

A polifonia das vozes que silenciam: considerações sobre o fazer historiográfico em narrativas de trajetórias indígenas

The polyphony of voices that silence: reflections on historiographical practice in narratives of indigenous trajectories

João Maurício Gomes Neto¹

RESUMO:

Este artigo coloca em perspectiva maneiras segundo a qual narrativas históricas ensejadas no contexto amazônico apresentam e compreendem a presença e a atuação de povos indígenas nessa espacialidade, em especial a rondoniense. Compreendo que tensionar representações construídas a respeito desses povos recoloca no debate historiográfico contemporâneo – seja no ensino, seja na pesquisa – a questão em torno do que produz a comunidade historiadora quando fomenta análises e tece o seu enredo. Trata-se, portanto, de construir reflexões ancoradas na relação passado-presente. Tomando a análise de discurso como metodologia, mapeio efeitos de sentido e marcas de enunciação comuns às narrativas cotejadas. O recorte temporal se desloca do final da década de 1950 – quando foram publicados os primeiros livros de cunho histórico sobre o antigo território federal do Guaporé – até a década inicial do século XXI, a contemplar nesse percurso escritos cujo enredo narra o processo de colonização do que depois se tornaria o estado de Rondônia. A conclusão indica que o lugar neles ocupado pelos povos originários é cambiante. Ao mesmo tempo em que são comumente referenciados como os primeiros habitantes dessas plagas, buscando-se estabelecer a partir deles, um lastro de continuidade histórica, o qual remontaria há cerca de cinco séculos, quando do dito *descobrimento do Brasil*, essa espacialidade também costuma ser percebida como *efetivamente fundada* somente depois da presença colonizadora “branca”, ainda que haja disputas pela demarcação desse marco.

PALAVRAS-CHAVE: historiografia; povos indígenas; narrativa histórica; etnocentrismo

ABSTRACT:

This article examines how historical narratives produced in the Amazonian context portray and interpret the presence and actions of Indigenous peoples within this space, particularly in the region of Rondônia. It argues that questioning and problematizing the representations constructed about these peoples reintroduces into contemporary historiographical debate – whether in teaching or research – the issue of what the community of historians produces when it promotes analyses and weaves its own narrative. The aim is thus to build reflections grounded in the relationship between past and present. Using discourse analysis as a methodological approach, the study maps meaning effects and enunciative marks shared among the narratives examined. The temporal scope extends from the late 1950s – when the first historical works about the former Federal Territory of Guaporé were published – to the early decades of the twenty-first century, encompassing writings that

¹ Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista - Unesp/Franca. Atua como professor de História Moderna e Contemporânea na Universidade Federal de Rondônia – Unir, *campus* Rolim de Moura/RO. E-mail: joao.mauricio@unir.br

narrate the process of colonization of what would later become the state of Rondônia. The conclusion indicates that the place occupied by Indigenous peoples in these narratives is shifting. While they are often referenced as the first inhabitants of these lands – used to establish a sense of historical continuity dating back roughly five centuries, to the so-called “discovery” of Brazil – this spatiality is also commonly perceived as having been effectively founded only after the arrival of the “white” colonizing presence, even though disputes remain over the definition of that founding moment.

KEYWORDS: historiography; Indigenous peoples; historical narrative; ethnocentrism

INTRODUÇÃO

Este artigo coloca em perspectiva maneiras segundo as quais narrativas históricas e jornalísticas ensejadas no contexto amazônico apresentam e compreendem a presença e a atuação de povos indígenas nessa espacialidade, em especial a rondoniense. Compreendo que tensionar representações construídas a respeito desses povos recoloca no debate historiográfico contemporâneo – seja no ensino, seja na pesquisa – a questão formulada por Michel de Certeau (2011) em torno do que produz a comunidade historiadora quando fomenta análises e tece o seu enredo. Trata-se, portanto, de construir reflexões ancoradas na relação passado-presente.

Durante o texto, a noção de *lugar social* será mobilizada algumas vezes. Ela parte da perspectiva de que “[...] o gesto que liga as ‘idéias’ aos *lugares* é, precisamente, um gesto de historiador. Compreender, para ele, é analisar em termos de produções localizáveis o material que cada método instaurou inicialmente segundo seus métodos de pertinência. (Certeau, 2011, p. 65)”.

Essa escolha tem no horizonte o triplo movimento também indicado por Michel de Certeau (2011, p. 65), ao tensionar e colocar em evidência a *operação historiográfica*, o que corresponde a encarar os limites inerentes a ela e a “compreendê-la, como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura). É admitir que ela faz parte da ‘realidade’ da qual trata, e que essa realidade pode ser apropriada ‘enquanto atividade humana’, ‘enquanto prática’”. (Certeau, 1982, p. 65)

Neste sentido, busco trazer à tona a inserção e a atuação dos sujeitos produtores das narrativas aqui cotejadas, no intuito de contemplar a relação entre seus lugares de produção – sejam eles culturais, políticos e/ou socioeconômicos – e problematizar os respectivos saberes produzidos nessas circunstâncias. De fundo, parto do argumento já mencionado de que o *lugar social* remete aos espaços institucionais e simbólicos, no qual um sujeito, localizado nas teias e relações de poder demarcadas por essa localização, produz um conhecimento histórico que é posto em circulação, é dado a ver, a dizer e a circunscrever em termos discursivos determinados elementos da experiência humana. No caso em tela, me detenho especialmente às representações historiográficas ensejadas sobre povos indígenas na espacialidade rondoniense.

Ainda no tocante ao método, a proposta envereda pela análise de discurso, no intuito de evidenciar efeitos de sentido e marcas de enunciação (Hartog, 2014) comuns às narrativas cotejadas, sob a perspectiva de que os discursos historiográficos constroem alteridades, são atravessados por inteligibilidades calcadas em diferenças culturais, temporais e espaciais, estabelecem fronteiras simbólicas entre um *nós* e um *outro*. Assim, interessa nessas representações tanto o que é dito quanto a forma como é dito, de maneira a produzir efeito de realidade junto à comunidade de referência a quem se destinam tais escritos.

A discussão mapeia processos de colonização na Amazônia, com ênfase na espacialidade rondoniense, a ter no horizonte as colonialidades do poder, do saber e do ser (Mignolo, 2003) imiscuídas nesse percurso. Dividido em três partes de extensão variável² – que se somam a esta apresentação e as considerações finais –, o artigo indica como sujeitos diversos representaram discursivamente parte dos povos indígenas presentes no território que hoje corresponde ao estado de Rondônia.

NARRATIVAS EVANGELIZADORAS E CIVILIZATÓRIAS: MISSIONÁRIOS E SUAS VISÕES SOBRE OS INDÍGENAS

Criado a 13 de setembro de 1943 por força do decreto-lei nº 5.812, assinado pelo então presidente Getúlio Vargas, o território federal do Guaporé teria seu nome alterado para território federal de Rondônia, em referência e homenagem ao Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon pela lei 2.731, em 17 de fevereiro de 1956³. A primeira narrativa histórica do território seria publicada cerca de três anos depois e inaugurava uma disputa em torno de quem seriam os colonizadores e fundadores da espacialidade. Assim, em 1959, o padre e historiador Vitor Hugo publicava os dois tomos iniciais de seus *Desbravadores*, que quatro décadas mais tarde, em 1998, ganharia um terceiro volume⁴.

Pároco vinculado à congregação salesiana, natural de Turin, Itália, Vitor Hugo esteve por mais de meio século em “missão cristianizadora” na Amazônia. Foi Membro dos Institutos Históricos e Geográficos do Amazonas e de São Paulo. Além de atuar como padre, teve participação acadêmica, social e política intensa no território federal e depois no estado de Rondônia. Os três volumes de *Desbravadores* somam aproximadamente 1.400 páginas, sendo os primeiros mais voltadas a uma história eclesiástica, cuja ênfase se concentra na abordagem da Igreja Católica, em especial dos jesuítas na colonização do Brasil, com ênfase na Amazônia; e no último, procura construir um enredo mais voltado a aspectos sociais e políticos dessa espacialidade. Qual seja, busca construir uma história social, de conotações mais acadêmicas, que se desloque do crivo ou da chave eminentemente eclesiástica, com a qual foi identificado nos primeiros volumes.

Entre os primeiros e o último tomo, há deslocamentos consideráveis, nos quais se incluem as percepções do autor sobre os povos indígenas. Mas há também continuidades, permanências que evidenciam a força de determinados valores e da alteridade que diz e constroi representações de *si* e do *outro*. O exercício de contextualização que ele fez para inserir e dar partida às considerações sobre esses povos em sua narrativa é sintomático neste sentido:

A maior parte da região brasileira de que estamos ocupando – hoje etnologicamente conhecida por Rondônia – foi espetáculo de numerosas migrações indígenas. Não nos cabe pesquisar as origens desse fato: se foi por esfacelo cultural ou com finalidade religiosa, se por guerras ou por motivos econômicos. Outro fato, porém, se nos antolha, indiscutível. É que diante dos olhos dos missionários do Alto Madeira não se apresentava o menor vestígio de

² A extensão assimétrica das partes que compõem o artigo guarda relação tanto com o “tamanho” das obras cotejadas quanto com os limites colocados à publicação em revistas acadêmicas. Neste sentido, especialmente a primeira parte, ocupa um número maior de páginas pelo fato de enveredar por uma obra escrita em três tomos, num projeto de quatro décadas e que é considerado fundante na historiografia de Rondônia.

³ A lei complementar nº 41, de 22 de dezembro de 1981 mudaria o regime político do então território federal para estado, cuja instalação efetiva ocorreu em 04 de janeiro de 1982.

⁴ Com extensa trajetória de pesquisa, os dois volumes iniciais da obra foram publicados em 1959 e o último, em 1998, quando já não pertencia aos quadros eclesiásticos da Igreja Católica.

passadas grandezas. Essas mal e mal se conservam na estrutura inteligente das línguas.

Não havia um direito consuetudinário da religião. Tão só restava um rudimento, um ente desconhecido que, trovejando, mostrava sua temibilidade pelo raio que abate – como se fôssem palha – os colonos da floresta, e tirava a vida aos sêres, deixando uns restos carbonizados. Também não tinham hierarquia propriamente dita, a não ser os chefes, que o eram quase só na ocasião de guerra. Moralmente escravos de pajés, arúspices e curandeiros, eram ansiosos, porém, de quem lhes prêgassem o bem. Já Pero Vaz de Caminha, em sua famosa carta, certidão de nascimento do Brasil, fizera a mesma observação.

Até mesmo as grandes manifestações da primitiva cerâmica sul-americana, com finas tangas delicadamente coloradas, vasos ornamentados com motivos geométricos, marcando o apogeu duma cultura que saíra de mãos femininas em Santarém do Marajó, foram terminar ou desaparecer, deixando levíssimos rastros nas florestas de Rondônia. (Hugo, 1959A. p. 40)

A prática *nômade*, itinerante ou migrante dos indígenas que habitavam o que depois viria a ser Rondônia; a ausência de passados considerados grandiosos⁵; e a simplicidade dos modos, sem grandes realizações materiais, se contrapostas, por exemplo, às sociedades astecas, incas e maias⁶ era o ponto de partida escolhido por Vitor Hugo, para traçar a trajetória dos contatos e justificar a presença dos jesuítas na espacialidade amazônica.

Ditos *bandeirantes de Cristos*, os sacerdotes, entre os quais ele se incluía, eram apresentados como desapegados do amor pelas coisas materiais, a abraçar *missões* filantrópicas, com vistas a salvar as almas daqueles *gentios*, vistos, compreendidos e verbalizados pelo autor como se estivessem abandonados à própria sorte.

Vitor Hugo apresentava comentários e informações referentes aos Pama, Tora e Mura que abrangiam curiosidades concernentes às vivências cotidianas deles, localização geográfica onde se concentravam, estilos de habitação, rituais, hábitos alimentares, práticas bélicas, de caça, pesca e agricultura. À guisa de exemplo, os Mura eram narrados como de *caráter pérfido*, mesmo que não fossem *antropófagos*, ponderava. Eram ditos *aquáticos* e afeitos à guerra. O autor se mostrou bastante assertivo ao indicar que teria sido “nesse ambiente de vida primitiva, ainda pouco contaminada pela... civilização, que os missionários do Alto Madeira encontraram os Mura” (Hugo, 1959A, p. 45). Assevera que aquela era uma terra de *vícios*, de maneira que a ação evangelizadora se fazia premente, necessária, inquestionável e imprescindível, pois tratava-se de povos cujas “Mães desnaturadas que enterravam vivos seus filhos recém-nascidos... [que praticavam] massacres...

⁵ Essa é uma perspectiva que ainda inquieta e mobiliza na contemporaneidade pesquisas arqueológicas que buscam estabelecer alguma conexão com a presença inca e maia na região. Cf.: (G1, 2025). Também mobiliza imaginários que projetam a existência de aglomerações urbanas vultosas, dignas de referência e admiração, a exemplo de discussões recentes em torno de Tatanabá. Esta última narrativa sugere a existência de uma hipotética aglomeração urbana suntuosa em parte da espacialidade que hoje corresponde à Amazônia. A busca por esse passado supostamente notável e glorioso evidencia tanto a percepção que se tem sobre o meio natural quanto o lugar que a narrativa histórica ocupa nas projeções de um determinado entendimento de civilização, dimensão esta que continua a fomentar expectativas, a orientar agendas e concepções de sociedade no debate político contemporâneo.

⁶ O lamento pelo suposto “desenvolvimento acanhado” dos povos indígenas amazônicos, tem levado pesquisadores a procurar vestígios de povos “mais avançados” na região, em estratégia que procura edificar um passado supostamente mais “glorioso” para essa espacialidade. Esta busca “angustiada” parece manter relação direta com o regime de historicidade moderna (Hartog, 2013), no qual a noção de progresso (Koselleck, 2006) assume importância nas histórias por ela orientadas. Para um exemplo contemporâneo da procura por esse “passado perdido”, cf.: (Aderbal, 2025).

[tinham] vícios....” (Hugo, 1959A, p. 50). Teci suas referências aos Torá e Mura, indicando que “nem todos estavam aldeados e pacificados... Afinal o Rio Madeira era também habitado por temíveis selvagens!” (Hugo, 1959A, p. 50). Ali, “Nas orgias é que se ocultavam alguns dêsse males, não esquecendo os complexos e os mistérios da pobre natureza humana. Não era só assaí, bacaba⁷ e outras que ofereciam bebidas fortes. Havia o *cuaím*⁸ ou pelo menos o *mocororó*⁹ de farinha de trigo!” (Hugo, 1959A, p. 50)

Viciados. Selvagens. Aldeados. Pacificados. Estas, a exemplo de tantas outras, são expressões que marcam a semântica discursiva do contato, expressam marcas de enunciação (Hartog, 2014), produzem efeito de sentido que servem para dizer e circunscrever o *outro*. Tudo isso no intento de reiterar e justificar a necessidade de *dominá-los, pacificá-los, civilizá-los*. Era em termos similares que referenciava à ação *desbravadora* do padre Jesualdo Macchetti. As informações apresentadas em sua narrativa, segundo Hugo, foram retiradas do diário do missionário, onde ele relatara as impressões dos contatos estabelecidos com os *íncolas*. Entre estes, destacava os Caripuna que, conforme o autor, foi o povo que mais atraiu a atenção daquele outro evangelizador.

Assim, em 18 de agosto de 1869, o padre Macchetti registrou em seu diário manter “a esperança de voltar a vê-los [os Caripuna] e não com as mãos vazias, como aconteceu agora; pois tenho a convicção que levando-lhes algo, se deixarão civilizar com facilidade. Pode ser que Deus se tenha por fim lembrado dêsse infelizes, e designe a mim para salvar-lhes as almas, a ser um dia filhos da Igreja.” (Macchetti apud Hugo, 1959A, p. 149). Passado pouco mais de um mês desse registro, em 21 de setembro do mesmo ano, o missionário relatava as causas do *malogro* das missões evangelizadoras, visto que o contato periódico e sistemático se mostrava difícil, pois os “índios [seguíam] sem rumo nem prumo, por isso muitos voltaram para o centro da floresta. Êste é o efeito funesto da ausência do ministro de Deus. As ovelhas sem pastor disperdem-se. É lamentável que por este descuido se malogrem os trabalhos dos antigos missionários”. (Hugo, 1959A, p.150)

O autor de *Desbravadores* também incluía em sua abordagem as impressões do padre Jesualdo Macchetti a respeito do *contato* que este estabelecera com o povo Arara, em perspectiva muito próxima daquela explicitada pelo pároco em seu diário sobre os indígenas Caripurana. Dizia tratar-se de “Uns dez selvagens nus, muito doentes, com tosse e catarro pulmonar. Juntou-se outro, sabendo umas palavras de português, umas tantas mulheres que estranharam meu burel franciscano, rapazes e moças” (Hugo, 1959A, p.150). Conforme percepções registradas no diário, onde sintetizou parte dos diálogos travados, estimou serem muitos, encontrando-se dispersos em povoações pela região do Abunã e avaliava que

Tem interesse em aprender a língua, perguntando o nome de tudo. Pedem para trocar seus produtos por camisas, terçados, etc. Eu disse que ao meu regresso traria para cada um uma camisa de que tinham gostado tanto, assim como ferramentas e adornos para suas mulheres. Então o chefe deles perguntou quantas luas tardaria eu a voltar: respondi dezoito luas ou meses. Não entenderam o número por ser algarismo muito alto, e então pediu que lhe indicasse por meio dos dedos de suas mãos e pés. Assim fiz, compreendeu e respondeu: Está bem. ((Hugo, 1959A, p. 150)

A despeito do estranhamento e da alteridade subjacente aos relatos deixados pelo frei Jesualdo Macchetti em seu diário, denota-se neles certa inquietação curiosa, cotejam e comparam modos de vida desses povos e apresentam uma espécie de registro etnográfico marcados pelo *lugar*

⁷ Palmeira presente na Amazônia, parecida com o açaí, mas com uma tonalidade amarronzada.

⁸ Itálico presente na obra. Cuaím era a aguardente de cana.

⁹ Bebida fermentada, no caso indicado, produzida a partir do trigo.

social (Certeau, 2011) que ocupava. No tocante aos Araras, as ponderações do missionário abarcavam julgamentos a respeito do *caráter* destes e sondavam sobre a percepção que poderiam ter tido dele. De acordo com os registros deixados, os Arara andavam completamente nus, com algumas distinções observadas no interior do grupo: “As mulheres casadas cobrem-se com um pedaço de tecido de algodão ou uma folha... tem as orelhas furadas, e pendentes das mesmas dois dentes de javali. A cartilagem do nariz também é furada, para enfeite de penas coloridas.” (Macchetti apud Hugo, 1959A, p. 151).

O padre descreve as formas de residir desse povo, relaciona utensílios presentes nas suas habitações, menciona as formas de dormir, referencia hábitos alimentares. Entre a curiosidade e o registro escrito dessas formas de ser e estar no mundo desse *outro* que ele visita e inventaria, indica comportamentos que diziam respeito a uma espécie de diplomacia do contato, marcada por trocas entre ambas as partes. Neste caso específico, o missionário acrescenta um julgamento moral, afirmando que “Os Arara são muito mesquinhos: querem tudo de graça e o que eles dão em troca não corresponde nem ao valor da quarta parte do que recebem, e não oferecem nada!” (Macchetti apud Hugo, 1959A, p. 151).

Os relatos do frei Jesualdo Macchetti datam de 1869. Retomados por Vitor Hugo em 1959, ou seja, quase um século depois, abrigava poucos elementos de novidade no que diz respeito às descrições que geralmente os viajantes e expedicionários faziam dos povos indígenas. Na condição de missionário, procurava, ele também, realizar o inventário do *outro*, munindo-se e registrando o máximo de informações consideradas relevantes, úteis para *contatos* futuros e ao estabelecimento de relações mais duradouras, afinal, catequizar e civilizar eram verbos situados na seara dos ideais, estavam postos no horizonte de quem se compreendia imbuído da missão salvacionista e para tanto, precisavam ser consubstanciados no campo da ação, com a chegada, presença e intervenção nessas comunidades.

A estratégia missionária e civilizadora passava pela troca simbólica de objetos, prática diplomática recorrente no trato e aproximação com indígenas, ainda que o etnocentrismo se fizesse presente, sobretudo, ao adjetivar os Arara de *mesquinhos*. Se tentasse compreender a maneira como as “boas intenções” missionárias também levaram ao espólio, à guerra e até ao extermínio desses povos, talvez o frei franciscano se deslocasse um pouco de si mesmo e entendesse parte dos motivos pelos quais fora percebido como *mandatário* ou *grande capitão* pelos Arara, conforme mencionou no diário.

Outro aspecto que chama atenção é a ideia de valor material subjacente ao relato. O ato simbólico da troca, algo próximo à diplomacia e tão caro aos indígenas, a representar compromisso firmado pela força da palavra e selado no rito gestual das trocas de objetos, era entendido e reduzido pelo missionário, basicamente, a dimensão econômica dos bens cuja permuta deveria indicar mais ganhos do que perdas materiais.

Não é desprovido de motivos que Vitor Hugo retoma e retorna aos escritos de Jesualdo Macchetti. Escrevendo em outro momento, quase um século passado das impressões deixadas pelo frei, ele também desejava registrar suas considerações a respeito dos Caripurana. De acordo com ele, esses indígenas “Já eram bem conhecidos na cachoeira do *Caldeirão do Inferno*, pelos seus assaltos aos viajantes, e nessa arte instruíam suas crianças. Desconfiados em excesso, não gostavam de descer o Rio Madeira, porque, então, teriam de trabalhar!...” (Hugo, 1959A, p. 152). Assevera que eram “Verdadeiramente de maus instintos! o seu único trabalho, fora caçar e pescar, consistia em varar as canoas quando as tripulações eram reduzidas” (Hugo, 1959A, p. 152).

Neste sentido, procura se deslocar, corrigir e colocar reparo nos escritos de Macchetti, pois os considerava extremamente positivos e receptivos em relação àquele povo. Para o autor dos *Desbravadores*, os Caripurana se destacavam por práticas de desrespeito ao alheio, por serem gatunos,

receosos, desconfiados e pouco afeitos ao trabalho. Reclama que o frei franciscano teria visto esse povo “sob um prisma otimista e bastante irreal. Não notou, naturalmente, os enfeites das festividades, a embriaguez, nem o baixo aluguel das mulheres e filhas, violentando-as caso recusassem” (Hugo, 1959A, p. 152).

Vitor Hugo era categórico em suas considerações a respeito dos Caripuna e além das represálias aos (maus) hábitos que imputava a estes, às práticas que julgava pouco morais, o incomodava a suposta preguiça, o fato de não serem corpos produtivos numa sociedade já marcada pelo trabalho, pela exploração e redução dos sujeitos à mão de obra útil ao capital. Assim, corpos improdutivos eram e continuaram a ser considerados, em larga medida, desprovidos de valor, concebidos sob a ótica da inutilidade. Não por acaso, até hoje esses povos têm sua existência negada, são excluídos, violentados, envenenados e queimados, sem maior comoção ou remorso, afinal, costumam ser tratados como vidas que contam pouco, entraves ao progresso e ao desenvolvimento. Se hoje a defesa do extermínio físico deles costuma ser evitada publicamente, a ideologia da *integração* e da *atualização* continua posta no horizonte de grande parte da sociedade brasileira, materializada práticas, projetos políticos e agendas etnocêntricas.

No recorte temporal correspondente à construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré e à passagem da comissão Rondon por aquelas plagas (1907-1915), Vitor Hugo historiou a aquisição de alguns equipamentos urbanos e a projeção de outros, almejados para a vila de Santo Antônio, em cujas imediações ver-se-ia edificar Porto Velho: “Naquêle longinquo rincão teve início uma era de Progresso!” (Hugo, 1959A, p. 213). Energia elétrica, surgimento de novas ruas enfileiradas de habitações, periódicos impressos, escola. No horizonte, sonhava-se uma biblioteca e estrada de rodagem cuja providência facilitaria o acesso à localidade, onde a despeito dos avanços que inventariou, ainda “enfrentavam-se mil e um problemas de espirito progressistas” (Hugo, 1959A, p. 214).

Os *grandes passos* dados eram contrapostos às *profundas deficiências* oriundas das dificuldades em dinamizar a atividade comercial, afetada pelos poucos pontos de acesso à região. Dessa forma, reclamava a circulação de pessoas e mercadorias, demandava a integração com o país situado fora da Amazônia que continuava restrita, basicamente, à navegação fluvial. As limitações e *deficiências* operacionais para vencer o isolamento natural eram adensadas pelo pavor, pelo receio, pelo medo de *ataques* dos *silvícolas*, abordados como um *problema* e percebidos sob a perspectiva segundo a qual seriam uma extensão da *natureza selvagem* a ser domada. Além dos aldeamentos circunvizinhos a municipalidade de Santo Antônio, pelas redondezas do “Rio Cautário adentro, afluente do Rio Guaporé, encontrara-se uma tribo guerreira, no estado primitivo, formada por homens altos, musculosos, morenos, que usavam cabelos longos” (Hugo, 1959A, p. 214).

O invasor, sob a perspectiva do missionário-colonizador, é sempre o *outro*. Quem *ataca*, paradoxalmente, é quem já se fazia presente naquelas plagas, não aqueles que chegam para disputar o território, colocá-lo em litígio a fim de se apropriar dele, nem que para tanto tenham de expulsar, dominar, escravizar e/ou matar seus antigos habitantes. O sentido da missão é tomado por justificativa que se encerra e se legitima por si mesma.

Os critérios utilizados por Vitor Hugo para professar a *inferioridade* ou *superioridade* entre os povos originários tinha por referência o grau de desenvolvimento da chamada cultura material e a lógica do espelhamento, dimensão que projeta para o *outro* valores e concepções que nos são caras. Assim, quanto mais próximos a *nós*, menos *selvagens*; quanto mais distantes, mais *primitivos*. Essa escala, aplicada à percepção e à representação do *outro*, mantém relação direta com o regime de historicidade moderna (Hartog, 2013), para o qual a noção de progresso, conforme já ponderado, é tão cara.

No segundo volume de *Desbravadores*, o padre-historiador voltava à discussão. Estranhava o silêncio da prelazia de Porto Velho em torno da questão indígena, tendo em vista que a *causa missionária*, frente aos *pagãos nativos*, fora preocupação constante e central daquela instituição. E ponderava: “Quer seja por emigrações, quer seja por imigrações e assimilações, culturais ou não, a Rondônia encerra o mais variado contingente indígena do Brasil”. (Hugo, 1959B, p. 199). A conclusão, portanto, era de que “A prelazia de Pôrto Velho não podia passar por cima dêsse fato: tinha por missão não apenas o Evangelho, mas também a civilização!” (Hugo, 1959B, p. 199).

Vitor Hugo intitulava de *desbravadores de almas*¹⁰ os clérigos que atuavam na *evangelização* e *civilização* de indígenas. Ali tecia, uma vez mais, sua ode aos *eminentes missionários* que teriam atuado a serviço do aprimoramento *material, moral e espiritual* dos fieis. Destacava o zelo e o cuidado adquiridos por exigência no dever de ofício, que incluía o registro memorialístico – tal como fizera o frei Jesualdo Macchetti – manifestado na escritura de relatórios concernentes às experiências vivenciadas nas missões. Tamanha dedicação no empenho de registrar tais atividades permitiam-lhe apresentar a seguinte classificação daqueles povos:

Há o índio selvagem, revoltado e receioso do *branco*, e há o assim chamado *civilizado* ou caboclo.

Civilizado, porque veste roupa, porque constroe casa sertaneja, se casa, se batiza e arrasta a *língua do civilizado*.

Em outras palavras, deparamos com o grupo *isolado*, o *intermediário* e o *permanente*, respeito a suas relações com os brancos. A condição dêsses grupos depende essencialmente da dinâmica da sociedade nacional. Assim a assimilação dos elementos indígenas à civilização, exprime antes a rapidês e o poder com que foram devassadas as áreas procuradas pelos brancos, assim como o valor econômico das mesmas áreas, do que a resistência ou receptividades culturais indígenas à integração.

A aproximação do selvagem brávio à catequese cristã, aproximação casual, não é rara, quer por circunstâncias concomitantes, quer por uma auréola de veneração que cerca o missionário. Em têrmos dogmáticos chamamos a êsse fenômeno, *ação de Graça!*

Um e outro, bugre selvagem e índio civilizado, apresentam fundamentalmente o mesmo problema psicológico, o primeiro problema que se depara o missionário. Boêmio e indisciplinado, indolente e inconstante, curioso e aproveitador, interesseiro até o extremo. Orientada essa última qualidade ao contato do exemplo dos bons civilizados, o índio torna-se sério, observa as determinações pactuadas, trabalha alacremenete dia e noite, aprende mnemônica e inteligentemente a técnica das máquinas e o manuseio das ferramentas. Batiza-se e casa-se, porque assim vai ficar branco e civilizado! Mas o índio fica sempre índio, para os que somos de outra mentalidade não exijamos dêle nada mais do que pode e sabe e dar. É acentuadamente esquizofrênico. Tomadas em consideração essas qualidades, será um homem serviçal integrante da sociedade. Mas a sua civilização para o serviço da sociedade, exigirá séculos!!! (Hugo, 1959A, p. 199-200) Itálicos presentes na obra.

As palavras do autor me remetem a posicionamentos de outrora e construídos por outro missionário a respeito da *inconstância da alma selvagem*. Trata-se de Padre Antônio Vieira (2025), no

¹⁰ A este respeito, conferir no segundo volume sobretudo os capítulos *Desbravadores de almas* e *Com os filhos da floresta* (Hugo, 1959B, p. 127-266). Os trechos grifados em itálico são paráfrases presentes na obra já referenciada.

Sermão do Espírito Santo, escrito em 1657¹¹. Neste sermão, o jesuíta reclamava dos *gentios* residentes nas terras *brasílicas*, reputando-os difíceis de converter. Partia da formulação de que seriam dados a todo tipo de novidade e a tudo que vinha de fora, mas ao mesmo tempo, isso não os convertia em *melhores*, posto que os *velhos vícios* apenas seriam reificados ao invés de extirpados, daí a *inconstância* daquelas *almas selvagens*.

Ao enveredar por essa discussão, Eduardo Viveiros de Castro (2002) mapeou como, na bibliografia, a tópica da suposta *inconstância* dos indígenas foi reatualizada no decorrer do tempo. Conforme argumenta, tal perspectiva se fez presente em impressões e obras de autores com matizes teóricas e formações bem distintas. A este respeito, cita Pero de Magalhães Gandavo, Jean de Léry, Varnhagen, Serafim Leite, Gabriel Soares de Souza, Alexandre Rodrigues Ferreira, Capistrano de Abreu, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, entre outros, *unânicos*, segundo Castro, *no apontar a amorfia da alma selvagem*¹².

A despeito do etnocentrismo flagrante evidenciado nas palavras de Vitor Hugo, um homem representante da religião católica cujo entendimento externado projetava que a salvação humana seria alcançada pela difusão e conhecimento do Evangelho, a leitura que fez dos povos originários situava-se entre a benevolência e a idealização da missão evangelizadora, a qual conforme concebia, deveria salvar as *almas* afetadas e ameaçadas de se perderem na *boêmia*, *indisciplina*, *indolência* e *inconstância*.

Se no contexto hodierno os adjetivos presentes nessas assertivas podem causar espanto e desconforto, percepções menos carregadas do sentido missionário, mas nem por isso menos marcadas pela *benevolência* e pelo sentido da *missão civilizadora* foram apresentadas pelo autor no terceiro volume dos *Desbravadores*. Passadas quatro décadas da publicação dos dois volumes iniciais, agora com referências ao ensaio *Dos canibais*, de Michel de Montaigne; a *Triste trópicos*, de Claude Lévi-Strauss; e *Os índios e a civilização*, de Darcy Ribeiro, Vitor Hugo apresentava no terceiro tomo de sua obra deslocamentos e percepções matizadas em relação aos indígenas. Ocupava também outro *lugar social* (Certeau, 2011): já não estava vinculado à estrutura eclesiástica da Igreja Católica, tinha casado, era pai e continuava a tomar parte ativa nos debates e embates acadêmicos, sociais e políticos em Rondônia.

Inclusive, durante a ditadura-civil militar brasileira (1964-1985), o autor, mesmo com percepções muito próximas daquelas professadas pelos militares no que diz respeito ao projeto de

¹¹ Devo estas referências ao padre Antônio Vieira e parte das considerações realizadas a este respeito ao antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, no artigo *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. Vitor Hugo, por sua vez, além de padre, referenciava a empreitada missionária jesuíta como *desbravadora* da Amazônia. Também citava nas referências do primeiro volume as cartas de padre Antônio Vieira, em edição portuguesa, publicadas entre 1925 e 1928. Embora não faça menção aos sermões de Vieira, é bastante improvável que os desconhecesse.

¹² Embora a discussão aqui proposta esteja situada no campo da história, cabe ressaltar a relevância dos diálogos estabelecidos com antropólogos/as, principalmente no que diz respeito à temática indígena, dada a importância que esta teve para a emergência e consolidação da Antropologia. Outra ponderação é que no ensaio citado, Castro coteja sobretudo o povo Tupi, situado no litoral, enquanto me centro aqui nas percepções lançadas sobre as populações indígenas amazônicas. Neste sentido, as aproximações que opero obedecem a limites. Um deles é que busco evitar generalizações que desconsiderem a especificidade e a historicidades dessas populações e de suas experiências. Em todo o caso, meu intento é menos estudar diretamente as populações indígenas – algo realizado por Viveiros de Castro – e mais compreender a maneira segundo a qual as narrativas historiográficas construídas sobre esses povos estão eivadas por determinados imaginários que os classificam, hierarquizam e inferiorizam. Ao evidenciar como se construiu e generalizou determinadas percepções sobre os indígenas, as quais costumam afirmar sua *inconstância* e o suposto pertencimento deles ao *mundo natural*, Castro (2002, p. 186-187) nos convida ao entendimento de imaginários que foram reatualizados em tempos, espaços e experiências diversas, inclusive, nas fontes utilizadas neste trabalho.

sociedade que então se propagava e ao lugar do cristianismo na vida pública do país não ficaria imune às disputas políticas enredadas no território de Rondônia, tendo sido denunciado por opositores à Polícia Federal, ao Sistema Nacional de Informações/SNI e ao Departamento de Ordem Pública e Social/DOPS, situação que o fez migrar em 1971 para o Chile e de lá, retornar à Itália, seu país de origem. Voltou ao Brasil de maneira clandestina em 1973, tendo estabelecido paragem no Rio de Janeiro e depois retornado para Porto Velho. Essa experiência o fez deslocar-se politicamente em relação aos militares, tanto que uma postura de denúncia aos abusos autoritários da ditadura compareceu no terceiro tomo de seus *Desbravadores* (1998).

No capítulo intitulado *Os nativos da região: uma visão colombiana*, Vitor Hugo (1998, p. 413-469), reconsiderava percepções anteriores e buscava se reposicionar em relação a parte do que escrevera décadas antes, nos primeiros volumes de sua obra, a respeito dos indígenas. No novo cenário, segundo ele, a proposta era fazer abordagem mais científica e menos marcada pela moral, idealismo e panegírico missionário católico, tão fortes e marcantes em 1959.

Os novos aspectos da problemática dos índios ou nativos na região de Rondônia merecem estudo profundo. Ao publicar este trabalho quase quarenta anos depois da edição de “Desbravadores” não é possível retomar qualquer observação sobre o assunto, a partir simplesmente do que foi escrito na década de 50. São óbvias as razões que já apresentamos: novos métodos e estudos estão sendo realizados, novos fatos e novos enfoques ocorreram e estão sendo levados à ordem cronológica do período historiado nos primeiros dois volumes desta obra. Mas sobretudo, dentro de uma estratégia de superar a pobreza, é de se ter presente que os povos indígenas devem ser considerados como setores sociais altamente vulneráveis, visto que apresentam indicadores sócio-econômicos muito desfavoráveis e se encontram marginalizados dos serviços sociais mais elementares. Para a própria definição de indígena ou nativo é preciso considerar o estado de consciência étnica no momento de selecionar. (Hugo, 1998, p. 413).

O enfoque à *pobreza*, nas questões *socioeconômicas* e nas dificuldades apontadas à *própria definição de indígena* eram indicativos de que Vitor Hugo, ao propor uma *visão colombiana* desses povos, buscava levar a termo uma abordagem cujo efeito de sentido fugisse a ideia da *missão evangelizadora*, mas continuava preso, em alguma medida, à concepção que os via a partir da ideia dos progressos materiais, enfocando elementos de ordem socioeconômica na compreensão que tinha a respeito da temática. O binômio riqueza-pobreza utilizado como métrica analítica reiterava a perspectiva materialista comum às sociedades capitalistas na qual os sujeitos são percebidos, reconhecidos e valorizados pelo acúmulo de coisas, pelo ter em detrimento dos modos de ser e estar no mundo. E claro, por serem corpos produtivos, qual seja, sua força de trabalho deveria estar a serviço da expropriação do capital.

O autor recuava, buscava fugir a uma abordagem dos povos indígenas que se circunscrevesse à chegada dos europeus, no que viria a se constituir no Brasil. Assim, procurou mostrar como se organizavam *os primitivos da Amazônia* há pelo menos 10 mil anos, sob o entendimento de que “A recente comemoração do 5º centenário do encontro dos dois mundos, que foi também da evangelização, nos leva, pelo menos, a uma divagação mais ampla e a refletir sobre o fato de que, na visão de hoje, tudo não passaria de uma grande invasão de terras alheias já conhecidas” (Hugo, 1998, p. 414).

Nesse novo cenário, não se trataria mais das missões evangelizadora e civilizadora, tal como expusera nos dois primeiros volumes de *Desbravadores*, mas duma espécie de encontro de civilizações. Os europeus tiveram seu papel deslocado, passando a serem interpretados como *invasores*, pois tal presença “por certo, foi superior a todas as invasões históricas. Isso consta em

documentos: eram terras habitadas e civilizadas em alto nível, constituídas por Maia, Inca, Azteca, Tupi, Guaraní e outros, cujas gerações, de acordo com Pedro Ignácio Schmitz vão de um número de 600 a 1.500 a.C.” (Hugo, 1998, p. 414).

Um pouco adiante, denota diálogos com leituras críticas em relação ao processo histórico que originaria a nação brasileira. Pondera: “É certo que a imposição da colonização européia não é de hoje: desde seu começo foi acompanhada pela destruição da civilização nativa, pela violenta usurpação das terras e pela brutalidade contra os seus habitantes: em meio século (1500-1550) a população indígena da América Latina diminuiu de 80 para 10 milhões” (Hugo, 1998, p. 424). Deslocando-se dos posicionamentos apresentados quatro décadas antes, indicava que em verdade, a presença europeia no chamado Novo Mundo ter-se-ia configurado numa *usurpação* sob a justificativa do [...] “the White man’s burden” [o fardo do homem branco] de que fala Rudyard Kipling, citado também por Henrique Rattner” (Hugo, 1998, p. 424).

Dessa maneira, sugerindo diálogo com a perspectiva do referenciado professor e sociólogo da Universidade de São Paulo¹³, Hugo pondera que “a invasão e ocupação de territórios tribais em todos os continentes tem resultado invariavelmente em desastre cultural e destruição ambiental pelos impactos desestruturadores sobre a vida comunitária das populações indígenas” (Hugo, 1998, p. 424). E retornava aos seus conhecimentos eclesiais, para referenciar, criticamente, trecho da bula “Dum diversas”, de 1492, assinada e encaminhada pelo papa Nicolau V ao rei português, Afonso V, premissas que foram concedidas – ou estendidas – também à coroa espanhola e cujo conteúdo legitimava a *invasão*, a *busca*, a *captura* e a *submissão* de *inimigos*, *incrédulos* e *pagãos* em nome de Cristo. Compreendia que “Nativos esclarecidos desde o começo da ‘civilização’, antropólogos e missionários de hoje, se dão conta e testemunham a injustiça praticada, obrigando os nativos a negar simplesmente a religião dos antepassados” (Hugo, 1998, p. 424). Fecha o raciocínio com interpretação bem peculiar de uma assertiva atribuída ao Padre Manoel da Nóbrega, que segundo o autor de *Desbravadores*, aquele afirmara que “*não dá para converter o índio*”.

A referência de Vitor Hugo ao padre Manoel da Nóbrega não deixa de ser curiosa e ambivalente. A ideia de que *não dava para converter o índio* situava-se dentro da perspectiva de que a alma deste seria *inconstante*, tal como já mencionado a partir das considerações de outro missionário, Antônio Vieira. Todavia, o ex-sacerdote referenciava a posição desse clérigo como se indicasse manifestação de empatia e respeito às cosmologias indígenas. O historiador dava seguimento ao exercício de reflexão, a cotejar e criticar a *violência* e o desrespeito aos nativos, levados a termo por europeus de várias localidades (portugueses, espanhóis, franceses, holandeses), todos eles igualmente *colonizadores*, a visar tão somente *interesses políticos, econômicos e militares*.

Descobre-se inutilmente que desde Frei Antônio de Montesino e desde Nóbrega, a justiça para com os nativos e o respeito sem violência pela ética que os governava, deveriam fazer parte da catequese; descobre-se que o pecador do velho mundo, não foi o pagão e sim o cristão colonizador, que vai do português e espanhol católicos, aos franceses e holandeses cristãos hereges que eram, todos da mesma forma colonizadores dos nativos, visando apenas a seus interesses políticos, econômicos e militares. Desde o início da catequese no Brasil, no século XVI, e na Amazônia a partir do século seguinte, seus habitantes já questionavam os interesses que haviam por trás dos que se se faziam chamar por “padres”. (Hugo, 1998, p. 425).

¹³ Embora faça menção a Henrique Rattner, especialista em meio ambiente e sustentabilidade, Hugo não referencia a obra citada.

Além do notável deslocamento em relação a empreitada colonizadora, missionária e civilizadora, cujas perspectivas se confundiam e imiscuem nos primeiros volumes de *Desbravadores*, publicados em 1959, cabe destacar o uso de aspas no trecho acima citado. Já não se trata de realizar o inventário dos *primeiros missionários*, mas de indicar quem realmente teria agido conforme os preceitos de Cristo, de forma a separá-los de quem se *fazia chamar por padre*. Era necessário, pois, separar o joio do trigo. Então, ponderava que “aos primeiros missionários não faltaram expressões de generosidade, espírito de sacrifício, amor, enfim, evangelismo e mesmo santidade” (Hugo, 1998, p.425). Entrementes,

É preciso, sim, reconhecer que, não obstante as vozes proféticas e a despeito das boas intenções subjetivas, a Igreja, devido a sua associação histórica com os conquistadores, e também por causa dos métodos usados para evangelizar, deixou a impressão global de que a primeira evangelização foi bastante negativa na alma dos nativos (Hugo, 1998, p. 425).

O problema, em termos últimos, segundo ponderava, não era o *etnocentrismo* religioso, latente na ideia de que a conversão do pagão era necessária, imprescindível, na *boa intenção* de converter e assim, salvar almas. A questão não era o método usado para auferir tal propósito, o qual mostrara-se contraproducente. Caso a conversão fosse feita de maneira pacífica, sem lançar mão da violência física, a aceitação passaria a ser natural, ato voluntário e, portanto, não seria uma questão a ser pensada.

Vitor Hugo compreendia que o Concílio de Trento respondera a parte dessa questão, sobretudo, por meio das atribuições delegadas à congregação salesiana: “Um novo modelo de Igreja – do Concílio de Trento – passou a procurar puramente a conversão dos nativos à fé cristã: “*Preciso que os Salesianos na América Latina se preocupem em cristianizar os índios*”, declarava o Papa Pio IX a D. Bosco” (Hugo, 1998, p. 425). Nesta empreitada, a partir da orientação do pontífice, a Igreja Católica passara a se *aproximar* da cultura do indígena. Todavia, ponderava, os missionários tinham dificuldades em se despir de parte de seus valores para realmente se deslocarem aos indígenas. Os padres realizavam boas obras, prestavam auxílio material, assistência social, mas não tocavam o âmago da alma dos *nativos*. Se aproximavam destes só para ensinar: “Para isso, a cristianização sacramentalizada, num primeiro momento continuou sendo modificadora da cultura encontrada. O missionário passou a ser aquele que se aproximava de uma cultura, mas sem ele próprio aprender qualquer coisa” (Hugo, 1998, p.425). A despeito dessa aproximação bem-intencionada, reclamava que os párocos não estavam abertos de maneira efetiva nem se permitiam aprender, também, com a cultura dos *ameríndios*

Muito relativo o brocado “*Romae cum sis Romano vivito more*”: não basta falar o idioma, a gíria, nem adquirir o sotaque. O missionário, o mais das vezes, não passava de um estranho escondendo usos e costumes inarredáveis. “*Os missionários nos dão tudo, casa, roupa, comida, mas por dentro, eles nos matam*”, refletia um índio Bororo (Hugo, 1998, p. 425) Itálicos presentes na obra.

A morte a que se refere o Bororo em relato tão forte citado por Vitor Hugo, dizia respeito à negação dos valores, da cosmovisão, da cultura desses povos. Mas a perspectiva, o *lugar social* (Certeau, 2011), a crença, se não na *missão evangelizadora*, ao menos na *civilizadora* levavam o autor de *Desbravadores* a ponderar que a melhoria das condições materiais seria sempre um desejo dos indígenas, mesmo quando resistiam e se punham em defesa dos seus valores culturais, pois “Permanecendo nativas, sem dúvida elas almejam ainda hoje o conforto que outra civilização pode levar: em primeiro lugar a saúde, seguida pela comunicação que traz a leitura e a escrita” (Hugo, 1998, p. 426). Então lançava a seguinte questão: se imperaram na Igreja Católica, até aquele

momento, festas religiosas cujas origens estariam incrustadas no paganismo romano, por que a aproximação em relação àqueles povos não se poderia fazer nas mesmas bases? Mencionava, então, o indígena tuiúca Justino Sarmiento Resende, de 32 anos, que se tornou padre – vinculado à ordem salesiana – e na cerimônia de ordenação, contou com a presença e rituais também de pajés. Aquele seria o caminho: formar padres indígenas. Ao fazê-lo, compreendia, eliminava-se o distanciamento cultural que os padres, vindos e formados fora, não conseguiam operar. Dessa maneira, “[...] partiu-se, pois, e em boa hora, para uma evangelização de base, da cultura e mentalidade indígena, porque o nativo possui raciocínio melhor que o nosso, porém, uma lógica que não é nossa” (Hugo, 1998, p. 429)

A menção à mentalidade *indígena* não era casual. Acompanhada de referência a Michel Volvelle e sua *história das mentalidades*, Vitor Hugo indicava que lera também os acadêmicos franceses. E reclamava contra o *ranço anticlerical*, sobretudo na academia, que com certa frequência, acompanhava escritos em tom de denúncia e julgamento apriorísticos contrários às *missões evangelizadoras*. Parte desses posicionamentos, argumentava, desconsideram que a atuação missionária da Igreja Católica manifestou contornos diferenciados, em tempos e espaços e inclusive, contava com a autocrítica e o reconhecimento público da própria instituição pelos equívocos cometidos nesta trajetória.

As ponderações dele fazem sentido. Por vezes, ao se colocar em retrospectiva ações dessa Igreja e de seus agentes, num recorte temporal e espacial amplo, acaba-se por generalizar tais ações. Não é incomum desconsiderar, inclusive, a dedicação, a entrega, o empenho de padres e freiras que em profissão de fé, convivem e lutam junto com esses povos em prol do reconhecimento social e da cidadania que lhes tem sido historicamente negada pelo estado brasileiro. Ainda que o façam sob o anseio e a expectativa da conversão, o que não deixa de se configurar numa outra forma de negação ao indígena.

Nessa trajetória, parte dos missionários têm enfrentado interesses diversos, inclusive, ameaças e até assassinatos. Exemplos dessa atuação podem ser acessados ao se cotejar a atuação do Conselho Indígena Missionário/CIMI¹⁴, vinculado à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil/CNBB e cujas lutas travadas em prol dos direitos indígenas, desde 1972, a despeito de críticas cabíveis¹⁵, têm feito a diferença frente a povos cujo acesso a palavra e a autorrepresentação na cena pública foi sempre questão desafiadora.

No entanto, o nativo vive feliz em seus hábitos, em sua estrutura social, em sua religião e suas crenças: sabe desfrutar como ninguém, da natureza e do que a vida tem de agradável, sem se preocupar com o futuro nem com o dia de amanhã.

Com que direito então, os ocidentais, eternos evadidos do presente e eternamente angustiados com o porvir, havemos de semear entre eles nossa insatisfação, as nossas angústias, inseguranças e neuroses? São eles que hão de realizar a busca, quando o desejarem ou sentirem necessário. Antes disso, qualquer proselitismo, qualquer insistência, atentar-se-á contra o desenvolvimento normal destes povos. Temos sim, de ajudá-los, mas também temos de deixá-los escolher. Isso tem sua hora e medida.

Uma tese radical... refletindo algum fracasso da experiência vivida?

Eis aí que o trabalho com nativos passou a se tornar, acima de tudo, um trabalho de solidariedade, de empatia (Hugo, 1998, p. 430)

¹⁴ Algumas atividades do CIMI são referenciadas no decorrer da obra. A este respeito, conferir especialmente o capítulo *Os nativos da região: uma visão colombiana*, já referenciado antes (1998, p. 413-469).

¹⁵ O sentido da *missão*, conforme se verá, não dá conta de suplantar ou deslocar o etnocentrismo. Os indígenas têm o CIMI como aliado na luta pela existência, mas o sentido da conversão que orienta a perspectiva da *verdade revelada* cristã, continua posto.

Mesmo que no horizonte fique, permaneça aparente o desejo de Vitor Hugo de que o *nativo* adote novos hábitos que possam levá-lo ao *desenvolvimento*, o deslocamento dele no sentido de respeitar a autodeterminação desses povos, quando comparado a quatro décadas passadas é flagrante. Inclusive, punha sob suspenso em determinados momentos a centralidade da ideia de *missão civilizadora*, uma vez que “O mundo passa a ser ou se parecer um pálido defensor dos nativos, reconhecendo que eles não se ‘amansam’, não se ‘civilizam’, uma vez que são os sujeitos de sua própria História e protagonistas de sua própria libertação, trazendo no sangue um forte sentido de justiça (Hugo, 1998, p. 430-431).

Para o autor, a ambivalência entre *preservar*, *integrar* ou *civilizar* o indígena, sempre posta por sujeitos estrangeiros à realidade dos povos originários, também estava posta naquele cenário e era indicativa de um *novo protecionismo*, “pois a civilização ocidental, concebida como um fim último de todas as sociedades humanas dentro do conceito antropológico-aristotélico, não sabe nem pode oferecer ao ‘neo-civilizado’ outra coisa melhor do que a escolha do caminho curto para chegar a ela” (Hugo, 1998, p. 431). Neste ponto, dava seguimento ao raciocínio ao citar Edward Said, para quem, segundo ele, “há a necessidade de contrapor a idéia de ‘primeiro mundo’ com os outros, os inferiores”¹⁶.

Nessa nova perspectiva hugoana, compreendia que mediante as agressões sofridas desde longa data, a *proteção* deveria ser reduzida a ideia de *tutela*¹⁷, o que em tese, respeitaria a autonomia desses povos. Tratar-se-ia, antes, do reconhecimento deles enquanto sujeitos portadores de direitos. Todavia, ponderou ser necessário que se observassem limites, pois não se deveria desconsiderar, igualmente, que existiam grupos *hostis* e estes, quando assumiam a condição de *agressores*, precisariam, sim, ser *pacificados*.

Era este Vitor Hugo mais reticente, empático e reflexivo que tecia referência a Michel de Montaigne ao mencionar a conhecida frase segundo a qual, “cada um considera bárbaro o que não se pratica na sua cultura” (Montaigne apud Hugo, 1998, p. 431). Também acionava o conceito de *inculturação* a partir de Lévi-Strauss. E por fim, indagava: “Será mesmo uma lástima negar ao nativo o direito de opção, sobretudo o direito de permanecer como sempre foi e de contestar o que nós convençamos chamar de civilização?” (Hugo, 1998, p. 432).

Neste ponto, mesmo que interroge e busque relativizar o etnocentrismo ocidental ao qual a ideia de *civilização* é tão cara, a percepção a respeito dos indígenas, em alguma medida, continuava naturalizada sob a perspectiva da não-mudança, de que *preservar* significava mantê-los como sempre foram, o que em dada proporção, evidenciava compreensão imóvel, alheia à dinâmica, no que dizia respeito a trajetória e o direito de esses povos a assumirem as rédeas de seus destinos.

Respeitar a *cultura* e as *tradições* deles seria para o autor equivalente a congelá-los no espaço-tempo, isto posto como decisão cabível a terceiros, não aos próprios povos mencionados. Outra

¹⁶ Mesmo citando Edward Said nominalmente em alguns momentos, Vitor Hugo não menciona qual obra lhe serviu de embasamento. Na *Nova Bibliografia Aferida*, também inexistem referências ao autor de *Orientalismo*.

¹⁷ A perspectiva de tutela presente na Constituição de 1988 destoa, se afasta daquela constante no Estatuto do Índio (1973). Não se trata mais de considerá-los incapazes de assumir a própria cidadania e os direitos e deveres a ela atrelados, por serem entendidos como incapazes e ou inabilitados para tal; mas de compreender que esta tutela se afeiçoa e se relaciona ao direito à existência, à garantia à diversidade e a diferença num estado nacional pluriétnico e multicultural, a despeito de configurarem grupos minoritários. Tratar-se-ia do próprio direito à vida, premissa basilar de uma democracia em seu sentido amplo, que se efetiva pela correlação e coexistência entre as vontades da maioria e o respeito à existência e sobrevivência das minorias. Em termos efetivos, a maneira segundo a qual esse princípio seria mais notável estava no abandono da ideia de que os indígenas precisavam fazer a travessia rumo à *modernidade*, como se não pudessem existir conforme o conjunto de códigos culturais construídos no curso de sua trajetória existencial. A este respeito, cf.: (Carvalho, 2006).

aporia que se interpunha era a permanência do binômio *silvícola/civilizador*, mesmo quando questiona este último sujeito, o que evidenciava parte dos limites envolvidos no seu deslocamento até o *estrangeiro*, pois “[...] parece que tudo vai bem; de repente, o catequizador ou o ‘civilizado’ percebe que está tudo como no começo, fora do progresso humano” (Hugo, 1998, p. 433). Assim indica haver “impasse entre a incapacidade da civilização moderna de absorver harmonicamente os silvícolas e a insustentabilidade de seu isolamento face às pressões dos agentes civilizatórios” (Hugo, 1998, p. 433).

Aqui, as marcas de enunciação deixadas pelo autor permitem uma aproximação da metáfora do espelho cara a François Hartog (2014), quando coteja as projeções de Heródoto sobre o *outro* e identifica como estas tinham por parâmetro, fosse por comparação, fosse por inversão, a própria imagem que os gregos tinham de si mesmos. Isto fica mais evidente no esforço empático de Vitor Hugo ao operar um deslocamento que se movimentava até o *outro*, mas para retornar e projetar *nele* seus valores.

A despeito de reconhecer o direito desses povos serem quem são e afirmar a existência entre *civilizados* e indígenas de certa relação de equivalência, sob a premissa de que, ao fim e ao cabo, aquele *outro* era uma espécie de versão *nossa*, a qual embora tanto *nós* quanto o *outro* a conhecêssemos, ainda não a reconhecíamos como tal. Portanto, tratar-se-ia menos de aceitar diferenças e mais de mimetizá-las a partir de modelos pré-estabelecidos. Em outras palavras, caberia indagar a respeito dos limites reais sobre os quais se colocava a aceitação do que nos é *estrangeiro*. Para retomar a metáfora do espelho, ele continua em larga medida a reconhecer e a medir o *outro* pela imagem projetada de si mesmo.

Talvez em algum caso, mesmo recentemente, eles vieram a ser usados, mas hoje “o povo todo reconhece que os missionários chegaram com o único objetivo: ajudar o povo. E o fizeram”, escreveu Justino Sarmento, nativo tuiuca¹⁸. Atualmente, há toda uma promoção de comunidades cristãs: dissemos acima que, em alguns lugares, já se está obtendo uma aproximação insensível, mas constante e recíproca, da cultura indígena aos modelos cristãos, com a nova evangelização inculturada¹⁹, promovida por ministros autóctones em suas próprias línguas ou gírias. Em suma: de maneira espontânea, a cultura indígena é chamada para se abrir a Cristo, apresentando como encarnação única da divindade, que os nativos desde sempre conheciam sob formas que a mentalidade ocidental definia imperfeitas, diabólicas, e que eles chamavam com o nome sagrado de Tupã. Contra essa nova doutrinação, vale não esquecer que a tradição tem muito peso entre os nativos, e assim será sempre muito difícil convencê-los de que Tupã é o mesmo que Jesus e vice-versa! Muito caminho resta a percorrer! Nunca como nos tempos atuais, foi preciso ser cristão batizado, para que um nativo pudesse se organizar em grupo de classe representativa (Hugo, 1998, p. 433).

A movimentação de parte dos membros da Igreja Católica²⁰ até consegue realizar a operação que, em alguma medida, reconhece e tenta aceitar o *outro* a partir do exercício de tradução. Esse deslocamento não deve ser visto como ato menor e nem somente sob a ideia de tratar-se de

¹⁸ Referência ao indígena Justino Sarmento Resende, que se tornou padre (vinculado à ordem salesiana) aos 32 anos. Vitor Hugo relatava (1998 p. 427) – e incluiu reprodução de fotografia do evento – que além do bispo, a ordenação contou com a presença de pajés, os quais participaram da cerimônia e apresentaram alguns de seus rituais.

¹⁹ Expressão utilizada pelo autor, numa aproximação com Claude Lévi-Strauss.

²⁰ Compreende-se que esta instituição, a exemplo do que chamara a atenção Vitor Hugo em outro momento, está longe de ser homogênea, tanto espacial quanto temporalmente.

mera ou nova estratégia discursiva, com vistas unicamente a apropriar-se do *outro* e reafirmar os próprios valores e concepções que já estavam dados. Há, nesta operação, imagino, um desejo sincero de exercer a empatia e a aproximação.

É inegável que se observa nas posições do autor uma mudança acentuada de perspectiva, sobretudo se se tiver no horizonte o histórico de experiências de negação e das reiteradas tentativas de *civilizar o gentio*, dispondo para tanto, de violências práticas e simbólicas. Todavia, ao propor a aceitação pela equivalência suprima-se justamente a historicidade das formas como cada povo pensou e construiu suas cosmologias, a ideia do divino e do sagrado; bem como as práticas e rituais manifestados entre eles, em nome de uma síntese empobrecedora, reducionista até. Se havia, por um lado, convite ao entendimento, ao encontro, à confluência de visões; por outro, tal operação tem potencial para reduzir, minimizar a riqueza dessas experiências, sob a ideia de que no final das contas, tratar-se-ia única e somente de manifestação espelhada do mesmo: Tupã e Jesus. Jesus é Tupã. Tupã é Jesus.

Por essa lógica de tradução, Tupã até poderia deixar de ser dito e concebido como a representação do demônio. A depender do contexto, o culto a ele seria apresentado e traduzido para que fosse entendido e aproximado de uma referência à figura de Cristo. Mas este era o limite fronteiro da tolerância. No afã missionário e civilizador, operava-se alguma equivalência entre Tupã e Cristo, embora fosse negada a possibilidade de Tupã ser ele mesmo. A despeito dos deslocamentos e da empatia frente a alguns modos de ser e estar no mundo dos indígenas serem valorizados, o etnocentrismo continuava a ser mais forte que a possibilidade de atravessar as águas do Rubicão representado pelo sistema de crenças do *outro*. Plasmado e mimetizado sob a ideia de semelhança e equivalência, Vitor Hugo continuava a afirmar sob novos argumentos a força e a persistência de antigas concepções e interesses.

NARRATIVAS DO *ENTRAVE: VIOLENTOS, ARREDIOS, PERIGOSOS, HOSTIS...*

No rastro dos pioneiros é um livro de Amizael Gomes da Silva, docente com atuação multidisciplinar (Matemática, Sociologia, Estrutura e Funcionamento do Ensino de Primeiro e Segundo Graus e de Estudos dos Problemas e Desenvolvimento de Rondônia). Trabalhou em escolas do antigo segundo grau e também no Núcleo de Educação da Universidade Federal do Pará/UFPA, unidade que esta instituição mantinha em Porto Velho, a partir de convênio firmado com o governo do estado, e que forneceria as bases à criação posterior da Universidade Federal de Rondônia/UNIR.

Em *No rastro dos pioneiros*, ao historiar as três *expedições* de Rondon, ocorridas entre 1907 e 1909, com vistas a implementação de linhas telegráficas a interligar os estados do Mato Grosso e do Amazonas à rede telegráfica brasileira, destacava que a segunda, realizada em 1908, teria sido mais *perigosa* e difícil que a primeira, ocorrida um ano antes, em que pese, argumentava, ter sido melhor estruturada e contar com quantitativo maior de pessoas à disposição do expedicionário.

Entre as dificuldades, Amizael Gomes da Silva (1984, p. 72) citava, principalmente, a resistência dos indígenas Nhambiquaras, apresentados como “agressivos” e que “não deram descanso aos expedicionários”. Na terceira empreitada, levada a termo em 1909, retomava os relatos concernentes às estratégias adotadas pela comissão, nas quais se incluía a doação de objetos aos indígenas. E menciona, novamente, a *resistência* dos Nhambiquaras, ditos como de difícil *pacificação*.

Ao tratar da *formação* do município de Jaru/RO e na busca por referenciar ali a presença longínqua de nordestinos, o que os tornaram, na percepção de Silva, *pioneiros* no território, acentuava a disputa entre indígenas e seringueiros pela permanência na espacialidade, travada entre

meados da segunda década do século XX. De acordo com ele, entre *as grandes nações indígenas* que habitavam entre igarapés e afluentes dos rios Madeira, Mamoré, Aripunã e Roosevelt estavam os “Arredios e agressivos, os Jarus se confundiam com índios Toras, Urupás e os Pacaás Novos; estes últimos pertenciam às nações dos Jarus e Chapacuras.” (Silva, 1984, p. 87).

Ali, sob imenso tapete floral, entre o espaço geográfico já mencionado, e principalmente entre os rios que eram denominados pelos índios de “Tramac” e “Uaneri”, mais tarde denominados pela comissão Rondon por Jaru e Anari, respectivamente. Vivia a nação Jaru, ao lado dos Tupis, Aruaques, Muras, Caraíbas²¹, dentre outros grupos, até a passagem da linha telegráfica em 1909, quando Rondon rasgava a densa floresta tropical nas terras de Rondônia, em busca de Santo Antônio do rio Madeira. Naquela época, já os nordestinos marcavam sua presença explorando o látex e arrasando as tribos locais, das quais Rondon ainda encontrou vestígios nítidos, como três grandes capoeiras e bananais, já denominados pelos seringueiros, por São Pedro, a que ficava em águas do Coatá, São José e uma outra mais para os lados do Anari. Tais capoeiras foram localizadas entre 1916-17, quando o tenente-coronel Nicolau Bueno Horta Barbosa, um dos membros da Comissão Rondon, foi incumbido de explorar o Anari, então localizou também, alguns poucos Jarus em andanças pela região (Silva, 1984, p. 87).

Civilizar, integrar, desenvolver, amansar, assimilar, pacificar... são alguns dos verbos-ações aos quais se recorria, com frequência, nas narrativas que tratavam dos *contatos* com os indígenas, na luta do migrante por *ocupar* e *colonizar* o que mais tarde viria a tornar-se em termos geopolíticos, a espacialidade rondoniense. Esses verbos, quando flexionados a adjetivos, enunciaram parte do resultado da *missão civilizadora*: *amansados, aculturados, pacificados*. Mas também reclamavam resistência e contraposição das populações afetadas a tal missão. Assim, os verbos indicativos da reação costumam ser: *atacavam, atrapalhavam, guerreavam, matavam, resistiam*. Nesse percurso, os indígenas foram ditos e percebidos como: *entrave, arredios, perigosos, violentos, primitivos, bravos, belicosos, agressivos, selvagens, hostis, resistentes*.

Em dissertação de mestrado, publicada em livro e intitulada *Rondônia, evolução histórica: a criação do território federal do Guaporé, fator de integração nacional*, Emanuel Pontes Pinto²², que teve atuação profissional e política intensa e extensa em Rondônia trata desse processo. Natural de Belém, migrou para Porto Velho em 1947, aos 22 anos, onde foi funcionário nas administrações municipal e federal por uma década. Dedicou-se ainda à atividade seringueira e à extração de cassiterita. Em 1956, começou a atuar na imprensa, mais precisamente, no jornal O Guaporé, onde foi repórter, redator e diretor. Na vida política, exerceu mandato de deputado federal pela Arena, de 1967 a 1971. Também chegou à prefeitura de Porto Velho, entre 1974 e 1975. Nos anos de 1979 e 1980, foi membro do Conselho de Cultura de Rondônia. Em 1986, graduou-se em História (licenciatura) pela Universidade Federal de Rondônia e em 1992, concluiu o mestrado em história do Brasil, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

²¹ Durante esta pesquisa, a referência a Caraíba como povo indígena rondoniense só foi identificada em pesquisa em Amizael Gomes da Silva (1984). Caraíba era uma expressão utilizada por alguns povos indígenas para se remeterem ao “branco” ou não indígena. Exemplo disso pode ser conferido no relato do chefe Atahulu, da aldeia Ipatse, no Alto Xingu, feito em 1982 e disponível no *link* Povos Indígenas do Brasil, do Instituto Socioambiental. Cf.: (Atahulu, 2025).

²² Para maiores detalhes, cf.: (FGV/CPDOC, 2025). Ainda no que diz respeito à atuação política, o prof. Valdir Aparecido de Souza (2011), em sua tese de doutorado, sugere que logo ao chegar a Porto Velho, Emanuel Pinto Pontes teria se vinculado ao grupo político comandado por Aluizio Pinheiro Ferreira, que fora o primeiro governador do território.

Durante a abordagem, nas poucas menções que fez aos indígenas, os situavam nas chaves de leitura acima indicadas. Fazia isso em estratégia narrativa similar à de Silva (1984), ao historiar as ações de *desbravamentos* de Rondon na espacialidade em tela. Dessa maneira, ao remeter-se ao lema “Morrer se preciso for, matar nunca”, a conjunção de verbos e adjetivos aos quais recorria para classificar as ações dos povos indígenas frente às empreitadas *colonizadoras*, carregavam marcas de enunciação e evidenciaram elementos plausíveis do seu *lugar social* (Certeau, 2011), colocando em cena parte das teias relacionais e institucionais que implicavam ao narrador:

A expedição no rumo do Norte para atingir as cabeceiras do rio Juruena, efetuada pela terceira seção, saiu, em agosto de 1907, da Vila de Brotas, nas proximidades de Cuiabá, e a 7 de setembro atingiu a serra dos Parecis. Prosseguiu dali até alcançar a região dominada pelos índios Nhambiquaras, nas margens do rio Juruena. Quando estacionou, com o acervo de 607 quilômetros de percurso, estes silvícolas atacaram. Rondon recuou para o vilarejo Diamantino, evitando um confronto indesejável, porque os planos dessa primeira etapa já tinham sido concluídos e a aproximação da estação chuvosa aconselhava a retirada.

A segunda arrancada aconteceu no ano seguinte (1908), a partir do rio Juruena, atravessando a região habitada pelos Nhambiquaras e Tapaniumas, na serra do Norte, sempre hostilizada por aqueles silvícolas. A terceira fase da exploração, realizada em 1909, começou a 2 de junho, com a travessia das serras que separam as bacias dos rios Gi-Paraná e Guaporé até atingir, em setembro de 1909, o rio Pardo, tributário do rio Jamari (Pontes Pinto, 1993, p. 117)

A semântica a que recorrem Silva (1984) e Pontes Pinto (1993) para enredarem a chamada experiência do *contato*, evidencia, portanto, marcas de enunciação (Hartog, 2014) e dar a ver o *lugar social* dos narradores, denotando elementos de suas atuações profissionais e inserções institucionais, algo que permeia a forma e o conteúdo das representações traçadas por eles sobre os povos indígenas, circunscritos ao papel do *outro*. Esta alteridade observa-se também, por exemplo, nas obras de Edilson Lucas de Medeiros, *A história da evolução sócio-política de Rondônia* (2004) e *Seringueiro, o desbravador da Amazônia* (2010)²³, autor que busca se colocar, em seus escritos, em posição empática aos indígenas.

Em *A história da evolução sócio-política de Rondônia*, Edilson Lucas de Medeiros (2004) também se colocou no desafio de narrar essa experiência. Norte-rio-grandense, nascido na cidade de Ceará Mirim, em 1949, seus pais migraram à Manaus quando ele tinha dois anos de idade, levando-o consigo. No final de 1951, seus genitores dariam seguimento à viagem pelo interior da espacialidade amazônica, dessa vez rumando em direção ao território do Guaporé. Ali, na medida em que crescia, se inseriu na dinâmica das relações de trabalho existentes, primeiro seguindo a trajetória do pai, como seringueiro; e depois, na extração de cassiterita. Bastante afetado pelas condições socioeconômicas, teve alfabetização tardia. Em 1983, graduou-se no curso de licenciatura em História e Organização Social e Política Brasileira (OSPB), pela Universidade Federal de Rondônia/UNIR. Especializou-se, pela mesma instituição, em História Regional. A atuação como professor da rede pública de ensino teve início em 1980, após concluir o magistério.

Na obra mencionada, Edilson Lucas de Medeiros mencionava a *resistência implacável* dos indígenas à presença estrangeira no vale do Madeira e entre estes povos, destacava os Mura, os Torá (Parintintin), os Mawé e os Mundurukú. Historiava assim, os conflitos e os *ataques* que os *índios hostis* e *arredios* aos *invasores brancos* travaram contra estes.

²³ Devido às limitações comuns a um artigo acadêmico e a abordagem bastante similar nas duas obras do autor, centrei minhas considerações aqui na primeira delas, publicada em 2004.

As margens do caudaloso Madeira eram habitadas por várias tribos. Os estudiosos do assunto falam em 32 tribos indígenas que viviam ao longo das margens do rio Madeira. Os historiadores falam que essas tribos foram pacificadas no decorrer do tempo; algumas com facilidades e outras, com extremas dificuldades. Entre as tribos que apresentaram um comportamento extremamente belicoso citamos os *Torá*, os *Poma*, os *Mura* e os *Parinitintin*. Os *Mura* habitavam a região onde hoje se situa o Distrito de Calama. Depois que tiveram alguns membros de sua tribo levados como escravos por um forasteiro português que descia o rio Madeira, os índios tornaram-se hostis e arredios, passando a atacar a população que habitava as margens do Madeira na extensão entre Calama e a área das cachoeiras.

Os *Torá* viviam às margens do rio Madeira, na confluência do rio Maicy. Esses índios ofereceram aos invasores brancos uma resistência implacável. A situação tornou-se tão difícil que foi criada uma guarnição militar para fazer frente aos ataques dos *Torá* e *Mura* mas, mesmo assim, esses índios conservaram-se independentes e hostis até o ano de 1.784 (Medeiros, 2004, p. 39-40)

Tratava também da aproximação paulatina entre grupos sociais de trajetórias distintas, processo inerente aos projetos colonizadores direcionados à Amazônia, algo que teria permitido ao indígena, segundo Medeiros (2004), compreender a *superioridade* da *civilização branca*. No geral, a interpretação oferecida por ele àquilo que denominou de *evolução sócio-política de Rondônia* tenta ser empática aos povos originários, narrando abusos e violações sofridas por estes. Entrementes, o constante contraponto estabelecido entre *sociedade civilizada* e povos de *organização* ou *tradição tribal* evidencia marcas de enunciação que localizam, situam e circunscrevem a autoria (Certeau, 2011).

A HERANÇA DO CONTATO

Na verdade, o contato entre índios e civilizados se processa inicialmente numa condição de igualdade e enquanto a tribo conservar alguma potência guerreira capaz de impor respeito, os agentes da sociedade civilizada, é claro procuram ter um certo cuidado. Pouco a pouco. Essa relação vai assumindo as formas e características de dominação. As mudanças dependem da maior ou menor aptidão de organização tribal.

As oportunidades oferecidas inicialmente respeitam os conceitos, os hábitos e os comportamentos tradicionais, estimulando o indígena a uma condição de autoconfiança. Porém, a partir do momento em que o índio passa a entender o quanto ele é impotente e insignificante diante da grande organização social branca (civilização), essa relação, aos poucos, vai levando a uma quebra dos costumes e das tradições tribais. É claro, que aí se inicia o verdadeiro processo de subordinação que vai se acentuando gradativamente, à medida que o índio é obrigado a reconhecer regras e limitações de suas fronteiras morais e físicas, limitando assim, as suas ações (Medeiros, 2004, p. 142)

O exercício de empatia tentado por Edilson Lucas de Medeiros parece ter efeito contrário. No intuito de situar a *inferioridade* indígena frente ao arsenal material e técnico – ou tecnológico – do *invasor civilizador*, restaria bem pouco a esses povos, a não ser reconhecerem suas *limitações morais e físicas*. Na busca por ressaltar as violências sofridas pelos indígenas, os reduz à condição de *vítimas* destinadas a serem submergidas. Uma operação de benevolência cujo efeito de sentido denota uma outra maneira de negar-lhes a humanidade. Todavia, quando estes resistem, são ditos entraves, violentos, hostis, implacáveis. Tal percepção era, pois, cambiante. Situa-se numa aproximação que a despeito de bem-intencionada, praticamente nega aos indígenas a condição de sujeitos de sua própria história.

A própria organização da obra, ao tomar por ponto de partida as presenças de europeus e *bandeirantes* na Amazônia, reforçava essa percepção. A outra chave de leitura era a do entrave. Conforme a interpretação apresentada, quando não aceitavam a *ocupação*, esses povos são narrados como empecilhos a colonização, tornavam-se ameaçadores, praticavam atos violentos, o que por sua vez, denota a justificativa dos motivos pelos quais o *invasor civilizado* se utilizava da chamada *guerra justa*.

Depois de justificar iniciativas *civilizadoras* e compreender que em tal percurso o indígena se colocou, por vezes diversas, na condição de *entrave* à empreitada, Medeiros reclamava dos abusos e agressões aos qual teriam sido submetidos, no que se incluía a desterritorialização, a subordinação, a exploração e as doenças contraídas durante os *contatos*. Todavia, esses eventos são narrados como parte de um projeto fadado a realizar-se, no horizonte não restariam alternativas.

Apesar do já mencionado posicionamento empático de Edilson Lucas de Medeiros em relação aos povos originários, este parece marcado por determinado imaginário que não enxergava outra possibilidade de existência fora das percepções correntes sobre *civilização*, *desenvolvimento* e *progresso* e das supostas benesses que elas trariam consigo. Dessa maneira, se havia alternativa possível, seria necessário, então, agir de maneira *humanitária*. Não se deveria exterminá-los, como outrora se fez, com tamanha violência e desfaçatez. Deveria ser-lhes garantido o *amansamento*, como faziam os missionários de antanho e possibilitar-lhes o direito à transição temporal, de maneira a se tornarem nossos contemporâneos. Sim, porque uma das percepções ainda corrente é a de que eles estão na *infância da humanidade*, por isso, *primitivos* – uma estranha associação entre *primeiros* e *atrasados* –, sendo necessário atualizá-los. Assim, embora o extermínio físico seja denunciado, apontado, confessado e desaprovado; o extermínio cultural, ao que parece, pode seguir seu curso²⁴.

Ao tratar dos conflitos ensejados entre seringueiros e indígenas na mesorregião do Madeira-Guaporé, Medeiros (2004, p. 142) mostrou-se bem econômico e genérico. Informava que “A ação civilizada tem sido no decorrer do processo histórico-ocupacional²⁵ irreparável e cruel”. Acrescentou que “Nem no passado, e muito menos no presente, os indígenas foram respeitados” (Medeiros, 2004, p. 142). Acusava que “O egoísmo e a ganância desenfreada têm sido a tônica do processo, aproveitando-se de uma legislação débil e contemplativa onde os agentes de lei também são coniventes” (Medeiros, 2004, p. 142). Em tal cenário, “Os carrascos exploradores cometem os piores delitos contra os povos indígenas e a ordem natural” (Medeiros, 2004, p. 142).

Na conclusão, mencionou novamente os conflitos estabelecidos entre *exploradores* (*civilizados*) e *indígenas* durante os primeiros e segundos ciclos da extração do látex. Mas o efeito maior desses confrontos teria sido, conforme argumentava, o deslocamento desses povos, *expulsos, empurrados e compelidos* das margens dos grandes rios, onde costumavam estabelecer paragem, *para o interior das florestas*, em áreas que também seriam *ocupadas* por seringueiros.

²⁴ O documentário Ex-pajé (2018), sob a direção de Luiz Bolognesi, com sensibilidade ímpar, conseguiu aproximar o público assistente de parte das aporias que envolvem a ação evangelizadora de missões religiosas cristãs entre povos indígenas. No caso em tela, a obra trata do povo Suruí, localizado entre os estados de Mato Grosso e Rondônia. A perspectiva salvacionista e a mencionada *boas intenções*, frequentemente referenciadas como justificativa para a catequização nessas comunidades, também marcam a convivência, estudos e programas de parte dos sujeitos de áreas diversas do conhecimento acadêmico que têm pensado e executado iniciativas junto a esses povos. Este é tema espinhoso, para o qual não se dispõe de saídas nem respostas fáceis. Com frequência, na ânsia de defendê-los, acabamos por silenciar esses povos, ao falar em nome deles e retirando-lhes a possibilidade de falar em defesa de si mesmos. Talvez, vez por outra, fosse o caso de ouvirmos mais e duvidar, de pôr sob suspensão a nobreza de parte de nossos ideais e ações.

²⁵ O autor dividiu a obra em quatro períodos: Reconhecimento, Ocupação, Pré-povoamento e Povoamento. Qual seja, o *processo histórico-ocupacional* é o recorte em que situa os chamados ciclos da borracha.

Durante os anos da extração da borracha, várias tribos que se comportaram aguerridas, foram brutalmente varridas e exterminadas sob o fogo do “*papo-amarelo*”, e da espingarda 12, acionados pelas mãos cruéis dos seringueiros e caucheiros. As poucas tribos que ainda resistiram a essa etapa de confrontos e que permaneciam hostis, foram submetidas, dominadas, e algumas exterminadas durante a fase de povoamento e expansão agrícola de Rondônia (Medeiros, 2004, p. 269).

Medeiros situa os conflitos em dois momentos principais: durante o contato com europeus – bandeirantes e jesuítas –, processo continuado com os seringueiros; e depois, a partir dos anos 1950, quando se intensificou a *colonização* no curso da BR-364 para o chamado sul de Rondônia, área que depois seria designada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE de mesorregião do leste rondoniense.

Se as narrativas produzidas nesta mesorregião comumente silenciam a respeito do *contato* e dos conflitos travados frente aos indígenas, o relato apresentado por Medeiros mostrou-se assertivo. Segundo ele, em 1950, no então território federal do Guaporé, estimativas realizadas por José Bezerra Duarte, à época inspetor regional do Serviço de Proteção ao Índio/SPI, indicavam uma população indígena aproximada de 25 mil pessoas. Todavia, o cenário apresentado pelo autor no que chamou de *contato* dos *habitantes primitivos* com os *invasores civilizados* a partir das décadas de 1960 e 1970 era de guerra aberta: “Os índios atacavam para garantir e defender os seus territórios. Os invasores brancos também atacavam, buscando a sua auto-afirmação e domínio do espaço territorial” (Medeiros, 2004, p. 145).

Com a intensificação da migração, no que atualmente corresponde a mesorregião do leste rondoniense, o retrato *nu e cru* que sua escritura dava a ler era de genocídios reiterados. A BR-364, projetada e ansiada, vista como solução à *integração* e estratégica na luta contra a solidão e o isolamento amazônico, foi percebida pelo autor “como o início de uma nova etapa da história de Rondônia” (Medeiros, 2004, p. 145). Segundo ele, “Os Suruíis que habitavam a localidade de Riozinho tiveram os seus territórios cortados pela BR-364. Mesmo a tribo buscando os seus direitos com coragem e determinação não resistiram” (Medeiros, 2004, p. 145). Apesar da percepção cambiante que marca sua visão concernente esses povos, a narrativa que tece oferece dimensão dramática a respeito de dilemas que estavam colocados naquele cenário:

Durante os anos de 1.960 e 1.970 aconteceram fatos que se perderam nas trevas do tempo e que irão continuar nas páginas do anonimato. O Território Federal de Rondônia durante os anos [acima citados, passava por um processo geopolítico e a ordem era ocupar, explorar, povoar. Grupos indígenas inteiros foram varridos de suas terras. No Sul do Território de Rondônia, os Cinta-Larga ameaçavam pela audácia e coragem. Na verdade, eles lutavam para garantir o espaço territorial que há muito ocupavam.

Diante da audácia e ferocidade que os índios apresentavam, colocando em dificuldade o processo de ocupação, fazendeiros e autoridades coniventes em 1.963, como forma de repreensão, bombardearam a Aldeia dos Cinta-Largas. Na operação de guerra contra os índios foi usado um avião, que após o lançamento de bombas, ainda efetuavam vôos rasantes em volta da aldeia, usando potentes metralhadoras, procurando varrer os índios que haviam escapado e sobrevivido ao bombardeio. A operação nazista em solo brasileiro na região do atual município de Vilhena-RO, justificava-se pela necessidade de ocupar, desenvolver e povoar a região (Medeiros, 2004, p. 145-146).

Na ação dos seringueiros, na mesorregião do Madeira-Guaporé, o argumento do autor era o de que *habitantes primitivos* haviam sido hostilizados e afastados. As iniciativas reiteradas de extermínio ter-se-iam dado de maneira drástica na *colonização* desencadeada no sul de Rondônia, qual seja, a seguir às trilhas da BR-364, em direção à mesorregião do Leste rondoniense.

Ao mesmo tempo em que reconhecia e denunciava as violências sofridas pelos Cinta-largas, ao classificar a ação de *naçista*, os indígenas eram ditos *audaciosos* e *ferozes* – adjetivo, cabe lembrar, formado por desinência a partir do substantivo *fera* – e que, portanto, *dificultavam o processo de ocupação* almejado. Mais adiante, relata *ataque* indígena a um seringueiro.

No ano de 1962, quando ali estivemos, os seringueiros que trabalhavam na região do rio São Domingos, afluente que deságua no rio Jaru pela margem direita um pouco acima da atual cidade de Jaru, haviam saído daquela localidade, depois foram atacados por índios que habitavam a região. Os seringueiros chegaram apavorados à localidade da atual cidade de Jaru, sentido Ouro Preto. Um senhor moreno, que era chamado de “*baiano*” havia sido atingido por uma flecha e escapara, por um milagre de Deus (Medeiros, 2004, p. 193)

O evento, narrado em tom testemunhal por Edilson Lucas de Medeiros, em 2004, se remetia a algo ocorrido em 1962. Em reportagem de 1966, a revista *Realidade* apresentava aos leitores dimensão aproximada dos conflitos e do clima de arrivismo e ressentimento, presente entre seringueiros e indígenas. Na matéria assinada pelos jornalistas Carlos Azevedo (texto) e Luigi Mamprin (fotográfico), estes cobriam uma das ações dos irmãos Villas Bôas com vistas ao *Resgate de uma tribo* que fora dispersa nas disputas com os seringueiros pelo domínio do espaço. Nela, relatava a árdua iniciativa de reunificar, no Parque Nacional do Xingu, povos dispersos pelos conflitos, desconfiados e machucados pelas violências recíprocas travadas entre indivíduos que disputavam a existência no espaço da floresta amazônica.

A expedição, deixada na floresta por aeronave da Força Aérea Brasileira/FAB e depois de dias de navegação entre rios e a sôfrega abertura de picadas na mata, encontrara um grupo caiabi. O contato inicial fora marcado pela prudência e desconfiança do chefe Temioni, idoso, aos seus setenta anos, mais ou menos. A confiança só se construíra aos poucos, relata Carlos Azevedo, sobretudo quando o chefe viu Ipepori, caiabi, um dos seus, entre os *caraibas*. A história contada pelo sr. Temioni, evidenciava parte dos motivos para mostrar-se reticente:

— Outro dia um homem branco quase me matou. Êle fingiu ser meu amigo, mas amarrou-me com cordas a um tronco e arrastou minha mulher para o mato. Indicou uma índia jovem e bonita, sentada numa rêde perto do fogo. E continuou:

— Êle disse que eu tinha sorte, pois se não tivesse esquecido o revólver no seu rancho teria me matado. Seu nome é Paulo, o seringueiro chefe do **barracão**. Barracão é o nome dado ao entreposto do seringal.

Quando o velho terminou houve um silêncio indignado (Azevedo; Mamprin, 1966, p. 47).

Retornemos a Edilson Lucas de Medeiros. Para ele, a despeito dos conflitos e das baixas, por vezes fatais, de lado a lado, a operação de *ocupação* se justificaria frente a necessidade de *desenvolver e povoar* a região. A abordagem que fazia dos *contatos* entre *invasor civilizado* e *primitivo habitante*, duas categorias que lhes são caras, expressava bem como era atravessado por valores e concepções expressivas do lugar social que ocupava. Apesar de reconhecer as violências, a ideia de *missão civilizadora*, outra face da *colonização* não era deslocada. As relações hierárquicas antes expostas na relação *metrópole* e *colônia* continuavam plasmadas na internalidade de projetos nacionais

constantemente elaborados e direcionados a Amazônia, cujas premissas reatualizavam a *colonialidade do saber* e do *poder*.

Os agentes *civilizadores* em instâncias e instituições diversas, marcados pelo traço da racionalidade *modernizadora*, geralmente esquecem ou suplantam o componente da dúvida, o princípio da incerteza, tão caro ao surgimento da ciência e do chamado pensamento científico. A crença e a fé no *progresso*, na *missão civilizadora*, levaram, então, a certezas percebidas como atemporais, como se fossem desprovidas de historicidade. Ganharam ares de verdade absoluta, válidos e aplicáveis a todos os tempos, espaços e sociedades. Um *destino manifesto*, irrefutável, inexorável.

NARRATIVAS DO SILÊNCIO: ENTRE A DENÚNCIA DA ACULTURAÇÃO E O ANSEIO POR ORIGINALIDADE

Nas narrativas ensejadas sobre a *ocupação* e *colonização* da mesorregião leste rondoniense²⁶, a menção aos indígenas é quase inexistente. Nelas, esses povos costumam ser mencionados na busca por se estabelecer as *origens* da chegada do *civilizador* à região. Assim, faz-se menção aos bandeirantes, missionários e seringueiros, com quem esses povos teriam *resistido*, *lutado* e *disputado* a permanência na espacialidade.

Todavia, quando não estão ausentes, os indígenas são, geralmente, apresentados como parte do passado, ao passo que as experiências e conflitos travados durante as migrações, intensificadas sobretudo no final da década de 1960, após a abertura da BR 29, depois 364, se mostram quase ausentes. O que se pode denotar dessas marcas de enunciação situadas entre o apagamento, o esquecimento e o silenciamento? O que dizem ou podem dizer esses não-ditos?

É importante ressaltar que esta rodovia atravessou terras habitadas por indígenas na mesorregião do leste rondoniense, a exemplo do que acentuaram Vitor Hugo e Edilson Lucas de Medeiros; e consta no *Relatório Figueiredo*, os conflitos e massacres a esses povos marcaram a trajetória de *ocupação* dessa mesorregião. Uma hipótese é que tais conflitos expliquem parte dos silêncios e silenciamentos observados nessas narrativas.

Uma evidência de como diversos confrontos estavam postos naquele cenário pode ser acessada na imprensa periódica nacional em circulação no período. Um exemplo é a matéria *E a terra era um sonho*, publicada em 1977 na edição 472 de *Veja*, na qual os repórteres Oswaldo Amorim e Marcos Santilli informavam sobre os *desastres provocados em populações indígenas* na Amazônia e mencionaram casos ocorridos em Rondônia:

E os desastres provocados em populações indígenas com a chegada do desenvolvimento em Mato Grosso e ao Amazonas repetem-se em Rondônia. Os incidentes, que antes colocavam sob riscos apenas os indígenas, pessoalmente, hoje já ameaçam até os funcionários da Funai e os sertanistas. No início do mês de agosto, segundo relatou a VEJA o administrador do parque indígena do Aripuanã, Aymoré da Silva, homens armados ameaçaram de morte funcionários do parque – exatamente os encarregados da medição das terras indígenas. E já se tornaram comuns os casos de grandes fazendeiros que tentam seduzir grupos

²⁶ O estado de Rondônia é dividido geograficamente em duas mesorregiões: a do Madeira-Guaporé, cujo processo de colonização se iniciou no final do século XIX; e a do Leste do rondoniense, na qual a colonização foi mobilizada a partir da década de 1970, com chamada *expansão da fronteira agrícola*, um projeto capitaneado pelos governos militares. De acordo com Gomes Neto (2025), há disputas entre as narrativas produzidas nessas mesorregiões sobre quem teriam, *efetivamente*, fundado o estado. Nesse livro, o autor não trata de como os povos indígenas são representados nelas. Os primeiros tópicos deste artigo se centram em narrativas ensejadas na mesorregião do Madeira-Mamoré.

inteiros de índios com ofertas de terras em regiões urbanizadas em troca da cessão do lugar, onde estão instaladas, há décadas, as tribos (Amorim, 1977, p. 58)

São muitas as narrativas de cunho histórico e memorialístico que desde o final da década de 1980 têm sido ensejadas e publicadas pelos chamados *pioneiros* na mesorregião do leste rondoniense²⁷. Trata-se de migrantes que se deslocaram àquela espacialidade durante a *expansão da fronteira agrícola*, num projeto de colonização elaborado e orientado pelos governos militares para a região. No entanto, a despeito da quantidade significativa, a maioria dessas obras ignoram, silenciam a respeito da presença, dos contatos e dos possíveis conflitos travados com os povos indígenas que estavam estabelecidos no território. Lourdes Kemper (2002), no livro *Cacoal sua história, sua gente* é uma das poucas narradoras que se ocuparam em fazer tal menção. Ainda que de maneira breve, num dos poucos momentos em que trata dos povos indígenas que habitavam aquela municipalidade, pondera:

A ocupação da região de Cacoal pelas frentes de colonização gerou impactos econômicos, sociais, políticos e culturais, com ênfase na degradação do habitat natural e a expulsão de seus tradicionais habitantes. Podemos notar o impacto através dos efeitos negativos sobre a vida da população autóctone. A degradação ambiental e as alterações socioculturais exigiram dessas sociedades a necessidade traumática do aprendizado de novas técnicas de produção e sua inserção no mercado. De coletores, caçadores, pescadores e praticantes de uma agricultura de subsistência, passaram a ter que lidar com novas formas econômicas de uma sociedade mais ampla, adotando modelos da cultura dominante e conseqüentemente os valores de uma sociedade mais complexa.

Após 33 anos de contato, os suruíis vivem um momento de descaracterização quase total da cultura. Suas crenças milenares estão sendo substituídas pelas crenças ocidentais. Alguns artefatos da cultura material são confeccionados pelas mulheres, mas a forte influência da cultura envolvente, as festas tradicionais e os mitos que explicavam e orientavam a vida deste grupo estão sendo esquecidos.

As formas tradicionais de subsistência também vão se alterando de maneira insatisfatória e inadequada, o mesmo acontece com as habitações tradicionais que estão sendo substituídas por casas de madeira cobertas de amianto (Kemper, 2002, p. 192-193)

Nascida em 1959 na cidade de Vidal Ramos/SC, ela migrou com os pais para o que viria ser o município de Cacoal/RO, quando tinha pouco mais de 11 anos, depois de enfrentar uma viagem de mais de 3 mil km num caminhão pau-de-arara, experiência comum a muitos migrantes na época, conforme indicam diversos relatos de homens e mulheres – públicos ou não – tornados frequentes na mesorregião do leste rondoniense. Considerada uma pioneira na colonização recente daquela espacialidade, em 1981 iniciou sua carreira de professora. Seis anos depois, em 1988, adentrou oficialmente na política partidária, tendo sido eleita vereadora daquela municipalidade. Além da atuação docente e na política, também foi artista plástica, escritora e historiadora.

No livro mencionado, a preocupação da autora com o indígena está relacionada ao mundo natural e a perspectiva da preservação ambiental. Essa abordagem reconhece a relação de respeito que historicamente esses povos mantiveram com o meio e evidencia certa empatia, sobretudo

²⁷ Gomes Neto (2025) mapeou e analisou grande parte dessas narrativas, indicando como elas reatualizam determinado imaginário de *fundação*. Esses narradores/as geralmente se colocam na condição de agentes *civilizadores*, que teriam suplantado os ditos *vazios amazônicos* e construído o desenvolvimento e o progresso naquelas paragens.

quando menciona os impactos causados pela colonização no *habitat natural* deles. Todavia, tal perspectiva continua a separar *cultura* e *natureza*, a exemplo do que provoca Simon Schama (1996), enquanto esquece ou ignora que mesmos as *paisagens*, são construções culturais²⁸.

Expressões como *autóctone*, *caçadores*, *coletores*, *agricultura de subsistência*, *formas tradicionais de existência*, entre outras, enquanto parecem indicar a defesa desses povos, também carregam aporias, se mostram ambivalentes. Ao mesmo tempo que servem para defender a manutenção dos *mitos*, das *tradições* indígenas, negam-lhes a perspectiva do movimento, compreendem a mudança sob a chave da *aculturação* e da *assimilação*, o que por um lado, revela certo desejo de manter a *originalidade* e *imutabilidade* desses povos; e por outro, tem servido para negar-lhes a *indianidade*. Qual seja, depois de séculos de políticas de *integração* e *assimilação*, os grupos considerados *aculturados* passam a ter negada ou questionada a identidade indígena, mesmo que se reconheçam como tais.

As aporias e o deslocamento do lugar dos indígenas, *integrados*, *vitimados* ou *silenciados*, de forma reiterada, inclusive por narrativas que lhes são empáticas, repõe o desafio de pensarmos como, desde longa data, eles foram postos numa espécie de não-lugar, de limbo. Ora se adota a perspectiva da *integração*, ora se recorre à noção um tanto essencialista que reclama a eles uma *originalidade* supostamente perdida.

No primeiro caso, precisam deixar a *infância da humanidade* e serem *integrados*, isto é, atualizados temporal e culturalmente e inclusos na modernidade. No segundo, percebidos como peças de museu, *espécimes raros*, *representantes últimos* daquilo que teríamos sido em passado longínquo, dito fase *primitiva* de nossa existência e, portanto, urge mantê-los estáticos e cuidar para serem mantenedores das *tradições*. De certo, supõe-se que contatos e trocas entre estes povos inexistiram antes dos *brancos*²⁹; ou ainda, que estes, quando ou se se deram, significaram somente perdas e ameaça à *originalidade* da qual seriam tributários, sem que tais interações possibilitassem acréscimos às suas práticas e vivências. Povos situados “fora do tempo”, por isso pertenceriam ora ao mundo da cultura, ora ao meio natural, em detrimento da história. Conforme se percebe, a equação é cambiante, difícil de ser operada. Ao apontar essas questões, o intento é menos reatualizar denúncias e acusar maniqueísmos e mais refletir sobre quão delicado é tratar de populações que têm encontrado poucos defensores e muitos agressores, mas de lado a lado, o grande desafio parece ser ouvi-los de maneira efetiva.

A profusão histórica do silenciamento de suas falas tem a ver com o não-lugar destinado a eles na contemporaneidade e em experiências que nos antecederam. O etnocentrismo, a negação da alteridade que marca a trajetória desses povos dialoga de maneira muito aproximada com a ideia de progresso, essa régua implacável colocada no horizonte desde a emergência da modernidade e que mede uns e outros em estágios evolutivos. Se a exemplo do que investigou François Hartog

²⁸ Por outro lado, a própria ideia de cultura tem sua etimologia relacionada à perspectiva do cultivo da natureza. Qual seja, a despeito dos distanciamentos criados entre as duas noções, há encontros e interseções entre elas que instigam reflexões a respeito de como foram estabelecidos estes fronteiriços, de maneira a evidenciar a *natureza da cultura* e a *cultura da natureza*. Provações nesse sentido, podem ser conferidas em: (Schama, 1996). As considerações do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, mencionadas no primeiro item deste capítulo, também chamam a atenção para o fato de que ao situar os indígenas no campo da *natureza*, construiu-se um *imaginário* que reafirma a necessidade de *domá-los*, tal qual se faria com o *ambiente natural*.

²⁹ Ao discorrer sobre a questão, Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 12), atenta para o necessário cuidado, ao fazer-se uso da ideia de *isolamento* de um povo indígena, fosse pelas interlocuções e intercâmbios que podem ter existido entre eles; fosse por *contatos* (amistosos ou marcados por enfrentamento e guerra) estabelecidos outrora e cujas evidências foram perdidas pelo esquecimento ou pela prudência da memória, que pode ter optado por “apagar” as marcas sintomáticas desses encontros desencontrados. Ademais, povos de determinada localidade podem ter tido *contato* inicial, realizado trocas materiais e experiências e propagado estas, frente a outros povos no interior de territórios que lhes eram comuns.

(2014) a partir das *Histórias* de Homero, a alteridade e a postura etnocêntrica eram comuns aos antigos gregos, tal estranhamento ou distanciamento do *outro* parece ter se adensado e ampliado por noções antônimas que se completam: *avanço* e *atraso*.

Silenciados no passado, salvo em raríssimos casos em que puderam questionar judicialmente tais políticas, buscando junto ao estado brasileiro o reconhecimento e o direito à existência, os indígenas continuam, em larga medida, sem serem ouvidos. Até encontramos quem se disponha a falar por eles, a colocar-se em defesa de suas bandeiras, inclusive na academia. Mas ao que parece, lhes falta audiência, lhes faltam ouvidos dispostos a escutá-los. Apresados e presos à tradição da *tutela*, a qual resiste como cultura e como política, o silenciamento continua sob o estigma da defesa que vitimiza sem permitir, muitas vezes, que fale a *vítima*. Tempos nos quais a noção de *lugar de fala* tornou-se um debate relevante na cena pública, mas quem exerce o *lugar de escuta*?

Sem uma reformulação das premissas que orientam as narrativas sobre a *formação* e *civilização* em Rondônia, me parece pouco provável e praticamente impossível compreender o lugar do indígena nesse processo, em interpretação que o veja como protagonista histórico e não somente nas condições de cativo-escravizado-aldeado, pronto a ser exterminado, seja materialmente, seja historicamente no processo de *assimilação-aculturação-cristianização-civilização-modernização*.

Essa perspectiva talvez possa ser reformulada em termos outros: sem uma narrativa histórica que questione ou ponha em suspenso parte das premissas de *civilização* e *progresso* sobre as quais se estabelecem o cotejamento, a comparação e a explicação da trajetória de *formação* de Rondônia como um *destino manifesto*, inexorável à melhoria e ao *aperfeiçoamento* moral, social e material da sociedade, que seja capaz de questionar e pôr em cheque parte dessas premissas, continuará bastante difícil compreender, respeitar e valorizar trajetórias distintas daquelas afirmadas pela sociedade envolvente, e inclusive, de evitar ler e narrar outras experiências sob este signo, tornando-o verdade quase inquestionável. Talvez seja fundamental encontrar algum ponto de fuga para que se pense e aceite que podem existir vida e transformações sociais para além da crença no *progresso* como um *destino manifesto*. O desafio de *escovar a história a contrapelo*, tal qual apresentado por Walter Benjamin (2012) ao que parece, continua posto no horizonte historiográfico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em parte das abordagens cotejadas durante esta escritura os indígenas são apresentados como *povos primitivos*, ditos integrantes do *mundo natural*³⁰, os quais, a exemplo da *natureza bravia e selvagem*, deveriam ser *domados* ou *integrados* à sociedade moderna, posto que eram compreendidos como entraves à obra colonizadora. Assim, precisariam ceder passagem ao projeto *civilizador*, serem atualizados para, enfim, encontrar e adentrar na contemporaneidade.

Pensar povos os indígenas como parte da natureza, situados entre os reinos vegetal e animal (selvagem, irracional), corresponderia, em larga medida, a percebê-los como vazios de humanidade, desprovidos de história, de maneira que deveriam ser preenchidos: pela *fé*, pela *lei*, pela *civilização* e

³⁰ Devo parte destas considerações ao antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Neste, além das provocações apresentadas, sobretudo no capítulo *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, cabe atentar à nota 2, do referido capítulo, na qual cita Anne-Christine Taylor e a observação, segundo a qual, “a naturalização dos índios da América tropical fez-se sobretudo em termos do reino vegetal” (Taylor apud Castro, (2002, p. 185). Qual seja, obedecia a estratégia de situar os indígenas como parte do mundo vegetal a ser *domado*, posto que estariam fora da *racionalidade* humana. Castro cita a maneira como tal estratégia habitou e permaneceu no imaginário brasileiro ao longo do tempo, ao trazer à tona a comparação feita por Gilberto Freyre, em *Casa grande e senzala*, entre a suposta *resistência mineral* do Inca Azteca e a *pura sensibilidade ou contratilidade vegetal* dos *nosso*s indígenas.

por fim, pela *modernidade*. Atrélá-los ao mundo natural, correspondia, portanto, a questionar-lhes e negar-lhes a humanidade.

Noutras, sobretudo nas narrativas ensejadas por migrantes vinculados a projetos colonizadores mais recentes, situados na mesorregião do leste rondoniense, os indígenas são parcamente mencionados, imperando, por vezes, o silêncio – ou o silenciamento –, a respeito das relações e dos conflitos mantidos com esses povos, no que chamam de *colonização efetiva* de Rondônia.

Outra questão relevante é que mesmo quando algumas dessas publicações colocam as populações indígenas em lugar de destaque – qual seja, se referem a elas como *pioneiras* –, a escolha por essa tópica, por essa forma de narrar a experiência desses povos não foge totalmente a perspectiva que tende a vê-los como os *outros*, posto que não são eleitos a partir das próprias realizações e percepções que projetam de si mesmos, nem de suas cosmovisões; mas de como sujeitos estrangeiros a eles os interpreta.

Assim, nessas narrativas, a importância atribuída aos povos originários costuma variar conforme a “complexidade” de suas realizações materiais, lidas sobre a ideia de avanços, numa escala que, curiosamente, percebe-os mais desenvolvidos quanto mais se aproximam da sociedade envolvente; e menos, quanto mais se distanciam e se mostram *arredios*, *resistentes* e pouco empáticos a aceitarem as missões *evangelizadora* e *civilizadora* empreendidas desde longa data no intuito declarado e reiterado de *salvá-los de si mesmos*.

A exemplo da natureza que precisava ser domada, os indígenas têm sido ditos, percebidos, verbalizados como o *outro* a ser civilizado, integrado, assimilado. Mas ao fazê-lo, reclamar-se-á a ele, depois, determinada *originalidade*, para que possa ter a cidadania reconhecida. Nesses casos, no entanto, como estariam ou se teriam *descaracterizado*, já não seriam *índios*. Os debates hodiernos em torno de políticas públicas que reconheçam e assegurem direitos a indígenas urbanos e a proposição do Marco temporal evidenciam parte dessas tensões.

A presente incursão, que tensiona como narrativas de *formação* e *civilização* Rondônia trata os povos originários – parte delas fazem referência empáticas e até se pretendem em defesa deles –, foi menos no objetivo de atuar como vigilante ou cicerone da *má história*, ou de como a *boa* narrativa historiográfica deveria ser praticada; e mais no intuito de convidar a comunidade historiadora a pensar a respeito da força que a colonialidade (Mignolo, 2003) e a alteridade (Hartog, 2014) continuam a exercer nas maneiras de ver e dizer o *outro*. E de colocar a questão, uma vez mais, sobre o que resulta de nossa *operação*. Trata-se, portanto, de um convite à colocar em perspectiva os limites de nossas agendas e programas historiográficos, mantendo no horizonte a indagação a respeito daquilo que fazemos quando escrevemos história (Certeau, 2011).

Também, pondero, me foge a intenção fazer o que se convencionou chamar de história indígena. Antes, a proposta é tensionar sobre como temos visto, dito e narrado nossos encontros com esses povos. Na década de 1960 e na esteira das críticas de Lévi-Strauss à concepção moderna de progresso, o *selvagem*, segundo François Hartog, *entrou na moda* (2014, p. 147). Falava-se no *pensamento selvagem*, retomava-se ou problematizava-se o *pensamento mítico*, e numa referência direta do historiador francês a Pierre Clastres, tratou-se de como o *selvagem* foi posto em *oposição* ao *estado*, à ideia de *civilização*.

Meu convite, por fim, é para operarmos um deslocamento na própria ideia que alimentamos de *selvagem* e que possamos identificar como essa tópica ainda se faz presente nas narrativas historiográficas. Afinal de contas, no saldo das oportunidades e mazelas trazidas pela dita modernidade em face aos colonialismos reiterados – cuja força se mantém na colonialidade do saber, do poder e do ser –, duas Guerras Mundiais, nazismo-fascismos, ditaduras, entre outras experiências trágicas e traumáticas, talvez coubesse indagar: o que significa ser *moderno*? Quem é

civilizado? Para onde nos leva o inventário dos projetos de *desenvolvimento* e *progresso* perseguidos, implementados e reiterados, para a Amazônia, sobretudo? O debate e a proposição atual em torno da exploração de petróleo na foz do Amazonas evidencia as marcas, a força e a permanência dessa agenda, independente da cor partidária que assuma o poder.

REFERÊNCIAS

ADERBAL, Rogério. **Pesquisador acredita ter achado 1º altar da civilização Inca no Brasil**. Disponível em: <http://g1.globo.com/ro/cacoal-e-zona-da-mata/noticia/2016/08/pesquisador-acredita-ter-achado-1-altar-dos-povos-incas-no-brasil.html> Data de acesso: 05 abr. 2025.

AMORIM, Oswaldo; SANTILLI, Marcos. E a terra era um sonho. **Veja**, Set. nº 472, 1977, p. 58.

ARAÚJO, Ana Valéria. et al. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o Direito à Diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

ATAHULU. **O aparecimento dos Caraíba**. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/O_aparecimento_dos_cara%C3%ADba Data de acesso: 02 fev. 2025.

AZEVEDO, Carlos; MAMPRIN, Luigi. Resgate de uma tribo. **Realidade**, Dez. nº 9, 1966, p. 47.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história**. In *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios Sobre Literatura e História da Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras Escolhidas, v.1).

BRASIL. MINISTÉRIO DO INTERIOR. **Relatório da Comissão de Inquérito Instaurada pela Portaria nº 154, de 24 de julho de 1967**. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=103> Acesso em 08 abr. 2025, p. 1).

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____ **A Inconsistência da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 183-264.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do milagre**. O desenvolvimento e os Índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

FGV/CPDOC. **Acervo de Dicionários Bibliográficos**: verbete Emanuel Pontes Pinto. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/emanuel-pontes-pinto> Data de acesso: 04 jan. de 2025.

FIGUEIREDO, Jader de. **Relatório Figueiredo**. Síntese do Relatório Figueiredo, MPF, 1968. Disponível em: <https://midia.mpf.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf> . Acesso em 06 nov 2025.

G1. **Cidades de 2.500 anos são descobertas na Amazônia**. Disponível em: <https://g1.globo.com/ciencia/noticia/2024/01/12/cidades-de-2500-anos-sao-descobertas-na-amazonia.ghtml> Acesso em: 18 fev. 2025.

GOMES NETO, João Maurício. **Contar trajetórias, historiar memórias**: narrativas de colonização e progresso em Rondônia (séc. XX). Porto Velho: Edufro, 2025.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiência do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HUGO, Vitor. **Desbravadores**. Amazonas: Edição da “Missão Salesiana de Humaitá”, 1959A. v. 1.

HUGO, Vitor. **Desbravadores**. Amazonas: Edição da “Missão Salesiana de Humaitá”, 1959B. v. 2.

HUGO, Vitor. **Desbravadores**: minha presença em Rondônia. Porto Velho: ABG, 1998. v. 3.

KEMPER, Lourdes. **Cacoal, sua história sua gente**. Goiânia: Grafopel, 2002.

LANDER, Eduardo (Org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005.

MEDEIROS, Edilson Lucas de. **A história da evolução sócio-política de Rondônia**. Porto Velho: Rondonforms editora e gráfica ltda, 2004.

MEDEIROS, Edilson Lucas de. **Seringueiro** – O desbravador da Amazônia. Porto Velho: Editora Gráfica Rondoforms ind. Ltda., 2010.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais/Projetos Globais**. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MONTAIGNE, Michel de. **Dos canibais**. In MONTAIGNE, Michel de. Ensaio. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 234-245.

PINTO, Emanuel Pontes. **Rondônia, evolução histórica**: a criação do território federal do Guaporé, fator de integração nacional. Rio de Janeiro: Expressão e cultura, 1993.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e Memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, Amizael Gomes da. **No rastro dos pioneiros**: um pouco da história rondoniana. Porto Velho: SEDUC, 1984.

SOUZA, Valdir Aparecido de. **Rondônia, uma memória em disputa**. 2011. 202 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista – “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2011.

VIEIRA, Antônio. **Sermão do Espírito Santo**. Disponível em: <http://tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/SERM%C3%83O%20DO%20ESP%C3%84DRITO%20SANTO.pdf> Data de acesso: 04 abr. 2025.

Recebido em: 24 de junho de 2025

Aprovado em: 16 de outubro de 2025