadeira, toda e qualquer pessoa que se disse, se autoidentificasse como tal ou seria louco, ou um oportunista.

Numa segunda entrevista realizada em 2020, utilizamos, eu e Gisele de Oliveira Montanha, filha da cacica Hozana, sobre o papel da demarcação das terras ancestrais dos Puruborá, em uma entrevista utilizando da História Oral Temática ela respondeu assim a seguinte pergunta: Você sabe como ocorreu os processos de expulsão dos Puruborá das terras demarcadas por Rondon?

Olha menina é muito triste eu te falar né! Porquê que eu me sinto triste? Porque foi o próprio órgão que trabalha para o índio que expulsou a minha mãe do local né, aonde ela se criou e criou os filhos dela nesse local. Ela foi expulsa pela FUNAI quando eles vieram demarcar a terra dos Uru-Eu-Au-Au, eles não levaram em consideração que a minha mãe era índia né, ela falando para eles, e eles tratando minha mãe como se ela fosse boliviana, não é que boliviano não é gente, mas cada qual tem o seu grupo étnico. Se ela dizia que era índia, porquê que a FUNAI, não é? Não foi atrás da história desse povo? Não expulsar né! E adonde eu me sinto muito triste assim, porque, poxa foi o local onde meu pai doou a vida dele né para nos criar, na época ele tinha nove filhos, e ele criou esse nove filho só fazendo roça não é, e na época tinha também a seringa né, ele cortava a seringa no verão e no inverno trabalhava com a roça, com a castanha com o caucho né, ele tinha os meios de sobrevivência tirada da floresta, que é o nosso costume. (Entrevista realizada pelo autor e Gisele de Oliveira montanha em outubro de 2020).

Fizemos essa mesma pergunta para o sabedor e professor indígena Mario Neto, que é da geração mais nova dos Purubora, ele que é um estudioso da língua com artigos publicados no museu Emílio Goeldi, e uma das lideranças jovens mais respeitado entre seu povo, e nos deu a seguinte resposta:

Sim! Primeiramente por negligência dos órgãos competentes, né, da FUNAI que em 1994 quando passou a demarcação da terra indígena Uru-Eu-Au-Au, a minha vó estando dentro de sua terra foi, foi vista como não índia, como boliviana e por eles não entenderem a sua identidade indígena, ela mesmo afirmando sua identidade não consideraram a hipótese de fazer um levantamento para poder ver que povo era, e assim ela, o nosso povo foi expulso da terra por negligência do órgão competente que é a FUNAI.

(Entrevista realizada pelo autor e Gisele de Oliveira montanha em outubro de 2020).

É evidente que a FUNAI tem de ser responsabilizada por essa diáspora, primeiro por ter declarado esse grupo étnico como povo extinto, hoje sabemos que, exceto povos que foram completamente dizimados, ou que adotaram atitudes de não reprodução para não se submeterem a opressão da colonização, jamais são extintos.

Vários são os relatos na literatura que evidenciam essa afirmação, podemos identificar em Darcy Ribeiro (1979), Roberto Cardoso de Oliveira (1972) e João Pacheco de Oliveira (1998, 2004), quando falam dos caboclos da Amazônia, dos caiçaras no Centro Oeste e Sul e sertanejos no Nordeste.

Farei aqui duas citações que confirmam essa impossibilidade de extinção daqueles que não foram fisicamente extintos. O primeiro extraído do livro: *Os índios na História do Brasil*, onde a autora discute os movimentos de etnogênese no país nas três últimas décadas vai afirmar “(...) a capacidade de rearticulação cultural e identitária desses povos, mesmo submetidos às mais violentas situações” e prossegue:

Se como lembrou João Pacheco de Oliveira, esses movimentos não surgem do nada, deve-se considerar que muitos desses grupos, de fato, nunca desapareceram. Foram, provavelmente, tornados invisíveis ou passaram despercebidos por políticos e intelectuais que, comungando com às noções assimilacionistas não podiam ouvi-los nem compreendê-los. (Almeida, 2010, p. 159).

Um pouco mais adiante, ao se referir aos trabalhos sobre as emergências em todo o país e de modo especial no Nordeste afirma: “Esses trabalhos evidenciam a capacidade dos povos para se misturarem e se modificarem, sem necessariamente deixarem de ser índios” (Almeida, 2010, p. 160).

Outro autor que evidencia essa impossibilidade de algum índio perder sua indianidade, é o linguista e professor da UNICAMP, Sérgio Augusto Freire de Souza, ao apresentar o livro que discute a situação das crianças indígenas nas escolas urbanas de Manaus:

O índio urbano aprende com o branco que não é bom ser índio. E sem poder deixar de sê-lo e sem poder ser branco, mergulha num limbo identitário que causa um violento desarranjo subjetivo, com uma força simbólica brutal que o leva no extremo da incapacidade de lidar com ele até o suicídio. (Souza, *In* Freire, 2009, p. 09).

Sem incorrer em anacronismos, sabemos que mesmo as autoras e autores que trabalhavam dentro da perspectiva do assimilacionismo e das perdas culturais,

encontraremos sempre o desejo do estado em fazer desaparecer os índios, que eram, e continuam sendo tidos como empecilho ao progresso, relatos de “grupos” que são identificados como corpos estranhos em determinados tecidos sociais. Isso evidencia que os grupos urbanos nunca são completamente assimilados nas áreas urbanas.

Após esses três processos diaspórico os Puruborá se encontram distribuídos em vários municípios do estado de Rondônia e em outros estados, dentre os municípios de Rondônia: São Miguel, Seringueiras, São Francisco, Costa Marques, Guajará-Mirim, Porto Velho, Presidente Médici e Ji-Paraná.

Vamos ouvir falar dos Puruborá no ano de 1954 quando da disputa entre a empresa Massud & Kalil contra o SPI e o colaborador/narrador Paulo Aporety que é acusado de extrair seringa fora da área demarcada conforme consta na dissertação de mestrado de Mauro de Mello Leonel Júnior:

Um ano depois, os herdeiros da empresa Massud & Kalil entram em litígio com o SPI, e reivindicam a posse da área por eles invadida e arrendada (M.I. 9 e 10/3/1954, f. 43). O SPI não consegue nem mesmo apresentar o mapa da área (M.I. 9 e 10/3/1955, pl. 488 e f. 43). Termina-se por considerar que o índio Paulo Aporety estava extraindo seringa fora da área, em terras particulares de Juarez Uchoa. O SPI propõe que este último indenize Aporety pelas benfeitorias feitas e volte o índio à área demarcada (M.I. 20/3/1956, pl. 488). O SPI argumenta que os dados do processo que tem em seu poder mostram Juarez Uchoa está fora da área (M.I. 20/3/1956, pl. 489). Tudo indica que os índios Paulo Aporety e Chuarrãs não ficaram totalmente satisfeitos. (Leonel, 1988, p. 113-114).

Na década de 1980, a FUNAI declarou o povo Puruborá como extinto, bem como não existe registro das terras demarcadas por Rondon dentro do órgão oficial, conforme nos relata Ana Vilacy Galucio:

A história mais recente dos Puruborá é recheada de controvérsias. Por um lado, oficialmente o grupo chegou a ser considerado extinto já na década de 1980. No site oficial da Fundação Nacional do Índio ([www.funai.gov.br/mapas/etnia/etn\\_ro.htm](http://www.funai.gov.br/mapas/etnia/etn_ro.htm)), o grupo Puruborá não consta da lista de grupos indígenas atuais do estado de Rondônia, tampouco consta do Mapa de Terras Indígenas da Fundação a terra dos Puruborá demarcada pelo Marechal Rondon e entregue aos índios no início do século passado. (Galucio, 2005, p. 161).

De 1954 até 2001, o povo sabia de sua história, pois os pais, sempre falaram que eram um povo indígena, embora tivessem muito medo de que os filhos aprendessem a língua materna ou como alguns chamavam a gíria. Só após uma visita do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, organismo ligado a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, na região dos Migueleno, foram informados por um Migueleno que

acompanhava o coordenador do CIMI que ali próximo existia uma família de índios que eram de outra etnia.

Então a comissão foi até a casa de dona Emília a mãe da cacica Hozana e lá mantiveram uma longa conversa, e daí em diante com a assessoria jurídica do CIMI deram início ao processo de reconhecimento por parte da FUNAI do seu reconhecimento enquanto grupo étnico.

### **4.3 a retomada da organização**

Após o contato do CIMI o povo Puruborá retoma sua organização enquanto grupo étnico e vai construindo em seus encontros anuais, que se iniciaram em 2001, um trabalho de resgate da cultura, das tradições, a luta pela (re)demarcação do seu antigo território, por saúde indígena e pela construção da sua escola diferenciada.

Vários são os avanços em algumas áreas em outras nem tantas, no tocante a escola indígena na aldeia os avanços foram enormes, quando visitei a aldeia no ano de 2012, o que chamavam de escola era uma tapera coberta de palha sem paredes, com umas poucas cadeiras, depois conseguiram construir uma de madeira, com cozinha, bem mais elaborada e estruturada.

Dez anos depois existe na aldeia uma escola em alvenaria, pintada com grafismos do próprio povo. Desde o ano de 2012, a professora é da própria etnia, sendo que a primeira foi a Gisele Montanha, depois quando ela saiu, assumiu o professor Deivid Lobato da Silva, atualmente a professora é a Eliete de Souza Oliveira, ambos tiveram formação superior no curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural ofertado pela Universidade Federal de Rondônia.

Na atualidade a luta na educação e para que seja implementado a educação de jovens e adultos, levando em conta que a grande maioria dos adultos da aldeia não conseguiram concluir o ensino fundamental, no entanto encontram resistência da Secretaria de Estado da Educação – SEDUC, pelo fato de a professora não ter formação específica para trabalhar com adultos.

Durante a pandemia de COVID-19, em virtude do isolamento da aldeia, a escola ficou fechada por um período, a SEDUC transferiu os servidores para uma escola urbana, foi necessário a cacica formular uma denúncia ao Ministério Público Federal

para que o governo do estado cumprisse o que determina a constituição, que é o direito dos povos indígenas terem uma escola específica.

Outro aspecto importante é a presença de um sabedor indígena na escola, ele trabalha com as plantas medicinais do povo, as comidas típicas, os nomes dos animais, aves e plantas bem como com a língua materna.

Esse sabedor é o Mário Neto, desde o processo de reorganização do povo, o CIMI trouxe a linguista Ruth Maria Fonini Monserrat que iniciou um trabalho com os anciões que ainda falavam a língua materna, trabalho esse que foi continuado com a pesquisadora do Museu Emilio Goeldi Vilacy Galucio, e até os dias atuais ele vai constantemente ao Museu para prosseguir com seus estudos e pesquisas.

Isso tem contribuído para que as famílias não mais batizem seus filhos com nomes de santos ou não indígenas, para que as crianças possam cantar e apresentar suas danças em outras escolas da região, passando o Tupi Puruborá a se constituir como uma segunda língua.

Foto 01 - Antiga escola Ywara Puruborá em 2012



De minha autoria e acervo pessoal.

Foto 02 - Segunda escola



Foto tirada em julho de 2019 de minha autoria e acervo pessoal.

No tocante a questão da saúde indígena, ainda existem muitas dificuldades, principalmente no tocante as vacinações, as equipes da Secretaria de Saúde Indígena – SESAI vão regulamente na aldeia, após um longo processo de debates e reclamos junto ao Ministério Público. Os que moram fora da aldeia sentem muita dificuldade de ser atendido como indígena.

Desde a reorganização do povo, anualmente os Puruborá realizam uma assembleia, onde costumam comparecer várias famílias da aldeia e de outros municípios do estado de Rondônia, normalmente são três dias em que são discutidas as ações desenvolvidos desde a última assembleia como forma de avaliar os encaminhamentos ali tomados.

Em seguida são discutidas as ações a serem desenvolvidos para o próximo ano relativos à educação, saúde, festa cultural e principalmente em relação a questão da (re)demarcação do território. São levantados os órgãos e instituições parceiras e aquelas que criam obstáculos para a realização das ações para melhor organização do grupo.

Na parte da noite sempre são feitas apresentações culturais, com danças e cantos onde todos participam alegremente. Muitas são as comidas tradicionais preparadas especialmente para esse momento, ocorre também as pinturas corporais que revelam a riqueza dos grafismos Puruborá.

Ocorre também uma vez por ano a festa tradicional do povo Puruborá, nessas as escolas dos municípios do entorno são convidadas para conhecer a história do povo, sua cultura, pois são apresentadas danças e músicas, ao mesmo tempo os anciões sempre são convidados para apresentar danças, estórias ou mesmo mitos que vão lembrando, se sentindo seguros para contar e revivê-los.

Essa festa tradicional do povo Puruborá iniciou em agosto de 2017, foi uma sugestão da cacica Hozana para fortalecer a luta do povo e, ao mesmo tempo, resistir ao debate do marco temporal, proposta esdrúxula que vira e mexe aparece no cenário nacional, proposta que defende a demarcação de terra indígenas para os povos que se encontravam na época da homologação da Constituição de 1988.

Essa luta contra esse marco temporal para os Puruborá é vital, porque eles, em sua maioria, não estavam em seu território quando da aprovação da Constituinte, não por opção, mas por imposição do Estado que, por diversas vezes os expulsaram de seu território tradicional.

Com a festa tradicional, o povo busca fortalecer sua unidade e ao mesmo tempo angariar adesão para essa causa, com a sociedade envolvente, ou seja, todos os moradores do entorno que não são indígenas.

O povo tem se esmerado para cantar na língua, realizar danças, pinturas corporais, produção de artesanato e, principalmente, manter a alimentação o mais próximo da tradição, contudo estão ilhados em um pequeno pedaço de terra do antigo território, que foi adquirido pelo esposo de dona Emília, com capital construído dentro do seringal.

Camila ao se referir a festa tradicional fala das dificuldades em fazê-la o mais tradicional em virtude de determinadas dificuldades:

Nossa intenção sempre foi fazer uma festa no estilo mais tradicional possível, com comidas e bebidas que faziam e fazem parte da dieta Puruborá. No entanto, temos algumas dificuldades, especialmente em relação às caças, pois algumas delas já não se encontram com facilidade. O território que nós

moramos é pequeno, não podemos mais sair para outros lugares em busca de comida igual os nossos antepassados faziam, perambulando por todo o território em busca de caças, peixes e também para retirar matéria-prima para seus arcos e flechas.

Não ter o nosso território demarcado novamente mudou muito nossas vidas. Por mais que nós nos esforçamos ao máximo para recuperar o que foi perdido, sabemos que é impossível, pois não estamos no lugar onde toda essa busca faz sentido. (Puruborá, 2021, p. 71).

A ausência do território demarcado se constitui em empecilho para muitas coisas, a reconstrução da identidade por exemplo, os idosos que ainda são as melhores bibliotecas dos povos indígenas se encontram espalhados e, nem sempre o grupo dispõe de infraestrutura para trazê-los à aldeia, que na festa tradicional ou na assembleia anual.

O tema mais problemático em relação as lutas do povo Puruborá diz respeito a (re)demarcação das suas antigas terras demarcadas por Rondon em 1912, como falei anteriormente desde a junção dos três povos no Posto Dois de Maio e a indicação de José Felix do Nascimento como encarregado do Posto, a presença de seringalista e seringueiros sempre foi constante.

Fato é que a os herdeiros da empresa Massud e Kalil, reivindicaram em 1955 as terras demarcadas por Rondon, as quais eles ocuparam, exploraram o látex e por fim ainda queriam tomar dos indígenas seus habitantes por “direito”. Com a redução da extração do látex ocorre em toda a Amazônia brasileira um processo definido por Carlos Walter Porto Gonçalves (2008) de transição do padrão de organização do espaço rio-várzea-floresta, para o padrão estrada-terra firme- subsolo.

Se trata da mudança no modelo econômico da Amazônia estamos saindo de uma economia extrativista iniciado desde o período colonial com as denominadas drogas do sertão chegando ao auge com a seringa, denominada de ouro branco, tamanha riqueza gerada aos seringalistas e casas aviadoras.

Com o fim da extração de látex, inicia-se as grandes obras estruturantes como abertura de rodovias, construção de hidroelétrica, a terra passa a ter valor e é então comercializada por seringalistas falidos para pecuarista do Sul e Centro Oeste e, junto com eles vinham as madeireiras que dominaram o cenário no estado de Rondônia por toda década de 1970 e 1980.

Portanto as terras demarcadas para os Puruborá entraram nessa especulação e hoje está toda esquarterada e dividida entre os fazendeiros e latifundiários, amparados

pelo poder estatal e por políticos que se denominam apoiadores ou da bancada do boi, do agro e que mobilizam para não ocorrer a desapropriação e a (re)demarcação das terras Purubora.

No ano em que iniciei o trabalho na aldeia realizando entrevistas para um projeto de pesquisa denominado RESGATANDO A MEMÓRIA E A HISTÓRIA DO POVO PURUBORA, a FUNAI estava tentando criar o primeiro Grupo de trabalho – GT, segundo relatos uma antropóloga chegou a visitar a terra, mas acabou abandonando o trabalho.

As entrevistas ocorreram num clima de muita tensão, pois a cacica Hozana e seus familiares estavam sendo ameaçados de morte, qualquer carro ou homem montado num cavalo que adentrasse na entrada da aldeia era motivo para grande apreensão, pois podia ser pistoleiros ou jagunços.

Vejamos como em 2012, Mario Neto o sabedor indígena via a situação:

Retomando a questão da terra, da demarcação venho acompanhando sim. Não tá avançando, avançou bastante, só que de, de uns dois anos pra cá, deu uma parada boa, por causa que, pegaram, já era para ter feito o GT da terra né, já tava no ano, já no mês e, a, a antropóloga veio aqui, e quando foi daqui, chegou lá desistiu, aí isso, a FUNAI não tinha contratado outro; isso aí ficou do ano passado pra cá, que já era pra ter feito o trabalho, o GT, e aí ficou parado, e vamos ver esse ano agora, se eles contratam outro antropólogo pra vir fazer esse trabalho, mas nós avançamos muito, avançamos muito. Ah, avançou em vários sentidos né. Assim, no sentido da saúde, da escola, da educação, né, e agora da terra também, até foi avançado, não dá pra dizer que não foi não.

Mas tem bastante resistência, né, porque você vê aí tudo cercado de fazendeiros e, sitiantes, essa é a resistência. Essa é a maior resistência que tem, mas nós tamos resistindo e vamos lutar para que isso aconteça. Tem até ameaça, que a gente ouviu falar, né, mas já teve sim. E eles resistem que não vão sair. Mas ameaça já teve sim. (Entrevista realizada em 2012).

Marinês é outra entrevistada que também fala dos impactos negativos na vida de muitos Puruborá espalhados pelos municípios, desempregados, passando dificuldades e que se a terra fosse (re)demarcada eles retornariam para trabalhar na terra:

De 2001 para cá a gente está brigando para ser reconhecido como povo indígena e por território, mas acho que de lá pra cá a gente já conseguiu muita coisa, só falta a terra mesmo para conseguir porque muitas coisas a gente já tem. É que nem a escola que aqui num tinha e agora tem. A gente estudou aqui, eu aprendi com ela, o pouco que aprendi foi aqui e isso é muito bom. Agora da saúde também que tem minha prima lá né? A Valerti, com remédio. Já a luta pela demarcação do território está bem devagar, bem devagar

mesmo, eu acho que se o serviço do pessoal da FUNAI andasse mais rápido seria bem melhor.

Demarcando o território a vida da gente vai mudar muita coisa e acho que para melhor, né? Porque daí a gente sabe que é nosso, que é da gente. Aí tem muitas pessoas que precisam, meus parentes que vivem na cidade, mesmo, eles passam até necessidade. Tem muitos Puruborá espalhado pela cidade, tem bastante em Guajará, Porto Velho, Ji – Paraná, Costa Marques tem bastante gente e com a demarcação todo mundo quer a terra para vir embora né, para ocupar o lugar. Então o que a gente sempre espera é sair logo as terras para todo mundo, para a família se juntar e vir morar todos juntos. Isso é o que todo mundo quer. (Entrevista realizada por mim em 2012).

A cacica Hozana, em 2012, também se manifesta sobre a questão e afirma que sua mãe dona Emília gostaria de ver a terra demarcada antes de sua morte, o que efetivamente não ocorreu:

Minha mãe fala que antes dela morrer queria ver a terra marcada para os próprios Puruborá se eles quiserem vir morar aqui. Para nós também seria um sonho se essa terra fosse demarcada e eles viessem, porque aqui temos uma vida que por mais imprensado que a gente esteja, estamos no céu. Se a gente for conversar com os parentes que moram em Porto Velho, professor, eles falam: meu filho está com tantos meses que está preso, meu filho está com tantos anos que está preso. Não tem emprego, não tem estudo, não tem nada; é só na base da droga e da malandragem e isso é muito triste para a gente porque sabe que não é nosso costume, não é nossa cultura e a nossa família está enfiada nisso.

Se a terra for demarcada a grande maioria dos Puruborá que estão espalhados vem morar aqui. Atualmente tem muito Puruborá casado com não indígena, mas todo filho de Puruborá é considerado Puruborá. Eu estou com uma sobrinha que casou e saiu daqui ela está lá num tal de Guarariba lá no Mato Grosso, não sei onde fica isso, e ela liga e diz que ela ia vir para cá, mas não vem porque o marido dela é fazendeiro, o marido tem gado e ele vai por o gado dele aonde? E viver aqui do jeito que está não tem nem como né? Mas todos que saem daqui não conseguem ficar lá fora porque nasceu, e se criou aqui nesse costume. (Entrevista realizada pelo autor em 2012).

No ano de 2020, entrevistamos novamente a cacica Hozana sobre sua concepção o que representa a demarcação das terras para o povo Puruborá? E ela nos deu a seguinte resposta:

Uma vida né, porque que eu falo uma vida? Porque o povo indígena ele trabalha com a terra, porque a terra é mãe, a terra é sagrada. E aonde a gente tira todos os alimentos, todos os remédios né, e pra nós a terra ela tem muito valor, muito significados, porque até a própria terra é ela um remédio né, pro nós povos indígenas. E aonde se ela for demarcada, vem o resto do nosso povo que está por aí, espalhado né, dentro do estado de Rondônia e até fora de Rondônia mesmo, nós temos né, família, e a gente sabe, olha não tá muito longe, é ali na capital Porto Velho, onde se centraliza uma boa parte do povo Puruborá, a onde a gente, eu mesmo tenho a oportunidade, eu mesmo quando vou em Porto Velho fazer as visita e conversar com minhas primas, meus primos, é um momento de tristeza pra gente né, porque um fala meu filho tá com tantos anos preso, meu filho tá e ... e não mataram ninguém ainda, graças a Deus até agora né, é só envolvido com roubo, com droga, porque você sabe né, que quem podia por os filhos para estudar, estudava e aqueles que não podiam, o que que os filhos aprenderam? Só o que não presta né, da rua, e talvez se vivesse com a gente dentro do mato, sabiam ao menos

trabalhar, se não fossem sabido de quatro paredes, mas tinham uma inteligência mandada por Deus né, porque aqueles que não tem uma faculdade, tem uma faculdade imensa da vida né, da floresta. (Entrevista realizada pelo autor em 2020).

Nessa entrevista ela retoma a questão das famílias que estão dispersa pelo estado e mesmo em outros, que por não terem tido acesso ao ensino formal encontram-se presos por envolvimento com furtos ou mesmo com a comercialização de drogas. No entanto, relata a relação dos povos indígenas com a terra, para eles a terra é sagrada, fonte de vida, de cura, fonte de alimentação.

A mesma questão foi feita para o sabedor indígena Mario Neto e ele assim nos respondeu:

Na minha concepção é o retorno da nossa história toda né a terra que sempre foi nossa né e tá na mão do não-índios, e isso para mim é a volta de toda a história de todo o povo, o retorno de várias famílias para a terra, porque muitas famílias estão fora do território por a terra não ser demarcada, várias coisas a gente está perdendo, né a cultura mesmo a gente está perdendo, e essa demarcação pra gente é a coisa mais importante no momento para o povo, que é o retorno das famílias né, para a terra tradicional do povo. (Entrevista realizada pelo autor em 2020).

Um povo sem-terra é um povo sem história, sem passado, presente ou futuro, quanto mais sendo esse povo um grupo indígena, e Mario tem essa percepção. Interessante notar que dá entrevista de 2012 para a de 2020, camadas de percepções são adicionadas o que significa um amadurecimento político e ideológico tanto do ponto de vista individual como coletivo.

#### **4.4 a associação Maxajã**

Além da assembleia e da festa cultural outras opções estão sendo criadas para contribuir para o fortalecimento da luta pelo reconhecimento de um povo distinto dos demais e que há muitos anos estavam separados e expulsos de suas terras tradicionais que agora foram transformadas em latifúndios para a criação de bovinos.

A Associação do Povo Puruborá Maxajã foi criada no dia 12 de outubro de 2016, aproveitando a ocasião de uma reunião com vários Puruborá, passando por inúmeros problemas para conseguir seu registro no cartório. Após o registro várias ações foram pensadas para fortalecer o povo e a associação.

Dentre elas podemos falar do plantio comunitário da mandioca, com o intuito de produzirem a farinha para consumo interno das famílias como para o comércio com a comunidade envolvente. A farinha, o beiju a tapioca fazem parte da gastronomia dos povos indígenas de Rondônia e com os Puruborá não é diferente.

A roça coletiva, além de estreitar os laços entre os moradores da aldeia, revitaliza a cultura e a ancestralidade, pois desde antes do contato eles já praticavam o cultivo desse tubérculo, além de utilizarem para fazer a xixá ou macaloba. Ainda em 2019, o povo plantou nove mil pés de mandioca.

Além disso, a associação Maxajã pretende construir uma casa de farinha, assim a produção pode ser ampliada e consolidada, como uma das muitas formas de ampliar a renda das famílias que habitam a pequena aldeia Aperi já que a principal fonte de renda ainda é a prestação de serviços sazonais aos vizinhos do entorno.

Afinal o nome da associação extraído do vocabulário Tupi Puruborá, quer dizer pássaro ou passarinho, seu presidente Mario Neto Puruborá vai afirmar que como todo pássaro o sonho deles é que a associação cresça e alcance voos altos e possa fortalecer o povo, como grupo em luta por seus direitos.

QUADRO V - SIGNIFICADO DA PALAVRA MAXAJÃ NO VOCABULÁRIO ILUSTRADO – ANIMAIS NA LÍNGUA PURUBORÁ



**maxaja** [maʃa'jã]

*Variante:* mbaxaja

n. Pássaro; passarinho; ave

**maxajã bat dede**

Há muito passarinho.

**maxajã byt**

O passarinho está longe.

**'ët maxajã dopa**

Você viu o passarinho?

**'õt dopa kinõp byt**

Eu não vi, está longe.

**Fonte:** Galucio, Puruborá e Aporete Filho (2013, p. 53).

#### 4.5 O encontro das mulheres indígenas da BR: 429

Nos dias 21 e 22 de setembro de 2024, ocorreu na aldeia Aperi o encontro das mulheres indígenas da BR: 429: Kujubin, Migueleno e Puruborá. E Esses três povos têm em comum o fato de terem sido declarados extintos, foram expulsos de seus territórios e estão na luta pela re(demarcação) de seus territórios.

Outro elemento que as unificam é o fato de terem várias lideranças femininas, e especificamente os Kujubin e os Puruborá têm como principais lideranças cacicas, extremamente fortes e combativas. Esse encontro foi um momento para elas avaliarem as lutas coletivas e individuais de cada povo.

Foto 03 - Espaço do Encontro das Mulheres Indígenas da BR: 429



Fotografia do acervo pessoal.

Como podemos perceber na imagem fotográfica o espaço reservado para o encontro fica no fundo da casa do sabedor indígenas Mario Neto Puruborá e da Bonita, a agente de saúde do povo, durante a reunião pudemos observar a presenças de vários animais rodeando o encontro entre eles macacos e porcos do mato (queixada).

O ambiente foi decorado com fotografias de várias mulheres lideranças vivas e as que já partiram, mas estão presentes como ancestralidade. São imagens de encontros de movimentos estaduais e nacionais, em que elas participaram.

O encontro foi financiado através de um projeto apresentado pela Camila Puruborá e que contou com recursos para alimentação, produção de um documentário (filme sobre as mulheres indígenas da BR: 429. Para o encontro cada povo poderia

escolher dez guerreiras das mais variadas gerações, líderes mais idosas, as maduras e as lideranças juvenis como forma de fortalecer, formar e a luta ter continuidade.

Todas levaram barracas que foram montadas no terreiro ao redor da casa, após o término de cada dia as pessoas iam ao banho e depois jantavam e participavam das atividades culturais, sempre a luz de uma fogueira.

Foto 04 – Noite de atividade cultural



Fotografia do acervo pessoal.

No período da manhã normalmente ocorria uma dinâmica para formar os grupos de trabalho, cada grupo geracional recebia as mesmas orientações e iam para baixo de alguma árvore para deliberar sobre as orientações passadas, no primeiro dia normalmente para avaliar o nível das lutas e como elas eram percebidas pelas três gerações.

Noutro momento se reuniram para avaliar quais eram os caminhos e as dificuldades para atingir aquelas metas, tais como a demarcação das terras, a questão da saúde indígena ou da educação e como se comportavam órgãos como SEDUC, FUNAIS, SESAI e outros organismos parceiros.

Foto 05 – Mulheres Kujubin



Fotografia do acervo pessoal

Noutro momento foi discutido quais os parceiros que contribuíram com as lutas dos três povos, foram citadas as organizações indígenas regionais, e as associações de cada povo, várias instituições dentre elas a Universidade Federal de Rondônia, em virtude do curso de Educação Básica Intercultural e dos projetos de pesquisa que eu coordeno que estuda os Puruborá e Migueleno.

Sobre os Kujubin não temos muita informação pois não estudamos especificamente esse grupo, sabemos que o contato se deu por volta do final do século XVIII, que eram falantes do Txapakura e que em 1980 foram declarados extintos pela FUNAI. Sabemos que atualmente moram em duas aldeias: Bahia das Onças e Posto Indígena Ricardo Franco, ambas na Terra Indígena Rio Guaporé.

Foto 06 – Mulheres Migueleno



Fotografia do acervo pessoal.

Os Migueleno já são um pouco mais nossos conhecidos se autodenominam de Abitana-Huanyam e, segundo Gleice Mere (2013) esse grupo étnico era o maior entre os povos habitantes do Vale do Guaporé, antes do contato, que foi realizado em 1910, na boca do rio São Miguel, pelo Senhor Balbino Maciel que era um explorador de minérios, e desse período em diante foram trabalhar na extração do látex na região do Vale do Guaporé.

Os Migueleno eram falantes da língua isolada Txapakura, também falada pelos vários grupos Wari': Oro Mon, Oro Nao', Oro Waram, Oro Waramxijen, Oro At, Oro Mon, dentre outros grupos como os Moré. Dissemos que eram, pois o dito cuidador José Felix do Nascimento, durante o período em que ficou responsável pelo Posto Dois de Maio, proibiu o uso da língua, bem como a realização das festas tradicionais e dos casamentos dentro do próprio grupo.

O Posto Dois de Maio, fora instituído por Rondon, para abrigar três etnias: Migueleno, Puruborá e Cabixi, nos idos de 1912, quando da construção das Linhas Telegráficas (1907-1915) que pretendia ligar Mato Grosso ao Amazonas, entretanto esse empreendimento se encerrou em 1915, sem concluir todo o percurso planejado.

José Felix do nascimento introduz, desde a formação da Colônia, vários seringalistas e seringueiros, as mulheres eram ofertadas como presente aos que mais produzissem, além da cota estabelecida por período de extração do látex. As doenças e pestilências trazidas pelos colonizadores/invasores quase dizimou o povo, como de praxe ocorreu em cada contato desde os primórdios da invasão em 1500 até o último contato em Rondônia estabelecidos com os Uru-Eu-Wau-Wau, na década de 1980.

Foto 07 – Mulheres Puruborá



Fotografia do acervo pessoal.

O Encontro das Mulheres Indígenas da BR: 429 é um fator importante de luta dos Kujubin, Migueleno e sobretudo dos Puruborá que estão numa fase mais avançada na questão da demarcação de seu território. E ao estabelecer essas alianças das mulheres e homens indígenas da região do Vale do Guaporé é de suma importância.

Um grupo vai apoiando o outro nos enfrentamentos cotidianos com os fazendeiros que se apossaram de suas terras e os ameaçam de morte, contra o estado ou frações dele que resistem continuamente a qualquer possibilidade de demarcação de seus territórios e, muitas vezes com as incompreensões dos maridos que, muitas vezes não compreendem as lutas das suas esposas por um mundo mais justo e melhor para todos os povos.

Foto 08 – Encerramento do Encontro das Mulheres Indígenas da BR: 429



Fotografia do acervo pessoal.

## Considerações finais

A presente tese O trabalho indígena na produção da borracha no vale do Guaporé: identidade e resistência do povo Puruborá se constitui num trabalho de História Indígena, não se enquadra na denominação de Etnohistória por concordar com as críticas feitas a essa perspectiva principalmente por ela extrair as histórias dos grupos étnicos dos contextos regionais em que estão inseridas.

Os pesquisadores adeptos dessa última abordagem diminuem a história indígena, como se esses povos não interagissem com os fenômenos sociais, políticos e econômicos regionais e nacionais, vários foram os grupos contatados na região aqui estudada no final do século XIX e início do século XX, sendo notório também as relações desses processos com o ciclos econômicos da borracha. Portanto, escreve essa história sem relacioná-la aos respectivos fatos históricos seria algo descabido.

Através da História Oral de Vida e da História Oral Temática, bem como, da revisão bibliográfica, busquei apresentar a história do povo Puruborá desde o contato com os colonizadores, do século XX, até o século XXI, demonstrando sua luta pela sobrevivência física e cultural. A mistura ou miscigenação a que foram submetidos se transformou numa estratégia de sobrevivência. Se casaram com quilombolas, outras etnias e até mesmo com seringueiros nordestinos e/ou regionais.

verifiquei os sofrimentos infligidos a esse povo tais como os castigos corporais aplicados para não falarem na língua materna ou (gíria), os trabalhos infligidos aos seus corpos, jornadas de trabalho ao qual, antes do contato, não estavam culturalmente e fisicamente acostumados, crianças e adolescentes doadas como prêmio aos seringueiros que mais produzissem.

Nesse contexto, doenças aos quais seus corpos foram submetidos com o contato e a rápida ligação efetivada com os seringueiros e comerciantes que circulavam por seu território; também ocasionaram a redução populacional num curto espaço de tempo o que quase os levou a extinção.

Ressalto que tomei conhecimento dos Puruborá no ano de 2011, quando ocorreu uma situação de constrangimento com a única indígena dessa etnia no curso de

Educação Básica Intercultural, pelo simples fato de ela não ser falante da sua língua materna, o Tupi Puruborá. A principal acusação teria partido de outro aluno de outra etnia, que a apontava como uma índia pega a laço, ou em outras palavras, uma falsa indígena.

Diante do acontecido, apresentei um projeto ao Ministério da Educação – MEC, através da Secretaria de Ensino Superior – SESU, o qual só pude iniciar os trabalhos de campo no ano de 2012. Neste momento, após apresentar a proposta as lideranças indígenas, e depois de aceito demos início as entrevistas com a equipe formadas pelos bolsistas.

Sempre fomos bem recebidos em todas as casas dentro e fora da aldeia Aperi, gravávamos os diálogos e criávamos uma cópia da gravação e depois de transcritas e transcriadas enviávamos então uma cópia para a bolsista Gisele de Oliveira Montanha Puruborá, como uma forma de compartilhar todos os passos da pesquisa.

Compartilhar essas informações aqui tem o sentido dado por Medeiros, por ela apropriada a partir da perspectiva da Linda Tuhiwai Smith por ela apropriada, que seria a:

[...] pesquisa engajada com a comunidade, de modo que sua concepção e execução ocorrem em parceria com a comunidade; relação com a comunidade que requer tempo para construir e compartilhar os resultados; produção acadêmica significativa e acessível tanto para a academia quanto para a comunidade; pesquisadores com consciência de sua posição e subjetividade. (Medeiros, 2020, p. 29)

Quando iniciei o projeto mencionado, utilizávamos o conceito de “índios ressurgidos”, naquela época, esse era um dos termos empregados para definir povos indígenas declarados como extintos, os quais na verdade teriam sido invisibilizados pelo estado e, porque não dizer, pelos historiadores e antropólogos que só queriam ver os índios estereotipados, e que depois de algum tempo ressurgiam reivindicando direitos. Do mesmo modo povos emergentes eram utilizados principalmente por antropólogos.

Claro que para esses grupos, nem um e nem o outro termo definia a sua situação real, pois eles nunca deixaram de existir. Na prática foram forçados a adotar estratégias para sobreviver sem serem completamente dizimados, como desejavam muitos agentes coloniais do estado ou da sociedade civil.

Quando digo utilizávamos, refiro a minha pessoa, mas também aos próprios Puruborá, isso ocorre em virtude da proximidade deles com o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, com o qual mantêm até os dias atuais uma relação de proximidade de tal forma que a cacica Hozana foi delegada do Sínodo da Amazônia na cidade estado do Vaticano.

Evidente que na medida em que eles vão se organizando, tendo encontro com outros povos resilientes, sentem a necessidade de afirmar que sempre estiveram ali, em suas terras ancestrais, e se nunca deixaram de existir, não podem ser povos ressurgidos. Se veem como guerreiros e guerreiras resistentes.

No prefácio de a Voz do Passado de Paul Thompson, feito por Sônia Maria de Freitas, ela afirma:

A história oral possibilita novas versões da história ao dar voz a múltiplos e diferentes narradores. Esse tipo de projeto propicia sobretudo fazer da história uma atividade mais democrática, a cargo das próprias comunidades, já que permite construir a história a partir das próprias palavras daqueles que vivenciaram e participaram de um determinado período, mediante suas referências e também seu imaginário.

Não consigo ver comunidades ou grupos sem vozes, portanto, meu trabalho aqui não foi o de dar vozes aos Puruborá, eu diria que se trata de potencializar essas vozes, pois elas já se expressam nos vários movimentos reivindicatórios, nos encontros, em reuniões com organismos governamentais e não governamentais.

Procurei ser uma caixa de ressonância dessas vozes, nesse espaço de tempo publiquei vários artigos que tinham como ponto de partidas essas entrevistas realizadas, com os Puruborá. Foram trabalhos apresentados em congressos artigos de revistas e capítulos livros, todos compartilhados com as lideranças indígenas. Esses artigos foram repassados também para o Grupo de Trabalho – GT da FUNAI.

Portanto, essa história tem, mais ou menos indevidamente, o meu nome como autor, o que não é muito correto, os autores e autoras juntamente comigo, são os Puruborá, que me conduziram nas trilhas de suas histórias e culturas, dos seus mitos, dos seus encantos, dos seus sofrimentos e alegrias.

Espero, portanto, que os leitores e leitoras vejam como eu, não uma história sobre os índios Puruborá, mas uma História contada por eles e elas, uma história deles,

pois mesmo quando consultei as poucas fontes existentes, o fiz não para confrontar com as versões dadas por eles, mas para demonstrar que em vários momentos os antropólogos e historiadores também dão versões muito parecida com as deles.

**REFERÊNCIAS**

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ANDRADE Filho, Ruy de Oliveira (org.) **Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Solis, 2005.

ANDRADE, Maria Lúcia da Cunha Victorio de Oliveira. **LINGÜÍSTICA E HISTÓRIA: ORALIDADE E ESCRITA NO DISCURSO RELIGIOSO MEDIEVAL**. In ANDRADE Filho, Ruy de Oliveira (org.) **Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Solis, 2005, p. 47-55.

BARBOZA, José Joaci. **Puruborá: narrativas de um povo ressurgido na Amazônia**. In: PINHEIRO, Zairo; BARBOZA, José Joaci e SANTOS, Alex Mota dos. **Tradições reinventadas**. Porto Velho: Temática Editora, 2017.

BARBOZA, José Joaci. LEITURA. **Caderno de Criação**, ano 7, Número 23, setembro de 2000.

BECKER, Bertha K. **AMAZÔNIA**. São Paulo: Ática, 1990.

BRITO, Agda Lima. **MULHERES NO SERINGAL: Experiência, Trabalho e Muitas Histórias (1940-1950)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, 2017.

CALDAS, Alberto Lins. **Oralidade texto e história. Para ler a história oral**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. 2 Ed., São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_(org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Índios no Brasil: História, direitos e cidadania**. São Paulo: Claroenigma, 2012.

\_\_\_\_\_. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CARR, Edward Hallet. **QUE É HISTÓRIA**. 3 ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1982

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, São Paulo, v.30, n.1, p. 349-371, jan-jun 2011.

CATHEU, Gil de. Puruborá: mais um povo ressurgido em Rondônia. Conselho Indigenista Missionário de Rondônia (Cimi-RO). 20 fev. 2002. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/em/noticias?id=4615> . Acesso em: 16 mar. 2024.

DALMOLIM, Gilberto Francisco. **O papel da escola entre os povos indígena**. Rio Branco: EDUFAC, 2004.

DEAN, Warren. **A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica**. São Paulo: Nobel, 1989.

DOMINGUES, Cesar Machado. A Comissão de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas e a integração do Noroeste. XIV ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH-RIO: MEMÓRIA E PATRIMÔNIO de 19 a 23 de julho de 2010 na UNIRIO. Disponível em: [https://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1273879829\\_ARQUIVO\\_RondonANPUHCesarMachado.pdf](https://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1273879829_ARQUIVO_RondonANPUHCesarMachado.pdf) acesso em 21 de janeiro de 2023.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Sobre os conceitos de etnoistória e história indígena: uma discussão ainda necessária. **XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, João Pessoa-PB, 2003.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. **Topoi**, Rio de Janeiro, dezembro 2002, pp. 314-332. Acessado em agosto de 2021.

FREIRE, Maria do Céu Bessa. *A criança indígena na escola urbana*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 29 ed., São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREITAS, Sônia Maria de. *in*: THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. 2 ed., São Paulo: Paz e Terra, 1998.

FUNARI, Pedro Paulo. NOELI, Francisco Silva. **Pré-História do Brasil**. 4 ed., São Paulo: Contexto, 2017.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. 4 ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

GALUCIO, Ana Vilacy. Puruborá: notas etnográficas e lingüísticas recentes. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 1, n. 2, p. 159-192, maio/ago. 2005. Disponível em: <http://repositorio.museugoeldi.br/bitstream/mgoeldi/700/1/B%20MPEG%20C%20Hum%201%282%29%202005%20GALUCIO.PDF> . Acesso em: 21 ago. 2017.

\_\_\_\_\_. **Vocabulário ilustrado – Animais na língua Puruborá**. Belém: MPEG, 2013.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.

GONLAVES. Carlos Walter Porto. **Amazônia, Amazônias**. 2 ed., São Paulo: Editora Contexto, 2008.

GOMES. Eliane Teodoro. *A colonização em Rondônia (1970 - 1980): estudo da atual configuração fundiária da área do PIC Ji-Paraná*. **Dissertação** apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Geografia, História e Documentação – IGHD, da Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2019.

GATTAZ, André Castanheira. **Braços da resistência: Uma História Oral da Imigração**. São Paulo: Xamã, 1996.

HANS, STADEEN. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Editor Martin Claret, 2012.

HÜTTNER, Edson. **A Igreja Católica e os povos indígenas do Brasil: os Ticuna da Amazônia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

JOSÉ DA SILVA, Giovani. **Identidades Cambiantes: os Kamba na fronteira Brasil-Bolívia**. Goiânia: Editora UFG, 2012.

JUNQUEIRA, Carmem. **Antropologia indígena: uma nova introdução**. 2 ed., São Paulo: EDUC, 2008.

KNAPP, Cássio. História Indígena: uma abordagem teórico-metodológica nas pesquisas com/dos indígenas. **XXVII SIMPOSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, Nata-RN, 2013.

COSHIBA, Luis. **O índio e a conquista portuguesa**. São Paulo: Atual, 1994.

LEONEL, Mauro. **Etnodicéia Uruéu-au-au: o endocolonialismo e os índios no centro de Rondônia, o direito à diferença e à preservação ambiental**. São Paulo: Editora da USP/Instituto de Antropologia e Meio Ambiente/FAPESP, 1995.

LESSA, Ricardo. **Amazônia: as raízes da destruição**. São Paulo: Atual, 1991.

MACIEL, Laura Antunes. **A comissão Rondon e a conquista ordenada dos sertões: espaço, telégrafo e civilização**. Proj. História, São Paulo. (18). mai. 1999. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10994> acesso em 20 de janeiro de 2023.

MACHADO, Maria de Fátima. **Quilombos, Cabixis e Caburés: índios e negros em Mato Grosso no século XVIII**. Goiânia: **25ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 2006. Disponível em: <https://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/NEAB/GT48Fatima.pdf> acesso em: 12 dezembro de 2022.

MALDI, Denise. O Complexo Cultural do Marico: Sociedades Indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, Afluentes do Médio Guaporé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém, v. 7, n. 2, p. 209-69, 1991.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Da fala para a escrita: atividades de retextualização**. 10ª ed. – São Paulo: Cortez, 2010.

MARTINELLO, Pedro. **A batalha da borracha na Segunda Guerra Mundial**. 2 ed. Rio Branco: EDUFAC, 2018.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 2005.

MEDEIROS, Juliana Schneider. **AS escolas do Serviço de Proteção aos Índios em postos indígenas Kaingang: entre os documentos oficiais e as vozes dos kófa (1940-1967)**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2020.

\_\_\_\_\_. Povos indígenas e pesquisa histórica: a importância da história oral indígena e de uma ética em pesquisa específica. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 23, n. 51, p. 131-159, maio/ago. 2023

MENEZES, Tarsila dos Reis. **“O passado, o presente e o futuro nas plantas Puruborá (Rondônia)”**. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, 2016.

MERCANTE, Marcelo Simão. A Seringueira e o Contato: Memória, Conflitos, Situação Atual e Identidade dos Manchineri no Sul do Acre. **Dissertação** apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

MEZACASA, Roseline. **Por histórias indígenas: o povo Makurap e o ocupar seringalista na Amazônia**. Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutora em História. Florianópolis, 2021.

MICHAEL POLLAK. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212

MONSERRAT, Ruth Maria Fonini. **Notícia sobre a língua Puruborá**. In: RODIGUES, Aryon Dall’Igna, CABRAL, Ana Suely Arruda Câmara (Orgs). **Novos estudos sobre línguas indígenas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

MONTANHA, Gisele de Oliveira. **Mitos do povo Puruborá**. 2014. Monografia (Graduação em Licenciatura em Educação Básica Intercultural) – Fundação Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, RO, 2014.

MONTANHA, Gisele de Oliveira; BARBOZA, José Joaci; OLIVEIRA, Anatólia Daiane de. Puruborá: mitos de um povo indígena ressurgido da Amazônia. **Tellus**, Campo Grande, ano 14, n. 27, p. 151-174, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/326/333> Acesso em: 29 ago. 2019.

MOTA, Lúcio Tadeu. Etno-história: uma metodologia para abordagem transdisciplinar da história de povos indígenas. **Patrimônio e Memória**, São Paulo-UNESP, V 10, nº 2, 5-16, julho-dezembro 2014.

NASCIMENTO, Luis Augusto Sousa do. **Da maloca ao assentamento: territorialidades e trajetórias dos Migueleno no contexto da sobreposição da REBIO Guaporé**. Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Volume 3, número 5, 2018. Disponível em <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/2720> . Acesso em: 12 nov. 2022.

NETO, Mário de Oliveira. Revitalização e ensino da língua Puruborá. **Cadernos de Linguística**, v. 1, n. 3, p. 01-16. 2020.

NEUMANN, Eduardo Santos. **Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (Séculos XVII e XVIII)**. 2005. 381f. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2005.

NEVES, Eduardo Goes. **Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil**. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI Luís Donizete Benzi (orgs). A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1ª e 2ª graus. Brasília: MEC/MARI/ UNESCO, 1995.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006

\_\_\_\_\_. Sob os Tempos do Equinócio: oito mil anos de História na Amazônia Central (6.500 AC - 1.500 DC). 2013. **Tese** (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013

NIMUENDAJÚ, Curt. Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes. Rio de Janeiro: IBGE/Fundação Nacional Pró-Memória, 1981. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/biblio%3Animuendaju-1981-mapa/nimuendaju\\_1981\\_mapa.jpg](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/biblio%3Animuendaju-1981-mapa/nimuendaju_1981_mapa.jpg). Acesso em: 12 ago. 2020.

OLIVEIRA, Valéria de. AMARAL, José Januário de Oliveira. **AMAZÔNIA E O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DA FRONTEIRA AGRÍCOLA: O CASO DE RONDÔNIA**. **CADERNO CERU**. Serie 2, Volume 29, número 02, dezembro, 2018.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Túkana**. 2 ed., São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 1972.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

\_\_\_\_\_(org). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. E ed., Rio de Janeiro: Contra Capa Livrarias, LACED, 2004.

PINHEIRO, Zairo; BARBOZA, José Joaci e SANTOS, Alex Mota dos (orgs.). **Tradições reinventadas**. Porto Velho: Temática Editora, 2017.

PINTO, Emanuel Pontes. **Rondônia, evolução histórica: criação do Território Federal do Guaporé, fatores de integração nacional**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1993.

PORTELLI, Alessandro. História Oral e poder. **Mnemosine** Vol.6, nº2, p. 2-13 (2009) acessado em 29 de julho de 2021.

PROUS, André. O Brasil antes dos brasileiros: A pré-história de nosso país. 2 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

PURUBORÁ, Camila: **A luta e resistência de um povo através de gerações**. Rio de Janeiro: Pachamama, 2021.

REIS, Arthur César Ferreira. **O seringal e o seringueiro: documentário da vida rural**, número 5. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura – Serviço de Informação Agrícola, 1953.

RAMOS, Anátalia Daiane de Oliveira. **A produção associada do povo Puruborá, aldeia Aperoi – RO: “trabalho de ganhar”, “trabalho de viver”, educação, saberes e resistência**. 2019. Tese (doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso), Cuiabá, MT, 2019.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil** moderno. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

RODIGUES, Aryon Dall’Igna, CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara (Orgs). **Novos estudos sobre línguas indígenas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. **Rondonia**. 3 ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

SAVIANE, Dermeval. **Escola e democracia**. São Paulo: Editora Autores associados, 1989.

SANTOS. Milton. **Por Uma Outra Globalização: do pensamento único à consciência universal**. 13 ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SANTOS, Nilson. Seringueiros da Amazônia: sobreviventes da fartura. **Tese** apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Departamento de Geografia da USP. São Paulo, 2002.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz (org.). **Antropologia e História: debates em região de fronteiras**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SEAWRIGHT, Leandro. Etno-História-Oral: a sobrevivência de uma indígena kaingang à época da ditadura militar brasileira. Religião e protagonismo. **Fronteiras: Revista de História**, Dourados, MS, v. 19, n. 34, p. 280 – 301, jul. – dez. 2017.

SILVA, Maria das Graças Silva Nascimento. **O espaço ribeirinho**. São Paulo: Terceira Margem. 2000.

SMITH, Linda Tuhiwai. Descolonizando metodologias: Pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOUZA, Márcio. **Breve história da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

SOUZA, Sérgio Augusto Ferreira de. *In*: FREIRE, Maria do Céu Bessa. A criança indígena na escola urbana. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

TEIXEIRA, Carlos Correia. Visão da natureza: **Seringueiros e colonos em Rondônia**. São Paulo: EDUC, 1999.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues, FONSECA, Dante Ribeiro da. **História regional: Rondônia**. Porto Velho: ABG Gráfica e Editora, 1998.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. 2 ed., São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TRUBILIANO, Carlos Alexandre Barros. apontamentos sobre a economia da borracha e a exploração da mão de obra indígena em Rondônia. **Ñanduty**, v. 5, n. 7, 2017.

VANDER VELDEN, Felipe. O retorno das onças. Os Puruborá e os desdobramentos recentes da diversidade étnica e cultural em Rondônia. Conferência apresentada no **IV Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas dos Povos Tupí**, Ji-Paraná – RO, dezembro,

2013.

VILAÇA, Aparecida Maria Neiva. **Comendo Como Gente: Formas do Canibalismo Wari' (paka Nova)**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

WEINSTEN, Barbara. **A borracha na Amazônia: Expansão e decadência (1850-1920)**. São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo. 1993

## ANEXO A: FOTOS DOS COLABORADORES

Foto 09 – Cacica Hosana e suas filhas Camila Puruborá e Gisele Puruborá



Fotografia do acervo pessoal.

Foto 10 – Mario Neto Puruborá conhecedor



fotografia do acervo pessoal.

Foto 11 – Marinês Puruborá



fotografia do acervo pessoal.

Foto 12 – Valmira Puruborá



Fotografia do acervo pessoal.

Foto 13- Dona Emília Puruborá (*in memoriam*).



Fotografia do acervo pessoal.

Foto 14 – Pajé Paulo Aporeti Puruborá (*in memoriam*).



Fotografia do acervo pessoal.

**ANEXO B – ENTREVISTAS ESTRUTURADAS E SEMI****ENTREVISTA HOSANA CASTRO DE OLIVEIRA MONTANHA**

Entrevista realizada por JOSÉ JOACI BARBOZA e GISELE DE OLIVEIRA  
MONTANHA dia 30 de outubro de 2020 na aldeia Aperoi.

G - Boa noite Hosana.

H – Boa noite.

G – Quais terras o povo Puruborá ocupava antes do contato com o homem branco?

H – As terras do povo Puruborá se denominam assim pelas cabeceiras dos rios né, que eles moravam no rio São Miguel, rio Manuel Correria, rio Bananeira, esse é os espaços adonde eles moravam né, perambulavam pelas margens toda desses três igarapés.

G – Depois do contato, você tem uma noção dos espaços demarcados por Rondon? Hoje compreenderia quais municípios?

H – Seringueiras; Seringueiras né! Às margens do rio Manuel Correia, rio São Francisco né, rio São Miguel, rio Bananeira, como eu já falei, citei no começo, esse era os espaço demarcados por Rondon.

G – E o município?

H – Seringueiras, e o rio Cautário, que aqui tem o rio Cautário que, ele desagua no rio Guaporé, esse ai era os espaços deles.

G – Você sabe como ocorreu os processos de expulsão dos Puruborá das terras demarcadas por Rondon?

H – Olha menina é muito triste eu te falar né! Porquê que eu me sinto triste? Porque foi o próprio órgão que trabalha para o índio que expulsou a minha mãe do local né, aonde ela se criou e criou os filhos dela nesse local. Ela foi expulsa pela FUNAI quando eles vieram demarcar a terra dos Uru-Eu-Au-Au, eles não levaram em consideração que a minha mãe era índia né, ela falando para eles, e eles tratando minha mãe como se ela fosse boliviana, não é que boliviano não é gente, mas cada qual tem o seu grupo étnico.

Se ela dizia que era índia, porquê que a FUNAI, não é? Não foi atrás da história desse povo? Não expulsar né! E adonde eu me sinto muito triste assim, porque, poxa foi o local onde meu pai doou a vida dele né para nos criar, na época ele tinha nove filhos, e ele criou esse nove filho só fazendo roça não é, e na época tinha também a seringa né, ele cortava a seringa no verão e no inverno trabalhava com a roça, com a castanha com o caucho né, ele tinha os meios de sobrevivência tirada da floresta, que é o nosso costume.

G – Narre a História das lutas pela demarcação das terras do povo Puruborá desde o momento da ressurgência como povo indígena.

H – Assim pra nós podermos entrar na luta, depois de Rondon que a gente foi abandonado, já em dois mil e um, a gente agradece, eu mesmo, não é, agradeço demais o CIMI que é o órgão indigenista é, é o Conselho Indigenista Missionário né, da Igreja Católica, e aí tem os membros né, que trabalha para os povos indígenas em busca de reconhecer esse povo e ele veio né fazer uma visita aqui para o povo Migueleno e trouxe um índio chamado Migueleno, que é do povo Migueleno desculpa, que é do povo Migueleno chamado Antônio Macirilo e, esse Antônio Macirilo, por Rondon, desde a época de Rondon ele já veio misturando os povos né, aqui era só os Puruborá, aí ele já trouxe os Migueleno da margem do rio Guaporé pra cá, trouxe os Cabixi né, tinha esses dois povos pra banda de lá é o Rondon né, já misturou tudo, acho que ele queria fazer uma só aldeia com vários povos né, aí esse Antônio Macirilo por ser conhecedor, para você vê, quando ele foi embora daqui não existia a BR 429, mas ele tinha uma memória muito boa, que quando ele passou ali em Seringueiras no rio Bananeira ele conheceu o Bananeira e lembrou que nesse trecho aqui morava uma índia, e ele tratava minha mãe de cabocla, né. E falou para o frei Volmir e aí o frei Volmir se interessou era o trabalho dele, se interessou pela conversa dele, e ele veio bater na casa da minha mãe. Quando chegou aí eles sentaram, conversaram e, tudo deu certo graças a Deus, através do frei Volmir com a Laura a Emília né, depois eles trouxeram uma linguista né, chamada Ruthe Monsserat, que foi a primeira linguista que fez as fala né, conseguiu ainda fazer mais de duzentas palavras na língua e aí veio dando assim um trabalho donde teve várias reuniões né, já com o Ministério Público, com a própria FUNAI, que o Ministério Público convidou a FUNAI para participar e eles refazer o novo reconhecimento do povo né, que eles diziam que não existia mais, e sendo que existia né, o povo Puruborá com seus costumes, sua língua materna, porque se não existisse a

língua materna não existiria nenhuma palavra, e tamo aqui até hoje por negligência dos órgãos competentes que até o momento não temos nossas terras demarcada.

G – Na sua concepção o que representa a demarcação das terras para o povo Puruborá?

H – Uma vida né, porque que eu falo uma vida, Porque o povo indígena ele trabalha com a terra, porque a terra é mãe, a terra é sagrada. E aonde a gente tira todos os alimentos, todos os remédios né, e pra nós a terra ela tem muito valor, muito significados, porque até a própria terra é ela um remédio né, pro nós povos indígenas. E aonde se ela for demarcada, vem o resto do nosso povo que está por aí, espalhado né, dentro do estado de Rondônia e até fora de Rondônia mesmo nós temos né, família, e a gente sabe, olha não tá muito longe, é ali na capital Porto Velho, onde se centraliza uma boa parte do povo Puruborá, a onde a gente, eu mesmo tenho a oportunidade, eu mesmo quando vou em Porto Velho fazer as visita e conversar com minhas primas, meus primos, é um momento de tristeza pra gente né, porque um fala meu filho ta com tantos anos preso, meu filho tá e ... e não mataram ninguém ainda, graças a Deus até agora né, é só envolvido com roubo, com droga, porque você sabe né, que quem podia por os filhos para estudar, estudava e aqueles que não podiam, o que que os filhos aprenderam? Só o que não presta né, da rua, e talvez se vivesse com a gente dentro do mato, sabiam ao menos trabalhar, se não fossem sabido de quatro paredes, mas tinham uma inteligência mandada por Deus né, porque aqueles que não tem uma faculdade, tem uma faculdade imensa da vida né, da floresta.

G – Hosana você gostaria de falar mais alguma coisa?

H – Eu só quero agradecer né, pela entrevista, e também falar um pouco sobre os nossos rios né, que com essa invasão, que eu falo uma grande invasão né, que essa invasão ela também foi só pela, ... esse descaso não foi só pela FUNAI, e sim pelo INCRA, onde o INCRA pega e distribui né as terras indígenas, ele não procura saber como é que é, porque aqui mesmo olha, na nossa região quando apareceu um programa chamado Terra Legal, eu me sentei com a pessoa né, que era a pessoa encarregada desse programa, e comentei pra ele né, que essa terra aonde ele estava fazendo o assentamento era terra indígena, que aqui a vinte e dois C e a vinte e dois A.

G – O que são 22C e 22A?

H – São linhas né, aonde eles abrem uma linha e colocam um nome e aí eles fazem a demarcação dos lotes né, aí vai entregando para as pessoas, e essa terra aqui mesmo dessa linha 22C e 22A é uma linha nova e adonde quando o Programa Terra Legal veio fazer esse trabalho a nossa terra já tinha tido dois estudos né, pelos antropólogos, mais nem assim eles respeitaram esse trabalho né, que já tinha feito pelos antropólogos, dizendo eles né, eu fiz a pergunta, e eles disseram não Hosana não te preocupa porque não vai ter validade né, esses títulos que eles tão dando não vai ter validade, e é adonde agente sabe que tem validade sim, porque eles fazem financiamento né, você vê as casas que os fazendeiros tem aqui dentro dessa linhas, você fica bobo, até parece casa de capital, de gente riquíssima que mora na capital, se você vê as casas aqui do pessoal, dos fazendeiros.

G – Hosana você autoriza que essa entrevista seja publicada integralmente ou parcialmente para a publicação de artigo?

H – Sim! Eu autorizo né! É bom ter alguém né, que seja interessado né, em conhecer e saber né, como é que vive, como esse povo passa, e eu gostaria também de pedir para essa pessoa que ta fazendo, vai fazer esse trabalho que nos ajude na nossa demarcação. Demarcação já! Demarcação Já! Fora marco temporal.

## ENTREVISTA MÁRIO DE OLIVEIRA NETO

Entrevista realizada por JOSÉ JOACI BARBOZA e GISELE DE OLIVEIRA  
MONTANHA dia 30 de setembro de 2020 na aldeia Aperi.

G - Boa tarde Mário.

M – Boa tarde.

G – Mario quais terras o povo Puruborá ocupavam antes do contato com o homem branco?

M – Bom, os Puruborá eles ocupava o rio Manoel Correia e as cabeceiras do rio São Miguel, até o contato que aconteceu no rio Manoel Correia, no Posto Dois de Maio.

G – Depois do contato, você tem uma noção dos espaços demarcados por Rondon? Hoje compreenderia quais municípios?

M – Olha, os município está o município de Seringueiras, e o espaço da terra demarcado por Rondon, era o centro do Posto Dois de Maio seis léguas ao centro do posto, aos lados, que seria a demarcação que tenho conhecimento era o rio Cabixi e o rio Cá Espíndola descendo que já vira um outro rio, que é o rio São Francisco, até o rio São Miguel, essa é o espaço demarcada por Rondon, da terra Puruborá.

G – Você sabe como ocorreu os processos de expulsão dos Puruborá das terras demarcadas por Rondon?

M – Sim! Primeiramente por negligência dos órgãos competentes, né, da FUNAI que em 1994 quando passou a demarcação da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau, a minha vó estando dentro de sua terra foi, foi vista como não índia, como boliviana e por eles não entenderem a sua identidade indígena, ela mesmo afirmando sua identidade não consideraram a hipótese de fazer um levantamento para poder ver que povo era, e assim ela, o nosso povo foi expulso da terra por negligência do órgão competente que é a FUNAI.

G – Narre a História das lutas pela demarcação das terras do povo Puruborá desde o momento da ressurgência como povo indígena.

M – Olha essa pergunta eu acho até ignorância fazer para um povo indígena reconhecendo a sua identidade, eu não gosto dessa pergunta, toda vez que me façam essa pergunta eu fico muito ... muito triste com esse ... com essa discriminação. Eu acho uma discriminação porque a gente não ressurgimo depois, ressurgimos indígenas, nós somos indígenas há vida toda né, mas, é de 200 anos que a gente tá nessa terra aí minha vó foi se embora com 69, 79 anos e, toda vida a gente tá aí. Sim, claro a documentação, para os órgãos foi uma ressurgência, mais para mim não, para mim só faltou eles terem considerado nossa identidade né? Porque vendo as características e a história nossa, eles não consideraram isso né. Documentação sim! Né para o órgão legal sim! Mais eu fico triste com a pergunta dessa, eu nem gosto de responder essa pergunta, é isso!

G – Na sua concepção o que representa a demarcação das terras para o povo Puruborá?

M – Na minha concepção é o retorno da nossa história toda né a terra que sempre foi nossa né e tá na mão do não-índios, e isso para mim é a volta de toda a história de todo o povo, o retorno de várias famílias para a terra, porque muitas famílias estão fora do território por a terra não ser demarcada, várias coisas a gente está perdendo, né a cultura mesmo a gente está perdendo, e essa demarcação pra gente é a coisa mais importante no momento para o povo, que é o retorno das famílias né, para a terra tradicional do povo.

G – Mário você gostaria de falar mais alguma coisa?

M – Não eu só quero agradecer Joaci pela sua contribuição né, o trabalho que você vem desenvolvendo com o povo né, é de grande importância levar o nome nosso para o conhecimento de outras pessoas, já temos gente nosso povo contando nossa história, acho que o mais importante é nós mesmos contar a nossa história né, pena que muitos não tá contando né e, essa história fica sendo contada por outros, eu gostaria que nosso próprio povo contasse nossa própria história, mas é isso mesmo muito obrigado.

G – Mario você aceita que essa entrevista seja publicada integralmente ou parcialmente para a publicação de artigo?

M – Sim! Eu aceito sim! É pra gente é importante ter um artigo contando nossa história mesmo que esteja sendo contada por você que seja bem publicada, que seja uma coisa que vai mostrar para outros povos que a gente tá firme na luta, e tá lutando pela demarcação do nosso território.

## ENTREVISTA COM CAMILA PURUBORA

Realizada dia 28 de junho de 2021 as 20 horas por José Joaci Barboza

Joaci - Hoje é 28 de junho de 2021 e eu vou fazer uma entrevista com a Camila né, que é da etnia Puruborá, acadêmica do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural e, que vai contar um pouco aí, da trajetória de vida dela como pessoa, como estudante, enfim. Camila muito obrigado por ter topado participar dessa, desse projeto né, assim que o áudio, ele é disponibilizado para quem fez a gravação, o Google manda dependendo do tamanho da gravação, ele às vezes manda no mesmo dia, às vezes demora um dia, mas enfim, depois eu vou disponibilizar para você o vídeo, mas não só o vídeo gravação, mas também depois a entrevista trabalhada, enfim, você já sabe como é a metodologia que eu trabalho, nada será publicado sem que você autorize, diga não foi isso mesmo que eu falei, enfim mas esse é o passo-a-passo da pesquisa, então de antemão muito obrigado por topa, e eu já de mediato passo a palavra para você.

Camila – Ok professor eu sou Camila indígena da etnia Puruborá, filha da cacique Hosana e graduanda do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural, sou da turma de 2015 e estou aí na última disciplina, prestes a concluir o curso. Bom, eu concluí o ensino médio em 2011 e assim que eu conclui eu tinha essa vontade de ingressar no ensino superior, só que eu prestei né o ENEM, desde então assim que eu concluí, e cheguei a passar no ENEM para uma bolsa de Engenharia Ambiental para Ji-Paraná mas aí na ... na época acabei não indo porque era muito nova e não tinha condições e nem com quem ficar na cidade de Ji-Paraná estudando, aí por conta disso fiquei parada esse tempo de 2011 que concluí até 2015 tentando outras coisas, até que apareceu mais um edital aberto aí do intercultural, e foi ai onde eu concorri, prestei e consegui uma vaga no intercultural.

Ingressei no segundo semestre de 2015, na turma D é, no ano anterior 2014 a minha irmã Gisele tinha concluído esse mesmo curso e, com isso a gente ... a gente, eu falo assim eu, minha mãe, Gisele com a experiência que ela tinha, achou que também seria uma coisa boa para mim, o curso, uma formação e, a princípio era só uma formação acadêmica que eu queria né, ser formada no nível superior, e aí quando eu entrei no curso, aí a gente foi se descobrindo, a Gisele já tinha suas experiências, e muito contava para gente, tanto suas experiências boas como experiências ruins, assim, que chegaram

a desafiar, e através dela eu entrei, hoje estou aí, prestes a concluir, e tem sido uma experiência muito boa, muito importante, esses cinco anos né, que estão indo para seis por conta da pandemia, tão indo para seis por que, estamos aí com esse calendário suspenso, ficou um tempo suspenso, agora retornando com as aulas remotas, mas durante esse tempo eu aprendi muito no intercultural e, não só eu como as minhas primas, eu falo assim, porque eu vejo a diferença que foi antes da gente entrar no intercultural e depois, hoje a gente já concluindo, a mentalidade que a gente tem a respeito da luta do povo Puruborá.

Muito a gente ouvia, é através de mãe, pai, avó sobre a nossa luta, nossa resistência, as nossas histórias e isso ficava guardado para a gente né, eram as nossas histórias e, a partir do intercultural a gente passou a lutar por conta das nossas conquistas, dos nossos direitos que a gente sabia e, sabe que que tem aí para o povo Puruborá, ir em busca e conquistar, principalmente no que se refere ao nosso território, e nós, é Juventude, depois que entramos no intercultural fomos muito auxiliados pelos professores a buscar mais ainda a respeito dessa história, a pesquisar, a sentar com os nossos mais velhos e descobrir ainda coisas que a gente mesmo no cotidiano não tem, não tinha interesse né em buscar ali, e aí é ao longo das disciplinas, os trabalhos, o curso vinha instigando a gente né, vinha curiosidade do professor que repassava para gente e nós quando retornarmos para a aldeia íamos buscar saber um pouco mais as nossas histórias e, através das nossas histórias a gente passou a lutar, a buscar um sentimento, uma sede, de ir em busca daquilo que a gente perdeu, daquilo que ainda nos falta, daquilo que precisam nos devolver e, nós como Juventude hoje, a grande maioria que se faz a frente da luta do nosso povo hoje, que são os jovens, porque mais velhos muitos já se foram e outros por um motivo ou outro eu creio que acabam desistindo desanimando da luta, e aí o intercultural deixa essa sede na gente de ir em busca, e uma sede de luta, de conquistar aquilo que nos tiraram e assim é através desse sentimento que que eu fui tendo ao longo do tempo né que não foi logo assim no princípio quando eu entrei no intercultural foi com o tempo principalmente com uma professora em específico que aqui se tornou minha orientadora e fala assim que ela tinha uma sede insaciável da nossas histórias a cada vez que eu voltava para o intercultural ela me enche de perguntas e eu trazia novas histórias e através dessas novas histórias quando eu retornava para a aldeia ela me deixava vários questionários para mim buscar novamente é de saber

um pouco mais de conversar novamente com aquelas pessoas para ver se o sentimento dela se a

mentalidade dessas pessoas que lutavam logo no início em 2000 quando a gente começou a lutar novamente se era ainda a mesma mentalidade de agora né de do ano de 2019 ano de 2020 que foi onde eu voltei a conversar com as mesmas pessoas onde conversei em 2016/2017 nas aldeias e assim tem sido a nossa luta é eu me sinto muito incentivada por conta da luta através da minha mãe que já pegou a sua pegou o bonde da luta aí com a mãe dela né com a minha avó e a gente procura dar essa continuidade de luta porque nós nós é mais jovens somos considerados assim uma esperança né de de que as coisas venham acontecendo sentimento de continuidade de que a luta não pode acabar até que os nossos direitos sejam conquistado e principalmente o nosso território demarcado pode falar a Ana também desse período eu estudando e vendo né e eu costumava muito me comparar com os colegas de curso e aí nessas comparações que eu fazia e sentia muita diferença entre eu e os outros colegas no curso é os colegas falam muito na língua e aqueles que não falam ainda possuem né o sotaque da língua no português E Aí eu falava assim que eles tinham muito ainda vivo neles e que a gente já tinha perdido muita coisa aí foi através do intercultural que eu senti o quanto que a gente já tinha perdido porque eles tinham muito da cultura Viva os nossos encontros seminários as histórias que eles traziam os colegas de turma trazia as nossas apresentações culturais é o fato de eles cantarem suas músicas na língua terem as suas danças só acabava me me xingando me deixando preocupada também por conta das coisas que a gente já tinha perdido E aí quando eu retornava para a aldeia levar sempre essa curiosidade falava assim a gente nós Puruborá, nós temos tão pouco para mostrar na faculdade assim os colegas Sempre fazem apresentações e a gente fica pelos canto ali né Só assistindo parece que que a gente fica apagado em meio aos outros que tem a cultura viva e foi aonde eu acredito que esse o fato de a gente levar essa diferença o pouco que a gente tinha para a aldeia e dizer que que muitos jovens ainda na faculdade tem nós não tinha nada para apresentar foi instigando foi aonde o Mário começou a fazer a música né E aonde nós também voltamos a fazer a nossa a nossa festa tradicional que começou em dois mil e 16 na verdade em 2016 não foi uma ideia de festa que a gente tinha tava acontecendo uma das primeiras votações do Marco temporal Eu lembro que foi no dia a dia não foi no dia 16 de agosto dia 16 de agosto aconteceu isso E aí a mãe trouxe né para gente essa votação e nos reunir fala assim hoje vai estar

acontecendo uma votação a respeito do Marco temporal E aí reuniu todo mundo ali da Aldeia e todo mundo foi sempre participar dos encontros como de costume mas não sabia o que realmente era aquela votação que se passava aí a mãe falou assim para mim você lembra onde está aquele CD velho que tinha das nossas assembleias aí eu achei um CD daquelas gravações que os imigravam né as nossas as assembleias e manda esse CD aí coloquei esse DVD na verdade de vídeo e passei aí ao longo desta filmagem que tava passando e todo mundo assistindo se vendo né que era uma das primeiras assembleias se vendo aí a mãe falava assim essa votação que tá acontecendo aí hoje coloca em risco essa nossa luta de quando começou a nossa luta as nossas assembleias e tudo está colocando em risco aqui o que que a gente está buscando os nossos direitos a demarcação do nosso território então assim a mãe por ser liderança e ter esse conhecimento a mais a respeito de das leis e do que estava a vir por aí repassava para gente da maneira que ela entendia lá na aldeia para que a gente ficasse ciente do que estava acontecendo E aí esse encontro na época a votação Ela acabou sendo derrubada né não foi para frente a votação E aí a gente ficou muito feliz depois do choque de realidade que para a gente era assim Ou a nossa terra vai se levar cada hoje ou não e afinal todo mundo ficou muito apreensivo E aí depois a gente comemorou e a partir dessa comemoração nós resolvemos que, decidimos que no ano seguinte a gente ia tornar a se reunir novamente para comemorar nossa luta a gente ia sentar para rever aqueles vídeos das assembleias antigas do que é uma forma que nós encontramos de fortalecendo a nossa luta cada vez mais porque naqueles vídeos a gente assistir eram pessoas A grande maioria eram os mais velhos onde fazia os mapas a delimitação do nosso território onde contava as nossas histórias eram pessoas mais velhas que estavam ali buscando essa demarcação do nosso território essa luta e eram pessoas que hoje já não já não estão mais presentes entre nós então encontramos é nessa festa tradicional do Povo puruborá uma maneira e um momento de todo mundo está se reunindo para fortalecer a nossa luta cada vez mais principalmente também porque passou a não acontecer mais as assembleias anuais como era de costume né aquela organização conjunta com CIMI onde vinham ônibus de Guajará de por que já não se via há muito tempo e aí foi uma forma que nós encontramos de estar reunidos e uma maneira de unificar nossa força e dá continuidade na nossa luta.

Joaci - anotei aqui algumas questões e disse assim primeiro você falou de alguns personagens que a gente precisa conhecermos melhor né ou menos quem quem tiver fé

sua aí é o trabalho resultado final do trabalho primeiro kkk Sync sua mãe quem é sua avó e sua professora orientadora você falou Dá para você nos contar um pouco quem são esses três personagens e ia 50 portancia delas para você.

Gamila - A nossa história hoje muito principalmente na aldeia da continuidade por conta da força que a minha avó tinha né Apesar dela ser uma pessoa ali calma calada envergonhada, na dela, ela passava para os filhos a história dela E aí os filhos assim ah como o professor já ... já mencionado anteriormente aqueles que quiseram levar a lutar adiante e lutar pelo seu território lutar pela sua identidade mas também aqueles que não quiseram né da continuidade da luta que até hoje não querem a princípio a mamãe tá se coçando e fazia o convite né para os irmãos dela depois assim eu acho que acabou se cansando de busca de de pessoas que que não tinha a mesma força de vontade que ela o mesmo desejo que ela um desejo que que ela herdou da vó Emília né e a mamãe assim esse desejo dela sempre buscou nós somos em três filhos eu, Gisele e Gilson buscou passar para gente só que meu irmão nunca quis saber muito a respeito da nossa história se mantém até hoje afastado E aí a gente respeita né só que eu ia Gisele assim todas as vezes que a gente teve a oportunidade de lutar condições a gente foi a luta e buscou vencer para trazer isso como um retorno para o nosso povo a mamãe sempre incentivou a gente ia estudar e todas as vezes que ela gosta de dizer que o nossos estudos levam emprego eu entrego nas o marido que é quem nos Bancos nela fala assim só que toda vez que a gente teve a oportunidade ela fala assim você nunca pode ter vergonha de dizer quem você é e até mesmo em outras situações quando a gente se relacionava com alguém ela você já falou para o seu namorado que você é índia assim com receio de um certo de ser rejeitado sabe e assim hoje a gente fala as pessoas que se auto identificam hoje puruborá falam com orgulho que são puruborá por conta da nossa luta e São pessoas que se mantém ativa na luta Realmente são poucos são mas estão ali lutando e as que não querem ser saber a gente faz o trabalho de tentar trazer elas para dentro da luta só que a gente também respeita aqueles que não querem e são principalmente pessoas que saíram muito cedo do território ou foi o pai foi o avô que saiu muito cedo do território agora aquelas pessoas que se manterão dentro do território os filhos buscam ainda dá continuidade nessa luta muitos deles são esses meus primos igual a mim que estão aí no intercultural sempre aconteceu assim de tar fazendo um trabalho outro apresentando elevando a história do nosso povo pesquisando aprofundando mais aí a professora Giscele do intercultural assim foi uma das professoras que eu mais me

identifiquei ela é uma uma pessoa muito calma de se ouvir E todas as vezes que eu sentava com ele conversava era uma experiência como se fosse um desabafo porque não é não é fácil para a gente ser indígena e não é fácil para a gente ser indígena ser um indígena que não contempla os fenótipos do que a sociedade pede né eu falo que para a gente para nós por as coisas são todas mais complicadas e a professora eu sentia assim que os outros professores do Inter do intercultural davam mais atenção aqueles indígenas que tinham mais para apresentar é que tinha um mais sobre a língua que que tinha um mais sobre a sua cultura viva e eu acho que a gente assim deixava meio que a desejar não era tão interessante para eles Esse era o meu sentimento eu me envia uma acadêmica não interessante assim e a professora Gisele cada vez que eu levava uma história diferente para ela me perguntava mais e ela tinha cada vez mais sede a respeito da história do Povo puruborá e aí foi aonde eu me considero hoje uma indígena por ativista da luta por conta da minha orientadora e da minha mãe que são mulheres muito fortes que sempre plantaram ali uma sementinha de ser o lutador de Camila você tem muito a contribuir com o seu povo então assim busca corre atrás porque você já estão em poucos né E são esses poucos estão vocês jovens que tem que fazer diferença e não pode deixar a luta acabar e foi a partir daí que aonde eu vou eu tento contribuir trazer conquistas para dentro do nosso povo da nossa história na nossa luta.

Joaci - O nome dela completo sabe?

Camila - Gisele Fernandes Sucupira.

Joaci - E a formação?

Camila - Ela tá agora fazendo doutorado também Felipe ela tá com Felipe.

Joaci – Beleza. deixei um choro de bebê se quiser ir lá fique à vontade eu espero beleza!

Camila - não tranquilo e sua avó é importante em função do quê mesmo só essa essa essa garra que ela tinha de manter de necessidade ou tem alguma outra fatura além desse mamãe assim eu lembro que quando eu era mais nova ela já estava engajada na luta e assim muita coisa da minha vida Eu senti falta da mãe e ela não se fazia Presente porque ela estava na luta ela estava no movimento e aconteceu agora as coisas assim que ela por ser liderança o fato de ela já ter sofrido ameaça de morte e também de terem oferecido né os fazendeiros oferecidos já pagarem nossos estudos então assim eu percebi que a gente por ser família dela era avisado para os fazendeiros nós éramos um

ponto fraco o ponto fraco dela só que apesar de nós família seu ponto fraco dela ela não desistiu da luta aí assim meu irmão pediu para ela desistir da luta quando ela foi ameaçada de morte o meu pai falava assim para ela que ela não tinha necessidade de lutar né que ele ele trabalhava ela também trabalhava então eles iam conquistar as coisas junto e os filhos tudo se criar esses só que eu pensava assim poxa se ela não tem medo de perder a gente que a família e não escuta a gente é porque esse negócio de território esse negócio de luta as histórias da mãe dela que a mãe dela é muito importante para ela isso tem um significado muito grande para ela eu pensava assim às vezes tentava colocar na balança né muitas vezes jovem Será que nós família delas são menos importantes uma hora dessa ela sai para viajar ela não volta ou quando ela chega aqui e já Mataram um de nós mesmo sabendo disso ela nunca desistiu então assim por saber que isso era importante para ela e ela sempre foi lá a importância que isso tinha porque também era importante para mãe dela aí passou a ser motivo da nossa luta também minha da Gisele e a gente começou a trazer isso para gente também e depois assim depois de mim Grande a partir dos trabalhos da entrevista eu fiz por quê a gente morava ali todo mundo junto na aldeia mas não a gente não tinha essa preocupação de sentar e de conversar um com o outro para saber a respeito da luta do que aquelas pessoas pensavam sobre a nossa luta lutava para quê Qual era o sentimento aí Somente depois com os trabalhos da faculdade no sentando conversar com essas pessoas entrevistar aí que eu comecei assim a entender melhor o sentimento de cada um sentimento que eles tinham com o território muitas vezes eu percebi assim que não era nem o sentimento com o território era um sentimento que essa pessoa carregava já trazia de alguém que morou nesse território e essa coisa ainda se mantém viva dentro deles e é o que faz lutar da continuidade nessa luta relação ao território né você na na tua fala o tempo inteiro você fala nada de direitos perdidos de tentar em busca desse jeito perdidos e coloca o território com uma questão central.

Joaci - você já me antecipou que é o Filipe a professora da cidade de Santa Catarina que ainda está cuidando do processo de vocês mas assim o processo tem andado por que eu vou explicar essa pergunta a razão dela ano passado ano retrasado antes da transição tem né para o atual presidente inominável que ah está eu fui contactado pelo Servidor da FUNAI Por que algum tempo atrás a Funai tinha sujo perguntado da unir quem tinha interesse então vários várias pessoas colocaram lá o nome não é que tinha interesse em trabalhar com a como Historiador vem junto com tropologo no caso de vocês e aí eu dei

um dente tinha dado meu contato com o pessoal da FUNAI me ligou e ia me ligar eu já tava aqui quando eu já tava aqui quando eles me ligaram aqui em Ji-Paraná em Rolim de Moura mas somos de lá para cá ninguém mais tocou no assunto e aí sabendo que desgoverno Você tem cada vez menos território é marcado esse esse governo testar iria dificultar em muitos processos de demarcação das terras depois vem a questão do Marco temporal que você falou que eu quero retomar um pouco mais lá na frente mas assim o processo avançou?

Camila - continua no mesmo estágio demarcação de território no mesmo estágio a última a última visita que nós tivemos de GT lá se eu não me engano foi em 2013 Owen 2013 Felipe era outra proposta já era a segunda a segunda visita do GT com Felipe lá e aí se manteve aí o Felipe deu uma sumida e aí ele conseguiu aí ele surgiu alguma coisa lá que ele entrou em contato com a mamãe porque ninguém nem tinha o contato dele aí a mamãe falou assim Menina eu tô atrás de tu para saber como é que anda aí as coisa da nossa terra como é que anda se ela se avançou se não avançou como é que tá ou se tu já desistiu de nós a mamãe falou ainda para ele aí ele falou assim não dona Ana a gente está seguindo aqui acontece as coisas não a gente tá com uma E aí estamos querendo né dar continuidade só que aí ele falou que a Funai não estava liberando o recurso e tudo mais só que eu acredito que ele não me falar também ele me cobra muito livro né segundo ele o meu livro com as biografias do Ururau vai contribuir como documentação da da nossa história dentro do território e aí eu acredito que eles estão com alguma previsão de retorno para lá até essa semana eu tive conversando com o Felipe que eu tô participando da aula da professora Renata na especialização E aí ela convidou ele para participar da um momento.

Joaci - de me diz só uma coisa ainda em relação a esse tema com ele Você sabe dizer quantos antropólogos já pegaram a causa e deixaram pelo meio do caminho?

Camila - e com ele ele é o segundo né estivermos a Ruth que sumiu aí logo em seguida foi ele e continuamos com ele.

Joaci - me diz só para entender melhor Além da questão do território quais são tão entendimento outros direitos que vocês perderam ao longo do tempo e que estão aí na luta Para retomar os além do território que ele que você já disse aqui na sua fala é algo parecido com judeus de Deus sem terra não pode sequer pronunciar o nome de Deus o nome de Deus não é digno de ser pronunciado de Deus só fala o nome de Deus né o

nome de Deus quando está na sua terra né Você sabe que senão eles dizem aquele que é você já que ele quer não teve coisa né mas ele não tem nome é porque eu estou sem território um povo sem identidade de um povo é isso é uma coisa que já tem história né no meio da das civilizações né não é uma coisa que os pelo Baratão inventando é algo real concreto e material para qualquer Cultura né então assim Além da questão do território Quais são esses outros direitos se você consegue identificá-los e dizer para a gente?

Camila - Apesar de que nós tivemos já Nossa identidade reconhecida pela Funai eu sinto muito ainda a diferença da nossa identidade para aqueles outros povos principalmente que tem que moram dentro do seu território que tem o seu território demarcado eu sinto muito isso na nossa identidade é de algo similar o que você falou em relação ao intercultural a percepção que você tem do tratamento que os professores dispensam quer dizer atenção tá mais voltada para os grupos e usam a expressão que você não usou se você discordar dela pode dizer que é o que eles às vezes chamam de índios verdadeiros são aqueles que têm o território que tem uma língua e que tem seus costumes preservados são índios não é verdadeiro mas mais verdadeiro seria isso é mais ou menos isso a sua sensação?

Camila - isso a gente sente essa sensação assim no que nós buscamos hoje igualdade igual os outros povos na educação na saúde a gente não não consegue esse tratamento igual é pela FUNAI pela SESAI e não conseguimos esse mesmo tratamento que as outras os outros parentes aí e a gente sabe que às vezes parece que ele tem mais prioridade que a gente se tem se é que tem uma prioridade né só acreditar na entrevista que eu fiz com a Gisele ela me falava da vacina para gripe né que eles não queriam vacinar vocês e que depois quando pressionar parece que sabe já tinham sido atendido e costal quando não tinha sido enfim você estiver me questionou o ministério público né eu fiquei sabendo

Camila - a gente teve que acionar o ministério público para poder receber a vacina né porque a Funai o pessoal da Cezar saiu fazendo campanha vacina todo mundo e nós estamos na expectativa de também receber a vacina até que ficamos sabendo que tava acabando a campanha e chegar lá e nós que é bom nada né E aí entra em contato com o pessoal do Porto Murtinho também na mesma situação aí foi aonde ali pessoal de Bahia Bahia e passam ali direto na BRL direto para Bahia das onças né como se ali na nossa

BR só caísse lá passando direto aí deixa de deixar para trás nós Puruborás Miguelenos, Cujubim. E aí a liderança dos Cujubim entrou em contato com a minha mãe aí eles viram né que só a gente que tava ficando para trás o povo sem território tava ficando para trás aí entrar em contato e pedido para o fizeram um documento pedindo via Ministério Público também foi assim coisa bem rápido na semana seguinte o Ministério Público já acionou que era para vacinar a gente também aí vem a outra briga Quero para vacinar os indígenas que tava na cidade né E aí também conseguimos né a vacina precisa indígenas que tava na cidade mas eu sinto a nossa principal diferença é isso aí na questão da Saúde da educação e o tratamento a forma que nos trata uma outra questão que eu tenho relação à cultura viva seja seja Normalmente quando você tem uma atividade cultural lá no curso da licenciatura nós ficamos mais como espectadores E aí você fala a gente foi retomando né dentro dessa do debate do marco regulatório vocês resgataram uma gravação antiga EA partir dali vocês foram identificando esses elementos parece que ver vocês hoje estão com dança tão com música a pintura né que é uma coisa que também tá tá muito forte visível a partir da escola não é que chegou na aldeia viu a escola você já veio passos do grafismo de vocês então assim o que que você acha que vocês conseguiram ainda preservar disse que você chamou de trás traços vivos da cultura do povo Puruborá,

Camila - tem tem muita coisa que a gente faz e vive que nós não conseguimos É principalmente a gente Juventude assimila do que seria é tradicional e do que não seria né a gente não consegue fazer essa diferença eu fazia essas esta diferença e buscava Semelhança do que era tradicional não a partir do que eu via né com os colegas não intercultural eu levei para dentro da nossa aldeia o fato dele todo todo mundo tinha alguma música e eu não é possível que a gente não tem nenhuma música nem ninguém cantava eu falava né e buscando ninguém cantava na língua não sobrou nem um trequinho e não ninguém tinha ninguém se lembrava se recordava de uma música aí eu falei assim para o Mário falei a gente pode criar uma Já que você fala a língua aí eu fiz ela na escrita no português E Aí sentei com ele e Montamos uma música porque eu sentia muito essa necessidade de me parecer com os colegas do intercultural deles eu também ter eles apresentarem eu também tenho alguma coisa igual para mostrar e a gente não tinha aí eu senti que nós estávamos perdendo que é que a gente perdeu muito e esse sentimento de buscar que ainda dava tempo se fazia muito grande e aí os meninos também compartilhei né com uns colegas nos meus primos e vamos chegar na aldeia e a

gente senta com pessoal e quem quiser quem se interessar e assim foi muito foi muito interessante porque trazer principalmente esses traços da nossa Cultura apesar de ser uma ser uma música que a gente fez recente e depois o Mário fez outras eu apresento elas como tradicional eu apresento elas como tradicional e aí na nossa festa né a gente convida as escolas que querem apresentar para os seus alunos um pouco mais dos indígenas da região a gente faz esse convite E aí o que mais o que me deixava assim bastante feliz era em ver o pessoal da região principalmente os migueleno que tinha menos que a gente é menos que a gente eles ficavam mais animados quando eles iam pouquinho que a cada ano na nossa festa a gente trazia de diferente a respeito da comida a respeito da luta mesmo né porque tinha um momento no início da festa que a gente sentava E aí se apresentava e aquelas pessoas que se sentiram à vontade falava a respeito do que se passou ao longo daquele um ano de luta o quê para ela teve de avanço na luta do povo para orar ou não E aí esses migueleno que eram os alunos e professores ficavam assim sentados curioso como se fosse uma coisa tão longe deles e aí eu falava assim eu acho que nós estamos no caminho certo a gente está buscando no caminho certo porque a gente tem pouco só que tem povo que tem menos que a gente ainda e ela que motivava ele.

Joaci - não se preocupe que sua música mesmo tendo cedo é construída por você 2014 né isso 2017 para 2014 mesmo a música 2017 então Mesmo tendo sido criada por você um Historiador um dos mais importantes do século 20 chamado Eric hobsbawn quero um Historiador meu ex e ele escreve um livro que tem um título a invenção das tradições, a tradição é uma invenção sempre, mesmo aquela que a gente quer dar um passado tipo assim a história quando historiador de história surgiu lá no século 5 antes de Cristo é uma meia verdade a história isso surgiu no século 18 entendeu só que para ficar aquela coisa de um prestígio A gente buscou um antepassado ele escreve um livro chamado a invenção das tradições para dizer exatamente esquecer uma traição é uma coisa que foi criada há milhares de anos e que as pessoas vêm trazendo ela dentro de uma caixinha que ela não sofre alteração que ela não incorpora elementos novo então ele vem para não se preocupe não que essa música já é tradição do povo Puruborá que você deu uma dentro assim de primeiríssima mão desculpa ser então vai ser sim

Camila - então assim essa música ela começou a passar ela passou a ser a abertura dos nossos encontros momento de encerramento momento cultural e aí no ano seguinte a gente percebeu assim que o fato da música Foi tão uma boa principalmente para as

crianças que envolveu mais as crianças na língua E aí o Mário pegou achou interessante ele criou uma na no seu momento de aula junto com os alunos e aí a gente foi só era para gente já ter aumentado Nossa repertórios paralisado uma coisa que que foi aonde a gente foi se interagindo principalmente a gente com a cultura e também com a língua porque assim tinha muita gente lá dentro da nossa aldeia que não ia para escola que a onde Nós aprendemos a língua Puruborá na escola, nós lá na aldeia na escola só que não era todo mundo que vai na escola são as crianças de 1º ao 5º ano e começar a levar para casa a música né que eu preciso falava assim aí vocês ensaiam em casa porque no dia da nossa festa nós vamos cantar e vocês os representavam os migueleno vai vir um pessoal de Seringueiras E aí eles ficavam tão aí foi assim todo mundo quis aprender a língua depois os tempos depois aí tem uns por aqui morou junto com os mais velho, que vieram atrás de procurar saber então a gente achou assim que foi um acerto aí com a música.

Joaci - é você falou que as músicas ... música hoje o as né porque o repertório saiu de uma foi para outra elas são cantadas na festa tradicional tem como você descrever para gente a festa tradicional o que acontece na festa ela tem alguma coisa de oculta que você tem não é do povo não pode não pode saber como alguma coisa religiosa que às vezes você tem a parte pública e a parte mas secreta?

Camila - mas só que a festa foi ela começou desse jeito que eu falei através da votação e aí no ano seguinte só que aí vamos ficar só entre nós por a onde a gente sabe que o que seria a tradicional para gente né E aí a mamãe resolveu chama os parceiros, gente que sempre tava contribuindo ali com a nossa luta e, ele chamou minha madrinha que dá aula na escola de Jovens e Adultos em Seringueiras aí ela falou assim eu gostaria muito de ir só que eu tô dando uma disciplina aqui e eu gostaria que os meus alunos vissem com os próprios olhos deles quem são vocês, porque quando eu falo aqui sobre os puruborá eu ... eu acredito que eles ficam tentando imaginar: Quem são e acabar vocês são gente que eles encontram aqui na cidade na rua no mercado e eu gostaria de trazer amanhã você pode trazer eles aí teve aí eles foram né aí a gente senta a princípio fazemos a nossa apresentação todo mundo pintado de colar de saia a gente faz questão de deixar assim tudo mais tradicional que para nós seria né já para dar também para aquelas pessoas os visitantes aquele choque de realidade que esse esse povo é assim sempre aqui como que é para deixar eles pensativo a respeito da gente e aí teve um uma época que teve um menino que até chamou atenção porque ele era colega da gente na

escola na cidade e aí ele falou assim eu conheço vocês eu não sabia que era você o tau dos índios que eles falavam. Aqui eu conheço vocês há muito tempo na apresentação dele que ele foi só para dizer o nome dele e ele falou isso né Eu não sabia que vocês eram índio né e eu nem sabia que esse aqui é o território de vocês então assim hoje eu tô muito feliz de estar aqui conhecendo vocês desta forma e conhecendo o território de vocês meu pai fala que nós chegamos aqui em Rondônia muito cedo a muito tempo eu nem era nascido e aí vocês hoje se dizem ser tradicional desse lugar vocês dizem morar aqui há muito tempo fala que são donos desse território e aí foi 100. São essas trocas de conversa e aí Aí a professora se empolgou todo ano nós tiver uma festa três vezes aí todo ano ela queria levar os alunos dela nem sempre eram alunos diferentes e aí a última festa que nós fizemos a gente faz gincana para também estar interagindo os alunos da nossa escola da escola dos Migueleno é com com as brincadeiras culturais né, e aí a gente fazia brincadeira do arco e dá flecha aí os alunos ficavam a semana toda treinando ensaiando e quando chegava os meninos dos Migueleno aí os nossos alunos iam ensinar para eles então assim era um momento de muita felicidade parece assim que talvez o que a gente não conseguiu o ano todo naquele momento tudo parecia fazer sentido a nossa luta e principalmente em ver que estava sendo realizado através das poucas crianças que a gente tinha ali então sinceramente rolava música, dança, essas atividades de gincana e, ao mesmo tempo, era aberto ao menos passou né talvez do segundo ano em diante é aberta ao público das escolas ao redor né.

Joaci - ah beleza então Além disso tinha alguma outra vocês fazer pintura também nos convidados é porque a pintura Eu lembro que quando a gente a gente Pensou em fazer a pintura aqui na universidade depois a gente até se deparou com um pequeno para mim que depois se resolvido e não foi por causa da Bendita pandemia que as pinturas para o coração sem efeito nem corpo humano senão em prédios e etc e tal e que precisava dar autorização do Paulo do Pajé como estão depois foi resolvido mas assim se ela não Ele autorizou logo em seguida ver a pandemia vi a gente tinha preparado lá no espaço para pinturas e acabou que espaço está completamente Limpo né.

Camila - Mas você também é um momento das pinturas é a gente fazia um quis a respeito da nossa história né que essa parte de quem ficava assim para montar era eu respeito de que ano nós tivemos a nossa identificação e monte de questões assim aí como essa professora que participar da nossa festa aí ela quis contribuir com prêmios né então a gente resolveu fazer algumas atividades para tá distribuindo essa premiação e aí

a gente teve também o os amigos né conhecido da gente eles fazendeiros que alguns pediram para participar perguntaram se poderiam participar E aí participaram da não sei se gostar não depois a gente não soube não, foi na última festa né tivemos participação de fazendeiro lá junto com a gente pedindo para participar passar um dia todo lá comenos peixe e a comida era toda a tradicional comida e a bebida.

Joaci - perfeito são as assembleias você falou das assembleias nessas assembleias explica para gente o que que era assembleias? Quando elas começaram? E eu tenho uma vez que foi realizado você disse que é a festa inclusive veio para ocupar um pouco esse espaço que era a o espaço das assembleias que vocês faziam, até eu nunca participei de uma, mais eu conheço um pouco da história, mas eu gostaria que você Contasse para mim mais um pouco cada vez que conta Eu aprendo coisas novas também né Mesmo sabendo da existência dela eu sempre tô aprendendo coisas novas quando você puder contar quando começou e a periodicidade O que é a última vez que aconteceu então as nossas assembleias.

Camila - Elas começaram em 2001 é onde o CIMI nos auxiliou a fazer essa organização a gente está sentando e conversando e através desse momento em busca do que nós queremos dos nossos direitos e aí ela passou se tornar um encontro anual do povo, onde vinha os parentes de todos os lados, de Porto Velho a Costa Marques e esse encontro se reunir muitas pessoas eram mais de cem pessoas nas primeiras assembleias era a gente que vinha para contar mesmo em busca da luta e tinha parente que vinha muito por curiosidade também tinha essa facilidade né Nós tínhamos uma ajuda no transporte pelo CIMI, e aí com o tempo essa ajuda no transporte com CIMI foi ficando mais difícil, não dava para trazer todo mundo, e também essas pessoas não tinham tanto interesse né as pessoas que nos buscavam ao longo do resto do ano perguntando que pé que estavam a luta de que forma que andava a gente passava dar esse retorno E aí convidava novamente para tá nesse momento se reunindo e aí aquelas que não demonstram mais interesse no procurar uma mais a gente não ia atrás não, e aí as pessoas ao longo do tempo então foram diminuindo, os puruborá foram diminuindo nesse momento desse encontro até que se eu não me engana o nosso último encontro de dois mil e 2016 eu acho, é aí assim já foi assim uma coisa bem diferente do que nós estávamos acostumados né daquele momento grande de 3, 4 dias de assembleia passou a ser somente dois dias e um dia mais por conta de esperar o pessoal que vinha mais de longe chegar e aí a gente compartilhava o que se passou ao longo do ano o que tinha

acontecido que precisava acontecer e passou a ser também o momento onde a gente bolava as estratégias né de luta e aí as assembleias deixaram de acontecer. Só que a gente continua se sentando ali, o pessoal da Aldeia sentavam, momento vamos sempre quando acontecia o momento de fazer algum documento a mamãe nunca sozinha Quando se pedir era para mandar para FUNAI, era para mandar para Ministério Público aí convidar, vamos né as famílias, ali era momento que a gente se reúne, assim mas passou a ser menos, as pessoas e as pessoas somente da aldeia, até porque também ao longo das assembleias a gente escolhemos né teve votação por meio de votação nele lideranças de cada cidade para estar acompanhando, esses por morar nas cidades e aí esses procurar nas cidades também, e passaram a se reunir nas cidades, aí a gente se reunia na aldeia, e o pessoal se reunia em cada cidade, mas a forma que a gente encontrou de dar continuidade na luta foi essas reuniões das cidades, ainda acontecem, ou quer dizer, aconteceu até o início da pandemia não aconteceu até o início da pandemia porque a principal aonde ainda se fazia certo né todo ano era mais Guajará, Costa Marques, aí a liderança de Costão acho que era o Chico começou a se debandar e aí abandonou o povo de lá de Costa Marques e aí como ninguém se levantou mais para tomar de conta ficou abandonado e lá em Guajará a menina ficou doente que é Eline, mas assim ela ainda faz uma movimentação muito grande ela é uma liderança muito forte em Guajará com os procurar.

Joaci - certo deixa tem uma questão aqui que é do Marco temporal Marco temporal é um é um alguma coisa que os indígenas senão todos mais uma grande maioria conhece sabe o que significa mas a maioria dos indígenas não tem nem noção do que seja você pode falar um pouquinho o que que é então essa ... essa questão do Marco Temporal e mais, quais os impactos, se o Marco temporal aprovado quais os Impacto acha de imediato para a questão da retomada das terras do Povo Puruborá?

Camila - Então a questão do ... do Marco Temporal, ela vira e mexe tá vindo aí à tona né, nos afligindo mais uma vez, saiu da PEC 215 hoje tá aí na pauta do PL 490 e assim ... assim enviar nossa luta dos povos indígenas porque revendo terras já demarcadas, pode acontecer da diminuição desses territórios que, já estão demarcados hoje e de territórios que estão com pedido de demarcação desses povos que não estavam no seu território até 5 de outubro de 1988 não conseguirem a demarcação do seu território por não estarem é na sua presença física nesse nesses lugares, e assim, para nós povo Puruborá, nos aflige muito porque, não estávamos né ocupando todo o nosso território

nesse período, só que aí tem essa nossa explicação histórica do porque nós não estávamos lá, e hoje nós acende porque já é uma luta que estamos saindo a 20 anos lutando pela demarcação do nosso território não tivemos êxito nessa luta sabemos que muitos indígenas perderam a vida minha mãe já foi ameaçado de morte por conta dessa luta e do dia para noite a gente que vê a outra indo de água abaixo, é muito triste, e o sentimento daquelas pessoas que já se foram aquele sentimento que a gente tem de fazer por eles o que eles em vida não conseguiram fazer também vai junto, então assim, é muito triste para nós indígenas isso acontecer para nós Puruborá, acaba com todas as nossas esperanças na verdade dê um retorno para este território. dessa ocupação tira-me uma dúvida você está acompanhando o Brasil afora algum povo ressurgido já conseguiu retomar o seu território Eu Tava acompanhando fico no Pernambuco que eu em numa época que eu tava estudando o texto a respeito de ressurgidos né E aí eu comecei a acompanhar as histórias deles eu não me lembro não é agora mas eu vou procurar e mando para o senhor uma situação assim muito parecida com a nossa, mas muito parecida mesmo, até no que se refere a parte de sempre está ali, e você não ser visto pela própria FUNAI, você ser apagado da história, de sua história, apagada tem ... tem uma parte assim que eu falo, assim tão falando de nós onde eles falam sobre a história deles é de que eles sempre estiveram ali nem mais aquelas pessoas que aonde eles poderiam estar buscando o seu direitos dessas pessoas não os viam. Eles foram calados e as vezes que a mãe fala as essas que avó contava para ela sobre a vivência dela no território e por que esse calar esse tempo todo é o que me vem na cabeça esse silêncio essa esse fato de ter sido calado, ou porque não se manifestou, até então na realidade, fazia parte da estratégia da própria FUNAI, desde ... desde muito tempo né, se não é uma coisa que tenha começado com o SPI mas antes das espécies do SPI boa parte das políticas do estado em relação aos povos indígenas lembrei agora me desculpa não tranquilo Carajás de Gude na Buried na urina então na realidade a estratégia de transformar, invisibilizar os povos indígenas que sempre chegaram no território tem a ver exatamente com a tomada das terras deles, vai fazer as terras indígenas desde sempre elas são alvo da cobiça de do dos donos das Canas de Açúcar, dos Plantadores de café, depois mais ... mais recentemente dos garimpo.

Joaci - certo então ... então quer dizer enquanto tem Índio ele tem direito a terra, deixou de existir então não deixou de ter sentido terra para então e tem alguns deles aí no nordeste que é essas terras foram dividida entre fazendeiros, grandes latifundiários, há

muito tempo que aí eu eu queria saber exatamente como saber se em algum momento Estado conseguir fazer essa reversão porque aqui por exemplo quando você tem o caso de raposa Serra do Sol aliás tem já estão demarcadas e os arroteiros já invadiram até mesmo demarcada né, você tem que expulsar o mas todo mundo tinha noção disso alguns hoje já quer dizer já nem ... nem tem noção muitos aqui só quero uma terra de índio e te o estado fez de tudo para desaparecer para poder tomar confiscarem a terra deles e redistribuir né mas eu vou é uma coisa que me chama muito atenção e eu gostaria de acompanhar mas em relação a muitos do nosso território foram embora cedo para Guajará na época né porque ia abarco mais sentido era água geral era Costa Marques foram embora quando acabou esse esse período da fatura da Borracha dentro do nosso território mas com a invasão que aconteceu dos seringueiros dos não indígenas eles fizeram assim tanta necessidade para o nosso povo criaram tantas necessidades que aí muitos que se dizem ter ido embora de dentro do território paraguaio gerar foram em busca de serviço então assim criou-se uma necessidade para Esses povos para eles saírem dali hoje como não sobreviver sem dentro da região sendo que já sobreviviam há vários anos né você não precisava dessa lógica do trabalho que alguma coisa que veio de fora para dentro né que eu entendi.

Camila - O que você tá falando porque na história do tio Eliezer que eu busquei mais não sabem me aprofundar ele foi embora sim ele outros primos jovens foram embora os jovens em torno de 14, 16 anos por livre porque queriam continuar trabalhando E aí não se via mais trabalhando na seringa que eles queriam continuar trabalhando a seringa e foram embora para outros lugares que eles tinham cedo trem dados né durante desde a introdução do José Félix desde a junção dos três povos A sensação que eu tenho é que desde cima desde o momento que vira as costas é ver vocês os três povos são inseridos automaticamente dentro da produção do látex, da borracha e me parece que a relação à promiscuidade e internacionais as empresas aviadoras e seringa seringa listas ela cidade que desde 1909 ela não começa depois dela Ela é antiga né E aí esse chega uma hora que tipo assim vocês foram terminados os homens treinados para isso as mulheres Dada como prêmio chega na hora que isso acaba o sujeito System trabalhou a vida inteira alguns nasceram e cresceram trabalhando ali como é o caso de sua mãe de suas tias chega a hora que não tem mais trabalho na cabeça dele como ele não tem memória da outra forma de viver é claro que é como se faltasse chão né aí sujeito vai embora embora tem outro que foi embora eu lembro de algumas entrevistas que algumas

peessoas falam por exemplo da questão da Saúde nunca fazer tratamento e depois não volta mais nenhum né tio também.

Camila - também tava pensando em dar uma pesquisada esses problemas de saúde deles não derivou de alguma coisa que eles faziam lá porque se O Paulo foi que tinha problema de saúde com pulmão tio Nilo a mesma coisa com pulmão Você lembra o trabalho da defumação né quais os impactos disso na proporção da figura de borracha nela defumada e a relação frio sair do frio depois acender fogo para fazer a defumação enfim você tem aí vários componentes assisto dar uma última questão minha linda tu falou do livro lá no meu livro fala para gente do livro título da onde surgiu enfim como é que é esse a história do livro fala do livro faça marketing do livro mas é que você está nos dizendo que termina o curso mas já tá comigo publicada Então conta um pouco da história O que é o livro é o título dele do que trata E como você conseguiu publicá-lo tem gente que trabalha tenta escrever um livro A vida inteira e não consegue né Aí você com 5 anos e meio de curso né que é isso mais ou menos você tá agora já tá com a publicação aí no mercado bacana fala um pouco para gente.

Camila – Então, desde quando eu ingressei no curso eu já tive logo a preocupação de entrar no meu orientador começar minha pesquisa porque a Gisele falou assim que o momento da pesquisa marcou muito ela foi uma época que Ela estudou como nunca defesa do TCC e criar a sua monografia E aí eu lembro dela a noite estudando de um monte de livros e e eu tinha muita dificuldade com leitura eu começava a ler me dava uma preguiça me dá um cansaço, aí eu pensei quando eu iniciar o curso logo eu já vou começar a mexer com esse negócio de TCC que quando eu for terminar o curso eu quero defender esse negócio quero ... quero passar com nota máxima e eu quero terminar o curso na época certa eu tinha essa preocupação e aí no primeiro ano do curso eu não fiz muito isso né. O que tinha em mente é mais a partir de 2016 e encontrei a minha orientadora e fechei com ela começamos então as pesquisas.

Joaci - Só para entender para escolha de orientador de eu quando tu passou dos três anos para os últimos dois ou deu ainda durante aquilo que eles chamam do da formação básica os três anos iniciais?

Camila - Eu escolhi minha orientadora, estava na terceira etapa na terceira etapa, eu conversei com ela, ela topou e aí ela falou assim: vamos começar a produzir porque você não precisa defender ... defender o seu TCC no seu último dia de aula no curso,

you can defend before and I always kept with this concern né, desse ... desse benedito TCC, e aí eu escrevi muito, eu escrevi muito todas as vezes que a professora chegava com uma ... uma coisa para mim pesquisar, descobrir, atrás, eu escrevi, ia e aí criei o hábito de escrever, eu trabalhava na escola né, fazia em questão de minutos assim o meu serviço só que tinha o horário para ... para ficar fazendo para marcar o meu horário certo né até eu ir embora e durante esse tempo todo ficava escrevendo na escola e aí você tava muito com Mário, nas duas últimas aulas era do Mário e ele passava as atividades dele para os alunos e aí todos os dias eu fiquei tendo esse momento com Mário na escola, e aí quando eu saio da escola para ir para casa tem a mamãe, então assim, eu me sentia com uma oportunidade muito boa de escrever e de pesquisar com eles dois que são assim hoje para mim são das figuras mais importantes na luta do Povo Puruborá e aí comecei a produzir pesquisa junto com eles tudo o que eles falavam eu escrevi pegava aí eu não gostava de mandar para, na época não sabia nem mandar e-mail, a professora falava assim manda por e-mail e tal e eu inventava uma desculpa porque eu não sabia, aí eu gosto desde quando chegar ainda aí tá e quando chegava na etapa eu mostrava para ela o que eu tinha produzido durante esse período que eu ficava em casa e aí fui acumulando essas escritas e aconteceu o dia eu comecei a participar do SED, aí Achei o SED um espaço importante né, aonde eu poderia estar apresentando essas minhas pesquisas logo ... logo cedo e aí eu participei do SED de 2016 17 18 e 19 Participei de todos esses, todos esses eu levei trabalhos com temáticas do povo Puruborá, e aí todos esses trabalhos na sua junção eu fiz meu TCC. E aí final do ano passado saiu o Edital da SEJUCEL, a professora falou assim: o material que você tem já dá para fazer um livro, só que não tinha condições de fazer um jeitinho à vontade né de produzir esse livro mas não tinha condições, aí ela viu edital perguntou se eu queria concorrer aí a gente decidiu tentar e a gente fica em segundo lugar e consegui acessar o orçamento para poder fazer o livro, o livro ele tá em titulado Puruborá a luta e resistência de um povo através das gerações, e aí nesse livro eu trago biografias né de quem são esses protagonistas da luta do povo Puruborá, alguns deles pessoas que já faleceram, pessoas que estão hoje morando dentro do território lutando através do território, na sua resistência dentro do território, as pessoas que lutam fora e a juventude, trago o papel da juventude que muito se fala na luta do povo por armas a gente lembra sim da luta da vó, da resistência que ela teve esse tempo todo dentro do território e, de ter permanecido lá, só que aí nos trabalhos que a gente costumava né os pesquisadores vão lá no não tem muito esse interesse na juventude mas a juventude tem

contribuído com a luta do povo e eu como jovem sentia necessidade de estar contando que nós temos feito até então e aí eu falo sobre essa luta dessas pessoas esse protagonismo fala sobre a criação da associação falo também sobre a criação da nossa festa, sobre a horta comunitária, sobre o roçado comunitário, então assim, todas aquelas atividades que para nós hoje são dentro do território uma forma de se manter, e da gente se manter forte lá né, porque assim, essas atividades do roçado desenvolvido através da associação e da horta, mesmo aquelas pessoas que não estavam morando dentro do território as pessoas que estão ... estão fora contribuíram com essas atividades lá porque aí teve que comprar as coisas para poder fazer cercado, ferramenta e aí a gente entendeu assim, tem gente que não tá lá dentro do território fazendo essas atividades de resistência no território, mas quem tá fora quer contribuir? Quer contribuir de que maneira? E aí resolvemos fazer uma vaquinha das pessoas que quiseram contribuir. ele (livro) ficou muito bom, ficou muito bonito, depois que ele criou vida mesmo e me mandaram foto né que eu ainda não peguei tá para chegar aí dia 19, aí eu trago bastante fotos nele, bastante imagem, é um material bom e tá para venda, então os personagens que a gente vai encontrar no livro eu trago.

Joaci - Você trabalha com quantas gerações duas ou três?

Camila - três ... três gerações, a primeira geração quem são os personagens são a vó Emília, o tio Eliezer, vai mi eu basicamente assim do da Resistência dela dentro do território o tio ele é der eu falo da saída dele do território e da luta dele dele pela identidade para o buraco quando ele saiu ele fez questão de ser registrado no seu registro para o buraco aquela pessoa não indígena que levou ele para fora do território, trago também a história do tio Paulo a mais em Costa Marques né, desenhos de, eu fiz desenhos, árvores genealógicas, eu fiz cada uma dessas biografias tem árvore genealógicas trago tio Bilinha, resistência dele no território né que ele foi um dos filhos da vovó que nunca saiu do território, está lá até hoje, a segunda geração que a gente ficou trago a minha mãe, o tio Billy, o Mário vocês dele Seu Mário ele era para tá no meio termo aí talvez entre as eras mais entende a maturidade dele, é ver quem conhece Mário ver uma Ele parece ancião, sentido de que ele tem uma propriedade né para falar do povo para falar da língua que ele parece da primeira geração ele tem isso com ele Joaci - Desde o primeiro dia que eu vi o Mário e que eu vi o Mário quando eu estive lá em 2012 na aldeia eu sair com essa sede bom e comentei isso com várias pessoas eu

acho que se amanhã a Hosana faltar, Espero que não falte por longo tempo, eu acho, bem ela já tem a sucessão de Mário tá aí ou tem

Camila - mais a gente falou sobre essa busca dele né, dá de tornar viva a língua para oral quanto ele pode a valterly sobre o trabalho de AES que ela tem dentro da comunidade com as plantas medicinais e tradicionais, a Gisele principalmente assim as histórias de curso dela né tanto lado Intercultural como ainda Veterinária, jardelly também os trabalhos que a Gisele Já já entra na terceira geração é isso José, Angélica e mais aí na terceira Artemisa e eu aí acaba personagem.

Joaci - é beleza, Não beleza gostei, gostei, acho que é bacana mesmo e a pontos de que ligam As Três Gerações é a luta representa ou tem algum outro elemento que você...

Camila - eu coloquei assim até a forma da que a gente organizou né as biografias pode uma história de continuidade dessa luta e resistência como que cada geração conseguiu resistir de que maneira como que se deu essa resistência

Joaci - Tá certo minha linda, você tem mais alguma coisa que você queira a pessoa se o senhor quiser aliás eu já ia disponibilizar o meu ebook aí para o senhor no seu WhatsApp talvez tem alguma coisa interessante eu vou querer sim mas faz questão falar nisso não se esqueça terminando aqui mande-me a conta para eu pagar o livro e depois claro nada substitui eu sou o senhor Então o senhor que tem uma mentalidade de livre né Eu leio livros virtuais aliás eu sou da minha geração de dia que eu sou alguém muito moderninho eu tenho colegas mais novos do que inclusive não é que fazem uma resistência à textos digitalizados em PDF com esse tal eu não eu adoro mas nada substitui o prazer né da do toque do livro é efeito então é claro que eu aceito Deixa eu só lhe fazer uma pergunta que me falta fazer como eu falei no início é uma uma entrevista de duas entrevista que eu fiz na sexta que eu tô fazendo hoje na segunda elas são para uma disciplina que eu espero depois publicar Mas além disso a professora da disciplina me perguntou se eu disponibilizaria disciplinas para ficar no acervo da pontifícia Universidade que tem um acervo de história oral lá da ponte difícil Universidade Católica do Rio Grande do Sul Então é se eu gostaria de saber se você autoriza a publicação entenda que depois de trabalhar os peixes eu vou te mandar não é mas Além disso tem de disponibilizar essa entrevista nesse formato aqui né online para ficar lá no acervo algum problema ou é uma coisa que a gente não falou aqui nada que que comprometa ninguém não precisa usar pseudônimo não posso usar seu nome

completo na no trabalho né que às vezes tem muita gente trabalha com história oral e que não apresenta virou uma ilha quase uma moda a entrevistei Maria mas aí coloca lá Maria seu dono porque a pessoa eu falei bom não é o caso de mostrar que é eu eu mesmo lusive né que é uma coisa de repente que a gente precisa ver que quando eu fui lá em 2012 você falou aí de alguma coisa que eu senti isso lá quando eu tive na aldeia que era sua mãe tava ainda naquele momento só sendo ameaçada de morte e o clima na aldeia era um clima de tensão permanente um cavalo relincha vá próximo ficar vamos todos os que estavam aqui moravam na aldeia não esqueçamos visita ao menos eu ficava né assim que a gente também ficava qualquer hora a casa que eu estou pode ser metralhada né porque era uma ameaça real que você sofreu Hoje está bem mais ou menos né tá mais mais pacificado vamos dizer assim até que se reclame né com mais intensidade à questão da demarcação mesmo porque eu acho que tem uma tendência ao clima voltasse aquecer ser novamente Ainda ainda naquela época a gente fazia esses encontros grandes né entre nós puruborá e aí vinha os órgãos né E aí apareceu aquelas caminhonete dos órgãos vai eu acredito que aquelas pessoas que moravam na região aí viu não entendi Hum já que já era a demarcação da nossa terra daí eu acredito que seria o fato de ficar todo mundo alvoroçado ali os fazendeiros hoje está mais tranquilo povo está desacreditado né não com sabes que passou a boiada inteira né aquele circo lã do carros adesivados que ele era o melhor mini nem o governo bolsonaro tinha Claro aí você olha o carro você diz bom esse aí é do agronegócio é para vender o neo é ou é alguém ligado a soja ao café ou alguma outra grande produto para exportação e para ele né índio Bom é índio que deixou de ser índio índio morto essa mentalidade para eles não muda na hora que ele se sentirem eu não tenho dúvida em relação a ele a hora que ele se sente ameaçado a retomada das terras que eles consideram deles eles vão ficar A grande maioria vai para ficar nervosinho outros talvez até menos porque aí tem a coisa do da indenização do estado para alguns Às vezes a indenização é alguma coisa que acontece mas ainda assim sempre vai sempre vai ter lá nossa história já tá mais conhecida né com o pessoal da região Inclusive a mais ou menos uns dois anos atrás teve um vizinho que quis vender a fazenda dele ali quase de frente à mãe E aí o pessoal da cidade de São Francisco que veio para comprar pediu primeiro para conversar com a mãe aí chamaram a mãe lá conversar a mãe disse que nós éramos indígenas e que estávamos reivindicando aquela terra e que poderia ser demarcada hoje amanhã como daqui 10 20 30 anos a mãe falou bem assim né para o sujeito que tão interessado em comprar terra e através desta conversa é essa pessoa acabou desistindo né sabendo que

era um território que estava em questão aí só que assim tem gente que ainda Procura só que tem gente que também não tá mais nem aí e a gente segue mas assim questão das ameaças diminuiu bastante por enquanto as coisas estão mais calmas isso é bom para os nervos de todo mundo para saúde emocional mental né porque eu lembro eu vivi na pele a preocupação inclusive dos pessoal com a segurança da Hosana né que era essa coisa que podia sair hoje para um encontro e depois nem voltar mais como você disse que no decorrer da tua sala mas enfeitam de bolsa seu nome né querida então tranquilo Se você não tiver mais nada me dizer se tiver eu fico aqui quanto tempo mais for necessário para eu ir ouvir gravar senão eu agradeço muito muito mesmo como eu disse eu a cada conversa né que eu tenho com quem com quem quer que seja do Povo Eu sempre tenho novos aprendizados né às vezes coisas que a gente não teve sensibilidade num determinado momento para ver eu não tinha maturidade não tinha os alimentos necessário né que a gente vê muito muito com a lente que a gente tem se a lente é boa e excelente a cultura é a nossa formação é são as nossas ideologias né se a nossa ideologia é muito boa se a nossa nosso preparo para ver determinados por na mente duas vezes a gente deixa passar coisas né E aí assim mesmo conversando agora com a terceira geração que me parece mesmo entrevista para essa esse trabalho ou eu eu gostaria de fazer com a gente mas não Ao menos para esse momento não dá para quem sabe mais para frente né porque Inclusive eu tô sofrendo com essa coisa aqui porque né eu até disse disse isso na aula inclusive com essa professora Porque para mim aqui ainda diminui um pouco mais o problema né eu lembro da Gisele dando dando a entrevista e ela pega então um caderno e solta assim que aquilo expressa alguma coisa ela tá falando mas a fala não dá conta desse gesto e o gesto que ela fez dá uma ênfase maior fala que ela tava falando do curso que ela fez agora lá na época de formação e vem professor da pedagogia que falou umas coisas e ela tão assim para mim história oral a gente faz hoje no olho que é porque os ingleses chamam face to face né mas como a gente tá vivendo um período de pandemia isso é impossível né na atualidade entrevista fica fica faltando muita tosse eu tô na torcida por um monte de motivos para que essa pandemia acabe logo primeiro para voltar na aldeia comer os peixes comer porco casando faz um corpo maravilhoso enfim conheci comidas ali da comunidade entrevistar que eu gosto dessa coisa né eu lembro da entrevista com Dona Emília que ela toda tímida como diz você precisava dar uns Ana a gente faz tentou fazer o mais o mais descontraído possível para não passar aquela coisa de uma gravação aquela coisa risada Então mas eu gosto das experiências eu sou das antigas eu tô fazendo essas coisas não mas tem essa

possibilidade eu falei tá uma possibilidade que eu particularmente não gosto muito mas já que não tem outra outra forma Então quem não tem cachorro caça com gato então eu tô caçando com gato que essa coisa do virtual do Google Meet né mas de qualquer forma forma-se foi muito produtivo aprendi bastante e espero fazer jus depois com trabalho de textualização que aí eu mando para você antes de mandar para professora Tá certo muito obrigado de coração mesmo e não esqueça de mandar o link do a conta do banco para mim fazer a transferência da grama do livro tá bom tá bom para só eu que agradeço em mais uma vez para o senhor ter me nos buscar e a gente tá aí Sempre disponível na hora que precisar tá muito obrigado querida precisando também tô por aqui tá outro beijo tchau tchau boa noite bom descanso.

## GISELE DE OLIVEIRA MONTANHA

Entrevista feita por José Joaci Barboza em 24 de junho de 2021

Joaci - Hoje é dia 24 de junho de 2021 né e eu tô aqui com a Gisele Montanha né que é ... continua professora né agora só que não tá mais trabalhando com educação escolar indígena tá no EFA ... mas é família agrícola né que você tá?

Gisele – Isso, eu saí da EFA, estou só cumprindo o segundo bimestre porque eu passei num seletivo para trabalhar na área de inspeção animal lá em São Miguel aí estou só aguardando a minha convocação.

Joaci – há perfeito, então está saindo da EFA né? E ... a Gisele é indígena da etnia Puruborá e sua primeira graduação é em Licenciatura em Educação Básica Intercultural foi lá no campus Ji-Paraná com ênfase em ciências ... ciências intercultural da humanidade, depois ela veio para o campus de Rolim de Moura e aqui ela fez Medicina Veterinária E aí agora foi aprovada no concurso é isso? e provavelmente vai estar atuando então dentro dessa área específica, no que pese também, pelo que eu pude perceber e acompanhar, a formação do curso de veterinária também estava intimamente relacionado com as questões indígenas, com a temática indígena, com cuidado da natureza, que está relacionado com os rios que sempre, os rios são sempre marcos né na história dos povos indígenas, no caso do povo Puruborá então alguns estão muito presente em toda a história né antes do contato, pós contato né, e acho que até hoje os rios continuam sendo uma marca né, é muito forte na trajetória; mas enfim eu gostaria de começar agradecendo você por ter, topado participar de mais essa experiência que comigo, essa não é a primeira, é a terceira né dentro da trajetória acadêmica, gostaria de agradecer muito disponibilidade e assim gostaria que você se apresentasse, falar seu nome completo, quando você nasceu, onde, enfim começasse por aí, a palavra toda sua.

Gisele – Bem, boa noite né! Me chamo Gisele de Oliveira Montanha, sou do povo Puruborá, eu nasci na cidade de Costa Marques, é ... meus pais saíram de, é minha mãe saiu da aldeia, aí ela conheceu o meu pai, isso lá em Porto Murtinho que atualmente é território dos Migueleno, eles resolveram morar juntos e mudaram para cidade de Costa

Marques, lá eu nasci. Morei lá até os meus dez anos de idade, aí de Costa Marques, devido falecimento do meu avô é, meu pai veio morar aqui na aldeia com a minha avó e nós ficamos na cidade que a minha mãe é funcionária pública né, e aí ela trabalhava na cidade de Seringueiras e lá nós permanecemos até eu terminar meu ensino médio, quando eu terminei meu ensino médio a nossa aldeia tava precisando de uma professora, e aí a professora que iria atuar não assumiu, vindo atuar minha mãe em sala de aula; quando eu terminar o ensino médio, à comunidade ainda precisava de uma professora e aí eu assumi o posto de professora aqui na aldeia Aperoi, e vim morar na aldeia, já com um cargo de professora, aí no quando assumiu o cargo de professora tinha os cursos de formação continuada para professores indígenas, que era o açai onde nós estávamos em torno de vinte dias, às vezes menos, lá no CENTRER, que é o centro de treinamento da Emater, que fica localizado no município de Ouro Preto. Eu não fiz mesmo o projeto açai que vários professores indígenas fizeram, eu só fazia formação continuada.

E aí durante a formações continuadas né as lideranças mais velhas e os professores mais antigos eles tinham esse desejo de fazer né a graduação. tem um curso específico igual a sair mas que fosse uma graduação, e aí essa força de vontade dele de ter uma formação específica para nós povos indígenas né, professores, e aí veio a oportunidade que eu tive de fazer o vestibular e para poder concorrer uma vaga no Intercultural. como eu não tive o açai, então eu concorri a uma vaga, acho que tinham que dez vagas, somente para quem tinha o ensino médio na época. Aí eu sai da aldeia e fui lá para Ji-Paraná e fiz esse vestibular e, fui aprovada e entrei no curso né, do Intercultural, Licenciatura em Educação Básica Intercultural no ano de 2009.

Nossa pensa, foi ... bem ... no início muito complicado para mim porque lá no quando eu fazia as formações continuadas no açai a gente ficava lá a gente tinha o alojamento a gente tinha alimentação era distante da cidade e assim lá nessa formação eu estava mais protegida por que eu tinha o meu quarto tinha as aulas e tal e que ficava junto com pessoas mulheres que me tratavam até bem quando eu fiz o intercultural logo no meu primeiro ano intercultural eu tive uma desavença com colega de turma ele não era do meu povo né eu era a única puruborá e aí assim essa desavenças e marcou muito e eu acho que eu nunca vou esquecer da atriz que eu tive com colega de curso quando ele me condenou por não falar a língua materna do meu povo, para mim foi um baque e esse baque também foi maior porque eu não tive apoio da grande maioria dos professores do

curso. Tive apoio assim de alguns, mas assim a professora que tava comigo e sala dela mesma não tive nenhum tipo de apoio eu me senti bem desprotegida inicialmente.

E aí assim foi bem triste ouvir palavras ofensivas de um parente né de um outro indígena é - sua branca sua amarela que que você tá fazendo aqui eu acho que até você é adotada você nem fala sua língua - é aquilo, assim para mim foi bem ... bem chocante aí eu entrei em desespero; e aí liguei para minha mãe.

A minha mãe e a Hosana Puruborá, ela é a cacica do nosso povo e no momento que eu liguei para ela, ela me deu muita força né, ela falou assim - toda vez que uma pessoa te apontar o dedo na cara e falar que você não indígena porque você não fala a língua do seu povo, porque você tem uma cor de pele mais clara e o seu cabelo é diferente você abrir a boca chorar você nunca vai saber se defender! Aí meu pai falou - vem embora! e aí ela - não você vai ficar aí você vai se defender, você vai procurar seus direitos e, toda vez que alguém apontar o dedo na sua cara você explica, você fala, você é indígena, se defende explica por que que você não fala sua língua, que a culpa não é sua! A culpa não é nossa.

Nós desde pequeno, a gente foi obrigado não a falar nossa língua, conte sua história se defende! E aí respirei fundo lavei o rosto voltei para a sala, tive colegas ficaram do meu lado, eu voltei para casa, essa foi no sábado, olha como eu lembro dos detalhes, essa aula foi num sábado, aí eu vim para casa, não encerrei a aula, fui para casa, conversei novamente com a minha mãe e, aí conversei com alguns colegas e falei, não vou desistir do curso! e continuei no curso, e enfrentei esse colega.

E aí teve toda uma repercussão no curso, esse colega, fizeram uma reunião ele me pediu desculpa mas, aquela desculpa dele foi mesmo para ele não ser não ser mais chamada atenção né no curso porque ele teve alguma advertência, ele me pediu desculpa, aonde eu falei que não desculpava ele em partes, em outras sim, a gente ter convivência, tivemos essa convivência durante cinco anos, não foi a convivência amigável porque depois não quis nenhum tipo de intimidade com ele, mas também não tinha e, não tivemos mais credito em relação, a isso se ele fazia chacota ou não deu não falar minha língua e se não era mais presente, assim na minha frente ele não fazia mais esse tipo de chacota na minha frente e a partir daí eu já não aceitava mais nenhum tipo de brincadeira nem em relação a minha cor de pele em relação ao meu cabelo e nem por eu não falar minha língua materna.

O Intercultural, ele foi muito importante, porque quando aconteceu isso, eu criei força, isso para mim é um momento assim que, eu acho que foi a partir daí foi outra Gisele Puruborá. Outro momento do curso que eu achei muito interessante foi uma atividade que nós tivemos para pesquisar sobre a nossas pinturas e arte, foi até da época do Professor Cristóvão, e aí quando eu fiz essas pesquisas sobre artes, que era para poder levar né uma atividade de retorno Intercultural, eu fiquei uns dias com meu tio Paulo e ele começou a contar histórias bem interessantes de como que eram as pinturas, quem podia pintar e no meio das histórias ele falava - mas tem um mito, e esse mito ele dá origem a isso e tal, e aí eu fui anotando, quando chegou a parte das áreas específicas né, que aconteceu eu escolhi o meu orientador que foi o Joaci né é, aí abriu um leque, eu falei: eu quero trabalhar o mito, e ele rapidamente me abraçou e falou - então vamos trabalhar os mitos, e aí, a partir daí eu comecei a pesquisar mais, junto com o David né, o David começou a ir comigo e a gente, porque ele já tava também já, ele ele já tava meio que inserido na educação, ele já acompanhava algumas coisas e, a gente foi fazer essas pesquisas, essas pesquisas foi muito importante, porque a gente pesquisou os mitos e, junto com os mitos veio muitas histórias e, tem muita história de nosso povo que não tinha nada escrito, nosso povo não tinha nada escrito sobre nossas histórias, sobre nossos mitos, nossas pinturas.

Foi a partir desse trabalho, do trabalho de conclusão de curso sobre os mitos do povo Puruborá que nós tivemos bastante material escrito, e aí o intercultural foi isso, ele foi esse marco assim de em termos de escrita foi a partir do meu TCC que nós começamos a fazer essas escritas e, essas escritas começaram a ser utilizados né! E aí é nesse momento só havia eu no curso né, do intercultural, não tinha outro Puruborá no curso, assim eu acho que foi a partir daí, o fato que eu estava fazendo intercultural começou a despertar o interesse nas demais pessoas da minha comunidade a fazer algo, uma graduação, e na época também, eu falo que ele, o Intercultural foi importante porque a partir daí teve interesse de outras pessoas da minha aldeia e, também, a parte dele tá acessível, que a gente recebia uma bolsa né, uma ajuda financeira, que para nós indígenas é fundamental, para a gente poder se manter no curso, comprar material, assim, eu via que bastante parente começou a adquirir notebook que facilitava, então assim, foi bom o curso de ensino Intercultural.

Porque não fazer outros cursos? Mas como que vai fazer? Como que ia se deslocar da aldeia ficar tantos os dias na cidade? Comprar o material se não tivesse essa ajuda

financeira né? O Intercultural, ele possibilitou isso devido também ter essa ajuda financeira. Não sei, mais alguma pergunta?

Joaci – não, eu tenho! Você sua mãe disse para você sempre que alguém apontasse o dedo não é, ela disse para você explicar o porquê que vocês não falavam né, a língua então você pode falar para gente qual é a língua né, que originariamente seu povo falava? Primeira língua né, que hoje deixou de ser a primeira né em função dessa história, espero que você me conte agora ,não é, qual era a língua e quais razões do povo não falar na sua grande maioria, não mais falar a língua do povo, da etnia?

Gisele – A nossa língua é a língua Tupi Puruborá, é uma língua isolada, nossa, não tem outro povo que fala, a língua Tupi Puruborá, é, quando os meus antigos, os meus mais velhos, eles eram falantes, eles foram juntados em um único posto né, no Posto Indígena Dois de Maio com outros povos, e aí quando eles foram juntados houveram vários desastres, assim, horríveis que aconteceu com meu povo, é veio as doenças porque assim, juntaram com outros povos né, Migueleno, o Kujubim e, junto com eles também tinham os seringueiros, e aí, Sarampo, gripe quase dizimou o meu povo, morreram muitos né, devido essas doenças virais, e os casamentos né as mulheres puruborá elas eram obrigadas a casar com seringueiros da época, e não era casamentos assim, felizes né, assim ah eu quero casar com seringueiro! Não, elas eram dadas como prêmio né para o seringueiro que tirasse maior produção de seringa podia escolher uma indígena e casar.

E aí a minha mãe conta que a, toda vez que a minha avó se reunia com o outro Puruborá aqui, eles conversavam na língua Puruborá né, a língua materna, eles conversavam escondido. E aí a minha mãe conta essa história, aí ela é bem marcante, um dia eles ficaram escutando escondido a minha avó conversando com o irmão dela o Paulo Aporeti, e aí quando ela, a minha avó percebeu que eles estavam prestando atenção, minha avó brigou com eles e, falou que ia bater neles se eles ficassem ali ouvindo a minha vó. minha vó não falava a língua materna, falava assim, gíria, que eu creio que era esse termo que os seringueiros da época falavam, né que nos falava na gíria, ela falava assim - se vocês falar na gíria vocês vão apanhar, se vocês falar que nós estamos falando na gíria vocês também vão apanhar, vocês vão apanhar na boca, eu não quero que vocês aprendam a falar a gíria, porque se vocês aprender falar a gíria vocês vão sofrer muito, muito mesmo, eu não quero que vocês sofram.

Então assim, eu imagino o que que minha avó não passou por falar a língua dela, a língua que era direito dela, de falar, a língua materna dela, e, assim ... eu imagino que ela não passou também, porque como ela era falante, o que ela não sofreu para aprender também a falar o português no começo, no início né, e assim eu creio que ela sofreu muito porque ela falou que não queria esse sofrimento para os meus ... os meus tios, para minha mãe e, aí a partir da minha avó, dela tem esse receio esse medo de ensinar e, até da minha mãe os meus tios verem ela falando com outros parentes dela a língua materna eles foram ... eles cresceram ouvindo o português, falando português e nós também só que felizmente a gente tem a escola né, aí a Ywará Puruborá dentro da nossa aldeia a gente tem um professor né um sabedor indígena e, aí a gente já tem material didático, nós temos músicas, histórias, tudo na língua materna, temos é ... nossos pequenos né, mais jovens já tem o nome na língua materna eu Gisele né, Aí nós temos Merem puruborá, nós temos Aporeti Puruborá, nós temos a Írica, nós temos várias crianças que já nasceram nesse novo contexto né, várias derrotas na luta, mas assim várias vitórias também de ter o nome na língua Puruborá isso para nós é uma vitória né, eles falarem, eles cantarem né, muito bonito, é muito legal.

Joaci – Perfeito! Gisele tu falaste que ficou cinco anos no curso é você pode falar um pouco da duração do curso e como ele se estruturava?

Gisele – É os três primeiros anos do curso nós estávamos fazendo todas as disciplinas gerais né, é tanto que a minha turma a gente era para iniciar com cinquenta alunos, só que não acho que não chegamos a ter todos os cinquenta em sala e, aí sim outra coisa muito legal do curso era isso, era muitos indígenas de várias regiões, assim a gente conhecia né, era de Guajará, de Vilhena, de Alta Floresta, Ji-Paraná, Cacoal, eu daqui de Seringueiras, cada povo assim, com uma história diferente, a gente tinha assim, esses momentos bacanas né, e assim eu fiz amizade com alguns que eu tenho até hoje contato, com Alessandra Makurp, a Luzia Aikanã, são assim amigas que eu tenho até hoje, o André jabuti, ele também é uma pessoa que a gente tem contato até hoje; e a gente fazer todas as disciplinas né geralzona: Temas Fundamentais de Geografia, Temas Fundamentais de Ciências Matemática, e aí nos dois últimos anos do curso aí era mais específico, para a área que a gente deveria escolher, aí teve a separação das turmas, onde fica só específico, eu escolhi a Ciência da Sociedade, e aí os dois últimos anos eu só trabalhei só específicos da Ciência da Sociedade, e aí pessoas também que escolheram essa área, que eu escolhi. Eu defendi o meu TCC, eu fui a primeira do curso

a defender o trabalho de conclusão de curso, fui a primeira indígena, como o meu tema que é: O Mito do Povo Puruborá, eu defendi em 2014, eu terminei e defendi.

Joaci - lembro até que você foi notícia, nacional que era a primeira índia do Estado de Rondônia a defender o TCC e, ficou registrado, ficou marcado pra história, você continua fazendo né, mas desde muito cedo você já faz história. É tu falou da pesquisa iniciada ou sugerida por uma disciplina ministrada pelo professor Cristóvão, que na época era o professor, era só tinha dois, creio ele e a professora Edineia que trabalhavam com a área da linguagem né, e aí dentro da ... da questão da linguagem entrava a questão da arte gráfica né, da ... da, do grafismo indígena; aí você falou do Paulo, aí depois no outro momento você volta a falar do Paulo, fala para nós quem é afinal de contas o Paulo e, qual a importância dele para o povo na atualidade, ainda né, que ainda tá vivo graças ao criador.

Gisele – Então, o tio Paulo Roberto Aporeti, ele é irmão da minha avó, ele a nossa biblioteca; nossa biblioteca mesmo! Ele sabe as rezas, mitos, a história e ele ainda é vivo, mora agora aqui no município de Seringueiras devido a problemas de saúde né, ele teve que mudar para Seringueiras e, assim ele é o nosso grande e maior sabedor né, e é um dos nossos poucos anciões que estão vivos também, é ele, tudo até hoje, assim as pessoas que defenderam, que fazem trabalhos ainda nos cursos né, as meninas que estavam agora ainda no Intercultural, todas recorriam a ele para saber da história, dos mitos; ele é o nosso Pajé, não tá fazendo pajelança devido à problemas de saúde, porque ele já tá bem né, de avançar da idade dele, ele é o nosso pajé, nosso grande sabedor, ele é muito importante para o nosso povo.

Joaci - Desculpa te interromper, é ... e normalmente não é boa parte dos grupos os pajés que são hoje em dia tão, a gente ver alguns grupos que são falantes da língua, a gente tá vendo documentário chamado ex-pajé né, ou seja, que aqui no estado de Rondônia parece-me que são poucos os que sobrevivem em função da presença de algumas igrejas nas aldeias e coisa e tal, mas assim, é ... dentro da tradição, também, de vários povos, que o pajé às vezes é, alguém se aproxima e se tornou aprendiz, o Paulo tem algum aprendiz na atualidade para que continue trabalho de pajelança que ele faz com muita maestria?

Gisele – Então, assim, ele não, ele não tem, agora ele não passou o conhecimento dele para nenhum, até agora, para mulher ele falou que não passa, porque para ele a mulher

tem o espírito muito fraco, não aguenta, e a pessoa mais próxima dele que ele vê eu creio que se a saúde dele permitisse, dele ainda andar na mata e tudo, mas que atualmente faz reza é o nosso sabedor o Mário. Mário Puruborá que é o nosso sabedor indígena, o Mário ele faz rezas, se tem alguma criança com quebranto, não sei se todos, se você sabe que quem quebranto, ele faz as rezas, é tanto que a minha irmã mora em Medici atualmente, e aí ela trouxe o filho dela pequeno, as primeiras rezas, as primeiras bênçãos que ele recebeu foi do Mário, ela veio de Medici só para ele poder rezar o filho dela, para fechar a moleira, não deixar nenhum mal olhado, nós temos essa crença essa fé, e nós acreditamos que tem que ter o rezador, o benzedor, nós temos atualmente o Mário, o Mário faz algumas rezas aqui para nós, mas o tio Paulo não pode vir ainda ensinar todos os matos para ele né, a gente fala dos matos que dá para fazer chá, tudo ele ainda não teve, não pode andar, e eu não sei se vai conseguir vir por causa da saúde dele que não vai permitir.

Joaci - Gisele aproveita então e fala um pouco de três personagens que você acabou citando para gente, é a Camila eu acho que nem fala dela, talvez eu a entrevistei, tou querendo ver se eu marco, depois de fazer com você, eu marco com ela, mas me fale um pouco do Mário né, que você já disse que ele é o sabedor, é que ele está lá na escola ensinando a língua né, para as novas gerações, e é também o benzedor, me fala um pouco dele e um pouco do Davi, que é, do David né que você falou dele, que ele que acompanhou nas pesquisas e, até onde eu sei o David hoje, ele é o professor que ficou lá no teu lugar né. assim que você saiu, e parece que ele ficou lá, e tá também no Intercultural, então gostaria que você me falasse um pouco mais desses dois personagens que tu cita aí na tua narrativa.

Gisele – Então, o Mário Puruborá ele é atualmente o nosso sabedor, ele é o nosso benzedor, é as pessoas que sempre tá procurando aprimorar mais né, os conhecimentos dele em relação à nossa cultura, ele é uma das lideranças mais fortes aqui dentro da nossa aldeia, é a nossa Cacique quando ela se retira para algum evento, alguma reunião de luta e tal, quando ela não está na aldeia ele assumi essa posição de liderança dentro da aldeia, ele também é o nosso presidente da nossa Associação indígena Maxajã, e nós temos aqui na nossa comunidade, e assim ele tem esse papel de liderança né, dentro da comunidade, é uma pessoa muito respeitada por todos, sem palavras, o Mário né, eu creio assim que futuramente, eu espero daqui muito tempo, que

demore muito mesmo ele vai ser a nossa próxima liderança, eu vejo isso nele né, ele tá passando por uns testes assim, que a nossa cacique.

Joaci -você quer que a atual cacica não se aposente passe a o posto para ele ainda em vida por isso você quer que demore é muito?

Gisele – Isso, porque assim a, esses papéis de liderança dentro da comunidade né, nós temos a nossa cacica Hosana Puruborá, e também ela já tá com 60 anos né, ela é também a nossa ... é depois do falecimento da nossa vó Emília né, ela assumiu esse papel de matriarca, de cacica, é a nossa guerreira, mas assim devido a idade dela também é tem alguns eventos que ela não participa mais, ela fica mais, e também veio essa doença maldita né o coronavírus, então a gente procura resguardar muita saúde dela, assim ela participa atualmente de eventos mesmo remotos, ne online, foi online ela tá em todos, foi presencial a gente já procura segurar ela em casa, e aí o Mário que vai nesses encontros, o David ele, não sei como dizer se ele vai permanecer ou não, o David não mora mais na Nossa aldeia, ele mora em Espigão, casou a filha do Marcelo Cinta Larga a Marcele e ele mudou da aldeia e ele foi embora, foi embora, não sei, ele não chegou a passar o natal aqui, mais o David não mora mais em nossa aldeia, não sei o nome da aldeia que ele mora, ele pediu afastamento da escola, também, dentão assim, ele também não faz mais o Intercultural, então assim eu não sei muito mais do David, ele não está mais presente nas nossa luta né, eu não sei se ele agora é alguma coisa lá dos Cinta Larga, porque o sogro dele é o Marcelo Cinta Larga né, e ele foi embora e mora lá, ele pediu desligamento da nossa escola, ele só não está efetivamente desligado da escola porque as escolas indígenas estão paradas; já tivemos reuniões onde a gente já pediu o desligamento dele mesmo oficial da escola, nós só estamos aguardando mesmo as aulas presenciais ou remotas mesmo, estamos esperando o parecer da coordenação da SEDUC de Porto Velho, porque ele pediu esse desligamento e, não puderam dá porque as escolas estão fechadas e assim, não tem como falar assim; você não precisa estar na aldeia, mas partiu dele esse pedido, ele fez esse pedido em março, o pedido de desligamento da escola, de transferência e aí como não tem essa transferência porque nós só temos ele como professor nós decidimos pedir o desligamento dele da escola para pode haver outro processo seletivo e outro professor assumir, porque nós já temos duas que defenderam o TCC né, que podem assumir essa vaga, que é a Eliete Puruborá e a Orlandina Puruborá, elas defenderam e são da área da Gestão Escolar e podem assumir e nós temos a Eliene que fez o projeto Açai, então

assim, a gente espera que a SEDUC abra esse processo seletivo e aqui quem passar das três nós vamos está acolhendo aqui, porque a nossa escola necessita né, a nossa escola ano passado ela ficou fechada devido é ... questões políticas, aqui nós temos um deputado que, o que ele puder fazer para acabar com nós ele faz, que é o deputado Lebrão, o Lebrão botou quente e conseguiu fechar a nossa escola no ano passado, só que esse ano, com muita luta das nossas duas lideranças que foram para Porto Velho, exigiram reunião com o secretário de educação, entramos com ações no ministério público e esse ano eles tiveram de reabrir nossa escola, nossa escola está reaberta novamente. Só que assim a gente está com essa ...só que enfraquece nossa luta, esse pedido do David de transferência para Espigão deu uma enfraquecida nas nossas questões, só que aí a gente não deixou barato pedimos desligamento dele e aí as meninas já logo defenderam o TCC tem nessa menina formada a gente já conseguiu ter três opções para professores aqui dentro da escola, e a luta não para né, porque não cabe a nós julgar as decisões pessoais do David né, ele era casado com uma puruborá se separou casou com a cinta larga então a vida pessoal dele, de acompanhar a esposa e cabe nós respeitar essa decisão dele.

Joaci – Perfeito, quantos ... quantos Puruborá, hoje, estão fazendo o Intercultural? E que você tenha conhecimento de outros cursos depois de você, tu é pioneira né, ao menos aqui no estado de Rondônia, é tu e tem o menino lá também Porto Velho que fez direito né?

Gisele - nós aqui Puruborá que tá no intercultural nós temos a Camila puruborá, Clebis, a Arthemiza, Orlandina, a Jardeli e a Eliete e o David também estava fazendo mas ele também desistiu né porque hoje nós estamos sabendo então nós temos seis fazendo o intercultural, onde desses seis, três já fizeram a defesa dos TCCs né, em outros cursos eu sei do Adão que faz História, nós temos Puruborá que faz, também, lá em Guajará-Mirim, Porto Velho, é assim, que faz instituições privadas, nós temos Puruborá que faz pedagogia, então assim estamos bem ... bem adiantados em várias áreas do temos puruborá formados em enfermagem que atua hoje em dia na CASAI, é funcionária da SESAI, é enfermeira, ela não fica direto aqui na aldeia para o devido esse rodízio de Enfermeiros é 15 dias em cada aldeia, nós temos a Regiane que é formada mesmo enfermagem trabalha até com povos indígenas, e nós temos vários puruborás que estão aprimorando conhecimentos.

Joaci - Me fala um pouco da questão dos auxílios, que você falou dele, da importância dele, como é que funcionava os auxílios na época? Você ainda consegue lembrar?

Gisele - Eu lembro assim, que é assim auxílio caía na conta né, tinha vezes assim você quer saber se quando a gente chegava lá o auxílio já tava na conta? Ou se havia demora? Valores inicialmente, eu lembro que era muito, muito abaixo do que atualmente é né acho que era R\$ 400, é porque eu também fui bolsista né eu fiz outros projetos dentro da instituição, então também fui bolsista e recebia essas bolsas né, mas eles eram importantíssimos e, eles são importantíssimos até hoje porque é ... eles que garantem né esse nosso deslocamento da aldeia até cidade de Ji-Paraná; na minha época a gente não tinha Casa do Estudante então é nós alugávamos né, apesar que tem até hoje a Casa do Estudante mais eu creio que não está funcionando né, a Casa do Estudante porque foi uma luta da minha época né, ter a Casa do Estudante mas, nós não ... eu terminei o curso e creio que muitos que estavam na época dessa luta da Casa do Estudante não chegou nem a morar lá né, eu lembro que na época da minha irmã eles fizeram as reivindicações e conseguiram a Casa do Estudante, mas depois foi assaltada não é da minha época, mas assim, esse é o auxílio ele ajudava muito na alimentação, no transporte, no deslocamento da casa de onde a gente alugava até a UNIR, no deslocamento também da aldeia até a Ji-Paraná, até universidade, porque no início foi muito bonito né!

A SEDUC que vai ajudar nesse deslocamento e tal e a gente ficou sabendo que não funcionava assim com todos os povos, eu ainda não tive a sorte na época tem um coordenador bacana que quando eu ia para lá, para o Intercultural, ele me ajudava né, vinha conversava - e aí vai precisar da caminhonete? A caminhonete algumas vezes me ajudava a fazer esse deslocamento tinha que levar colchão, panela, a gente mudava mesmo para Ji-Paraná na época e, esse auxílio, ele era muito, muito bom.

Na minha época eu não me recordo de ter atrasos assim quando a gente chegava lá logo o dinheiro já estava na conta e, eu também era funcionária né, então sim, eu sempre fazia, sabia por cima qual era a data e aí, eles marcavam mesmo, então já sabia que o meu pagamento eu tinha que guardar um pouco daquele dinheiro, porque eu tinha que ir para Ji-Paraná, mas aí quando eu fiz Medicina Veterinária que ia comecei a receber a bolsa permanência que é um outro auxílio que nós indígenas recebemos quando estamos estudando a essa daí era triste que essa daí atrasava com vontade era quatro cinco meses

de atraso, eu fiquei seis meses inicialmente sem receber, depois eu fiquei mais cinco meses sem receber a gente fazia a reunião, fizemos uma até lá no campos de Rolim de Moura, onde veio uns parentes de outros de outros campos né, veio de Porto Velho até para a gente poder reivindicar essa bolsa porque o governo queria mesmo tirar ela da gente e o motivo dessa esse ... esse.

Esse auxílio foi até o motivo de uma discussão minha com formador da EFA, fugindo do assunto, me veio isso agora na mente, tivemos uma formação né, que eu estava atuando como professora da EFA, vou sair agora dia 28 oficialmente da EFA, e aí nós temos formações né, com outros professores e tal e, aí teve um professor que ele é daí de Ji-Paraná, agora não me recordo o nome dele, e ele teve a infelicidade ... eu estou aqui prestando atenção e aí ele pega e faz um comentário assim - porque nós que somos nós o povo da floresta, mas nós é o povo da floresta que derruba a floresta, nós não ganha ajuda do governo igual aqueles índios que ficam lá em Ji-Paraná não, ganhando bolsa, ajuda do governo para ficar lá e, lá eles tem curso específico deles e eles ganham auxílio disso, ajuda disso, dinheiro disso, porquê, porque eles tem ajuda, esse direito e nós que somos os povos da floresta, mais só que a gente é o que derruba né, porquê que a gente não tem esse direito? - Nossa aquilo, antes tivesse me dado um tapa na cara.

Eu na hora falei assim, o senhor está equivocado, eu não concordo com o senhor, e ele tá falando, e eu, não concordo com o que o senhor está falando, aí já liguei a minha câmara, também, e falei não concordo com o que o senhor está falando, aí ele disse – o quê que eu falei? Quem é a senhora? Aí eu falei assim – eu sou a Gisele sou professora da EFA aqui de São Francisco e, também sou indígena, fiz o Intercultural durante cinco anos, eu não concordo com a sua fala porque a sua luta não pode desmerecer a nossa luta! Sabe porquê que a gente tem esse dinheiro que o senhor disse que a gente ganha do governo? A gente não ganhou de graça do governo, foram muitas lideranças nossas indo à Brasília, indo à Porto Velho, apanhando, acampando, apanhando de polícia, levando spray de pimenta na cara para a gente poder conseguir esse auxílio, então ele não veio de graça, foi de muita luta, e se os camponeses como o senhor fala, não tem esse direito é porque vocês não se organizam direito. Porquê que vocês também não fazem esse tipo de luta? Não fazem a sua organização e vai lá em Brasília protestar? Porque nós fizemos isso, a gente não ganha nada do governo a gente luta, as nossas lideranças lutam, muitos até morrem para poder ganhar esse direito.

Aí ele pegou e falou assim – há a senhora se equivocou, não entendeu o que eu quis dizer! Eu felei – entendi muito bem e devido falas iguais a do senhor preconceituosa que tem muitos parentes nossos que morrem atualmente! E é muito triste essa sua fala, porque a sua luta não pode desmerecer a minha luta. E aí ele ficou me pedindo desculpas, a minha coordenadora pedagógica quis vir chamar a minha atenção porque ele é um bam bam bam das EFAs, e eu falei, - eu não aceito ninguém vim desmerecer a luta de nós indígenas, eu não aceito! E devido a falas igual a dele muita gente é processada! Ele merecia até um processo no meu ponto de vista! Eu sei que eu fiquei bem exaltada, aí ele encerrou, aí a Edilaine veio no meu privado, - nossa Gisele você se equivocou! Eu falei – não me equivoquei não! Não estou equivocada não! Essas falas preconceituosas aí Edilaine é que fazem muito parente morrer, muito indígena morrer! E eu acompanho a luta, eu sei como é que funciona! Eu tenho uma cacica dentro de casa e, em época de abril indígena, eles ficam é mês inteiro fora de casa e, é dormindo no campo, é apanhando, muitos morrem, é tiro de borracha, spray de pimenta na cara, aquele gás que eles espirram, jogam cavalo em cima, eu sei! Eu tenho uma cacique dentro de casa – aí ela – então vamos deixar quieto né Gisele, que aí a gente se acalma, fica mais calma, ai eu fiquei bem exaltada mesmo! E ele é um professor da Pedagogia de Ji-Paraná.

Joaci – Eu sei de quem você está falando, por questões éticas não vou falar o nome, mas acho, inclusive, que ele está mal informado, porque o pessoal que faz Educação do Campo, ao menos quando a Educação do Campo foi criado, que não é uma data muito diferente, do curso da Educação do Campo com a Educação Intercultural, ao menos aqui em Rondônia e, quando foi criado, eles estavam tudo dentro ali, da SECADI e tinha também recursos para eles. Porque aqui vem gente do Mato Grosso, como ia no Intercultural né, vinha gente de Guajará-Mirim ao Mato Grosso, então eles eram para receber também, só que aí depois vem todas essas histórias que todos nós conhecemos de corte, logo com a ascensão do Temer a PEC do fim do mundo, que a ideia era eliminar, expulsar e, acho que ainda continua em voga, mas tem um equívoco aí por parte da fala dele. Gisele me diz ... então o que eu posso falar – desculpa pode falar!

Gisele – O que eu percebo assim, que nós assim ... e que eu vejo a ... eu até presenciei uns dois dias atrás uma reunião que teve das lideranças aqui na BR-429 Baía das onças, e o que eu percebi é que nós indígenas, nós estamos ... nós estamos apanhando muito, muito mesmo, estamos perdendo, estão reivindicando e, estamos perdendo, é aprovação

de lei que só nos destrói, mas a gente não abaixa a cabeça, e nem se deixa infiltrar, na hora que a gente vê que tem um parente que tá meio perturbado das ideias, já tesoura ali mesmo e os outros já reagem, eu vejo que nesse segmento, pelo menos assim, aonde eu estava atuando, as raízes deles, ficou eles não podaram e deixaram muitas pessoas que não apoiam a luta pequena, se infiltrar, eu falo isso mesmo pelas diretrizes, se você sentar com eles atualmente ver, quais são os políticos que eles apoiam, tive briga disso também na instituição, porque a minha instituição é muito de direita e, eles queriam vincular uma imagem minha, e eu falei que se fosse para vincular minha imagem, a minha imagem mas é do meu povo, sobre o dia do índio né, com aquela que aqueles partidos políticos que estavam lá por detrás financiando, eu não aceitava, e eu não aceitei vincular uma imagem minha, é devido isso, e eu vejo que nossas ... nossas lideranças graças a Deus não tá se deixando ... todos não estão se deixando contaminar, porque se a gente perdeu o nosso foco e se deixar envolver com política, eu vou falar logo, de direita que só tá acabando com a gente nós vamos ficar massacrado.

Gisele – Tá sem áudio (risos)

Joaci - Tá sim, eu desliguei para tossir, mas enfim, você consegue identificar por exemplo, algumas contribuições, se é que é que a universidade deu, com a formação de professores e coisa e tal, é para o fortalecimento das lutas, é pelo fortalecimento das lutas do povo Puruborá, por exemplo?

Gisele – Há sim! Eu falo isso devido o que? O meu ... o meu TCC ele é um documento muito importante, utilizado por várias pessoas que querem ... quando querem falar sobre a gente, é um dos primeiros documentos, assim que eles citam é o meu TCC; e a partir do meu TCC que teve essa divulgação, ele foi publicado em revista assim, bem conhecido né, veio outras pessoas de outras instituições fazer pesquisa referente ao meu povo e, aí o meu TCC, e agora assim demais, eu espero que os das outras meninas, também que defenderam, é ... eles entraram, entrou na ... na documentação do antropólogo que tá trabalhando no GT da demarcação do nosso território tradicional, porque eu falo dos rios, eu falo de onde a gente vivia, eu conto um pouco a história da gente né, no meu TCC e, as meninas também que já fizeram sua defesa, é porque antes a gente, nós indígenas, nós somos muito oral né, nós falamos muito, e poucos inscritos, então a gente tinha muito ... a gente não tinha nada de escrito, nosso mesmo né, um Puruborá escrevendo sobre o povo Puruborá, a gente tinha, quase, poucos inscritos

assim, mas de outras pessoas de fora, e aí quando as pessoas querem falar sobre a gente, e agora saber que o nosso trabalho, ele é utilizado como documento para ajudar na demarcação do nosso território, quando a gente fala da importância da escola, que a escola faz toda essa revitalização da língua, então assim eu vejo que a foi o curso o Intercultural que ajudou muito nisso né, porque antes a gente não fazia isso, nós não escrevíamos sobre o nosso povo. Nós ficávamos ali conversando e tal, sabe a importância, mas escrever em si, fazer o documento em si, nós não ... nós não fazíamos isso, foi a partir do curso que nós começamos a ter isso, mesmo de noção, há ele é um documento, ele é importante.

Gisele – O áudio (risos).

Joaci - Você tinha falado: a gente ouve, ouvia as histórias, coisa e tal, mas quando você foi para o campo com ... para fazer as entrevistas com Paulo, você começou a perceber que tinha muita coisa que você não sabia, ou seja, então me parece que nesse sentido também, a universidade é, aguçou né ... o sentido de vocês para que se voltassem mais, é ...

Gisele – Sim! Ho para ter ideia eu fiz uma outra formação, que foi a minha especialização, no campus de Rolim de Moura, eu fiz EGDE né, Gênero e Diversidade na Escola é, onde o Joaci também foi o meu orientador, o Joaci só faltou ser meu orientador de Medicina Veterinária, se ele fosse médico veterinário, ele teria sido meu orientador também, e aí foi muito importante, porque ...

Joaci – É eu vou fazer só uma observação, desculpa ter te cortado, você foi orientada por uma irmãzinha, a menina que foi tua orientadora é uma querida né?

Gisele – Sim eu fui ... eu fui orientada pelo esposo dela, mas ela me tomou dele, aí oficialmente ele foi meu orientador, mas oficialmente né, ela que ficou me orientando. Então eu falo que o Intercultural ele despertou curiosidade né, me despertou muita curiosidade em relação à história do meu povo, como ... porque que nós chegamos até aqui na BR 429, quilômetro trinta e nove, Manuel Correia? Ele despertou esse tipo de curiosidade, e aí eu falo assim, que toda formação é válida porque quando eu fiz esse EGDE, eu tive mais curiosidade de saber da história das mulheres do meu povo e, aí quando a gente conhece a história das mulheres, a gente consegue ir vendo ... preenchendo espaços que antes não tinha. É, quando eu comecei a fazer o Intercultural

... que tinha que fazer suas pesquisas, porque que eu pesquisei o tio Paulo, sendo que a minha vó era viva na época? Que minha avó faleceu em 2013, a minha vó tinha vergonha, quando eu sentava assim com ela que eu vinha e colocava o caderno assim e começar a escrever ela se calava ela tipo se trancava e, aí quando eu percebi que a gente ficava tendo conversa assim com a minha mãe perto ou outra tia perto aí ela se soltava. Assim ela gostava de falar quando era tipo uma roda de conversa né, assim nós conversamos, mas se fosse uma algo assim com algum livro, ou caderno, tanto que eu tenho fotos da minha avó, eu tenho raramente, tenho uma imagem da minha vó olhando para dentro da câmera, sempre tem imagem da minha vó ela olha para o lado, ela nunca encarava assim, a câmera quando a gente tirava as fotos e aí quando eu perguntava dos mitos para ela, ela ficava com vergonha, ela falava - não pergunta isso do Paulo, o Paulo sabe!

Por isso que eu fui para Costa Marques perguntar do tio Paulo, e aí quando eu chegava em casa né, que eu falava assim – olha o tio Paulo contou isso, isso e isso, e falou desse jeito, ela dizia – desse jeito mesmo, e aí ela ainda complementava sabe, aí eu ia e anotava, corria e anotava escondido dela. Das pinturas mesmos dela ... que ele falou assim – mas mulher não podia pintar! Aí eu peguei para ela: vó, mas mulheres não podiam pintar? Ela falava – não! Porque mulher grávida pintar o bebê dela vai nascer com as manchas da pintura! aí essa era a complementação dela né, aí ela podia muito bem ter me falado isso. E aí eu falo isso direto para as meninas, assim quando eu fiz o meu TCC sobre os mitos e o protagonismo das mulheres Puruborá, a minha mãe não, a minha mãe já fala de mais, fiquei uma hora, quase duas horas sentada com a minha mãe, ela contando histórias da vida dela.

Joaci – Você lembra que nós fizemos uma entrevista com dona Emília e, para rolar a gente estava meio que numa roda né, você, seu pai, sua mãe, ela e aí sim, que para mim também era uma novidade né, porque para mim fazer entrevista sempre foi isso aqui mais ou menos que a gente tá, duas pessoas que né, conversam, dialogam e coisa e tal e com os povos indígenas, com os Puruborá, não era só com ela, com os Puruborá em geral você fala numa roda e, daqui a pouco tem cachorro, cavalo, tem galinha, tem galo, porco né, e por aí vai. Mas me diz uma outra coisa como é que tá hoje a situação da Aldeia que a gente tá falando, você falou e, acho que não tem como a gente não falar, nós estamos passando de 507 mil mortes, mais de meio milhão de mortos. Como é que

tá a aldeia? Os encontros estão acontecendo virtualmente? Ou não estão acontecendo? Já estão vacinados? Como é que tá a situação aí na aldeia Aperi?

Gisele - Aqui nós, tem um mês, deve ter um mês e 15 dias, nós perdemos um Puruborá daqui né, ele morava em Porto Velho, irmão da minha mãe, irmão mais velho da minha mãe, o tio Osvaldo, ele faleceu de covid. Aqui nós estamos vacinados né, teve alguns Puruborá que recusaram tomar vacina, e aí também né, é de cada um, aqui nós estamos vacinados, a nossa luta continua, a gente tem ... tem um mês e pouco, nós tivemos uma reunião e ela teve que ser presencial com a nova diretora da CASAE né, do nosso polo aqui de saúde, porque nós estávamos sem atendimento e nós íamos ficar sem vacina nós os Puruborá daqui da aldeia, porque o nosso território não é demarcado, esse governo atual, ele quer matar nós mesmo, a intenção dele é exterminar os indígenas! isso aí está bem claro, e aí como nosso território não é demarcado nós ganhamos na justiça o direito de ser atendido como Aldeia, e aí veio a vacina e a gente teve que entrar, desde da vacinação da gripe a gente tá entrando com o Ministério Público o tempo todo para poder ter os nossos direitos garantidos, porque eles querem tirar mesmo nossos direitos e aí, entramos novamente na justiça conseguimos a nossa vacina, veio a vacina, nós todos já temos a segunda dose da Aldeia.

Nós tem uma semana, duas semanas a gente vacinou para gripe e, o que que aconteceu, devido isso, fizemos denúncia porque a gente não tava tendo atendimento e, veio com documento ... e aí o pessoal da SESAI né, respondeu Ministério Público falando que nós tínhamos sim atendimento médico, atendimento de dentista e tudo e tal, e até tinha a assinatura da Cacique da localidade, afirmando esse atendimento, aí a nossa Cacique, ela ficou muito assim, irritada porque foi uma mentira, porque ela não assinou nenhum tipo de documento, ela queria entrar ... ela respondeu Ministério Público falando que ela queria mesmo que eles pagasse né, que viesse mesmo porque aquilo era uma mentira, e aí Ministério Público entrou novamente, e aí ela veio né, ela solicitou uma reunião presencial, e minha mãe falou tipo assim, eu aceito a reunião presencial. desde que seja você o seu superior, ou que vem abaixo de você, e a equipe que você disse que atende a gente, e só.

Nossas reuniões estão sendo assim a Cacique mais alguém, e outra pessoa e só, não nós estamos meio que resguardando ela mesmo devido a idade dela né, e ela veio a reunião foi muito importante porque ela falou ... ela falou assim - vou fazer uma ata! Eu falei

assim – e nós também! Nós também vamos nos segurar com documento, e aí esses documentos, essas reivindicações, fez com que agora do dia 8 ao dia 16 de julho realmente vem a equipe; hoje ela mandou um áudio - nossa Hosana graças a sua luta, a do André Jabuti e, das demais lideranças, - coisa assim né, dando parabéns mas a gente sabe que ela é com odinho né, - a equipe vai descer aí da Saúde vai fazer esse mutirão de atendimento a gente solicita que vocês arrumem um lugar que vocês não tem posto de saúde - nós não temos posto de saúde mesmo na aldeia né, e aí a gente como não tá tendo aula presencial, a escola foi cedida para essa equipe da saúde, como eu disse. o ano passado por brigas políticas, a nossa escola foi fechada o coordenador da Seduc teve capacidade de vim na nossa aldeia, só mandou uma mensagem WhatsApp – reúne a equipe da escola que a gente vai ter uma reunião! - Chegou lá ele falou assim - é o seguinte você escolhe, a escola vai ser fechada, não teve acordo, e já veio assim - a escola vai ser fechada, Hozana a senhora é funcionária do Estado, a senhora está cedida para escola indígena então a senhora tem direito de ir para município, lá creio que a senhora vai ser lotado em uma das escolas do município de Seringueiras, que são três escolas do estado que tem lá, lotaram minha mãe no CEEJA, a Camila que também é funcionária da escola lotaram ela não CEEJA de São Francisco, o David na época ainda era o professor mesmo, queriam mandar ele lá para Santo Antônio, é um quilombo, e o Mário por ele ter assim só o Ensino Fundamental e ser o nosso sabedor, ele ia ser inspetor de pátio na escola Osvaldo Piana, e foi, isso durante um ano todo, minha mãe ficou no CEEJA, Camila em São Francisco, o David ... o David falou – não então eu quero a minha demissão porque para Santo Antônio eu não vou! aí ele falou - então escolhe uma escola - aí ele optou, ficou junto com Mário e foi assim o ano todinho, e aí, aqui o tempo todo a gente fazendo documento, e vendo como a gente podia reivindicar, e fazendo documento ... documento até que o ministério público marcou essa conversa da nossa Cacique como o secretário de educação do estado Suan, e aí ela teve que se deslocar, ela falou - não eu vou para Porto Velho e eu quero saber se você me acompanha Mário? E aí ela foi para Porto Velho, teve essa reunião, e ele falou assim - não vocês tem o direito de vocês assegurado, vocês tem aluno? Tem! Então a escola vai ter que abrir - aí esse ano nossa escola foi reaberta novamente.

Joaci – Os encontros anuais que vocês tinham com o povo, desde o início da pandemia não tem rolado?

Gisele – Não! Não tem encontro, não tem festa, até assim nosso povo perdeu bastante pessoas para esta doença né, não que morava aqui na aldeia, mas morava na cidade principalmente os mais velhos, que a gente perdeu os mais velhos, não só de covid, também perdemos para o câncer né, perdemos a tia Marta, também pro câncer.

Joaci - Nenhuma previsão de Médio prazo ô Gisele para voltar as reuniões?

Gisele – o Retorno?

Joaci – É!

Gisele – Não tem, é a gente não tem nada marcado, nada, nada, nada, tudo assim que era presencial a gente fazia, não faz mais. Assim, outra coisa que nós também estamos fazendo e está sendo bem fortalecedor é a nossa associação né, a Maxajã! Tá aí de vento em poupa, a gentes está construindo nossa casa da farinha. Nós não estamos aceitando assim, vir pessoas de fora da aldeia, mas nós aqui da aldeia a gente faz mutirão, construímos a casa da farinha, a gente tá fazendo farinha, tá trabalha do no roçado a mesma coisa, a gente só não tá assim aceitando visita assim de fora, porque a gente não sabe com quem a pessoa andou, onde a pessoa estava andando e tal, mas aqui nós mesmo Puruborá, estamos com os trabalhos de vento um poupa.

Joaci – Tranquilo, me diz só uma coisa, você tem assim, alguma coisa que você gostaria de falar que eventualmente não tenha não tenha falado?

Gisele - A luta é grande né, tá muito difícil, hoje foi um ... foi bem difícil ver nossas lideranças tudo reclamando do dia de hoje, mas ela não vai parar, esse governo não vai nos calar, nós vamos conseguir, pode derramar muito sangue, derramado mas assim é uma fala que é nossos parentes vem falando e, eu acho muito bonito, nós somos sementes, então nós vamos germinar, nós vamos brotar, nós vamos está ai lutando para sempre, nós Puruborá é dessa forma né, aqui nós Puruborá, tem muitos de nós que não aceita mais esse termo ressurgido né, fala assim a ressurgimos, não! Não aceitam mais essa fala aqui, muito não aceita porque nós sempre estivemos aqui, e daqui nós vamos sair, vamos continuar aqui sempre lutando.

Joaci – Beleza, é deixa eu só te falar uma coisa, essa entrevista eu estou fazendo e. provavelmente, eu vá utilizá-la para uma disciplina não é, com uma disciplina de História Oral que eu tô fazendo no doutorado, e aí o produto final dela é, trabalhar uma

entrevista e apresentar; então eu gostaria de saber se você me autoriza a utilizar ela e ... e talvez, ainda não tenho certeza, mas assim, porque a professora até pediu para ver se a gente doava a entrevista, para ficar guardada no acervo da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, então gostaria de saber se você autoriza, enfim, mas qualquer uso que eu for fazer eu vou lhe passar a entrevista, é eu tô gravando depois eu vou transcrever, mas eu vou te mandar ela gravada, do jeito que ela foi gravada, depois eu vou transcrever, fazer todo aquele trabalho e te mando também, só vou só vou utilizar aquilo que você fez efetivamente autorizar Ok?

Gisele – Autorizo sim!

Joaci - E além do mais eu gostaria de agradecer né, essa a sua disponibilidade, você nesse período inteiro né, tem me ensinado muito e, hoje na entrevista me disse coisas que eu não sabia, então, mais alguns aprendizados aí que eu tive hoje nesse tempo que nós ficamos aí, uma hora, uma hora e sete minutos, eu agradeço muitos, e assim eu tô desesperado para ir na aldeia, dia vinte e seis de agosto eu tomo minha segunda dose, mas enfim, a UNIR mesmo, acho que só volta a funcionar presencialmente quando ... os especialistas de saúde da unir, tão bem em sintonia com que diz a Organização Mundial de Saúde, quando você tiver 75%, no mínimo da população brasileira, e no caso Estado de Rondônia, tomada as duas doses, estamos longe, muito longe disso, mas eu tô ansioso para ir na aldeia, porque parece nós estamos de 11 para 12% só, ou seja, mais de ano aí de vírus né, de covid, a gente tá com seis meses, mais seis meses com a vacina não é, porque alguns países ... a gente poderia ter começado a vacinar em dezembro do ano passado, e a gente está nesse índice fraquinho, mas enfim, eu ... eu vou, pelo visto eu, para o meu ... para o meu doutorado eu vou ter que fazer algumas, retomar algumas entrevistas, fazer outras, eu acho que eu vou utilizar esse mecanismo, mas eu ainda acho que o cara a cara, sentir o calor humano, muito mais interessante, mas de qualquer forma acho que você me disse coisas importantíssimas hoje, muito obrigado viu, Gisele, já ia te chama de Camila, não sei porque, é porque eu já tô pensando nela como próxima entrevistada, muito obrigado viu querida!

Gisele - Eu que agradeço, porque a gente sabe que cada entrevista que a gente dá é um documento que ajuda no fortalecimento da nossa luta.

Joaci – Bom e se der tudo certo, vai ficar inclusive espalhado. porque eu vou mandar ela para ficar no arquivo em Porto Alegre, ou seja, os Puruborá vão criando raízes Brasil

afora, mundo a fora né, Hosana já esteve inclusive na Itália, e outros países enfim, Então mas muito obrigado viu querida muito obrigado mesmo.

Gisele- eu que agradeço, precisando é só falar!

Joaci – Tudo bem! Tchou, tchau, boa noite!

Gisele – Boa noite! Bom descanso!

Joaci – Boa noite! Obrigado! Para você também!

## **Anexo C: Carta Política das Mulheres Indígenas da BR: 429**

Nós, mulheres indígenas dos povos que habitam e desde sempre resistem na BR-429, reunimo-nos nos dias 21 e 22 de setembro, na Aldeia Aperoi, Linha 22 C (7 Pontes), território do Povo Puruborá, para fortalecer nossas lutas, reafirmar nossa cultura e honrar nossa ancestralidade como fonte de vida, sabedoria e resistência. Este encontro simboliza a continuidade de nossa jornada, onde reafirmamos a profunda conexão entre nossos corpos e nossos territórios. Unidas, dizemos ao mundo que existimos e que sempre estivemos aqui, guiadas pela força dos nossos ancestrais, que lutaram incansavelmente pela manutenção de nossa identidade e pela garantia de uma vida digna.

Enquanto mulheres indígenas, somos guerreiras, esposas, mães e filhas. Nossa luta não se limita ao campo ou aos espaços públicos; ela se estende para dentro de nossas casas, onde muitas vezes enfrentamos a opressão silenciosa que tenta nos impedir de seguir lutando e existindo. Resistimos em múltiplas frentes, carregando o fardo de proteger nossas famílias e nossas culturas, enquanto também combatemos a misoginia e as injustiças que se impõem sobre nós. Exigimos igualdade de direitos com os homens em uma sociedade justa, livre e digna, onde a contribuição das mulheres indígenas seja reconhecida e valorizada em sua totalidade.

Durante este encontro, reunimos mais de 50 participantes, em sua maioria mulheres dos povos Kujubin, Migueleno e Puruborá, além de aliados que somaram forças na luta pelo pleno exercício de nossos direitos. Nossas discussões ressaltaram a importância de que, como mulheres articuladas, nos desafiemos a reviver a memória de nossas lutas. Identificamos os desafios que persistem e buscamos soluções para atrair mais mulheres a se unirem a nós nessa construção de uma vida digna. Este espaço é um ponto de convergência de nossas batalhas pelo respeito aos nossos territórios, que habitamos e cuidamos desde nossas ancestralidades.

Denunciamos as constantes violações dos nossos direitos pelo Estado Brasileiro, que insiste em tentar exterminar nossa cultura e nossa identidade por meio da exploração desenfreada de nossos territórios, que constituem para nós um patrimônio vivo. Há décadas enfrentamos empecilhos na demarcação das terras que nos pertencem, apesar de nossa resistência. Lutamos não apenas pela terra, mas pela garantia de políticas públicas eficazes em educação, saúde e

autodeterminação, que nos são devidas por direito. O Estado e suas instituições têm os meios para efetivar nossos direitos; o que exigimos é que o façam de forma concreta e com responsabilidade.

É urgente que as organizações indígenas, assim como a sociedade em geral, reconheçam nossas lutas e a nossa identidade. Somos, como qualquer outro povo, comunidades legítimas e resistentes, apesar da discriminação e do preconceito que continuam a ser perpetuados contra os povos indígenas de Rondônia. Exigimos, com veemência, a demarcação imediata dos nossos territórios. A terra que pisamos não é apenas um espaço físico; ela é parte essencial de quem somos. É o ventre que nos nutre, que sustenta nossa cultura e nossa espiritualidade. A demarcação de nossos territórios é, portanto, a condição para nossa existência e continuidade como povos.

Reafirmamos que a luta das mulheres indígenas vai além da defesa de espaços físicos; é a luta pela continuidade de nossa existência enquanto povos diferenciados, pela preservação de nossos saberes ancestrais e pela transmissão de nossas tradições às futuras gerações. Sem o respeito aos nossos territórios, não há vida, não há cultura, não há futuro.

Por fim, reforçamos a necessidade de estarmos juntas, unidas em força e coragem, honrando aquelas que vieram antes de nós e que nos muniram com a valentia necessária para resistir. Que nossa união seja a base de uma luta cada vez mais forte, por nós, por nossos ancestrais e pelas que virão.

Aldeia Aperi, 22 de setembro de 2024



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo  
Porto Alegre – RS – Brasil  
Fone: (51) 3320-3513  
E-mail: [propesq@pucrs.br](mailto:propesq@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)