

Anna Maria Ribeiro Fernandes Moreira da Costa

Senhores da Memória

História no universo dos Nambiquara do Cerrado
1942-1968

Cuiabá-MT

Dezembro de 2000

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Anna Maria Ribeiro Fernandes Moreira da Costa

Senhores da Memória

História no universo dos Nambiquara do Cerrado
1942-1968

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Federal de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Joana Aparecida Fernandes Silva

Cuiabá-MT, 2000

Para Loyuá e Theo

Em memória de Desidério Aytai, meu mestre a longa distância,
no tempo passado, no tempo presente.

Contar é muito, muito difícil.
Não pelos anos que se passaram.
Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas
– de fazer balancê, de se remexerem dos lugares [...]
São tantas horas, de pessoas, tantas coisas em tantos tempos,
tudo muito miúdo cruzado.

João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*

Esta é a sua história. A minha, um dia eu vou contar.

Carlosu Kithaulhu, um Nambiquara,
ao expressar sua opinião
ao ler um texto sobre o seu povo,
escrito por um não índio.

Abstract

This dissertation has the objective of covering, during the period of 1942 to 1968, the occupation of the territory owned by the Nambiquara Indians, inhabitants of the Chapada dos Parecis, west of Mato Grosso, after the arrival of the rubber tapers, a movement that was part of the western frontier expansion process, from the perspective of those Indians, who shared experiences and memories, observing the collective and personal nature of memory.

The Nambiquara of the scrubland, resisting the contact with the non Indians, defended their territories, delaying the arrival of the non Indians. Nevertheless, in the search of firearms and ammunition, after several conflicts, the Nambiquara allowed the rubber tapers to go through their forests to extract the latex. The tapers, after invading their lands, were inserted in the alliance and commerce nets through the exchange of work for firearms, and also in the conflicts, where the conquest of latex did not depend exclusively on the tapers interests. Through the analysis of their reports, it is clear that the Nambiquara participated in this undertaking, sometimes admitting the tapers as their allies, sometimes as their enemies, showing resistance when postponing the overtaking of their traditional territory.

Agradecimentos

Tudo começou na primavera de 1982...

Sou muito grata aos Nambiquara, personagens principais desta história, que me acolheram em diversos momentos de minha vida. Mestres na aptidão da arte de ensinar e de contar *histórias de antigamente*, repassaram-me tantos e tantos saberes, envoltos em alegrias e tristezas, e fazendo-me acreditar na magia de entender a vida com muito encantamento.

À Fundação Nacional do Índio pelo apoio recebido, especialmente a Ariovaldo José dos Santos, por demonstrar extrema compreensão e carinho pelo meu trabalho. Aos funcionários do Museu do Índio e do Departamento de Documentação, em especial do Arquivo Histórico Clara Galvão, pertencentes à Fundação Nacional do Índio, pela atenção com que sempre me atenderam, facilitando a pesquisa e a reprodução dos materiais. Do Museu Municipal Elizabeth Aytai, em Monte Mór, São Paulo, recebi a carinhosa atenção de Zilda Rangel, que me cedeu o diário de campo do Professor Desidério Aytai, produzido durante o período que realizou pesquisas etnográficas junto aos Nambiquara, no final da década de 1960.

A Joana Aparecida Fernandes Silva agradeço pelo respeito intelectual com que conduziu sua orientação e, especialmente, por tentar-me a todo o tempo a contar esta história através do olhar dos Nambiquara. Nosso encontro transcendeu a relação aluno-professor. Ele vem de longas datas...

A Leni Caselli Anzai e João Antônio Botelho Lucídio pelo imenso carinho que recebi durante toda a trajetória desse estudo, contribuindo ricamente e de maneira intensa na problematização das questões aqui abordadas. Aos Professores Elizabeth Madureira Siqueira e Leandro Mendes Rocha, pelas preciosas críticas fornecidas durante o Exame de Qualificação, inspirando novas discussões à temática. Também a João Carlos Barrozo, que leu meus primeiros escritos referentes à ocupação das frentes expansionistas no Estado de Mato Grosso, trazendo contribuições imprescindíveis a essa abordagem; e Rinaldo Sérgio Arruda pelo enriquecimento das fontes documentais necessárias ao estudo.

A José de Moura e Silva, não somente por fornecer-me fontes documentais essenciais à pesquisa, mas principalmente pela contribuição primorosa contida em seus comentários.

Agradeço especialmente ao apoio afetivo de muitos amigos que compartilharam de pertinho as alegrias e angústias que sempre permearam esse processo escriturístico. Márcia Fernandes M. da Costa, Vivian Louzada, Nilza Moreira da Costa, Maria Aparecida Borges, Ivelise Cardoso Pereira, Bethânia Auxiliadora Monteiro, José Afonso Porto Carreiro e Clementino Nogueira de Souza; e à turma da FUNAI: Edison Machado, Juscelino Melo, Jorge Luiz de Paula, Alzira Boa Sorte e Simone Coelho. Foi indispensável o estímulo de Cesar Augusto Lima do Nascimento para que eu superasse todas as dificuldades encontradas nesse caminhar. Giovani José da Silva, que chegou no finalzinho do trabalho, forneceu comentários preciosos. Da mesma forma, aos meus colegas e professores do Curso de Mestrado que partilharam comigo desse momento.

Ao Diego Caúla que, ao traduzir e ler para mim os textos referentes à etnografia, editados em inglês, se surpreendeu com a maneira diferente de viver dos Nambiquara. A Naomi Onga, pela elaboração cuidadosa dos mapas aqui apresentados e ao Aquiles Lazzarotto, pelo respeito com que conduziu o trabalho de revisão e a editoração deste texto.

Meu pai, minha mãe e meus irmãos que, mesmo distantes, mostraram-se sempre ao meu lado, tornando essa jornada menos solitária.

Meu carinho especial ao Theo e à Loyuá que pacientemente perceberam todos esses dias e que compartilharam comigo, tão juntinhos, de muitas maneiras, burilando idéias para que tudo desse certinho. Edu, meu companheiro desse trilhar e de tantos outros que, com a sua deliciosa ousadia de descobrir novos caminhos, traçar atalhos, mergulhar e voar, presenteou-me com o seu saber, além das suas vivências do tempo em que permaneceu entre os Nambiquara, compartilhando de sentimentos que estão contidos nas entrelinhas deste estudo, quase imperceptíveis, porém muito evidentes para nós dois. A ele este trabalho também pertence. Aliás, tudo começou na primavera de 1982...

Sumário

	Introdução, 11
	I Os Kwajato, 31
II	Uma abordagem onomástica, 57
III	O cotidiano Nambiquara, 70
IV	No <i>tempo de antigamente</i> , 95
V	Em busca do Novo Mundo, 152
	Considerações Finais, 167
	Fontes Documentais, 172

Introdução

Atualmente, os Nambiquara vivem na Chapada dos Parecis, entre os afluentes dos rios Juruena e Guaporé até as cabeceiras dos rios Ji-Paraná e Roosevelt, abrangendo o oeste de Mato Grosso e o sul de Rondônia. Antes do contato com as frentes expansionistas, dividiam-se em mais de 30 grupos locais, que correspondem às unidades interdependentes¹.

Genericamente empregado, o termo Nambiquara, de origem do Tupi-Guarani, engloba todos os grupos habitantes das três áreas que compõem o seu território: Serra do Norte, Chapada dos Parecis e Vale do Guaporé. De acordo com PRICE (1972 e 1976)², os grupos Nambiquara estão distribuídos nessas áreas geográfica e culturalmente distintas. Os da Serra do Norte estavam, em sua maioria, compreendidos nas adjacências das nascentes do rio Roosevelt. Habitavam anteriormente essa região os Sabanê, Txawenté, Txawanté, Yalakunté, Yalakaloré e os Latundê. As aldeias dos Yalakunté (Lacondê) localizavam-se nas imediações do rio Tenente Marques. Seus tradicionais rivais, os Txawanté, trabalharam nos seringais próximos a Barão de Melgaço, em Rondônia. Com o término da Linha Telegráfica, muitos foram para o Acre. O mesmo ocorreu com parte do grupo Sabanê, que também seguiu para Rio Branco e Porto Velho. Os remanescentes destes grupos concentraram-se no Posto Indígena Pyreneus de Souza, em Mato Grosso, divisa com Rondônia. Os Hinkatesu (Manduca) ainda vivem no Vale do rio Doze de Outubro, em Mato Grosso. Considerados também como pertencentes à área da Serra do Norte, porém mais a sudoeste, entre os rios Cabixi e Piolho, encontram-se os Mamaindê e Negarotê, este último, amigo dos Kithaulhu e hostis aos grupos do Vale do Guaporé.

No Juruena e seus tributários moram os grupos conhecidos como os da Chapada dos Parecis. Na Terra Indígena Tirecatinga, mais a leste, ficam os Wakalitesu, em uma fração de seu antigo território, sendo que uma parcela do grupo migrou para a Terra Indígena Nambiquara. Nos rios Formiga e Juina estão localizados os Halotesu, no Vale do rio Camararé os Kithaulhu e nas matas, a oeste das nascentes do rio Juina, os Sawentesu.

¹ Ver PRICE, 1972, p 90-133.

² As terminologias e as localizações dos grupos Nambiquara estão baseadas nos estudos de PRICE (1972 e 1976), bem como pelos dados colhidos durante os trabalhos de campo.

No Vale do Guaporé, em densas matas interligadas por um território contínuo, habitam os Aikkutesu, Nantesu, Qalisattesu, Yxotxusu, Elahitxansu, Alantesu, Alakatesu, Waikatesu e Wasusu. Ao sul, separado dos demais por fazendas, próximos a Vila Bela da Santíssima Trindade, estão os Katitaulhu, assim nominados pelos Wasusu, seus adversários mais próximos. Na verdade, os Katitaulhu são compostos por quatro grupos locais: Galitsu, Haluhwaisu, Waihlatisu e Sayulikisu. Sabanê, Nambiquara do Norte e Nambiquara do Sul são as três línguas faladas pelos grupos Nambiquara que, relacionadas entre si, correspondem a uma única família lingüística, a Nambiquara.

Este estudo tem por objetivo analisar, no período de 1942 a 1968, a ocupação das terras pertencentes aos Nambiquara, da Chapada dos Parecis, a partir da chegada dos seringueiros, movimento que fez parte do processo de expansão da fronteira oeste de Mato Grosso, sob a perspectiva Nambiquara.

O suporte documental do estudo são as fontes orais³ obtidas em entrevistas com os Kithaulhu, os Sawentesu, os Wakalitesu e os Halotesu, realizadas durante os trabalhos de campo. Faço o uso de entrevistas e dos relatos daqueles que partilham vivências e lembranças comuns a partir da chegada dos seringueiros, observando a natureza coletiva da memória, o que permite reconstruir os registros históricos da sociedade Nambiquara naquela época, entendendo-os como os próprios condutores políticos de sua história. Portanto, analiso aqui as fontes orais, na medida do possível associadas às fontes escritas, como uma metodologia aplicada à abordagem histórica da passagem dos seringueiros em territórios tradicionalmente ocupados pelos Nambiquara do Cerrado⁴. Nesse contexto, procuro analisá-las de maneira que possa trazer à luz as informações fornecidas pelos próprios personagens desta história.

Em junho de 1999, através dos relatos colhidos durante a minha primeira viagem de campo, após a realização do projeto de pesquisa, as entrevistas iniciais levaram-me a alterar o balizamento temporal inicial do estudo. A princípio, a pesquisa estava direcionada ao estudo da abertura da Rodovia Marechal Rondon, BR 364, que atravessou o território

³ Nesse estudo, as fontes orais são tratadas com a mesma dimensão que as fontes escritas. As fontes orais, de forma alguma, são entendidas como uma *reconstituição de um "elo perdido"*. Em referência ao tratamento dado às fontes orais, consultar GUIMARÃES NETO, 2000.

⁴ Entende-se aqui Nambiquara do Cerrado com o mesmo sentido do termo Nambiquara da Chapada dos Parecis.

tradicionalmente ocupado pelos Nambiquara, na década de 1960. Havia eleito um evento⁵, aos meus olhos bastante marcante, que se sobressaía aos demais e que para eles não possuía tanta significância, *tanto perigo*, como falaram-me, quanto a chegada dos seringueiros em seus territórios⁶.

Eles relataram as inúmeras situações que haviam passado com a presença dos seringueiros em suas terras. Como a proposta desta pesquisa consiste em privilegiar a memória dos Nambiquara, percebi que era fundamental que eles escolhessem o evento mais significativo para eles e que mais estivesse presente em suas lembranças.

O marco inicial, 1942, indica a chegada dos seringueiros à região da Chapada dos Parecis, atingindo os grupos Nambiquara do Cerrado – Wakalitesu, Halotesu, Sawentesu e Kithaulhu. O marco final, 1968, data a demarcação da então denominada Reserva Indígena Nambiquara⁷, efetuada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão indigenista oficial, com o intuito de transferir os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé para a área do cerrado, habitat tradicional dos grupos acima citados⁸.

A invasão dos não índios no território pertencente aos Nambiquara do Cerrado é representada nesse trabalho, de forma metafórica, a partir de uma analogia à técnica de tear. As varas que formam o tear são a representação das linhas delimitadoras da fronteira Nambiquara, impostas pelo governo federal, a partir de 1968, constituídas pela BR 364 e pelos rios Juina, *Sisunjausu*, que segundo os índios quer dizer *água fria, fresca* e Doze de Outubro, denominado *Wakykatuyausu, o rio da Paca*. As linhas verticais que se encontram tensionadas no tear indicam a presença dos invasores inseridos no marco cronológico proposto: os integrantes dos Postos da Linha Telegráfica, os missionários católicos e protestantes, os seringueiros, os colonizadores da Gleba Continental, a BR 364 e, novamente, os missionários.

⁵ Utilizo o termo *evento* a partir do conceito proposto por Marshall Sahlins: *um evento é de fato um acontecimento de significância e, enquanto significância, é dependente na estrutura por sua existência e por seu efeito.[...] O evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam*. Ver, SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 191.

⁶ Durante a minha 1ª viagem de campo, os índios revelaram-me que seus filhos têm muito interesse em conhecer as *histórias de antigamente*, inclusive, a do período em que os seringueiros adentraram em seus territórios.

⁷ Hoje Terra Indígena Nambiquara.

⁸ A criação da Reserva Nambiquara, em 1968, foi amplamente divulgada pela imprensa nacional, especialmente pelo jornal O Estado de São Paulo, como ficou evidenciado na pesquisa realizada no Centro Indigenista Missionário, em Cuiabá.

Nessa tessitura são muitas as linhas que se entrecruzam. Na vertical, a Linha Telegráfica; a linha que conduz os Nambiquara do Cerrado até a presença do deus protestante e católico; a linha tortuosa dos caminhos que levam até às seringueiras; as linhas divisórias dos lotes destinados à colonização; a linha da BR 364, dividindo novamente o território Nambiquara; e, por último, a linha da escrita, que chegou através da palavra de Deus, momento em que os Nambiquara começaram a ser alfabetizados. Nas linhas horizontais interpostas figuram os homens, mulheres e crianças Nambiquara que, juntos ao referencial teórico, o fio enredador, unem todas essas *linhas* para formar o tecido histórico. Os Nambiquara utilizam o tear para a confecção de braçadeiras, jarreteiras e aros. Sua produção é canalizada, predominantemente, para os rituais de iniciação à puberdade feminina. Assim como para o Nambiquara, o ato de adornar-se consiste em uma necessidade, em que o corpo e o enfeite constituem partes integrantes, do contrário, um e outro estariam incompletos e despersonalizados culturalmente, a presença dessas *linhas* entrelaçadas em suas memórias também faz parte de sua identidade cultural.

Os agentes de contato, representados pelas linhas verticais do tear, são entendidos nesse estudo como fatores básicos que interagem com os grupos locais Nambiquara e como elementos que exercem influência na ordem social. A análise do contato dos Nambiquara com os não índios está apoiada principalmente nas abordagens teóricas de Max Gluckman⁹ e João Pacheco de Oliveira Filho¹⁰ em que os agentes de contato que chegaram às terras Nambiquara não são percebidos como fatores externos à vida tribal, mas sim integrantes do cotidiano dos grupos locais. Portanto, a relação estabelecida entre índios e agentes de contato não é abordada como um fator desintegrador da sociedade, mas como elementos que se entrecruzam à história Nambiquara, em que os modos de viver ganham uma significação acrescentada àquela situação de contato.

A partir do contato, o estabelecimento de relações conduzem tanto os grupos locais Nambiquara quanto os guarda-fios, telegrafistas, missionários, seringalistas e seringueiros, Summer Institute of Linguistics (SIL), Gleba Continental e Fundação Nacional do Índio à interdependência e, conseqüentemente, aos constantes ajustamentos que buscam uma

⁹ GLUCKMAN, 1987.

¹⁰ OLIVEIRA FILHO, 1988.

condição de relativo equilíbrio, estabelecendo uma convivência social em um dado contexto.

Aproveito as contribuições de Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira que demonstram existir uma interdependência entre a prática, a metodologia e a teoria, capaz de produzir um conhecimento histórico. Entretanto, as mesmas autoras, chamam a atenção de que, seja qual for a metodologia adotada, *é a teoria que oferece os meios para refletir sobre esse conhecimento, embasando e orientando o trabalho dos historiadores, aí incluídos os que trabalham com fontes orais* (FERREIRA & AMADO, 1998, p. xvii). Dessa forma, é através da teoria que se torna possível encontrar os elementos para a compreensão das questões que ora são apresentadas.

Margarida de Souza Neves¹¹, ao tratar das relações entre a memória e história, considera ser necessário, além do conhecimento das diferentes abordagens sobre o tema memória, dimensionar a proporção de temporalidade entre uma e outra, como também identificar de que modo a memória é articulada em determinada história. Sendo assim, o historiador, um construtor de memórias, deve interligar a memória à história nos espaços físicos e simbólicos, visíveis e invisíveis do tempo passado e do tempo presente. Primeiramente, as diferentes abordagens da concepção que se tem a respeito da memória¹² serão tratadas aqui durante toda a discussão do tema. Ao retomar separadamente os demais aspectos apontados pela autora, transpor à temática Nambiquara a noção de tempo existente na memória e na história significa também entender as medidas de tempo adotadas conforme determinantes da sua cultura. Na sociedade Nambiquara, a mensuração do tempo acontece de diversas maneiras, utilizando-se, para isso, na maior parte das vezes, a natureza: a periodicidade sazonal, nesse caso, principalmente a bipolarização anual compreendida pelos períodos da estiagem e da chuva, pela posição dos astros em relação à Terra e a periodicidade biológica dos homens.

Para encontrar a dimensão do tempo que existe entre a memória e a história torna-se necessário, neste caso, recorrer às noções de *memória coletiva* e *tempo mítico*, propostas

¹¹ NEVES, 1998.

¹² Neste estudo, a noção de *memória* é entendida conforme Jacques Le Goff: *A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode utilizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas.* (LE GOFF, 1996, p. 423).

por Jacques Le Goff¹³, que serão analisadas ao identificar de que maneira a memória é articulada dentro da história Nambiquara.

Na sociedade Nambiquara, o tempo na memória confunde-se com o tempo na história. Passado e presente ocupam lugares distintos e ao mesmo tempo múltiplos, de conformidade com o momento em que a história está sendo narrada ou mesmo lembrada, em que o presente é determinante na modalidade narrativa¹⁴. A memória é composta por elos de uma mesma corrente, ordenados em consonância com as tradições estabelecidas por sua sociedade e principiada pelo *tempo mítico*. A totalidade dessa corrente consiste na *memória coletiva*, que remonta a um tempo longínquo.

O balizamento temporal proposto nessa discussão abrange não somente a invasão dos seringueiros nos territórios tradicionalmente ocupados pelos Nambiquara, mas também a chegada dos missionários jesuítas da Missão do Mangabal, a passagem da Rodovia Marechal Rondon – a BR 364 – cortando suas terras e trazendo os missionários protestantes norte-americanos do Summer Institute of Linguistics e o loteamento da Gleba Continental.

As fontes orais, mesmo sendo o suporte para esse estudo, não se limitaram exclusivamente à memória indígena. Utilizei os depoimentos de dois seringalistas e de seus filhos, e de dois seringueiros que relataram o período em que estiveram junto aos Nambiquara na extração do látex. Também foi entrevistado o missionário que chegou às terras Nambiquara nos primeiros anos da década de 1960, com o objetivo de *trazer a palavra de Deus*, codificando a língua, traduzindo a Bíblia e levando a palavra escrita aos *homens-memória*¹⁵. A categoria *homens-memória* nos grupos locais Nambiquara corresponde aos velhos, depositários das histórias do *tempo de antigamente*, e que são responsáveis por manter a coesão do grupo. Em Nambiquara, a palavra *Yalanewitusu* corresponde à palavra memória: *yala* = velho; *newitusu* = cabeça. Segundo Orivaldo Kithaulhu, a memória é forte em todos os velhos que, *mesmo velhinhos, não esquecem*.

A história narrada pelos Nambiquara, através de seus depoimentos, não é entendida aqui como uma história dos vencidos. Extraída da memória coletiva, identifica-se como

¹³ LE GOFF, 1996, p. 427-30 e 283-323, respectivamente.

¹⁴ Nas sociedades ágrafas, a memorização não se dá “palavra por palavra”. Este fato foi claramente percebido durante o tempo que permaneci junto aos Nambiquara do Cerrado, bem como nas recentes viagens de campo, ao colher depoimentos referentes à invasão seringueira em seus territórios tradicionais. A memorização de um acontecimento virá elaborado conforme seus interesses, suas expectativas e seus anseios que residem no tempo presente.

¹⁵ A metáfora *homens-memória* inspira-se em Jacques Le Goff, referindo-se àqueles homens pertencentes às sociedades ágrafas, *especialistas da memória, genealogistas, guardiões dos códices reais*. (LE GOFF, 1996, p. 429)

uma percepção histórica do processo de contato com as frentes de expansão que, segundo Jacques Le Goff, é característica dos povos de cultura oral, onde a escrita não é a principal forma de transmissão de conhecimentos. Particularmente, a escrita começou a fazer parte da vida dos Nambiquara a partir dos primeiros anos da década de 1960, quando os missionários protestantes iniciaram o estudo da língua, traduziram a Bíblia e alfabetizaram uma pequena parcela da sociedade Nambiquara.

O conjunto documental que será apresentado fornecerá à história Nambiquara o seu desenrolar histórico a partir das suas particularidades, de seu universo. Os fatos, ordenados de acordo com os seus esquemas de significação das coisas, buscam a valorização da dinâmica própria dos fenômenos culturais dos Nambiquara e da articulação com a sua história, entrecruzada à história de Mato Grosso.

Os depoimentos foram realizados tanto por aqueles Nambiquara que foram testemunhas oculares desse processo quanto aqueles que nem mesmo eram nascidos no momento da passagem dos seringueiros em suas terras, mas que apreenderam-na através da tradição oral, da memória coletiva.

Assim sendo, ao apresentar a história dos Nambiquara dentro do recorte temporal proposto, pretendo comprovar, valendo-me de fontes orais, que os grupos locais do cerrado, resistindo ao contato com os não índios, defenderam seus territórios. Entretanto, em busca de armas de fogo e munição, após vários conflitos, os Nambiquara permitiram que os seringueiros percorressem suas matas para a extração do látex. Os seringueiros, ao invadirem as terras Nambiquara, foram inseridos nas redes de aliança e de comércio que se deram principalmente através da troca de mão-de-obra por armas de fogo, entre outros objetos, além de alimentos, e também de conflito, em que a conquista do látex não dependeu única e exclusivamente dos interesses dos seringueiros. Através da análise dos seus relatos, é perceptível que os Nambiquara participaram desse empreendimento, ora admitindo os seringueiros como aliados, ora como inimigos, demonstrando resistência ao protelar os avanços em seu território tradicional.

Através das lembranças dos Nambiquara vinculadas à chegada dos não índios em seus territórios, das fontes escritas contidas em jornais, laudos periciais¹⁶, cartografia,

¹⁶ A respeito dessa documentação, a mesma refere-se às ações movidas por detentores de títulos de terras que incidem sobre as áreas indígenas contra a União Federal e a FUNAI, onde reivindicam a indenização monetária pela invalidez

indicando a desapropriação territorial Nambiquara, das trilhas abertas pelos seringueiros, pela estrada cruzando os lugares visíveis e invisíveis, além da documentação fotográfica, é possível retratar sua reação ao movimento das frentes de expansão ocorrido no oeste mato-grossense a partir dos anos 1940.

A história Nambiquara possui uma dinâmica própria, em permanente inter-relação com outras sociedades, como por exemplo os Paresi, os Rikbaktsa, os Enauenê-Nawê, os Cinta Larga e outros, vizinhos ao seu território, e com os não índios, trazendo elementos culturais estranhos ao seu sistema, submetidos aos seus esquemas e categorias. Esses novos elementos, inseridos no universo Nambiquara, permitem a reestruturação de sua visão sobre a sua própria cultura. São processos permanentes e ininterruptos de contato de tradições culturais distintas.

Como afirmou Edmund Leach, *as sociedades humanas reais são sistemas abertos sem fronteiras*¹⁷, ou seja, são capazes de interagirem com outras, em constantes ações recíprocas. A intrincada tapeçaria trançada com as linhas tortuosas das trilhas dos seringais, com a linha descontínua da escrita trazida pelos missionários e com a linha que, em 1968, “definitivamente” delimitou seu território, encurralando-os, determinou elementos culturais incorporados à cultura Nambiquara. A seleção desses elementos, a forma pela qual passaram a fazer parte da sociedade Nambiquara e como foram imbricados às práticas cotidianas, propiciaram a manutenção de seus costumes, principalmente no que se refere aos seus hábitos alimentares. Passado e presente mesclam-se e produzem práticas que são reproduzidas nos ritos, nos mitos e nas atividades corriqueiras do dia-a-dia. Eles reinterpretaram seus *mitos, emblemas, sinais*¹⁸.

Os depoimentos dos Nambiquara que presenciaram o entrelaçamento dessas linhas representadas pelos telegrafistas, seringueiros, missionários jesuítas, estrada, missionários protestantes, cada qual com seus instrumentos de trabalho e de dominação, indicam que a

destes títulos. Estas ações, de caracteres real, possessório e cautelar, são acompanhadas de laudos periciais histórico-antropológicos, contendo dados obtidos em fontes bibliográficas e etnográficas.

¹⁷ LEACH, Edmundo. “Anthropos”. In: *Enciclopédia Einaudi (Anthropos/Homem)*. Lisboa : Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1985, p. 16. *Apud* FERREIRA NETO, 1997, p. 323.

¹⁸ Carlo Ginzburg analisa os saberes venatório e divinatório, que precedem a escrita, advindos de um minucioso reconhecimento de uma determinada realidade. O paradigma indiciário ou divinatório obedece as formas próprias do saber, voltados ao passado, presente e futuro. Apoiam-se na semiótica para estudar os signos e sinais e/ou o sistema de sinais utilizados em comunicação. Ver GINZBURG, 1999.

tradição oral aponta um foco de luz neste palco, caracterizado pela resistência dos Nambiquara.

Mesmo centrando a análise na memória coletiva, este estudo apoia-se também em pontos de vista individuais, como é o caso da história do Nambiquara Eutímio Kithaulhu, que foi levado por um seringalista, para viver em Cuiabá. Um fragmento de vida que busca outras leituras, outros entendimentos, fornecendo dados pertencentes à sua *memória individual*, e esta de encontro à memória coletiva.

A memória individual assegura a reprodução do conjunto de atitudes, hábitos e reações dos homens em relação ao meio social, das trajetórias de vida, da construção de biografias. A memória coletiva, por sua vez, é a responsável em manter o grupo coeso, unido por um eixo histórico comum, coletivo. Ao deixar a aldeia, Eutímio Kithaulhu, por exemplo, adaptou-se a uma outra cultura e familiarizou-se com outros hábitos muito distintos dos seus e retornou, anos mais tarde, trazendo na bagagem elementos do universo dos não índios, responsabilizando-se por intrincados cruzamentos culturais. Esta situação remete, metaforicamente, à forma circular das aldeias Nambiquara, que somada aos caminhos que dela saem, delineados como raios de sol, levam seres visíveis e invisíveis a lugares tão distintos e distantes, adaptando-se à reconstrução das dinâmicas históricas diante das vicissitudes do contato.

No percurso dos estudos, minha análise está centrada em torno de indicações teórico-metodológicas como as de Ronaldo Vainfas no ensaio *História das Mentalidades e História Cultural*; de Edgard Ferreira Neto em *História e Etnia*¹⁹; de Carlo Ginzburg nas obras *Mitos, Emblemas e Sinais* – onde analisa as raízes de um paradigma indiciário em que cada sociedade observa, conforme o tempo e o espaço, a necessidade de distinguir os seus componentes –, *O queijo e os vermes* – que me serviu de inspiração para realizar o capítulo sobre Eutímio Kithaulhu, construindo, a partir de seus relatos, uma versão da sua história, num momento específico de sua vida – e *A Micro-História* – cuja abordagem dos estudos de casos vincula a interseção da análise histórica nas formas da vida social –; e de Roger Chartier, com *História Cultural*, mirando-me na abordagem das práticas que constroem o mundo como representação, associadas aos interesses de cada grupo.

¹⁹ Ambos os ensaios encontram-se em CARDOSO & VAINFAS, 1997.

Marcel Mauss, em *Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades Esquimó*²⁰, foi utilizado para pensar a relação dos Nambiquara com o ambiente em que vivem, uma vez que eles apresentam ciclos econômicos e de sociabilidade relacionados às estações da chuva e da seca. Portanto, ao pensar a História como uma ciência interdisciplinar, estabeleci um diálogo com outras áreas do saber, sobretudo com a Antropologia, a Geografia e a Sociologia.

Valendo-me da perspectiva proposta por Marshall Sahlins, em *Ilhas de História*²¹, nas reflexões direcionadas à relação entre a História e a Antropologia, trago ao tema a descrição do desenvolvimento histórico dos grupos étnicos, partindo da perspectiva dos grupos Wakalitesu, Halotesu, Sawentesu e Kithaulhu, no que diz respeito à sua própria interpretação de história. A análise do contato ocorrido entre as frentes expansionistas e os Nambiquara partiu da relação entre estrutura e evento proposta pelo autor.

Nas discussões referentes ao processo de ocupação do Estado de Mato Grosso pelas frentes expansionistas, as obras de Alcir Lenharo²² foram de fundamental importância para o entendimento histórico da presença das agências de contato nos territórios Nambiquara. Também Berta Becker, em *Fronteira Amazônica*²³, Octávio Ianni, com a obra *A luta pela terra: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia*²⁴ e José de Souza Martins, em *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*²⁵, foram referências na montagem do cenário fundiário do oeste mato-grossense. Nestas leituras busco explicitar o cenário político-fundiário de Mato Grosso que propiciou a chegada das frentes expansionistas no habitat tradicional Nambiquara.

O resultado das leituras e a análise dessa documentação permearam as fontes orais, buscando, na medida do possível, trazer ao estudo textos, manuscritos e relatos ainda não contemplados pela etnografia Nambiquara e principalmente, com a *chave histórica*²⁶, abrir

²⁰ MAUSS, 1974.

²¹ SAHLINS, 1997.

²² LENHARO, 1982; 1985; 1986.

²³ BECKER, et al., 1990.

²⁴ IANNI, 1981.

²⁵ MARTINS, 1997.

²⁶ A metáfora da expressão *chave histórica* inspira-se em Laura de Mello e Souza ao prefaciar a obra de R. Raminelli intitulada *Imagens da colonização: representação do índio de Caminha a Vieira*. Ver RAMINELLI, 1996, p. 8.

a passagem da *montanha sagrada*²⁷ dos Nambiquara e ter o privilégio de conhecer seus modos de viver.

O presente estudo é compreendido de uma parte introdutória e de outras cinco partes, além da relação das fontes documentais e bibliográficas utilizadas durante os estudos e elaboração deste texto. Na abertura de cada um dos capítulos são apresentadas estrofes de versos de uma canção Nambiquara, entoada durante a festa da menina-moça²⁸.

O primeiro capítulo, *Os kwajato*, propõe-se a analisar a história do contato dos Nambiquara, localizados ao oeste mato-grossense, com a sociedade envolvente. Baseia-se em relatórios de viajantes, manuscritos, fontes bibliográficas, informações dos próprios Nambiquara e dos dados colhidos em campo. A pesquisa cartográfica também auxiliou-me nessa discussão, a partir do momento em que pude iniciar uma análise *desconfiada* desse tipo de documento, buscando o entendimento tanto no fornecimento quanto na omissão de informações.

O segundo capítulo, *Uma abordagem onomástica*, tem a sua importância neste estudo principalmente no que diz respeito à tentativa de elucidação do termo Cabixi, outrora também empregado para designar os Paresi. Esta abordagem forneceu dados referentes à imagem do Nambiquara, esculpida no decorrer da segunda metade do século XIX. É a sua representação, de uma forma preconceituosa e exagerada, que assombrava as mentes dos homens desse século, fazendo dos Nambiquara seres extremamente selvagens, portadores de hábitos antropofágicos.

O terceiro capítulo, *O cotidiano Nambiquara* apresenta uma breve etnografia dos Nambiquara. Trata-se de um pequeno apanhado etnográfico sobre os Nambiquara do Cerrado²⁹. Além das informações fornecidas pelos Nambiquara, trabalhei com todas as fontes de que pude dispor: documentais, iconográficas, cartográficas, entre outras.

²⁷ O pensamento mitológico registra que, há muitos e muitos anos atrás, os Nambiquara viviam no interior da montanha sagrada. Somente quando a andorinha da mata, empunhando uma espada de madeira, descerrou-a é que os Nambiquara passaram a viver do lado de fora, junto com os animais. Ver PEREIRA, 1983, p. 7-13.

²⁸ A letra desta música foi extraída do artigo de PRICE, 1989, p. 678-89. Tradução livre de Danton Ibraim Ribeiro. Rio de Janeiro, 1990. A canção relata o próprio ritual de iniciação à puberdade feminina, ocorrido por ocasião da primeira menstruação, quando a moça permanece reclusa por um período de trinta dias, aproximadamente, em uma casa específica para este fim. Faz referências a adornos (contas pretas de seus colares) e à pintura corporal (à base de açafraão e urucum) empregados nessa ocasião. Ao término da comemoração, a moça é entregue ao seu marido. Ambos irão residir na casa dos pais da moça.

²⁹ Esta parte foi revisada por Daniel Wakalitesu, um Nambiquara de aproximadamente 60 anos.

Torna-se importante justificar a existência de um capítulo apresentando uma análise etnográfica a respeito dos Nambiquara, pois há uma grande complexidade na forma em que os vários *grupos locais* se organizam e fez-se mister compreendê-los melhor. Por outro lado, há uma produção significativa sobre eles, provenientes de fontes primárias e secundárias, mas o acesso a elas é muito restrito porque há uma dispersão das obras. Encontrar obras a respeito dos Nambiquara, como as de Desidério Aytai, Adalberto Holanda Pereira, Claude Lévi-Strauss, Paul Aspin, Kalervo Oberg e Paul David Price, é uma tarefa que requer tempo e persistência.

O quarto capítulo, *No tempo de antigamente*, discorre sobre o processo de ocupação do oeste de Mato Grosso. Apresento à discussão dados referentes à chegada das frentes expansionistas no Estado de Mato Grosso, mais especialmente na região dos Nambiquara e adjacências, apoiados no panorama da situação fundiária mato-grossense neste período, resultante de ações das políticas vigentes referentes à terra e ao índio. Consiste no período de extração da borracha e da permanência e atuação dos seringalistas e seringueiros junto ao povo Nambiquara do Cerrado, a partir de 1942. É a discussão central da pesquisa, cuja base de elaboração foi constituída pelas fontes orais, mormente por parte dos índios. Inserida neste capítulo está a passagem da Rodovia Marechal Rondon, atravessando seus territórios. Traz também relatos da presença e atuação dos missionários integrantes do SIL (hoje designado Instituto de Verão) no território dos Nambiquara do Cerrado, transcorridos os primeiros anos de 1960.

O quinto capítulo, *Em busca do novo mundo*, vem complementar e ilustrar a história da extração do látex no território Nambiquara, com um fragmento da trajetória biográfica de Eutímio Kithaulhu, um Nambiquara do Cerrado.

No que se refere às fontes documentais, descrevo o meu percurso entre manuscritos, impressos, e referências bibliográficas, sonoro-visuais, cartográficas e iconográficas.

Como anteriormente foi exposto, as fontes orais serão utilizadas na maior parte da pesquisa e, através da constituição e análise das mesmas, busco trazer novas abordagens à história Nambiquara, compreendida no período de 1942 a 1968.

A apreensão dos fatos que afirmam a presença dos seringueiros nas terras Nambiquara do Cerrado e explicam porque são considerados como evento é transpassada pelo fio enredador, representado pelos conceitos teóricos, principalmente aqueles norteados

por Jacques Le Goff, que conduzem, de ponta a ponta, toda a trama desse tear, composto por várias linhas, em que as entrevistas constituem a técnica que possibilitou a abordagem do tema.

Para a realização das entrevistas foi utilizado um roteiro em substituição ao questionário, na busca de não cair nas ardilosas armadilhas das referências daquele que está com a incumbência de efetuar as entrevistas. O roteiro, que serviu como um guia, possibilitou a ampliação e o aprofundamento do tema proposto e, assim, contribuiu para evidenciar os olhares, os julgamentos, as leituras e as relevâncias a respeito dos fatos e das relações que compõem e rodeiam o objeto da pesquisa. Entretanto, mesmo sendo um precioso guia, o roteiro não consistiu no único instrumento de pesquisa, já que não poderia prever todas as situações e condições que permeariam o trabalho de campo. Assim, utilizei um diário de campo para o registro de informações adicionais que estivessem direta ou indiretamente ligadas ao tema central da pesquisa, captadas no instante das entrevistas ou nas horas de descanso.

Os critérios de escolha dos índios entrevistados durante as duas viagens de campo – realizadas nos períodos de junho de 1999 e abril de 2000, abrangendo os dois períodos que compõem o ano Nambiquara, a chuva e a seca – procuraram seguir os mesmos comumente adotados por sua sociedade, ou seja, em suas conversas coletivas, em que todos participam, independentemente da faixa etária a que pertençam, impulsionados pelo interesse do momento.

A primeira viagem consistiu praticamente na fase exploratória da pesquisa de campo, na qual foram discutidas a delimitação do problema, a definição do objeto e dos objetivos. A partir do momento em que os Nambiquara elegeram a presença dos seringueiros nas suas matas ciliares da Chapada dos Parecis como um evento significativo foram ouvidos os que compartilham as memórias dessas histórias, mesmo os que não viviam naquela época. Portanto, não houve uma escolha premeditada deste ou daquele entrevistado, que privilegiasse os sujeitos sociais detentores de atributos que o investigador pretende abordar – nesse caso, os índios mais velhos, que conviveram com a invasão dos seringueiros em seus territórios.

De certa maneira, todos contribuíram, de formas diferentes, nas entrevistas realizadas. É importante ressaltar que a totalidade das entrevistas não se limita às duas

viagens de campo. Compreende os depoimentos registrados durante o período em que residi entre os Nambiquara, bem como aqueles narrados em minha residência, por ocasião das vindas dos Nambiquara a Cuiabá, entre 1999 e 2000.

Ainda em relação aos entrevistados, não me preocupei com a representatividade numérica, mas em obter uma amostragem ideal, capaz de refletir a totalidade nas suas múltiplas dimensões, na busca de apresentar um número variado de abordagens.

O trabalho de campo foi realizado, primeiramente, na aldeia Sapezal, uma das mais populosas do cerrado, no período da seca. Fiquei hospedada na casa de Irineuza Halotesu e Samuel Kithaulhu, um casal sem filhos.

Irineuza, filha de João Cardoso³⁰, nasceu na aldeia Juína. É reconhecida entre as índias Nambiquara por possuir uma grande habilidade para confeccionar colares e brincos de cocos de tucum. Parte de seus dias é dedicada a essa atividade, ao trato das galinhas, além das atribuições destinadas a uma mulher Nambiquara. Extremamente tímida, de fala quase em tom de sussurro, participou ativamente das entrevistas complementando, em língua materna, as informações prestadas por seu marido e por todos aqueles que foram até a sua casa conversar sobre os seringueiros e outros assuntos que surgiram.

Samuel Kithaulhu nasceu em Camararé. Filho de Roberto Kithaulhu, além de formar com sua esposa um casal de dedicados anfitriões, relatou suas impressões sobre a presença dos seringueiros e da missão jesuíta no Juruena, complementou as entrevistas com perguntas e indicou aqueles que poderiam fornecer mais detalhes aos temas abordados. Alfabetizado pelos membros do então denominado Summer Institute of Linguistics, no final da década de 1970, trabalhando inclusive como tradutor da Bíblia, escreveu, em Nambiquara, os nomes dos espaços sagrados, das aldeias antigas e das entidades sobrenaturais. Samuel acompanha-me praticamente desde os primeiros anos da década de 1980 em todos os meus caminhos escriturários sobre os modos de viver de seu povo. Mestre exigente, metucioso e com a alegria típica de um Nambiquara, sempre foi o parceiro que discuti comigo as histórias sobre seu povo, fazendo correções, acrescentando dados e ilustrando meus textos.

³⁰ Diante do grande número de entrevistados, os dados biográficos se restringem apenas aos daqueles que hospedaram-me durante o período do trabalho de campo. Os nomes de Nambiquara já falecidos serão apresentados apenas pelas suas iniciais, seguidas ou não da indicação de seu grupo, em respeito ao costume Nambiquara de sequer pronunciá-los.

A maioria das entrevistas foi realizada nessa residência e não obedeceu a um horário pré-estabelecido. Foi um entra-e-sai sem interrupções. Quando um deles se cansava ou mesmo precisava realizar alguma atividade, logo era substituído por outro. Houve dias em que o trabalho das entrevistas ocorreu durante horas a fio, entrando nas primeiras horas da madrugada, e seria profundamente exaustivo se não contasse, como contei, com o entusiasmo e o bom humor dos índios.

Os entrevistados constituíram-se principalmente de velhos, personagens insubstituíveis, que presenciaram aquele momento, bem como de jovens que guardam em suas memórias os relatos que haviam escutado de seus pais. A maioria das mulheres e crianças participou apenas como ouvinte. Entretanto, durante os depoimentos, inúmeras vezes, a fala do depoente foi interrompida, tanto por homens quanto por mulheres, quando alguns deles apresentaram dúvidas ou mesmo para corrigí-los, acrescentar um dado importante às lembranças, um nome de pessoa ou de um lugar. Essas interrupções permearam todo o período das entrevistas e sempre foram realizadas na língua materna, apesar do entrevistado estar relatando em língua portuguesa. Entre os Nambiquara a prática de interromper alguém durante o momento em que está falando não constitui uma quebra na etiqueta social. É perfeitamente aceita, mas não significa que haja a obrigação de ser atendida ou acatada. Todos têm a liberdade de expressar suas opiniões, independentemente da idade e até mesmo da compreensão que possuem a respeito daquilo que está sendo discutido. Percebi, dessa forma, que os Nambiquara, transportaram suas práticas e representações aos momentos das entrevistas.

Um ou mais índios podem falar ao mesmo tempo e não precisam estar frente a frente. Em alguns momentos, principalmente à noite, quando o som se propaga com mais nitidez, as conversas eram mantidas a uma certa distância.

A linguagem corporal, o tom de voz (por vezes até exaltado), o silêncio, o olhar, incapazes de serem “lidos” nos documentos escritos, compunham ricamente o relato, transmitindo elementos significativos à narrativa.

Na segunda viagem de campo, realizada no final do período das chuvas³¹, permaneci durante cinco dias em um acampamento à beira de uma estrada vicinal que liga a

³¹ Parte dessa viagem foi realizada na companhia da Dra. Joana Aparecida Fernandes Silva, que teve o propósito de colher dados de campo para a realização de um Laudo histórico-antropológico referente à Ação ordinária movida por Agro Industrial Anauina LTDA contra a União Federal e a FUNAI. Ver, a esse respeito, SILVA, 2000.

aldeia Camararé à *Reta*. Os índios encontravam-se ali, em trabalho comunitário, com suas famílias e seus bichos de estimação para a realização da conservação da estrada. Lonas plásticas substituíram as folhas de guariroba, cobrindo a estrutura das casas, que conservavam as formas tradicionais semi-esférica e elíptica. Durante esses dias chuvosos, permaneci na casa improvisada do casal Kithaulhu Eládio e Virgínia, que também alojava Silas, Sara, José e seus filhos, todos Kithaulhu. Eládio é o líder da aldeia Camararé, com 60 e poucos anos, nascido na aldeia *Wenkayensu*. É reconhecido pelo grupo como um homem muito trabalhador, tranqüilo, de olhar sereno, de poucas palavras, mas que é detentor de grande prestígio e respeito não somente entre os integrantes de seu grupo, mas também, entre outros Nambiquara, inclusive os do Vale do Guaporé. Dirigiu todas as atividades ali executadas, como a escolha do local para futuras roças, a caça e a limpeza da estrada sem praticamente pronunciar palavra alguma.

Após esse período, retornei à aldeia Sapezal. Diferentemente da ocasião anterior, preferi, durante o dia, não permanecer em uma única morada. Somente durante as noites é que me alojei na casa de Daniel Wakalitesu e seus jovens netos Judite e Bene. Como os homens encontravam-se nas atividades agrícolas, o início das entrevistas deu-se no local onde trabalhavam. À noite, o som da flauta percorria a aldeia e chegava até onde estávamos.

A uns vinte quilômetros da aldeia Sapezal encontra-se a aldeia Branca, do grupo de Fuado Sawentesu. Nessa aldeia permaneci por quatro dias e hospedei-me na casa de Marieta e Reginaldo, ambos Sawentesu e com aproximadamente 60 anos de idade. Possuem duas casas: uma com telhas de amianto e madeira beneficiada, de formato alongado, lembrando a casa tradicional elíptica, sem divisórias internas, desprovida de janelas e com apenas uma porta; e outra, logo à frente, elíptica, coberta com folhas de guariroba. Quando chovia, relampejava e trovejava forte mudávamos para a casa tradicional e, com nossos cobertores para forrar o chão, ficávamos ao redor da fogueira, aguardando o término da tempestade. O casal justificou esta atitude explicando-me que *aquela casa agüentava a chuva e o vento forte mais do que a outra*. Ao cessar a chuva, retornávamos para a casa de madeira e telha de amianto.

O resultado dos trabalhos de campo representou a etapa essencial dessa pesquisa. O bom andamento e o sucesso conseguidos durante as duas viagens foi, sem dúvida nenhuma,

corroborado pela interação existente entre a pesquisadora e os Nambiquara, adquirida anos antes da realização deste estudo.

Todas as entrevistas foram iniciadas a partir do tema central, baseadas no roteiro previamente elaborado: os seringueiros. A história da chegada dos não índios às terras Nambiquara, mais especificamente dos seringueiros, significou um evento nas vidas das *gentes do Marmelo, do Campo, do Jacaré e da Mata*, que tradicionalmente habitavam um extenso território, delimitado por critérios diversos daqueles fixados pelo Estado brasileiro. Este evento é tema central do estudo, que busca, principalmente, nos depoimentos dos Nambiquara, a reordenação de dados importantíssimos existentes em um passado relativamente recente e que ainda não foram totalmente abordados pela historiografia Nambiquara.

Memória e história diferem entre si. Pierre Nora, ao distinguí-las, conceitua a memória como sendo *múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada*, enraizada *no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto*. A história, inversamente, *pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal* e ligando-se às *continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas*. *A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo*³².

A memória do período em que os seringueiros permaneceram no território Nambiquara está ligada à lembrança das vivências desse tempo, não somente pelas testemunhas oculares, mas também por aqueles que ouviram tantas e tantas *histórias de antigamente*, narradas, geralmente à noite, pelos homens velhos. A lembrança dessas vivências ainda torna-se possível porque os laços afetivos que unem os Nambiquara mantêm-se vivos, possibilitando o pertencimento ao grupo. O grupo, nesse caso abrangendo os do Cerrado, existe não somente porque parte de seu território tradicional está assegurado por decreto governamental, mas, sim, por considerar a dimensão do pertencimento social, conservando a vida e aquilo que foi vivido presentes no campo das lembranças comuns, que são geradoras de uma memória coletiva.

Percebida a partir dos espaços, a identidade é também fixada na lembrança de lugares e objetos presentes nas memórias que se tornam eternas e organizadoras de referenciais identitários. O espaço reservado à edificação de uma aldeia Nambiquara, por

³² NORA, 1993.

exemplo, representa a perpetuação de um saber que existe desde o *tempo mítico* e vem sendo, ao longo dos anos, reelaborado por eles próprios. Esta reelaboração compreende os novos saberes que são introduzidos e reincorporados no cotidiano tribal. As habitações tradicionais e aquelas que se apresentam com outra estrutura física e com matérias-primas alheias às práticas e representações tradicionais, as trilhas, as casas rituais da menina-moça e da flauta sagrada, os cemitérios, localizados no pátio central, as plantações existentes nos entornos do círculo da aldeia, próximas às casas habitacionais (urucunzeiro, samaneira e, após o contato, árvores frutíferas como mangueira, laranjeira, limoeiro) contribuem para formular a identidade desses índios.

As lembranças comuns da *memória coletiva* trazem até o presente esses códigos identitários, reelaborados pela soma de cada dia que se passa, pelo presente, e incorporados à história passada e à memória do grupo Nambiquara como um todo. Suas lembranças, constituídas nas relações e nos espaços dimensionados socialmente através dos laços familiares, da cooperação mútua, das atividades lúdicas, dos rituais de cura, das festividades agrícolas e da puberdade feminina são fundamentadas naquilo que foi vivido, experimentado.

Os depoimentos dos seringalistas e seringueiros que edificaram seus barracões nas terras Nambiquara, relatando pormenores desse contato, inclusive como conseguiram temporariamente contar com o trabalho indígena nos seringais, na abertura das trilhas, complementa as informações fornecidas por eles.

No Arquivo Público de Mato Grosso (APMT), em Cuiabá, foi realizado um levantamento de fontes manuscritas da Diretoria Geral dos Índios em Mato Grosso referentes aos Nambiquara. Também pesquisei o Arquivo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em busca de artigos de jornais que fizessem referência à passagem da BR 364 nas terras Nambiquara. No Arquivo da Missão de Diamantino, Regional de Cuiabá, tive acesso aos manuscritos e mapas relativos ao período de permanência da missão jesuíta no Juruena, território dos Nambiquara, bem como a algumas informações pertinentes aos seringueiros. Na UFMT foram realizadas pesquisas na Biblioteca Rubens de Mendonça, Núcleo de Documentação e Informação de História Regional (NDIHR), Hemeroteca e Biblioteca Amidicis Diogo Tocantins, para o levantamento de fontes bibliográficas a respeito dos Nambiquara, da BR 364 e do processo de expansão das frentes de colonização

mato-grossenses. Ainda nesta cidade, para a pesquisa sobre a Rodovia Marechal Rondon – BR 364, pesquisei os arquivos do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER), bem como o da Justiça Federal, Seção Judiciária de Mato Grosso, consultando diversos processos em que as áreas sub-júdice se constituem em terras indígenas Nambiquara. Este rico acervo documental é composto por laudos periciais histórico-antropológicos pouco estudados por historiadores interessados na questão indígena.

Utilizando os serviços dos Correios, através de malotes fornecidos pela FUNAI, em Brasília, no Centro de Documentação, no Arquivo Histórico Clara Galvão, encontrei material referente aos Nambiquara (relatórios, memorandos, ofícios e radiogramas).

Nos meses de dezembro de 1999 e janeiro do corrente ano, realizei pesquisas no Rio de Janeiro, na Biblioteca Nacional, nas Seções de Manuscritos e Obras Raras, no Arquivo Nacional, no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e no Museu do Índio, onde enriqueci os dados etnográficos que já possuía, bem como aqueles que dizem respeito à localização geográfica e à onomástica Nambiquara³³.

A documentação cartográfica consiste de mapas e cartas geográficas de Mato Grosso, bem como das regiões onde outrora habitavam e atualmente habitam os diversos grupos Nambiquara, em especial os grupos do Cerrado. Pretendo mostrar desde a região imemorial por eles ocupada até os territórios atuais, evidenciando a perda territorial ocorrida até o marco final do estudo, 1968, quando a Fundação Nacional do Índio realizou a demarcação da Reserva Nambiquara, destinada aos Nambiquara do Cerrado e aos grupos do Vale do Guaporé e Serra do Norte, transferidos para esta localidade. Essa documentação também me auxiliou nas pesquisas a respeito da onomástica Nambiquara.

A documentação iconográfica apresentada é composta de imagens registradas por Cândido Mariano da Silva Rondon. Serão expostas três imagens pouco divulgadas, pertencentes ao acervo particular da família de Rondon, que se encontram sob a guarda do Museu Histórico do Exército e Forte de Copacabana, no Rio de Janeiro. Há indícios de que essas fotos revelam o primeiro contato físico-amigável entre os integrantes da Comissão

³³ Para a realização destas pesquisas, utilizei o banco de dados existentes nessas instituições. Além deles, no Museu do Índio, fiz uso do *Catálogo Geral das Publicações da Comissão Rondon e do Conselho Nacional de Proteção aos Índios* (BRASIL, 1946), *Catálogo do Material Lingüístico da Comissão Rondon* (BRASIL, 1982), *Inventário Analítico do Arquivo do SPI* (RONDINELLI, 1995), *Inventário Analítico do Arquivo Permanente do Museu do Índio – FUNAI, Documentos Textuais – 1950-1994* (RONDINELLI, 1997), *Os índios em Arquivos do Rio de Janeiro*, volumes 1 e 2 (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1995), *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros, Acervo das Capitais* (MONTEIRO, 1994).

Rondon e os Nambiquara do Cerrado, possivelmente datada de agosto de 1910. Da documentação fotográfica de autoria de Claude Lévi-Strauss³⁴, da década de 1930, incorpora-se às imagens deste estudo o registro de uma família Nambiquara.

Também apresento uma imagem adquirida do acervo particular do Professor Desidério Aytai, da UNICAMP e Museu Elizabeth Aytai, em Monte Mór, São Paulo, registrada durante suas pesquisas realizadas entre os diversos grupos Nambiquara do Vale do Guaporé, Serra do Norte e Chapada dos Parecis na década de 1960³⁵. Do acervo particular de Sérgio Canongia, que não consta em estudos bibliográficos, acrescento fotos referentes à presença do último seringalista que explorou as matas do Vale do Guaporé em busca do látex e edificou o seu barracão no território dos Kithaulhu, grupo Nambiquara.

Especialmente para este estudo, Jaime Halotesu presenteou com o desenho a grafite representando uma índia carregando seu *hatisu*, cesto-cargueiro, contendo produtos cultivados na roça; Aelson Kithaulhu com o desenho à tinta hidrocor, o ritual de iniciação à puberdade feminina.³⁶

Por fim, há as fotos de uma habitação Nambiquara, de minha autoria, e de uma menina-moça Nambiquara, pertencente a Mário de Castro.

³⁴ No caso, em LÉVI-STRAUSS, 1994.

³⁵ O Prof. Dr. Desidério Aytai, Etnomusicólogo, deixou em minhas mãos parte de seu acervo particular sonoro composto por fitas cassetes gravadas durante o seu trabalho de campo entre os Nambiquara. Estas fitas possuem cantos, música das flautas sagradas, relato dos índios sobre a sua mitologia, entre outros. Durante os anos de 1982 a 1998 mantivemos uma correspondência contínua, onde pude usufruir de sua orientação e amizade.

³⁶ Este desenho foi elaborado por ocasião das atividades desenvolvidas durante o curso DST/AIDS, direcionado para os índios Nambiquara e Aikanã, na cidade de Vilhena-RO, em 1998, onde foi criada a cartilha *Vivendo com saúde: conhecendo e prevenindo as doenças sexualmente transmissíveis/AIDS*, realizada pelo Instituto de Apoio ao Desenvolvimento Humano e do Meio Ambiente - TRÓPICOS e Ministério da Saúde: Programa Nacional DST/AIDS.

Moça do pequi, moça do urucum, deitada, escondida.
Moça do pequi, moça do açafião, deitada, escondida.
Moça do pequi, moça não madura, deitada, escondida.
Moça do pequi, a moça das contas pretas, deitada, escondida.

I Os kwajato³⁷

Os Nambiquara vivem no Brasil, no oeste do Estado de Mato Grosso e ao sul de Rondônia, na região compreendida entre as cabeceiras dos rios Tapajós e Guaporé. Esse território é circundado ao norte pelos Rikbaktsa, Enauenê-Nauê, Menkü e outros; ao sul e a leste pelos índios Haliti (Paresi); a oeste pelos Aikanã e Cinta-Larga, no Estado de Rondônia.

O povo Nambiquara é constituído de vários grupos que ocupam espaços ecologicamente distintos, com hábitos culturalmente diferenciados: Serra do Norte, Vale do Guaporé e Chapada dos Parecis. Esses grupos locais representam pequenas unidades políticas independentes e economicamente auto-suficientes.³⁸ A denominação desses grupos está relacionada a uma determinada região, de ocupação tradicional do grupo que ali habita, ou também se refere ao nome do chefe do grupo. Antigamente havia uma rivalidade entre alguns desses grupos, e inclusive não se uniam através do casamento. Samuel Kithaulhu, casado com uma Halotesu, lembrou do tempo em que os grupos Nambiquara brigavam com outros povos indígenas que habitam as fronteiras de seus territórios, bem como da inimizade existente entre os próprios grupos Nambiquara.

Primeiro Nambiquara [grupos da Chapada dos Parecis] brigava com Canoeiro [Rikbaktsa]; Manduca [grupo Nambiquara da Serra do Norte] brigava mais com Canoeiro, brigava com Cinta-Larga. Lá no Aroeira [Terra Indígena Pyreneus de Souza, na Serra do Norte], brigava com Salumã [Enawenê-Nawê], Canoeiro e Paresi [Haliti]; Primeiro Nambiquara e Paresi brigava muito. Não brinca não! Guerreava muito. Inimigo mesmo! Kithaulhu primeiro não gostava de Halotesu. Já matou alguns deles, também. Halotesu com Kithaulhu já aconteceu muitas vezes. Já mataram eles. Halotesu morreu; Kithaulhu morreu.

Halotesu [da Chapada dos Parecis] inimigo de Wasusu e Alantesu; inimigo de Wakalitesu era Manduca, Negarotê, Manairisu; Sawentesu era inimigo de Manduca; Katitaulhu era inimigo de Wasusu, Alantesu, Manairisu. Kithaulhu brigava com Wakalitesu. Kithaulhu são amigo

³⁷ A maioria dos grupos Nambiquara emprega este termo, *os comedores de feijão*, para referir-se aos não índios.

³⁸ Diferentes autores apresentam uma relação variada, não só em relação à grafia dos nomes, mas também quanto à existência dos próprios grupos: MAR (1993, p. 175), ROQUETTE-PINTO (1935, p. 173, 214-216), RONDON & FARIA (1948).

*dele mesmo. Kithaulhu amigo de Sawentesu. Esse grudado mesmo.*³⁹

Em relação aos casamentos entre os grupos Nambiquara, que não existiam primeiramente, Lídio Halotesu, casado com uma Halotesu, relatou:

*Primeiro não mistura. Não mistura não! Pessoal dele um! Pessoal nosso outro! Kithaulhu um! Sawentesu outro! Não mistura não. Agora tá tudo misturado. Agora misturado. Essa história, essa mistura, quer dizer que outro lá, outro lá, Kithaulhu, tá lá. Ele [Kithaulhu] veio. Espiou moçada de Halotesu, né? Aí mistura. Mistura Manduca, que está aqui junto com nós. Manduca misturou, entrou no meio de nós. Essa aqui, Joaquina, mulher dele. Joaquina é Halotesu, Misturou.*⁴⁰

Lídio Halotesu, além de explicar a relação entre os grupos Nambiquara, também explicou o significado dos nomes dos Nambiquara do Cerrado, que habitam a Chapada dos Parecis.

Esse ... primeiro ... eu colocá lááá lugar de Wakalitesu, né? Esse aqui, nome dele igual a jacaré, jacaré, eu falei jacaré. Esse Wakalitesu, porque nome dele igual a jacaré, por isso, é tratado de jacaré. Lá primeiro ... é Halotesu ... quer dizer, nós estamos em lugar limpo. Sertão, né? Halotesu. Lá no sertão limpo. Kithaulhu disse que é assim, mas esse não pode achar graça. Mas, não acha graça não. Kithaulhu disse que um ... disse que pau dele. Assim, pontinha dele parece frutinha de meladinho [fruta de marmelo]. Kithaulhu, parece frutinha. Meladinho, meladinho. Tá por aí. Esse Sawentesu quer dizer pequeno mato. Tá lá no mato, né? No mato, vive no mato. Sawentesu quer dizer que ele vive no mato.

Os grupos Nambiquara do Cerrado, os Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu e Kithaulhu falam o mesmo dialeto. É certo que existem algumas diferenças dialetais mas que, de forma alguma, não são incompreendidas pelos grupos. A família lingüística

³⁹ Entrevista com Samuel Kithaulhu, na aldeia Sapezal, localizada na Terra Indígena Nambiquara, no dia 04.06.1999. Em referência aos conflitos entre os grupos Nambiquara, consultar PRICE, 1972, p. 90-133.

⁴⁰ Entrevista com Lídio Halotesu, na aldeia Sapezal, localizada na Terra Indígena Nambiquara, no dia 05.06.1999.

Nambiquara é independente, sem ligação com quaisquer outras da América do Sul e constitui-se de três línguas faladas: a Sabanê (dos Nambiquara da Serra do Norte), a Nambiquara do Norte (também dos Nambiquara da Serra do Norte) e a Nambiquara do Sul (dos índios do Vale do Guaporé e Chapada dos Parecis) (RODRIGUES, 1986, p. 74-76).⁴¹

Entretanto, os Nambiquara acreditam que todos esses grupos constituem uma unidade maior e até homogênea, apesar das diferenças regionais e dialetais. Entendem que ser um Nambiquara é diferente de ser Paresi ou Cinta Larga. Paul David Price relatou que, ao indagar ao índio Lourenço, um Kithaulhu, se o grupo Sabanê era Nambiquara, já que os dialetos são tão distintos, respondeu que esse fato não era relevante, já que os homens Kithaulhu e Sabanê têm como hábito perfurar o lábio superior e o septo nasal. Isso os identificava como sendo Nambiquara.

As primeiras referências sobre esse povo, hoje conhecido como Nambiquara, datam do século XVIII, quando as bandeiras paulistas atingiram o oeste mato-grossense. Por volta de 1731, com a descoberta de ouro na região compreendida entre a Chapada dos Parecis e o Rio Guaporé, nas então denominadas Minas do Mato Grosso, foram fundados quatro arraiais mineiros: Santa Anna, São Francisco Xavier da Chapada, São Vicente e Nossa Senhora do Pilar, localizados entre o Rio Sararé e o Rio Galera⁴², área de ocupação tradicional dos índios Nambiquara. Após a descoberta do ouro nessa região, uma parcela da população indígena Paresi foi escravizada, enquanto que os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé, mais próximos aos arraiais, continuavam, de certa maneira, protegidos através da representação do índio *selvagem e antropófago*.

Os primeiros contatos dos Nambiquara com a sociedade colonial foram registrados por Antonio Pires de Campos. Nessa época, já eram denominados de *Cabixis, Cabixis bravos, Cavihis e Nhambiquaras* (CAMPOS, 1862).

Em 1797, o engenheiro Ricardo Franco de Almeida Serra percorreu parte dos domínios Nambiquara, mencionando-os em sua descrição corográfica relativa à Capitania

⁴¹ Mais dados referentes à família Nambiquara ver PRICE, 1978 e PRICE, 1976, além dos estudos do SIL: KROEKER, B., 1982; KINGSTON, 1976; LOWE, 1961; e KROEKER, M., 1966, 1967. Daniel Wakalitesu, em entrevista realizada em 15.02.2000, referindo-se aos grupos Nambiquara do Cerrado e do Vale do Guaporé, afirmou que *o povo do Guaporé fala muito baixo, mas a gente entende tudo*.

⁴² Além das fontes documentais e bibliográficas, há, no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, referências cartográficas sobre esses arraiais. Entretanto, carecem de informações sobre a existência de índios na Chapada dos Parecis e áreas circunvizinhas. Ver MAPPA... 1780, MAPPA... 1802; CARTA... 1880a, CARTA... 1880b.

de Mato Grosso. Referiu-se à presença dos índios *Cabixi* na Chapada dos Parecis até as cabeceiras e matas dos rios Guaporé, Sararé, Galera, Piolho e Branco.

Nas montanhas, serras, matos, e campos dos Parecis vivem muitas nações de Índios ainda não domados, de que os mais próximos a nós e conhecidos são os seguintes: - Cabixis, nação que transita os Campos dos Parecis, vivem nas cabeceiras e matos dos Rios Guaporé, Sararé, Galera, Piolho, e Branco, entre os quaes se occultam muitos escravos fugidos. (SERRA, 1797, p. 30; 1884, p. 195).

Em Mato Grosso, a Diretoria Geral dos Índios foi criada no século XIX. A política nesse período consistiu em absorver o índio ao sistema de produção nacional⁴³. Nessa época, os Nambiquara não correspondiam às expectativas do modelo econômico vigente, pois se recusavam a estabelecer uma relação amistosa com a população dos arraiais.

Diante da prosperidade da produção aurífera proveniente das minas do Mato Grosso, a Coroa Portuguesa, no ano de 1748, criou a Capitania de Mato Grosso, até então vinculada à de São Paulo, a fim de que pudesse estabelecer um controle eficaz sobre os interesses dessa produção, além de reafirmar o domínio português na região. Nessa mesma época, a Coroa iniciou uma política de entendimentos com os espanhóis, a fim de regularizar os limites e fronteiras entre a Capitania de Mato Grosso e as colônias espanholas. Frente à penetração castelhana, bem como o desenvolvimento das atividades mineradoras, sob o governo do Capitão-General D. Antonio Rolim de Moura, foi ordenado o estabelecimento da sua capital, estrategicamente fundada às margens do Rio Guaporé, como ponto avançado do domínio português, o povoado de Vila Bela da Santíssima Trindade⁴⁴, na antiga localidade denominada Pouso Alegre. Desidério Aytai, através do relatório de uma viagem de exploração à aldeia dos índios Sararé, localizados próximos às redondezas de Vila Bela, trouxe dados históricos a respeito do contato dos índios Nambiquara dessa região com a população de Vila Bela.

⁴³ A respeito da política indigenista do século XIX consultar CUNHA, 1987, 1992a, 1992b; e ROCHA, 1998.

⁴⁴ Segundo BANDEIRA (1988, p. 37), através do [...] *Alvará de 24 de outubro de 1818 Vila Bela recebeu foros de cidade, mudando o nome para Mato Grosso, denominação que se conserva oficialmente até 1978, quando a Lei nº 4.014, de 29 de novembro, lhe devolve o antigo nome que a tradição conservou ao longo dos séculos.* Em relação à nomeação de Antonio Rolim de Moura a Governador e Capitão-General de Mato Grosso, consultar CARTA... 1892, p. 395.

Parece que contatos ocasionais, em geral hostis, ocorreram na região de Pontes e Lacerda e de Mato Grosso, antiga Vila Bela desde o fim do século passado: os habitantes de Mato Grosso não toleravam os índios e até hoje os índios hostilizam mais a gente de côr, os habitantes de Mato Grosso, do que os brancos. (AYTAI, 1964).

Anteriormente à criação de Vila Bela já existiam vários vilarejos voltados para a produção de minério. Os arraiais de Pilar, São Francisco Xavier da Chapada (1736), São Vicente⁴⁵ e Santa Anna (1754) sofriam constantes ataques de índios Nambiquara e Cabixi. A presença de moradores às margens dos rios Galera e Guaporé, territórios tradicionais dos grupos Nambiquara do Vale do Guaporé, tornou-se um fato consumado.

Com a dificuldade de capturar os índios, entre eles os Nambiquara, para empregá-los como mão-de-obra no trabalho das minas, foi necessário importar escravos oriundos da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Forçados a trabalhar nas minas dos arraiais, os escravos, quando podiam, fugiam para as matas do Guaporé, indo se aquilombar em território Nambiquara. Para o provimento de alimentos, os escravos saquearam as aldeias indígenas e raptaram suas mulheres. A existência de quilombos possibilitou o contato entre os escravos negros, índios Cabixi, Paresi⁴⁶, crioulos e caburés. Joseh Barboza de Sá relatou a formação dos quilombos no início da povoação das minas de Mato Grosso. Em sua obra, descreveu o período de decadência das minas de Mato Grosso, bem como a fuga de escravos para os quilombos na *Serra dos Parecis*, rios Piolho, Galera, Sararé, Pindaituba.

[...] Vendo eu que além da decadência actual das minas de Matto Grosso, experimentam os mineiros, e mais moradores desta capitania a perda, e danno da fuga de muitos escravos que tranquilamente existiam aquilombados na escarpa extensa a Serra dos Parecis, derramados pelos terrenos de que nascem os rios Piolho, Galera, Sararé, Pindaituba e outros, segundo huma constante notícia. [...] E

⁴⁵ Consistiu no maior e mais rico dos arraiais da região do Guaporé. No ano de 1877 *sofreu um ataque devastador dos índios Cabixi*. (BANDEIRA, 1988, p. 62). Consultar também CABRAL, 1963, p. 38-45. A Diretoria dos Índios em Mato Grosso produziu vários relatórios referenciando-se sobre esses arraiais. Consultar no APMT o Livro 101 *Registro da Diretoria Geral dos Índios, 1848-1860* e o Livro 191, *Registro da Correspondência Oficial da Diretoria Geral dos Índios com a Presidência da Província, 1860-1873*.

⁴⁶ BARBOZA (1975, p.32) relata a presença de muitos indivíduos Paresi vindos de suas terras para o arraial de Santa Anna para trabalhar na mineração, na condição de escravos.

repetidas fugas de muitos escravos que hiam aquilombar nas vizinhanças do Guaporé, eram objectos que exigiam o promptíssimo remédio da formação de huma Bandeira que explorasse aquelles certões. [...] E certificando o Commandante a mais pessoal d'aquella Bandeira, da bondade e grande produção das terras, sitas aonde se achou o quilombo do Piolho e seus contornos, habitados na maior parte pelos índios. (BARBOZA, 1975, p. 17).⁴⁷

Nesse contexto, os Nambiquara entraram em contato com os escravos fugitivos dos arraiais das minas de Mato Grosso que se refugiaram no quilombo do Quariterê (1770/71), às margens do rio Piolho, na região do Vale do Guaporé, que logo após a descoberta do ouro foram surgindo. Os moradores dos quilombos eram formados por escravos evadidos e por sobreviventes das minas, que mantinham guerras frequentes com os índios da região a fim de raptar suas mulheres e também para saquear suas roças.

Em recente entrevista – setembro de 2000 – Sérgio Canongia, último seringalista que explorou o látex nos territórios dos Nambiquara do Cerrado, informou que

... a única inscrição, sítio arqueológico que nós vimos lá foi no Piolho, do rei Piolho, do Guaratirê, casado com a Teresa de Benguela. Que nós encontramos muita panela, muito facão, coisas deles lá. Ainda tem um vestígio bem forte deles lá. Bem forte, bem forte. Lá no Piolho. Tem um sítio bem definido lá.⁴⁸

Breves referências, ainda no século XIX, apontaram a presença, resistência⁴⁹ e belicosidade dos Nambiquara, principalmente na região do Vale do Guaporé, nas localidades próximas à exploração das minas de ouro. Francis Castelnau trouxe referências sobre os costumes, bem como os ataques dos índios Cabixi e Paresi na região dos arraiais de Pilar e São Vicente.

⁴⁷ Com referência à aldeia Carlota, localizada no Quilombo do Quariterê, consultar a Correspondência do Governador de Mato Grosso, 1777-1805, Códice 246, Pasta 165, no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Ver também BANDEIRA, 1988.

⁴⁸ Entrevista com Sérgio Canongia realizada em Cuiabá, em setembro de 2000.

⁴⁹ Neste estudo, entendo por resistência a oposição e/ou reação manifestada, não necessariamente pelo uso de armas, a uma força invasora aos territórios e modos de viver dos Nambiquara.

Essas duas povoações [Pilar e São Vicente] são continuamente fustigadas pelos índios Parecis e Cabixis, cujos aldeamentos demoram nos planaltos que tiraram os seus nomes daquelas duas tribos. Nos campos que vestem aquelas duas tribos. Nos campos que vestem aqueles planaltos é que estão as cabeceira dos rios Juruena e Sumidouro. Os índios Parecis fazem em cinco ou seis dias a viagem de São Vicente à Vila Diamantino, por terra. (CASTELNAU, 1949, p. 369-370)⁵⁰.

Na segunda metade desse mesmo século, a exploração da poaia (*Cephaelis ipecacuanha*) nas matas do Vale do Guaporé até Vila Bela tornou-se lucrativa, incluindo a extração de madeiras, peles e penas de animais silvestres. Parte dos domínios Nambiquara foi invadida e os contatos com os poaieiros tornaram-se mais freqüentes. A prática de saquear as aldeias a fim de obter alimento deu continuidade à redução paulatina do extenso território tradicional e também levou ao extermínio de grande parcela de sua população (VALADÃO, 1988, p. 7). E tudo isso apesar dos constantes ataques dos grupos Nambiquara do Vale do Guaporé, nas matas do Rio Galera. Jamais foi realizado, por razões plausíveis à época, um recenseamento sistemático, principalmente devido à hostilidade de alguns grupos e às dificuldades em penetrar em seus territórios, bem como à característica semi-nômade dos grupos.

Maria do Carmo de Mello Rego (REGO, 1889, p. 5), no final do século XIX, trouxe mais informações sobre a cultura dos índios Nambiquara e Paresi, distinguindo-os através das denominações de Cabixi bravos e Cabixi mansos, respectivamente.⁵¹

As primeiras tentativas de confinar os Nambiquara em reservas ocorreram nessa época. Em 1852, a aldeia Santa Ignez, povoada pelos Guaraio, localizada entre os rios Sararé e Galera, foi fundada pela Diretoria Geral dos Índios da Província de Mato Grosso⁵².

⁵⁰ Francis de Castelnau: *Expéditions dans les parties centrales de l'Amérique du sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para; Exécutée par ordre du gouvernement Francais pendant les années 1843 a 1847. Histoire du voyage.* Tome deuxième. A Paris, chez P. Bertrand, Libraire-Éditeur, 1850. Esta obra encontra-se traduzida para a língua portuguesa em CASTELNAU, 1949.

⁵¹ Ver, para essa informação, o depoimento do índio Paresi, Daniel M. Cabixi, na página 2 deste estudo. Consultar também PRICE, 1972, p. 3.

⁵² Há, no APMT, referências aos aldeamentos dos índios da Província de Mato Grosso, localizando os “Guarayos, ao poente do Guaporé”, em território brasileiro. E ainda, [...] *julga-se que estes índios são oriundos da huma aldeia da Provincia Boliviana [...] distante humas 50 legoas da Cidade de Mato-Grosso.* Ver o Livro 191, 1872, p. 83-84.; Lata 1864D, Diretoria Geral dos Índios. Também, no IHGMT, outro documento informa sobre a *fundação de hum aldeamento denominado Páo Cerne na margem esquerda do Guaporé para os índios Guarayos, como a Vice-Presidencia da Provincia havia proposto.* Pasta 132, Documento 861; Pasta 138, Documento 894; Pasta 139, Documento 931.

Entre seus objetivos estava a atração dos índios Nambiquara para um único lugar, eliminando suas características de ocupação do território tradicional. Uma tentativa fracassada.

A política de colonização no final do século XIX demonstrou sua preocupação em relação aos espaços pouco povoados e, através da legislação que concedia terras devolutas, atraiu migrantes para a região (Lei Nº 102, de 10.07.1895). Começaram a surgir referências mais seguras sobre aqueles *espaços vazios*, entre elas, a presença dos índios Nambiquara, bem como de outros povos indígenas. Dentre as medidas para efetuar o povoamento e expandir a fronteira agrícola de Mato Grosso, Cândido Mariano da Silva Rondon foi encarregado pelo governo federal de ligar a capital aos territórios do Amazonas, Acre, Alto Purús e Alto Juruá. A ligação do Estado de Mato Grosso ao do Amazonas, através da linha de telégrafo que cruzou o grande divisor das águas das bacias platina e amazônica, teve como meta a expansão nacional, a proteção das fronteiras, a ocupação do Centro-Oeste, bem como a integração dos índios à sociedade nacional. Por onde a Comissão das Linhas de Telégrafo passou, apesar da enorme dificuldade em transitar tais regiões, os grupos lá localizados foram, em quase sua totalidade, dizimados.⁵³

Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910, a política indigenista ganhou novos rumos. Entre seus objetivos encontrava-se o compromisso de assegurar a assistência e proteção às populações indígenas do país e tornar seguro o avanço das frentes expansionistas, principalmente nas regiões onde havia conflitos com os índios.

A Comissão Rondon criou várias estações telegráficas em território Nambiquara: em Mato Grosso as de Pontes e Lacerda, Nambikuáras, Utiariti, Juruena (Major Amarante) e Pyreneus de Souza, e em Rondônia as de Vilhena e José Bonifácio. Em Campos Novos, também em terras dos Nambiquara do Cerrado, foi criada uma internada que consistia em uma espécie de fazenda, com casas, currais, gado e pastos cercados, destinada a refazer as tropas que vinham do Juruena, tornando-se, segundo Roquette-Pinto, no maior centro de atração para os Nambiquara. Também foi criado, em 1925, o Posto de Atração Urutau, localizado onde a linha telegráfica atravessava o rio Juína. Foi desativado em 1931.

⁵³ A respeito da instalação da linha de telégrafo ligando Cuiabá ao Amazonas, além dos trabalhos elaborados pela *Comissão Rondon*, consultar estudos mais recentes como: GAGLIARDI, 1989; BIGIO, 1996; MACHADO, 1994; COSTA, 1985; e MACIEL, 1998.

Novamente essa tentativa de confiná-los em aldeamentos não teve êxito. Os Nambiquara vivem em pequenas aldeias, em consonância com o ambiente e à maneira como a sua sociedade se organiza.

Roquette-Pinto, que percorreu o território dos Nambiquara após a passagem de Cândido Mariano da Silva Rondon, no ano de 1912, descreveu sua impressão, numa noite de setembro, nas proximidades do rio Primavera, depois de um mês em busca dos Nambiquara.

Dormir, excitado por aquele quadro de mágica, desenrolado à meia-noite? Dormir naquela noite inesquecível em que a sorte me tinha feito surpreender, vivo e ativo, o “homem da idade da pedra”, recluso no coração do Brasil, a mim que acabava de chegar da Europa, e estava ainda com o cérebro cheio do que a terra possui de requintado, na diferenciação evolutiva da humanidade! Que gente é essa, que fala idioma tão diferente das línguas conhecidas, tão diferente da língua dos seus mais próximos vizinhos; que tem costumes tão estranhos aos que vivem perto; que não conhece os objetos essenciais da vida dos seus companheiros de sertão? De onde veio? Por onde passou, que não deixou rastros? Que ligações tem com os outros filhos do Brasil? (ROQUETTE-PINTO, 1935, p. 164).

Na década de 20, alguns grupos Nambiquara, principalmente os da Serra do Norte, receberam assistência do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (1910-1967), direcionada à imposição de trabalhos agro-pastoris, desconsiderando por completo a organização social desses índios. Neste mesmo período, os missionários protestantes da South American Mission chegaram na região dos Nambiquara – no ano de 1924 – com o objetivo de evangelizar os índios.

Chegou a vez da exploração da borracha. Na verdade, a exploração mais intensiva, pois a extração da borracha na região já vinha acontecendo há anos. SILVA (1980, p. 45-66) dividiu o período da extração da borracha (*Hevea brasiliensis*) em Mato Grosso em quatro fases: a *primeira fase* (1870 a 1872), através da iniciativa privada, atingiu a região do baixo Juruena e Arinos e também os arredores de Diamantino. Os seringueiros guerreavam com os índios Nambiquara, que combatiam a entrada em seus territórios.

A *segunda fase* (1912-1919) contou com o apoio do Plano Brasileiro de Defesa da Borracha, bem como dos integrantes da Linha Telegráfica. Os seringueiros contaram com o trabalho de alguns Paresi, que abandonaram temporariamente suas aldeias e roças. O declínio da produção de borracha nessa fase vinculou-se à produção no oriente, que ocasionou o barateamento do produto nacional. Os relatórios oriundos dos serviços executados pela Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas trouxeram algumas informações desse período, com alguns dados sobre o contato entre índios Nambiquara do Cerrado e os seringueiros. Nesse período, a exploração da borracha no território dos Paresi já havia se iniciado na cabeceira do Juba e em outras localidades, inclusive com a utilização da mão-de-obra desses índios. Os Nambiquara próximos ao Rio Juruena sofreram ataques dos seringueiros e dos Paresi que, armados, expulsavam-nos dessa região para conquistar mais seringais.

Murillo de Campos, médico que integrou a Comissão de Linhas Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas, também descreveu a relação entre os índios Nambiquara e os seringueiros.

Os Nhambiquaras não cessam de manifestar o seu desagrado pela presença de seringueiros no Tyra-sê. Amassam as canequinhas, roubam apetrechos, derrubam arvores na estrada, atiram pedras, etc. Á noite, se aproximam dos ranchos, imitando passaros e outros animaes, que não têm hábitos nocturnos. Tudo fazem sem que sejam vistos. (CAMPOS, 1936, p. 62).

A *terceira fase* da borracha (1942-1968) sustentou-se com o financiamento do Banco da Borracha que, em 1950, foi incorporado ao Banco de Crédito da Amazônia S.A.. Com o advento da Segunda Guerra Mundial, as relações comerciais com o oriente foram interrompidas. A produção brasileira recebeu novo incentivo através da *Batalha da Borracha*. Na análise de LENHARO (1986, p. 49), o *dever patriótico* levou trabalhadores às matas, a fim de explorar as seringueiras, em busca do látex. Transformados em seringueiros, foram submetidos à exploração econômica dos seringalistas, seus patrões, bem como às condições precárias de trabalho. Essa terceira fase é alvo deste estudo, pois durante a mesma seringalistas e seringueiros adentraram nas matas dos grupos Wakalitesu,

Halotesu, Sawentesu e Kithaulhu, da Chapada dos Parecis, abriram estradas, instalaram barracões e colocações para a extração do látex.

A *quarta fase* de exploração da borracha diferenciou-se das anteriores, agora explorando as seringueiras enxertadas, com financiamento da Superintendências do Desenvolvimento da Borracha (SUDHEVEA).

Com a intenção de reservar uma parcela de terra aos Nambiquara, o SPI, em 1942, criou o Posto Indígena Pyreneus de Souza para atender os Nambiquara da Serra do Norte: os grupos Sabanê, Tawentê/Tawanté, Yalakunté (PRICE, 1983a, p. 616). Nesse tempo, o Chefe do Posto Indígena Pyreneus de Souza empregou a mão-de-obra indígena na extração da borracha, através de convênio firmado entre o SPI e a Rubber Development Corporation. Há referência de que no período entre 1943 e 1968 o Chefe de Posto empregou a mão-de-obra indígena na exploração da borracha, primeiramente através desse convênio e posteriormente sob sua direção (AÇÃO..., 1996, p. 478). Os seringueiros fizeram contatos com os índios, estabelecendo acordos temporários, ocupando suas matas.

A Linha Telegráfica também permitiu que, pela primeira vez, os missionários protestantes, pertencentes a União Missionária em Terras Sul-americanas, chegassem ao território dos Nambiquara. Por sua vez, a Missão Santa Teresinha do Mangabal trouxe os jesuítas, que se instalaram às margens do córrego Mangabal, afluente do Rio Juruena, no território dos Wakalitesu, grupo Nambiquara do Cerrado. Mais tarde, em 1945, foi transferida para o Utiariti, à margem direita do rio Papagaio. Entretanto, apesar das inúmeras tentativas de evangelização, os Nambiquara mantêm seus rituais de cura realizados pelos xamãs, com o auxílio dos espíritos ancestrais e sua religiosidade.

Medidas diretas para a ocupação do oeste mato-grossense foram tomadas, beneficiando a produção e o transporte da borracha, através do incentivo da ida de contingentes populacionais para trabalhar nos seringais. O governo de Getúlio Vargas, a partir da Revolução de 1930, iniciou grandes mudanças econômicas, políticas e ideológicas direcionadas à ocupação do Centro-Oeste e da Amazônia. Com o Estado Novo, a ideologia agrária foi incrementada. A *Marcha para o Oeste*, através da Fundação Brasil Central, levou um contingente populacional para colonizar os “espaços vazios”, a fim de levar a “civilização” ao Leste mato-grossense. Promoveu a abertura de rodovias ligando o Planalto Central às demais regiões do país, além de direcionar uma política às populações indígenas,

como tentativa de amenizar os conflitos sócio-culturais e reduzir o desgaste humano gerado pelo impacto entre brancos e índios.

Durante a *terceira fase da borracha*, 1942 a 1968, a continuidade do processo de colonização e ocupação do território indígena deu-se através do interesse pela concessão do direito de exploração da borracha, expedida pelo Estado de Mato Grosso. Foi a forma encontrada para, através dela, requerer a posse da terra e, conseqüentemente, a sua titularidade, não levando em consideração a existência de aldeamentos indígenas.

As epidemias representaram uma das maiores causas da mortalidade entre os Nambiquara. Nos rituais de cura, os xamãs desempenham um importante papel. Através de cantos e da técnica de sucção, são capazes, com o auxílio dos espíritos, de curar as doenças que tradicionalmente os atacam. Entretanto, por desconhecerem a origem das enfermidades que chegaram após o contato com os brancos, principalmente o sarampo, a gripe e a tuberculose, bem como as plantas medicinais apropriadas a elas, as possibilidades de cura através das técnicas xamanísticas tradicionais foram inviabilizadas.⁵⁴ No ano de 1945 os Nambiquara foram atingidos por uma epidemia de sarampo que causou muitas mortes. Há uma estimativa, apresentada por Paul David Price, de que o número da população Nambiquara foi reduzido a 600, quando, no início deste século, Cândido Mariano da Silva Rondon apresentou uma estimativa populacional de 20.000. Vários grupos se uniram, então, com o intuito de evitar sua extinção.

A política levada a efeito pelo Departamento de Terras e Colonização do Estado de Mato Grosso a partir da década de 1950 favoreceu a criação de escritórios particulares para a venda de terras ditas devolutas, independentemente de as mesmas serem habitadas por populações indígenas, e se constituiu na entrega de imensas glebas a companhias particulares de colonização, firmando contrato com 18 companhias, onde cada uma delas recebeu, no mínimo, duzentos mil hectares. Mais uma vez, o território dos Nambiquara do Cerrado é invadido, pois, entre essas companhias encontravam-se a Industrial Colonizadora Continental S.A. (Decreto N° 1.822, de 25.03.1954) e a Colonizadora Camararé Ltda. (Decreto N° 1.671, de 10.09.1973). A venda de grandes áreas de terras pelo Estado de Mato Grosso, tanto para pessoas físicas como para empresas, foi realizada sem nenhum critério

⁵⁴ Para conhecer mais sobre os aspectos da cura xamanística ver LÉVI-STRAUSS, 1975, capítulos *O feiticeiro e sua magia* e *A eficácia simbólica*, p. 193-236.

técnico e com completo desconhecimento das terras devolutas, e acabou por ocasionar um tumultuoso processo de ocupação do Mato Grosso, beneficiando a especulação, a fraude e a violência.

Anos mais tarde, essa situação foi agravada pela atuação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e do Instituto de Terras de Mato Grosso (INTERMAT), que expediram títulos sobrepostos. Uma extensa região do território Nambiquara foi atingida por essa ação. Até hoje, os proprietários desses títulos exigem indenizações através de ações judiciais junto à Justiça Federal do Estado de Mato Grosso. Não somente o território Nambiquara, mas também os de outras populações indígenas do Estado foram – e são – alvo dessa inescrupulosa disputa pela terra.

A Rodovia Marechal Rondon – a BR 364, teve seu tráfego incrementado na década de 1960. A estrada viabilizou a implantação de grandes empreendimentos agro-pastoris, principalmente nas terras indígenas do Vale do Guaporé, que realizaram desmatamentos para a formação de pastagens para o gado e extração de madeira. Fato que marcou um período de grande violência, causando o extermínio de outra parcela da sociedade Nambiquara. O índio Nambiquara Etreca, do grupo Wasusu, relatou a sua admiração quanto ao número de brancos que chegaram ao seu território. Primeiramente, falou da mata e suas riquezas, de onde provém o seu sustento. Lembrou da época dos seringueiros e da passagem da estrada, a BR 364 e sua variante, a 174, trazendo um grande contingente de trabalhadores.

Uma coisa que nunca falei. Se pensa que índio não sabe. Eu só sei a mata. Só a mata conheço, tem o porco, a comida, dá a roça, o fruto, o mel. O mato é meu. Primeiro civilizado chegou seringueiro, coisa pouca, açúcar nada, foi embora. Depois veio a estrada grande. Quando a gente viu os tratores, máquinas grandes e chamamos os Alantesu lá embaixo os Hahaintesu e nós viemos no campo até perto do Uirapuru e ficava vendo pensando o que era. Depois chegou com facão fazendo picada, derrubada e depois veio caminhão leva amburana, araputanga e nós ficamos olhando e não sabia porque. Conversava com os civilizados e eles não entendiam e dava açúcar e caminhão ia embora. Lua, lua voltava e trazia serraria, então soubemos prá que civilizado usa madeira. E ele levava a mata da gente e nós ficávamos pensando o que será que vai trazer de troca? E

*não deu nada. Nem uma tábua.*⁵⁵

Também foi nesse período que várias missões instalaram-se ou consolidaram-se entre os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé, Serra do Norte e Chapada dos Parecis, com o objetivo de codificar a língua para, então, traduzir a Bíblia para o idioma Nambiquara e evangelizá-los. Na Chapada dos Parecis e Serra do Norte encontrava-se o Summer Institute of Linguistics (SIL)⁵⁶; no Vale do Guaporé, a Missão Cristã Brasileira entre os Waikisu, Hahaintesu e os grupos do Sararé; a South American Indian Mission entre os Wasusu; no Utiariti, a Missão Anchieta entre os Halotesu.

A política econômica do governo militar de 1964 trouxe uma série de mudanças para controlar os movimentos sociais no campo e incentivar o desenvolvimento e a consolidação do capitalismo no meio rural. A região amazônica passou a ser alvo de ações governamentais, através da criação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) (Lei Nº 5.173, de 27.10.1966) e, em 1967, do Banco da Amazônia S.A., bem como da Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste (SUDECO). Essas políticas governamentais, voltadas aos incentivos fiscais, favoreceram a instalação de grandes empresas agropecuárias e madeireiras que atraíram muitos trabalhadores, principalmente para o Vale do Guaporé.⁵⁷ Surgiram denúncias de que algumas empresas empregavam desfolhantes químicos (Tordon-155, produzido pela Dow Química, conhecido como *Agente Laranja*, empregado na guerra do Vietnã, que foi proibido pelo governo federal em 1977), jogados através de pequenos aviões, no desmatamento, atingindo indistintamente toda a região do Vale do Guaporé, inclusive as roças indígenas.

⁵⁵ Depoimento de Eteca Wasusu, um Nambiquara do Vale do Guaporé, a Sílbene de Almeida (ALMEIDA, 1978). Ver AÇÃO..., 1996, p. 334.

⁵⁶ O SIL chegou ao Brasil no ano de 1956 e possui sedes em Brasília, Cuiabá, Porto Velho, Belém e Manaus. Em 1975, o SIL declarou possuir 63 bases entre os índios no Brasil. No ano de 1982, ao chegar ao território dos Nambiquara, encontrei o Novo Testamento traduzido pelo Summer Institute of Linguistics para a língua Nambiquara, impresso em folhas finas de papel. Demonstrei minha preocupação, mas logo fui informada de que aqueles exemplares estavam ali, cuidadosamente guardados, porque os índios apreciavam a espessura do papel para enrolar o fumo, plantado em suas roças e também no entorno de suas casas. Para conhecer sobre a atuação do SIL no Brasil, ver MAGALHÃES, 1981, p. 753-772. Ver também artigos de OLIVEIRA, 1981; SEEGER, 1981; e LEITE, 1981.

⁵⁷ Através dos incentivos fiscais da SUDAM, chegaram à região, logo após a criação da Reserva Nambikwara e das certidões negativas, 22 empresas agro-pecuárias que se instalaram no território tradicional dos grupos Nambiquara do Vale do Guaporé (CARELLI & SEVERIANO, 1980, p. 11).

Somente no final dos anos 60 o governo brasileiro iniciou os trabalhos de demarcação de parte do território Nambiquara. Processo esse até hoje não definido. Nesse contexto, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), recém fundada, criou a Reserva Nambikwara, através do Decreto Nº 63.368, de 8 de outubro de 1968. A respeito dessa demarcação, Fuado Nambiquara, do grupo Sawentesu, comentou:

Quem perdeu mesmo foi povo do Erdo, Daniel, Milton, Lídio [Halotesu e Wakalitesu]. Daqui prá Juína, até linha telegráfica prá lá de Juruena. Campos de Júlio é terra de Wakalitesu. Juína, Juruena, é terra dos índios, nosso mesmo. Não perde. Quem mais perdeu mesmo é povo do Milton. Halotesu e Wakalitesu perdeu mesmo! Juruena prá cá da banda do Utiariti era terra de Júlio. Aldeia de Júlio perdeu mesmo. Mas, cemitério dele eu conhece. Está prá cá da linha telegráfica, onde não tem reserva. Halotesu chama Sawentesu, porque fica no meio do mato. Quem perdeu terra foi esse Marieta. Aldeia Jacaré, prô fundo chama aldeia Yaitulentsu, prá lá é região do Kithaulhu, prá lá da linha telegráfica. Junto, emendado, terra de Kithaulhu e Sawentesu. Padronal prá cá, povo de Sawentesu, Padronal até 12, prá lá prô fundo, Kithaulhu.⁵⁸

O Estatuto do Índio (Lei Nº 6.001, de 19.12.1973), sancionado pelo Presidente Médici, regularizou a situação jurídica dos índios, *com o propósito de integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional*, criando categorias que conduzem etapas sucessivas nesse processo integrativo (índios isolados, em vias de integração e integrados). Na verdade, estas três categorias, já haviam sido anteriormente estabelecidas pela Diretoria Geral dos Índios, em 1872, distinguindo os índios que *vivem aldeados sob nossas vistas*, daqueles que *vivem ainda no primitivo estado de independência, todavia relaciono-se conosco*, dos índios *que nos hostilizam e mostram-se não dispostos a mudarem o seu modo de existência*. (BRANDÃO, 1872, p. 83-84)⁵⁹

A atuação do governo brasileiro diretamente na colonização amazônica não abandonou o objetivo de colonizar os “espaços vazios”. Para viabilizá-la, criou o Programa de Integração Nacional (PIN). Em 1976, nessa perspectiva, a FUNAI aprovou o Projeto Nambikwara, com recursos provenientes do PIN, promovendo ações na área de saúde, de

⁵⁸ Entrevista com Fuado Sawentesu, na aldeia Branca, em 06.04.2000.

⁵⁹ Os Nambiquara, nessa época, compunham a terceira categoria.

desenvolvimento sócio-econômico, de educação e aspectos fundiários. Os Postos Indígenas da FUNAI passaram a contar com recursos advindos desse programa, aplicados na construção de infra-estrutura e implementação de atividades assistenciais direcionadas à integração dos índios à sociedade nacional.

Os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé permaneceram desprotegidos, sem a demarcação de suas terras, por constituírem-se em um entrave à expansão dos empreendimentos agropecuários. A colonização dessa região, através do POLAMAZÔNIA, ficou ao encargo das empresas particulares, que trouxeram investimentos nacionais e estrangeiros com o objetivo de transformar as terras do Vale do Guaporé num centro produtor agro-pecuário.

Os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé foram açoitados pela forte presença de trabalhadores que participavam de derrubadas gigantescas, trazendo consigo um surto mortal de malária, afugentando as caças, invadindo seus espaços. Suas roças foram inundadas com sementes de capim, também despejadas por aviões. Os índios responderam com constantes saques aos armazéns das fazendas e dos acampamentos dos peões, inicialmente espalhando os alimentos sobre a terra e inutilizando-os. Depois, começaram a carregar as ferramentas, cortar cercas, flechar o gado e deixá-lo apodrecer. Logo depois, enfraquecidos pelas doenças trazidas pelos brancos, capitularam. Aceitaram uma trégua e a FUNAI iniciou a transferência desses grupos para a região de cerrado, muito desconhecida para eles.⁶⁰ Fuado, do grupo Sawentesu, da Chapada dos Parecis, lembrou do sofrimento dos grupos do Vale do Guaporé ao serem transferidos para a Chapada dos Parecis. Os grupos do Vale, principalmente os Wasusu e Alantesu, chegaram a permanecer nessa região por aproximadamente 8 meses. Entretanto, dada a diversidade ecológica dos ambientes, não conseguiram adaptar-se, retornando às suas aldeias com o auxílio de missionários e um sertanista da Fundação Nacional do Índio. Os grupos transferidos, com a saúde fortemente debilitada, iniciaram a retirada. No final de 1974, todos os Alantesu e Wasusu já estavam de volta às aldeias do Vale do Guaporé. Fuado Sawentesu localizou a aldeia de alguns

⁶⁰ As Fazendas *Estrela do Guaporé* – lindeira aos Alantesu –, *Vale do Guaporé* (Zillo) – lindeira da aldeia do índio Bibi Hahaintesu, a qual virou pista de pouso da fazenda –, e *Amburana* (Sorana) – próxima à aldeia dos Waikisu –, consistiram nos primeiros empreendimentos instalados nesta região. Ainda hoje, o grupo do Bibi persiste em romper as cercas e estabelecer acampamento na pista de pouso, junto ao cemitério de seus ancestrais. Os Alantesu transitam no interior da Fazenda Estrela, pescam e banham-se no açude, contrariando as determinações do gerente.

grupos Nambiquara do Vale do Guaporé que foram transferidos para o cerrado, Chapada dos Parecis, bem como a sua dificuldade em encontrar animais para caçar.

*Alantesu ficá embaixo do Posto. Caçou, Caçou não achou bicho. Cansou e retornou aldeia dele. Caminhão do Gustavo e Frito [Fritz] ajudá com Eduardo, ajudô tranferência. Seu Eduardo ajudô índios voltarem. Hahaintesu só veio prá visita. Quem morá prá experimentá é Wasusu e Alantesu. Por isso meu povo não esquece Wasusu e Alantesu. Tá bem ligado!*⁶¹

A FUNAI, tentando equacionar o problema de terras dos Nambiquara, redefiniu, através do Decreto 73.221, de 28 de novembro de 1973, os limites da Reserva Nambikwara, dos grupos do Cerrado (Chapada dos Parecis), estendendo-os até o rio Doze de Outubro, com o intuito de abrigar os grupos indígenas do Cerrado⁶² e também de transferir para o seu interior os grupos Wasusu e Alantesu, do Vale do Guaporé, e os Mamaindê e Negarotê, da Serra do Norte. Assim, sob intenso sofrimento, foram forçados pelo órgão tutor a abandonar suas aldeias de origem.

Após quase um ano de tentativas de adaptação a um ambiente tão adverso, os Wasusu e Alantesu regressaram ao seu território tradicional. Em relação aos índios dos grupos Negarotê e Mamaindê, aqueles que tinham abandonado suas aldeias no Vale do Guaporé, retornaram paulatinamente, no início da década de 1980, à região de origem, unindo-se àqueles que aí permaneceram. No retorno, encontraram parte das matas exuberantes já derrubadas e uma profunda mudança no ecossistema e, conseqüentemente, na cadeia alimentar. As linhas delineadoras de seus territórios, fortemente traçadas pela historicidade dos Nambiquara, novamente recuam, diminuindo as fronteiras tradicionais.

Logo após a assinatura desse decreto, a FUNAI iniciou a emissão de Certidões Negativas, declarando vazia a área do Vale do Guaporé, dos grupos Alakatesu e Waikisu, transferindo-os de avião para o Sararé, habitat de outros grupos Nambiquara.

⁶¹ Entrevista com Fuado Sawentesu, na aldeia Branca, em 06.04.2000.

⁶² Integrantes de duas aldeias Halotesu, da bacia do alto Formiga, denominadas Alto Formiga e Bacaiuval, foram também transferidos para o interior da Reserva Nambikwara. Entretanto, em conseqüência de suas novas aldeias estarem situadas no limite da Reserva, continuaram utilizando seu território tradicional para a sua subsistência. Hoje, mesmo estando esses campos ocupados pela plantação da soja, a pedido dos índios, o fazendeiro protegeu com cercas o antigo pátio da aldeia onde está localizado o cemitério, freqüentado regularmente pelos índios. Ver estudo de SETZ, 1983.

Essa ação política da FUNAI de transferir os grupos Nambiquara foi, na época, amplamente divulgada pela imprensa nacional (CARELLI & SEVERIANO, 1980; OLIVEIRA, 1980)⁶³. Membros do movimento indigenista brasileiro e indigenistas e antropólogos da FUNAI que atuavam junto aos Nambiquara nessa época formularam uma denúncia aos diretores do Banco Mundial, financiador das obras de pavimentação da BR 364, sobre as conseqüências que recairiam sobre as populações indígenas marginais à estrada, principalmente a BR 174 que alterou o traçado original da BR 364, cortando as terras do Vale do Guaporé.

Para solucionar a problemática dessas invasões e tentando criar uma nova imagem, a Fundação Nacional do Índio convidou o antropólogo norte-americano Paul David Price, que havia iniciado seus estudos sobre os Nambiquara em 1968, para apresentar uma proposta de demarcação do território desses índios, baseada em critérios culturais, ressaltando os aspectos lingüísticos. Esses critérios culturais estão baseados não apenas na diversidade lingüística, diferenciadora desses agrupamentos, mas também através dos laços sociais, trocas econômicas e pelo ecossistema propriamente dito.

*[...] os grupos da região que falam uma língua, cujo vocábulo partilha de uma percentagem razoável de radicais são da “família lingüística Nambikwara”. Esta família se divide em três línguas, e cada uma delas tem vários dialetos regionais. Distingue assim três grupamentos principais de Nambikwara: os do campo, os do Vale do Rio Guaporé e os do Norte. (OLIVEIRA, 1975, p. 1).*⁶⁴

Posteriormente à revisão da política indigenista junto aos Nambiquara (Decreto 74.515, de 05.09.74), a FUNAI interditou uma região tradicional dos Katitaulhu e Wasusu, localizada no Vale do Guaporé, entre os rios Galera, Sararé e Guaporé, e transferiu para o seu interior os Hahaintesu e Waikisu. Após o fracasso dessas tentativas de transferência, a

⁶³ A Regional do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em Cuiabá, possui um arquivo contendo artigos de jornais onde encontra-se um grande número de reportagem a respeito da transferência dos grupos Nambiquara.

⁶⁴ A respeito desta divisão, ver também SILVA, P.A., 1975, p. 32.

FUNAI optou por demarcar pequenas áreas⁶⁵ em locais em que se encontravam algumas aldeias para os grupos do Vale do Guaporé. Essas ações encontraram grande resistência por parte dos fazendeiros aí instalados, por estarem de posse de certidões negativas fornecidas pelo próprio órgão de assistência.

O processo de movimentação dos grupos, aliado às doenças trazidas pelo grande número de trabalhadores na região, ocasionou uma grande depopulação ao povo Nambiquara. Dados populacionais levantados apontaram que na época existiam 528 índios Nambiquara quando, como já referido anteriormente, no início deste mesmo século Cândido Mariano da Silva Rondon estimou a população em 20.000 (RAMOS, 1943, p. 245), e ROQUETTE-PINTO (1935, p. 213), mesmo externando a sua incerteza, fez uma estimativa de 1.200. Em 1938, LÉVI-STRAUSS (1979, p. 302) calculou-a em cerca de 2.000⁶⁶. Mais recentemente, a dúvida persistiu: PRICE (1972, p. 18) concordou com a dificuldade em apresentar com certa precisão o número da população no início deste século. Acreditou que havia um total de 5.000 índios Nambiquara. Atualmente, a população é de aproximadamente 1.200 índios, de acordo com os últimos dados populacionais apresentados pela FUNAI em 1997. Inversamente, o número de não índios na região tornava-se cada vez maior.

Os índios Nambiquara do Vale do Guaporé assistiram à chegada dos *kwajato* na região, invadindo suas terras, trazendo práticas agrícolas tão diversas das suas, além da pecuária. O índio Etreca, do grupo Wasusu, assustado com o número de *kwajato* e suas máquinas, lembrou do tempo em que seu território não havia invasores.

Primeiro, aqui era só índio ... não tinha americano, brasileiro, FUNAI, nada ... era só índio. Aí o americano chegou, passou três lua e veio o civilizado: civilizado ... máquina ... trator ... caminhão. Fizeram estrada, derrubaram muito pau, botaram fogo e aí começou: capim,

⁶⁵ Os Nambiquara do Vale do Guaporé sempre se referem a esse espaço como sendo *área da FUNAI* e, pelo mesmo critério, se referiam às *terras da fazenda*, transitando livremente por elas, apenas reconhecendo e respeitando os limites das terras dos outros grupos Nambiquara, seus vizinhos.

⁶⁶ Integrou a expedição chefiada por Claude Lévi-Strauss o antropólogo brasileiro Luiz de Castro Farias, representante, na época, do Museu Nacional e do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil. Em agosto deste ano, Luiz de Castro Farias doou seu acervo fotográfico e cadernos de campo ao Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST), no Rio de Janeiro. Infelizmente, não pude ter acesso a esse acervo, pois somente estará à disposição do pesquisador a partir do mês de dezembro, após sua organização e catalogação. Entretanto, uma pequena mas significativa parcela dessa documentação fotográfica foi apresentada na Casa da Ciência – Centro Cultural de Ciência e Tecnologia – UFRJ e no MAST através da exposição *Retrato Brasileiro dos Tristes Trópicos*.

*capim, capim, caminhão, vaca, vaca, fazenda, arame, arame ... aí vieram mais civilizado, caminhão, vaca, vaca ... Civilizado brasileiro muito, muito, por quê? Por quê?*⁶⁷

O Tribunal Internacional Bertrand Russel, na Holanda, denunciou, em 1980, a situação do Vale do Guaporé, onde 22 empresas agropecuárias ameaçaram extinguir os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé, condenando o Brasil por genocídio contra os índios. Nessa época, dados registraram uma grande depopulação entre os tão temidos guerreiros, conforme outrora eram conhecidos os Nambiquara. Nesse momento, restavam 600 índios. Numa luta desigual, seus arcos-e-flechas não conseguiram impedir a chegada das armas de fogo, das máquinas, dos produtos químicos, do sarampo e de tantas outras doenças.

O governo de João Batista Figueiredo, no início da década de 80, criou o programa POLONOROESTE, financiado pelo Banco Mundial, para atuar nos Estados de Mato Grosso e Rondônia. O processo migratório tornou-se mais volumoso, trazendo um variado contingente de trabalhadores urbanos, agricultores, pecuaristas, comerciantes e madeireiros. Um assentamento para 5.000 famílias foi previsto para essa região.

A pavimentação da rodovia Marechal Rondon, BR 364, financiada pelo POLONOROESTE, trouxe a BR 174, uma alteração de parte de seu traçado inicial, indo de Pontes e Lacerda a Barracão Queimado (local onde o seringalista Antonio Cesário Áscar edificou seu barracão). Esse desvio deixou as terras arenosas da Chapada dos Parecis e passou a cruzar as terras férteis dos grupos do Vale do Guaporé, atendendo aos empreendimentos agro-pecuários instalados na região. O Banco Mundial exigiu outra abordagem para a questão indígena. Um novo estudo de identificação e delimitação do território dos grupos do Vale do Guaporé propôs a demarcação de uma área contígua abrigando grande parte das suas aldeias, com exceção daquelas pertencentes ao grupo Katitaulhu. Para esse grupo, propôs-se uma outra área, localizada mais ao sul, próxima ao Rio Sararé.

O governo federal, diante dos intensos conflitos pela posse da terra no Vale do Guaporé, encarregou o Exército Brasileiro para executar a demarcação do território

⁶⁷ Depoimento de Eteca Wasusu, um Nambiquara do Vale do Guaporé a Silbene de Almeida. Apud. HISTÓRIA..., 1980; AÇÃO..., 1996, p. 503.

Nambiquara, mas essas novas linhas demarcatórias diminuíram e fragmentaram drasticamente o território tradicional.

Pequenas áreas de valor significativo para os Nambiquara, Lagoa dos Brincos, Pequizal e Taihãntesu, foram identificadas, demarcadas e agregadas à Terra Indígena Vale do Guaporé, no decorrer dos anos 80 e 90, formando uma área contínua. A Lagoa dos Brincos é o lugar onde os Mamaindê e Negarotê coletam uma concha destinada à confecção de brincos, de uso feminino e masculino. Orivaldo Nambiquara, um Halotesu, expressou a importância desse adorno para esses índios, comparando-o à importância que os Manduca, grupo Nambiquara da Serra do Norte, dão ao machado de pedra. A Terra Indígena Pequizal foi criada com o objetivo de proteger o fruto do pequi (*Caryocar brasiliense St. Hil.*), o elemento primordial que solidifica a identidade cultural dos Alantesu e que o auto-denomina como o *povo do pequi*. Nessa área há uma extensa reserva nativa de pequizeiros, cujos frutos, depois de cozidos, destinam-se à produção de uma bebida muito apreciada por eles. Taihãntesu, local onde encontram-se as cavernas sagradas, é, para o grupo Wasusu, a morada das almas após a morte.

A consolidação do processo de colonização na região propiciou o surgimento, ao longo da BR 174, de crescentes núcleos urbanos e, com eles, o retorno de garimpeiros às minas do Sararé, além de assentamentos do INCRA no entorno do território Nambiquara. Conseqüentemente, os índios se depararam com as invasões dos grileiros. O município de Vila Bela foi desmembrado nestas últimas décadas, originando outros municípios: Pontes e Lacerda, Nova Lacerda, Conquista d'Oeste, Comodoro, Sapezal e Campos de Júlio.

As terras indígenas localizadas no Vale do Guaporé abriram-se, na década de 80, à extração ilegal da madeira de lei, tornando-se alvo da cobiça desenfreada daqueles que se instalavam nas cidades adjacentes. As invasões aos territórios indígenas são contínuas e, sem que os Nambiquara da Terra Indígena Sararé tenham tido uma trégua, chega a atividade garimpeira, seguindo o caminho dos madeireiros. Em 1992, o número de garimpeiros a ocuparem a região chega a 8.000. A extração mineral e a extração vegetal mudam demasiadamente o cenário do território dos Nambiquara. As verdes matas da Floresta Amazônica são substituídas por extensas áreas devastadas, rios assoreados, dragas trabalhando incessantemente.

O Estado de Mato Grosso, com o apoio do Ministério da Integração Regional e com recursos financiados pelo Banco Mundial, começou a desenvolver, a partir de 1992, o Programa de Desenvolvimento Agro-ambiental (PRODEAGRO). Seus componentes estão direcionados principalmente ao ordenamento territorial, através do zoneamento sócio-econômico e ecológico. O Banco Mundial condicionou a liberação desses recursos à extrusão dos garimpeiros na Terra Indígena Sararé e à implementação de um componente indígena, objetivando a regularização fundiária, fiscalização e vigilância das terras indígenas, além de ações direcionadas à melhoria de vida dessas populações.

Do imenso território tradicional com áreas contíguas, que outrora abrigava todos os grupos Nambiquara, alguns deles hoje extintos, o pouco que resta está agora dividido em nove áreas, algumas não contínuas: Terra Indígena Pyreneus de Souza, com 28.212,2761 hectares; Terra Indígena Nambikuara, com 1.011.961,4852 hectares; Terra Indígena Vale do Guaporé, com 242.593 hectares; Terra Indígena Lagoa dos Brincos, com 1.845 hectares; Terra Indígena Taihãtesu, com 5.362 hectares; Terra Indígena Pequizal, com 9.886,8211 hectares; Terra Indígena Sararé, com 67.419,5158 hectares; Terra Indígena Tirecatinga, com 130.575 hectares e Terra Indígena Tubarão-Latundê⁶⁸, com 116.613,36 hectares.

O processo de ocupação ilegal de territórios indígenas está não somente nas páginas da história dos Nambiquara, mas também nas das outras 37 etnias em Mato Grosso, interferindo na sua vida cotidiana, privando a esses povos das suas melhores terras, de serem livres e culturalmente distintos.

⁶⁸ A Terra Indígena Tubarão-Latundê localiza-se no estado de Rondônia, onde habitam os índios Aikanã (Tupi-mondê) e um dos grupos Nambiquara denominado Latundê.

*Descanse, moça, e deixe sua barriga ser pintada.
Descanse, moça, e deixe seu rosto ser pintado.
Na Aldeia dos Espíritos, deitada, o poder do açafreão, deitada.*

II Uma abordagem onomástica

Camararés, Cavihís, Cabixis, Cabixi-u-a-jurury, Beiços de Paus, Maimbarés, Nenê, Orelhudo, Tamarés, Tamararé, Tagnani, Tapanhunus, Uaikoákorê e Uaintaçu, entre tantos outros, consiste em uma multiplicidade de nomes encontrados na documentação do final do século XVIII até meados do XX e atribuídos aos índios hoje conhecidos por Nambiquara.

Ao percorrer os manuscritos, a cartografia e as fontes bibliográficas, nota-se uma controvérsia quanto à designação dada aos Nambiquara. O relatório de Joaquim Alves Ferreira, Diretor Geral dos Índios de Mato Grosso, datado de 1848, enumerou trinta e três *nações indígenas*, identificando os lugares em que habitam, além do número de indivíduos de cada uma. Entre elas encontram-se os Cabixi e os Nambiquara localizados, respectivamente, nos *Campos e terra dos Parecis* e no *Rio do Peixe, confluente do Arinos*.

Cabixis. Nação bastante numerosa, que habita em diversos alojamentos dos campos dos Parecis a Noroeste do Arraial de S. Vicente em 15 á 20 leguas de distancia até hoje indomita, sempre manifestou disposição hostil para connosco. Os nossos arraiais e moradores do districto de Mato Grosso muitas vezes forão assaltados por esses Índios, que annualmente repetem as suas correrias, matando e roubando e incendiando as bandeiras, que de vez em quando se expedem contra elles.

Nambiquaras. Conhece-se huma horda de huns 600 desses selvagens que habitão as vizinhanças da confluencia do rio do Peixe com o Arinos. Sustentão-se da caça, da pesca, e de alguns fructos da terra, que cultivão com instrumentos de páo e pedra. Vivem em estado habitual de guerra com os outros Índios, e particularmente com os Apiacás, a quem fazem todo o mal que pôdem. Fogem de ter relações connosco, e costumão fazer embuscadas para atacar as nossas canôas que se empregão na navegação da Villa de Diamantino para o Pará (...) de muitas das nossas arnas, e não oppõem resistencia aberta.⁶⁹

A documentação cartográfica do século XIX, elencada no final deste trabalho em *Fontes Documentais*, trouxe denominações indígenas para designar pontos geográficos. O

⁶⁹ FERREIRA, J.A., 1848, p. 14.

termo Cabixi aparece para nomear um rio que nasce em terras mato-grossenses, afluente do Guaporé, e o Parecis para cordilheira ou Campos dos Parecis indicando, em algumas vezes, a presença de índios, além dos Paresi.

O manuscrito do Frei José Maria de Macerata, datado de 1843, trouxe uma descrição das diversas *Nações de Índios* que habitam a Província de Mato Grosso. Nesse ofício distingue os Cabixi-Ajururi dos Nambiquara. Os Cabixi estão localizados nas *cabeceiras dos rios Guaporé, Sararé e Galéra*; os Ajururi nas do *Jamary e Tabyrna* e os Nambiquara nas *cabeceiras do rio S. João da Barra*. Nesse mesmo documento, menciona os Paresi localizados *nos Campos do mesmo nome* e que freqüentam os arraiais mineiros de Pilar, Santa Anna e São Vicente *para consertar e prover-se de ferramentas* (OFÍCIO..., 1848, p. 8, 11). Em grande parte dos manuscritos consultados foi registrada a presença de Cabixi nessa mesma região dos arraiais. Além disso, o Frei localiza os Nambiquara como a *Nação que reside nas cabecérias do rio S. João da Barra*, e caracteriza-a como *muito valente, antropophaga, e com a menor industria*.

Na primeira metade do século XX, Cândido Mariano da Silva Rondon relatou que os índios Paresi, auto-denominados Aliti, atribuíram a um dos seus grupos, os Cozárini, habitantes do território limítrofe com os Nambiquara, o nome de Cabixi.

Geralmente, os Caxinití e Uaimaré que habitam as águas do Arinos e Sacuriú-iná, e os rios Tahúruiná, Timalátia, e Sauêruiná, apelidaram os Cazárini que vivem nas cabeceiras do Rio Verde, do Juba, do Cabaçal, do Jauru, do Juruena e do Guaporé, de Cabixi – nome que os habitantes da cidade de Mato-Grosso dão aos índios que atacam os habitantes desta zona. (RONDON, 1947, p. 10-11).

O índio Paresi Toloiri, que durante muito tempo integrou, como guia, a Comissão Rondon, forneceu outras informações a respeito do termo Cabixi, então empregado pela população de Vila Bela em referência aos índios Nambiquara. Toloiri trouxe informações a respeito da origem do termo Cabixi:

Afirmou-nos Tôlôiri que a sua gente é Cozárini, erradamente chamada – Cabixi; que o nome Cabixi era antigamente dado pela população de Vila-Bela aos índios que os Parici denominam de Uáicoacôrê e que a gente de Diamantino e Cáceres chamam – Nambiquara. Êste povo habita o vale do Juruena, desde suas cabeceiras dos rios Sararé e Galéra, afluentes do Guaporé. (RONDON, 1947, p. 11)

Uaikoákôrê, aquele que dorme no chão, foi, por muito tempo, a designação empregada pelos Paresi para denominar os índios habitantes da margem direita do rio Guaporé e afluentes dos rios Galera e Sararé, seus vizinhos, os Nambiquara.

Rondon adotou definitivamente o nome Nambiquara. Ao que tudo indica, foram os Paresi, durante os trabalhos de construção das Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, que esclareceram que seus vizinhos do lado ocidental de seu território não eram os *Beijos de Paus*. Cândido Mariano da Silva Rondon, ao referir-se ao termo Nambiquara, considerou que este

seu nome é de muito tempo conhecido e lhes foi dado pelos sertanejos. Não sabemos ao certo a sua denominação própria. Das mais antigas referências a essa gente às mais modernas, nada positivamente se podia colher no que concerne a condições étnicas. (RONDON, 1947, p. 45)

Também indicou que o nome Nambiquara foi adotado pelos moradores de Diamantino e Cáceres. E que os Nambiquara são aqueles mesmos índios que os habitantes de Vila Bela chamavam de Cabixi. E ainda, concluiu que são idênticos os arcos-e-flechas, bem como outros artefatos pertencentes aos Cabixi e Nambiquara.

Roquette-Pinto (1935, p. 86)⁷⁰ fez referência a essa denominação: os verdadeiros Kabixi são índios da Serra do Norte, que descem para o Vale do Guaporé, chegando à cidade de Mato Grosso, onde cometem depredações. Nessa mesma época, informou sobre a origem do nome Nambiquara, emprestado do Tupi-guarani, que significa orelha furada, qualificando-os, então, de forma definitiva. Nas palavras do referido autor, foram chamados Nambikuáras pelos sertanejos e pelos índios civilizados, seus vizinhos (Idem, p. 213).

⁷⁰Ver também RONDON, 1947, p. 38-39.

[...] os índios Parecis chamam *Uaikoá-korê* e os sertanejos preferem chamar *Nambikuáras*, nome, aliás, que estes não conhecem, apelido estranho absolutamente a seus dialetos. (*Do tupí: Nambi – orelha; Kuára – furo*).

Nambikuára – (Nhambiquara ou Nambicoara – Manbiuára) – aparece, é bem verdade, em muitos escritos antigos e modernos; representa, porém, denominação que se tem emprestado a povos diversíssimos, alcunha totalmente estranha á lingua dos alcunhados.

[...] *Quantas tribus do Brasil, e mesmo da America do Sul, por terem seus filhos o costume de perfurar o lobulo da orelha, não merecem esse nome nambikuára?* (ROQUETTE-PINTO, 1935, p. 30, 46)⁷¹

Indistintamente, para todos os grupos Paresi o termo Cabixi apresenta-se imbuído de grande preconceito. Traz o sentido de povo, em oposição àquele de descendência ilustre e, conforme o depoimento de Daniel M. Cabixi, que é um índio Paresi do grupo Cozárini, *a ralé*. Esclareceu que a origem de seu nome vem da época em que foi batizado pelo Padre João Dornständer e que nenhum membro de sua família, nem mesmo outros índios Paresi, possuem esta designação como sobrenome.

[...] *Então, os historiadores, na época, né? Denominaram os índios é, por diversos nomes inclusive, Cabaçais, né? ou Cabixis, né? São dois termos que vão surgir nessa época. Só que, em nenhum registro histórico diz, com afirmativa 100% correta, se realmente houve esse grupo ou foi uma denominação criada para nominar essas ... levas de índios que atacavam Vila Bela da Santíssima Trindade. Existe, na Chapada dos Parecis, hoje, uma série de cabeceiras que vão formar o rio Guaporé e que nessas cabeceiras habitavam os índios Paresi do sub-grupo Cozárini. Esse grupo, Cozárini, também os historiadores acharam que os índios desciam dessas cabeceiras do rio Jauru para atacar a Vila Bela da Santíssima Trindade. Então, ficou acertado que os Cozárini provavelmente seriam os Cabixi, conhecido atualmente.*⁷²

Alguns estudos lingüísticos indicam que o termo Cabixi é originário da língua Tupi. TIBIRIÇÁ (1984, p. 77)⁷³ conceituou o termo como uma *espécie de espongiário com que*

⁷¹Para o significado da designação Nambiquara, consultar TIBIRIÇÁ, 1984, p. 143.

⁷²Entrevista com Daniel M. Cabixi realizada por Nilza F. Moreira da Costa, em Tangará da Serra, em 10.08.2000.

⁷³No Dicionário da Língua Portuguesa (FERREIRA, 1975, p. 241), Aurélio Buarque de Holanda define o termo *Cabixi*, da língua Tupi, como o *indivíduo dos cabixis, subtribo indígena pareci*; [...] *pertencente ou relativo aos cabixis*. Ao seguir a indicação para ver *Cauxi*, na página 299, encontra-se: *Designação comum aos animais espongiários*

os índios preparam o barro da cerâmica, para torná-la mais resistente. GUÉRIOS (1949, p. 89) não faz uma reflexão direcionada à origem do termo, mas o atribuiu tanto a um grupo Paresi, dos rios Verde e Sacre, como também aos Nambiquara.

Ao elaborar um quadro das línguas indígenas brasileiras ao sul do rio Amazonas, RODRIGUES (1986, p. 81) dividiu a Família Lingüística Nambiquara em três grupos: *Família Nambikwára do Norte, Nambikwára do Sul e Sabane*, e inseriu os Cabixi junto aos grupos *Mundúka, Galera, Nambikwára do Campo*, pertencentes ao segundo grupo.

Além da variedade de nomes atribuída aos Nambiquara, uma imagem estereotipada foi moldada. Para compreender o significado dos termos – e principalmente dos adjetivos a eles atribuídos – deve-se levar em consideração as condições em que, por exemplo, os viajantes, etnólogos e diretores de índios produziram-nos. Na maioria das vezes, tais designações não refletiu aquilo que tinha à frente dos olhos, mas sim ao imaginário que retratava as estruturas mentais da época. Os Nambiquara, como qualquer índio dessa época, foram representados a partir do estereótipo de incapaz, bárbaro, selvagem, desprovido de alma e, não raro, até de antropófagos⁷⁴. Contudo, os Nambiquara também temiam que os brancos fossem antropófagos. Daniel Wakalitesu, um Nambiquara do Cerrado, relatou que inúmeros presentes foram deixados nas trilhas percorridas por eles, na época da passagem da linha de telégrafo. Além do estranhamento que isso causava, os índios imaginavam que aqueles homens alimentavam-se de carne humana.

Rondon quando passou, papai contou. Também jogô açúcar, sal. Jogô tudo fora [o pai de Daniel]. Assim que contava mamãe. Mamãe contava. Aquele tempo que Rondon passou. Diz que deixava carne seca. Mamãe jogava fora. Ficava com medo. Pensava que era carne de gente. Sal, nunca vi. Açúcar também, nunca vi. Diz que café. – Ah! Joga isso fora, inimigo da gente! [imitando o tom de voz de sua mãe]

monaxônidos da família dos espongilídeos, de água doce, cujo contato produz forte comichão, por causa dos espículos que provocam irritação na pele. Crescem nas várzeas alagadiças ou igapós e se acumulam nas raízes das árvores. Daí são retirados pelos naturais da terra, e reduzidos a cinza que, misturada ao barro, serve para o fabrico da louça. [Sin.: esponja-d'água-doce, cabixi, cauí, caúxi, paracutaca].

⁷⁴Com referência à prática antropofágica, Cândido Mariano da Silva Rondon, após encontrar várias aldeias Nambiquara relatou: *Os Nhambiquaras começaram por ficar melhor conhecidos. A terrível sentença que os condenava como antropofagos, ficou exuberantemente demonstrado ser injusta e descabida. Nas muitas aldeias por nós visitadas e cuidadosamente examinadas, nunca descobrimos o menor indício do infando costume; nos entulhos em que lançam restos das suas refeições, só encontramos ossos de animaes, caroços e cascas de fructas e espinhas de peixes.* (RONDON, 1922, p. 80-81)

*Assim que fala. Leite de vaca? Achava que era leite de gente, não bebe não.*⁷⁵

Frente a essa imagem construída, justificava-se, sem maiores problemas, a existência das bandeiras, da necessidade de aldeá-los, de cristianizá-los e até mesmo de exterminá-los. Não seria absurdo afirmar que representações desse tipo perduram nos dias atuais, principalmente devido à falta de conhecimento. É certo que não tão explicitamente como antes, mas os índios ainda são vistos como incapazes, preguiçosos, como homens sem alma, justificando, assim, principalmente a presença de instituições religiosas junto às comunidades indígenas Nambiquara.

RAMOS (1943, p. 243) analisou diversos nomes atribuídos aos Nambiquara e concluiu que o etnônimo Nambiquara é o termo mais genérico utilizado nos estudos sobre esses índios, habitantes da *serra do norte*.

O nome de Nambiquara, com suas variantes, já aparece, porém, em vários escritores, mesmo antigos. A palavra é de origem Tupí (nambi, orelha; kuára, furo) e refere-se ao hábito de aqueles índios furarem o lóbulo das orelhas, costume aliás que se estende a muitas outras tribus indígenas.

[...] O nome de Tapanhuna e suas variantes, também ocorre com frequência para designar grupos de índios que os cronistas localizavam no alto Tapajoz. Êste termo se tem prestado a controvérsias, muitos atribuindo a expressão a grupos de negros quilombolas que se tivessem misturado aos índios dos sertões matogrossenses, vivendo isolados nas matas do Arinos. Roquette-Pinto contesta esta versão, acreditando que os Tapanhuna seja um grupo Nambiquara (Kôkôzu) que habita o vale do Juruena, e pelo fato de terem a pele mais escura que a dos outros, justificaram o termo tupi de "homem negro. (RAMOS, 1943, p. 242)

Paul David Price também discorreu sobre este tema e confirma ser obscura a reflexão em torno da etimologia do termo Cabixi. Citou e analisou alguns relatos de viajantes que percorreram esse território nos séculos XVIII e XIX, fornecendo dados importantes para a discussão.

⁷⁵ Entrevista realizada com Daniel Wakalitesu em 15.02.2000.

The etymology of the term Cabixi is obscure. Von den Steinen equates it with Cavihi, the name of a tribe reported as living to the north of the Pareci in the 1720 (von den Steinen 1894:245; Campos 1862:445-446). Campos description of the Cavihi makes it clear, however, that this tribe was not the Nambiquara. It is more probable that the group in question were Tupi, and that Cavihi is a bad transcription of kagwahív, the Tupi word for people. (PRICE, 1972, p. 5-6)

Foi somente a partir da década de 70 que inúmeros grupos que compõem o povo Nambiquara, habitantes do Vale do Guaporé, começaram a ser conhecidos pelas suas próprias autodenominações.

Ao que tudo indica, no universo desses índios a autodenominação encontra-se intimamente relacionada ao seu ambiente de origem, às características comportamentais, hábitos alimentares e peculiaridades de seu corpo.⁷⁶ Entretanto, permanece a denominação Nambiquara, genericamente empregada, abrangendo todos os grupos habitantes das três áreas culturais, distinguíveis pela diversidade geocultural: Serra do Norte, Chapada dos Parecis e Vale do Guaporé. Essas áreas culturais, conforme PRICE (1972, p. 27), reúnem uma *maior unidade étnica*, ou seja, englobam características mais semelhantes do que aquelas existentes entre os grupos das demais áreas culturais.

Dessa forma, os Nambiquara da Serra do Norte são representados pelos grupos, Sabanê, Latundé, Tawanté, Tawenté e Yalakunté. Os Nambiquara da Chapada dos Parecis⁷⁷ compreendem os Halotesu, povo do Cerrado, que habitam a extensão longitudinal dos rios Juína e Formiga; os Sawentesu, povo da floresta, localizados próximos à nascente do rio Juína, a oeste; os Kithaulhu, povo do marmelo, ocupando a área ao longo do rio Camararé, ao sopé da Serra do Norte – quanto a essa designação, parece que provém do apelido de um dos seus primeiros líderes, referindo-se a uma particularidade de seu corpo –; e os Wakalitesu, povo do jacaré, ocupam o território a leste, próximo aos rios Juruena e Sapezal.

Os Nambiquara do Vale do Guaporé abrangem os grupos Aikkutesu, Nantesu, Qalisattesu, Yxotxusu, Elahitxansu, Alakatesu, Waikatesu, Alantesu (povo do pequi),

⁷⁶ A pesquisa linguística referente às designações dos grupos Nambiquara ainda carece de estudos de campo para o entendimento de seus significados.

⁷⁷ Neste estudo, o acidente geográfico Chapada dos Parecis está também subentendido como Cerrado.

Wasusu (povo da flauta) e os Katitaulhu, compreendendo terras localizadas a oeste de Mato Grosso, na fronteira com a Bolívia.

Habitam ecossistemas distintos, definidos por PRICE (1972, p. 85) como áreas culturais: Vale do Guaporé, Serra do Norte e Chapada dos Parecis, a oeste de Mato Grosso. A diversificação existente nessas três áreas culturais reúne uma maior unidade étnica, englobando características mais semelhantes do que aquelas existentes entre os demais grupos. Mesmo fazendo parte de um único povo, apresentam diferenciações e, em alguns aspectos, bastante significativas.

A reunião das fontes orais e manuscritas permite uma análise sobre os termos empregados e, assim, tentar dirimir as dúvidas que possam ainda persistir. Segue um quadro demonstrativo referente à onomástica Nambiquara contendo informações compactas a respeito das designações empregadas desde o século XVIII até o atual.

Autor	Designação	Ano
Antonio Pires de Campos	Cavihís	1727
Alexandre Rodrigues Ferreira	Kabixis	1783-1792
Ricardo Franco de Almeida Serra	Cabixis, Cabixi-u-a-jurury, Mambarés	1797
Carta da Provincia de Matto Grosso e Parte das Confrontantes e Estados Limitrofes. Christiano Pereira de [...] Coutinho e Cap. Humbelino Alberto de Campo Limpo	Rio Cabixi	1788-1789
Mapa: The tribes of eastern Bolivia	Nambicuara, Cabishi e Paresi	?
Mappa Geographico da Capitania de Matto Grosso – Caetano Pinto de Miranda M. Negro	Rio Cabixi	1802
João Severiano da Fonseca	Cabixys, Maimbarés	1875-1878
José Maria Macerata	Nambiquára, Cabixi, Cabixi-uajurury, Maimbaré	1843
Joaquim Alves Ferreira	Tapanhunus, Cabixis, Maibarés, Nambiquaras, Parecis	1848
Francis Castelnau	Cabixis, Nabicuaras	1850
Carta Topographica & Administrativa da Provincia de Matto Grosso. Vcde. J. De Villiers de Gileadam.	Rio Cabixi	1850
Henrique José Vieira	Tapanhunus, Nambiquaras, Cabixis	1853
Mapa geográfico da Capitania de Matto Grosso	Rio Cabix	1853
Carta da Provincia de Matto Grosso (Mapa)	Rio Cabixi	1880

Carta da Provincia de Matto Grosso – P. Bueno	Rio Cabixi	1880
João Severiano da Fonseca	Parecis, Maimbarés, Cabixys e Nhambicuáres;	1880
	Parecis, Cabixys e Maimbarés	1881
Karl Von den Steinen	Cabixi, Cabixi manso, Cabixi bravio	1887
João Augusto Caldas	Cabixis, Camararés, Tamarés, Cabixis -au-juruhy, Mambariarás, Nambiquaras	1887
Nicolau Badariotti	Cabexins (uma das 3 tribos Paresi)	1898
Maria do Carmo de Mello Rego	Cabixi bravo	1899
Cândido Mariano da S. Rondon	Uaicoacorês, Nhambiquara, Cabixi	1907
E.Roquette-Pinto	Nambikuáras, Kabixís, Uaikoá-korê, Uaikoákôrê, Uaintaçú ou Uáindzê, Tapaniunas, Tapanhunus	1912
Mapa da Comissão Rondon	Rio Cabixy e Ribeirão do Cabixy	1912
Anonymous	Nhambiquaras, Cabixis	1916
Max Schmidt	Nambikuara	1926-1928
Claude Lévi-Strauss	Nambiquara	1935
J. Vellard	Nhambikwaras	1939
Lima Figueirêdo	Nhambiquára	1939
Arthur Ramos	Nambiquara, (Nambikuara, Nambicoara, Nhambiquara, mambyara, mambyare, Namby-uara, Nambycuara, Orelhudo, Tapaiuna, Waikoákôrê)	1943
João Acácio (encarregado da Linha de Telegráfica de Campos Novos)	Cabixi (índios Mamoinde?)	1944
Mapa etno-histórico do Brasil e Regiões adjacentes. Adaptado do Mapa de Curt Nimuendaju	Nambikwára, Uaintaçú, Kokozú, Kongorê, Mamaindê, Tagnani, Nenê Tautitê, Navaitê, Anunzê	1944
Cândido Mariano da Silva Rondon	Rio Manoel Corrêa, afluente do S. Miguel, que por sua vez é contribuinte da margem direita do rio Guaporé.	1948
Zoroastro Artiaga	Cabixís, Mahinbáres, Nambiquáras Guaráios	1948
R. F. Mansur Guérios	Cabixí (Cabyxi, Cabexi, Kabishí)	1949
Gastão Cruls	Nambiquara do alto Juruena, alto Roosevelt e alto Guaporé; Nambiquara-Sabanê (Toantesu e Tamaindê)	1958
Armando Levy Cardoso	Cabixí	1961
Desidério Aytai	Nambiquara	1964
Darcy Ribeiro	Sararé ou Kabixi	1970

Paul David Price	Cabixi, Nambiquara	1972
Alonso Silveira de Mello, S. J.	Kabixí, Nanbikuára	1973
Aurélio Buarque de Holanda	Cabixi, Nhambiquara, Nambiquara	1975
Paul Leslie Aspelin	Nambicuara (Mamaíndê)	1975
Luiz Caldas Tibiriçá	Cabixi	1985
Romana Maria Ramos Costa	Kabixi	1985
Aryon Dall'Igna Rodrigues	Nambikwára, Nambikwára do Sararé, que corresponde aos Kabixí	1986
Maria de Lourdes Bandeira	Cabixi, Nambikuara	1988
Galdino Pimentel	Cabixis, Voyavavis, Cabiliaés	S/d
Daniel Cabixi (Índio Paresi). Entrevista	Cabixi, Nambiquara	2000
Eutímio Kithaulhu. (Índio Nambiquara) Entrevista	Cabixi é Paresi	2000
Geraldino (Seringueiro) Entrevista	Cabixi, Nambiquara	2000
Sérgio Canangio (Seringalista). Entrevista	Cabixi, Nambiquara	2000
Silas Kithaulhu. (Índio Nambiquara) Entrevista	Cabixi é Mamaíndê e Negarotê	2000

No universo Nambiquara, a maneira como esses grupos se autodenominam, encontra-se intimamente relacionada ao seu ambiente de origem, às características comportamentais, hábitos alimentares e peculiaridades físicas. Entretanto, permanece a denominação Nambiquara, genericamente empregada, abrangendo todos os grupos habitantes das três áreas culturais, distinguíveis pela diversidade geo-cultural: Serra do Norte, Chapada dos Parecis e Vale do Guaporé.

Esta discussão encontra-se presente na mitologia Nambiquara, ao explicar a origem e o destino do povo Nambiquara que habitava o interior de uma grande pedra preta. Daí foi retirado e conduzido a diversas regiões. Através desse mito, os Nambiquara explicam a diversidade dos grupos Nambiquara ocupando regiões longínquas e dispersas umas das outras. Aconteceu no *tempo de antigamente, muito antigamente*, quando o urubuzinho, com sua espada, conseguiu perfurar uma grande pedra e encontrar o povo Nambiquara, distribuindo-os a lugares distintos, para, com suas famílias, formarem suas aldeias.

[...] *O urubuzinho pegou a espada de madeira, voou bem lá para cima, desceu de lá e bateu a espada de madeira com toda a força na pedra, igual a um raio. Agora a pedra rachou no meio e as duas bandas*

caíram de lado. Os nambikwára apareceram, mas surdos por um tempo, por causa da pancada na pedra. Os animais voltaram para ver. [...] O urubuzinho tirou um casal de nambikwára novo da pedra e fez um ranchinho para o casal. Depois tirou outros casais mais velhos e mandou cada grupo morar em seus lugares. Mas ainda restou gente lá dentro da pedra e hoje ainda está lá. (PEREIRA, 1983, p. 10-11)

Ao analisar as fontes primárias e secundárias, manuscritas, impressas e orais, os testemunhos dos não índios, muitos deles espelhados na própria imaginação, representaram uma imagem errônea, contraditória e principalmente preconceituosa a respeito dos *Cabixi* e dos Nambiquara.

A partir da introdução de novos elementos na estrutura da sociedade Nambiquara, foi realinhada uma outra ordem, incorporada aos seus tradicionais modos de viver. Conseqüentemente, esvaíram-se as representações extraordinárias e até mesmo assombrosas daquele índio *selvagem, bárbaro, agigantado, erradio, antropófago* e tantos outros nomes apelativos atribuídos aos Nambiquara no final do século XVIII, transcorrendo no XIX e chegando até mesmo ao princípio deste século.

Entretanto, forçosamente e de maneira violenta, o estabelecimento do contato forjou uma “nova” identidade que, aos olhos dos regionais, descaracterizou a imagem do índio. Acreditam que, a partir daí, deixaram de ser *índios puros, autênticos*, passando a ser *civilizados*. Diante dessa *mudança de identidade*, comumente os brancos queixam-se dessa nova postura assumida pelos Nambiquara, quando trajam-se à maneira dos regionais, falam compreensivelmente o português, utilizam viaturas como transporte e adotam alguns costumes até então desconhecidos por eles. Contraditoriamente, exigem do índio uma imagem quase romanceada, repleta de signos que compõem a idéia do *índio puro*, arraigada nas imagens do pensamento, no próprio conceito de *ser índio*.⁷⁸ Voltar àquelas imagens, àquelas origens, agora perdidas ou *rasuradas*, consistiria em tomar o atalho do tempo passado, desfazendo-se do próprio conceito de história, negando a possibilidade de apropriação de novos códigos a serem incorporados aos seus modos tradicionais de viver, de conceber a vida conforme os preceitos Nambiquara (CARRERO et al., 1999).

⁷⁸ Ver noção de *signo* em DELEUZE, 1992, p. 83.

A dúvida quanto à origem do nome Cabixi, e até mesmo a identidade desses índios, persiste até os dias atuais. No ano de 1916, integrantes de Comissão Rondon já apontavam para a discussão da existência dos Cabixi.

[...] que o nome de Nhambiquara só era applicado a esses indios pelos moradores de Diamantino e de S. Luiz de Cáceres; que os Parecis os appellidavam de Uaikoakorês, por allusão ao seu habito de dormir no chão e não sobre rêdes; que eram elles os que incessantemente atacavam a cidade de Matto Grosso, onde esses ataques eram attribuidos a uma nação hypothetica, designada pelo nome de Cabixi. (ANONYMOUS, 1916, p. 286)

Da mesma forma, Daniel M. Cabixi⁷⁹ traz a discussão à tona quando, ao encerrar o seu depoimento, afirma: *Eu tenho quase que certeza absoluta que os Cabixi talvez nunca existiram. Talvez existiram sim na imaginação dos exploradores e dos historiadores.*

⁷⁹Em entrevista realizada por Nilza Moreira da Costa, em Tangará da Serra, em 10.08.2000.

*A moça derruba o pequi.
A moça cheia de espírito, derruba o pequi
Moça de açafião, cheia de espírito, você vai se mudar.
Enquanto eu estou cheio de espírito, você vai se mudar.
Enquanto eu estou cheio de espírito e você, deitada, adormecida,
O sol em seu caminho move-se para um novo lugar.*

III O cotidiano Nambiquara

O espaço habitado e percebido pelos Nambiquara simboliza um monumento histórico, elaborado com materiais da memória coletiva, recebido como herança do passado e reelaborado com as práticas do presente. A aldeia e os outros espaços que a compreendem, a floresta, o campo, os rios, as montanhas representam os *espaços da memória*. Este espaço (*siyensu*)⁸⁰, um patrimônio cultural, é concebido como uma evocação ao que Jacques Le Goff denominou de *idade mítica*, encontrada nos mitos, formadores da identidade, onde os velhos, homens, mulheres, jovens e crianças, com seus modos de viver, incorporam aos seus saberes a paisagem e tudo aquilo que faz parte dela.

Para os Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu e Kithaulhu, o cerrado (*halotesu*) é o lugar apropriado ao estabelecimento de uma aldeia que deve ser relativamente distante do rio e da mata. Aí fazem suas moradas, trabalham, namoram, casam, criam seus filhos, envelhecem e enterram seus mortos.

Vista de longe, do alto de pequenas elevações, as aldeias, geralmente circulares, destoam do restante da paisagem. Abrem-se como clareira, refletida da luz do sol que incide diretamente sobre a areia branca do grande pátio central, rodeada pela vegetação do cerrado. Nesse espaço habitam os índios Nambiquara. Cândido Mariano da Silva Rondon forneceu as primeiras informações a respeito de aldeias e casas desses índios, entre elas, uma casa destinada a guarda e ao aprendizado de um instrumento musical masculino, a flauta de taquara.

Ao anoitecer de 21, Toloiri deu-me a noticia de haver encontrado duas aldeias Nambiquaras, das quaes uma acabava de ser abandonada. No dia seguinte, chegávamos a esta aldeia, que se compunha de um rancho grande, dois menores de forma de zimborio, e um aberto, de forma de sector espherico. Num dos ranchos pequenos encontrámos quatro flautas de taquara, semelhantes ás dos Parecis, e uma grande cabaça, aberta na parte inferior e ligada pela superior a um tubo comprido, de taquara, formando o conjunto um instrumento de musica

⁸⁰ Este espaço é denominado pelos grupos locais Nambiquara do Cerrado como *siyensu*: *si* = casa; *yensu* = rosto. Os principais órgãos dos sentidos que o homem possui estão centrados em uma parte do corpo humano, a cabeça. É principalmente com esta parte que o homem está em contato com o mundo que o cerca.

que emite sons profundos e soturnos. O rancho de forma de sector serve de abrigo ás sentinellas da aldeia. O terreiro, de forma circular, achava-se irreprezivelmente limpo, da mesma forma que o interior dos ranchos. No perimetro do terreiro accumulam-se os detritos da aldeia: caroços de cumarú, de pequi, castanhas de caju, cascas de toçary do cerrado, caroços de manacatá, bacaba. (RONDON, 1922, p. 32-33)⁸¹

O dia dos Nambiquara se inicia com o sol apontando devagarzinho no horizonte. Os primeiros burburinhos, falas em tom baixo começam a ser percebidos. No chão, corpos unidos e ainda meio adormecidos acham-se ao redor do fogo. Paus ainda em brasa são atiçados com abano e sopros longos e lentos por alguém que se atreveu a levantar e deparar-se com a brisa matinal. Agachado, colocando as mãos com as palmas abertas, próximas ao calor do fogo, agora já alto, o homem esquentava-se enquanto observa a família. Corpos envoltos com uma mistura de areia fina e pó de cinza que dá à pele uma coloração artificial, que o caracteriza. Pega o cigarro que se encontra preso ao bracelete. Sobra da madrugada. Ainda no interior da casa, o homem percebe a algazarra dos pássaros. Agora, todos acordados, procuram o que comer. Geralmente, o que restou do dia anterior. Partilham o beiju, massa de mandioca assada no borralho, a chicha, uma bebida à base de mandioca ou mesmo a carne moqueada. Após a primeira refeição, incumbidas de atividades diversas, as mulheres pegam seus cestos-cargueiros (*hatisu*) e, juntamente com as crianças, seguem em andança pelos campos, percorrendo as trilhas, indo em busca de frutinhas, insetos (gafanhotos, formigas, e outros) e algum vegetal empregado na elaboração de remédios. Alguns homens saem para caçar, munidos de arcos, flechas e espingardas; outros se dirigem à roça.⁸²

Falar de uma aldeia Nambiquara é, antes de tudo, falar do sagrado, falar dos espaços visíveis e invisíveis. As formas de apropriação do espaço, construídas a nível individual e a nível coletivo, contribuem na construção da identidade Nambiquara.

⁸¹ Foi no dia 21 de setembro de 1907 que Toloiri anunciou ter encontrado duas aldeias Nambiquara. Toloiri foi um índio Paresi, da aldeia Macuátiáquerê, caçador e guia da Expedição de 1908, sob a chefia de Cândido Mariano da Silva Rondon, durante os trabalhos da instalação das Linhas Telegráficas.

⁸² Sobre a rotina dos Nambiquara do Cerrado, mais especificamente sobre os da aldeia Juina, consultar figura 9b em SETZ, 1983, p. 51.

Uma aldeia somente assim é concebida quando existe a presença de seus antepassados, representados pelos mortos ali sepultados. Os mortos são enterrados com a cabeça indicando a posição do sol poente e os pés para o nascente, a fim de que sua alma possa seguir em direção ao sol e encontrar *Dauãsununsu*, o deus supremo dos Nambiquara.

Mortos e vivos compartilham desse mesmo espaço. Dia e noite estão ali. Impossível um e outro não se perceberem. Os vivos evitam pronunciar os nomes daqueles que se foram. Todo e qualquer tipo de sentimento é interiorizado, guardado dentro de seus corpos, num sofrimento mudo, somente perceptível através da expressão de seus semblantes. As lamentações e os choros, que podem durar até três dias, estão presentes no momento que antecede ao enterramento, quando os homens preparam a sepultura, quase sempre aberta no centro do pátio. Em raríssimos casos a sepultura pode encontrar-se no interior da própria casa habitacional.⁸³ Os entes mais próximos queimam a morada do falecido, bem como aqueles poucos pertences pessoais que não foram levados à sepultura. Untam seus corpos com tinta de urucum, para atrair a boa saúde para si, trocam seus nomes e cortam seus cabelos para que aquele ser invisível, a alma, não os reconheça mais e, assim, possa seguir com tranqüilidade os caminhos que conduzem à Casa das Almas, localizada além do círculo que envolve a vida na aldeia. No centro do círculo, onde estão situadas as sepulturas subterrâneas, é vedada a travessia. Depois de algum tempo suas marcas tornam-se imperceptíveis e o desvio se dá naturalmente.⁸⁴

O pátio da aldeia representa um espaço dinâmico, onde as mais simples atividades domésticas acontecem e podem ser compartilhadas e assistidas por todos os que ali residem, não existindo nada que impeça seu acesso. Esse espaço é reelaborado por seus habitantes pela soma de cada dia, onde os *pedaços* do passado são recolhidos, incorporados ao presente e direcionados ao futuro e, assim, capaz de recompor a sua história Nambiquara.

⁸³ Durante o período que convivi com os grupos Nambiquara do Cerrado, tomei conhecimento de que havia uma sepultura localizada no interior de uma casa, na aldeia Juína, às margens do rio de mesmo nome.

⁸⁴ O etnomusicólogo Desidério Aytai, que esteve entre alguns grupos Nambiquara do Cerrado, da Serra do Norte e Vale do Guaporé na década de 60, ao informar sobre suas práticas de enterramento, notificou sobre um ritual de iniciação à puberdade feminina ocorrido provavelmente no centro do pátio, ou seja, no cemitério. *Os Nambiquara – creio que todos os grupos – enterram seus mortos na aldeia. O cacique da aldeia mamaindê que ficamos conhecendo em 1963, faleceu provavelmente em 1965, e foi enterrado na praça da 2ª aldeia. Sua cabana foi queimada e a terra foi aplainada e invisível na praça limpa. Em 1966 dançamos e cantamos juntos com os índios no lugar onde ele deve ter sido enterrado.* (AYTAI, 1987, p. 33-34). O Museu Municipal Elizabeth Aytai, em Monte Mór-SP, cedeu-me, recentemente, a reprodução do caderno de campo que pertenceu ao Professor Desidério Aytai. A maioria das informações ali contidas foi editada em diversos números das Publicações do Museu Histórico de Paulínia-SP.

O pátio da aldeia concentra também o resultado criador e produtivo do trabalho. É o lugar onde homens e mulheres efetuam as trocas, as distribuições, onde mesclam artefatos e produtos destinados à alimentação que, à vista de todos, são distribuídos. A falta de generosidade é depreciada pelos Nambiquara. O avarento não tem lugar na aldeia.

Kithaulhu, Halotesu, Wakalitesu e Sawentesu encontram-se, recebem os visitantes de outras aldeias e discutem conjuntamente no pátio. Espaço livre, determinado pelas técnicas que compõem o seu sistema, aí são realizados os partos, as práticas xamânicas, os rituais da flauta sagrada⁸⁵ e da iniciação à puberdade feminina⁸⁶, além de ser um local muito apropriado às práticas lúdicas. Os homens trançam os cestos-cargueiros (os do cerrado ou da Serra do Norte, pois, no Vale do Guaporé, esta atividade encontra-se sob a responsabilidade das mulheres⁸⁷), fabricam suas armas e também preparam o curare⁸⁸. As mulheres preparam alimentos ou confeccionam colares de contas de tucum ou qualquer outro adorno, atividades que também são realizadas no interior da casa.

Na medida em que o passado está relacionado à história e à memória, o espaço presente e as experiências do tempo pretérito chegam até o tempo atual, mesmo sem a escriturística, através da tradição oral e na forma de histórias transformam-se em

⁸⁵ Cândido Mariano da Silva Rondon descreveu uma de suas primeiras visitas às aldeias Nambiquara, mencionando a Casa das flautas, bem como os respectivos instrumentos, inclusive uma variedade, contendo na extremidade distal, uma cabaça, servindo como ressonador. Para conhecer sobre o ritual da flauta e seus instrumentos, consultar: AYTAI, 1967-68, 1977a, 1977b, 1989; PEREIRA, 1983; LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 285; PRICE, 1972, p. 279-287. Para leitores infanto-juvenis, consultar FITTIPALDI, 1986 e COSTA, 1991a. Este último originou o filme, em vídeo, 12', com o mesmo título e imagens de Mário de Castro, editado pelo Departamento de Cultura da Universidade Federal de Mato Grosso e produzido pela Fundação Nacional do Índio, no ano de 1992. Também para crianças há uma publicação recente de KITHÁULU *Yainta wâira iyaujausu: a origem das plantas e da flauta sagrada*.

⁸⁶ Em referência a este ritual, consultar PRICE, 1972, p. 196-208, e 1989. Na literatura infanto-juvenil ver COSTA, 1991b e GRUPIONI, 1977, p. 30-37. Ver também, produzido pelo Centro de Trabalho Indigenista, a fita de vídeo *A Festa da moça*, de Vincent Carelli, São Paulo, 1987.

⁸⁷ Neste ano, um índio do Vale do Guaporé, em visita ao município de Comodoro-MT, comportou-se de maneira inadequada. Como não era a primeira vez que estava sendo repreendido pelo delegado daquela cidade, o mesmo resolveu aplicar-lhe uma sanção. Desconhecendo essa diferenciação cultural existente entre os grupos Nambiquara, pediu-lhe que confeccionasse um cesto por dia e, dentro de uma lua, ou seja, trinta dias, trouxesse os trinta cestos-cargueiros. O índio não compreendeu porque o delegado precisaria de tantos cestos mas, mesmo assim, chegou à aldeia e pediu que sua esposa trançasse os cestos para ele. E assim foi.

⁸⁸ *Os Nambikwara têm conhecimentos toxicológicos. Fabricam curare para as suas flechas a partir de uma infusão da película vermelha que reveste a raiz de certas strychnos, que fazem evaporar ao fogo até que a mistura tenha adquirido uma consistência pastosa; empregam outros venenos vegetais que cada um transporta consigo, em forma de pós, encerrados em tubos de plima ou de bambu rodeados com fio de algodão ou com cascas.* (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 287). Sobre o curare ver também VELLARD, 1939 e CRULS, 1958, p. 301-321.

lembranças. Por não guardarem nem transmitirem suas memórias e seus pensamentos por escrito, esses espaços, carregados de simbolismos, trazem *escrita* a sua história, contida no saber Nambiquara. Aqui podem *ler* a história de tantas gerações passadas, usufruir dessa sabedoria e reelaborar as interpretações de seus hábitos e de suas condutas, com um saber que é feito *de muitos momentos e de muitas coisas heterogêneas*. (CERTEAU, 1994, p. 157)

As casas, dentro de sua concepção ideal, na medida do possível, não devem estar tão distantes das roças. Dispostas na periferia do círculo, apresentam-se desprovidas de divisões internas e espaços sem funções específicas. As fogueiras, além de demarcar o espaço de cada uma das famílias que nesse espaço habita, também são destinadas a afugentar insetos, preparar alimentos, aquecer as pessoas e iluminar a casa.

A estrutura e a forma das casas habitacionais vêm, através dos anos, passando por inúmeras modificações. Entretanto, isso não significa que eles tenham abandonado as técnicas tradicionais de edificação ou as matérias-primas inerentes a elas. As mudanças nessas edificações fazem parte das práticas cotidianas e essas, por sua vez, encontram-se na dependência de um conjunto de procedimentos que vem reformulando os costumes dos Nambiquara. De certa maneira, aquela casa que imita a construção regional proporciona maior posição social a quem a possui. Nesse caso, por ocasião de falecimento, não mais destroem e queimam a habitação do morto como habitualmente fazem com as de palha. Transferem-na de lugar, modificando as divisões internas. Numa adaptação às novas exigências, esse novo hábito se dá em decorrência da dificuldade em adquirir a matéria-prima: madeira beneficiada, telhas, pregos. Em suas narrativas, os Nambiquara contaram que estas mudanças chegaram com os integrantes da Linha Telegráfica, os missionários e os seringueiros. A telha de zinco, por exemplo, foi bem aceita pelos grupos do cerrado, pois, mesmo aquecendo bastante o ambiente, tem a vantagem de não acumular os insetos indesejáveis que se encontram na cobertura de palha. O material empregado na casa tradicional encontra-se, até hoje, em grande abundância nos cerrados. Por outro lado, aquele que preserva sua residência conforme as tradições estabelecidas, utilizando a mesma forma e matérias-primas correspondentes, representa, para os próprios Nambiquara, aquele que *gosta de ser e de viver como um antigamente*.

O número de residências está relacionado à quantidade de moradores que compõem uma aldeia. Em geral, há de duas a cinco casas margeando o pátio central, todas com abertura para o centro do pátio. A casa dos Nambiquara (*sisu*)⁸⁹ corresponde à unidade familiar. Grande parte das residências é ocupada por apenas uma família nuclear, conforme o padrão de residência tradicional. Sobre a *sisu*, Roquette-Pinto relatou que *nas aldeias encontra-se a morada fixa, definitiva; mas além dessa habitação-domicílio, usam ainda os Nambikuáras um tipo de habitação-provisória que levantam rapidamente, onde quer que se encontrem à hora de anoitecer.* (ROQUETTE-PINTO: 1935, p. 223)

Pode uma família possuir duas casas numa mesma aldeia, uma ao lado da outra: a tradicional (em dimensões menores) e a do tipo do *kwajato*. Isso ocorre em virtude dessa casa não oferecer a ventilação adequada, tornando-se internamente muito quente em decorrência da matéria-prima empregada. A telha de amianto armazena calor em demasia tornando o ambiente, no período da seca, insuportável durante o dia. Além disso, a fumaça das fogueiras permanece no recinto, não havendo saída adequada. Também é notada a presença de casas mistas, mesclando matéria-prima tradicional com materiais beneficiados.

Todavia, a casa não representa a totalidade do quadro de vida familiar. Outros espaços merecem destaque, dada a grande importância para a reprodução da vida Nambiquara: o pátio central, o pátio individual e as trilhas que levam a lugares tão distantes quanto variados (os córregos, destinados aos banhos e ao local onde se abastecem de água).

Com o clima favorável, mais precisamente no tempo da estiagem, a frente da casa (ou pátio individual) sempre voltada para o pátio, pode ser utilizada para dormir, tendo o céu como cobertura. Os Nambiquara têm o costume de dormir do chão, ao redor da fogueira. *Como na primeira aldeia, não encontramos rêdes nem vestígios de que a usem; parece, pois, certo que elles dormem no chão, como sempre o affirmaram os Parecis, chamando-os por isso de Uaicoacorês, isto é, gente que dorme no chão.* (RONDON, 1922, p. 33)

Cândido Mariano da Silva Rondon e Roquette-Pinto, entre os anos de 1910 e 1912, respectivamente, registraram outro tipo de habitação entre os Nambiquara que é mais

⁸⁹ Os Nambikuáras-kôkozús denominam Siçú às suas aldeias; os Anunzês dão-lhes o nome de Chicê. Esses vocabulos têm a significação geral de habitação: casa ou aldeia (ROQUETTE-PINTO, 1935, p.216)

raramente encontrada nos dias atuais. Através das imagens, percebe-se que as dimensões são maiores do que a elíptica e a semi-esférica.⁹⁰ Esse tipo de edificação denomina-se *insu*

⁹⁰ Ver imagem em RONDON, 1947, estampa n. 7: *Rancho dos índios do Rio Comemoração*. Ver também ROQUETTE-

e consiste na representação da Casa das Almas, a morada dos espíritos após a morte. Imbuída de tal sacralidade, os xamãs precisam entrar em contato com os espíritos, a fim de que possam ter permissão para dar início à construção.

*Aquela casinha assim pequeninha não. Aquele não é sagrado. É casa da pessoa. Como que gente morador, né? Mas esse não. Essa casa é do espírito. É igual montanha, você não está vendo? É grandão. Ele gosta, o espírito. O espírito que vive ali. Por isso tem que sabê mexe, não é qualquer um. Não é eu, Fuado, qualquer um de repetente não. Tem que sabe e fazê entende as coisas.*⁹¹

A Casa das Flautas (*sinetankalisu*) é outro tipo de edificação encontrada no pátio da aldeia. Destinada a cerimônias exclusivamente masculinas, intimamente relaciona-se ao ritual do menino que outrora foi atraído pelo som mágico e encantador de uma flauta que o transformou em plantas comestíveis e utilitárias para seu povo. É terminantemente proibida a entrada ao sexo feminino. Quando, por ocasião das festividades da flauta sagrada (*wainhu*), a cerimônia realiza-se ao ar livre, ficando as mulheres encerradas em suas casas, sem que possam sair até que seja finalizada e os instrumentos cuidadosamente guardados. Não difere muito da casa habitacional de planta baixa, semicircular.

Quanto à localização, a casa das flautas encontra-se ligeiramente deslocada do restante das outras construções: obedece a direção oeste e a porta de entrada está voltada ao sol poente. Interiormente, a única instalação e, assim mesmo, não obrigatória, é a presença de um suporte feito com dois paus fincados no chão e outro, transversal a eles, entre o vão das forquilhas existentes nas suas extremidades. É destinada a guarda das flautas que ficam apoiadas, em sentido vertical. Porém, comumente, esses instrumentos musicais acham-se fixados nas paredes, presos às ripas da estrutura dessa casa.⁹²

PINTO, 1935, entre as páginas 224 e 225.

⁹¹ Relato de Orivaldo Kithaulu, colhido em 26.10.1999, referindo-se à habitação *insu*.

⁹² As informações referentes à Casa da Flauta, principalmente aquelas que dizem respeito ao seu interior, estão baseadas nos estudos etnográficos de Claude Lévi-Strauss, Desidério Aytai e Paul David Price, bem como nos relatos fornecidos por José Eduardo F. M. Costa.

Outra casa ritual, destinada à reclusão da menina-moça (casa da menina moça = *wâintakalasu*) é edificada assim que se manifeste a primeira menstruação. Situada fora do círculo que abraça a aldeia, mais para o centro do pátio, esta edificação não difere da casa habitacional semi-esférica. Contudo, a porta está voltada ao sol nascente. Nessa casa, a jovem passará o período de uma lua (que corresponde a um mês)⁹³, ausentando-se apenas para participar das festividades, a partir do entardecer, quando dançará, de mãos dadas, entre padrinhos, os escolhidos para acompanharem-na durante a comemoração. Nesta casa, a menina-moça receberá inúmeros ensinamentos imprescindíveis à sua vida futura.

Grande parte das atividades e comportamentos exclusivos ao sexo feminino será minuciosamente transmitida e esclarecida durante esse período pela mãe, avós, tias e cunhadas. Encerrada a reclusão, a menina estará apta ao casamento. A higiene pessoal e alimentação ocorrem no interior dessa casa. O aroma de urucum predomina nesse espaço, oriundo da pintura corporal e facial da menina-moça, que a cobre totalmente, como uma veste. Segundo informações colhidas no ano de 1999, *é importante que as moças se pintem. Se não acontecer isso, quando chegar na época de velho [da velhice], o espírito fica bravo. Ele fica zangado. A lei existe assim, já veio ordem assim. É para proteger a saúde.* Os adornos corporais complementam essa vestimenta cerimonial.

Com a chegada da primeira menstruação, todos se voltam para ela. Centro de todas as atenções, a menina leva a todos grande alegria. A atividade da caça se sobressai ante as demais. As mulheres a ralar e a ralar mandioca o dia inteiro. A mandioca é o ingrediente básico para o preparo da bebida que será servida durante a festividade. No decorrer do período de reclusão, a aldeia recebe muitos visitantes que passam a morar ali até o encerramento da festa. A aldeia adquire outro movimento.

O acesso à casa da menina-moça (*wâintakalasu*) é totalmente livre às mulheres, mas há regras de comportamento que devem ser obedecidas entre elas, como, por exemplo, falar em tom baixo, quase em sussurro. A menina homenageada participa da conversa pronunciando pouquíssimas palavras. Na verdade, ela fica mais a escutar os comentários a respeito do que se passa lá fora durante o dia, já que só sai, por pouco tempo e em momentos alternados, nas primeiras horas da noite. Aos homens é terminantemente

⁹³ O tempo de permanência da menina-moça no interior desta casa, dependendo da idade da menina, pode variar. Segundo informações fornecidas por Daniel Wakalitesu, caso a menina apresente-se crescida e forte, ela poderá permanecer até dois meses em reclusão.

proibida a entrada na casa. Os rapazes não podem ficar espiando a menina por entre as brechas da cobertura da palha, pois os Nambiquara acreditam que isso prejudicará seu crescimento. Ao final do ritual, a casa será destruída e a menina retornará a sua casa, já na companhia de seu esposo.

Desde os primeiros registros fornecidos por Cândido Mariano da Silva Rondon, no início deste século, a casa de reclusão feminina e a da Flauta Sagrada continuam mantendo as características que as definem. Quando o revestimento começa a se deteriorar, principalmente no tempo da chuva, uma lona plástica pode ser adicionada à cobertura, colocada sob as palhas esparsas, vedando por completo as partes afetadas. Da mesma forma, uma telha de amianto ou de alumínio pode ser utilizada como porta.

A escolha do parceiro, na maioria das vezes, é discutida e analisada, quando a menina é ainda muito pequena, por seus pais e os do pretendente. Aparentemente, esse acerto não causa grandes problemas ao novo casal. Entretanto, a recusa pelo parceiro pode transformar-se em motivo de grandes confusões na aldeia, principalmente quando um homem bem mais velho é oferecido a uma jovem. A grande diferença de idade entre os casais não é bem aceita pela moça, pois são freqüentes os conflitos conjugais em consequência de relações extra-conjugais. Ao contrário, a obtenção de uma esposa mais jovem por um homem de idade avançada traz grande satisfação pessoal para ele, além de proporcionar-lhe prestígio frente aos Nambiquara. A suspeita ou a certeza da infidelidade, o ciúme, o desejo de posse entre os casais sempre foram motivos de discórdias e, não raramente, trazem como consequência, a morte por assassinato.

A população permanente das aldeias é oscilante, principalmente quando acontecem casamentos exógamos.⁹⁴ O casamento tem grande importância na vida dos Nambiquara. Antes do contato com os *kwajato*, a união entre um homem e uma mulher realizava-se somente entre membros de um mesmo grupo. Entretanto, com a depopulação, muitos grupos quase chegaram à extinção e foram forçados a unirem-se a outros por laços matrimoniais. A passagem dos nomes dos filhos nascidos destas uniões pode estar relacionada à região em que nasceu e não necessariamente tomar o grupo de seu pai ou sua mãe. A respeito dessas uniões, bem como das designações que seus filhos receberão, Claude Lévi-Strauss afirmou:

Nos casamentos entre os subgrupos distintos, não há uma designação

⁹⁴ A exogamia é um regime social em que os casamentos ocorrem com membros de fora da aldeia, com membros de outras famílias.

exata ou pré-estabelecida na adoção dos filhos dessas uniões. Assim, se nota, na maioria das vezes, o filho tomar a designação paterna, mesmo que não tenha nascido na região correspondente a ela. Outras vezes, o filho recebe a designação materna, caso a mãe seja de um subgrupo quantitativamente pouco representativo e sujeito a extinção. Percebe-se também que as designações são bastante flexíveis e podem ser perfeitamente substituídas quando interesses políticos estão em pauta. (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 302)

O casamento entre os jovens ocorre logo após o término do ritual de iniciação à puberdade feminina. O padrão de residência é matrilocal e o novo casal constitui-se numa nova unidade familiar e, por isso, mantém um fogo separado, exclusivamente para ele. Após o nascimento do primeiro filho eles podem construir uma casa, em local próximo à casa dos pais da esposa. Entretanto, a saída do casal não pressupõe o rompimento da colaboração até então existente. De certa maneira, a disposição das casas na aldeia segue um arranjo com estes laços de parentesco. As duas famílias permanecem em estreita cooperação nas atividades do dia a dia, na construção de casas, bem como nos trabalhos agrícolas e também por ocasião das viagens no fim da época da seca.

Uma mulher (*dusu*⁹⁵) é sempre bem vinda ao mundo Nambiquara. De certa maneira, na sociedade Nambiquara, a mulher desfruta de privilegiada posição. Ela não chega a exercer nenhuma posição política ou qualquer outra que a destaque diante das demais mulheres. Entretanto, junto ao seu companheiro compartilha importantes decisões. Um homem nunca toma qualquer atitude sem que tenha primeiramente discutido com sua mulher.

A riqueza de um homem Nambiquara relaciona-se ao número de filhas que possui, o que se traduz em muitos genros para parceiros nas atividades da caça, da pesca e da agricultura e, mais tarde, quando atingir idade avançada e não tiver mais condições para o trabalho, a garantia de seu sustento. Em relação às mulheres, a distribuição das tarefas é aceita com naturalidade. Desde pequeninas são preparadas para os inúmeros afazeres que terão que executar num futuro bem próximo, já que se casam muito novas. Grande parte dos trabalhos domésticos femininos é desempenhado no espaço da aldeia. A coleta da matéria-prima, frutos, insetos, colheita da roça, preparo e armazenagem dos alimentos e

⁹⁵ Esta palavra também é empregada para o urucum e sangue, existindo apenas uma diferença no tom entre uma sílaba e outra.

confeção de várias peças ornamentais destinadas ao adorno do corpo são tarefas exclusivamente femininas.

Os grupos locais Nambiquara do Cerrado têm por princípio acumular o estritamente necessário para prover sua sobrevivência imediata. Os objetos básicos necessários às atividades cotidianas, da vida doméstica, como eles mesmo dizem, cabem dentro de seu cesto-cargueiro (*hatisu*). Em relação a isso, acreditam que só podem possuir bens materiais que caibam dentro dos seus *hatisu*. O cesto-cargueiro, confeccionado pelos homens e utilizado principalmente pelas mulheres, é imbuído de grande significação e explicado na mitologia destes índios, em que o tatu-galinha e o tatu-peludo são os responsáveis por sua existência.

O tatu-galinha estava fazendo um xire [hatisu] e o tatu-peludo olhando de lado. O tatu-galinha fez um bom pedaço e o tatu peludo pediu para acabar de fazer. O tatu-galinha deu e virou o rosto para o outro lado. Quando foi ver, o trançado estava diferente. Então o tatu-galinha pegou o xire e continuou fazendo do seu jeito até o fim. Hoje em dia, o xire é como o casco grande do tatu-galinha; no meio, é como o casco pequeno e redondinho do tatu-peludo; em cima, é de novo como embaixo. (PEREIRA, 1983, p. 86).⁹⁶

Orivaldo Halotesu, em 1999, notificou, alegremente, um casamento entre João Cardoso e a índia Moacir, ambos Halotesu, viúvos e com idade avançada da seguinte maneira:

Você sabe o João Cardoso? Você sabe a Moacir? Pois é. João Cardoso tem balaio, mas não tem ninguém prá carregar. Coitadinho dele. Moacir? Coitadinho[a], ele [ela] não tem balaio. Então, os dois resolveram juntar balaio. Eles tão casado. Agora tudo feliz.

⁹⁶ Ver também RONDON, 1947, p. 51; LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 272; COSTA, 1993, p. 67, 71.

Além do cesto-cargueiro também utilizado como recipiente para a guarda de objetos pessoais, as paredes são aproveitadas como estantes, destinadas à guarda de diversos objetos, inclusive de remédios industrializados.

Não existe a especialização profissional. Cada homem, cada mulher, sabe desempenhar as tarefas que lhes são atribuídas, destacando-se por executar determinada atividade com mais esmero do que outros, e por isso são lembrados. Todos trabalham. Até mesmo as crianças.

O prestígio, a sabedoria e a generosidade são condições essenciais para que um indivíduo do sexo masculino possa exercer a posição de líder e conduzir aqueles que residem em uma mesma aldeia.⁹⁷

As crianças ocupam um lugar especial na vida dos Nambiquara. Primeiramente, é através de sua chegada que a união entre um homem e uma mulher se consolida. Elas vêm envoltas em um manto simbólico desde a *idade mítica* até o tempo presente. Quando pequeninas passam praticamente no colo de suas mães, suspensas por uma tipóia de fios de tucum ou de algodão industrializado. Até mais ou menos dois anos de idade este lugar estará reservado a elas. Só então, depois desse período, as mães já podem pensar em ter outros filhos.

Na mitologia dos Nambiquara do Cerrado, as crianças, na maioria das vezes, aparecem como responsáveis pelas inovações em seus modos de viver. São elas que trazem as grandes transformações e, por serem crianças, não são castigadas por seus atos imprevisíveis. Logo que nascem, elas, através do canto do *Wanindisu*, o xamã, recebem um nome escolhido pelo senhor dos nomes próprios, *Dauãsununsu*, o deus supremo dos Nambiquara. Esse nome não poderá ser pronunciado na presença de outras pessoas Nambiquara e, muito menos, na dos *kwajato*. Assim, o Nambiquara possui três nomes: o sagrado, dado por *Dauãsununsu* e conhecido apenas por sua família, um apelido em língua materna pelo qual é chamado pelos Nambiquara e, finalmente, um nome em português, conhecido tanto por índios como por não índios. Por ocasião do falecimento de um parente, os entes mais próximos, além de cortarem seus cabelos, trocam seus nomes numa tentativa

⁹⁷ COSTA, 1998, p. 9.

de iludir a alma daquele que já se foi, o qual, não conseguindo reconhecer sua família, segue seu caminho para a Casa das Almas.

Os Nambiquara atribuem o surgimento da morte no *tempo mítico*, às crianças.

Antigamente Nambikwára não morria. Uma velha tinha um filho já feito. Um dia, o filho foi caçar e no caminho ia pensando: minha mãe já está velhinha, de cabelo branco, sem dente nenhum e em osso e pele; vive cansada, só deitada e nem agüenta mais levantar... Queria que a minha mãe fosse ainda nova e forte, para poder fazer beiju e assar carne! Chego a casa e não há nada pronto: assim é muito triste! E, em casa, a velhinha pensava: o meu filho nessa hora já deve ter encontrado e matada muita caça, mas, coitado, quando chega aqui, eu não posso preparar... Não tenho mais força! E a velhinha ficava triste também. Noutro dia, o homem foi caçar de novo. Então, a velhinha pegou uma cuia, um cacho de urucum, um colar, um enfeite de continha da cintura e desceu para a cabeceira. Chegou lá, arrancou a pele enrugada do corpo com cabelo e tu, como fazem a cobra e a lagartixa e tomou banho numa cabimba. A velha ficou nova. Colocou o colar no pescoço, o enfeite de continha na cintura, passou o urucu em todo o corpo, botou de novo dente e cabelo preto e ficou bonita como era no tempo de nova. Naquele tempo todo o mundo fazia como essa velha e ninguém morria. A moça nova dependurou a pele velha num pau perto da cambimba e voltou para casa. Avisou os netinhos: - Olhem, você não mexem naquela pele que eu deixei lá na cambimba! [...] O filho chegou da caçada com muita carne. O beiju está pronto! Disse a mãe. O filho só reconheceu a mãe pela voz, porque agora estava nova. E foi muito grande a alegria do homem. Agora sim, eu de novo tenho uma mãe bem novinha, que faz beiju e assa carne! ... Mas os netinhos foram olhar a pele lá na cacimba e viram que era bom brincar de flechar. Fizeram uns arquinhas de varinha e embira, umas flechinhas de talo de buriti, flecharam e furaram a pele toda da vovó. Quando a vovó viu, começou a chorar. Depois que os netinhos mataram a pele, veio a doença e a morte. Morreu uma criança; depois outra criança, um moço... Foi indo, as velhas que ficaram novas, morreu também. Daí para diante Nambikwára começou a morrer. (PEREIRA, 1983, p. 41-42)⁹⁸

Não há um ritual que marque a passagem do indivíduo para a velhice. Aqueles com mais idade, quando não conseguem mais nem mesmo prover sozinhos o seu próprio sustento ou quando não são capazes de executar as atividades mais elementares tendem a

⁹⁸ Ver também PEREIRA, 1974, p. 1-14.

viver à parte da vida da aldeia. Nota-se, nesses casos, um certo descuido por parte da comunidade. PRICE (1972) registrou casos em que os velhos deixaram a convivência de sua família para viver afastados, em uma casa edificada exclusivamente para este fim, nos arredores da aldeia.⁹⁹

Aqueles portadores de deficiência física, fato bastante raro, padecem deste mesmo descuido por parte do grupo como um todo. Quando esse fato é percebido logo nos primeiros dias do nascimento, as mães diminuem o aleitamento, oferecendo o seio poucas vezes durante o dia, até que o recém-nascido venha sofrer de inanição e a falecer. As crianças gêmeas, em geral, não são aceitas entre os Nambiquara, pois eles acreditam que apenas um deles sobreviverá, porque um *rouba* a força do outro.

O conjunto dos acontecimentos que ocorre em uma aldeia emoldura a própria identidade Nambiquara. A aldeia é o lugar que significa proteção, segurança. Ao afastarem-se do círculo da aldeia, atravessando a mata, têm a oportunidade de cruzar com animais selvagens e peçonhentos e também com os seres sobrenaturais. Assim como a aldeia, a mata também é o lugar do simbólico. É o espaço do invisível. A Casa das Almas (*yahaitulakasu*) fica distante da aldeia, numa pequena elevação montanhosa e deve ser preservada dos transeuntes. A passagem dessa vida para a outra é acompanhada somente por pessoas mais velhas, entre elas o xamã, que estão aptas a fazer a condução para a nova aldeia: a aldeia das almas. Aí o morto encontrará seus antepassados.

As diversas trilhas abrem a vegetação rasteira que circunda a aldeia. Emolduram e definem a ocupação do ambiente, espaço indispensável às inúmeras atividades que compõem a vida Nambiquara. Roquette-Pinto observou que a *mancha circular, que faz o chão da aldeia no meio do cerrado, toma a feição de uma estrela, mercê dos trilhos que partem de sua circunferência* (1935, p. 216). Esses trilhos levam aos córregos, às roças, aos portos pesqueiros, aos locais ideais às relações sexuais, aos campos abertos e, finalmente, às florestas.

A maneira como eles se relacionam com o ambiente é caracterizada por uma grande mobilidade dentro do seu território e está em consonância com as estações do ano: o inverno (estiagem, nos meses de março a agosto) e o verão (chuvas, que vão de setembro a

⁹⁹ Particularmente, desde 1982 até os dias atuais não registrei esta situação entre os grupos Nambiquara do Cerrado.

fevereiro).¹⁰⁰ Claude Lévi-Strauss observou que o ano dos Nambiquara é dividido em dois períodos: da estiagem e da chuva.

O ano Nambikwara divide-se em dois períodos distintos. Durante a estação chuvosa, de outubro a março, cada grupo estabelece-se numa pequena eminência, dominando o curso de um riacho; aí os indígenas constroem palhotas grosseiras com ramos e palmas. (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 278).

Essa bipolaridade na organização temporal e espacial é encontrada pelos Nambiquara desde tempos imemoriais. No *tempo de antigamente*, como se referem a um tempo longínquo, as chuvas eram distribuídas com bastante irregularidade, ocasionando grandes transtornos à vida cotidiana, impedindo-os de caçar, pois não conseguiam seguir os rastros dos animais e os tocos derrubados para fazerem suas roças não podiam ser queimados. Chovia e fazia muito frio. Nesse tempo, as chuvas vinham de uma lagoa redonda existente no lugar chamado *Haluhalunekisu*, morada de *Dauãsununsu*, o ser supremo. Encarregados pelo *Dauãsununsu*, os *matintinsu* desciam das árvores e, com os pés, agitavam as águas da lagoa para fazer chover no território dos Nambiquara. Mas, os *matintinsu* não controlavam a quantidade da água e sempre provocavam muita chuva. Um dia todos morreram, com exceção de um homem velho que, com o auxílio das almas, conseguiu subir até chegar a *Haluhalunekisu* e ensinar aos *matintinsu* a reconhecer as florzinhas novas do capim, ouvir o trovão chamar e a cigarra cantar para, então, trazerem a chuva na época apropriada. E assim foi que os *matintinsu* aprenderam a distribuir a chuva regularmente, em dois períodos, sem ocasionar perigo aos Nambiquara.¹⁰¹

Estas duas estações correspondem a duas formas distintas de organização social. As famílias Nambiquara, no período da estiagem, percorrem com maior mobilidade seu território, e nas chuvas concentram-se mais nas aldeias. Em relação a essa bipolaridade em que estão dispostos, Claude Lévi-Strauss observou:

¹⁰⁰ Para conhecer a diferença do relacionamento dos Nambiquara com o ambiente, entre dois grupos distintos, um do cerrado e outro do Vale do Guaporé, ver SETZ, 1983.

¹⁰¹ Conforme PEREIRA, 1974, p. 5.

Para os Nambikwara, as relações entre mulheres e homens equiparam-se aos dois pólos, em torno dos quais se organiza a sua existência: por um lado, a vida sedentária e nômada, durante a qual a subsistência é principalmente garantida pela colheita e pela apanha femininas; uma representa a segurança e a euforia alimentar, a outra a aventura da fome. A essas duas formas de existência, invernal e estival, os Nambikwara reagem de maneira muito diferente. Falam da primeira com a melancolia que se liga à aceitação consciente e resignada da condição humana, à triste repetição de actos idênticos, enquanto se descrevem a outra com excitação e num tom exaltado de descoberta (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 285)¹⁰²

Quando o período da chuva está próximo, a mata ou mesmo as capoeiras é derrubada no período da estiagem e os homens preparam-se para realizar a sua queima. Cada aldeia tem diversas roças. A roça madura que abastece a aldeia, a nova que estará produzindo no próximo ano, e a antiga, composta por bananeiras, urucunzeiros, pés de fumo, cabaça e alguns tubérculos. A roça (*haitisu*), em geral, é familiar e visa suprir as necessidades alimentares de uma ou mais famílias extensas, atendendo interesses das alianças estabelecidas por ocasião dos trabalhos de derrubada, queima e plantio. As roças podem ser franqueadas a toda a comunidade, se necessário. O preguiçoso (*unaha*), que não participou das etapas do trabalho e que se utiliza da roça alheia, é o alvo preferido da risonha pilhéria do grupo.

A base alimentar proveniente da roça dos grupos Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu e Kithaulhu compõe-se de tubérculos. As plantas cultiváveis são de ciclos longos, perenes e semi-perenes, adaptadas ao ecossistema da região e às exigências dos modos de viver Nambiquara, que preferem o cultivo de plantas que permitam mais de uma colheita.

No *tempo de antigamente* os Nambiquara não conheciam a agricultura, que surge pela interferência de uma criança. Viviam da caça, pesca e coleta de frutos e insetos. De acordo com um mito de origem da agricultura, um menino saiu para caçar com o seu pai e no meio do caminho, pediu para que ele o deixasse sozinho e só retornasse após *uma lua*. Passado esse tempo, o pai, junto com seu avô, seu tio, primos e irmãos, retornou ao local

¹⁰² MAUSS (1974), ao estudar os esquimós localizados na costa noroeste da Groenlândia, descreveu a sua forma de se estabelecer no ambiente, dedicando-se com especial atenção à questão das variações periódicas nas diferentes estações do ano.

onde o havia deixado. Para a surpresa de todos, encontraram uma grande roça. O menino tinha se transformado em plantas úteis e comestíveis: sua cabeça transformou-se em cabaça, seus cabelos no cabelo do milho, as lêmbeas em sementes de fumo, suas orelhas em feijão fava, seus olhos em sementes de abóbora, seus dentes em espigas de milho, seu fígado em taiá, seu sangue em urucum, suas mãos nas folhas da mandioca, suas unhas em amendoim, suas costelas em feijão costela, seu pênis em araruta, a bolsa escrotal em cará. O corpo inteiro do menino é representado pela flauta de bambu, e sua alma pela melodia entoada pelos homens.

Os Nambiquara crêem que, anualmente, durante as atividades agrícolas, o menino retorna à aldeia para visitar seu povo. Representado pela flauta durante o ritual, o espírito do menino é alimentado pelos homens que, com uma cuia de cabaça, despejam a chicha de mandioca através do orifício existente no instrumento. Neste ritual, apenas os homens tomam parte e as mulheres, independentemente da sua idade, são terminantemente proibidas de participar. Durante o dia, os meninos, ainda aprendizes, entoam seus instrumentos no interior da casa das flautas, que pode ser encontrada tanto no período da chuva, quanto no da seca.

A alternância das estações determina a existência de outro tipo de habitação. No período da estiagem, as edificações temporárias são muito comuns e cada situação determina o tempo de permanência nesse tipo de habitação. As casas temporárias podem estar localizadas próximas às casas habitacionais, servindo à prática do trabalho artesanal e preparo de alimentos e outras atividades relacionadas ao dia a dia. São edificadas próximas às roças, seringais, ao porto pesqueiro ou em locais mais apropriados à caçadas e são ocupadas por um período relativamente curto. Podem ser encontradas no trajeto de alguma aldeia, servindo de ponto de apoio e também como proteção contra o calor e as chuvas abundantes.

Ao contrário da morada permanente (*sisu*), nas aldeias, a edificação dessas habitações provisórias se caracteriza pela rapidez com que são construídas e pelo breve período em que são utilizadas. Muitas vezes relacionam-se unicamente às condições climáticas, tendo somente o intuito de abrigo durante uma caminhada mais prolongada. Em muitos casos são erigidas próximas às roças onde um grupo familiar encontra-se empenhado no trabalho agrícola. Depois de abandonadas, outras famílias também podem

usufruir destes abrigos, mesmo que não tenham laços familiares com os moradores anteriores. A exceção existe: quando o abrigo foi utilizado por alguém falecido deve ser destruído e totalmente queimado. Virgílio Corrêa Filho observou as casas temporárias dos grupos locais da Chapada dos Parecis:

Além destas habitações definitivas, constróem os índios em excursões venatórias as suas maloquinhas de caça, que as mulheres cobrem rapidamente de ramos de folhagens. (CORRÊA FILHO, 1920, p. 242)

Durante os períodos da chuva e da estiagem, as mudanças que ocorrem no reino vegetal auxiliam os Nambiquara do Cerrado a equacionar e dirigir suas atividades. As flores amarelas que brotam de um arbusto do cerrado, com seus troncos retorcidos, alertam-nos que as chuvas estão para chegar. Também o sol é referência na mensuração do tempo. Para indicar ou se referir às diferentes fases do dia apontam o braço direito para cima, indicando a posição do sol e estabelecendo o tempo de determinado compromisso ou mesmo para relatar algum acontecimento. Para a contagem do tempo, em meses, as fases lunares têm o seu papel: o termo *daqui a uma lua* comumente é empregado para indicar o período de um mês. Indicam esse período a partir da lua Perdida (Nova), a lua Pendurada (Quarto-crescente), a lua Redonda (Cheia) e a lua Incompleta (Quarto-minguante).

Outro marcador de tempo é o dia, dividido em manhã e noite. A mitologia dos grupos locais do cerrado fundamenta a diferença entre o dia e a noite. Esta divisão do dia também se encontra na *idade mítica* dos grupos Nambiquara do Cerrado. O xamã possuía duas cabaças: uma branca e outra preta. Na cabaça branca ele guardava o dia, na cabaça preta a noite. Para iniciar cada uma dessas partes do dia, o xamã destampava a cabaça correspondente. Mas, um dia, incumbiu o urutau (*Nyctibius Vieil.*) para realizar a tarefa. Deixou com ele as duas cabaças e explicou o seu significado, bem como a maneira correta de proceder. A ave não resistiu à curiosidade e destampou a cabaça preta, deixando-a aberta por muito tempo. A escuridão da noite tomou conta do céu, espalhando-se pelo mundo. Tentou, em vão, tampar a cabaça da noite, mas não houve resposta. O xamã, ao retornar,

avistou a escuridão aproximando-se. A partir desse fato, a noite e o dia passaram a acontecer normalmente.¹⁰³

No calendário dos Nambiquara, durante o dia não existe um tempo pré-estabelecido para o descanso e para o tempo livre. O descanso, muitas vezes, pode estar vinculado a determinadas práticas rituais, como, por exemplo, a da menina-moça, que permanece reclusa durante *uma lua*, aproximadamente. O repouso também pode estar ligado ao nascimento de uma criança, quando mãe e pai passam por um período de resguardo, não exercendo nenhuma atividade que dependa de força física e obedecendo a uma dieta alimentar específica. Da mesma forma, os rapazes quando entram no período da puberdade, logo após as perfurações do septo nasal e do lábio superior, seguem uma rígida dieta e, até a sua total cicatrização, permanecem em repouso. Durante o período menstrual as mulheres deixam de realizar certas atividades e, assim, têm mais tempo para o descanso. Depois de uma caçada, uma pescaria, ou mesmo ao término das atividades agrícolas, os homens participantes permanecem alguns dias em suas aldeias.

Contudo, o descanso não significa deitar-se, ficar sem atividade alguma. Pode perfeitamente exprimir a realização de uma atividade menos fatigante, como por exemplo, a confecção de um adorno corporal, de um cesto-cargueiro, de um instrumento musical, de um arco e flecha. O catar piolhos está bem presente nessas circunstâncias. As atividades lúdicas também podem preencher os períodos de repouso: o banho de rio é um lugar muito apropriado para isso. Aliás, diversas atividades da vida cotidiana dos Nambiquara confundem-se com as práticas lúdicas. Trabalho e lazer intercalam-se numa perfeita combinação. O trabalho pode ser permeado por prazer e alegria.

Quando o sol se põe, o movimento da aldeia começa a diminuir. As famílias, próximas ao fogo, se preparam para dormir. Forram o chão ou o tablado de madeiras justapostas, com cobertores. Entretanto, o tempo que antecede ao sono é ocupado em contar e ouvir as histórias do *tempo de antigamente* e as que aconteceram durante o dia. Geralmente os mais velhos estão com a palavra e muitas histórias são contadas. Contudo, há exceções para o descanso da noite ser interrompido. As comemorações do ritual de

¹⁰³ Segundo os Nambiquara, é por esse motivo que o urutau é uma ave de hábitos noturnos, com canto sofrido.

iniciação à puberdade feminina ocorrem desde o momento em que o sol está se pondo até o seu nascimento, quando os primeiros raios são apontados no horizonte.

Durante a noite são realizadas as práticas xamanísticas. Quando há algum enfermo na aldeia, o xamã, acompanhado de cantos, evoca os espíritos para realizar as práticas de cura, que pode durar muitos dias, dependendo da gravidade da doença. São poucos aqueles que conseguem atravessar a noite, percorrer a madrugada inteira para acompanhar o xamã. Nas primeiras horas, o ritual conta com um número maior de pessoas. Mas, conforme a noite vai avançando, esse número vai diminuindo. Pouco a pouco, vão se retirando, dirigindo-se às suas casas. Somente os mais velhos conseguem cantar até o amanhecer. Este é em um momento muito especial para eles, pois é uma das ocasiões em que recebem a visita de seus antepassados. Passado e presente mesclam-se e integram-se à história, que por sua vez, é efetiva na memória Nambiquara.

*Você sempre me faz sentir envergonhado.
Moça, você chegou na idade.
Você era um pássaro de crista vermelha, agora um tordo.
Você me faz sentir envergonhado.
Você é um doce fruto maduro.
No ninho do tordo, você me toca.
Moça, vamos comer mangaba.*

IV No “tempo de antigamente”

Desde o *tempo de antigamente*, um dos termos empregados pelos Nambiquara do Cerrado para designar o tempo passado, nos últimos anos do século XIX, os seringueiros já haviam percorrido os territórios tradicionalmente ocupados pelos índios Paresi e os limites do território ocupado pelos Nambiquara. No ano de 1908, as trilhas abertas e utilizadas pelos índios Paresi eram as mesmas percorridas pelos seringueiros em busca da *Hevea brasiliensis* e depois também aproveitadas pelos integrantes da Comissão Rondon. São as linhas sobrepostas, em que o espaço, com sentidos múltiplos, é percorrido e vivido por cada transeunte que carrega em suas bagagens as sementes de suas histórias constituídas de elementos identitários.

Conforme relatos de Cândido Mariano da Silva Rondon, nesta época já havia alguns índios Paresi incorporados ao contingente da sua expedição e que, inclusive, pretendiam, através da remuneração recebida, liquidar suas dívidas contraídas nos seringais dos rios Sacre e Papagaio¹⁰⁴. Este período é conhecido como a *segunda fase* da extração da borracha em Mato Grosso, iniciada no final do século XIX. Na época, Diamantino, único povoado próximo aos extensos seringais nativos, foi beneficiado, pois

Sua localização privilegiada, aliada ao fato de contar com a experiência de ter sido um grande entreposto comercial na rota entre Cuiabá e Belém, na primeira metade do século, foram fatores decisivos que atuaram no sentido de torná-la, novamente, um centro nevrálgico da economia mato-grossens. (COSTA, R. M. R., 1985, p. 210)

A exploração da borracha também envolvia a presença dos Paresi, já em contato pacífico com os brancos. Esses índios, além de trabalharem nos seringais, desempenharam um importante papel na equipe, pois conheciam a localização dos lugares onde existiam os seringais. Nessa época, o barracão Três Jacus, com 24 feitorias, produzia cerca de 25.000

¹⁰⁴ COMISSÃO DE LINHAS TELEGRAPHICAS ESTRATEGICAS DE MATTO GROSSO AO AMAZONAS, s.d., p. 95. Ver também MACIEL, 1998; BIGIO, 1996.

quilos de borracha anualmente. Cândido Mariano da Silva Rondon notificou que esse trabalho empregava, inclusive, a mão-de-obra dos Uaimaré, Caxiniti e Cozarine, grupos Paresi.

A exploração é feita tanto pelos seringueiros, como pelos índios Parecis, Uaimarés, Caxinitis e Cozárines, o que tem sido causa de não poucas desgraças á esta pobre gente, como demonstra Aldeia Queimada, a aldeia Parecis da cabeceira do Juba, incendiada pelo seringueiro Vagner, tiroteando com os guerreiros Nhambiquaras, me preparava máus momentos, excitando o sentimento de vingança d'essa tribo. (RONDON, s.d., p. 65)¹⁰⁵

Seringueiros e Paresi, armados com espingardas, ao avançarem cada vez mais o território de exploração da borracha, adentravam no território dos Nambiquara. Por várias vezes, nos vales e nas proximidades do rio Juruena, seringueiros e Paresi atacaram os Nambiquara, tentando expulsá-los da região.

Contrariamente aos Paresi, seus inimigos tradicionais, os Nambiquara nessa época ainda não possuíam armas de fogo. Diversos grupos Nambiquara estavam em guerra com os seringueiros, que pretendiam explorar as frondosas árvores nativas do Juruena, e inclusive saqueavam seus barracões e roubavam seus pertences. Neste contexto, as armas eram muito importantes para garantir a defesa do território e a integridade física dos grupos. Além dos seringueiros, a Comissão Rondon percorria esse mesmo território. Os Nambiquara evitaram ao máximo o contato com os integrantes da Linha Telegráfica, inclusive, confundindo-os com os seringueiros e

não nos permitiam uma conferencia, em virtude da desconfiança natural que os animava contra os primeiros invasores das suas terras e profanadores dos seus lares. Quiçá nos odiavam também, porque, segundo a sua civilização, nós éramos todos membros dessa tribo guerreira que tantas desgraças já lhes tinha causado, desde tempos

¹⁰⁵ O livro de onde foi extraída esta citação e a citação subsequente foi adquirido por mim num “sebo”. Na verdade um fragmento de livro antigo, ao qual faltam os dados para identificação bibliográfica. Entretanto, fica claro neste fragmento que a sua autoria é de Cândido Mariano da Silva Rondon.

immemoriaes, e cuja tradição os seus anciãos jamais descuidavam de conservar viver. (RONDON, s.d., p. 106)

Como no tempo dos arraiais mineiros instalados no Vale do Guaporé, próximos a Vila Bela, a representação do Nambiquara como o índio selvagem ainda não tinha se alterado significativamente. Na imaginação dos seringueiros e dos próprios integrantes da Comissão Rondon, incluídos também alguns Paresi, vagavam nas matas seres fantásticos, quase desumanos, o que se agravava ainda mais quando eram encontrados vestígios desses índios pelos caminhos que cruzavam. A resistência dos grupos Nambiquara a qualquer tipo de contato inter-étnico e a associação de sua imagem a um índio *agigantado, erradio, ladrão, hostil, animal, antropófago* e tantos outros atributos, foram as grandes guardiães dos territórios Nambiquara e que contribuíram para retardar o contato com a sociedade nacional. Ao som da flauta, os integrantes da Comissão Rondon, fatigados, imaginavam uma aldeia Nambiquara, em que realizavam rituais de antropofagia.

Imaginaram, de certo, a tribu reunida em festa solemne, de maldição aos invasores; os anciãos e as velhas decretando o desbaratamento do troço dos atrevidos ocupadores de suas terras, pregando o sacrifício dos prisioneiros dignos da sua sorte, muitos delles antegosando o prazer da anthropophagia de que fazem culto especial.

Tudo imaginaram e na phantasia de almas ingenuas e rudes, aquelles sons que lhes pareceram ouvir de flautas indigenas, assumiram vultos assustadores, perseguindo a tranquilidade dos estafados expedicionarios, motivando-lhes insomnias ... (COMISSÃO DE LINHAS TELEGRAPHICAS ESTRATEGICAS DE MATTO GROSSO AO AMAZONAS, s.d., p.124)

A presença dos não índios vem de tempos longínquos, presente na *idade mítica* dos Nambiquara. Na cosmogonia Nambiquara existe um belo lugar chamado *Haluhalunekisu*. É a morada de *Dauãsununsu*, um ser supremo que conhece todas as coisas do mundo, com poderes para conhecer o pensamento das pessoas, conhecer o seu sangue. Nesse espaço, que não tem princípio nem fim, vivem em harmonia os animais, homens e *Dauãsununsu*. Nas raízes da enorme figueira que descem até à terra, moram índios e brancos, ambos possuindo o mesmo sangue.

Todas as vezes em que os Nambiquara narram a história do primeiro encontro de seus pais com os *kwajato* em suas terras, um clima de descontração toma conta da noite. Risos entremeiam a narrativa. Contam que, andando pela mata, perceberam barulhos, com certeza oriundos da presença de alguém. Mais adiante, encontraram um homem diferente. De imediato, ficaram assustados e o tomaram como espírito. Observaram seu jeito. Repararam. Será manso ou bravo? Coitado! Por outro lado, o homem branco, apavorado, gritou, se debateu. Eles pensaram que o estranho ser estava possuído e amarram-no a um pé de árvore. Ofereceram-lhe frutas e mel. O homem aquietou-se. Os índios acharam graça, se divertiram. Poucos dias depois, soltaram o pobre homem que, desesperado, correu ainda abalado. Pensaram os índios tratar-se de mais um mistério.

O olhar do homem em relação ao outro, de uma cultura diferente, raramente surge como um fenômeno natural. Geralmente, a cultura do outro não é aceita ou compreendida. Muitas vezes, é visto de modo selvagem, bárbaro e até mesmo entendido como um ser espiritual, não inserido na cultura humana.¹⁰⁶

Paul David Price trouxe o testemunho de V. Kithaulhu, falecido em janeiro de 1976, que narrou o tempo em que viram pela primeira vez os trabalhadores da Linha Telegráfica, abrindo picadas, atizando fogo para fincar os postes e esticar o cabo de aço para a instalação da Linha de Telégrafo. Price transcreveu o relato desse Kithaulhu a respeito da passagem da Linha Telegráfica que, junto com os seus, acompanhava a marcha dos trabalhadores da Linha, observando-a de longe. Não imaginavam o que eles queriam e pensaram ser uma grande roça, pois roçavam e queimavam a vegetação.

Como los hombres más viejos no eran muy numerosos, ellos se preocupaban si los constructores del camino podrían ser peligrosos. Al principio na cable y aguardamos mientras el camino continuaba avanzando. Notamos que los dueños del camino no lo usaban mucho y pensamos que eran peligrosos. Los propietarios tenían crestas como los pájaros y envolturas de varios colores con líneas encima. Así, la gente decía que ellos tenían que ser peligrosos. Bueno, después que el camino estuvo hecho, ellos lo recorrieron una vez más, colgando cable de poste en poste. Los hombres más viejos fueron allí pero no encontraron a ninguno, a pesar de que el general acamó varias veces en el lugar donde la línea telegráfica cruza la

¹⁰⁶ A esse respeito, ver o capítulo *Etnocentrismo* em LÉVI-STRAUSS, 1973.

cabecera del Hakkatá. La gente del general hizo algo parecido con un camino, justo a través de la Mata das Cangas, ellos continuaron y continuaron y continuaron, haciendo un camino para los postes que sostienen el cable. Hicieron grande el camino, casi como un claro, donde pasaba a través de la selva. Después lo recorrieron, por el medio, arrancando los tocones. Sólo quitaron los tocones del medio del camino, dejando todos los restantes y no les pusieron fuego. No camino a casa, por el sendero a Taikfyena, paramos para descansar. Nos recostamos y charlamos. ‘Ellos no están haciendo nada muy rápido acerca de aquellos postes en el camino del cable. Todos ellos están apenas echados a lo largo del sendero’. [...] después regresamos. El camino estaba quemado [...] habían ido poniéndole fuego y estaba cubierto de cenizas. Qué van a hacer? Será que ellos quieren plantar mandioca?

El tiempo pasó y el camino del cable cruzaba el río Juruena y el Juina, al que llamamos río Bambú.

[...] fuimos a mirar otra vez y encontramos algo nuevo. Serían casas? Preguntamos. Ellos continuaron adelante, pero ahí había sábanas de lona, goteando donde se habían formado charcos de agua de lluvia.

Los hombres más viejos no sabían qué concluir sobre eso. ‘Qué piensas que está sucediendo? Será que ellos están abriendo este sendero para hacer un camino? Será que es eso? Yo realmente no sé lo que ellos pretenden’. Eso era lo que decíamos. Nos preguntábamos, ‘qué están haciendo?’ (PRICE, 1983a, p. 617-621)

Mas, os anos foram passando e muitos homens iguais àqueles foram chegando em grande quantidade, *como formigas*, conforme os grupos locais do Cerrado costumam lembrar. Já nos primeiros anos da década de 1940, haviam experimentado vários contatos com os *kwajato* em seu território e, então, não mais consistiam em um elemento estranho, envolto na representação do sobrenatural.

Os Postos Telegráficos integravam o cenário, em que a monotonia dessa paisagem foi registrada por Lévi-Strauss, por ocasião de sua expedição, em 1938, nos territórios dos grupos da Chapada dos Parecis e Serra do Norte:

Quem vive na linha Rondon pode facilmente imaginar que se encontra na Lua. Imaginemos um território com a extensão da França, cujas três quartas partes estejam inexploradas; apenas percorrido por pequenos bandos indígenas nômadas que são dos mais primitivos que se possam encontrar no mundo e atravessado, de um extremo ao outro, por uma linha telegráfica. [...] Enquanto que nesse mato que recomeça indefinidamente, a trincheira da picada, as formas

contorcidas dos postes, os arcos invertidos do fio que os une, parecem outros tantos objectos incongruentes, flutuando na solidão [...] (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 267)

Era no tempo em que os Nambiquara e os integrantes da Linha Telegráfica ainda travavam constantes ataques uns com os outros. O pessoal da Linha constituía-se de regionais e Paresi que, mais tarde, foram recrutados como guarda-fios ou como telegrafistas. Os Paresi, que já usavam armas de fogo, denominavam os Nambiquara de *Uaicoacore*, que quer dizer, aquele que dorme no chão. Eram, nessa época, seus inimigos tradicionais e, como guarda-fios ou telegrafistas dos Postos Telegráficos edificadas em território Nambiquara, o contato passou a ser mais freqüente.

Lévi-Strauss externou sua impressão sobre a vida nos Postos Telegráficos:

Todas as manhãs, o telégrafo conhece uma vida efémera: trocam-se notícias, um determinado posto assinalou as fogueiras de um bando de índios hostis que se preparam para o exterminar; noutra, dois Paressi desapareceram há vários dias, vítimas, eles também, dos Nambikwara, cuja reputação na linha está solidamente determinada e que os enviavam, sem dúvida, na invernada do céu. [...] Pois os Índios exercem no pessoal da linha uma espécie de fascinação mórbida: representam um perigo cotidiano, exagerado pela imaginação local; e, ao mesmo tempo, as visitas feitas pelos seus pequenos bandos nômadas constituem a única distração, mais ainda, a única ocasião de um contacto humano. Quando se verificam uma ou duas vezes por ano, as chalaças trocam-se entre os massacradores em potência e os candidatos a serem massacrados, no inverossímil calão da linha, composto ao todo de quarenta palavras seminambikwara, semiportuguesas. (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 268-269)

O Posto Teleográfico de Juruena, inaugurado em 1908 e que a partir de 1920 passou a ser denominado Major Amarante, constituía-se no único elo de ligação entre Utiariti, Vilhena e Cuiabá. O aparelho usado era telefônico e não o aparelho Morse.

Em relação à designação Major Amarante para o Posto Teleográfico Juruena, o Padre José Moura, missionário jesuíta, atualmente residindo em Cuiabá, relatou recentemente que os Nambiquara incorporaram em seu linguajar a palavra *marante*, proveniente de

Amarante, quando querem expressar algo que é grande e bonito, pois assim percebiam as dependências dessa Estação.

João Acácio trabalhou como guarda fios durante muitos anos na Estação Telegráfica de Major Amarante e, mais tarde, permaneceu como Telegrafista. Morava só, rodeado de índios Wakalitesu, grupo local Nambiquara que em 1930 assassinou missionários protestantes norte-americanos da Inland South American Missionary Union – ISAMU, com sede nas proximidades da Estação Telegráfica.¹⁰⁷

O dia de João Acácio dividia-se entre o real e o imaginário e suas atitudes revelavam suas angústias, medos e fantasias. A representação do índio Nambiquara para o telegrafista era composta de imagens de homens agigantados, bárbaros e selvagens, munidos de poderosas armas, sempre prontos ao ataque, em que o fantasma do massacre ocorrido na Missão do Mangabal do Juruena, com uma dimensão ainda maior, transpassava o tempo e reinava em seus pensamentos.

As árvores que rodeavam as instalações do Posto Teleográfico de Major Amarante exibiam latas vazias e outros objetos que, como pêndulos, produziam muito ruído ao serem chacoalhados. Vez por outra, movimentava as latas para dar a impressão de que havia muitas pessoas ali acampadas. Ao telefone, João Acácio simulava falar com o Presidente Dutra e gritava:

*Sr. Presidente, tá me escutando? Aqui quem fala é o João Acácio, telefonista Nível 10, Estação Telegráfica de Juruena, aonde o diabo esqueceu as botas. Oh! Presidente Dutra, alô... alô... Olha Presidente, os maloqueiros estão chegando armados com flechas, bordunas e zagaia. Estou perdido... Presidente, manda o exército acabar com essa bugrada. Bastante soldado, com muita arma e munição. Manda canhão também e, para não perder a viagem, manda bastante cajibrina prá dar coragem prá gente enfrentar esses índios... Presidente, vai mandar? Pode vir que eu estou esperando aqui nos Cafundé do Juruena do Mato Grosso. Obrigado, Presidente. Obrigado, presidente.*¹⁰⁸

¹⁰⁷ Em novembro de 1930, índios Nambiquara do Cerrado, pertencentes ao grupo Wakalitesu, mataram 6 pessoas da missão protestante Inland South American Missionary Union – ISAMU, que encontravam-se no seu território. Sobre esse fato, consultar PEREIRA, 1975; MELLO, 1975.

¹⁰⁸ LUZ, 1982 (sem numeração de páginas). Este estudo faz parte do acervo particular de Ayres da Luz. Consiste em uma série de relatos escrita após a permanência de Ayres da Luz, filho do seringalista Marcos da Luz, nos territórios dos Nambiquara do Cerrado.

João Acácio, uma vez completada a encenação, chegou à janela e gritou aos índios: *O Presidente da República vai mandar o exército para acabar com vocês*. Há relatos de que João Acácio sofria de alucinações e, mesmo sozinho, gritava dia e noite com os índios Nambiquara.

A Missão Santa Terezinha do Mangabal foi instalada no ano de 1935, no território dos Nambiquara, às margens do córrego Mangabal, afluente do Juruena, território dos Wakalitesu. Houve uma situação de grande tensão. Índios, principalmente integrantes do grupo local Wakalitesu, liderados pelo chefe político e espiritual J. K. Wakalitesu, chegaram até a Estação Telegráfica Major Amarante e revistaram os alojamentos, indagaram sobre o número dos recém-chegados, querendo saber o que havia em suas bagagens e, inclusive, quantas armas possuíam.

A missão, formada primeiramente pelos Padres Lamberto Martin e Bernardo van Bergen e o Irmão Antônio Mallamann, e, mais tarde, pelo Monsenhor Alonso Silveira de Mello, o Padre R. Zabala e o Irmão Nicolau Ritter, concentrava suas atividades na realização do sacramento do batismo, celebração de missas, aulas de catequismo e de português entre os grupos locais Nambiquara do Cerrado, das aldeias de Campos Novos, Utiariti, Juruena e Água Limpa (esta última, em território dos índios Paresi).

Durante as visitas à missão, os grupos locais Nambiquara trabalhavam nas roças e na construção das casas recebendo um *salário* e alimentação, além de manterem relações de trocas com os seus membros. Forneciam, na maioria das vezes, mel e carne de caça em troca de ferramentas, principalmente de machados. Em um primeiro momento, os missionários presenteavam os índios que visitavam a missão independentemente se prestavam algum serviço ou não. Entretanto, em virtude do aumento do número de visitantes índios e da própria carência de suprimentos alimentares disponíveis, essa prática foi alterada. No *Diário Dom Alonso* (MELLO, 1937-1943) encontra-se registrada a implantação de um sistema de pagamento, através de um bilhete equivalente a uma certa quantia em cruzeiros, destinado àqueles índios que prestavam algum serviço aos religiosos, sendo permitido apenas ao Superior da missão oferecer presentes aos índios. Padre Mello decidiu tomar algumas providências em relação ao pagamento do trabalho indígena:

[...] *Foi decidido que se empregavam os índios nos trabalhos das roças: pagavam-se, em mantimentos e em bilhetes com que compravam o que desejavam. Foi decidido que nunca se lhes deve dar de presente: se se começa, como de fato se começou, não querem mais trabalhar, querem tudo dado.* [...] *Foi também decidido que lhe não devem dar armas, de fogo, senão depois de muito provados: o que se deu com o J. [Wakalitesu]. (MELLO, 1937-1943)*

A partir de 1940, com a chegada das Irmãzinhas da Imaculada Conceição a Mangabal, iniciam-se os trabalhos da *escolinha*, com a presença de um número pequeno de meninas e meninos Wakalitesu, sob um curto regime de internato. Ficou caracterizado, tanto através dos documentos elaborados pelos padres quanto pelos relatos atuais dos índios, que o convívio com os membros da missão foi marcado por períodos de boa vizinhança e de hostilidades, inclusive com os guardas e funcionários da Linha Telegráfica. Persistia o clima de desconfiança mútua, em virtude do ataque, em 1930, dos Wakalitesu aos membros da ISAMU. Padre Alonso Silveira de Mello trouxe, em sua obra, o relato do Irmão Antônio Mallmann, que expressa esse sentimento, em relação aos Nambiquara:

Todo mundo anda armado em Juruena. Sempre que alguém vai buscar lenha, água ou a banhar-se leva consigo uma arma. Se as mulheres vão lavar roupa, encontra-se por perto um homem civilizado armado, temendo assalto. As circunstâncias não são as mais favoráveis para um trabalho entre eles e vai nos custar muito até conquistá-los para Nosso Senhor. (MELLO, 1975, p. 42)

Concomitantemente à presença dos religiosos instalados às margens do córrego Mangabal, em 1942 foi fundado pelo Serviço de Proteção aos Índios o Posto Indígena Pyreneus de Souza, localizado às margens do Córrego Espirro, nas cabeceiras do rio Doze de Outubro, território tradicionalmente ocupado pelos índios Nambiquara da Serra do Norte. No período compreendido entre 1943 e 1969, o encarregado do Posto, Afonso Mansur de França, empregou a mão-de-obra indígena na extração do látex, primeiro através

do convênio firmado entre o Serviço de Proteção aos Índios e a Rubber Development Corporation, e após o seu término por iniciativa própria¹⁰⁹.

O convívio entre os religiosos e os Wakalitesu foi sendo cada vez mais envolto em um clima de muita desconfiança. Antônio Wakalitesu, um índio Nambiquara de aproximadamente 70 anos, ouvindo as narrativas de seu genro, Eutímio Kithaulhu, lembrou-se desse tempo. Ele contou que certa ocasião, durante a noite, os índios Nambiquara roubaram a roça dos padres. O padre que, conforme esse depoimento, chamava-se Mello, contrariado com tal atitude, trouxe de Cuiabá um *balão*, uma *bomba* que, segundo sua percepção, foi a responsável pela morte de muitos Nambiquara. No *Diário Dom Alonso* há, em diversos trechos, referências aos índios que freqüentavam os arredores e dependências da missão relativas ao hábito de pedir insistentemente por farinha, fósforo, cigarros, latas *amarantes* (grandes e bonitas), que serviam de recipientes, e de remexer na roça e nos depósitos pertencentes à missão.

[...] os índios [uns setenta] nos amolavam todo o dia pedindo viveres e queriam ver a casa. [...] Os índios cada dia mais insistentemente pedem latas e ferramentas. [...] Tivemos já rusgas por motivos de furtos... chegará o dia do ultimatum: ou... ou... [...] foram despedidos no dia 15 a primeira e na da 20 a Segunda, restando bem poucos do Chiquinho. Muita ladroeira! (MELLO, 1937-1943)

Confirmando as informações contidas nas duas versões do diário do Padre Alonso Silveira de Mello, Antônio Wakalitesu contou que os índios estavam roubando os cultivares da roça da missão, deixando o Padre Mello muito zangado.

Primeiro, aí no... tá roubando as coisa dele. Mandioca, batata, cana, banana, abóbora, da roça. Roça dos padre. Roubaram muito. Mandioca, ele [os Nambiquara] qué comê beiju, né? De noite, arrancaram mandioca. Arrancaram mandioca. Mandioca do padre. Wakalitesu roubaram tudo. Aí, depois, padre andá roça, espiá. Aí

¹⁰⁹ Os grupos Nambiquara da Serra do Norte foram alcançados pela terceira onda da borracha, nas décadas de 1940/50, conforme a divisão estabelecida por José de Moura e Silva. Ver também ARRUDA, 1997, p. 18.

rancá rama, jogaram, jogaram. Por causa desse daqui ... tá brabo. Padre tá brabo.

Ainda, segundo o depoimento de Antônio Wakalitesu, Padre Mello, que naquele tempo era novo, ao retornar de uma de suas viagens a Cuiabá, trouxe consigo uma bomba.

Aí, balão chama de balão, bomba. Trouxe de Cuiabá. Nome dele... é... Padre Mello. Ele novo. Ele tempo novo. Agora, padre não existe mais. Morreu tudo... aí que... quando soltou, balão soltou assim, subindo, subindo, subindo... lá! Ele vem direitinho aí parou, aí depois desligou, aí panhá, aí desceu. Aí, depois, acendê fósforo, de novo, subi. Vai embora prá láááááá... subiu. Aí, voltou, mesmo lugar. Aí, por causa desse daí, ele queria matá tudo... esse balão, morre só aqui não! Mundo inteiro! Aí, doença daqui leva doença lá em cima, caba de morrê tudo. Por isso que eu zanguei com ele. Padre safado! Ele falou assim. Eu não sabia, penso que era brinquedo. Não, não é brinquedo não! Essa balão estoura, lá dentro de bomba aí. Bomba tônica.

Na visão Nambiquara, a bomba, que subiu aos céus, ao estourar, trouxe a doença, acarretando a morte de muitos índios. Esse fato está enraizado na memória dos grupos do cerrado. É Antônio Wakalitesu que continua seu relato, enfatizando a participação dos missionários no episódio:

Rebentô, morrê tudo. Uma aldeia... morre não. Todo inteiro, inteiro, morrê. Aí que me falou, é? Ah! Por isso. Manda embora! Quando embora, aí Juruena, aldeia Andorinha, chama aldeia meu. Quando chegá, de manhã, manhã cedo, estourou. [emitiu um som, imitando a bomba estourando]. Tremendo terra! Aí, o pessoal falou assim: - É! Esse [...] caí. Não! Aí, pajé, meu sogro, pajé, ele faz. Ele faz lá prá vê uma caixa de espoleta. Tem fósforo, antigamente, “Beija Flor”. Fósforo. Esse daí, pegá banana. Dentro de banana aí cortado, aí trazê. É... prá baixo... muiiiita gente. Não é vivo não. Aí o padre bombeá nele. Morrê tudo! Tudo. Ele falô prá mim: espírito dele. Ele contô. Contou prá ele. Aí, contou prá nós. Mentira não. Lá escutá. Dois, três, quatro, cinco. Aí, vem gente morto trazê em cima. Ele passou assim. Passou em cima. Carregado de gente. Aí, não pode saiu

*da aldeia, da Andorinha, por causa de doença. Sarampa! Morrê tudo!*¹¹⁰

No diário do Padre Alonso Silveira de Mello, com duas versões¹¹¹, não há referências a esse fato. Entretanto, em suas anotações, registradas neste mesmo ano, encontram-se relatos a respeito da gripe, que também ocasionou uma grande mortandade entre os Nambiquara, principalmente nos Wakalitesu.

Os Índios de além-Juruena, devem ter sido dizimados pela gripe – pois saíram daqui no dia 19 de outubro tres famílias – todas atacadas da grippe; eram elas as famílias de Mané, Aristides e Marciano, além dos solteiros Benedito, João filho de Malaquias e Domingos. Tinham voltado de Utiariti gripados. (MELLO, 1936-1946)

Lídio, um Halotesu nascido em 1937 na aldeia *Aluyensu*, alto rio Formiga, e que nessa época tinha cerca de oito anos, estava estudando em Cuiabá, mas lembra-se das histórias que os seus parentes lhe contaram sobre uma *bomba* que se espalhou entre os Nambiquara, com forte odor, matando muitos índios, principalmente os do grupo Wakalitesu. Em entrevista, Lídio disse:

*Eu não sei não. Essa história... Eu sou de cidade, né? Eu tenho... eu sei de notícia lá no cidade. Porque esse... eu tava estudando lá no Cuiabá com o Padre João que trazê bilhete prá mim, né? Aí que... morrê gente muiiito. Lá no Juruena. Estação de Juruena. Onde que lugá padre que tá lá. Morreu muita gente. Muito Nambiquara morreu até aqui! Até aqui.*¹¹²

¹¹⁰ Depoimento do índio Nambiquara Antônio Wakalitesu, no acampamento próximo à Aldeia Camararé, na noite de 05.04.2000.

¹¹¹ No Arquivo da Missão de Diamantino, Regional Mato Grosso, sediado em Cuiabá, existem duas versões do diário do Pe. Mello: *Diário Dom Alonso*, de 30.10.1937-1943 (MELLO, 1937-1943) e *Diário da Residência começado em 13 de Julho de 1936 pelo P. Ministro*, de 20.09.1936 a 25.11.1946 (MELLO, 1936-1946). Conforme o *Catalogue Province Brasíliás Centralis*. Rio de Janeiro, 1945, p. 32-33, quatro missionários foram designados a trabalhar em Juruena: Pe. Moisés Garcia (substituto do Pe. Alonso Silveira de Mello, pároco da igreja de Diamantino), Pe. João de Freitas e os irmãos Antônio Mallmann, Nicolao Ritter. Nesse estudo, não há menção da presença do Padre Mello na Missão Santa Teresinha do Mangabal.

¹¹² Depoimento de Lídio Halotesu, em 19 de junho de 2000, na roça próxima à aldeia Sapezal.

Silas Kithaulhu, nascido em 1930, traz guardado em sua memória o evento da *bomba*. Embora, num primeiro momento Silas tenha se recusado a falar do assunto, expressando de maneira contundente uma enorme tristeza, suas lembranças descreveram um período inicial de relações amistosas, em que os padres presenteavam os índios com miçangas, roupas, ferramentas e alimentos produzidos em suas roças, seguido de um tempo de dor e morte.

Esse história tá com muito sofrido memo. Eu não quero falá! Tudo morreu. Triste. Triste memo. Meu mãe, meu irmão, tudo acabou. Esse muito... sofre muito. Não sei... tá fazendo padre!
 [...] *Primeiro padre bom, né? Aí tô esse conto miçangui, roupa, camisa, é... ferramenta, tudo, tudo bom, né? O primeiro fazê bastante. Andá com cana, melancia, outra semente, caju, abacaxi, mandioca, galinha. Tudo criado! Tudo! Boi, vaca, bezerro. Tudo,tudo. Tudo tem. Então, índio, padre quando... índio não sabe.*
 [...] *Só índio aí roubá, comê frango, galinha, frango, outra semente, outra coisa. Tudo roubá. Cana... tudo roubá. Frango, tudo as coisas. Tudo roubá. Roubou tudo. Não é um não! Aí, dez matá um frango, dez cana, tuuudo comê, todo dia, toda noite, todo dia, toda noite.*
Ah! Índio tá roubaram tudo nesse minhas coisa. Então, pensá padre ficou feio: - Ô índio, não mexê. Mexê nessas coisas. Eu tenho veneno. Tá vendo? Bem venturado lá. Quando mexê bastante, esse padre estourou, nesse mundo. Cabô! Não tem índio. Primeiro escutá. Depois, matá bezerro. Bezerro chegá terrero comê com massa, tudo, eu sei.
 [...] *Mas, um rapaz novo. Mostrô prô'cê. – Vocês muiiitas coisas. Muiiito assim. Mas, agora nesse, mas agora estourou, ocê pode ver. É mentira, ninguém morreu tudo. Ninguém memo. Mentira cabô, morreu tudo. Lá morreu tudo, nesse mundo! Mentira cabô. Nesse dia, hoje memo... jogou no meio de terrero. Mas, estourou. Mas, rapaz novinho correu lááá onde lá maloca. Fumaça de veneno [outro índio, não pude identificá-lo]. Fumaça. Cheiroooso brabo! Chegou. Olha, mas agora padre jogou nesse índio moço. Mas, agora, morreu tudo! Aí, vai chegá logo... tudo. Cabô tudo. Aí vento prá cá. Fumaça vem atééé... onde está índio de... Sabanês, ééé Cabixi, Paresi, Mamaindê, Mamairisu, daqui, Halotesu... Tudo, tudo, tudo, tudo. Ninguém sobrou. Ninguém maloca, nem escondeu. Tá escondê tá assim memo.*¹¹³

¹¹³ Silas Kithaulhu, na casa improvisada de Eládio e Virgínia, no acampamento na estrada que liga a aldeia Camararé à Reta, na noite de 14 de junho de 2000.

Ficou caracterizado, através dos depoimentos colhidos, que a epidemia do sarampo e a atitude do Padre Mello em soltar uma *bomba*, ambas ocorridas em 1945, estão fortemente associadas e presentes na memória dos Nambiquara. Seguindo essa linha de pensamento, Padre José de Moura e Silva explicou que, para os índios, a doença é também espiritual e que ela vem em decorrência da ação humana. Padre Mello, responsável pela missão e também por possuir o poder de distribuir presentes, explicitava a sua liderança diante dos índios.

*O Padre Mello é uma personagem de influência, foi Superior, tinha um certo poder de dividir as coisas, então, aconteceu que [os índios] puseram o nome do Padre Mello dentro desse acontecimento. [Para os índios Nambiquara] A doença braba é gente que faz. A questão dos espíritos é mais explícita do que em outras tribos.*¹¹⁴

São poucos os índios que ainda estão vivos hoje e que foram testemunhas da chegada da epidemia e da bomba, acometendo simultaneamente grande número de pessoas e levando ao extermínio uma parcela considerável dessa sociedade. Por outro lado, as referências a respeito da epidemia do sarampo encontram-se na escassa documentação composta por relatos dos missionários, relatórios da FUNAI e laudos histórico-antropológicos e entram, em parte, em contradição com a história contada pelos Nambiquara, pois não relacionam o sarampo à presença dos padres.

Através da leitura do *Diário da Residência* do Padre Mello percebe-se que houve, da parte dos religiosos, um esforço em deter a *grippe* e o *defluxo* que acometeram mortalmente os Nambiquara. Nos relatos, porém, não há alusões ao sarampo e nem mesmo à bomba, somente a uma epidemia de gripe.

[...] M., gravemente enferma, em consequência da grippe e parto. Falece o velho bugre M., de grippe. Nesse mesmo dia retiram-se todos os índios tanto os que aquém como os de além Juruena: estes muito atacados de defluxo. A turma de M. e M. tinha voltado de Utariti a 15

¹¹⁴ Entrevista com o Pe. José de Moura e Silva, em Cuiabá, no dia 16.11.2000.

de outubro muito atacados de gripe, principalmente o velho, M. e filho. (MELLO, 1936-1946).

Ainda no ano de 1945, o diário continua a trazer referências sobre a morte dos índios nas aldeias próximas à missão:

[dia] 27 A tarde o P. João teve notícia da morte de gripe, de sete índios na maloquinha do J. M., além Mangabal. O sr. Lírio foi quem descobriu ali dois mortos insepultos, e viu 5 sepulturas recentes. Cristo-Rei. Após a Missa o Pe. João, o Ir. Antonio Lírio, o Zazo e o sr. Fernando Frederico se dirigiram à dita maloquinha para sepultar os cadáveres. Logo adiante, o Pe. João encontrou insepultos os cadáveres de M. e G., mais adiante numa lagõinha (cabeceira) deparou com os de A., o C. Muito emagrecido foi levado à casa, e com os defluxo e febre ainda resistiu oito dias, vindo a falecer no dia 5 de novembro, depois de batizado. Foi sepultado no posto telegráfico. Recebeu o nome de “Alano”.

28 O Pe. João com o sr. Fernando Frederico (que vindo de Vilhena trabalhava em casa) se dirigiu á maloca do M., lá na maloca, o Pe. Batizou A. e A., doentes e graves. (Idem)

No mês seguinte, Padre Mello prosseguiu com os relatos sobre a doença. Os integrantes do Posto Telegráfico de Major Amarante tentavam transferir os sobreviventes para as dependências da missão. A cavalo, dirigem-se até à aldeia. Pelo caminho encontram mais índios mortos:

4 O Sr. Vitor Parados, telegrafista, e o Zazo foram a cavalo, até perto da maloca do M., com o fim de trazer para cá uns 8 índios (crianças) que vinham vindo, e voltaram do meio do caminho provavelmente pelo medo ou repugnância de passarem pelos cadáveres dos que jaziam insepultos. Não os encontraram no córrego determinado.

27 O Pe. pensando que a gripe vai atacar o último reduto dos índios, a maloca do M. (onde estão agora 5 homens, 6 mulheres e 7 meninos) tenciona mandar lá a cavalo, caminho da ‘várzea grande’, o Zazo e Antoninho Lírio, afim de, se for possível, trazer para cá as relíquias da tribo nambiquara de aquém Juruena.

Os Índios de além-Juruena, devem ter sido dizimados pela gripe pois saíram daqui no dia 19 de outubro tres famílias – todas bem atacadas

da gripe; eram elas as famílias de M., A. e M., além dos solteiros B., J. filho de M. e D. Tinham voltado de Utiariti gripados. (Idem)

Entretanto, um estudo do Padre Mello editado posteriormente (MELLO, 1975), baseado em seu *Diário da Residência*, atribuiu as mortes dos índios à gripe e ao defluxo. Esse acontecimento antecipou a transferência da missão de Santa Teresinha do Mangabal do Juruena para o Utiariti, justificada por ser um local mais saudável e apropriado às atividades agrícolas e pastoris, além de encontrar-se mais próxima dos índios Irantxe e Paresi. Nesse mesmo relato, o Padre calculou a população da aldeia do índio M. em aproximadamente cem índios, sendo que, após a *devastação* do sarampo, foi reduzida a vinte. Padre Mello, consternado, observou que

[...] Enquanto se preparava a mudança determinada, um triste acontecimento abalou a alma dos missionários: a mortandade dos Nambikuára pelo sarampo. [...] Estando eu em Utiariti trazendo doentes os irmãos Antônio e Nicolau, houve uma criancinha que adoeceu de sarampo, e o Nambikuára T., brincando com o doente contraiu também o mal. Chegaram por esse tempo a Utiariti vários índios de Juruena; traziam bichos em troca de cachorros, não encontrando quem lhes quizesse ceder cães por essa mercadoria pouco desejada, que traziam. Ficaram trabalhando alguns dias em Utiariti e, aborrecidos, voltaram para as suas malocas. Infelizmente levaram consigo o germen da doença, que não se manifestou logo. Nada, porém, sabiam disso os nossos de Juruena, nem os empregados da estação telegráfica. (MELLO, 1975, p. 48-49)

A memória coletiva dos Nambiquara descreve e dispõe os fatos relacionados à epidemia do sarampo em consonância com o reordenamento do passado, conforme as tradições culturais estabelecidas por esses índios. Nos diversos momentos em que essas histórias foram lembradas e narradas, tanto por velhos quanto por jovens, os índios que participavam das entrevistas mergulhavam num profundo silêncio e alguns chegavam a se retirar do local, balbuciando em língua materna que não estavam dispostos a ouvir novamente aquela história.

Outro aspecto a ser considerado neste capítulo da história dos Nambiquara, encontrado em alguns depoimentos, é a representação do sarampo vindo através de uma bomba, estourada nos céus do território Nambiquara, provocando forte estrondo. Todos aqueles que relataram esse fato enfatizaram que a explosão provocou um odor fétido e ocasionou a morte de tantos índios. Verifica-se, portanto, que na memória Nambiquara há uma estreita relação entre a presença missionária e a bomba, além das mortes.

O fechamento da Missão de Santa Teresinha do Mangabal ocorreu também no ano de 1945, quando de sua transferência para o Utiariti, justificada pela localização estratégica para o atendimento de mais grupos indígenas, além dos Nambiquara, bem como pela existência de terras mais férteis, destinadas à agricultura. Joana A. Fernandes Silva, no estudo intitulado *Utiariti – a última tarefa*, escreveu:

Entre 1930 e 1945 os jesuítas tentavam catequizá-los quando uma epidemia de sarampo grassou nas aldeias deixando muitos mortos. Os missionários resolveram, então, mudar a sede da missão. Não existem muitas informações a este respeito, mas há indícios de que os Nambikwara afastaram-se da missão por atribuírem a epidemia de sarampo à presença dos padres, que teriam praticado feitiçaria. (SILVA, 1999a, p. 403)

Em referência ao estrondo causado pela explosão de uma *bomba* atribuída ao Padre Mello, rebuscando o passado até chegar à época da presença da Comissão Rondon nos territórios dos Nambiquara do Cerrado, este fato remeteu as memórias desses grupos àqueles tempos, quando foi comemorada a edificação do *Destacamento Central de Juruena* ao som dos clarins, cornetas, hino nacional reproduzido por um gramofone e de fogos de artifício e de bombas de dinamite estouradas na madrugada silenciosa do Vale do Juruena.

Recentemente, os índios expressaram o pavor que possuem em relação aos fogos de artifício. O emprego de explosivos para assustá-los também foi uma maneira encontrada pelo seringalista Antônio Cezário Miguel Áskar, mais conhecido por *Canguru*, para assustar os Nambiquara, sem gastar munição.

A memória coletiva dos Nambiquara do Cerrado em relação à chegada do sarampo traduz-se na ira suscitada com os padres da Missão de Santa Teresinha do Mangabal,

centrada na figura do Padre Mello, em decorrência dos roubos em suas roças, das vacas e galinhas, de objetos de uso pessoal e, principalmente, ferramentas.

Conforme os depoimento dos índios, a trágica chegada do sarampo é associada à explosão de uma bomba, que ocasionou a morte de incalculável parcela da sociedade Nambiquara. Menno Kroeker, missionário norte-americano do Summer Institute of Linguistics, que chegou às terras Nambiquara no ano de 1961, observou que a epidemia de sarampo que atingiu os Nambiquara foi

*bem mais cedo, antes do meu tempo. Eu acho que foi mais ou menos na década de 40, por aí. Os velhos, quer dizer, não é tão velho, mas a geração de B. [mãe de Fuado Sawentesu], era filha daquela geração e sobreviveu ao sarampo e eles tinham as histórias que aconteceu [...] Muitas vezes, os que sobreviveram e que foram para a outra aldeia e não tinha mais ninguém lá. Ao menos duas, três pessoas. Na outra aldeia a mesma coisa. Sobreviveram muito pouco do grande número que existiu antes do sarampo.*¹¹⁵

PRICE atribuiu a grande mortandade ao contato dos índios com os brancos no território Nambiquara. Ele apresenta um quadro estimativo da mortalidade desse período, já que não inclui as aldeias que estavam afastadas do contato com o pessoal da linha, os seringueiros e os missionários. De acordo com ele,

The most drastic effect that contact has had on the Nambiquara has been medical. Because the Indians have no resistance to diseases to which they were not traditionally exposed, they often die from illnesses such as measles and influenza, which are relatively minor when contracted by people of European origin. While medical and actuarial statistics for the region are extremely inadequate, reports from the post Pyreneus de Souza show a continual attrition due to bronchial ailments. An epidemic of measles that passed through the region in November and December of 1946 was devastating. Reports mention one dead at Pyreneus de Souza and at Campos Novos, three in the Mata de Canga, five at the Juina [...], 13 at Camararé [...], and 'At Juruena 20 Indians died, including men, women and children, only

¹¹⁵ Relato de Menno Kroeker, na cidade de Cuiabá, em 24 de março de 2000.

four being buried, the remainder being eaten by buzzards and dogs.
(1972, p. 39-40)¹¹⁶

Fuado Sawentesu, durante as entrevistas, recordou, na presença de familiares – inclusive de seu pai, um dos sobreviventes – da epidemia em que a população Nambiquara foi muito reduzida: *Naquela época, morreu tudo. Não sei quanto morreu. Cada aldeia morreu dez, quinze. Resto que sobra é povo do cabelo branco* [o termo *povo do cabelo branco* refere-se à idade avançada].¹¹⁷ Completamente fragilizados, os poucos sobreviventes assistiram à invasão, pelos seringueiros, dos seus territórios secularmente defendidos. É a *terceira fase* da borracha. A presença dos seringalistas na região dos grupos locais Nambiquara está registrada no *Diário Dom Alonso*, em que o padre externou a sua preocupação em relação ao contato dos índios com os *civilizados*.

Não podemos combater intimamente o fato de poderem os civilizados em contato com os silvícolas: é consequência fatal das concessões feitas pelo Governo aos seringalistas. A nossa ação deve ser indireta, e assim mesmo, pode ter a sua eficácia. (MELLO, 1937-1943).

No início da década de 1940, com os incentivos advindos do Banco de Crédito da Amazônia S.A., o Estado de Mato Grosso recebeu um novo contingente de seringalistas que adquiriu seringais próprios ou arrendados, explorando a borracha bruta.¹¹⁸ Edir Pina de Barros relatou sobre o surgimento de novas levas de seringalistas em Mato Grosso:

¹¹⁶ No ano de 1970, outra epidemia de sarampo atacou os Nambiquara do Vale do Guaporé, mais especificamente os da Terra Indígena Sararé.

¹¹⁷ Entrevista realizada na Aldeia Branca, em 6 de Abril de 2000, com Fuado Sawentesu, nascido na aldeia Khulitekisu (Funilão), com aproximadamente 50 anos.

¹¹⁸ Os Nambiquara das três áreas culturais não utilizam o leite da seringueira. Os grupos Nambiquara do Cerrado têm como hábito a utilização do *leite* da mangaba (*Hancornia speciosa* Com.) para a confecção de um artefato. Uma bola destinada ao jogo de cabeça, até hoje presente nas práticas lúdicas masculinas, inclusive dos Paresi. A árvore da mangaba é nativa do cerrado. O período de frutificação dá-se nos meses de novembro e dezembro. Segundo informação de Orivaldo Halotesu, a mangaba (*Katikisu*) serve *prá fazer bola, prá jogo de cabeça. Fruto dele, nós tá comendo. Fazer chicha. O fruto maduro ou sozinho, molinho. Aí, chicha dele doce mesmo.* Somente a partir da chegada das frentes extrativas da borracha é que os Nambiquara incorporaram essa prática às suas atividades comerciais.

Em 1942, motivados pelos incentivos proporcionados pelo Banco de Crédito da Amazônia S/A, surgem novos seringalistas, reativando os antigos seringais e penetrando em novas áreas: (a) uma ao norte, delimitada pelo Juruena e Tapajós, até as proximidades da divisão com o Pará e (b) outra a noroeste, nas regiões do Rio Sangue, Juruena, Galera, Campos Novos e Vilhena. (BARROS, 1977, p. 27).

O Banco de Crédito da Amazônia S.A., anteriormente denominado Banco da Borracha, recebia a produção, pois, além de oferecer financiamento aos produtores, era o detentor do monopólio da compra, do transporte e da venda. Além de comprar a produção dos seringalistas em Mato Grosso, esse banco era proprietário de uma usina de beneficiamento localizada no município de Várzea Grande.¹¹⁹ A comercialização direta entre seringalistas e a indústria era proibida. O banco também se responsabilizava pelo transporte da borracha até São Paulo. Os seringalistas se interessavam em conseguir uma cota para transportar a borracha de Cuiabá até São Paulo, e algumas vezes para Porto Alegre, pois na época praticamente não havia produção em Mato Grosso. Assim, os caminhões saíam do Estado carregados de borracha e retornavam com outra mercadoria.

As matas ciliares do território Nambiquara foram definitivamente abertas à extração do látex. Com a Segunda Guerra Mundial, intensificou-se a atividade extrativista da borracha na Amazônia, trazendo um grande número de trabalhadores, os *soldados da borracha*, que chegou de diversas regiões do país, principalmente do Nordeste, instalando-se nestas matas. O termo *soldados da borracha* surgiu por volta da primeira metade do século XX e foi atribuído aos trabalhadores recrutados no serviço de extração da borracha. Segundo informação de Álvaro Duarte Monteiro, Delegado Regional do Trabalho, no ano de 1944 chegaram ao Estado de Mato Grosso *mais de dois milhares de homens* que foram trabalhar na extração da borracha e nem sequer receberam meios necessários ao estabelecimento e sustento nos seringais, vivendo uma situação de miséria, em que a fome e a doença foram responsáveis por muitas mortes.

¹¹⁹ Várzea Grande é município que fica contíguo à Capital do Estado de Mato Grosso, Cuiabá, sendo que o Rio Cuiabá se constitui no limite entre essas duas cidades.

Os seringalistas transportaram para os seringais mais de dois milhares de homens, sem possuírem o abastecimento necessário a sua manutenção; não dispunham nem de médico, nem de enfermeiros, ou quiçá, de simples ambulância de emergência. E o resultado desastroso, não tardou. A fome e a epidemia encarregaram-se de aniquilar muitas vidas. E, ainda, não terminada a sifra de 1944, começa a abandonar os seringais, a grande maioria dos seringueiros, caminhando a pé, através de algumas centenas de quilômetros para alcançar esta Capital, doentes, famintos, maltrapilhos. (QUEIROZ, 1953).

Uma parcela deste contingente de trabalhadores percorreu trechos da Linha Telegráfica, atravessou a Chapada dos Parecis e ocupou as matas ciliares dos grupos locais Nambiquara do Cerrado, onde estão as inúmeras árvores frutíferas que espalham-se por esses campos e que oferecem durante todo o ano uma grande variedade e quantidade de frutos. O equilíbrio do ecossistema permite a presença de insetos, aves, répteis, peixes e mamíferos, a maioria deles inserida na dieta alimentar Nambiquara. As matas de galeria ou ciliares que acompanham os cursos dos rios, recortando o cerrado em direções variadas, são apropriadas à formação de roças. As culturas de tubérculos, leguminosas, gramíneas e outras espécies vegetais estão perfeitamente adequadas às condições do terreno, possibilitando o seu desenvolvimento. Fuado Sawentesu narrou a primeira vez que seu povo avistou os seringueiros, invadindo essas matas, bem como a chegada de levadas posteriores:

Foi no rio Juruena (Tikalentsu). Lá que apareceu o primeiro seringueiro. Finado S. Halotesu e P. Halotesu. Dois, três seringueiros por aí. Valdemiro, seringueiro. Siqueira também aí apareceu lá na aldeia também. J. K. Wakalitesu, ele trouxe um seringueiro pesquisador, José Mineiro. Trouxe lá de baixo. Aldeia chamava Kweyentsu, aldeia Halotesu, povo do Antônio [Wakalitesu]. José Mineiro veio de Utariti prá cá. Na época, fica todo mundo bobeando. Pesquisô, pesquisou, voltou prá Cuiabá. J. K. Wakalitesu e J., pai de Estevão, deslocou prá Cuiabá. Aí chegou muito seringueiro. Aí começou invadi. Acampá lá Juruena, lá acampamento, lugar de seringueiro acampá. Aí começou invadi seringueiro. Meu pai Aristides, foi caçá no Juruena, prá pescá. Aí vai enxergá fumaça bem grande. Meu pai ficá assustado. Ele tá sabendo voz de branco prá vim prá cá. Vem deslocar, beirando o Juruena. Chegou dele chamá Marco

da Luz. Benedito vem com ele. Vem descendo, encontrá meu pai. Passou Linha Telegráfica, deslocá, segui prá Campos Novos. Lá juntá seringueiro, onde tem madeiro. Aí começá. Depois, mais ou menos um ano passá por aí, vem outra equipe. Propício que vem prá cá direto Formiga, chefe dele, Propício, ficá em Cuiabá. Peão de Propício, Fuado [seringueiro]; motorista, Jami; também motorista dele é Rodolfo, não dá maldade prô índio. Invadí Bacaiuval, aldeia do Milton, Barro Branco prá descê até Tuyalsu. Aí, depois, desse meio também, veio garimpeiro. Um velho, Vicente. – Você conhecê pedra bem brilhante? [mudando o tom de voz, para diferenciar da sua] Takokanisu (Guaporé, na minha língua). Pessoal do Propício foi prá Alvorada, trabalhá lá. Barracão Jorge, aldeia Negarotê. Agora virá Fazenda Noroagro. Aí começá confusão. Dois mil quilos de borracha. Caminhão esperá Juruena, Juina, prá pegá borracha. Lombo do burro, até Juruena. Poaia – estrada de tirá poaia, daqui prá capoeira do Uirapuru. Branco resolve abriu [estrada]. Xikalutaetekisu (Comodoro). Pai do Milton, B., irmão do Manu, P. Irmão do Manu, B. correu no mato, dispensô, correu no mato. Benedito, Mineirinho vai atrás dele. Índio dá chicote nele. Baiano, esse daí tem dó dos índios. Ele salvô os índios. Aí começou confusão. Aí todo mundo [os índios] dispensô seringueiro.¹²⁰

Os seringalistas eram os responsáveis por trazer a borracha dos barracões a Várzea Grande, local da usina de beneficiamento do banco. Transpor esse percurso era muito difícil, pois as estradas eram muitas vezes intransitáveis. Nesse caso, a carga era transportada em lombos de burros ou de cavalos até as margens dos rios, de onde eram embarcados em caminhões o querosene, as ferramentas e os implementos para o corte da seringa, bem como os suprimentos para a alimentação dos seringueiros que permaneciam nas matas durante muitos meses. Conforme o depoimento de Luiz Kithaulhu, que na época era um menino, o transporte da borracha do seringalista Marcos da Luz para Cuiabá era feito por bois e por burros até o rio Mutum, e daí em diante de barco. Já a produção de borracha de Antonio Junqueira, outro seringalista, era transportada também por burros e bois e, a partir do Juruena, de caminhão. Ressaltou ainda da enorme quantidade de borracha que saiu de suas matas:

¹²⁰ Entrevista com Fuado Sawentesu, na aldeia Branca, em 06.04.2000. Fuado, antes de narrar a história dos seringueiros, notificou-me que, primeiramente, iria conversar com Aristides, seu pai, com aproximadamente 75 anos, testemunha ocular desse momento, que inclusive chegou a trabalhar, junto com Rondon, Sapateiro e Bacana, todos índios Nambiquara, para os seringueiros na abertura das trilhas. Só no dia seguinte conversei com ele, pois Aristides encontrava-se muito doente, permanecendo a maior parte do dia deitado no chão, de costas para a fogueira. Entretanto, quando Fuado veio contar-me sobre os seringueiros, Aristides veio até junto a nós, acompanhado de Loreta, sua esposa. Mais tarde, chegou o índio Manu. Em alguns momentos, Loreta e Manu acrescentaram informações à narrativa de Fuado. Aristides apenas ouviu, atentamente.

*Saía muita borracha daqui. Sai, sai, sai muito, muito. Ele, Marco da Luz, é diferente, né? Só carregar no barco, só. Rio Mutum, prá baixo do Mutum. Perto do, do, da aldeia Vinte! Do outro lado Mutum. Agora, Antonio Junqueira de carro. De caminhão. Primeiro não tinha essa estrada, tudo seringueiro não tinha ainda, só de tropa só. Carregá do boi. Quando veio carro, veio trazer comida prá seringueiro. Só carregá comida prá seringueiro. Primeiro boi, depois carro. Porque ainda não tem estrada. Vem de lá do Juruena.*¹²¹

Tanto com os índios como os cinco seringalistas e dois seringueiros entrevistados, calculam que Marcos da Luz chegou às terras Nambiquara por volta de 1942 e Antônio Cezário Miguel Áskar, Antônio Junqueira e Propício Loureiro em 1944; já Sérgio Canongia em 1950/51. Samuel e Silas Kithaulhu, das aldeias Sapezal e Camararé, respectivamente, relacionaram, em ordem de chegada, os seringalistas:

*Marco da Luz, seringalista em Campos Novos; João Garcia, Campos Novos; Propício [ficou] vinte anos no Kithaulhu, Juruena, depois cabeceira do Formiga; Junqueira, dez anos no Juina. Aí, Nambiquara ajudou abrir trilha de carro. Primeiro, Marco da Luz, em Campos Novos; segundo, Antonio Junqueira; terceiro, Antonio e Propício, no Juina, só em cima, maloca da [aldeia] Serra Azul.*¹²²

Em 1942, o Posto Indígena Pyreneus de Souza foi fundado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), nas proximidades do Córrego Espirro, uma das cabeceiras do rio Doze de Outubro. O encarregado do Posto, de 1943 a 1968, Afonso Mansur de França, empregou em sistema de escravidão os grupos Nambiquara da Serra do Norte para a extração da borracha, primeiro oficialmente, através do convênio entre o SPI e a Rubber Development Corporation, e depois por sua própria conta. Paul David Price relatou sobre a atuação de Afonso Mansur em relação às expedições empreendidas por ele, com a finalidade de

¹²¹ Entrevista com Luiz Kithaulhu, no acampamento às margens da estrada que liga a aldeia Camararé à *Reta*, em 05.04.2000.

¹²² Entrevistas realizadas com Samuel e Silas Kithaulhu, nas aldeias Sapezal e proximidades da Camararé, nos dias 04.06.1999 e 15.06.2000, respectivamente. Nota-se que ambos não mencionam a presença do seringalista Antônio Cezário Miguel Áskar, o Canguru. Seus seringais localizavam-se no Vale do Guaporé e o contato efetuado com os Nambiquara do Cerrado se deu através do Barracão Queimado, este em seus territórios.

capturar os índios para trabalharem nos seringais: *Não é mais possível comprovar as atrocidades que os índios contam, mas o certo é que Afonso foi obrigado a fazer expedições de vez em quando para capturar mais índios, pois os índios no posto morreram muito mais rapidamente do que nasceram.* (PRICE, 1975a, p. 10)

No ano de 1943, a Rubber Development Corporation, através da Inspetoria Regional do SPI, em Cuiabá, notificou que a Reserva Pyreneus de Souza era um dos postos atingidos com uma cota mensal de produção de borracha nativa. A extração da borracha tornou-se suficientemente lucrativa e várias empresas privadas entraram na região Nambiquara da Serra do Norte e Chapada dos Parecis. Os grupos Nambiquara de Pyreneus de Souza foram obrigados a se tornar seringueiros, de uma forma ou de outra. Trabalhavam na própria extração do látex, na abertura de trilhas e nas roças. O contato com os seringueiros causou principalmente graves danos à saúde desses índios. Muitos morreram de sarampo e gripe. Nilson da Luz, filho do seringalista Marcos da Luz, confirmou, durante o seu depoimento, que morriam muitos índios em decorrência da gripe e não através da ação direta dos seringueiros.

*O povo falava que seringueiro matava índio. Isso é mentira! A gente passava perto deles, com gripe, com tosse e pegava as doença de branco e morria tudo. Eles não acreditavam em remédio nisso. Tinha muito seringalista que queria oferecer remédio e eles não aceitavam. Eles morriam de morte morrida. É a malária que dá frio doído. E gripe, doença do branco. Às vezes, os índios matavam seringueiro, gado, cavalo, burro, tacava fogo no barracão do seringueiro, tudo isso.*¹²³

No fim dos anos 1950, os lucros começaram a diminuir pela concorrência da borracha sintética, mas o fluxo de seringueiros continuou intenso na região dos Nambiquara do Cerrado. Lídio Halotesu que, segundo seu relato, deixou a aldeia no ano de 1945 para estudar no internato da Missão do Utiariti, atualmente reside na aldeia Sapezal e foi um dos primeiros a falar sobre o tempo em que os seringueiros utilizavam a mão-de-obra indígena

¹²³ Entrevista realizada em frente na Praça da Mandioca, próxima à sua casa em Cuiabá, no dia 23.09.2000, com Nilson da Luz, de 60 anos, filho de Marco da Luz, seringalista que explorou as matas dos rios Juina, Camararé e Mutum. Em relação à extração da borracha nos territórios Nambiquara, consultar PRICE, 1972, p. 38-40.

no trabalho de abertura das trilhas, facilitando o trabalho dos seringueiros. Em depoimento, Lídio Halotesu lembrou-se desse tempo, inclusive da relação que os brancos mantinham com as índias Nambiquara:

*Os seringueiros? Só seringalista que judiava dos índios. Mandô os índios limpá estrada de seringueiro. Seringueiro era um povo, um bicho safado. Batia com cipó nas costas de B. Fiquei parado, estudando prá ver o que eu ia fazê. Mexeram com as mulheres...*¹²⁴

Lourenço, um Kithaulhu que também deixou a aldeia para estudar com os padres jesuítas no Utariti¹²⁵ e que ouviu atentamente o relato de Lídio, junto aos demais, narrou a presença dos seringueiros no território dos Nambiquara do Cerrado, lembrando seus nomes e as regiões em que exploravam as seringueiras. Quando ele retornou à aldeia, os seringalistas já estavam lá.

O Propício [um dos seringalistas que explorou as matas dos Nambiquara do Cerrado] pegou a mata do Macaco Preto prá esse fundo [indicando com o braço]. O limite dele é aqui, daqui prá lá, Bacaiuval, “Capitão” Júlio [aldeia do “Capitão” Júlio, um chefe indígena Wakalitesu] até o Juruena é do Propício; o Guaporé era do Canguru. Seringueiro inventou de encher o saco em cima de mim. Deu parte na inspetoria [SPI, regional de Cuiabá], lá na Artíndia, do povo do seringalista, João Ponce, Dr. Benjamim cabô com seringalista. Marco da Luz, João Garcia, Junqueira, Salomão, Perucho, Afonso, era Chefe do Posto do SPI, no Pyreneus de Souza. Afonso França entrou no trabalho de seringalista, no serviço de seringa. Depois ele faleceu. Tudo isso eu cheguei no dia 9 de Janeiro. Tava isso aqui!

¹²⁴ Depoimento de Lídio Halotesu, na aldeia Sapezal, em 04.06.1999. Entre os grupos Nambiquara do Cerrado, algumas índias engravidaram de seringueiros nessa época. Como se trata de um assunto extremamente constrangedor, não será aqui abordado.

¹²⁵ A Missão do Utariti (1930-1979) atendeu os índios Nambiquara, Paresi, Rikbaktsa, Apiacá e Kayabi. Sobre a Missão do Utariti, consultar SILVA, J.A.F., 1999a, p. 400-424 e PIVETTA, 1999.

Os índios Nambiquara trabalhavam principalmente na abertura das estradas e na edificação das benfeitorias, que eram os acampamentos onde moravam os seringueiros no período de produção. Conforme informação prestada por Silas Kithaulhu, a remuneração desse trabalho não era feita em moeda corrente, mas com mercadorias, principalmente armas de fogo e munição. No seringal de Propício Loureiro, os índios Antônio Wakalitesu e C. trabalhavam na limpeza das estradas, durante muitos dias, na promessa de serem remunerados.

Dez dias morei no mato. Aí, limpei, limpei, limpei. Até cair de córrego; córrego grande, roçar mato e plantar. Agora voltá, tem outra cabeceira: Justa-conta. Outro mato. Aí, limpei, limpei, limpei [foi repetindo baixinho até sumir o som]. Justa-conta tem pouca madeira, por isso limpá rápido. Meu cunhado ajudá seringueiro também. Tem outro companheiro também. Aí ajudá seringueiro, né? Propício. Limpá estrada prá eles. Aí, Propício falou assim: - 'Limpou estrada prá gente, Cuiabá eu vou trazer 22 [arma de calibre 22] prá você'. Eu duvidei, mas Propício comprou mesmo. 22 nova!!! Acácio [telegrafista da Estação Juruena, mais tarde, Major Amarante] mesmo que trouxe. Uma caixa de bala assim. Pagamento de limpeza. Primeira vez eu uso arco. Mas, ainda uso arco. Arma de fogo eu uso agora. Mas, depois, eu vou limpá estrada prô'cê. Eu queria 22. - 'Tá! eu vou trazer uma caixa de bala inteiro. Trazê uma 22 nova!' Ele [Propício] falou assim. Eu limpá quatro mato: Justa-conta, Arapuan, cabeceira do Iranxí, cabeceira do Urucum, chama assim. Limpá quatro mato prá ele. C. [índio Nambiquara] ganhá só chumbeira. Eu que ganhá 22. [...] Esse Propício [dono do seringal], nosso patrão!¹²⁶

Além dos trabalhos de abertura e limpeza das estradas, os Nambiquara também trabalhavam no estabelecimento de algumas roças que abasteciam os seringais, caçavam e pescavam para os seringueiros, principalmente em troca de armas de fogo e munição, objetos que mais cobiçavam dos seringueiros.

Eu ajudava seringueiro. Ajudava com T., T., T., meu cunhado, família do T. ... fazê serviço do seringueiro. Eu trabalhava com Primavera [no rio Primavera]. Eu, meu cunhado, A. tirá perto do Primavera. João

¹²⁶ Informação prestada por Silas Kithaulhu, nas proximidades da aldeia Camararé, no dia 06.04.2000.

*Garcia [companheiro do seringalista Marcos da Luz] mandá eu! – ‘Eu quero mandá ocês, pode tirá seringa. Caminhão entrá’. Aí, entrá, tirá estrada. [...] Aí, pegá peixe, matá um bicho, macaco, jacu, só bicho traz prá comer, prá misturar com arroz.*¹²⁷

Segundo as narrativas dos índios, bem com as dos seringalistas e seringueiros entrevistados, os vários seringais foram abertos mais ou menos na mesma época. Silas Kithaulhu, que trabalhou na abertura de estradas, além de caçar e pescar para os seringueiros do rio Primavera, narrou a chegada dos seringueiros no território dos Nambiquara, lembrando não somente o nome dos seringalistas, mas também dos seringueiros e dos locais que ocuparam.

Primeiro é Marco da Luz. Marco da Luz. Segunda, Antônio Chumbeira [Junqueira]. Terceiro, Antônio. Antônio entrô. Propício, segundo. Entrou em cima, Juina. Juina memo, só em cima. Maloca do Serra Azul. Entrô. Até mato dele. Entro rio Novo, tudo entrô prá pega o seringueiro, prá pegá madeira, na hora de tirá. Mas, agora, seringueiro do Marco... Marco da Luz tá Campos Novos. Campos Novos mesmo. Junqueira, Antonio Chique. É... ta, tá, tá tudo Campos Novos. Salomão Cheiroso. É tudo Campos Novos. Trabalhá com borracha. Mas só seringueiro entrou lá embaixo de... a barra do Camararé, pegá o Sebastião Americano, seringueiro nome, Sebastião Americano. Irmão dele, o Cuiabano, com mulhé dele, estava lá. A barra do Camararé, tirando borracha... prá mandá Marco da Luz. Tirô. Então, segundo entrou, rio 12. Entrô Felipe, é... Mané Seringueiro. Entraram no 12. E também entrô, embaixo de Nambiquara, rio Nambiquara. Entrô. Gilberto, Justino, é... Nedes, mulhé dele Lourdes, mulhé dele Carminda, seringueiro... Mané Pôncio, Paulista, Eutímio, Julício. Entrô perto de corguinho, chama Roncador! Corguinho de Nambiquara. Rio Nambiquara. Corguinho é perto. Campos Novos pertinho. Mas, agora, até embaixo do Nambiquara chama seringueiro o Vitório, o filho dele chama Luiz Abreu, pai dele, Vitório. Irmão de Luiz, Bugre. Filho de Vitório. Tem dois filhos: Bugre e Luís Abreu. Pai, Vitório. Mãe dele não tava não. Tava lá Campos Novos. Só esse. Então, seringueiro, barra do Mutum, Mané Cavaquinho, Francisco... Francisco Cunha, esse homem, chama Cunha, seringalista homem. Francisco. Tava lá em baixo de Mutum, é... montou barracão, com mulhé dele, tirá borracha. Então, lá em baixo, perto de mim, um só Mané, seringueiro, um só, tirá estrada.

¹²⁷ Entrevista realizada nas proximidades da aldeia Camararé, com Silas Kithaulhu, em 07.04.2000.

Através das entrevistas, a data do início da exploração da borracha nos territórios dos Nambiquara do Cerrado é incerta, mas pode ter ocorrido por volta de 1942.

Marcos da Luz, levando-se em conta a informação de seus filhos, Nilson e Ayres da Luz, atualmente com 60 e 63 anos de idade, respectivamente, que também trabalharam nos seringais, abriu as estradas e colocações nas matas dos rios Juina Mirim, Camararé e Veado Preto. Ambos acompanharam seu pai em muitas viagens, desde os 13 e 14 anos, e conforme suas declarações,

cada um tinha o seu seringal: Marco da Luz, que era mineiro, Juina Mirim, Campos Novos e Veado Preto, Pimenta Bueno e Riozinho, em Rondônia; Junqueira, que comprou o seringal do meu pai; Propício Loureiro, Renato e Biratan Spinelli [fora dos limites do território Nambiquara], Canguru, Amil Furtado [este último, fora dos limites do território Nambiquara].

Marcos da Luz, ou *Marcosu*, conforme era chamado pelos Nambiquara, teve seu primeiro seringal aberto em 1941 e localizava-se no Barracão de Zinco, entre Barra do Bugres e Arenópolis. Por volta de 1942, abriu novos seringais em Campos Novos e no ano de 1946 em Riozinho, Rondônia. O seringal de Veado Preto, local do barracão central de todos os seringais, começou a ser explorado em 1957, sob a liderança de João Batista. Marcos da Luz também trabalhou com garimpo e transporte de mercadorias, além de ser proprietário de fazendas.

Luiz Kithaulhu, Silas, Samuel, Antônio Wakalitesu e outros narraram um conflito que envolveu seringueiros, alguns Nambiquara, seus parentes e os índios Enauenê-Nawê (Salumã), ocorrido no tempo em que Marcos da Luz explorou as seringueiras das matas do baixo rio Camararé, território limítrofe com os Enauenê-Nawê. Segundo as informações dos índios, Marcos da Luz, ao tomar conhecimento da presença desses índios nas proximidades do barracão, armou seus seringueiros e os índios Nambiquara para revidar ao ataque. No conflito morreram o filho do seringueiro Eutímio e um Enauenê-Nawê. Depois desse episódio, Marcos da Luz trouxe muitas armas e munição para a região.

*Salumã matou cavalo de seringueiro. Flechou ele. Flechava bem no pescoço aqui, ó! [mostrando o local] Se for acertá no outro, o cara morreu! Mas, aquele gurizinho dele, do seringueiro, levaram ele prá Cuiabá. Não deu... porque machucou tudo. Índio Salumã matou. Depois, peãozada [seringueiros] levaram ele. Mataram ele. Pagamento de... esse seringalista que flecharam ele. [...] Traz bastante bala de fuzil, bala de revolver, bala de carabina, chumbo, chumbeiro, Tuuudo arma!!!*¹²⁸

Ayres da Luz contou que seu pai *não via com bons olhos os índios que lhe causava muitos aborrecimentos, ao devastarem as nossas roças, seringueiros e barracões. Papai não os amava, mas não os caçava, deixava essa tarefa a outros que considerava malucos.*¹²⁹

Seu pai, Marcos da Luz, lembrou que quando os Nambiquara reclamavam dos abusos sexuais sofridos pelas mulheres índias, eram demitidos dos seringais. Essa atitude contribuía ainda mais para um clima de desconfiança entre seringueiros e índios.

Marcos da Luz tinha como prática levar os índios para conhecer a cidade, hospedando-os em sua casa no Coxipó, em Cuiabá. Nessa ocasião, os índios eram batizados e tomava-os como afilhados.¹³⁰

Em Campos Novos, região onde Cândido Mariano da Silva Rondon havia edificado uma internada para atender as tropas da Comissão Rondon quando atravessou o território dos Nambiquara do Cerrado, Marcos da Luz construiu um barracão central, espécie de depósito destinado à guarda de mercadorias necessárias à existência do seringal e da permanência dos seringueiros nas matas, no período de março a novembro. O seringalista recebia caravanas de seringueiros, constituídos por trabalhadores vindos de Rondônia, Amazonas e alguns fugitivos de seringais da Bolívia e do Peru. Ele possuía muito gado, além de uma roça, aberta com o trabalho dos Nambiquara, às margens do rio Doze de Outubro, com plantio de mandioca, abóbora, banana, laranja e cana-de-açúcar para abastecer o engenho. Havia também produção de farinha, garapa e rapadura.

¹²⁸ Relato de Samuel Kithaulhu, na aldeia Sapezal, em 07.04.2000.

¹²⁹ LUZ, 1982, páginas não numeradas.

¹³⁰ Para os índios Nambiquara do Cerrado, o fato de ser batizado não traz nenhum comprometimento à sua crença religiosa.

Ao se estabelecer na sua feitoria, um rancho de pau-a-pique coberto de palha, cada seringueiro recebia de Marcos da Luz a *alegre* (faca de riscar a seringueira), os *businotes* (chapinhas dobradas por onde escorre o látex, que sai da seringueira logo recolhido em um caneco), machados e outras ferramentas, e ainda quatro galinhas e um galo. Alguns iam acompanhados de suas famílias. A produção do seringueiro era pesada no barracão e do peso total descontava-se 5%, referentes à quebra e à secagem ocorridas durante o transporte até Cuiabá. Na usina do Banco da Borracha passava novamente pela balança.

Entretanto, às vezes, os seringalistas empregavam a mão-de-obra Nambiquara. Alguns utilizavam os índios somente para a limpeza da estrada, como foi o caso de Propício Loureiro. Outros, preferiam contratar os chamados coladores, homens encarregados de abrir as estradas para encontrar as árvores da seringa, limpar e separar as estradas para cada um dos seringueiros. Durante quase uma década, a borracha, já prensada, era transportada por animais de carga até o barracão central de Veado Preto. A partir da década de 1950, em virtude do desgaste dos animais, o escoamento da produção de Marcos da Luz passou a ser fluvial; as barras de borracha eram amarradas e, como balsas, conduzidas por um seringueiro através dos rios Camararé e Juina Mirim, chegavam à barra do Juruena com o Papagaio, até atingir Porto Feliz, localidade onde os caminhões ficavam à espera da preciosa mercadoria.

No ano de 1953 chegou a Campos Novos o seringalista Deodato, um gaúcho que, com a anuência de Marcos da Luz explorou as frondosas seringueiras dos rios Mutum e Camararé. Após uma discussão, foi assassinado por um de seus seringueiros.

Campos Novos não representou somente um espaço de trabalho e de relações entre os Nambiquara do Cerrado e os seringueiros. Houve momentos em que recebeu educadores missionários, pesquisadores e até outros seringalistas. Ayres da Luz, na época em que trabalhava nos seringais de seu pai, foi nomeado professor pelo governo de Mato Grosso (Decreto Nº 7614, de 12 de abril de 1950) para ministrar aulas para mais de cem alunos na Escola Rural Mista Nambiquara, localizada em Campos Novos. O corpo discente era formado por índios Nambiquara, alguns seringueiros e seus filhos. Ayres da Luz, em depoimento e através de seus escritos, contou que em determinados dias enfrentou dificuldades para manter comportados os alunos Nambiquara. Depois de inúmeros pedidos de silêncio, valendo-se de sua autoridade, puxou o revólver da cintura e atirou para o alto.

Os índios assustados, com os corpos encolhidos e com as mãos tapando os ouvidos, não tinham a menor chance de escapar, pois na porta da sala de aula, um homem barbudo e gordo assistia a tudo com um revólver na cintura. Além de ensinar a ler e escrever, o professor Ayres da Luz pregava noções básicas de moral e civismo, além de se esforçar em trazer novos hábitos de higiene aos Nambiquara,

Os cadernos dos meninos índios eram todos vermelhos e engordurados de urucum e outros bichos. Na porta da escola coloquei uma bacia, sabão de barra e ali era obrigatório lavar as mãos. Os alunos ficavam mais aplicados por causa do Guaraná Zenith, que era um prêmio para aplicação. O que tinha de indiozinho aplicado. [...] Começou a grande batalha, ensiná-los a se perfilarem e a cantar o Hino Nacional. [...] Chegou finalmente o dia 7 de setembro. Era o dia D, seria o coroamento de todos os nossos esforços. Hastead a Bandeira, os índios todos perfilados, brilhando de tão limpos (recomendamos que fizessem uma faxina) tiramos muito piolho, muito sabão foi gasto, mas o efeito foi recompensador. As autoridades presentes, frente ao palanque oficial, começamos a cantar o Hino Nacional, todos muito compenetrados. A música do Hino estava linda. Todos cantavam entusiasmados. (LUZ, 1982, páginas não numeradas)¹³¹.

Concomitantemente à presença de Ayres da Luz, residia próximo a Campos Novos o casal missionário Carlos e Ruth Harmon. Os Harmon realizavam cultos religiosos e ministravam aulas para os Nambiquara, que já falavam o português com sotaque americano. O corpo docente das duas escolas conviveu, de certa forma, num clima de amizade, com exceção de quando o casal Harmon decidia hastear a bandeira norte-americana em sua casa. O professor Ayres alertava: *Vocês podem tocar sanfona, acordeão. Mas, hastear a bandeira, não!* E, com a bandeira brasileira nas mãos, para não confundir os índios, falava: *A nossa é essa, verde e amarelo!!!* (LUZ, 1982, páginas não numeradas).

¹³¹ Estes relatos também estão baseados na entrevista realizada com Ayres da Luz, em Cuiabá, no dia 27.10.2.000. Nasceu em Cuiabá, em 04.11.1932, e há 23 anos é Leiloeiro Público do Estado de Mato Grosso (Registro N° 001). Ayres da Luz também é cantor, compositor, escritor e jornalista. Durante muitos anos escreveu para os jornais cuiabanos *Diário de Cuiabá* e *A Gazeta*, apresentando até 1998, *Coisas Nossas*, crônicas semanais que retratam diversas situações matogrossenses, principalmente da cidade de Cuiabá. Durante a entrevista, cantou *A Matriz*, uma de suas composições que aborda, de forma crítica, a demolição da catedral.

Na segunda metade da década de 1960 outra missão protestante instalou-se no território indígena, mais precisamente na aldeia Camararé, representada por Dudley Kinsman, o *Parente*¹³², e sua esposa Helena. Conforme o depoimento de Orivaldo Halotesu, o casal, através das crenças religiosas, interferiu demasiadamente na cultura do grupo local, realizando o batismo em um grande número de pessoas que, segundo sua interpretação, ocasionou a morte de muitos Kithaulhu.

Ele quer que tudo povo do Camararé virá crente. Batizaram quarenta pessoas. Sábado, Domingo, não deixa cantá cultura. Proibiu. Não deixa furar [ritual de iniciação da puberdade masculina, quando perfuram o septo nasal e o lábio superior]. Não deixa cantá, usar colar preto. Fez fogo, juntou material [dos índios] que usa: colar, cocar, flauta sagrada, cabaça, pintura, madeira. Põe fogo na Casa da flauta. Põe fogo. Enfeite de nariz é pecado. [...] Ali Camararé vira cidade. Casa de zinco, todos, todos, todos eles. Até o fim começou morrer. V. Kithaulhu morreu, mordida de cobra cascavel. Tudo foi batizado no Camararé. Foi sorte que minha mulher não foi batizada. [...] E morreram tudo por causa de batismo. Batizado crente é perigoso. Esse Parente, louco demais. Esses índios Camararé perderam dois anos de cultura.

A relação existente entre os seringalistas, seringueiros, missionários norte-americanos, guardas de fios, telegrafistas e jesuítas era de mútua cooperação. Todos, envolvidos em um manto da solidariedade, distantes dos seus lares e do convívio familiar, trilhando espaços desconhecidos, margeados por *índios bravos*, com hábitos tão diferentes dos seus.

No ano de 1952, Ayres da Luz deixou de lecionar na Escola Rural Mista Nhambiquara e seguiu no caminhão de Propício Loureiro, para trabalhar em Cuiabá como telegrafista do Departamento dos Correios e Telégrafos (DCT). Contudo, não abandonou os trabalhos nos seringais de seu pai. Durante todo esse período em que Ayres da Luz ali permaneceu, tentou convencer os seringueiros de que os índios possuíam, segundo ele, *características nômades* e, por isso, os do Juruena, Sangue e Arinos pertenciam ao mesmo

¹³² Segundo o seringalista Sérgio Canongia, que conheceu o missionário, Dudley Kinsman recebeu esse apelido em decorrência do hábito de chamar a todos de parente.

grupo Nambiquara. Na sua opinião, a decadência da atividade seringueira ocorreu não somente em consequência das desavenças políticas entre o Banco de Crédito da Amazônia S.A. e a Superintendência do Desenvolvimento da Borracha, *mas principalmente pelo desinteresse do próprio governo, que transformou os seringais em áreas indígenas.* [...] *A reserva para eles é utopia.* (LUZ, 1982, páginas não numeradas)

Segundo as informações de Luiz Kithaulhu, Marcosu *trouxe a novidade do arroz.* Abriu uma roça, a fim de abastecer os seringais, além de produzir rapadura, açúcar, garapa, alimentos estranhos a sua cultura:

*Ele que trouxe, prá plantá, ele memo. Só prá trabalhá, prá ajudá Marco da Luz fazê roça prá ele, no Kithaulhu, Campos Novos. Ele mora lá. Se lembra, prá baixo da manga? Marco da Luz mora lá. Ele que manda peão dele, seringueiro dele, prá fazê roça. Prá fazê, monte de seringueiro, né? Plantá arroz, mandioca, feijão, cana, banana, só. Mas, não tem outra coisa assim. Só plantá arroz, feijão, mandioca, banana, cana, só. Não tem outro. Só peãozada. Esse Marco da Luz, prá mim não é ruim, não. Ele manda mesmo. Ele tava lá prá fazê roça, tá ajudando a fazê roça. Prá cima do prô vete do telegrafa tem três roça grande. Ele ajudá lá, né? Prá deixa comigo. Chama Encreto. É gente, Encreto [Sara Kithaulhu corrige Luiz e fala Anacreto]. Ele manda prá fazê rapadura, açúcar, né? Prá fazê rapadura. Da roça, da roça mesmo. Fazê rapadura e açúcar também. Fez açúcar também. Fazê couro de boi, prá furá em baixo, coloca cana de coisa assim e fazê moê, depois cozinha, cozinha, forno bem queimado, põe dentro. Aí depois, moe mais, em cima. Aí sai tudo leite dele du garapa, que chama, né? Aí, deixa 2 mese, 3 mese, 1 mês, 2 mese. Aí, virô açúcar. Primeiro não conhecia açúcar. Só seringueiro mostrá prá mim. Nem rapadura. Só jati conhecia. Açúcar não. Rapadura, não. Farinha, também não. Só vê beiju, só. Conhecia.*¹³³

No ano de 1944, um ano antes da epidemia do sarampo e da transferência da Missão de Santa Teresinha do Mangabal para o Utiariti, o *Capitão* J. K. Wakalitesu fez o contato com os seringueiros de Antonio Junqueira, às margens do rio Papagaio. Através do depoimento do seringueiro Antônio Luiz de Amorim, numa manhã (*podia ser oito da manhã*), percorrendo uma trilha, deparou-se com uma roça indígena. Os índios, armados

¹³³ Entrevista com Luiz Kithaulhu, no acampamento provisório, então localizado às margens da estrada vicinal que liga a Reta à aldeia Camararé, em 05.04.2000.

com seus arcos e flechas, cercaram-no. Foi assim que conheceu J. K. Wakalitesu, no tempo em que os jesuítas iniciaram a transferência da missão para o Utiariti.

Preciso contar que nesse tempo os padres jesuítas estavam deixando a Missão do Mangabal, córrego afluente do Juruena e levavam os pertences para Utiariti. Daí prá tardinha saí para campear os bois que estavam no pasto e me perdi. Andei assim perdido uns oito dias. Para comer, eu olhava o que os macacos comiam, ou porque via comendo ou porque via restos caídos no chão. Dormia no chão mesmo. Certo momento achei um trilho e o trilho foi dar numa roça. Era roça do povo Nambikwára. [...] Aritoá? Aritoá! – respondi, sem entender que perguntava meu nome. Bateu no peito dele e disse: - Eu J.! Eu Amorim! – disse, batendo no meu peito mesmo. J. então disse: - Medo cabou! Medo cabou! Disse eu. Conteí que estava perdido. Os Nambiquara me deram o que comer dois dias, principalmente mandioca. Depois de dois dias chegaram dois seringueiros à minha procura. Vinham batendo o meu rasto. Na entrada da roça deram três tiros. Os índios já foram procurar arcos e flechas, quando J. me perguntou: - Nenê? Nenê – respondi e emendei: Eles vêm me procurando. J. recebeu também os dois seringueiros e deu de comer para nós das coisas da maloca, principalmente beiju grosso, como é o costume deles. O beiju é assado no borracho. Depois de dois dias, J. pegou o secretário dele e mais duas mulheres que ele tinha e nos levou até a cabeceira da Água Quente. Ali convidei para ir até a sede no Buriti. Foram conosco. Antônio Junqueira estava ali e como recompensa do trabalho deu um boi para J. J. mandou guardar o boi e foi à aldeia chamar os companheiros para comerem o boi. Comeram e gostaram muito. Tanto assim, que J. foi mostrar onde havia seringa. Mostrou dezoito estradas. Ele mostrava os rumos e chegava até às cabeceiras. Depois desse serviço, J. recebeu como pagamento de Antônio Junqueira uma espingarda cartucheira calibre 16, norte-americana. Como munição recebeu um quilo de chumbo, uma lata de pólvora, duzentos cartuchos e quinhentas espoletas, tudo procedente do exército, material de primeira qualidade. Primeiro, Antônio Junqueira ensinou a encher um cartucho e deu o tiro. A seguir, J., sozinho, preparou um cartucho também e deu o tiro. Gostou por demais. Saiu e foi embora contente. Quando a munição acabava ia pegar mais no barracão. Assim, o ano de 1944 terminou com 22 estradas de alta produção.¹³⁴

¹³⁴ Depoimento de Antônio Luiz de Amorim, varzeagrandense nascido em 4 de agosto de 1928. Arquivo da Missão de Diamantino. Sede Regional Mato Grosso (BMT). Parte deste depoimento encontra-se em PEREIRA, 1994. Uma breve referência sobre a passagem de três seringueiros na Missão do Mangabal portanto, em território Nambiquara, encontra-se registrada no diário do Padre Alonso Silveira de Mello, no dia 8 de outubro de 1945: *Chegaram tres seringueiros fugidos de Vilhena: Benjamin, José Moreira e Severino Rolim de Brito. No dia 9, os sobreditos começam a trabalhar aqui. No dia 11, Benjamin prossegue viagem com dois outros seringueiros – todos se fornecem de matula aqui. No dia*

J. K. Wakalitesu, nascido por volta de 1903 na aldeia *Dihetyawsu*, que quer dizer *córrego da formiga tacuá*. Ele possuía três esposas, L. A., C. W. e J. K. Chefe político e espiritual (xamã), segundo Adalberto Holanda Pereira reunia todas as qualidades essenciais para exercer tal posição: *hábil, astuto, inteligente, interessado, sábio, prestigioso, generoso e organizador*.¹³⁵ (PEREIRA, 1994, p. 4). Seu território, conforme informação de Samuel Kithaulhu, abrangia uma extensa região que *vai da linha [telegráfica] até o Juina, Juruena, cabeceira do Formiga, Capoeira Queimada. Terra dele chama Yalãunayesu. Desde o início do mundo é área do povo Wakalitesu.*

J. K. Wakalitesu gozava de grande prestígio não somente entre os seus, mas também com os outros grupos Nambiquara e sua fama, inclusive, estendia-se até os Paresi. O índio Nambiquara V. Y. definiu J. K. Wakalitesu: *J. era um capitão grande e muito bom; nenhuma gente estranhava K. e, nesta região, ele mandava em tudo; todos estavam no braço dele.* (PEREIRA, 1994, p. 3)

Claude Lévi-Strauss conheceu J. K. Wakalitesu por ocasião de sua permanência no território Nambiquara, no final da década de 1930, e este lhe forneceu importantes informações. Para Lévi-Strauss, o líder também ajudou em questões práticas que envolvem uma expedição. O pesquisador francês fez observações sobre o líder J. K. Wakalitesu:

[...] era notadamente inteligente, consciente da sua responsabilidade, activo e engenhoso. Previa as consequências de uma situação nova, traçava um itinerário, especialmente adaptado às minhas necessidades, descrevia-o, caso fosse necessário, desenhando na areia um mapa geográfico. Quando chegámos à sua aldeia, encontrámos as estacas destinadas a amarrar os animais que ele tinha mandado espetar, por um grupo, enviado antecipadamente, sem que eu o houvesse pedido.

É um precioso informador, que compreende os problemas, se apercebe das dificuldades e se interessa pelo trabalho; mas as suas funções absorvem-no e desaparece durante dias inteiros à caça, em reconhecimento ou para verificar o estado das árvores, das sementes ou dos frutos maduros. Por outro lado, as mulheres chamam-no, frequentemente, para jogos amorosos, para os quais se deixa arrastar de boa vontade.

17. Os moços José Moreira e Severino Brito saem para Utariti; levam os bois (Zulú e Salino). Mas só ate uma ou duas leguas daqui, e os bois arribam. Foram remunerados Cr 10,00 por dia. MELLO, 1937-1943, Pasta 3, Fascículo 11.

¹³⁵ J. K. foi informante de Bernardo van Bergen, S.J. (1935-1939), Alonso Silveira de Mello, S.J. (1936-1945), Claude Lévi-Strauss (1938), Kalervo Oberg (1949) e de Adalberto Holanda Pereira, S.J. (1949).

De maneira geral, a sua atitude traduz uma lógica, uma continuidade nos propósitos, muito excepcional entre os Nambikwara, por vezes muito frequentemente instáveis e fantasistas. A despeito de condições de vida precárias e com meios irrisórios, é um organizador de valor: o único responsável pelos destinos do seu grupo, que conduz com competência, ainda que com um espírito um pouco especulador. (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 304-305)

J. K. Wakalitesu percorria o território tradicionalmente ocupado por outros grupos como os Halotesu, Kithaulhu e Sawentesu sem que houvesse conflito algum. Quando os Nambiquara do Cerrado conheceram as armas de fogo, passaram a cobiçá-las. Quando algum Nambiquara queixava-se por não possuir uma espingarda, J. K. Wakalitesu encarregava-se de resolver o problema. Saía em busca da arma, assaltando os barracões dos seringueiros. Nos dias atuais os grupos Nambiquara do Cerrado lembram do seu jeito de ser e de agir quando queriam alguma coisa dos brancos. Sua coragem e valentia são lembradas com muita admiração. Atualmente, quando há fartura de carne, o xamã evoca o espírito desse Wakalitesu para fazer uma cura na aldeia.

Samuel Kithaulhu, como outros Nambiquara, não conheceu J. K. Wakalitesu, mas sabe um pouco da sua história e de seus descendentes que ainda estão vivos.

Ele que vai governando tudo aqui. Filho dele tá lá no Utiariti, Adalberto. Esse Capitão J., pessoal do Daniel, lááá traz do rio Juruena, perto de rio grande. Ele morá longe. Esse vai andando, governando a gente. Aí começô ganhá espingarga, Wakalitesu. Deu prá ele, Capitão J. Não é seringueiro que dá prá ele não. Ele vai buscá, né? Ele é grande também, né? Mas, igual Rondon, igual Federal, esse Capitão J. Ele vai que gosta de arma, que gosta outra coisa, ele via, pega lá. Aí, não tem medo não. Ele memo vai buscá, né? Mas num, assim num dá seringueiro não. Ele é... meio magro. Não é magro não. É, por dentro, é grande, né? Ele ganhá até padre! Capitão J. tinha três mulhé. Aí eu vi. Mas, primeiro ele tava quando entra Rondon, esse Wakalitesu. Ele vai tocando, ele vai tocando. Quando Rondon vem, esse Takiensu, que é outro maloca no meio do mato, né? Cerrado. Chama Kawakaliensu. Ele ajunta Wakalitesu. Esse ajunta Kotokentsu também. Ajunta. Esse no meio, tem outro Awentsu. Wakalitesu ajuntá também.¹³⁶

¹³⁶ Entrevista com Luiz Kithaulhu, no acampamento às margens da estrada vicinal que liga a aldeia Camararé a Reta, passando por Barracão Queimado. O depoimento do parágrafo seguinte é de Lídio Halotesu, entrevistado na aldeia Sapezal, em 04.07.1999.

Um outro Kithaulhu lembrou-se do tempo em que o seringalista Propício Loureiro chegou ao território Nambiquara e explorou, *por vinte anos, as matas dos rios Juruena, Juina e Serra Azul, depois, cabeceira do Formiga*, nos primeiros anos da década de 1950. A narrativa desse Kithaulhu foi, por várias vezes, intercalada com uma única expressão: *Ele está estorvando. Ele está estorvando. Ele está estorvando*. Foi Samuel, também um Kithaulhu, quem demonstrou, no momento dessa narrativa, estar um pouco apreensivo e sempre repetindo, à meia voz, para que ele não percebesse, *ele está estorvando*. Enquanto isso, os outros presentes apenas escutavam. Somente quando terminou a sua história e deixou o local é que Samuel, na presença de Irineuza, sua esposa, explicou que *ele estava estorvando o tempo todo*. Contou que esse Kithaulhu havia matado um seringueiro de Propício Loureiro, chamado Pedro Fogaça.

O fato do Kithaulhu não mencionar que matou o seringueiro Pedro Fogaça remete ao que POLLAK (1989) denominou de *memórias subterrâneas*, em que lembranças traumatizantes são confinadas ao silêncio, mas expressas no momento oportuno para serem transmitidas de uma geração a outra através da oralidade, permanecendo vivas tanto na memória do Kithaulhu quanto na de outros Nambiquara. Portanto, o silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, mantém viva a memória coletiva.

O filho do Kithaulhu em questão, meses depois, relatou essa mesma história, contada por seus pais, com uma riqueza de detalhes em que se tem a impressão de que ele estava presente naquela ocasião.

Vou contá uma história. Meu pai já contou. Minha mãe já contou. Muito tempo passado, né? Quando tinha muito movimento de seringalista aqui dessa região, nas área Nambiquara. Esse meu pai... ele tornou prá aldeia. Primeiro dia que chegou... na região Nambiquara, aqui na aldeia Bacaiuval. Aí, Yalakatesu. Eu conheço lá. Ali que ele chegou ali, depois, ele chegou aqui na aldeia Hosakatensu, Barro Branco. Aí, meu pai casou esse minha mãe. Porque meu pai Kithaulhu. Ele casô mulher daqui do Nambiquara, foi prá aldeia dele, aldeia dele. Aí, ele foi lá buscou irmã dele, essa... minha tia. Ele próprio irmã do meu pai. Aí, ele buscou lá, Angelina assim, quando novo, idade 15, 14, 16 anos mais ou menos. Ela nova. Ela mais nova que meu pai. Aí, ele voltou, voltou, voltou, aí... chegou no córrego, aqui em baixo [pergunta para os presentes, em língua materna, o nome do córrego]. Ah! Alayasu! O tal do Alayasu! Ali tem feitoria. Tem uma barraca de seringueiro. Era Propício que chefe. Ele veio, veio, chegou

na barraca do seringueiro, peão do seringueiro, Pedro Fogaça. Aí... posou ali. [...] Diz que meu pai estava dormindo, o Silas e a minha tia também. A minha mãe acordado. Esse tal do Pedro Fogaça, é... o seringueiro que tava na barraca, levantou ali, pegou a arma. Na quele tempo, todos peão usa revolver na cintura, tudos arma. Então, levantou ali, colocou bala dento, 44, deixou ali e saiu. Aí, minha mãe enxergou. Aí, se fosse bobo... índio não é bobo não! Tampou nariz do meu pai, marido dela. Aí acordou, ele, calma aí, fala baixinho, tem que acordá, tá na barraca benfeitoria de peão, né? Aí o homem veio e deitou do lado de sua irmã. Acordá. Toma cuidado! Porque essa região aí, o seringueiro aí já acostumou a mexer com índia. Toma cuidado! Meu pai acordou irmão dele também, Silas. Pedro Fogaça... veio dali e deito com a minha tia. A minha tia levantou dali, deitou do outro lado da cunhado dela. O homem levantou de novo e deitou do lado dela. Levantou... aí, já começou. Começou... a bagunça, né? [...] Mai logo que esse homem tentô, tentô, até meia-noite, até uma hora! [...] O tal do [...] conversou com o Pedro Fogaça. Mas não adiantô nada. O pai tava deitado assim, tem pedaço de pau. Pãn! [imitando som de pancada] ... meu pai matô aquele Pedro Fogaça! Manhã cedo, foram embora. Só Pedro Fogaça no barracão.¹³⁷

Ainda segundo o informante, na manhã seguinte ao incidente, seu pai fugiu com a família para a aldeia. Propício, ao descobrir que o Kithaulhu havia matado Pedro Fogaça dirigiu-se até a mesma. Os índios, amedrontados, correram para o mato, mas o Kithaulhu foi amarrado com uma corrente e levado para a sede da Gleba Continental (hoje Posto Indígena Nambiquara), uma empresa colonizadora que se instalou no território dos Nambiquara do Cerrado. Permaneceu sozinho, no carro, ainda amarrado. Os homens desceram e foram conversar com o pessoal da gleba. Dudu, que trabalhava como cozinheiro no local, foi até o carro ver o que estava acontecendo. Para a sua felicidade, era seu conhecido, dos tempos em que estudou na cidade. O Kithaulhu contou-lhe que matou Pedro Fogaça e que aqueles homens descobriram tudo. Dudu, indignado com o acontecido, resolveu soltá-lo, dando-lhe fumo, açúcar e farinha. Após descobrirem a fuga, os homens colocaram cachorros para perseguirem o Kithaulhu, mas este já estava longe, em direção à Serra Azul, juntando-se aos demais índios.

Segundo Orivaldo Halotesu, a morte de Pedro Fogaça não ficou impune. Eliseu, seringueiro de *Canguru* e companheiro de Pedro Fogaça matou a tiros o índio S. Halotesu,

¹³⁷ Relato de R. Kithaulhu, nascido na aldeia Serra Azul, em 15.02.1965. Em relação à morte de Pedro Fogaça, um etnógrafo, em seu diário de campo, registrou no dia 13 de Julho de 1967, quinta-feira, a morte do seringueiro por [...], 35 anos.

parente de João Cardoso Halotesu, nas proximidades da Gleba Continental, em território Nambiquara. Além disso, o filho e a esposa de S. Halotesu desapareceram. *Eliseu que matou cunhado do João Cardoso. Sumiu irmão do João Cardoso, filho. Filho e mãe sumiu. S. Halotesu, cunhado de João Cardoso. Morreu de tiro, na Gleba Continental. Eliseu era seringueiro de Canguru*¹³⁸.

Lídio Halotesu, em relação ao seringalista Propício Loureiro, relata:

[...] ele bom, mas ele não acha bom pessoal nosso não. [...] que tá lá no Camararé, matou Pedro Fugaz [Fogaça], seringueiro, espião de Propício. Mataram ele por causa de mulher. Pedro Fugaz mexeu com Angelina. Aí zangou, [o Kithaulhu] pegou machado e quebrou na cabeça dele. Seringueiro doido não tem jeito. Eu trabalhei um pouco porque seringueiro não é bom. Seringueiro ficá zangado com nós porque quebrou cabeça. Ninguém gosta seringueiro.

Geraldino Aguiar, seringueiro de Propício Loureiro, informou que trabalhou na colocação chamada Arapuan de 1949 a 1951, na margem esquerda do Juruena, território dos Nambiquara do Cerrado, em três estradas, com 450 seringueiras. Seu pai, que chegou primeiro, era o chefe do barracão. A produção anual era de 950 a 1.110 quilos por mês. A convivência do seringueiro em questão, tornou-se mais pacífica em função de estabelecer trocas com alguns Nambiquara da aldeia Serra Azul.

*Os índios eram bravos. Com nós era manso. Andava com a tropa, tanto mulher, quanto homem. Andava com Manu, Aristides, B., João Maxixe, M. Andava tudo nu, como nasceu. Não tinha espingarda, era tudo na flecha. Tinha rapadura. Fazia comida bastante, dava prá eles comerem. Passava dias, eles voltavam.*¹³⁹

¹³⁸ Entrevista com Orivaldo Halotesu, no dia 15.11.2000, em Cuiabá.

¹³⁹ Entrevista com o seringueiro Geraldino Aguiar, em Cuiabá, no dia 22.09.2000.

Atualmente, Geraldino Aguiar, com 70 anos, é aposentado como *soldado da borracha* desde 1985 e reside em Cuiabá com sua família. Ainda trabalha em roça, plantando mandioca, feijão fava e milho.

Outro seringalista que explorou as matas das regiões da Chapada dos Parecis, Vale do Guaporé e Serra do Norte foi Antônio Cezário Miguel Áskar, mais conhecido por *Canguru*. Primeiramente trabalhou quatro anos nos seringais de seu pai como motorista, transportando a borracha do rio Teles Pires para Cuiabá. Em 1948 iniciou a abertura das estradas numa área de 1.700.000 hectares, escolhida no mapa e adquirida através do Departamento de Terras de Mato Grosso. Nos anos de 1949 e 1950 o seringal já se encontrava em produção, explorando o Vale do Juruena, na Chapada dos Parecis, e as matas dos rios Piolho, Cabixi, Sabão e Galera, no Vale do Guaporé, e pagando 7% de sua produção ao Estado.

Barracão Queimado, nome de um local, situado em terras Nambiquara da Chapada dos Parecis, com 100 a 200 trabalhadores era a central de abastecimento de todos os seus seringais. O nome Barracão Queimado teve origem a partir de um fato ocorrido entre os seringueiros e os índios Nambiquara da Serra do Norte, os Negarotê. Orivaldo Halotesu contou que o gerente responsável pelo barracão, Geraldo, empregava mão-de-obra indígena, do grupo Negarotê, inclusive de mulheres. A remuneração por este trabalho era feita através de mercadorias como roupas, ferramentas, armas de fogo e munição, além de animais como cachorro, gato e galinhas. Esta relação entre seringueiros e Negarotê parecia ocorrer com tranqüilidade quando, no momento de retornarem às aldeias, percorrendo o caminho da seringueiras, as mulheres levaram os canecos de alumínio, recipientes utilizados para a guarda do látex, na sangria das árvores. Ao descobrirem o fato, os seringueiros ficaram furiosos, principalmente o Geraldo, que logo relatou ao patrão. Quando as mulheres retornaram ao trabalho no barracão, Geraldo e os demais seringueiros abusaram sexualmente das mesmas, entre elas meninas, presenteando-as em seguida com açúcar, rapadura, leite, fumo e sacos de algodão, empregados na embalagem do açúcar e que depois de vazios serviam para a confecção de vestidos. Em seguida, os seringueiros começaram a roubar a mercadoria armazenada no barracão. Geraldo, sem saber o que fazer, ateou fogo ao barracão, responsabilizando os Negarotê pelo ato. Os seringueiros de *Canguru*, a cavalo, seguiram os índios até a aldeia, matando aqueles que lá se encontravam.

[...] *Geraldo era muito bruto. Naquele momento, muito primeiro, o povo Negarotê é muito, muito mesmo, povo Negarotê. E, naquele momento, esse Negarotê, parente nosso Negarotê. Eles carregá borracha pelo cavalo. Eles começaram assim. [...] Pagamento era comida, roupa, cachorro, gato, galinha e alguns troco de facão. Dava arma de caça, chumbeira. [...] Pessoal acostumou. Aí, depois, algum peão ficou ruim com os índios. Caneca de alumínio, de seringa, ele bom. Antigamente tem caneca de seringa. Aquele caneca, bom prá beber, de alumínio mesmo. Quando trabalhar, elas foram embora, na picada de seringa. Caneca muito bonita. Mulherada Negarotê cataram. Canequinha prá usar. Índio isolado é assim. Aí seringueiro achou ruim. [...] Povo de seringueiro, antigamente, era muito, não era pouco não. Muito mesmo. Aí, depois, fizeram malvadeza com mulherada do Negarotê. Eles pegaram meninada de Negarotê que levou caneca. [...] Aí, depois, fez pagamento pelo açúcar, deram muito açúcar, leite e fumo. Antigamente, a mulherada Nambiquara também usou saco branco [...] inventaram prá fazer vestido. Troca de malvadeza de mulherada de Negarotê. Geraldo pôs fogo no barraco. Ele enganou povo. Os seringueiros roubaram muita mercadoria. [...] Geraldo fica mentindo. Mentiu pró patrão. [...] Povo do Canguru pegou cavalo e seguiu ele [os índios Negarotê]. Naquele momento, morreu muita menina. Morreu muito rapaz. Depois esse povo, morreram sete meninas solteiras, três rapazes, irmão do Gorducho morreu, de tiro de chumbeira. Por isso aconteceu, chama Barracão Queimado.*¹⁴⁰

Em um ano o número de trabalhadores nos seringais chegou a 480. *Canguru* considerava-se o maior produtor da região. No ano de 1964, produziu 240 toneladas de borracha, enquanto a produção total do Estado foi de 2.000 toneladas. Era proprietário de quatro caminhões, abriu 600 quilômetros de estradas, aproveitando trechos da Linha Telegráfica e edificou três pontes. Conforme o depoimento de seu filho e do seringalista Sérgio Canongia, *Canguru* chegou a entrar com um pedido de indenização junto ao Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER), alegando que a BR 364 seguiu parte do percurso das estradas dos seus seringais.

Canguru relatou que enquanto os trabalhadores iam balizando as colocações, fincando estacas de madeira pelo caminho, à noite, os Nambiquara rodeavam os acampamentos e desmanchavam todo o serviço de balizamento realizado pelos seringueiros. Chegaram a atacar o barracão e mataram dois burros da tropa de transporte.

¹⁴⁰ Entrevista com Orivaldo Halotesu, em Cuiabá, no dia 15.11.2000.

Canguru relatou que costumava usar fogos de artifício para assustá-los. Dessa forma, economizava munição. Conforme o relato de Aristides Sawentesu, ele e os índios Nambiquara Rondon, S., B., chegaram a trabalhar nos seringais de *Canguru*, na abertura de estradas.

Nos anos de 1972 e 1973, em decorrência do declínio do preço da borracha, a produção no Vale do Guaporé chegou ao fim. Nessa época *Canguru* requereu toda a área de seu seringal ao Estado de Mato Grosso e vendeu 250.000 hectares para empresas particulares agro-pastoris.¹⁴¹

Em entrevista, o filho de *Canguru*, Everaldo Áskar, nascido em 1947 e atualmente morador em Cuiabá, confirmou a informação de que seu pai iniciou as atividades como seringalista em 1951. Barracão Queimado, hoje nos limites da Terra Indígena Nambiquara, era a sede do primeiro seringal de *Canguru*. Essa informação contradiz uma outra prestada por Nilson da Luz, quando afirmou que os seringais eram *tudo tempo de meu pai*. Entretanto, levando-se em consideração que todos os seringais chegaram a existir a um mesmo tempo, isso se torna verídico.

Canguru, considerado por Octaviano Cabral o *campeão nacional*, com uma extensa região compreendida desde Pontes e Lacerda até Vilhena, perfazendo uma área de 1.400.000 hectares, permaneceu nessa região de 1951 até 1974. Explorou as matas próximas à aldeia de Campos Novos, Riberalta do Piolho, Riberalta do Cabixi, Sabão e Galera, denominações de seus seringais localizados do outro lado da BR 364, na Serra do Norte e Vale do Guaporé. No Barracão Queimado, *Canguru* permaneceu até o final da década de 1960.

Octaviano Cabral faz referência ao seringalista *Canguru*, pelo feito de expulsar missionários da região do rio Piolho, onde explorava tanto a borracha como a ipeca, trazendo para a região indivíduos pertencentes à classe mais baixa da sociedade.

A 'razzia' vinda de Cuiabá financiada pelo Banco da Amazônia, à frente o bando do Canguru (êste um tipo simpático e lutador) desrespeitou até mesmo os EUA (que heresia!) pois desalojou do Rio

¹⁴¹ Este relato está baseado na entrevista realizada por Virgínia Marcos Valadão, através do Centro de Trabalho Indigenista, com Antônio Cezário Miguel Áskar, registrado em fita de vídeo-cassete, na década de 80. *Canguru* faleceu em fevereiro de 1999.

Piolho, a um quilômetro da fronteira, uma catequese de missionários da Alemanha Ocidental, de uma seita calvinista sediada em Curitiba, em ligação com a dos Testemunhas de Jeová do Oriente boliviano. Não reclamaram à embaixada americana, porque eram intrusos, instalados em terras da União em plena fronteira. (CABRAL, 1963, p. 325-326)

O seringalista Sérgio Canongia adquiriu, através de compra, parte da área dos seringais de *Canguru*, Barracão Queimado, Camararezinho, Piolho e Sabão, chegando no final do ano de 1950 e permanecendo até 1968, quando foi implantada a estrada – a BR 364. Com a baixa produção, bem como com a queda dos preços da borracha, o seringalista titulou as terras dos seringais e iniciou a colonização na Chapada dos Parecis e Vale do Guaporé, territórios dos índios Nambiquara.

A produção anual de borracha chegou a 18 toneladas, aproximadamente.

Ah! Eu tirava 20, 18 toneladas por ano. Eu tirava pouquinho. 20 toneladas por ano. Eu quase não tirava borracha nenhuma. Mantive só alguns seringueiros. 18 toneladas são 18 mil quilos. Uma barra de borracha dá mais ou menos 50, 60 quilos. [...] Eu propriamente não fui quase seringalista. Fui mais colonizador... do que seringalista. Porque eu peguei o que ficou do Canguru, eu deixei tocando lá, mas não era intuito lucrativo meu. Era só prá manter. Quem ficava lá, ficou. Meu interesse era compra e venda de terra. Titular terra, de seringais, titular, titulação... Lá só podia... Ah! Lá tem um detalhe: só podia titular 2 mil hectares, né? Por causa da faixa de fronteira, né? 2 mil hectares. Eu vendia título prá pessoas. Muita gente. Eu fui lá... Calcanhoto S.A. Indústria e Comércio e Agropecuária. Fui a primeira... projeto SUDAM, autorizado pelo governo federal. Quando nós começamos o processo, não era nem SUDAM, era SPHEVEA. Depois que foi transformada em SUDAM, né? Era um grupo de Caxias do Sul, liderado por Mandeva Calcanhoto. Uma bela de uma indústria! [indústria] de madeira. Beneficiamento de madeira. [Localizada] no [rio] 12. Não chegava a ser no 12 de Outubro. [...] Rio Mutum. Eu titulei aqui [mostrando no mapa]. 100 mil hectares. Aqui 30 mil desse lado [do outro lado da BR 364, no Vale do Guaporé] e aqui 70 mil ... hectares [no cerrado].¹⁴²

¹⁴² Entrevista com o seringalista Sérgio Canongia, em Cuiabá, no dia 02.09.2000.

A produção de borracha nos diversos seringais instalados nas matas dos Nambiquara era bastante variável, assim como o número de estradas que cada seringueiro percorria durante os meses da estiagem. Alguns seringueiros, quando possível, utilizavam as trilhas abertas pela Linha Telegráfica; outros abriam por conta própria ou utilizavam a mão-de-obra indígena. A extração do látex é apropriada entre os meses de abril e novembro, quando as chuvas não são tão constantes. Durante o período das águas, quando as folhas das seringueiras caem e o látex sobe até a copa da árvore, a extração é interrompida, pois o prejuízo é muito grande. Ao riscar o tronco da seringueira, o pouco látex que chega até o copo, em contato com a água da chuva, não coagula. A melhor época para a extração do látex é julho e agosto, quando vem a seiva nova.

No final da década de 1960, período de desvalorização da borracha, os seringalistas tinham o direito de trocar suas concessões pela titulação da terra, através do Governo do Estado de Mato Grosso. Sérgio Canongia, como os demais seringalistas, mesmo sabendo da presença de índios na região, beneficiou-se com essa prática, afirmando em depoimento que vendeu muitas terras encravadas no território dos índios Nambiquara do Cerrado e do Vale do Guaporé.

Todo mundo fez isso. O Antônio Junqueira, quem mais outro... o... no Formiga [rio], Propício, né? Marcos da Luz. Porque a borracha... ficou um preço vil, né? Não valia mais nada, né? E veio aquela fase da colonização! [...] Vendi terra prá muita gente! Eu vendi... aqui dentro tem um pessoal, chama Gleba Natal, que eu titulei. Título de 30.000 hectares... no Doze de Outubro [na região dos Nambiquara do Cerrado]. Na beira da estrada. Mas, o pessoal do Presidente Pru... nunca chegou a tomar posse. Quem comprou de mim foi o Morimoto, Nomura, o... Caprioli, isso tudo no Vale [do Guaporé]. No campo, no campo eu vendi uma gleba lá no... Primavera, chama-se Gleba Primavera. Eu vendi no Primavera. 186.000 hectares. Primavera.¹⁴³

A rodovia Marechal Rondon utilizou trechos das linhas traçadas pelos seringueiros e pelas tropas de burros nas matas ciliares dos Nambiquara. Os representantes do DNER, no

¹⁴³ Entrevista com o seringalista Sérgio Canongia, em Cuiabá, numa manhã do dia 02.09.2000.

ano de 1949, juntamente com os seringalistas Marcos da Luz e Antônio Cezário Miguel Áshkar, realizaram uma viagem de estudos de reconhecimento aéreo da região.

A década de 1960 foi o momento de preparação para a chegada, em massa, de homens e investimentos nos anos posteriores. Intensificou-se o tráfego da Rodovia BR 364, que atravessou as terras de quase todos os grupos locais Nambiquara, contribuindo para a expropriação dos territórios tradicionais. No ano de 1966 essa rodovia encontrava-se totalmente revestida de cascalho.¹⁴⁴

Ao longo da BR 364 inúmeros colonos foram atraídos para as áreas dos projetos de colonização, de caracteres oficial e privado. Grupos econômicos apropriaram-se de enormes extensões de terras, diante da facilidade dos benefícios advindos dos incentivos fiscais provenientes da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). Grande parte da grilagem incidiu em terras indígenas da Amazônia meridional de Mato Grosso.

Lourenço Kithaulhu lembra-se do barulho das máquinas e dos muitos homens trabalhando na BR 364, nos anos de 1958 e 1959. Era o *peessoal da companhia*, como os índios falam, cravando as estacas no percurso da estrada para as máquinas passarem. Na lembrança de Lídio Halotesu, os trabalhadores

[...] vinham na frente fincar estaca, retinho, marcando reto, com metro, medindo. Aquele tempo, fincando estaca. Esse tempo que tá dizendo companhia. Encontrei com carro de seringueiro, chefe dele chama Propício Loureiro. E chama homem que contou prá nós chamá Luiz. Homem bom, motorista de Propício. Cada estaca vai fincando. Esse homem, Luiz, contou prá nós que vai estaca atéé Vilhena. Ele contou prá nós dez trator. Já fincou estaca na frente e dez trator na estrada. Porque já tinha marcado. Depois trator, muita gente, não é pouco não! Luiz [Kithaulhu] conta prá nós pedi coisa prá ele: fumo, comida, pode pedir eles, pode pedir. Propício, chefe de seringal, tá tirando borracha e moto rista dele, baldeando. Trator foi limpando até Juruena. Passa Juruena vai estacando, mais onze trator, porque chegou outro, vem limpando. Esse tempo eu venho chegar, eu cheguei na Serra Azul, daí paremo mais dez dias eu continuei para Barracão Queimado. Canguru, ele dono de seringal, peão dele uma porção. [...] Esse tempo tinha chegado estrada. Aquele tempo, bastante gente, bastante trator. Esse companhia já tem casa, bastante casa. Daí

¹⁴⁴ O Presidente Juscelino Kubitscheck, no ano de 1961, participou da inauguração de trechos dessa rodovia. Em 13.09.84 a Rodovia Federal BR 364 foi entregue, oficialmente, ao tráfego, pavimentada e com sua variante, BR 174, cortando o território dos grupos Nambiquara do Vale do Guaporé. Ver BRASIL, 1996.

passou Barracão Queimado. Daí vai continuando esse estaca, vai com trator, uma porção de trator, vai passando. Depois disso vai trabalhando, porque mato grande, vai trabalhando, vai trabalhando ... até chegar Vilhena. Esse que vem Cuiabá, encontraram ele. Trataram de Companhia porque estradão. Esse, dono de Companhia. Governo falou que vai abrir aqui. Esse Salgado, homem da Companhia. Seu Nicanor trabalhou no Barracão Queimado. Ele homem de remédio, trabalhou na Companhia. Ele dava remédio prá nós. Um homem falou assim: - Vem de lá de Porto Velho. Lá na frente eu não conheço. Saí de quartel, de cidade e chegá aqui nunca mais voltá. Já tinha voltado, Já foram na cidade e já tinha chegado na aldeia. Não tinha ninguém.

Em meio às lembranças de Lídio Kithaulhu, ressurgem em seus relatos a epidemia de sarampo.

[...] Sarampo morreu tudo. Quase não tem ninguém. Cada aldeia não tem ninguém, já tinha chegado, estrada passou. Pessoal da Companhia, da estrada, não mexeu com ninguém, só seringueiro mexeu. Propício, esse seringueiro, lá no Barracão Queimado, Canguru. Depois, chegou a estrada. Aí, cabô seringal. Porque era muita gente. Esse pessoal da Companhia não provoca ninguém. Governo tocou, não pode judiá de índio! Muito fazer barulho demais: carro, avião, trator. Esse tempo muito barulho! Não atrapalha não porque nós acostumamos. Aqui Barracão Queimado desceu avião demais, prá trazê comida pessoal da Companhia, pessoal da estrada mesmo. Porque já tinha caminho de seringueiro, aproveitô caminhão, a mesma estrada. Esse tempo não tem Comodoro, nem Chefão. Esse tempo. Caminhinho porque cortô com machado. Essa gente de seringal é outra gente. Não é gente da Companhia não. Só com machado, aí aproveitaram. Esse tempo, esse Vilhena não tem ainda, pouca gente, só gente da Linha Telegráfica. Pouca gente mesmo. Esse tempo não tem nada. Tem, mais chegô só trator. Esse tempo aumentô trator. Mais de dez. Esse tempo. Esse tempo não provoca ninguém. Comida deles nós comemo. Esse tempo avião grande Barracão Queimado. Lá tem campo de aviação, cumprido... traz comida, traz gente, traz comida prá trabalhador da Companhia. Seringueiro doido não tem jeito. Eu trabalhei um pouco porque seringueiro não é bom. Seringueiro ficá zangado com nós porque quebrou cabeça. Ninguém gosta seringueiro. Em 68/69 não tinha mais seringueiro. Eu gostei gente de Companhia, esse eu gostei!

Pouco tempo depois da chegada dos seringueiros ao território dos Nambiquara do Cerrado e da abertura da *Reta* foi instalada a empresa colonizadora Gleba Continental, que tinha como principal objetivo a venda de terras. Além das casas residenciais, a gleba contava com uma serraria, roça e uma área reservada à criação de gado. A Gleba Continental foi extinta em 1977 pela Polícia Federal após uma série de denúncias efetuadas pela FUNAI. Localizava-se na parte sul da Terra Indígena Nambiquara, próxima ao córrego Água Limpa, afluente do Juina, com uma área de 58.800 hectares, medida e demarcada por engenheiros do Estado de Mato Grosso e registrada no Tribunal de Contas e Registro de Imóveis, conforme os títulos apresentados pelo *proprietário* Nelson Moreira.

Não tinha só seringueiro aqui não. Tinha a Gleba Continental. O Dr. Nelson era o dono, povo do Porto Estrela. Isso foi acontecido em 54. 5 de janeiro de 57 a gleba estava abandonada. Tinha promessa de colocar escola, saúde. Tiravam madeira da área. Fizeram casa, serraria, casa. Dono da Gleba Sérgio; gerente Dr. Nelson. Gleba tem serraria, casas aí, aonde a senhora tá, roça, roça dele está capoeira. Peão de Dr. Nelson. Daqui mesmo. Aqui na Gleba. Esse tempo tem pau grande. Esse tempo não é máquina não. Serra dele de dois lados, vai marcando. Dois homem, um no alto, outro no chão, prá fazer tábuas. Esse grande! Pessoal do Dr. Nelson não é bom prá nós. Foi Dr. Nelson que abriu Gleba Continental. Porque esse tempo, depois de homem morreu tudo tudo, chegou Dr. Nelson. [...] Abriu serraria aqui. Esse aqui tudo capoeira, eles que abriu tudo. Pessoal dele, Dr. Nelson. Filho do Dr. Nelson falou: - esse papai, aqui terra nossa. Vem trator, boi. Aqui terra nossa! Alésio, homem bem gordo, qué tomá isso de volta. Nós enfeitamos tudo, só prá tirá ele. Polícia Federal vem aqui. Frito [Sertanista Fritz Paul Tolksdorf] veio com Polícia Federal de Cáceres. Pessoal do Dr. Nelson tava roçando no Boqueirão. Geraldino, Geraldo tava plantando. Fomos com Polícia Federal. Frito chegou, falou prá ele, Geraldino, sair. Larga café, tudo saí. Polícia Federal foi acudí, apoiá nós. Tiremos Geraldino com Ari, Frito, Polícia Federal dois. Aí, nós tomamos terra. Que terra deles nada!!!¹⁴⁵

Na mesma época havia também a Gleba Boqueirão, com 2.991 hectares, com uma plantação de 10.000 pés de café, resultado de quase dez anos de trabalho, numa localidade

¹⁴⁵ Depoimentos de Lourenço Kithaulhu e Lídio Halotesu, na Aldeia Sapezal, nas proximidades onde outrora foram edificadas as benfeitorias da Gleba Continental.

que abrangia terras de boa qualidade, localizada a mais ou menos vinte quilômetros da aldeia Serra Azul, pertencente a Ademar Geraldo Pereira César, conhecido por *Mineiro Louco*, que adquiriu por compra de Nelson Moreira, da Gleba Continental, com registro no Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), atualmente Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Nelson Moreira promoveu a entrada de outras famílias para esta localidade com o intuito de arrendarem parte de suas terras para a realização de atividades agro-pastoris.¹⁴⁶

Os Nambiquara do Cerrado não se constituíram em mão-de-obra expressiva para os trabalhadores que faziam parte da gleba. Eram poucos os que freqüentavam esse ambiente e, quando muito, trabalhavam nas roças e caçavam em troca de produtos industrializados e, principalmente, munição. Menno Kroeker, em entrevista, afirmou que

naquela época, também tinha a Gleba Continental, que estava ocupando a área por lá. A Gleba Continental era uma companhia de colonização que estava, que foram para lá, que tinham o direito de vender terra para sítios e fazendas pequenas. Os índios ficaram, às vezes, perto da Gleba, que tinham emprego de vez em quando. Mas, nunca fizeram aldeia na sede da Gleba, naquela época. A sede e onde tem o Posto Nambiquara agora. E nenhum colonizador ficou. Foram enganados na qualidade da terra e todos foram embora. [Os índios trabalharam na Gleba] às vezes, fazendo roças. Geralmente, esse tipo de trabalho. Eles não gostavam de ser serventes, esse tipo de trabalho. Mais na roça, no campo, caçando. [Pagavam os índios] com mercadoria, em dinheiro não. Eles não tinham jeito de usar dinheiro. Comida. Depois que começaram também com pólvora, chumbo, quando começaram a usar chumbeiro.¹⁴⁷

Durante o período em que a Gleba Continental permaneceu nessas terras, um fato destacou-se dos demais e está presente na memória coletiva dos Nambiquara do Cerrado. Eles narraram esse episódio com indignação e com muito estranhamento. Alguns trabalhadores da gleba resolveram assustá-los, utilizando um crânio humano. À noite, quando ainda havia alguns índios na redondeza, a *caveira*, exposta em uma das estacas da cerca de arame, sobressaía-se na escuridão da noite, com a luz de uma vela acesa em seu

¹⁴⁶ Ver PRICE, 1977; SANTOS, 1975, p. 4.

¹⁴⁷ Entrevista com o lingüista Menno Kroeker, da Sociedade Lingüística, realizada em Cuiabá no dia 24 de março de 2000. Kroeker foi um dos primeiros lingüistas a chegar às terras Nambiquara em novembro de 1961.

interior. Ao ver a cena, considerada macabra, os índios ficaram muito assustados e retornaram apressadamente para as suas casas. Por alguns dias não voltaram à gleba. Para os Nambiquara, a morte e tudo o que a envolve vêm carregados de um profundo sentimento de respeito. Jamais brincam com esse assunto, independentemente de quem se trate, índio ou não índio.

A morte percorreu um tempo, um incalculável tempo para chegar ao mundo através da ação das crianças, conforme foi discutido no capítulo anterior. A partir daí, durante os ritos funerários, o tratamento dado ao morto resulta em um conjunto de atitudes, todas em consonância com a relação que possuía com a sua comunidade, bem como com os seus entes mais próximos. O sepultamento é obrigatório, pois *Dautatasu*, que é antropófago, representado pela imagem de um grande gavião muito bravo, com pernas e unhas compridas, desce da sua morada, *Haluhulunekisu*, um lugar limpo e bonito e que não tem início nem fim. O cenário é um lago redondo, onde habitam um pássaro amarelo e um pato. Há também, quatro árvores e em cada uma delas moram a libélula amarela, a azul, a vermelha e, na figueira, o *Dautatasu*, que se alimenta de carne humana. Os ossos são levados para essa árvore e transformados em ninho.¹⁴⁸

Entrando com uma visão cosmogônica contrária à dos Nambiquara do Cerrado, ricamente representada pelo relato acima, chegam, a partir da década de 1940, os missionários protestantes ao Brasil, direcionados à conversão, fazendo ou não co-existir a atividade educacional, justificada pela visão de que aqueles povos desconheciam a *palavra de Deus*.¹⁴⁹

A Linha Telegráfica, suas estações e, mais tarde, a *Reta* e a presença missionária, constituíram-se na rota de homens com interesses distintos, em busca da borracha, do ouro, diamantes e também das almas dos índios.

Luiz Kithaulhu, nascido em 1935 na aldeia *Yalãuxyensu*, durante seus depoimentos, referiu-se à chegada dos missionários na aldeia Serra Azul, e que lá edificaram suas casas.

*Fazê casa dele mesmo. Chama outro, amigo dele, amigo dele chama...
Arthur. Ivan e Menno, lá na Serra Azul. Ali... lá... é quase não tem*

¹⁴⁸ Para conhecer mais sobre a morte na cosmologia Nambiquara, consultar PEREIRA, 1974.

¹⁴⁹ Ver KAHN, 1999, p. 21.

*casa. Só barraquinho assim com palha, né? Num tem nada do resto, num tem. Tá tudo sujo, né? Só derrubado árvore assim. Antigo num tem. Primeiro não tem roça. Quando apronta casa Menno, já tem roça. Roça primeiro tá outro lado, tá outro corguinho, assim, tem corguinho assim, tem outro lado assim, tem aldeia velha e aí que tem roça lá. Pessoal do Aristides, pai do aquele Paulo Sérgio, lá no Serra Azul, tá no outro lado. Ele fez, Menno, Ivan que fez casa dele. Na mão dele mesmo.*¹⁵⁰

Os missionários protestantes norte-americanos pertencentes à Sociedade Internacional de Lingüística, com uma atuação permanente e, de uns vinte anos para cá, mais itinerante, chegaram às terras Nambiquara em

*novembro de 1961. Na aldeia chamada Serra Azul, que já existia. Que eu saiba, naquela época, era só Camararé. No Vale [do Guaporé] existiam, mas ninguém tinha descoberto, quer dizer, estradas não existiam, então, ninguém sabia que ainda existiam Nambiquara por lá. Era só Serra Azul, Camararé. Também no Juína, aldeia do Bacana, tinha no [rio] Formiga, que eu nunca visitei, só ouvi falar fala dos índios, né? E também na região do Utariti, não sei exatamente o local que estava nesta época. [...] Quando cheguei lá, em novembro de 61, eu cheguei em cima de um caminhão basculante que estava trabalhando na estrada e deu prá chegar até Barracão Queimado, quase até Vilhena. Só caminhões de trabalho. Eu não me lembro quando foi realmente a abertura para o tráfego. Alguns anos depois. Talvez, 63, por aí.*¹⁵¹

O SIL chegou no país em meados dos anos 1950, tendo, a princípio, o apoio da comunidade científica brasileira. Carecia o Brasil de estudos das línguas indígenas e sua vinda gerou muita expectativa no meio acadêmico.

Nesses meados dos anos 50 todos nós acreditávamos que o SIL, malgrado a natureza missionária de seus integrantes e a ideologia catequética da entidade, poderia ser orientado de modo a criar no Brasil uma tradição de trabalho na lingüística descritiva (tagnêmica)

¹⁵⁰ Entrevista com Luiz Kithaulhu, no acampamento da estrada que liga a aldeia Camararé à Reta, em 05.04.2000.

¹⁵¹ Entrevista com Menno Kroeker, em Cuiabá, numa tarde do dia 24 de março de 2000. Nos anos de 1959 e 1960, membros protestantes (ecumênicos) da Missão Cristã Brasileira iniciaram o contato com os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé, mais especificamente, com os do Sararé e Alantesu.

dos idiomas tribais. Os Professores Darcy Ribeiro, então no Museu do Índio, e Luiz de Castro Faria, do Museu Nacional, foram praticamente os inspiradores desse convênio no que diz respeito à vinculação exclusiva dos lingüistas do SIL a tarefas estritamente científicas. (OLIVEIRA, 1981, p. 66).

Naquela época, a Wycliffe Bible Translators financiava as atividades do SIL, composto por integrantes de várias partes do mundo, sendo a sua maioria proveniente da América do Norte, atuando em diversos países.

Em 1975 atuava em 21 países, mantendo trabalhos com cerca de 675 grupos de língua distintos. Contava para tanto com aproximadamente 3.700 missionários dedicados em tempo integral, e via de regra por longos anos, ao estabelecimento de vínculos com os povos que ainda não foram alcançados pela Palavra Sagrada da sociedade ocidental. (OS MISSIONÁRIOS... , 1981, p. 59).

O Museu Nacional e o SIL firmaram, então, um convênio em que ficou estabelecido que a atuação dos lingüistas dessa instituição estrangeira limitar-se-ia às tarefas científicas, fornecendo ao Museu e, posteriormente, após a sua instalação em 1960, à Universidade de Brasília, os resultados de suas pesquisas em línguas indígenas.

No ano de 1968, já atuando entre os Nambiquara do Cerrado e com alguns grupos da Serra do Norte¹⁵², o SIL estabeleceu um convênio com a FUNAI, recém criada, direcionado à implantação de um ensino bilíngüe, proporcionando um trabalho direto com as comunidades indígenas. As cláusulas desse novo convênio eram totalmente diversas daquelas que compunham o anterior. O Conselho Diretor da FUNAI

resistiu o quanto pôde para impedir a transferência da política educacional do Estado para as mãos de um órgão particular e estrangeiro; tal resistência, considerada intolerável pelo então presidente da FUNAI, Queiroz Campos, resultaria na transformação

¹⁵² Há estudos lingüísticos do SIL referentes aos Nambiquara, datados de 1961 e 1967. Ver LOWE, 1961; KROEKER, 1966; KROEKER, 1967.

desse Conselho, por ato do Ministro do Interior da época, Gen. Costa Cavalcante, em Conselho Consultivo, tirando-lhe assim qualquer poder de controle do órgão indigenista, como estabelecia a Lei nº 5.371, de 5/12/67 que criou a FUNAI. (OLIVEIRA, 1981, p. 66).

Os integrantes do SIL traduziram a Bíblia para a língua Nambiquara, destinada aos trabalhos missionários de evangelização dos grupos da Serra do Norte, Mamaindê e Negarotê, e para os do Cerrado. Também elaboraram cartilhas de alfabetização e para leitura, bem como outros estudos específicos sobre a gramática da língua Nambiquara. Fuado Sawentesu lembrou do tempo em que os missionários chegaram as suas terras:

Primeiro entrô chama Pedro e Ivan, lá da Inglaterra. Morô na Serra Azul, antes da FUNAI. Depois de Pedro e Ivan entrô Menno. Parente [outro missionário] andô, andô até Utiariti, vasou até aldeia Juina. Depois, mudô prá aldeia Gato, no Rio Pardo. Ele morava com povo de Mamaindê, Negarotê. Depois retorná ficá Camararé. Depois Parente ficá Felipe. Depois ficá Campos Novos. Aí depois de Felipe chegá FUNAI. Ele, Felipe, saiu. Não ficá na área junto com FUNAI. Só agora outro americano, outro existe, vai ajudá índio. Parente, Camararé; Felipe, Camararé; Ivan e Menno, Serra Azul.

Os índios, após a resistência a tantas invasões em seu território tradicional, receberam o Decreto Nº 62.995, de 16 de julho de 1968, do Presidente Arthur da Costa e Silva, que interditou a área para a realização de trabalhos de pacificação dos Nambiquara,

tendo em vista o disposto nos Artigos 4º, item IV, e 188, da Constituição e os fatos deduzidos na Exposição de Motivos Nº 115-68, do Ministro do Estado do Interior declara:

Art. 1. Fica interditada, temporariamente, para efeito das providências de pacificação das tribos indígenas “Cintas Largas” e “Nambiquara”, a área limítrofe do Estado do Mato Grosso e Território Federal de Rondônia [...].

Postos Telegráficos, missionários protestantes e católicos, seringalistas e seringueiros, Reta, SIL, gleba e FUNAI são linhas que, ao se entrecruzarem, formam o

tecido histórico, cujo fio enredador nesse trabalho é a memória dos Nambiquara do Cerrado. Embora não possam ser descurados ou tratados como fatores externos à vida tribal, mas abordados como partes integrantes da comunidade, como deseja Max Gluckman¹⁵³, não é assim que os Nambiquara do Cerrado percebem as agências de contato. É Fuado Sawentesu quem conclui: *o branco esquisito memo. Algum vem de longe. O índio não! Daqui memo. Não adianta contá qual dia Nambiquara vem morá aqui. Não existe. É daqui memo!*

¹⁵³ GLUCKMAN, 1987.

*Virgem, este é seu marido.
Virgem, homens virão chamá-la.
A moça em reclusão, se torna casadoura.
Por isso, a moça em reclusão, transforma-se em contas pretas.
Mude-se, minha donzela, as contas pretas mudam.
Sou possuidor de contas pretas.
Tenho muitas coisas.*

V Em busca do novo mundo

Durante a permanência dos seringueiros no território dos Nambiquara do Cerrado alguns índios foram levados de suas aldeias e partiram para a cidade. Zezinho Halotesu, Daniel Wakalitesu, Lídio Halotesu, Lourenço Kithaulhu, F., T. Wakalitesu, P., Zé Benedito, Ciro, Eutímio Kithaulhu, M., Macaquinho Kithaulhu, Zeca Wakalitesu, alguns ainda meninos, outro já rapazes, foram estudar na cidade, a convite dos seringalistas e também dos padres. Foram tentar a sorte, conhecer outras cidades como Rosário Oeste, Diamantino, Cuiabá, Corumbá, e Rio de Janeiro, provavelmente por simples curiosidade, somente para conhecer um pouco dos jeitos de ser dos *kwajato* e, então, incorporá-los aos territórios da memória outras paisagens, outros pensamentos, outros procedimentos diferentes daqueles utilizados por sua sociedade.

Segundo informação de Orivaldo Halotesu, que nos primeiros anos da década de 1970 deixou a aldeia durante dois anos para estudar com missionários norte-americanos, Lídio foi para Diamantino levado pelos Padres Henrique e João; João Maxixe Halotesu foi para Dourados na companhia do casal norte-americano Harmon com a finalidade de tornar-se pastor; Daniel e Tito dirigiram-se para Campo Grande levados pelo Padre João e chegaram a servir o Exército; Lourenço estudou dois anos com os Padres jesuítas em Diamantino; Eutímio foi morar em Rosário Oeste, na residência do seringalista Propício Loureiro; através dos padres, Zeca estudou no Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul; Germano Cabixi e Macaquinho encontravam-se trabalhando nas fazendas de Propício Loureiro.

Lídio falou do tempo em que deixou a aldeia para ir estudar no Utiariti, na companhia dos Padres, e posteriormente na cidade, até regressar à aldeia, no ano de 1957.

Saí daqui em 1942, ou 1945, não sei bem. Fui estudado com os padres Waldemar, Teodoro, Mestre Moura. Fui estudar Utiariti, Cuiabá, São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, Corumbá. Trabalhei de vaqueiro em Corumbá. O pessoal da fazenda ficaram com medo porque eu sô dos padres. Nesse tempo não tinha FUNAI, nem barulho de FUNAI; era SPI. Eu estudava com os padres. Padre Edu, que morava em Diamantino [...] Eu venho com Padre Edu para Cuiabá,

Corumbá e Utiariti em 15 de dezembro passei Natal. Tem muito movimento de civilizado. [...] Os parente vieram me lutaram para eu voltar. Meu tio, [J. K. Wakalitesu], era o Capitão e pediu para eu voltá. Bacaiuval, aldeia que eu chegou primeiro. Capitão B. [Halotesu], pai do Milton. Era 5 de janeiro em 57.

Depois de algum tempo, todos retornaram, com exceção de M., que faleceu na fazenda Bauxi, de propriedade do seringalista Propício Loureiro.

Conforme as informações fornecidas pelos índios, Propício Loureiro foi o seringalista que mais levou índios para a sua residência. Enquanto eram meninos ficavam na companhia de sua esposa, Julieta Loureiro. Ela era católica praticante e tentou impor as práticas religiosas ao cotidiano do menino Eutímio. Propício Loureiro, além do seringal, possuía fazendas nos arredores de Rosário Oeste, e os meninos, quando mais crescidos, iam para as suas fazendas, a fim de trabalhar com o gado.

Eutímio Kithaulhu é uma das faces do drama do processo de contato entre índios e brancos. As lembranças de Eutímio, ao serem externadas, assim como as de outros índios que presenciaram a sua saída e a sua readaptação, trouxeram um foco de luz direcionado ao palco abstrato de suas idéias e de seus sentimentos, da realidade que viveu. Atualmente suas histórias estão incorporadas à memória coletiva de seu povo, conjugando opiniões e principalmente princípios.

A narrativa de Eutímio está centrada nas suas práticas passadas, bem como nas teias de significações por elas produzidas, ou seja, no tempo presente. A sua história, a sua memória individual, faz com que a história dos Nambiquara do Cerrado seja pensada, seja lida de outras maneiras, percorrendo o que CHARTIER (1990, p. 77) chama de *labirinto das tensões* e incorporando-se à memória coletiva. São as experiências, as observações particulares de Eutímio, provenientes de um fato marcante da trajetória de sua vida, incorporando-se às de seu povo, partindo de uma apreensão de um fato: os seringalistas no território dos Nambiquara do Cerrado.

Suas lembranças e seus silêncios são entendidos através de sua diferenciação em relação ao mundo que cercou Eutímio naquele tempo, fora das fronteiras do território Nambiquara, delimitando diferenças do mundo que deixou anos atrás para retomar à sua aldeia, casar-se, constituir uma família, fazer parte integrante da vida cotidiana de seu povo.

De certa forma, a resistência de Eutímio em retomar suas raízes refere-se ao que deve ser mudado, transformado a partir dos códigos definidos como certos dentro de sua sociedade, bem como da sua ética em se apropriar destas regras, de acordo consigo mesmo. O que Eutímio representa hoje é o resultado de acontecimentos transitórios, de momentos de emergências das coisas, dos problemas, dos fatos.

Sua história apresenta-se sob a forma de uma tapeçaria onde os fios da interminável trama entrelaçam-se à *economia escriturística*.¹⁵⁴ Eutímio retorna à aldeia com uma outra bagagem e, entre seus pertences, a escrita. O conhecimento das letras e dos números adquirido durante o tempo em que permaneceu na cidade acoplou-se àqueles conhecimentos de quando era menino e, mais tarde, àqueles advindos da sua readaptação. Esse fragmento da história de Eutímio não encontra-se perdido nos amontoados de papéis, ou mesmo disposto ordenadamente em latas, caixas e gavetas dos arquivos. Eutímio “escreveu” o seu próprio papel através da “leitura” dos seus pensamentos, de suas memórias, lançando uma luminosidade à história do contato entre duas culturas tão distintas: a dos Nambiquara e a dos *kwajato*. Suas lembranças, adicionadas às dos outros índios, forneceram dados biográficos revestidos de uma rica densidade histórica, feita de tantos personagens esquecidos, tantos *ecos de certas vozes emudecidas pelo tempo* (GOMES, 1997, p. 16).

As estratégias cotidianas de que Eutímio se utilizou para enfrentar aquele mundo alheio nos primeiros anos após sua saída da aldeia e que ocasionaram-lhe uma confusão babélica de valores que se atritavam, tornaram a se repetir, de outras formas e maneiras, quando ele retornou à aldeia.

Este é um fragmento da história de Eutímio, inteiramente baseado em suas lembranças, nas de seus familiares, bem como nas dos outros índios que presenciaram ou escutaram através de tantas e tantas histórias do tempo em que o menino deixou a aldeia Camararé, nos idos de 1951, primeiramente para morar em Rosário Oeste, Mato Grosso. Essas lembranças, exteriorizadas através das narrativas dos Nambiquara, guardadas na memória de cada um deles, trazem a pluralidade do tempo, não limitando-se exclusivamente ao passado. Passado, presente e futuro mesclam-se.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Sobre *economia escriturística*, ver CERTEAU, 1994, p. 221-246.

¹⁵⁵ Idem, p. 335.

Durante a instalação e a permanência dos seringais nessas terras, os índios travaram contato com essa parcela da sociedade nacional, de hábitos culturais muito diversos dos seus. Essa convivência, como já foi aqui estudada, foi marcada por conflitos que permanecem vivos até hoje em sua memória, em sua história. Estão vivos ainda em seus sentimentos, sendo que alguns deles encontram-se submersos em suas memórias subterrâneas e não devem ser mais lembrados ou, quando lembrados, devem aguardar o momento apropriado para serem expressados.¹⁵⁶

Pessoa trabalhadora, simpática e extrovertida, Eutímio está sempre às gargalhadas e fazendo brincadeiras com as pessoas, principalmente com as mulheres. É muito namorador. Nos dias em que relatou a sua história, no acampamento temporário às margens da estrada vicinal que liga a aldeia Camararé à *Reta*, conforme hábitos tradicionais, como no *tempo de antigamente*, um grande número de crianças e adultos que ali se encontrava, ouviu atentamente, fazendo comentários, complementando algum dado que foi esquecido por ele. Foram dias e noites de muitas histórias, recheadas de emoções, intercaladas por risos, brincadeiras e, apesar de Eutímio ter se esforçado bastante para que isso não acontecesse, também a tristeza perpassou suas narrativas.

Eutímio Kithaulhu nasceu por volta de 1943¹⁵⁷, na aldeia *Yalãuensu*. É casado com Carlinda Kithaulhu, com 55 anos, e com uma Halotesu, chamada Eliane, de treze anos, do Utiariti. Da primeira união, nasceram 6 filhos. É órfão de pai e mãe desde pequenino. Seus pais foram vítimas da epidemia de sarampo ocorrida em 1945, que dizimou uma grande parcela da população dos grupos Nambiquara do Cerrado. Foi criado pela esposa de Silas Kithaulhu. Seu nome foi dado por um seringueiro de Marcos da Luz, também chamado Eutímio, pois não sabia pronunciar seu nome no dialeto Nambiquara.

Ele é um homem como qualquer outro de sua comunidade. Mas, é também um homem muito diferente dos outros. Tal diferenciação iniciou-se nos primeiros anos da década de 40, tempo da chegada dos primeiros seringalistas à região Nambiquara dos grupos Wakalitesu, Halotesu, Sawentesu e Kithaulhu – que mantiveram contato com um grande contingente de seringueiros que ocuparam suas matas –, edificando seus barracões

¹⁵⁶ Sobre *memória subterrânea*, consultar POLLAK, 1989.

¹⁵⁷ É difícil precisar a data de seu nascimento, assim como dos demais índios. Nessa ocasião, o órgão oficial responsável pela política indigenista no país, o SPI, apresentou esparsas informações sobre dados populacionais e, quando o fez, não os relacionou por nome e data de nascimento.

em busca do látex, do cobiçado látex. Esses contatos foram uma alternância de momentos de convivência pacíficos e violentos. Os índios freqüentaram esses barracões e conheceram um pouco dos modos de viver dos *kwajato*, suas armas, suas ferramentas, sua tralha doméstica, suas comidas. Foi nessa época que o seringalista Propício Loureiro decidiu levar Eutímio para sua casa, em Rosário Oeste. O argumento que seus parentes encontraram para justificar a decisão de permitir que Eutímio deixasse a aldeia, o convívio familiar, e seguir para a cidade com Propício recaiu no fato de ser órfão e, também, porque chorava muito, pedindo comida de seringueiro, principalmente o arroz.

Eutímio saiu da aldeia Camararé com aproximadamente oito anos. Primeiramente, por cinco ou seis anos morou em Rosário Oeste com a família Loureiro. Lá, estudou no Grupo Escolar Presidente Marques. Nas escolas em que freqüentou, em Rosário Oeste e Cuiabá, era o único aluno indígena. Em sua memória ainda encontram-se presentes os primeiros anos da vida na cidade, em que a saudade da aldeia permeava os seus sentimentos.

*Ah! Eu tinha saudade da aldeia. Senti saudade, claro. Mas, quando eu era mais pequeno, eu quase chorava de saudade, sabe? Quando cheguei em Rosário Oeste, eu ficava querendo ir de volta, mas o homem num, Propício, não queria trazê. Aí eu fiquei, fiquei, fiquei, fui crescendo, acabou a saudade, esqueci dos parentes, sabe?*¹⁵⁸

Do casal Loureiro, além da educação escolar, de certa maneira recebeu bom tratamento. Na cidade, passou a maior parte do tempo na companhia de Dona Julieta, pois seu esposo encontrava-se envolvido com suas fazendas, com o seringal, e com as “brigas de galo”. Entretanto, na hora de alimentar-se, não tinha permissão para sentar-se à mesa com a família e nem para dormir nas dependências internas da casa. Fazia suas refeições nas cozinha, no andar de baixo da casa, servindo-se direto do fogão, na companhia dos empregados e do índio Germano Cabixi. Próximo à cozinha, garagem e depósito havia o dormitório dos empregados, com vários quartos. Um deles pertencia a Eutímio e Germano.

¹⁵⁸ Entrevista com Eutímio Kithaulhu, realizada em 05.04.2000, nas proximidades da aldeia Camararé.

Porque no prédio dele, Propício, mulhé dele, o filho dele dorme lá em cima. Agora, Nenê, a cozinheira, mais Cabixi, mais lavadeira dormia em baixo, separado. Mas, casa dele lá em Cuiabá era grande, né? Tem a garagem, onde guarda o caminhão e eles têm o banheiro separado prá nós também, sabe? Ele, lá perto do quintal, tinha os quarto também das cozinheiras, com Nenê, com privada, banheiro dele separado. E, lá em cima também, Propício mais mulhé dele, outro quarto, outro privada, banheiro, que era dele também. Tudo separado. Nós ficava separado, eu e Cabixi mais separado e o Nenê com as cozinheira lá no outro quarto separado, sabe? [...] Propício comia na mesa, separado. Os rico come só em cima da mesa [...] Eu mesmo nunca comi na mesa com Propício. Eu pegava prato na cozinha, tirava na panela mesmo. Nem as cozinheira, a Zaz, também não comia junto com eles.

Além da educação escolar, Dona Julieta encarregou-se de ensinar religião cristã para Eutímio, que falou deste tempo, em Rosário Oeste, quando recebeu os sacramentos do batismo, primeira comunhão e crisma e, aos domingos, a convite de Dona Julieta, freqüentava à missa:

Todo Domingo a gente ia na missa! Porque era batizado, né? Eu batizei, crismei e comi hóstia também [risos]. E tomei vinho do padre, também! Que é sangue! [risos] Ali no Rosário. Lá Cuiabá, não fiz nada [...] Contá... como que é... a vida da gente prô... padre. Ele desconta os pecado da gente [risos]. Então, todo mundo ia lá conversar com o padre. Aí eu fui também, né? Era mulhé, velho, novo, criança ia lá. Eu também ia. Ah! Eu, eu falava prá ele que eu fazia bagunça na rua. Eu perguntava: - 'O que que o senhor acha bagunça minha?' Ele falava assim: - 'Que bagunça?' Briga de menino, essas gurizada. O que o senhor acha? Depois ele falava: - 'Você fazia bagunça sozinho ou com menino ou com você sozinho?' Eu falei de todo jeito [riso] - 'Eu fiz xixiri [no dialeto Nambiquara, relação sexual] numa menina ontem.' Ele não falava nada não, só ouve. Ele que dá hóstia. Some na boca! [risos] Parece que é um picolé. Eu sou católico! Sou. Por isso que eu vou no baile, vou na tocata. Eu crente, não posso ir no baile e nem na tocata! Crente não pode namorá muito, senão, adultera, não sei ... Aí, eu sou católico mesmo, legítimo! Eu sabia os Dez Mandamentos! Agora esqueci. Só de olhar não tem problema. Só de olhar, não estraga. Só de olhar, não desmancha. Só de olhá... não vai incentivá nada! Só de olhá também... não vai... num vai alegrá meu corpo! Não posso cobiçar as coisas alheias... cobiçar a mulher dos outros.

Além de cumprir as obrigações cristãs de um católico, o menino Eutímio trabalhou na igreja de Rosário Oeste, aos domingos, como “coroinha”, ajudando o Frei Leandro.

A casa de Propício era quaaase pregado com a igreja, lá em Rosário. É só dá um pulo e já tá lá dentro da igreja. Era uns... uma base de trinta metros só. Igreja aqui, casa de Propício bem aqui na esquina. Era pertinho. Aí, fiquei lá... ano lá também, ajudando o padre. Frei Leandro. Eu fiquei bonito de vermelho! Tudo boniiito mesmo! Aí, o rapaz que eu fiquei no lugar chegou, né? Eu entreguei ele de novo, a batina. [...] Eu não queria ser coroinha porque... porque dia de domingo eu não podia sair dia de domingo não. Dia de domingo eu não parava em casa. Eu vivia na rua, jogando bola. Vou na beira do rio, vou pescar. Vou na beira do rio, vou matá rato. Só baculejo mesmo, sabe? E, sendo “coroinha”, se ficasse, por exemplo, um ano, seis meses, todo domingo tinha que ir. É compromisso sério. Aí, eu não aceitei, não. [...] Eu fazia batê sino! Era meio-dia, tan, tan, tan, tan... subi na escada, lááá em cima. Meio-dia certinho! Tan, tan, tan... pessoal pode almoçar. Enquanto não batia sino, não podia almoçar. Só meio-dia.

Depois, acompanhando a família de Propício, veio morar em Cuiabá, na Travessa Comendador, retomando os estudos na *Difusora - Departamento de Ação Social Arquidiocesano*. Costumava ouvir rádio, acompanhando a programação diária: *naquele tempo tinha a Rádio a Voz do Oeste, tinha a Difusora e tinha a Cultura. Tinha três Rádio. Lembrou-se do tempo em que a cidade de Cuiabá não tinha asfalto, ainda. A Prainha era tudo aberto, sabe? Agora que eles tamparam, né? E, as ruas era tudo aquele... acho que eles faziam um tipo de tijolinho prá... de pedra. Que não existia asfalto.*

Eutímio nunca retornou à aldeia durante o período em que permaneceu com a família Loureiro. O seringalista Propício Loureiro não fazia nenhum comentário a respeito dos Nambiquara, dos seringais. Parecia que queria apagar o tempo passado do menino, com receio de que a saudade o levasse de volta à aldeia. Em seus depoimentos, Eutímio lembrou que *pela boca de Propício memo, eu num... ele nunca contou prá mim. Desse novidade que existia, ele chegava e não falava nada. Ele memo não contava nadinha prá mim.*

Enquanto isso, na aldeia, a ausência de Eutímio era percebida, principalmente por seus familiares. Luiz Kithaulhu, seu irmão, sentia a falta de Eutímio nos serviços da roça,

nas caçadas. *Primeiro eu não senti saudade. Primeiro num fica não. Mas, depois, aí eu fica saudade. Num sei o que. Talvez dando serviço, caçando no mato. Se num lembrô, Eutímio num tá aí. Aí ficá lá na cidade. Se virá lá. Aí, eu lembrei, aí trouxe amarrado [rindo].*¹⁵⁹

Vivendo na cidade, Eutímio acompanhou um pouco o movimento do seringal através dos comentários dos motoristas encarregados de levar os produtos necessários à manutenção do seringal e trazer a borracha até Cuiabá. Contudo, houve uma pessoa que manteve Eutímio muito bem informado dos acontecimentos da aldeia. Era Zaz, mulher que trabalhava na casa de Julieta e Propício nos serviços domésticos. Seu papel foi muito importante enquanto esteve ausente da aldeia. E ele tem noção disso. Eutímio não sabe precisar como ela conseguia saber de tantas coisas.

Num sei como que ela descobria essa história todinha! Prá gente... só ela que contava prá mim. Mas, acho que Propício contava prá ela, não sei. Já tinha telefone lá! Na época, tinha telefone já! Porque ela telefonava prá casa dos motoristas, não sei. Motorista contava prá ela, não sei. Tudo notícia ela contava prá mim. Tudo notícia ruim. Eu gostava de saber notícia. Gostava sim.

Às escondidas do casal, sempre aos cochichos, Zaz levava a Eutímio todas as notícias que ouvia de seu povo. Até sobre a morte de Pedro Fogaça, no seringal, por um Kithaulhu, ele ficou sabendo. Certa ocasião, Zaz contou a Eutímio que haveria uma solenidade na Praça Alencastro, em Cuiabá, onde os índios Bororo fariam uma apresentação. Era a oportunidade que ela esperava. Contou que existia uma casa do índio em Cuiabá, o SPI e sugeriu que Eutímio fosse *dar um passeio*, fornecendo-lhe o endereço. Eutímio não hesitou. Após assistir os índios Bororo cantarem, dirigiu-se à sede do SPI, na esperança de encontrar algum Nambiquara.

Que índio sera? Aí eu vi o pessoal falando que os índio Bororo vão cantá lá. Eu não divulguei nada a cantiga dele. Eles foram lá, eles ajeitaram. Das 7 às 10, sabe? Eles cantaram, cantaram, cantaram. Aí,

¹⁵⁹ Entrevista realizada em 04.05.2000, no acampamento às margens da estrada que dá acesso à aldeia Camararé.

depois que eu fui sabendo que tinha Casa do Índio aqui pertinho da Praça, né? Que é o SPI que tinha em Cuiabá. Primeiro foi SPI, Serviço de Proteção ao Índio, não é? Que começou, sabe? Vinha Bororo, vinha esse... os Paresi, vinha Irantxe, vinha Xavante, sabe? E existia aquela casa do índio... então, eu vou dá uma volta lá. Eu enxergava, sabia que era índio que andava na rua, mas só que a gente não conhece, não sabe de onde que é. [...] E aí, eu cheguei lá na porta, olhei... tinha índio mesmo, sabe? Tinha os índios Paresi. Só esse que eu conheci. Xavante eu não conheci. Naquela época não tinha Nambiquara. Se eles soubessem, se os Nambiquara soubessem, eles ia aonde eu táva! Aí, pegava cavalo no curral. Tinha que pegar e matar. Os peão de lá, e transportava prá cá, porque ele tinha seringal aqui, né? Matava vinte e cinco boi por dia. Mais é boi prá daná! Nós matava. Tinha um cocho lá. Enfrentava ele, fazia carne seca, como a gordura também, como eu disse, fazia no tacho. Era sebo de boi com gordura de porco, misturava, aí nós tampava ele, com carne. Aí, Propício, ele mesmo trazia. Ele mesmo, no caminhão, prá abastecer. (05.04.2000)

Essa *casa do índio* era a sede do SPI, que ficou sendo o “elo” entre Eutímio e os Nambiquara, o ícone da esperança de um dia poder encontrar algum dos seus. Infelizmente, isso nunca aconteceu, apesar de alguns Nambiquara terem estado lá a fim de comercializar artesanato e adquirirem armas de fogo. *O Eládio [um Kithaulhu] mesmo, ele disse que foi muitas vezes lá. Luiz [seu irmão] mesmo foi muitas vezes lá no SPI. Vende as coisas prá comprar arma e voltou. E eu lá em Cuiabá, eles não foram. Não sabiam a rua que eu morava... eles já foram uns três ou quatro vezes em Cuiabá.*

Eutímio adaptou-se à vida na cidade fazendo amigos, trabalhando, estudando e se divertindo bastante. Contudo, nessa ocasião, suas lembranças do tempo de menino permaneceram vivas e a saudade era também a sua companheira na cidade.

Eu, eu sentia vontade sabe o quê? Era de mel! Que eu enjoava feijão, enjoava de comer carne, sabe? Era doce à vontade. Quando trabalhava na fazenda. Era queijo, à vontade. A gente mandava fazê, né? Aí, me dava saudade de mel ... Mel daqui, do nativo. Ê, mais tô com vontade de tomá um mel, mas lá não existe mel! Naquele local. Porque é mata batida. Aí, quando Macaquinho [outro Kithaulhu que estava na cidade] táva lá, vamo pegá cachorro. Vamo matá tatu. Lá o que tem é tatu! De dia, cê vai agora memo, cê vai aqui, na banda da mata, já mata dois, três tatu. Aí, nós larga de come carne de boi. Nós cê virava prá come carne de tatu. Gostava mais. Eu enjoava de come

carne de gado, sabe? Porque, ah! Não aguentei. Era bom caçá de noite. Esse também, qualquer lagoinha, também, de dia, assim, domingo, assim. Quando Dona Julieta num táva, Propício num táva. Ah! E nesse dia era só saculejo mesmo. Então, ela não táva. E nem ele também. Nem Propício táva, também. Eu aproveitava prá caçar. No cerrado. Lá era cerrado, não era derrubado, não. [...] Caçava tatu cascudo e tatu liso. Mas, só que... quando eu tava lá eu não comia [tatu] mirim porque ele tem um cheiro muito forte. Eu não gostava. Aqui eu vou indo devagar... vou indo devagar... Tinha paca sim, mas era longe dali. Cutia existe também. Tem catete que existe também. Mas, esses bichos, era difícil pegar eles. Era muito longe. E a gente não tinha arma não. Tem dia que eu ia com Benício, tem dia eu ia com Macaquinho. [...] Nós caçava, matava uns dois ou três. Em casa, nós deixava carne de boi de banda e nós comia tatu. [...] Mas, quando a Dona Julieta mais o Propício chegava, na Fazenda, aí a boca esquentava!

Na ausência do casal Loureiro, Eutímio aproveitava para ir aos bailes, para namorar. Num desses bailes, conheceu *Cira*. Apaixonou-se. Mas não levou o relacionamento adiante porque ela mudou-se para Diamantino. Preferiu não assumir nenhum compromisso com a moça, pois sabia que teria que deixar a casa de Julieta e Propício e o trabalho na fazenda.

Depois, juntamente com Germano Cabixi, afastou-se do convívio da família Loureiro e, interrompendo os estudos, foi para Bauxi, uma das fazendas de Propício Loureiro que, segundo Eutímio, localizava-se a umas sete léguas de Rosário Oeste. Trabalhou na roça e também como vaqueiro, cuidando do gado, inclusive, no abate. Nas lembranças de Eutímio, *Propício gostava de criar índio*. Foi nessa fazenda que encontrou Macaquinho, Mané e Zeca. Germano logo abandonou a casa e o trabalho, retornando à aldeia. Todos trabalhavam na fazenda Bauxi. Esses índios foram seus grandes companheiros.

Por volta de 1967, ele regressou à casa de Propício, em Cuiabá. Nessa época Propício Loureiro deixou o seringal das matas Nambiquara e, no início de 1970, vendeu as fazendas Bauxi e Arruda. Enquanto Propício estava viajando para o Ceará, envolvido com “briga de galo”, sua esposa ordenou que Eutímio procurasse outro lugar para morar, para trabalhar. Os outros Nambiquara que estavam empregados nas fazendas, já haviam retornado à aldeia. Eutímio recordou da época em que Julieta pediu-lhe para ir embora:

Eu não assustei. Nadinha. Eu não assustei. É, eu não zanguei com a conversa dela. Eu não fiquei com medo, eu não senti também, nem saudade também. [...] Mas, só que eu fui prá outra fazenda. Fazenda conhecido ali, perto do Bauxi. [...] Aí, eu fiquei andando. Aí, eu fui pró As Pita, fazenda do Jorge. [...] Fiquei pouco tempo lá. Eu fazê roçada, no pasto prá ele.

Quando deixou a casa de Julieta e Propício, conseguiu empregar-se em outra fazenda, *As Pita*, mas logo deixou o serviço, seguindo para Diamantino. Através dos Padres, chegou a ir para Tirecatunga, território dos Wakalitesu, mas não adaptou-se. Retornou para Diamantino e conseguiu emprego, por mais ou menos nove meses, na fazenda Montedan, próxima ao território dos Halotesu. Foi nessa ocasião que os índios Manu Halotesu e Daniel Wakalitesu encontraram-no. Enquanto caçavam, coletavam frutas, mel e pegavam papagaio para criação, os índios tiveram a sorte de encontrá-lo.

Manu e Daniel reconheceram Eutímio, mas na ocasião nada lhes falaram. Foram à aldeia Camararé atrás de Luiz, seu irmão. Agora, na companhia de Luiz, partiram para a fazenda em busca de Eutímio. Queriam-no de volta, junto ao seu povo, sua gente. Foram com a intenção de ceder-lhe uma jovem esposa.

Aí, quem encontrou comigo é Manu, primeiro. Ah! Manu e Daniel. Mas, só que ele não falaram nada prá mim, não. Pois eles vieram, me olhou assim ... – ‘Esse aqui é o Eutímio’. Mas, eu não sabia a língua. Eles voltaram. Pois eles vieram aqui no Camararé avisar o Luiz. Aí, foram, acho que era o Daniel, Luiz, o Manu. Atrás de mim. Aí, eu vim aqui [...] Foi um custo prá gente conversar, custei. Saiu um ano, só prestá atenção. Inté hoje o pessoal fala: - ‘Você não fala direito, não!’ Ah! Tem dia, eu tô com raiva, deixa eu conversar assim mesmo. Eu conversá enrolado [risos].

Ao retornar à aldeia, Eutímio precisou adaptar-se aos seus costumes, idéias, crenças. Precisou reaprender a sua língua. *Quando eu cheguei, fica quieto, divulgando, né? [risos]. Fico quéto. Pessoal falando e eu não falo não. O que não respondo, eu tô escutando, né? Movimentando o que tá falando. A gente esquece mesmo quando sai pequeno, quando sai prá cidade. Não qué sabê dos parente não. Num qué nem sabê.*

Enquanto permaneceu solteiro, morou com seu irmão Luiz, na aldeia Camararé. Eutímio, mesmo feliz por retornar à sua casa e encontrar seu povo, teve dificuldades em adaptar-se ao cotidiano da aldeia.

Demorei a me acostumar. Estranhei. Eu ia prá Vilhena [em Rondônia]. Sempre ia prá Vilhena. Eu queria ir de volta, o povo não deixava. Eu queria ir de volta. Porque achava falta de muita coisa... nós comia bem. E aqui tem dia que era mal passado. E lá na cidade eu comia muito bem... comida mais ajeitada. [...] Eu tava solteiro. Depois casei, que teve criança, aí parei de vez. Tô aqui até hoje.

Depois de retornar, ainda permaneceu solteiro por dois anos. Os índios, preocupados, temerosos que retornasse à cidade, providenciaram rapidamente uma mulher para Eutímio casar-se. Nessa época, Marcelino estava casado com Carlinda e já tinham um filho, Lucas. Marcelino cedeu Carlinda para Eutímio e mais tarde casou-se com Chiquinha, do grupo Nambiquara Manduca, da Serra do Norte. *Demorou uns dois anos ainda prá arrumá. Não achá mulhé não. Eu tô solteiro inté hoje [risos]. Primeiro mulher Carlinda. O marido que ela tinha, que ela pareceu, né? Marcelino. Carlinda, esposa de Marcelino, doou, entrega prá Eutímio, prá segurá, trabalhá lá. Se não entrega mulhé, ele não pára.*¹⁶⁰

Antes de se casar com Carlinda Kithaulhu, Eutímio pensou em retornar à cidade. Sentia saudades do jeito dos *kwajato* comerem, dos bailes com violão, da sanfona, das serenatas.

Atualmente Eutímio vive na aldeia Camararé, uma das mais tradicionais do cerrado, distante dos vilarejos e das cidades, *longe de confusão, como ele mesmo argumentou recentemente*. Paulatinamente, retomou seu lugar na sociedade Nambiquara, tornando-se plenamente capaz de desempenhar todas as atividades que são atribuídas aos homens de sua idade. Entretanto, até hoje, vez por outra, durante uma conversa comete erros gramaticais ou mesmo de pronúncia, sendo logo um grande motivo para zombarias e, em tom de brincadeira, as moças lembram que *ele não é mais índio, pois viveu como um comedor de feijão*. Na aldeia Camararé, o líder Eládio Kithaulhu encarregou-o de executar as atividades

¹⁶⁰ Entrevista com Fuado Sawentesu, na aldeia Branca, no dia 11.04.2000.

externas, na cidade, quando necessitam adquirir algum produto industrializado e munições para suas armas.

Quando deixou a aldeia Camararé, Eutímio não sabia ler, assim como qualquer outro índio Nambiquara de sua idade. As sociedades indígenas caracterizavam-se pela oralidade, composta por uma linguagem imbuída de gestos, expressões. Assim, era o *tempo de antigamente...*

Entre os Nambiquara, a oralidade ainda se apresenta como sendo o principal veículo de informação, o principal suporte dos saberes tradicionais, dos acontecimentos e de tantas e tantas histórias que vêm sendo transmitidas de gerações a gerações.

O retorno à sua gente, à sua terra é um indício, entre muitos outros, de que seus *mitos, seus emblemas e seus sinais* continuaram a existir, alguns internamente, em seus pensamentos, sonhos e saudades; outros mais visíveis, presentes em suas atitudes e gestos que o levaram de volta à sua casa.

Partindo de seus depoimentos, bem como daqueles que foram testemunhas oculares tanto da saída, como do retorno de Eutímio, e até mesmo daqueles que conhecem muito esse episódio através das narrativas, conforme a tradição, a sua história remonta uma realidade complexa, que rompeu as barreiras da fronteira Nambiquara e forneceu dados importantes sobre a época dos seringais, de seu tempo na cidade e nas fazendas.

Mesmo nas cidades em que morou, Eutímio não interrompeu o paradigma venatório apreendido durante o tempo em que viveu na aldeia. Anos mais tarde, ao retornar, mesmo tendo dificuldades em adaptar-se àquela “nova” vida, tendo inclusive que reaprender a falar como um Kithaulhu, não teve dificuldades em percorrer as matas para caçar.

Os sentidos são funções orgânicas importantíssimas que também compõem o mapa do saber indígena: a percepção dos odores, dos sabores, dos sons, dos sinais analisados através da observação das pegadas, da posição dos astros no firmamento, das fezes dos animais, da espécie vegetal a desabrochar, algumas quase imperceptíveis, fazem parte da educação dada às crianças, principalmente a partir do desaleitamento, que normalmente ocorre após os dois anos de idade. De certa maneira, Eutímio não deixou que o tempo apagasse esse saber.

Os conhecimentos necessários à sua readaptação foram-lhe repassados e retomados através da oralidade e da observação, únicos instrumentos existentes para isso.

Paulatinamente, incorporou ao seu saber a decifração de vários signos – seguindo o padrão de aprendizagem de sua cultura – necessários à sua sobrevivência. Além da habilidade no manuseio das armas, dos instrumentos de pesca e dos implementos agrícolas, há uma gama de conhecimentos indispensáveis para o bom desempenho na execução das atividades econômicas de subsistência, como a caça, a coleta de frutos e insetos, a pesca e a agricultura. Nesses aspectos, Eutímio não enfrentou grandes barreiras, pois, mesmo estando fora durante tantos anos não deixou de pescar, caçar, coletar mel e frutos silvestres. Sem dúvida, esses saberes cognoscitivos representam uma grande riqueza. Eutímio, como qualquer outro Nambiquara, não aprendeu nos livros, mas através da voz, dos gestos, dos olhares, fundados a partir de sutilezas não formalizáveis, não traduzidas de forma verbal.

No caso de Eutímio, esse saber, concretizado por ser uma patrimônio unitário, em parte diversificado, de homens e mulheres Nambiquara, foi incorporado gradativamente por outras formas de conhecimento, até então desconhecidas pelos índios. Não somente desconhecidas, mas também desnecessárias à manutenção daquela ordem, de quando deixou a aldeia.

Atualmente, os rapazes e moças Nambiquara almejam novos conhecimentos a partir da escrita. O tempo necessário à aquisição dos conhecimentos é dividido com a aprendizagem da escrita. A aprendizagem tradicional Nambiquara vem se rompendo, de forma temporária, como foi o caso de Eutímio, pois alguns jovens começam a deixar seus lares para ir às cidades em busca de novos conhecimentos. Mas, assim como foi o caso de Eutímio, todos têm retornado à aldeia e se incorporado novamente às práticas culturais Nambiquara.

Lagarta, acorde, a aurora chegou.

Considerações Finais

A proposta desse estudo consistiu em analisar a ocupação das terras pertencentes aos Nambiquara do Cerrado a partir da chegada dos seringueiros, no processo de expansão da fronteira oeste mato-grossense. Ao se utilizar as fontes orais, pretendeu-se historiar esse período, sob a perspectiva dos Halotesu, Wakalitesu, Kithaulhu e Sawentesu. O fato dos Nambiquara do Cerrado optarem por falar do período da extração do látex nas matas ciliares de seus territórios tradicionais, elegendo-o como o evento de significância, determinou o estabelecimento do marco inicial e final da pesquisa.

A oportunidade dessas lembranças transporem as fronteiras de seus territórios, não permanecendo enclausuradas na memória coletiva dos integrantes desta sociedade, trouxe dados importantes sobre o modo de ser do povo Nambiquara. Através da elaboração de suas idéias, a partir da dupla dimensão do recordar e do esquecer, das lembranças e dos silêncios, o uso de fontes orais (índios, seringueiros, seringalistas e missionários) associadas às fontes escritas possibilitou que a história da chegada dos agentes de contato fosse construída de diferentes memórias e registros, mesmo entendendo ser impossível possuir todos os testemunhos do passado.

Entendendo o passado não como algo morto, estático, mas sim como uma experiência vital para o próprio conhecimento do tempo presente, direcionado ao futuro, os Nambiquara do Cerrado ao se relacionarem com outros atores sociais entrelaçaram-se a outras linhas que dimensionam o tecido histórico, permeadas por variados interesses políticos. O período compreendido entre 1942 a 1968 foi incorporado à memória coletiva dos Halotesu, Kithaulhu, Sawentesu e Wakalitesu, trazendo não somente o tempo de permanência dos seringueiros, mas também de outras situações que se encontram inseridas nesse balizamento temporal.

Desde o século XVIII os Nambiquara são representados pela imagem do índio selvagem, bravo, agigantado, com hábitos antropofágicos. O passar dos anos revelou que, de alguma forma, esta imagem contribuiu para que os Nambiquara mantivessem os não índios afastados de seus territórios, retardando, assim, a sua invasão.

Os trabalhadores dos Postos Telegráficos, missionários protestantes e católicos, seringalistas e seringueiros, as empresas colonizadoras, a estrada Marechal Rondon, novamente os missionários protestantes e a FUNAI chegaram às terras Nambiquara e entrelaçaram-se às teias de suas memórias, com dinâmicas próprias que interagiram com outras, em constantes ações recíprocas, trazendo elementos que exerceram influência na ordem social dos Nambiquara do Cerrado.

No decorrer deste estudo, principalmente após a análise das fontes orais, procurei problematizar alguns aspectos da presença dos seringueiros nos territórios dos Nambiquara do Cerrado. As vozes dos índios levaram-me a comprovar que a entrada dos seringalistas foi permitida a partir da troca de mão-de-obra indígena por alimentos, roupas, cobertores, ferramentas e, principalmente, armas de fogo e munição. Para isso, estes agentes sociais foram inseridos em suas redes de aliança e de conflito. A conquista do látex não dependeu única e exclusivamente dos interesses dos seringalistas. Essas relações estabelecidas não consistiram somente em um acordo amigável, direcionado pelo escambo. Situações de conflito e hostilidades marcaram o contato entre seringueiros e Nambiquara tratando-os como inimigos, principalmente quando estes invadiam as fronteiras do seu território social.

As fontes orais evidenciaram que novos elementos foram incorporados aos modos de viver do *Povo do Campo, do Jacaré, do Marmelo e da Mata* e foram anexados às suas práticas que propiciam a própria manutenção da cultura desses índios. No cotidiano Nambiquara, estas práticas relacionam-se a um conjunto de procedimentos¹⁶¹ submetidos aos esquemas de operações e manipulações de técnicas adotadas e em constante reelaboração pelos seus esquemas. São o passado e o presente em constante movimento, capazes de incorporar práticas que são reproduzidas no seu dia-a-dia.

Os caminhos que saem da forma circular de suas aldeias não conduziram apenas os Nambiquara a lugares distintos, mas também, em sentido inverso, trouxeram os seringueiros e outros agentes sociais que se entrelaçaram à reconstrução das dinâmicas históricas do contato.

Após a análise das narrativas colhidas, tanto aquelas fornecidas pelos índios quanto as obtidas por meio de outros atores sociais que presenciaram esse período, foi possível lançar algumas luzes à historiografia Nambiquara, com a intenção de abrandar a carência de

¹⁶¹ CERTEAU, 1994, p. 109.

informações existentes no balizamento temporal proposto. A resistência, manifestada pelos Nambiquara do Cerrado sob diversas formas, permeou todo o tecido histórico, de ponta a ponta, como um fio condutor.

Para melhor compreender o processo de chegada dos seringueiros ao território Nambiquara, retrocedi a análise da pesquisa ao período de instalação das Linhas de Telégrafo. E, através das fontes escritas, pode-se constatar que os grupos do cerrado, na defesa de seus territórios, evitaram ao máximo estabelecer um contato amigável, chegando a entrar em conflito com os integrantes da Comissão Rondon. Este contato foi ainda mais dificultado em consequência da ação de Cândido Mariano da Silva Rondon ter empregado índios Paresi, inimigos tradicionais dos Nambiquara, que anteriormente já tentavam, junto com os seringueiros, invadir o território dos Nambiquara para a extração do látex. É possível que os Nambiquara do Cerrado tenham entendido o que acontecia como mais uma tentativa dos Paresi de conquistar seus territórios. O próprio Rondon, em seus estudos, afirmou que os Nambiquara não distinguiram os trabalhadores dos Postos Telegráficos dos seringueiros.

Para garantir a instalação dos fios de telégrafo e a implantação das missões e de outros estabelecimentos, foi constatado um fato recorrente: o uso da arma de fogo que fazia parte da vida daqueles que permaneceram em seus territórios. Os Nambiquara do Cerrado ao perceberem que todos aqueles que invadiram seus domínios utilizavam armas de fogo, inclusive os Paresi, entenderam que eles também deveriam possuí-las.

J. K. Wakalitesu, líder de grande influência entre os grupos do cerrado, ao encontrar um seringueiro perdido entre as plantas cultivadas em sua roça, ao invés de expulsá-lo e até mesmo de matá-lo, preferiu estabelecer aliança e, finalmente, conseguir acesso as cobiçadas armas de fogo.

A partir do contato, essas novas relações conduziram tanto os Halotesu, Kithaulhu, Sawentesu e Wakalitesu, quanto os trabalhadores das Estações Telegráficas, missionários protestantes e católicos, seringalistas e seringueiros, SIL, empresas colonizadoras e, por último, a Fundação Nacional do Índio a uma situação de interdependência em constantes ajustamentos que, mesmo caracterizada por ser tensa e até conflituosa, representou a busca por uma condição de relativo equilíbrio, estabelecendo uma convivência social em um dado contexto.

Fontes Documentais

Relatos de cronistas, viajantes e outros

AÇÃO de Desapropriação Indireta 96.0001618-6. Autores: Célia Tenório de Brito Siqueira e Outros. Cuiabá : Justiça Federal de Mato Grosso, 2ª Vara, v. 2, 1996.

AMORIM, Maria Helena de. *Relatório de viagem às Áreas Indígenas Nambikwara do Vale do Rio Guaporé-MT*. Brasília : Fundação Nacional do Índio, Ministério do Interior, 1981. (Datilografado)

ARRUDA, Rinaldo Sérgio. *Perícia histórico antropológica*. Ação ordinária Nº 95.0004493. Autor: Vila Bela S/A – Agro Pastoril; Réu: União Federal e Outro. São Paulo, 1997. (Digitado)

AYTAI, Desidério. *Correspondência de Desidério Aytai, Professor de Antropologia da Universidade Católica de Campinas e Diretor do Museu do Índio do Centro de Ciências, Letras e Artes de Campinas, a José Maria Gama Malcher, Secretário Geral do Conselho Nacional de Proteção aos Índios*. Campinas, SP, 7 de Outubro de 1964. (Datilografada)

AYTAI, Desidério. *Ofício ao Exmo. Snr. José Maria Gama Malcher, Secretário Geral do Conselho Nacional de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro, 07.10.1964. Anexo: observações adicionais ao “Questionário dos grupos indígenas” referente aos chamados índios “Srarê”. 1964. (Datilografado)

BRANDÃO, Antonio Luiz. *Ofício de Antonio Luiz Brandão, Director Geral dos Indios, ao Exmo. Presidente informando sobre o estado no geral da cathechese nesta Provincia*. Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, Livro 191, p. 83-84, de 13.03.1872.

CORRESPONDÊNCIA de Manoel Bento de Lima e outros ao Vice-Presidente da Província de Mato Grosso, Coronel Antonio de Cerqueira Caldas, em 23 de Julho de 1870. Cuiabá: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, Pasta 130, Documento 869.

CORRESPONDÊNCIA do Diretor Geral dos Índios, Joaquim Alves Ferreira, ao Capitão de Fragata da Província de Mato Grosso, Augusto Leverger, em 15 de Abril de 1851. Cuiabá: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, Pasta 139, Documento 931.

CORRESPONDÊNCIA do Palácio do Governo de Mato Grosso ao Comando das Armas da Província de Mato Grosso, datada de 8 de Setembro de 1849. Cuiabá: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, Pasta 138, Documento 894.

CORRESPONDÊNCIA do Secretário da Câmara da Província de Mato Grosso, Joaquim Roiz Pereira à Diretoria Geral dos Índios da Província de Mato Grosso, datada de 13 de Janeiro de 1853. Cuiabá: Arquivo Público de Mato Grosso, Lata 1864D, Diretoria Geral dos Índios.

FERREIRA, Joaquim Alves. *Relatório apresentado ao ministerio do imperio pelo diretor geral dos Indios da provincia de Matogrosso* Joaquim Alves Ferreira em 1848. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico, 1848. (Manuscrito)

KALERVO, Oberg. Indian tribes of northern Mato Grosso. Trad. de Manuel A. Carlos M. L. da Cruz. In: FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Identificação e delimitação da Área Indígena Vale do Guaporé*. Departamento Geral de Patrimônio Indígena. Doc. Original: MEMO 535/DGPI/81. Protocolo 03167/81. Brasília : Departamento Geral de Patrimônio Indígena, Fundação Nacional do Índio, 1981. p. 83-105.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Correspondência* do Professor Honorário do Collège de France Claude Lévi-Strauss, Paris, 10 nov. 1987. (Datilografado)

LIVRO de Registro da Diretoria Geral dos Índios, datada de 1848-1860. Cuiabá: Arquivo Público de Mato Grosso, Livro 191.

LUZ, Ayres da. *Pioneiros da Amazônia* : biografia do sertanista “Marcos da Luz”. Cuiabá : 1982. (Datilografado, páginas não numeradas)

MELLO, Alonso Silveira de (S.J.). *A taba dos indios nambiquaras*. Arquivo da Missão de Diamantino. Sede Regional Mato Grosso (BMT) dos Jesuítas. s.d. (Datilografado)

MELLO, Alonso Silveira de (S.J.). *Diário Dom Alonso*. Escrito entre 1937 e 1943. Cuiabá, Arquivo da Missão de Diamantino, Regional Mato Grosso (BMT), 1937-1943. (Datilografado)

MELLO, Alonso Silveira de (S.J.). *Os Nambiquáras Juruenas (I)* – Por um missionário jesuíta. Arquivo da Missão de Diamantino. Sede Regional Mato Grosso (BMT) dos Jesuítas, s.d. (Datilografado)

MELLO, Alonso Silveira de. *Diário da Residência* começado em 13 de Julho de 1936 pelo P. Ministro. Cuiabá, Arquivo da Missão de Diamantino, Regional de Mato Grosso (BMT), 1936-1946. (Datilografado)

MIGLIÁCIO, Maria Clara e ÓPPIDO-FIORINI, Marcelo. *Taihãntesu: preservação de um santuário indígena*. Vilhena-RO : Administração Regional de Vilhena, Fundação Nacional do Índio, 1988.

OFÍCIO de José Maria Macerata ao Cel. Zeferino Pimentel Moreira Freire, Presidente da Província de Mato Grosso, enviando o seu trabalho: *descrição das diversas nações de índios. Relação das diversas nações de índios que presentemente habitam a diocese de Mato Grosso. Pelo Bispo de Cuiabá, José Antonio dos Reis. Cuiabá, 5-12 e 24-8 de*

1843. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Coleção Virgílio Correa Filho, Lata 763, Pasta 19.
- OLIVEIRA, Dante de. *Governo extermina índios Nambiquara*. Cuiabá, MT : Assembléia Legislativa de Mato Grosso, 1980.
- OLIVEIRA, José João de. *Relatório de viagem às áreas Nambikwara do Vale do Guaporé-MT*. Fundação Nacional do Índio. Ministério do Interior. Brasília, 1975.
- ÓPPIDO-FIORINI, Marcelo. *Área Indígena Paukali'rahjausu – Região do “Piscina”, área tradicional dos índios Sararé – Nambiquara do Vale do Guaporé: etnia Wã'nairisu – Laudo Antropológico*. Vilhena-RO : Núcleo de Apoio de Vilhena, Fundação Nacional do Índio, s/d.
- PEREIRA, Adalberto Holanda. *Katulolosú : índio de fama*. Cuiabá, 1994. (Datilografado)
- PRICE, Paul David. *Relatório*. Arquivo Histórico Clara Galvão. Doc/FUNAI, 22 de janeiro de 1975. Brasília, 1975a.
- PRICE, Paul David. *Relatório*. Arquivo Histórico Clara Galvão. Doc/FUNAI, 15 de agosto de 1977. Brasília, 1977.
- QUEIROZ, Leal de. *Ofício N. 981-SE do Delegado Regional do Trabalho em Mato Grosso* Deputado Leal de Queiroz, Líder da bancada do Partido Social Democrático à Assembléia Legislativa do Estado, datado de 21.09.1953. Cuiabá, 1953.
- RELATÓRIO *apresentado ao Ministério do Império pelo Diretor Geral dos Índios da Província de Mato Grosso, Joaquim Alves Ferreira*, em 2 de Dezembro de 1848. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Lata 69, Pasta 19.
- RELATÓRIO *do Vice-presidente Augusto Leverger apresentado ao Coronel Alexandre Manoel Albino de Carvalho*, presidente da Província de Mato Grosso, datado de 1863. Cuiabá: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, Pasta 132, Documento 861.
- SANTOS, Ariovaldo José dos. *Relatório 03-NC. Nambiquara do Campo*. Arquivo Histórico Clara Galvão. 5ª DR FUNAI. DOC/FUNAI, 12 de setembro de 1975. Brasília, 1975.
- SERRA, Ricardo Francisco de Almeida. *Descrição geographica da Capitania de Matto-Grosso* pelo Major de Engenheiros Ricardo Francisco de Almeida Serra. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico, 1797. (Manuscrito)
- SERRA, Ricardo Franco de Almeida. *Descrição Geografica da Capitania de Matto-grosso*, pelo Major de Engenheiros Ricardo Francisco de Almeida Serra, 1797. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Coleção Instituto. Lata 337, Documento 16.
- SILVA, Joana Aparecida Fernandes. *Laudo histórico-antropológico (Índios Nambiquara)*. Processo Nº 00.5402-0. Ação ordinária movida por Agro Industrial Anauina LTDA

contra a União Federal e a FUNAI. 2ª Vara da Seção Judiciária de Mato Grosso. Cuiabá, 2000.

SILVA, Pedro Agostinho da. *Projeto Nambikwara*. Relatório de Avaliação. Salvador : Universidade Federal da Bahia, 1975.

VALADÃO, Virgínia Marcos. *Perícia antropológica referente à ação de interdito proibitório que Helio Pereira de Moraes e sua mulher movem contra a FUNAI*. Processo 15.663/85-V. São Paulo, nov. 1988. (Datilografado)

Cartografia

1780

MAPPA *offerecido a soberana presença da Rainha Nossa Senhora por intermedio do Illmo. E Exmo. Sor. Martinho de Mello e Castro Ministro e Secretario de Estado dos Negocios Ultramarinos o Governador E Capitão General de Mato Grosso e Cuiabá Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Caceres No qual se configurao com mais algum detalhe acrescentando varias notas de bastante consideração os diferentes territorios occidentaes de dita Capitania que confinão com os Dominios Hespanhoes de Mojos e Chiquitos sobre que principalmente tem que lançar se a linha de demarcação que deve sepaar os dous Reaes Dominios segundo pouco mais ou menos a idea geral da mesma linha ou sua respectiva tentativa que com data de 20 de agosto de 1780 já foi presente a mesma Augusta de [...] pelo referido Governador e Capitão General. Copiado pelo 1º Tenente do J. C. de Engenheiros José Bazileo Neves Gonzaga, e [...] de Estado Maior Antonio da Costa Ferreira. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. Catálogo Cartográfico, Vol. II (427-846), Códice MG-A 39/62 7, 1780.*

1802

MAPPA *geográfico da Capitania de Matto Grosso Formado no anno de 1802 Por Ordem do Illmo E. Exmo. SEÑOR. Caetano Pinto de Miranda Monte Governador e Capitão General da mesma capitania No qual Mappa vão configurados exactamente os Rios Amazonas, Negro, Madeira, parte do Mamoré, Guaporé, Itunamas, Baurés, e os terrenos desde Villa Bella, até a do Cuiabá, e a extrema com a Provincia Hespanholla de Chiquitos, assim como os Rios Jaurú, Paraguaqy, Cuiabá, Taquari, Cochim, Pardo, e Tieté. Correctos todos segundo as observações Astronomicas que em todos se fiserão. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. OG/MAP 39/63 2 e MG-A 39/62 7, 1802.*

1850

CARTA *Topographica & Administrativa da Provincia de Matto Grosso*. Vcde. J. De Villiers de Gileadam. Gravada na Lithographia Imperial de Vilaree. Publicada no Rio de

Janeiro por Garnier Irmaos. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. F2/MAP 178/9 10; PD-178, 1850.

1853

MAPA *Geográfico da Capitania de Matto Grosso* Formado no anno de 1802 Por Ordem do Illmo. E. Esmo. SEÑR. Caetano Pinto de Miranda Monte Negro Governador e Capitão General da mesma capitania No qual Mappa vão configurados exactamente os Rios Amazonas, Negro, Madeira, parte do Manoré, Guaporé, itunamas, Baurés, e os terrenos desde Villa Bella, até a do Cuiabá, e a extrema com a Provincia Hespanholla de Chiquitos, assim comoos Rios Jaurú, Paraguay, Cuiabá, Taquari, Cochim, Pardo, e Tieté. Correctos todos segundo as observações Astronomicas que em todos se fiserão. 1802. Lith. Do Arch. Militar, 1853. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional . Códice: LJGIZ, 1853.

1788-1789

CARTA *da provincia de Matto Grosso e Parte das Confrontantes e Estados Limitrofes. Ten. Cel. Christiano Pereira de ... Coutinho e Cap. Humbelino Alberto de Campo Limpo.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. OG/MAP 13; MG-A 13/5 1, 1788/1789.

1880

CARTA *da Provincia de Matto Grosso organizada em 1880 com documentos colligidos por ordem de S. Exa. o Snr. Cons^o Alfredo Rodrigues Fernandes Chaves Ministro e Secretario D'Estado dos Negocios da Guerra em 1886, por Francisco Antonio Pimenta Bueno Tenente Coronel do Estado maior de 1^a Classe. Serviço de base para a construcção desta carta a do Senr. Barão de Melgaço, organizado na escala de 1:2000000 em 1868, cuja copia existe na Secretaria da Agricultura. Foi ampliada com muitos outros documentos entre elles as cartas das fronteiras com o Paraguay de 1874, e Bolívia de 1878, e os reconhecimentos do Coronel Lassance em 1847, e Tem. Coronel F. A. Pimenta Bueno em 1880, no Sertão da Chapada; como constão da memoria justificativa, sobre a construcção desta carta apresentada ao Governo Imperial. Secção de mapas Escala 1:700000. Lithographia do Archivo Militar. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. Catálogo Cartográfico, Volume IV (1202-1690), Códice PD 240, 1880a.*

CARTA *da Provincia de Matto Grosso organisada em 1880 com documentos colligidos por ordem de S. Ex^a. o Snr. Cons^o. João Lins Vieira Cansansão de Sinimbú Ministro da Agricultura em 1879 e publicada por ordem De S. Ex^a. o Snr. Cons^o. Alfredo Rodrigues Fernandes Chaves Ministro e Secretario D'Estado dos Negocios da Guerra em 1886. Por Francisco Antonio Pimenta Bueno Tenente Coronel do Estado maior de 1^a Classe. Escala 1:700000. Commissão da Carta-archivo. Lithographia do Archivo Militar, 1880. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. Códice F2/MAP 240/10 4 e PD-240, 1880b.*

1911-1912

LINHA *Tronco de Vilhena a José Bonifácio contendo as explorações dos Campos de Commemoração de Floriano aos Campos de Maria de Molina e variante ao Valle do Veado Preto* (1911-1912). Escala 1:000000. Commissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Escriptorio Central, 1915.

1912

CARTA *Etnográfica da Rondônia* (de 1912), segundo os trabalhos do Prof. Roquette-Pinto e da Comissão Rondon, Junho de 1934 – R. Lopes. ROQUETTE-PINTO. Edgard. Rondonia. Terceira Edição. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Serie V. Brasileira. Vol. XXXIX. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

1944

MAPA *etno-histórico do Brasil e Regiões adjacentes*. Adaptado do Mapa de Curt Nimuendaju, 1944. Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju. Fundação IBGE e INL, 1987.

1952

CARTA *do Estado de Mato Grosso e Regiões Circunvizinhas*, organizada e desenhada no Serviço de conclusão da Carta de Mato Grosso (Ministério da Guerra, Estado Maior do Exército), sob a direção geral de S. Ex. o Snr. Gen. De Div. Candido Mariano da Silva Rondon e direção gráfica executiva do Gen. Francisco Jaguaribe Gomes de Mattos de acordo com as circunstâncias e [...], 1952.

1972

REGIÃO *Nambiquara*. Baseado nos foto-índices do Brazil Project. AF-63-32^A, Flown by Aerospace Cartographic and Geodetic Service, 1966-1969. Paul David Price, 1972.

Sem data

ÁREAS *Indígenas com Grupos Nambikwara*. Cuiabá : Administração Regional de Cuiabá, Divisão Fundiária, Fundação Nacional do Índio, Ministério da Justiça, s.d.

TERRAS *Indígenas Nambikwara*. Cuiabá : INTERMAT, s.d.

TRANSFERÊNCIA. Planta de Delimitação. Brasília: Departamento Geral do Patrimônio Indígena, Fundação Nacional do Índio, s.d.

Bibliografia

ALMEIDA, Sílbene de. Os Nambikwara. Índios de Mato Grosso: Dossiê. In: OPAN/CIMI. *Coletânea de trabalhos sobre os índios de Mato Grosso*. Cuiabá : Gráfica Cuiabá, 1987, p. 95-101.

ANONYMOUS. *Missão Rondon*. Rio de Janeiro : Typographia do Jornal do Commercio, 1916.

- AYTAI, Desidério. As flautas rituais dos Nambikuara. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, separata do v. 15 e 16, p. 69-75, 1967-68.
- AYTAI, Desidério. Witisu espia as flautas proibidas. In: *Revista de Atualidade Indígena*, Brasília, FUNAI, ano II, n. 7., p. 34-38, 1977a.
- AYTAI, Desidério. Um mito Nambikuara: a origem das plantas úteis. In: *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, Paulínia-SP, n. 6, p. 4-9, 1977b.
- AYTAI, Desidério. Da Caderneta de Campo do Antropólogo /2/. In: *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*. Paulínia-SP, 1987.
- AYTAI, Desidério. La flûte nasale des indiens Nambikuara. In: *Cahiers de musiques traditionnelles. Instrumental*, Genève, Georg. Ateliers d'ethnomusicologie / AIMP, p. 133-149, 1989.
- BALDUS, Herbert. *Bibliografia crítica e etnografia brasileira*. v. 1. São Paulo : São Nicolau, 1954.
- BALDUS, Herbert. *Bibliografia crítica e etnografia brasileira*. v. 2. São Paulo : São Nicolau, 1968.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo : Brasiliense, 1988.
- BARROS, Edir Pina de. *Kura Bakairi / Kura Karáíwa: Dois mundos em confronto*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 1977.
- BECKER, Berta Ketel et al. *Fronteira Amazônica*. Brasília : UNB/UFRJ, 1990.
- BELTRAN, Gonzalo Aguirre. El Instituto Linguístico de Verano. *América Indígena*, v. XLI, n. 3, p. 435-460, jul./sept. 1981.
- BIGIO, Elias dos Santos. *Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 1996.
- BORGES, Fernando Tadeu de Miranda. Borracha. Do extrativismo à pecuária: algumas observações sobre a história econômica de Mato Grosso (1870 a 1930), Cuiabá: Gráfica Genus, 1991, p.76-84.
- BRASIL. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. *Catálogo Geral das Publicações da Comissão Rondon e do Conselho Nacional de Proteção aos Índios*. Publicação n. 96. Rio de Janeiro : Imprensa Nacional, 1946.
- BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Museu do Índio. Catálogo do Material Lingüístico da Comissão Rondon. *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, Museu do Índio, Fundação Nacional do Índio, documentação n. 2, 1982.

- BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. *Legislação e Jurisprudência Indígenas*. Brasília : Ministério do Interior. FUNAI, 1983.
- BRASIL. Senado Federal. *Legislação Indigenista*. Brasília : Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993.
- BRASIL. Ministério dos Transportes. Departamento Nacional de Estradas de Rodagem. *Histórico das Rodovias Federais em Mato Grosso*. 11º Distrito Rodoviário Federal. Ministério dos Transportes. Cuiabá, 1996.
- BUENO, Francisco Antonio Pimenta. *Memoria justificativa dos trabalhos de que foi encarregado á Provincia de Matto Grosso segundo as instrucções do Ministerio da Agricultura de 27 de maio de 1879*. Rio de Janeiro : Typographia Nacional, 1880.
- CABRAL, Octaviano. *Histórias de uma região : Mato Grosso, fronteira Brasil-Bolívia e Rondônia*. Rio de Janeiro : Himalaya, 1963.
- CALDAS, João Augusto Caldas. *Memoria historica sobre os indigenas da provincia de Matto-Grosso*. Rio de Janeiro : Typographia Polytechnica de Moraes & Filhos, 1887.
- CAMPOS, Antonio Pires de. Breve notícia que dá o Capitão Antonio Pires de Campos Do gentio barbaro que há na derrota da viagem das minas de Cuyabá e seu reconcavo, ... Se o faz, do que a experiencia lhe tem mostrado no decurso de tantos annos, até o dia 20 de Maio de 1723. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo 25 (v. 25), p. 437-452, 1862.
- CAMPOS, Fausto Vieira de. Colonização. *Retrato de Mato Grosso*. São Paulo: s/local de editora, 1955, p. 93-103.
- CAMPOS, Murillo de. *Interior do Brasil – Noroéste de Matto-Grosso – Do Rio de Janeiro a Cuyabá através de Goyaz – O vale do Juruena – Tapajóz – Notas Medicas e Ethnographicas*. Rio de Janeiro : sem dados de editora, 1936.
- CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (Org.) *Domínios da História : ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro : Campus, 1997.
- CARDOSO, Fernando H., MÜLLER, G. *Amazônia : expansão do capitalismo*. São Paulo : Brasiliense, 1977.
- CARELLI, Vincent, SEVERIANO, Milton. *Mão branca contra o povo cinza. Vamos matar esse índio?* São Paulo : Brasil Debates, Centro de Trabalho Indigenista, 1980.
- CARRERO, José Afonso Porto et al. *Gilles Deleuze – “Conversações”*. (Trabalho de Alunos) Curso Territórios da História: história cultural/história política, no Programa de Pós Graduação em História. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 1999.

- CARTA Patente da Rainha. *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro : Companhia Tipográfica do Brasil, tomo LV, 1892.
- CARTA Regia de 12 de Maio de 1798 sobre a civilização dos índios. *Edições UFMT*, Coleção Taba, Série Documentos, Cuiabá : UFMT / Secretaria Municipal de Educação e Cultura, p. 9-18, 1975.
- CASTELNAU, Francis. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série 5ª: Brasileira. v. 266-A. São Paulo : Nacional, 1949.
- CATÁLOGO de verbetes dos documentos manuscritos avulsos referentes à Capitania de Matto Grosso existentes no Arquivo Histórico Ultramarino – Lisboa: fontes primárias para a História da Capitania de Matto Grosso. Campo Grande-MS : Casa da Memória Arnaldo Estevão Figueiredo, 1999.
- CATALOGUE Province Brasílias Centralis. Rio de Janeiro, 1945.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano – 1. artes de fazer*. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis-RJ : Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural : entre práticas e representações*. Memória e Sociedade. Lisboa / Rio de Janeiro : Difel / Bertrand Brasil, 1990.
- COMISSÃO DE LINHAS TELEGRAPHICAS ESTRATEGICAS DE MATTO GROSSO AO AMAZONAS. *Anotações Meteorológicas feitas na Estação Telegráfica de Diamantino durante o 1º semestre do anno de 1908*. Observador: Guarda Athanagildo Vilhena, s.d.
- CORRÊA FILHO, Virgílio. *Mato Grosso*. Rio de Janeiro : Coeditora Brasilica, 1920.
- CORRÊA FILHO, Virgílio. Portugueses em Mato Grosso. *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, v. 245, p. 202-233, out./dez. 1960.
- COSTA, Angyone. *Introdução à arqueologia brasileira : etnografia e história*. São Paulo / Brasília : Nacional / INL, 1980.
- COSTA, Anna Maria R. F. M. da. A flauta sagrada. Índios Nambiquara. *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, Paulínia-SP, v. 49, p. 52-55, 1991a.
- COSTA, Anna Maria R. F. M. da. A menina-moça: ritual nambiquara de puberdade feminina. *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, Paulínia-SP, v. 51, p. 90-95, 1991b.
- COSTA, Anna Maria R. F. M. da. *Nambiquara do Cerrado : Cultura Material*. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional, Secretaria de Cultura da Presidência da República. Rio de Janeiro, 1993, 231 p. (Inédito)

- COSTA, Anna Maria R. F. M. da. *Irmãos do Chão* : os Nambiquara na etnohistória contemporânea (1900-1998). Monografia (Especialização em Metodologia da História). Departamento de História, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 1998.
- COSTA, Anna Maria R. F. M. da, COSTA, José Eduardo F. M. *Nambikwara, os do cerrado*. Brasília : Departamento de Artesanato e Departamento de Documentação, Fundação Nacional do Índio, 1992.
- COSTA, Romana Maria Ramos. *Cultura e contato: um estudo da sociedade Paresí no contexto das relações interétnicas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1985.
- CREAÇÃO da Directoria dos Indios na Provincia de Mato Grosso. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 9, p. 548-554., s.d.
- CRULS, Gastão. *Hiléia Amazônia – Aspectos da flora, fauna, arqueologia e etnografia indígenas*. Coleção Documentos Brasileiros, 3. ed., n. 101, Rio de Janeiro : José Olympio, 1958.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) *Legislação Indigenista no Século XIX – uma compilação : 1808-1889*. São Paulo : Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992a.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras / FAPESP, 1992b.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações 1972-1990*. Trad. de Peter Pál Pelbart. Coleção TRANS. Rio de Janeiro : Editora 34, 1992.
- FERNANDES, Adauto Fernandes. *Povos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro : A. Coelho Branco Filho (Editor), 1965.
- FERREIRA NETO, Edgar. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro : Campus, 1997.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1975.
- FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.) *História oral e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro : Diadorim, 1994.
- FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.) Desafios e dilemas da história oral nos anos 90: o caso do Brasil. *Revista da Associação Brasileira de História Oral*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 18-29, 1998.
- FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína (Coord.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas, 1998.

- FIGUÊIREDO, Lima. *Índios do Brasil*. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série 5ª. Brasiliana, v. 163. São Paulo / Rio de Janeiro / Recife / Pôrto Alegre : Companhia Editora Nacional, 1939.
- FITTIPALDI, Maria Ciça. *O menino e a flauta – Mito dos índios Nambiquara*. Série Morená. Rio de Janeiro : Melhoramentos, 1986.
- FONSECA, João Severiano da. *Viagem ao redor do Brasil. 1875-1878*. Introdução. Esboço chorographico da provincia de Matto-Grosso. Rio de Janeiro : Typographia de Pinheiro, 1880.
- FONSECA, João Severiano da. *Viagem ao redor do Brasil. 1875-1878*. Villa Bella, Cidade de Matto-Grosso. v. 2. Rio de Janeiro : Typographia de Pinheiro, 1881.
- FUNAI vê situação dos Nhambiquaras. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 26 out. 1969.
- GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a república*. São Paulo : Hucitec / Editora da USP / Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes : o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.
- GINZBURG, Carlo. *A Micro-História e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais : morfologia e história*. São Paulo : Companhia das Letras, 1999.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderana. In: FELDMANN-BIANCO, Bela (Org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo : Global, 1987, p. 227-305.
- GOMES, Plínio. *Um herege vai ao paraíso : cosmologia de um ex-colono condenado pela inquisição (1680-1744)*. São Paulo : Companhia das Letras, 1997.
- GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *Viagem ao mundo indígena*. Coleção Pawana. São Paulo : Berlendis & Vertecchia, 1977.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Índios no Brasil*. São Paulo : Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- GUÉRIOS, R. F. Mansur. *Dicionário das tribos e línguas indígenas da América Meridional*. Publicações avulsas, n. 6, tomo II: B-CAX. Curitiba : Museu Paranaense / Tipografia João Haupt, 1949.
- GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. *Grupiaras e monchões : garimpos e cidades na história do povoamento do leste de Mato Grosso – primeira metade do século vinte*. Tese (Doutorado em História) Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 1996.

- GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Artes da memória, fontes orais e relato histórico. *Revista História & Perspectiva*, Uberlândia-MG, Universidade Federal de Uberlândia, out. 2000.
- HALL, Michael M. *O direito à memória : patrimônio histórico e cidadania*. Departamento do Patrimônio Histórico. Secretaria Municipal de Cultura. Prefeitura do Município de São Paulo. São Paulo : Departamento do Patrimônio Histórico, 1991. p. 157-160.
- HISTÓRIA *da expropriação das terras indígenas nambiquara do Vale do Guaporé*. São Paulo : Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 1980.
- IANNI, Octávio. *A luta pela terra : história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia*. Petrópolis : Vozes, 1981.
- KAHN, Marina. Levantamento preliminar das organizações religiosas em áreas indígenas. In: WRIGHT, Robim M. (Org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Coleção Antropologia dos Povos Indígenas. Campinas : Editora da UNICAMP, 1999. p. 19-76.
- KINGSTON, Peter. Sufixos referenciais e o elemento nominal na língua Mamaindê. *Série Lingüística 5*. Brasília : Summer Institute of Linguistics, 1976.
- KROEKER, Barbara. *Aspectos da língua nambikuára*. Brasília : Summer Institute of Linguistics, 1982.
- KROEKER, Menno. Nambiquára verb stems. *Arquivo Lingüístico*. Brasília : Summer Institute of Linguistics, 1966.
- KROEKER, Menno. Nambiquára phonology. *Arquivo Lingüístico*. Brasília : Summer Institute of Linguistics, 1967.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas : Editora da UNICAMP, 1992.
- LEITE, Yonne. O Summer Institute of Linguistics: estratégias e ação no Brasil. *Religião e Sociedade*. Cortez / Tempo e Presença / Centro de Estudos da Religião (CER) / Instituto Superior de Estudos de Religião (ISER), n. 7, p. 60-64, 1981.
- LENHARO, Alcir. A terra para quem nela não trabalha (a especulação com a terra no Oeste brasileiro nos anos 50). *Revista Brasileira de História*. Terra e Poder. São Paulo, Editora Marco Zero / Associação Nacional dos Professores Universitários de História, v. 6, n. 2, 1986.
- LENHARO, Alcir. *Colonização e trabalho no Brasil : Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste. Os anos 30*. Campinas : Editora da UNICAMP, 1985.
- LENHARO, Alcir. Crise e mudança na frente oeste de colonização (o comércio colonial de Mato Grosso no contexto da mineração). *ENSAIOS 1*. Cuiabá : Imprensa Universitária – NDIHR/UFMT, 1982.

- LEONARD, Victor Paes de Barros. *Entre árvores e esquecimentos* : história social nos sertões do Brasil. Brasília : Paralelo 15, 1996.
- LEVERGER, Augusto. Roteiro da navegação do rio Paraguay desde a foz do S. Lourenço até o Paraná pelo capitão de fragata da armada nacional e imperial Augusto Leverger. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo 25 (v. 25), p. 211-284, 1862a.
- LEVERGER, Augusto. Roteiro da Navegação do Rio Paraguay Desde a Foz do Rio Sepotuba até a do Rio S. Lourenço Pelo capitão de fragata da armada nacional e imperial Augusto Leverger. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo 25 (v. 25), Rio de Janeiro, p. 287-288, 1862b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Biblioteca de Ciências Humanas. Lisboa : Presença, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Aquiles, nesta obra, foram utilizados dois capítulos. Como deverá ser a referência bibliográfica. Os dois capítulos em uma só? capítulos *O feiticeiro e sua magia* e *A eficácia simbólica*, 1975, p. 193-236. Referência incompleta. Preciso falar com a Joana.**
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Perspectivas do Homem. Lisboa : Edições 70, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Saudades do Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1994. p. 109-163.
- LOWE, Ivan. Nambiquára phonemic statement. *Arquivo Lingüístico*. Brasília : Summer Institute of Linguistics, 1961.
- LUCÍDIO, João Antonio Botelho. *Nos confins do império*. Um deserto de homens povoado por bois. (A ocupação do planalto sul Mato Grosso, 1830-1870). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 1993.
- MACHADO, Maria Fátima Roberto. *Índios de Rondon*. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kaxinití, grupos Paresí. Rio de Janeiro : Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.
- MACIEL, Laura Antunes. *A história por um fio* : caminhos, práticas e imagens da “Comissão Rondon”. São Paulo : Educ, 1998.
- MAGALHÃES, Erasmo D’Almeida. As Atividades do Summer Institute of Linguistics no Brasil. *Separata de Biblos*. Coimbra : Imprensa de Coimbra, Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, LVII, p. 753-772, 1981.

- MAR, José Matos. Población y grupos étnicos de América. *América Indígena*, México: Instituto Indigenista Interamericano, v. LIII, n. 4, oct./dic. 1993.
- MARTINS, José de Souza. *Fronteira : a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo : Hucitec, 1997.
- MATO GROSSO. Arquivo Público. *Leis e Resoluções de 1895 – (Leis 50, 350, 464, 702. Resoluções 188, 269, 527)*. Cuiabá : APMT.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo : EPU-EDUSP, 1974.
- MEIHY, José Carlos S. Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo : Loyola, 1996.
- MELLO, Alonso Silveira de. *A missão do mangabal do Juruena*. São Leopoldo : Instituto Anchietano de Pesquisas, 1975.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento*. São Paulo / Rio de Janeiro : HUCITEC / ABRASCO, 1988.
- MONTEIRO, John Manuel (Org.) *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros. Acervo das Capitais*. São Paulo : Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, Universidade de São Paulo / Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1994.
- MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa, BRASIL, Maria Irene. Listagem dos nomes dos povos indígenas no Brasil. *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, Museu do Índio, Fundação Nacional do Índio, documentação n. 8, 1998.
- MORENO, Gislaene. *Os (des) caminhos da apropriação capitalista da terra em Mato Grosso*. Tese (Doutorado em Geografia Humana). Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.
- NEVES, Lucilia de Almeida. Memória, história e sujeito: substratos da identidade. *História oral*. Revista da Associação Brasileira de História Oral. São Paulo, Gandalf, n. 3, 2000.
- NEVES, Margarida de Souza. Os jogos da memória. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de (Org.) *Ler e escrever para contar : documentação, historiografia e formação do historiador*. Rio de Janeiro : Access, 1998, p. 203-219.
- NORA, Pierre. Entre memória e história – A problemática dos lugares. Trad. de Yara Aun Khoury. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.
- NUNES. José Maria de Souza. *Real Forte Príncipe da Beira*. Cartografia e iconografia de Isa Adonias. Fundação Emílio Odebrecht. Rio de Janeiro : Spala, 1985.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O nosso governo : os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo / Brasília : Marco Zero / MCT/CNPq, 1988.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Deve o Summer Permanecer no Brasil? *Religião e Sociedade*, Cortez / Tempo e Presença / Centro de Estudos de Religião (CER) / Instituto Superior de Estudos de Religião (ISER), n 7, p. 66, 1981.
- OS MISSIONÁRIOS da linguagem. *Religião e Sociedade*, Cortez / Tempo e Presença / Centro de Estudos de Religião (CER) / Instituto Superior de Estudos de Religião (ISER), n 7, p. 59, 1981.
- OS PENSADORES. *Lévi-Strauss*. 2. ed. São Paulo : Abril Cultural, 1980.
- PEREIRA, Adalberto Holanda. Os espíritos maus dos Nanbikuára. Quinze lendas dos Rikbaktsa. *Antropologia*, São Leopoldo-RS, Instituto Anchieta de Pesquisas, n. 25, 1973.
- PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida do Nanbikuára. *Antropologia*, São Leopoldo-RS, n. 26, p. 1-14, 1974.
- PEREIRA, Adalberto Holanda. Heróis do Juruena. *Síntese*, Rio de Janeiro, Nova Fase, n. 5, v. II, p. 113-124, 1975.
- PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. *Antropologia*, São Leopoldo-RS, Instituto Anchieta de Pesquisas, n. 36, 1983.
- PIVETTA, Darci Luiz. *Amazônia Meridional*: território deflagrado, educação pacificadora. Tese (Doutorado em Educação Pública). Instituto de Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 1999.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio – Associação de Pesquisa e Documentação Histórica. *Estudos Históricos*, São Paulo, Revista dos Tribunais, Edições Vértice, 1989.
- PÓVOA NETO, Helion. *História e Cartografia* : notas para uma leitura desconfiada da representação cartográfica e seu território. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de (Org.) *Ler e escrever para contar* : documentação, historiografia e formação do historiador. Rio de Janeiro : Access, 1998, p. 185-202.
- PRICE, Paul David. *Nambikwara society*. 1972. Tese (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972.
- PRICE, Paul David. Política indigenista e política indígena entre os Nambiquara. *Informativo FUNAI*, Fundação Nacional do Índio, Ministério do Interior, ano V, n. 15/16, p. 48-62, 1975b.
- PRICE, Paul David. Southern Nambiquara phonology. *Internacional Journal of American Linguistics*, v. 42, p. 338-348, 1976.

- PRICE, Paul David. La pacificación de los Nambiquara. *América Indígena*, v. XLIII, n. 3, p. 601-628, jul./sept. 1983a.
- PRICE, Paul David. Pareci, Cabixi, Nambiquara: a case study in the western classification of native peoples. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, Musée de L'Homme, tomo LXIX, p. 129-148, 1983b.
- PRICE, Paul David. Miriam's awakening. A Nambiquara puberty festival. *The Word & I.*, p. 678-689, 1989 (Separata).
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização : a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1996.
- RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia Brasileira*. V. 1: As culturas não-européias. Coleção Estudos Brasileiros da CEB. Rio de Janeiro, 1943.
- REGO, Maria do Carmo de Mello. *Artefactos Indígenas de Matto Grosso* – Extrahido do Archivo do Museu Nacional. Rio de Janeiro : Imprensa Nacional, 1889.
- REIS FILHO, Nestor Goulart. Espaço e memória : conceitos e critérios de intervenção. In: SÃO PAULO. Secretaria Municipal de Cultura. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo : Departamento do Patrimônio Histórico, Secretaria Municipal de Cultura, Prefeitura do Município de São Paulo, 1991. p. 167-168.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização : a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Coleção Retratos do Brasil, v. 77. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1970.
- ROCHA, Leandro Mendes. *O Estado e os Índios : Goiás, 1850-1889*. Goiânia : Editora da UFG, 1998.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas brasileiras – Para o conhecimento das línguas indígenas*. Coleção Missão Aberta. São Paulo : Loyola, 1986.
- RONDINELLI, Rosely Curi. *Inventário Analítico do Arquivo do SPI*. Rio de Janeiro : Museu do Índio, Fundação Nacional do Índio / Fundação Biblioteca Nacional, 1995.
- RONDINELLI, Rosely Curi. *Inventário Analítico do Arquivo Permanente do Museu do Índio – FUNAI – Documentos Textuais – 1950-1994*. Rio de Janeiro : Museu do Índio, Fundação Nacional do Índio, 1997.
- RONDON, Candido Mariano da Silva (Direção). *Missão Rondon*. Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro : Typographia do Jornal do Commercio, 1916.
- RONDON, Candido Mariano da Silva. *Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em S. Paulo*. Publicação n. 68. Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro : Typographia Leuzinger, 1922.

- RONDON, Candido Mariano da Silva. *História Natural*. Publicação n. 2. Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato-Grosso ao Amazonas (“Comissão Rondon”). 2. ed. Anexo n. 5, Etnografia. Rio de Janeiro : Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura / Imprensa Nacional, 1947.
- RONDON, Cândido Mariano da Silva, FARIA, João Barbosa de. *Glossário geral das tribos silvícolas de Mato-Grosso e outras das Amazônia e do norte do Brasil*. Publicação n. 76. Comissão Rondon. Anexo n. 5, Etnografia, tomo I. Rio de Janeiro : Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura / Imprensa Nacional, 1948.
- ROQUETTE-PINTO. Edgard. *Rondonia*. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série V. Brasileira. 3. ed., v. XXXIX. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1935.
- SÁ, Joseh Barbosa de. *Relação das povoações do Cuyaba e Mato Grosso de seus princípios até os presentes tempos (1775)*. Coleção Ouro ou Mel. Cuiabá :UFMT / Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1975.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1997.
- SANTOS, Ariovaldo José. *Sararé : reocupações Nambiquara no Alto Guaporé*. Monografia (Especialização em Antropologia Social). Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2000.
- SEEGER, Antony. Deve o Summer operar no Brasil? *Religião e Sociedade*, Cortez / Tempo e Presença / Centro de Estudos de Religião (CER) / Instituto Superior de Estudos de Religião (ISER), n 7, p. 65, 1981.
- SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Extrato da descrição geográfica da provincia de Matto-Grosso feito em 1797. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo 6, p. 156-96, 1884.
- SETZ, Eleonore Zulmara Freire. *Ecologia alimentar em um grupo indígena: comparação ente aldeias Nambiquara de floresta e de cerrado*. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 1983.
- SILVA, Joana Aparecida Fernandes. Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas. In: MEC / MARI / UNESCO. *A temática indígena na escola : novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília : MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 341-361.
- SILVA, Joana Aparecida Fernandes. Utiariti – A última tarefa. In: WRIGHT, Robim M. (Org.). *Transformando os Deuses : os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Coleção Antropologia dos Povos Indígenas. Campinas-SP : Editora da UNICAMP, 1999a., p. 399-424.

- SILVA, Joana Aparecida Fernandes. Tempo, mito e história em Mimoso. Texto apresentado para publicação na *Revista de História*, Cuiabá, Departamento de História, Universidade Federal de Mato Grosso, EdUFMT, 1999b (Inédito).
- SILVA, José de Moura e. *Diamantino* – Documentário 1980. 2. ed. Diamantino-MT : Edição do Autor, 1980.
- SILVA, José de Moura e. Prelazia de Diamantino. 1. Fundação da Missão de Diamantino. *Pesquisas*, São Leopoldo-RS, Instituto Anchieta de Pesquisas, História, n. 18, p. 1-38, 1975.
- SILVA, Simoens da. *Cartas Mattogrossenses* – Viagens do Rio de Janeiro a: Porto Esperança, Corumbá, Cuyabá e Assumpção – Vida agrária e pastoral – caça e pesca – População indígena do Estado – Cidade de Cuyabá – Industrias extractivas (herva-matte) – Curiosidades e peculiaridades do Estado. Rio de Janeiro : Imprensa Nacional, 1927.
- SIQUEIRA, Elizabeth Madureira. *O processo histórico de Mato Grosso*. Cuiabá : EdUFMT, 1990.
- SIQUEIRA, Elizabeth Madureira. *Projetos Roças Paresi: os Aliti (Paresi)* : uma tentativa de recuperação histórica. Cuiabá : Grupo de Estudos Rurais e Urbanos (GERA), Universidade Federal de Mato Grosso, 1993.
- SOUZA, Antonio Pyreneus de. Notas sobre os costumes dos Índios Nhambiquaras (Tomadas pelo 1º tenente Pyreneus de Souza, em 1911, quando em serviço da Comissão Rondon e acompanhadas de dois breves vocabulários). *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. XXI, 1920.
- STEINEN, Karl von den. Entre os aborígenes do Brasil Central Separata renumerada da *Revista do Arquivo*. Nº XXXIV a LVIII. São Paulo : Departamento de Cultura. 1940, p. 539-65.
- STEINEN, Carlos von den. Os Parecis – Capitulo da obra “Unter den naturvöldern central brasiliens”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico, tomo 84, p. 309-335.
- STOLL, David. Con que derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas? La polemica em torno al Instituto Linguistico de Verano. *América Indígena*, v. XLIV, n. 1, p. 9-24, ene./mar. 1884.
- TIBIRIÇÁ, Luiz Caldas. *Dicionário Tupi-Português* – Com esboço de gramática de Tupi Antigo. Santos-SP : Traço, 1984.
- TIBIRIÇÁ, Luiz Caldas. *Dicionário de Topônimos Brasileiros de Origem Tupi*. Santos-SP : Traço, 1985.
- ULRICH, Otto Willi. *Índios: história duma grande nação*. Rio de Janeiro : Typographia Germania – Franz Timon, 1938.

UM HISTÓRICO do Summer Institute of Linguistics: suas entradas e saídas. Trad de Bruna Franchetto. *Religião e Sociedade*, Cortez / Tempo e Presença / Centro de Estudos de Religião (CER) / Instituto Superior de Estudos de Religião (ISER), n 7, p. 68-73, 1981.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. *Os índios em Arquivos do Rio de Janeiro*. v. 1 e 2. Rio de Janeiro : Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Departamento de Extensão, 1995.

VELLARD, J. A preparação do curare pelos Nambikwaras. *Revista do Arquivo Municipal*, Rio de Janeiro, Departamento de Cultura. Sociedade de Etnografia e Folclore, ano V, v. LIX, clichés de Lastrì & Heikaus, p. 5-16, 1939.

VIVEIROS, Esther de. *Rondon conta sua vida*. Rio de Janeiro : Cooperativa Cultural dos Esperantistas, 1958.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. *Cativos do Sertão : vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850-1888*. São Paulo / Cuiabá : Marco Zero / Editora da UFMT, 1993.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)