OS MACUXI : HISTORIA E POLITICA NO SECULO XX

Paulo Santilli

Dissertação apresentada ao Departamento de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida pelo interessado e aprovada pela Comissão Julgadora.
00/12/89

Profa.Dra.Manuela Carneiro da Cunha
Orientadora

Campinas, 1989

Sa59m
12132/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

TUXAUA ILDEFONSO

ARQUIVO DO MOSTEIRO SÃO BENTO - R.J.
REPRODUZIDO POR VICENT CARELI

Para Nadia Farage

Indice

Introdução 1

capitulo I.
Roraima: um cenário do início do século XX 16

capitulo II.
Ação indigenista: formação de lideranças e sedentarização 43

II.1 - O Serviço de Proteção aos Indios 45

II.2 - A Missão Beneditina 58

II.3 - Os Filhos da Nação 74

Capitulo III.
Trajetórias, histórias: a liderança política Macuxi na interpretação do contato 84

III.1 - Subscritos, subliminares 84

III.2 - Os Macuxi no contexto social guianense 88

III.3 - Chefes, tuxauas: casos exemplares 100

Conclusão 147

Referências bibliográficas 152

Introdução

O objeto de estudo.

A presente dissertação tem por tema a história dos Macuxi no século XX, referenciada às mudanças introduzidas pela situação de contato no sistema político desta sociedade.

Os Macuxi são um povo de filiação linguística Carib, que habita a região das Guianas, entre as cabeceiras dos rios Branco e Rupununi, território atualmente partilhado entre Brasil e Guiana. A designação Macuxi , contrasta com as designações referentes aos povos vizinhos - os Taurepang, os Arecuna e os Kamarakoto -, também falantes de línguas pertencentes à família Carib, e muito próximos, social e culturalmente, dos Macuxi; porém, considerados conjuntamente, formam uma unidade étnica mais abrangente, os Pemon, termo que, por sua vez, se contrapõe a Kapon, designação que engloba os Akawaio, conhecidos em área brasileira pela designação Ingarikó, e os Patamona, seus vizinhos a norte e nordeste (vide mapa 1). O conjunto destas designações étnicas e os diversos níveis contrastivos que

estabelecem, nominando as distinções e especificidades reconhecidas em e por cada grupo, formam um sistema de identidades que singulariza estes grupos diante dos outros povos indígenas na região "circum-Roraima" (A.Colson,1986:77ss.).

Na porção nordeste de Roraima, os Macuxi têm por vizinhos os Ingarikó e Taurepáng, povos de língua Carib, e os Wapixana, de filiação linguistica Arawak. Estes povos representam os remanescentes de uma diversidade étnica muito mais ampla registrada no início da ocupação colonial desta área, no século XVIII.

O território Macuxi se estende por duas áreas ecologicamente distintas: os campos, ao sul e, ao norte, uma área onde predominam serras, geralmente recobertas por floresta, que se presta a uma exploração ligeiramente diferenciada daquela feita pelos índios na planície. A dimensão deste território pode ser estimada em torno de 3.000.000 a 4.000.000 ha., abrangendo de 3º a 4º N.Lat. a 58º a 61º O.Long.

As várias estimativas existentes sobre a população Macuxi variam de 3.100 indivíduos (E.Migliazza,1978) a 20.000 indivíduos (E.Amodio,1983) apenas no lado brasileiro; em área guianense haveria, segundo uma estimativa oficial para o ano de 1946, 1.676 indivíduos (A.Colson,1962:84), cifra que, embora imprecisa, deve ser considerada na ausência de um recenseamento mais atualizado. Quanto à população no Brasil, a dificuldade de se chegar a um número

mais exato deve-se à alta mobilidade de um contingente significativo que se encontra fora das aldeias, engajado na economia regional.

Não há, tampouco, dados precisos sobre o número de aldeias Macuxi na Guiana. Para a área brasileira, estarei aqui utilizando a relação elaborada por E.Migliazza em 1970 (vide mapa 2), que corrobora a estimativa atual, feita pelo Conselho Indígena de Roraima, de 100 aldeias Macuxi na região. Destas cem aldeias, dez se localizam no extremo sul e sudeste do território, ou seja, nos vales dos rios Tacutu e Uraricoera, fronteira com o território Wapixana (grupo de filiação linguística Arawak), sendo várias entre elas de população mista. No extremo noroeste, nos vales dos rios Surumu e Miang, limite com o território Taurepang, há três aldeias mistas Macuxi-Taurepang, e na extremidade norte, limite com os Ingarikó, outras três aldeias mistas Macuxi-Ingarikó, no interflúvio Cotingo-Maú.

No Brasil, atualmente, o território Macuxi encontra-se formalmente dividido em quinze áreas indígenas, separadas entre si. Estas áreas indígenas, ao arrepio da legislação indigenista vigente no país, encontram-se invadidas por fazendeiros, pequenos posseiros e ainda garimpeiros; para que se tenha uma noção aproximada das proporções alcançadas por tal invasão das terras Macuxi já reconhecidas oficialmente, pode-se apenas mencionar que na AI.Raposa/Serra do Sol, área mais extensa, que abrange cerca de 2.000.000 ha., existem hoje trezentas e trinta fazendas e

um número inestimável de garimpos (Levantamento realizado pelo Grupo de Trabalho Interministerial para Identificação da Área Indígena Raposa/Serra do Sol, 1988). Tal situação é agravada pelo fato de que a maior parte das referidas áreas tem seu processo de regularização paralisado por litígio judicial. Parece-me que, neste quadro, a compreensão sociológica do processo de ocupação fundiária do território Macuxi impõe-se enquanto uma tarefa urgente.

A ocupação colonial portuguesa da bacia do rio Branco no século XVIII não resultou em colonização civil da região. A ocupação civil da área se inicia a partir das últimas décadas do século XIX, com a expansão da pecuária na área do baixo rio Uraricoera e médio rio Branco. O dado importante a reter, para a discussão que se segue, é que a expansão da pecuária pelo território Macuxi, nas primeiras décadas do século XX, coincide com o estabelecimento das duas agências indigenistas que, até meados do século, intervieram efetivamente no processo de contato, a missão da Ordem de São Bento e o Serviço de Proteção aos Indios. Nestas balizas temporais se situa o presente trabalho, na tentativa de apreender uma história do contato Macuxi.

Não se trata, no entanto, de esboçar aqui uma história do indigenismo. A intenção que norteou esta pesquisa foi essencialmente a de buscar uma perspectiva aproximada do modo pelo qual os Macuxi vivenciaram o impacto do contato. Nesse sentido, a dinâmica do sistema político desta sociedade, diante da atuação das agências

indigenistas, a meu ver, se impôs enquanto foco prioritário de análise. A hipótese que sustentarei, nas páginas que se seguem, é a de que a ação das agências indigenistas incidiu, acima de tudo, sobre a política interna dos Macuxi e que o acoplamento destes dois projetos políticos distintos conferiu nexo e orientou a história do contato.

Fontes e metodologia.

Esta pesquisa se iniciou em 1982, como parte de um projeto mais amplo de estudo da história indígena em Roraima, coordenado pela Profa.Manuela Carneiro da Cunha no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas. O ponto de partida do mencionado projeto foi a documentação reunida nas memórias da arbitragem de fronteiras entre Brasil e Guiana Inglesa (1903), localizada e reproduzida pela Profa.Manuela Carneiro da Cunha na Cambridge University Library, que a trouxe para o Brasil e convidou a mim e a Nádia Farage para, juntos, empreendermos tal estudo.

A esta compilação documental de referência foram agregadas outras fontes primárias, disponíveis em bibliotecas e arquivos brasileiros. Com efeito, presença antiga nas fontes documentais, os Macuxi são constantemente citados nos relatos dos agentes coloniais que atuaram na região do rio Branco desde fins do século XVIII. Para o

século XIX, foram consultados os relatos de viajantes como E.Im Thurn (1883) e, em especial, o de viagem de R.Schomburgk <(1848) 1922-23>; os relatórios feitos à Royal Geographical Society por R.H.Schomburgk - que percorreu, em várias ocasiões, a área Macuxi na década de trinta do século XIX - foram consultados na coletânea que se encontra no volume III da parte inglesa das memórias da arbitragem de fronteiras (1903). Foram ainda utilizados os trabalhos dos missionários anglicanos W.Brett (1868) e J.Williams (1932), que, para fim de catequese, estiveram por longo tempo entre os Macuxi.

As fontes primárias manuscritas que utilizo neste trabalho provêm basicamente de três acervos: o arquivo do Mosteiro de São Bento,no Rio de Janeiro, a documentação do Serviço de Proteção aos Indios, que se encontra no Centro de Documentação Etnológica do Museu do Indio, no Rio de Janeiro, e o arquivo da Primeira Comissão Demarcadora de Limites, em Belém do Pará.

No arquivo do Mosteiro de São Bento encontram-se os registros da missão beneditina no rio Branco, de 1909 a 1947. Utilizei, em especial, a documentação manuscrita do monge D.Alcuyno Meyer que, por mais de vinte anos consecutivos, percorreu a área Macuxi para fim de evangelização. D.Alcuyno, ao longo destes anos, coletou um extenso vocabulário Macuxi, bem como uma coleção de mitos,e registrou em diário o andamento de suas atividades, o que resultou em um conjunto de dezenas de volumes manuscritos.

Há também no Arquivo do Mosteiro a correspondência mantida pelos missionários, que fornece dados minuciosos sobre sua influência nas aldeias.

A documentação do Serviço de Proteção aos Indios, composta de relatórios e ofícios diversos dirigidos pela primeira inspetoria regional à diretoria daquele orgão, foi especialmente importante por permitir avaliar o peso da interferência do SPI entre os Macuxi, sobretudo seu papel no reconhecimento das lideranças formais nas aldeias. No arquivo da Primeira Comissão Demarcadora de Limites, em Belém do Pará, pude consultar a documentação inédita das comissões militares que inspecionaram a fronteira Brasil/Guiana Inglesa em fins da década de vinte e década de trinta, material precioso pelo detalhamento das informações.

Ao longo da pesquisa, procedi também a um levantamento documental no Arquivo Público do Estado do Amazonas, no Arquivo Municipal de Boa Vista, Roraima, e nos arquivos da Diocese de Roraima, onde se encontra uma importante coleção de registros de batismos e casamentos realizados pelos religiosos entre os índios da região desde 1909. Grande parte do material coletado, porém, não foi utilizada nos limites desta dissertação, por transbordar seu recorte temático, e espero, será tratada em trabalho posterior.

No âmbito das fontes etnográficas, utilizei, entre outros, os trabalhos de W.Roth (1915,1924,1929) - obra de

carater geral sobre os povos indígenas nas Guianas, mas de indiscutível riqueza de informações sobre a cultura material e mitologia Macuxi -, e a monografia de W.Farabee (1924), que permanece até hoje como a única descrição etnográfica estrito senso sobre os Macuxi. Foram igualmente importantes os dois ensaios etnográficos publicados por Iris Myers na revista *Timehri* na década de quarenta. .

Com relação aos Macuxi em área brasileira, como mencionei acima, dispomos, para o período do século XIX até o início do século XX, do material reunido por Joaquim Nabuco (1903), a quem coube a defesa das pretensões territoriais brasileiras na arbitragem de fronteiras entre Brasil e Guiana Inglesa em 1904, que resultou em uma vasta compilação documental sobre a área de ocupação luso-brasileira. Dentre os viajantes do século XIX , foram utilizados, em particular, os relatos de H.Coudreau (1887) e E.Stradelli (1887,1889,1906), que registram dados sobre demografia e localização dos Macuxi, além de fornecerem informações detalhadas sobre a ocupação pecuarista na região de campos de Roraima.

O material mais importante e, sem sombra de dúvida, a única pesquisa etnográfica de fôlego empreendida na região, deve-se a T.Koch-Grunberg <(1917-1928)1979-1982>, que percorreu as bacias dos rios Branco e Orinoco entre os anos de 1911 e 1913: além de um minucioso diário de viagem, de inegável valor histórico, o autor nos legou uma descrição etnográfica de excelente qualidade, hoje um clássico na

parca etnografia de Roraima. A obra de T.Koch-Grunberg representa, nos marcos do presente trabalho, uma fonte primária fundamental.

Utilizei igualmente os relatos de viajantes, já do século XX, como o geógrafo H.Rice <(1937)1982>, o advogado L.Pereira (1917), o geógrafo A.Teixeira Guerra (1957), e outros, que fornecem dados importantes, embora fragmentários, sobre a população indígena na região, e, em particular, sobre a ocupação pecuarista de seu território. Quanto a esta última questão, foi de grande valia a etnografia da sociedade regional roraimense realizada por P.Rivière (1972), que contribui para a análise das relações inter-étnicas na área. Devo também mencionar a monografia mais recente sobre os Macuxi, empreendida por E.Diniz (1972), que consiste em uma análise do contexto interétnico em que se situam os Macuxi em Roraima.

Desejo notar que os Macuxi são uma sociedade relativamente desconhecida em termos etnográficos. Tal lacuna etnográfica foi, aliás, lamentada por P.Rivière (1984:5) em balanço da etnologia recente das Guianas, dado o descompasso entre sua presença na área e sua presença na produção etnológica. No intuito de suprir o referencial etnográfico necessário à análise, utilizei os estudos comparativos hoje existentes sobre a estrutura social nas Guianas, quadro em que se inserem os Macuxi. São eles: a coletânea *Carib-Speaking Indians - Culture, Society and Language*, organizada por E. Basso (1977), onde estão

reunidos artigos que representam grande parte da produção etnográfica mais recente nas Guianas; uma edição especial da revista *Antropologica* (1983-1984/59-62) , em que estão os trabalhos apresentados no simpósio *Carib Political and Social Organization*, ocorrido em 1982, durante o 44º Congresso de Americanistas; e, por fim, a síntese da etnologia guianense publicada mais recentemente por P. Rivière (1984).

No decorrer da pesquisa, estive entre os Macuxi por cinco diferentes períodos. A primeira viagem ao campo foi realizada entre os meses de janeiro a março de 1984, subvencionada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Durante os verões dos anos de 1986 e 1987 retornei à área Macuxi, em pesquisa para o Projeto Povos Indígenas no Brasil, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação. No ano de 1987, visitei novamente aldeias Macuxi por cerca de quarenta dias, a convite da Diocese de Roraima, para uma avaliação dos projetos econômicos implementados pela Igreja Católica entre os Macuxi. E, finalmente, regressei ao campo nos meses de abril e maio de 1988, como representante do Ministério da Reforma Agrária (MIRAD) no grupo de trabalho interministerial para identificação da área indígena Raposa/Serra do Sol.

Nestas ocasiões, coletei dados sobre organização social e tradição oral Macuxi. No entanto, por opção de método, não utilizei tais dados nos marcos desta dissertação: sabe-se quão problemático é o entrecruzamento

de dados advindos da tradição oral da sociedade estudada e registros escritos a ela relativos. Questão inaugurada por J.Vansina (1965,1966), representa ainda hoje um dilema teórico para a história indígena (veja-se R.Rosaldo,1980; R.Price,1985). Nesse sentido, preferi restringir esta pesquisa às fontes escritas, uma vez que a fidelidade à tradição oral - isto é, sua não subordinação a uma cronologia - é um problema a ser enfrentado em uma pesquisa de maior fôlego. Entendo assim que esta dissertação representa um primeiro passo em direção a uma história Macuxi.

Sinopse dos capítulos.

O primeiro capítulo traça um panorama da ocupação fundiária em Roraima, a partir de fins do século XIX. Detém-se , por um lado, na análise do perfil da sociedade regional que se forma no período , enfatizando o aspecto de que o crescimento demográfico verificado pelos recenseamentos da época em muito se deve à incorporação da população indígena à economia regional. Corrobora-se assim a argumentação de P.Rivière (1972), para quem o fato marcante na sociologia de Roraima era um dispositivo de *mobilidade etnosocial* , viabilizado pelo regime de trabalho e pelo parentesco ritual que envolvia regionais e índios. Por outro lado, o capítulo referencia a ocupação fundiária

de Roraima ao quadro político da primeira República que a possibilita.

O segundo capítulo focaliza os projetos específicos das agências indigenistas que, a partir da primeira década do século, passam a atuar entre os Macuxi, a saber, o Serviço de Proteção aos Indios e a Missão da Ordem de São Bento. Examinados tais projetos, analisa a interrelação de ambas as agências e a sociedade regional, seus embates e possíveis convergências . Para além de sua interrelação com a sociedade regional, exploro mais detalhadamente a disputa travada entre as agências indigenistas pela hegemonia de seu projeto político com relação à população indígena.

O terceiro capítulo discute o possível impacto da atuação das agências indigenistas sobre o sistema político dos Macuxi. A hipótese que defendo é a de que a atuação de tais agências se deu através da intermediação de lideranças indígenas tradicionais, intermediação esta só facultada pela dinâmica política interna à sociedade Macuxi. Nesse sentido, examino a trajetória política de algumas lideranças, explorando aquilo que, nelas, considero exemplar para o entendimento de uma história do contato Macuxi.

Agradecimentos.

Não foram poucas as dívidas que acumulei ao longo desta pesquisa. Correndo o risco de omitir contribuições valiosas, tentarei aqui reconhecê-las.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pelo auxílio concedido à pesquisa de campo nos meses de janeiro a março de 1984.

Agradeço aos arquivistas e bibliotecários das instituições em que pesquisei, em particular a Clara Galvão, arquivista chefe do Centro de Documentação Etnológica do Museu do Indio, e a D. Matheus Ramalho Rocha, monge arquivista do Arquivo do Mosteiro de São Bento, cujo apoio foi fundamental no levantamento dos dados da pesquisa.

Agradeço ainda aos religiosos da Ordem de N.S.da Consolata, a D.Aldo Mongiano, bispo de Roraima, e ao Superior da Ordem, Pe.Lírio Girardi, por sua confiança e apoio. A Carlo Zacchini, amigo com quem pude contar em todas as horas difíceis da pesquisa de campo, devolvo aqui um pouco do muito que recebi.

Agradeço a Alícia Rolla, que gentilmente elaborou o mapa de aldeias Macuxi, e a Stela Azevedo de Abreu, que fez a revisão do texto.

Quero registrar minha gratidão à equipe do Projeto Povos Indígenas no Brasil, do Centro Ecumênico de

Documentação e Informação, em especial a Carlos Alberto Ricardo, coordenador do referido projeto, por todo o apoio prestado a esta pesquisa, e sua inestimável colaboração intelectual.

Devo ainda agradecer a meus colegas e alunos do Instituto de Letras,História e Psicologia da Universidade Estadual Paulista, campus de Assis, pela atenção com que receberam os resultados parciais desta pesquisa. Estendo também este agradecimento aos membros do Projeto História Indígena e do Indigenismo, coordenado pela Profa.Manuela Carneiro da Cunha, na Universidade de São Paulo, bem como aos membros do Projeto História do Contato em Roraima, coordenado pelos Profs.Alcida Ramos e Bruce Albert, na Universidade de Brasília, pelo interesse que constantemente demonstraram, traduzido em apoio e orientação.

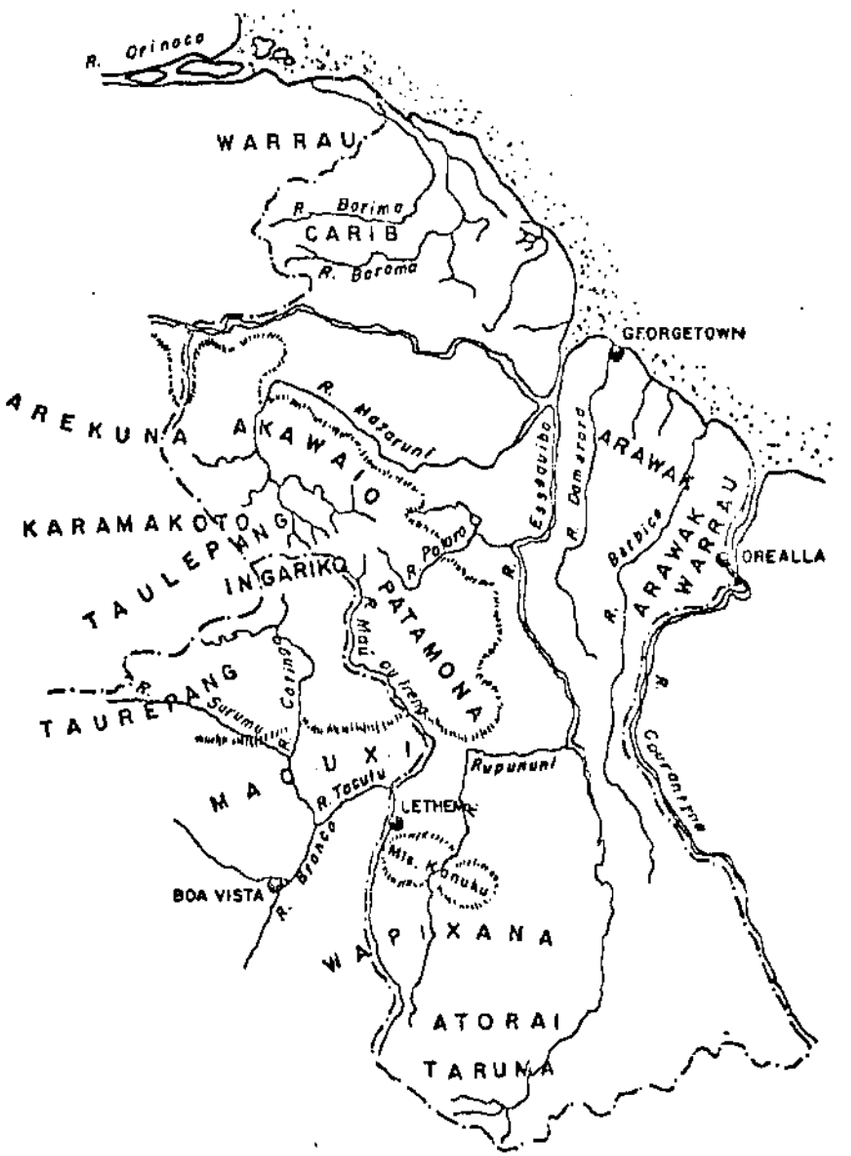
A todos os meus amigos, devo o alento que tive nestes anos. Quero, em particular, agradecer a Waldemar Brandt Filho, José Márcio Moura, Paulo Michalizyn e Sérgio Luís Carrara, com quem partilhei mais intensamente dúvidas e certezas.

Agradeço a meus pais, irmãos, e a Nair, pela compreensão e estímulo que me permitiram empreender esta pesquisa. Inti, Júlia e Caio me deram um bom motivo para continuá-la.

A Eliane, não há como agradecer. *Tudo são trechos que escuto: vêm dela.*

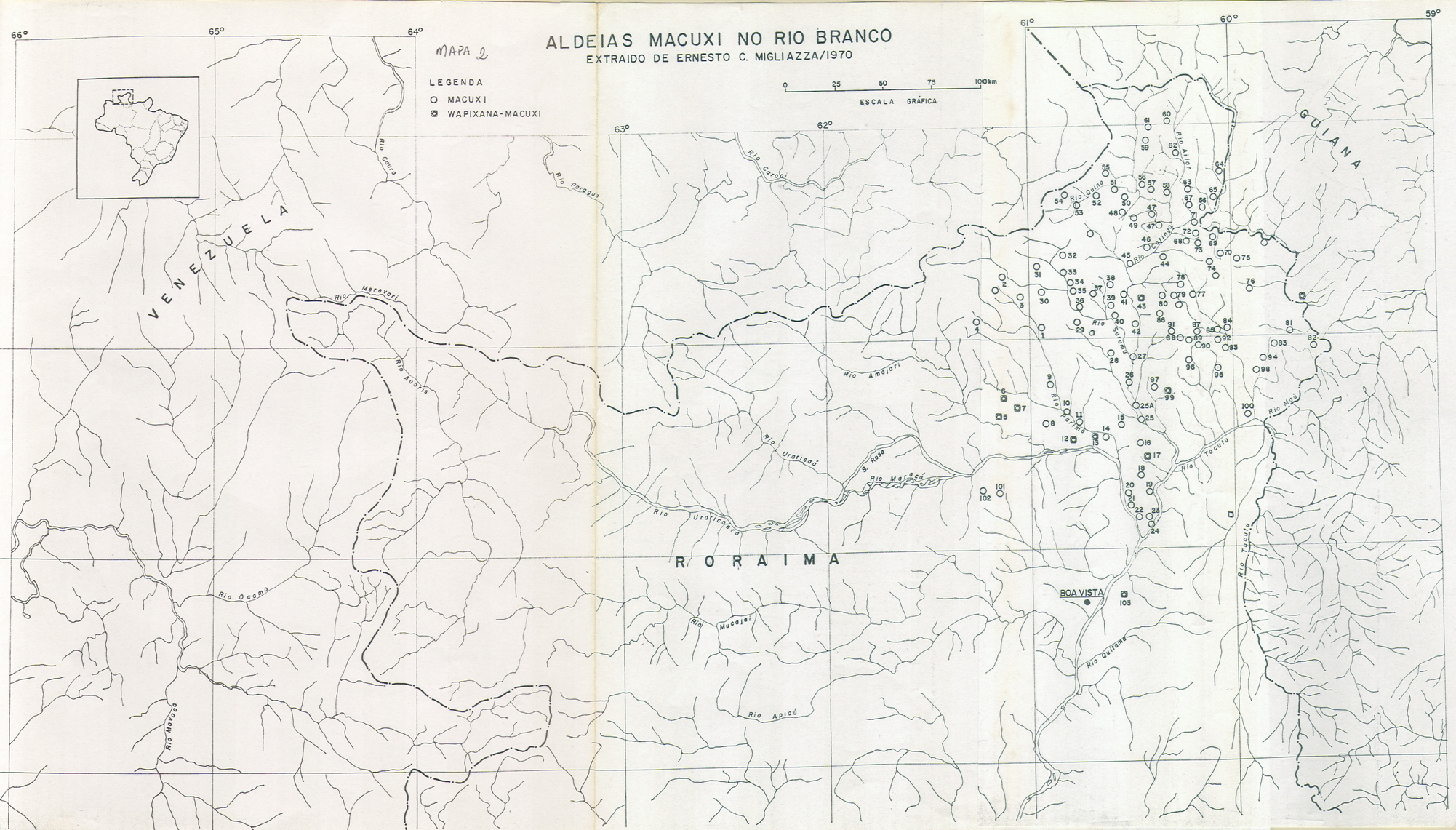
A Manuela Carneiro da Cunha, minha orientadora, por sua aposta firme e constante, por sua paciência e sabedoria, devo muito mais do que pude aqui registrar.

MAPA 1



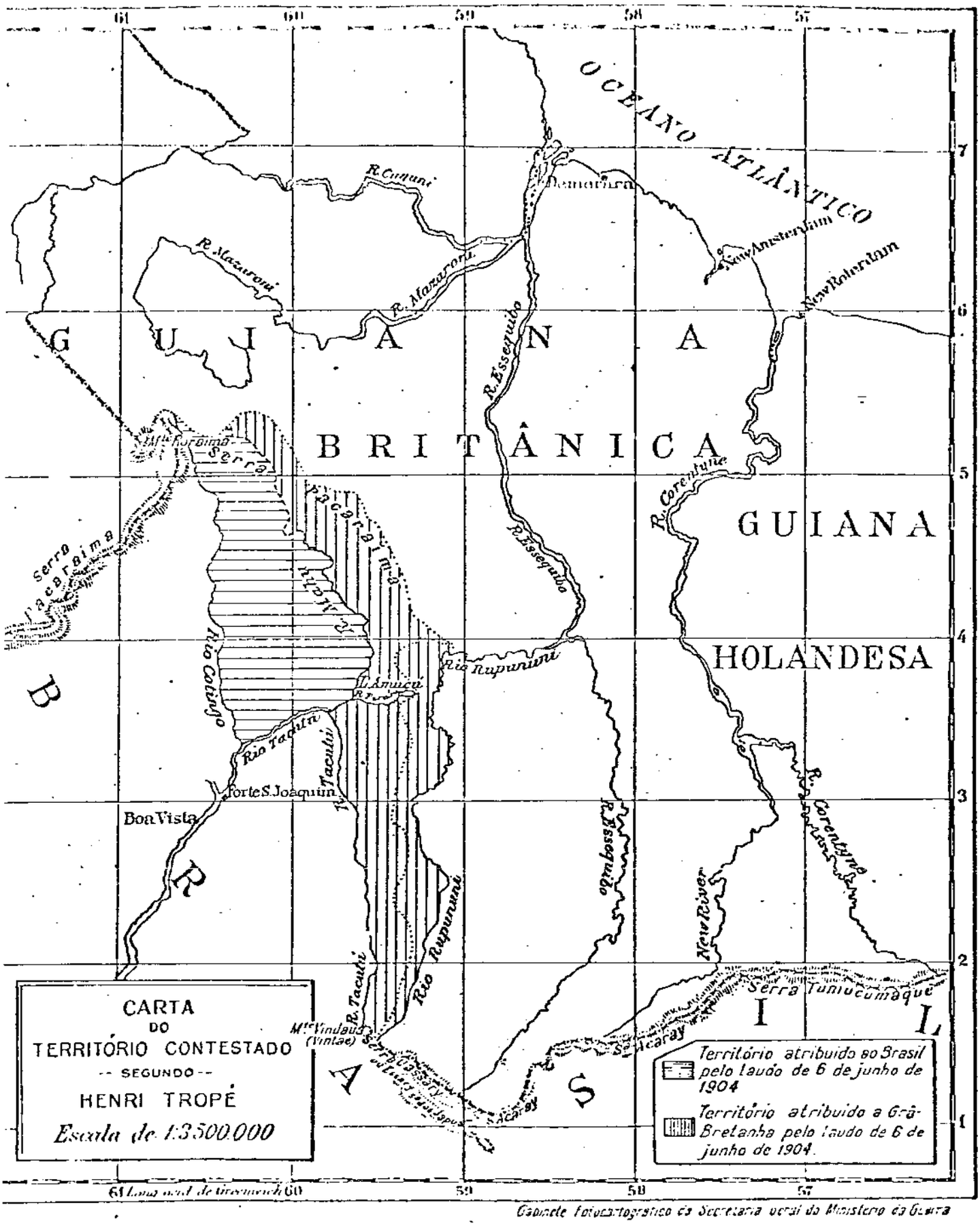
LOCALIZAÇÃO ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS
NA REPÚBLICA COOPERATIVA DA GUIANA
E NA REGIÃO NORDESTE DE RORAIMA-BR

Fontes: COLSON, A. J. Butt, 1971
CEDI - Povos Indígenas no Brasil, 1984



1. Brasilia
2. Curicaca
3. Passa Raiva
4. Cajueiro
5. Araçá
6. Felicidade
7. Genipapo
8. Livramento II
9. Serrinha
10. Floresta
11. Ponta da Serra
12. Urucuri
13. Ouro
14. Sao Jose
15. Capivara
16. Tauari
18. Manga Braba
19. Estaçao
20. Canivete
21. Vista Alegre
22. Carapana
23. Bom Jesus
24. Daroura
25. Roça
26. Xiriri
27. Limao
28. Formosa
29. Espinhaço
30. Araçá
31. Mucaipá
32. Cumana
33. Miang
34. Enseada
35. Barro
36. S. Jorge
37. Salvador
38. Taxi
39. Machado
40. Pedra do Sol
41. Contao
42. Todos Querem
43. Araca
44. Pedra Branca
45. Maracaja
46. Marcos
47. Caraparú
48. Bananal II
49. Marico
50. S. Maria
51. Bandeira Branca
52. Paure
53. Sapao
54. Quinor II
55. Abelardo
56. Pedra Preta
57. Boa Esperança
58. Fischal
59. Pipi
60. Caracana
61. Barro
62. Tipo
63. Aila
64. Orinduque
65. Escondida
66. Uiramuta
67. Paiuia
68. Soco
69. Maturuca
70. Macedonia
71. Enseada
72. Lilas
73. Socori
74. Bananal
75. Maracana
76. Caruna
77. Santa Maria
78. Araçá
79. Pacú
80. Flexa
81. Escondida
82. S. Cruz
83. Cachoeirinha
84. Vizela
85. Feliz Encontro
86. Gaviao
87. Igarapé Grande
88. Aratania
89. Passa Raiva
90. Cristal
91. Arara
92. Milho
93. Napoleao
94. Bismark
95. Raposa
96. Chumina
97. Preguicinha
98. Guariba
99. Urubu
100. Vista Alegre
101. Arame
102. Boqueirao
103. Canauam
104. Perdiz
105. Manoa

Mappa ethnographico
da região do Alto Rio Branco
organizado por
Ermanno Stradelli
Leggenda
Mayuny
Uapiana
Aturaliró
Tariana
Porocoto
Passarana
Tariana
Tariana
Uaqueriró
Tariana
Tapera
Mirana
Mirii
Cabeça de gente
Bugre
Tagaiú
Legas
Rio Negro
Rio Branco
Rio Uraricuera
Rio Mocajahy
Rio Tacutu
Rio Parima
Rio Mahu
Rio Uraricoera
Rio Cotingo
Rio Surumu
Rio Maú
Rio Tacutu
Rio Mahu
Rio Parima



in J. NABUCO, 1941.

Capítulo I

Roraima: um cenário do início do século XX.

A ocupação colonial portuguesa do vale do rio Branco teve início na década de 70 do século XVIII. Foi uma ocupação marcadamente estratégico-militar: nessa região limítrofe às possessões espanhola e holandesa nas Guianas, os portugueses procuraram impedir possíveis tentativas de invasão a seus domínios no vale amazônico, construindo, em 1775, o Forte São Joaquim, na confluência dos rios Uraricoera e Tacutu, formadores do Branco, e via de acesso às bacias dos rios Orinoco e Essequibo.

A estratégia utilizada pelos portugueses para assegurar a posse do vale baseou-se no aldeamento da população indígena, articulado pelo destacamento do Forte São Joaquim, e obtido através do estabelecimento de relações clientelísticas com os índios da região. Dentre as diversas etnias então aldeadas, os Macuxi comparecem, surpreendentemente, em pequeno número: temos notícia de apenas dois grupos locais que, entre 1786 e 1789, chegaram a aldear-se. Além disso, não permaneceriam por muito tempo, pois, em 1790, em meio a uma grande e generalizada revolta,

fugiriam a maior parte dos índios aldeados e, aqueles remanescentes seriam espalhados por outros aldeamentos portugueses no rio Negro (*Question de Limites...*,1903; J.Nabuco,1941; N.Farage,1986).

Novas tentativas de colonização não seriam mais empreendidas no século XVIII. Porém, dado o interesse estratégico na região do alto rio Branco, aliado ao fato de que a fisiografia desta área, em particular, não propiciava o extrativismo, o projeto de estabelecer aldeamentos indígenas e colônias militares, enquanto forma de preservação do território, continua presente durante o Império. De todo modo, não houve, ao longo do século XIX, qualquer investimento nesse sentido comparável às iniciativas anteriores. A efêmera e isolada Missão de Porto Alegre no rio Uraricoera entre os Macuxi, Sapará e Jaricuna (Taurepang) foi logo abandonada, segundo à época informava o Presidente da província do Amazonas <A.T.Amaral, (1857) 1906,I:614), porque *os índios preferem as suas malocas ao lugar destinado para a residencia do missionario.* O Regulamento das Missões (Decreto nº 426 de 24/7/1845) não produziu maiores resultados em termos de aldeamento da população indígena no rio Branco, como, aliás,em toda Província do Amazonas <A.Lacerda, (1864) 1906,III:134>, embora tenha sido invocado tardiamente por ocasião da disputa de fronteiras, quando foram distribuídos circunstancialmente alguns presentes e títulos honoríficos de "capitão" às lideranças indígenas das aldeias situadas

nas proximidades do território então em litígio (J.Nabuco,1903,IV).

A presença militar, por outro lado, também se restringiria com a guerra civil na década de 1830 e a posterior dissolução da Guarda Nacional. Apesar de o Decreto Imperial nº 662 de 22/12/1849 determinar a instalação de colônias militares, e a Portaria de 26/5/1850 que o regulamenta, fixar o alto rio Branco como local prioritário, não havia recursos nem contingente para concretizar essas medidas, segundo informavam seguidamente os presidentes da Provincia do Amazonas à Corte <F.A.Aguiar,(1851)1906,I:7-8>. Ademais, desde 1842, com a condução por via diplomática da disputa fronteriça entre Brasil e Inglaterra (que assumira a parte da Holanda nas vizinhas colônias de Berbice, Essequibo e Demerara desde a Capitulação de 1803), a colonização de rio Branco deixava de ser primordialmente uma questão de conquista militar. Nesta ocasião o território contestado, compreendendo a faixa de terras entre os rios Rupununi, Tacutu, Cotingo e a vertente oriental da cordilheira Pacaraima, habitada pelos Macuxi, Wapixana, Atorai, Taruma e Wai-Wai tornou-se "neutralizado" por um acordo entre as partes, até que fosse definido o limite da fronteira entre Brasil e Inglaterra (Guiana Inglesa). Aproximava-se o fim do ciclo em que a cartografia política da região era traçada pela configuração espacial dos aldeamentos e aldeias sob influência colonial. A partir de meados do século XIX, a

ênfase da ação oficial recairia sobre um novo fator de povoamento, a pecuária.

A pecuária não foi ainda uma atividade empreendida por colonos civis, ao contrário, sua implementação, em fins do século XVIII, foi uma iniciativa oficial, visando integrar a região do rio Branco ao mercado interno colonial com o fornecimento de carnes e couros à capitania de São José do Rio Negro e assim torná-la um pólo de atração e fixação de colonos <F.X.Ribeiro de Sampaio, (1777) 1872:270ss.>. Tal iniciativa partiu do Governo da Capitania de São José do Rio Negro, durante a administração de Manuel da Gama Lobo D'Almada, que introduziu as primeiras cabeças de gado nos campos do rio Branco em 1787, criando então as fazendas da Coroa, que mais tarde tornar-se-iam as fazendas nacionais, de que tratarei adiante (1). No entanto, passados praticamente cem anos de dominio luso-brasileiro do alto rio Branco, o rebanho bovino, bem como a grande parte das terras de campos, que compunham as fazendas nacionais, permaneciam sob a administração do Forte São Joaquim, cuja atuação era subordinada ao Governo da Capitania do Rio Negro e à Tesouraria da Fazenda.

---

(1) A criação das fazendas nacionais foi uma iniciativa do governo da capitania de São José do Rio Negro, na década de 80 do século XVIII. Não há, portanto, uma carta régia que ordene seu estabelecimento, o que é atestado pelo fato de que a as memórias brasileiras para a arbitragem de fronteiras com a Guiana Inglesa (Question de Limites...,1903) não traz tal documento. No entanto, a existência de três fazendas nacionais - São Bento, São José e São Marcos -, de propriedade do Estado, foi assim reconhecida desde esse periodo. Seus limites serão evocados abaixo. Para um histórico detalhado das fazendas nacionais, veja-se N.Farage,1986b.

Durante a longa disputa de fronteiras com a Inglaterra houve inúmeras iniciativas por parte dos governos imperial e provincial para fomentar o povoamento dessa região por colonos civis, mas se colheram invariavelmente resultados inócuos. A Freguesia Nossa Senhora do Carmo, criada no alto rio Branco, não passava de uma ficção administrativa e encontrava-se inteiramente despovoada em 1856 <J.D.Vieira,(1856) 1906,I:478>. Em 1857, foi proposta a sua extinção e a anexaçào do território à outra sede administrativa no rio Negro <M.G.Corrêa Miranda, (1857) 1906,I:539>. A Lei de Terras de 1850, que exigia o registro da posse das terras para que as mesmas pudessem ser reconhecidas legalmente de domínio particular, resultou em apenas seis pedidos de reconhecimento em todo o vale do rio Branco no encerramento dos prazos em 1856 <A.T.Amaral,(1857) 1906,I:634>. Em 1861, o Presidente da Província do Amazonas, Dr.Manoel Clementino Carneiro da Cunha <(1861) 1906,II:539>, ao abrir a segunda sessão da Assembléia Legislativa, informava os parlamentares sobre o que ocorria no rio Branco: *A criação do gado não se acha em bom pé. As maiores fazendas são as Nacionais do Rio Branco. Entre os particulares não se nota interesse por esse trabalho.*

Em 1870, o governador Dr. João Wilkens de Mattos <(1870) 1906,III:807> entregava o cargo a seu sucessor repetindo os mesmos dados: *O Governo Imperial tem mandado conceder terras para a creação de gado; mas são ainda nullos*

os resultados dessa indústria. Naquele mesmo ano não viria a se apresentar nenhum interessado no contrato, ofertado publicamente pelo governo da Provincia <J.W.de Mattos, (1870) 1906,III:856>, para o fornecimento de carnes verdes para Manaus.

Com efeito , os possíveis interessados, a população de colonos civis no vale do rio Branco, estavam voltados sobretudo para a extração de balata e de caucho nas matas do baixo rio Branco em fins do século XIX e início do século XX. E somente a partir deste período que a pecuária começa a se constituir em atividade marginal dentro da economia extrativista da Amazônia. A pecuária no rio Branco ainda apresentava uma característica particular em relação a outras regiões do país: o gado era transportado pelo rio até o mercado, uma faixa de aproximadamente seiscentos quilômetros de hiléia o separava das povoações mais próximas no rio Negro. A via fluvial alongava para mais ou menos oitocentos e cinquenta quilômetros esse trajeto e o tempo gasto para percorrê-lo, se considerarmos a falta de pasto, tornava o gado uma mercadoria de rentabilidade duvidosa. Apesar de haverem os governos provinciais investido repetidas vezes, em diferentes gestões, na abertura de uma estrada contornando as cachoeiras do rio Branco, o principal obstáculo à navegação e ao transporte de gado entre os campos naturais e a capital da provincia, a pecuária ainda constituía, até fins do século XIX, uma atividade

complementar ao extrativismo ,e um meio de vida, antes que uma produção de bens voltada para o mercado.

Em contrapartida, os atrativos - não me refiro àqueles oficiais, mas aos geralmente oficiosos - oferecidos para o estabelecimento de criatórios particulares eram proporcionais às distâncias a serem vencidas: com o gado criado simplesmente solto nos campos, parte dele selvagem, não seria preciso fazer muito mais que capturar algumas reses e instalar-se num quinhão de terra. Os exemplos pioneiros, se não partiram dos mesmos militares encarregados pela guarda do patrimônio público, pelo menos contavam com a sua conivência; é o próprio Presidente de Província do Amazonas quem afirma: *Nas Fazendas do Estado crescem as despesas e diminui a produção, ao passo que nas particulares que lhe ficam adjacentes o incremento é acelerado e os lucros subidos* <F.J.Furtado,(1858) 1906,II:31>. Dessa forma, o patrimônio do Estado, constituído pelas três fazendas nacionais - São José, São Bento e São Marcos - em meados do século XIX, estaria reduzido a apenas uma parte da fazenda São Marcos no início do século XX. O restante se tornaria objeto de ocupação de particulares.

Segundo o viajante francês Henri Coudreau (1887:407), na década de 1880 essa ocupação se concentrava na margem direita do rio Branco e do rio Uraricoera, em terras das antigas fazendas São José e São Bento. Das trinta e duas fazendas então instaladas, vinte e oito se situavam aí e apenas quatro estavam na margem esquerda do Branco e

seu outro formador, o rio Tacutu . Nas primeiras décadas deste século, a expansão dos criatórios seguiria em direção oposta, pelo vale do Tacutu, o território em que vivia tradicionalmente a grande parcela da população Macuxi. Nestes campos, onde formalmente ainda predominava a propriedade do Estado, e várias aldeias indígenas se espalhavam pelas extensas planícies, o estabelecimento dos domínios particulares se daria na mesma proporção do rebanho que cada criador conseguisse manter sob seu controle. Em outras palavras, o gado marcado e ao alcance do vaqueiro era a única medida de ocupação das terras, o título real de posse.

De forma semelhante ao que ocorreu em outras regiões do país, o crescimento da pecuária extensiva aqui também se baseou em relações conhecidas como *sorte* ou *quarta*, que consiste em um contrato oral, pelo qual o dono de um rebanho entrega um lote de seu gado para um vaqueiro que, em contrapartida, tem direito a uma de cada quatro crias nascidas durante um período combinado (2). Por esse contrato se distinguiam as posições sociais de fazendeiro, categoria que denota a condição de proprietário, e vaqueiro,

---

(2) Segundo E.Diniz (1972:38), a *sorte* teria sido a relação de trabalho predominante entre vaqueiros e fazendeiros até a introdução do trabalho assalariado pela firma JG de Araújo na região. Esta empresa comercial, sediada em Manaus, tornara-se credora de Sebastião Diniz, personagem que evocarei adiante, e recebeu em espólio diversas fazendas de gado no rio Branco, passando a administrá-las através de capatazes e vaqueiros subordinados a um gerente em Boa Vista. Há registros de trabalho assalariado nas fazendas JG de Araújo ainda em 1927 (Gal. Cândido Mariano da Silva Rondon, 1927,1:96).

um aspirante a essa condição, cuja perspectiva de vida é, com o tempo, formar o próprio rebanho. Inicialmente tais posições não diferenciavam estilos de vida; com as dificuldades de acesso ao mercado, nessa região remota o gado era muito mais um meio de vida que uma mercadoria. O *status* superior do fazendeiro não o distanciava necessariamente de seus vaqueiros, as relações que ligavam um ao outro no regime da *sorte* tornavam-nos virtualmente iguais. Servia mais como meio de distinção e angariação de prestígio a ostentação de habilidades no manejo com o gado, onde se poderia demonstrar os atributos fundamentais da condição masculina nessa sociedade de criadores (P.Rivière, 1972:89). Eram estes atributos que lhe marcavam o contorno externo, diferenciando o *civilizado* do *caboclo*, categoria que denota a origem nativa de quem discrimina.

O regime da *sorte* cumpriu uma função importante na expansão dos criatórios ; pode-se ter uma noção disso pelos dados de Ermanno Stradelli (1889:36),que esteve no rio Branco dois anos depois de H. Coudreau. Segundo esse autor, não havia apenas trinta e duas fazendas, mas sim trinta e dois fazendeiros na região de campos, cujo gado estaria distribuído por oitenta criatórios. Talvez essa discrepância de números representasse uma contradição apenas aparente, mera questão de nomenclatura: poderia haver trinta e dois fazendeiros, cujas residências seriam as sedes das respectivas fazendas e os quarenta e oito criatórios ou fazendas restantes seriam os *retiros*, jargão regional que

denota o lugar onde se constrói um curral e, eventualmente, um abrigo para o vaqueiro poder cuidar do gado nas pastagens mais distantes das sedes das fazendas. De qualquer forma, independente da procedência desta interpretação, os dados de H.Coudreau e E.Stradelli apontam - como igualmente o fez muito mais tarde P.Rivière (1972:85) - a grande dispersão dos criatórios e o isolamento das unidades familiares; fatores estes que terão um peso decisivo na definição das relações dos criadores com os índios.

Vários motivos parecem ter contribuído para essa situação extremada de isolamento e, ao menos dois são mais evidentes. Em primeiro lugar, há razões de ordem ecológica: a distribuição das chuvas, aliada às condições do solo, tornam as pastagens totalmente ressecadas e inaproveitáveis para o gado no auge do verão (novembro a março), e na estação chuvosa (abril a outubro), os campos se alagam e os igarapés ficam intransponíveis para o gado. Uma consequência disso é que o rebanho tem que percorrer grandes distâncias para alimentar-se e estar a salvo no auge de ambas as estações. Em segundo lugar, sendo o pastoreio do gado pelos campos naturais o único método de criação praticado, cada criador tenderá a ocupar a maior área de pastagem possível como condição para o crescimento do próprio rebanho.

Separados, portanto, pela distância que as pastagens exigiam, isolados por imposição das condições das próprias atividades que exerciam, os vaqueiros foram subindo pelo curso dos rios e igarapés e ocupando os campos

adjacentes. O número de criatórios, assim, aumentou gradativamente.

Não há indicações de que tenha ocorrido um movimento migratório de maiores proporções para essa região até a criação do Território Federal na década de 1940. Na ausência de um ciclo econômico de maior dinamismo, contando apenas com algumas incursões esporádicas de balateiros nas matas que bordejam os campos ao sul, o crescimento da população foi lento, porém, constante. Os dados que indicam essa ocupação são bastante fragmentários e foram coletados por critérios tão vagos e díspares que impedem uma comparação rigorosa entre eles. Apesar disso, tentemos um perfil aproximado.

A menção mais remota (3) a uma povoação formada por criadores de gado no alto rio Branco provém do cônego Francisco Bernardino de Souza ((1873) 1988:179) sobre um povoado existente nas proximidades do Forte São Joaquim na década de 1870, também denominado São Joaquim. Nessa mesma década, segundo Jacques Ourique (1906:13), o povoado de São Joaquim teria sido transferido para a margem direita do rio Branco, cerca de uma légua abaixo da barra do rio Caimé ou Cauamé, lugar que se tornaria conhecido como Boa Vista. Em 1885, H.Coudreau (1887:257) estima que, em toda a região do

(3) A referência mais antiga à existência de uma povoação de vaqueiros denominada São Joaquim distinta do Forte é, com efeito, feita pelo cônego Francisco Bernardino de Souza (1873) 1988:179. Há, no entanto, uma referência anterior, de Lourenço da Silva Araújo e Amazonas <(1852) 1984:188> à mesma povoação, que não deixa claro se já se trata de uma povoação civil, independente da guarnição do Forte.

rio Branco, ou seja, nos campos em ambas as margens do rio, havia mil *civilizados*, incluindo aí *brancos, mestiços e índios vestidos* . Essa população estava localizada, como vimos, na margem direita do rio Branco, onde se encontrava a maioria das fazendas então existentes, e no povoado de Boa Vista.

Nas duas últimas décadas do século XIX, no entanto, essa situação começava a se alterar. A grande parte das terras das propriedades estatais, situadas na margem esquerda do rio Branco e no vale do Tacutu, preservadas até o início do século XX em virtude de seu valor estratégico na disputa de fronteiras com a Guiana Inglesa, tornar-se-ia, a partir desse momento, objeto de ocupação particular. Uma listagem dessa ocupação, apresentada na segunda memória brasileira para a arbitragem de limites de 1904 (*Question de Limites*...,1903,IV), menciona a existência das seguintes fazendas na área do território tradicional Macuxi:

a) Área em litígio (entre os rios Surumu e Rupununi):

1 - Burgo Andreas, localizado na margem esquerda do Surumu e pertencente a Bento Aranha (1 casa).
2 - Baixa do Surumu, situada na margem esquerda do Surumu, de Espiridião José d'Andrade (1 casa).
3 - Maravilha, situada na margem esquerda do Surumu, de Raymundo Antonio da Silva (1 casa).
4 - Cuan-Cuan, situada à margem esquerda do Surumu, de Benigno Marajó (1 casa).
5 - Cuan-Cuan, situada à margem esquerda do Surumu, de João Peres da Silva (1 casa).
6 - S.Antonio, localizado na foz do rio Surumu, de Manoel José de Andrade (2 casa).
7 - Maravilha, situada desde o Chiriuhini ao Cuminá, de Francisca Eudoxia Collares (1 casa).
8 - Maravilha, situada desde o Chiriuhini até o Cuminá, de Manoel Vieira Accioly Cavalcanti (2 casas).
9 - Carapanatuba, localizada desde o Cuminá até o Cuchua,

de Marcos Vieira da Silva (1 casa).

10 - S.Joao, localizada desde o Cuchua até Viruaquim, de Raymundo Garcia d'Almeida (1 casa).

11 - Conceiçao, situada na nascente do rio Mahu na sua margem direita, em frente ao Pirara, de José Amancio Lima (3 casas).

12 - Burgo Manaú, localizado na nascente do Pirara, na margem direita do rio Mahu, de Doceo e Amanda Aranha. Administrado por Joao Lambé (1 casa).

13 - Burgo Baixa do Macuxi, localizado na margem esquerda do rio Mahu e margem direita do Pirara, de Raymundo Chefe (1 casa).

14 - Burgo Neengahiba, localizado na foz do rio Pirara na margem esquerda, de Olivia Aranha. Administrado por Henrique Tahurame (1 casa).

15 - Burgo Icanuyaba, localizado na foz do Naipu na margem direita do Pirara, de Josephina Aranha. Administrado por Guilherme Uairá (1 casa).

16 - Burgo Miranda Reis, situado na margem esquerda do Pirara, na margem direita do Naipu e no lago Amacu,de Joao Aranha. Administrado por Daniel Tacá (1 casa).

17 - Manari, localizado na foz do Mahu em sua margem esquerda, de Pedro Marques Garrido. Administrado por Joao Baptista da Silva (1 casa).

18 - Burgo Dourado, situa-se desde as terras de Pedro Garrido até a margem direita do Mucumucú, de Gabriel Pereira da Silva (1 casa).

19 - Burgo Dourado, situado desde as terras de Pedro Garrido até a margem direita do Mucumucú, de Boaventura da Silva (1 casa).

20 - Burgo Dourado, situado desde as terras de Pedro Garrido até a margem direita do Mucumucú, de Paschoal Gomes da Silva (1 casa).

21 - Burgo Dourado, situado entre as terras de Pedro Garrido e a margem direita do Mucumucú, de Hygino Luiz Pereira (1 casa).

22 - S.José do Tacutu, situada desde a margem do rio Cumucumú até a margem direita do Cuará, de Ozório Francisco Mendes (1 casa).

23 - Burgo Carneiro de Campos, localizado desde a margem direita do Cuaré até a margem esquerda do Carahuau. Administrado pelo Capitao Cardoso (Tuxaua Uapixana) que tem sob suas ordens 250 Uapixana (8 casas).

b) Propriedades localizadas à margem direita do Tacutu, a jusante do rio Surumu, fora da área em litígio:

24 - Flechal, situada na margem direita do rio Surumu, de Sebastiao José Diniz (1 casa).

25 - Burgo Andreas, situada na margem direita do Surumu, de Bento Aranha.

c) Propriedades localizadas à margem esquerda do Tacutu fora da área em litigio:

26 - Cachoeirinha, situada no igarapé Cachoeirinha, de Joao Pereira da Silva (1 casa).

27 - Cachoeirinha, localizado pelo igarapé Cachoeirinha,de Antonio Ferreira Lima. Administrada por Pedro Cabo (1 casa).

28 - Arapari, situada no igarapé Cachoeirinha, entre o Arapari e Calangro, de Sebastiao José Diniz. Administrada por Camillo Mineiro (2 casas).

29 - Tipucú, localizada desde Calangro até Monoi, de Antonio Gomes Pereira Bastos (2 casas).

30 - Murará, localizada entre o Murará e o Onça, de Rita Capitary (Macuxi (3 casas).

31 - Frexal, situada à margem direita do médio Surumu. Sao os retiros de Sebastiao José Diniz (3 casas).

32 - Papagaio, situado do Monoi até Milho, de Antonio Gomes Pereira Bastos (1 casa).

33 - S.Benedicto, situado de Milho até Cuchuá, de Lauriano José Pereira de Leao (1 casa).

34 - S.Francisco, localizado desde Cajueiro até Tamaruá, de Francisco Antonio Ribeiro y Peres, falecido (6 casas).

35 - S.Lourenço do Lago, situado desde Tamaruá até o lago S.Lourenço, de Delphina Bueno Level (3 casas).

36 - S.Lourenço do Lago, situado desde Tamaruá até o lago S.Lourenço, de Delphino Bueno Gauthierres. Administrado por 4 capitaes Macuxi com 336 indios da mesma naçao (5 casas).

38 - Muratu, de Antonio Nogueira Barreto (3 casas).

39 - Tucunaré, de Sebastiao José Diniz. E o retiro de sua fazenda Quitanhaú (1 casa).

40 - Quitanhaú, de Sebastiao José Diniz (1 casa).

Considerando a finalidade de tal levantamento, ou seja, comprovar a ocupaçao civil da área disputada com a Inglaterra, torna-se compreensivel que, sob a rubrica *propriedades*, tenham sido agrupadas as mais variadas formas de ocupaçao da área. Dentre as propriedades mencionadas constam, por exemplo, fazendas, retiros, posses e ao que parece, até mesmo aldeias indígenas com a denominaçao de *burgos* (vide números 12,13,14,15,15,23,30,37). Apesar da imprecisao destes dados, eles servem como um indicador do

avanço da ocupação pecuarista sobre as áreas de ocupação tradicional dos índios, mais precisamente dos Macuxi.

Em contraste com os dados fornecidos por H.Coudreau, a listagem apresentada pela memória brasileira indica que apenas a partir da última década do século XIX e início do século XX a colonização civil no vale do rio Branco atingia os campos adjacentes à margem esquerda deste rio e o vale do rio Tacutu. As fazendas aí mencionadas eram, portanto, estabelecimentos bastante recentes.

Um outro dado que chama a atenção na listagem apresentada pela memória brasileira é o elevado número de fazendas em que os proprietários permanecem ausentes, e o gado entregue aos cuidados de vaqueiros ou "administradores". Em parte, a própria listagem esclarece esse fato: algumas propriedades são retiros, alguns proprietários têm mais de uma propriedade. Por outro lado, há fazendeiros residentes no povoado de Boa Vista, como afirmam os cronistas da região para os anos subsequentes (J.Ourique, 1906:13; L.Pereira, 1917:25; H.Rice, 1949:46). Aliás, o próprio crescimento de Boa Vista é ,em si mesmo, um indicador do avanço da ocupação pecuarista nos campos do rio Branco, na medida em que toda a sua população estaria exclusivamente voltada para atividades relacionadas à criação , à venda de gado para Manaus, e ao comércio de gêneros relativos às necessidades dos fazendeiros até meados do século XX. Desde então, com o surgimento dos garimpos na década de 30 e de novas funções administrativas a partir da

criação do Território Federal de Roraima em 1944, ocorreria uma diversificação das atividades da população de Boa Vista.

Boa Vista foi o único povoado do alto rio Branco por várias décadas. Em 1890, foi elevada à categoria de vila pelo então presidente da Província do Amazonas, capitão Villeroy. Segundo o advogado Luciano Pereira (1917:25), que esteve no rio Branco em 1917, a vila era formada por quarenta e nove casas e barracas, e contava com uma população de aproximadamente 500 habitantes . O mesmo autor (L.Pereira, 1917:30) estimava nessa ocasião, para todo o vale do rio Branco, *entre 8 a 10 mil a população propriamente indígena e entre 3 a 4 mil o restante, no meio da qual se contam muitos portugueses, na sua maioria comerciantes ou faendeiros ...*" . Já no ano de 1924 havia cento e sessenta e quatro casas e uma população estimada em 1.200 habitantes (H.Rice, 1949:16). Em 1926 Boa Vista foi elevada à condição de sede municipal, o que ampliou a autonomia administrativa local e fortaleceu a elite política de fazendeiros em seu poder de pressão sobre os órgãos dos governos provincial e federal, encarregados de resquardar os direitos dos povos indígenas sobre suas áreas de ocupação tradicional (4). O reconhecimento desses direitos representaria, evidentemente, um empecilho à expansão das propriedades particulares, como veremos adiante em maiores detalhes.

---

(4) - Quanto à legislação sobre terras devolutas, áreas de segurança na fronteira e terras indígenas na República, veja-se M.Carneiro da Cunha,1987.

Esta expansão, no entanto, prosseguiu lentamente, seguindo o curso dos principais afluentes do Tacutu até as vertentes meridionais da cordilheira Pacaraima. Do relatório da Comissão de Inspeção de Fronteiras, que percorreu os principais rios da bacia do Branco em 1927, constam os seguintes estabelecimentos:

- Na margem direita do Tacutu (B.Lopes de Souza,1927):

- Fazenda São Luis - tenente Luis de França Carvalho.
- Fazenda São Joaquim -
- Fazenda Padre - de Lauro Bacuri.
- Fazenda Paraiso - da viúva do sr.Quadros.
- Fazenda Maravilha - coronel Manoel Acyoli Cavalcanti.
- Fazenda Remédio -
- Fazenda Cruzeiro - da viúva do sr.José Caetano.
- Fazenda Sebastopol -
- Fazenda São Francisco -
- Fazenda Primavera -
- Fazenda Janicuru - do venazuelano Quintino Guitierrez.
- Fazenda Conceição - do Dr.João Augusto Zany.
- Fazenda São Lourenço - do coronel Garrido.
- Sitio Bom Jesus -deManoel Barreto (caboclo amazonense).
- Fazenda São Salvador - do luso Rodrigues Pedro Figueiredo.
- Sitio Valparaiso - de Gabriel P. Silva - encarregado Costa.
- Fazenda Eua - do guianense Felix Buchly.
- Fazenda Cajazeira - de Luiz Mesquita Pimentel.
- Sitio Santa Cruz - de Manoel Eugenio de Castro.
- Fazenda Tucunaré - de JG Araújo - encarregado João Braga.
- Fazenda Olho D´água - do cearense João Carioca.
- Fazenda Nova Cintra - coronel Pinto - encarregado João Lima.
- Fazenda Luzitânia - de Joaquim Tomé.
- Fazenda Verdum - de Luis Marcelino da Silva.
- Fazenda Santa Fé - de Moacyr Jurema.
- Sitio Tem que - do sr.Uchoa (balateiro).
- Morada Boa Esperança - guianense Filip Clark (balateiro).

Na margem direita do Mau (T.Facó,1927):

- Fazenda Condado - de João Paiva.
- Fazenda Cachoeira - de Amâncio Ferreira de Lucena.

- Fazenda Perseverança -
- Fazenda Cariry - de João Menezes da Silva (Jango).
- Fazenda Remédio -
- Fazenda Reforma -
- Fazenda Urário -
- Fazenda Morada Nova -
- Fazenda Passarão - de Gabriel Pereira.
- Fazenda Aramirá -
- Fazenda Nova Estrela -
- Maloca do velho Antonio -
- Fazenda Casa Branca - tenente Cícero Correia de Melo.
  Fazenda Bebedouro -
- Fazenda Novo Destino -
  Fazenda Passarinho -

Embora constem dessa relação quarenta e quatro estabelecimentos, ou seja, apenas quatro a mais que na listagem apresentada pela memória brasileira de 1904, deve-se considerar que estes dados se referem apenas a áreas adjacentes às margens brasileiras de dois rios fronteiriços, enquanto que aqueles são extensivos a toda região banhada pelo braço esquerdo do rio Branco, vale dizer, todo o vale do Tacutu. Cabe notar ainda o registro das seguintes aldeias indígenas nos relatórios acima mencionados:

Na margem direita do Tacutu (B.LopesdeSouza,1927):

- São Carlos - maloca de índios Macuxi (17 pessoas).
- Céu - aldeamento do velho tuxaua Macuxi Manoel Barreto.
- Maloca do 2º tuxaua Magalhães, próximo a São Salvador.
- Barraca do Paulo Wapixana.
- Empresa - maloca dos índios Wapixana Antonio e Manduca.
- Maloca do Terencio - 4 casas, 52 pessoas (Wapixana).

Na margem direita do Mau (20):

- margem do Quinotô - maloca Macuxi (17 índios).
- margem do Menaiutê - maloca Macuxi (36 índios).

- Retiro do Level - "toda a população é indígena".
- Retiro da Cachoeirinha - 23 índios Macuxi.
- Maturuca - aldeia Macuxi (169 índios).
- Lilás - aldeia Macuxi.
- Maturuquinha - aldeia Macuxi.
- Iren-Mutã - acampamento do Severino garimpeiro (14 civilizados, 21 índios Macuxi).
- Uiapá-Meirú - maloca do tuxaua Pedrinho (2 casas, 42 pessoas).
- acampamento do padre Mayo - maloca Macuxi (50 índios).
- Maloca do Joaquim - maloca Macuxi.
- margem do Cauaylã - maloca do Tristão (macuxi, ?).
- Maloca do tuxaua Paqui - maloca Macuxi (48 índios).

* total da população recenseada no rio Tacutu:	414 civilizados 220 índios
* total da população recenseada no rio Mau: (inclui arredores do Mte.Roraima e trajeto de S.Marcos e Faz.Iracema)	236 civilizados 1646 índios

Os relatórios da Comissão de Inspeção de Fronteiras, embora não explicitem os critérios utilizados para o levantamento da população, permitem supôr que tal levantamento se baseou apenas na contagem da população presente nas mencionadas localidades na ocasião. Deve ser frisado também que o levantamento da população se limitou ao registro dos habitantes encontrados dentro de um trajeto pré- estabelecido pela comissão e que, portanto, não inclui toda a população. Vale notar ainda a utilização de categorias um tanto vagas em tal recenseamento, como por exemplo, no cômputo dos indivíduos discriminados enquanto *civilizados* estão inclusos aqueles *índios incorporados às famílias de civilizados* (Boanerges Lopes de Souza, 1927:21)

no levantamento para o rio Tacutu, e *caboclos* no recenseamento das margens do Maú (T.Facó, 1927:31).

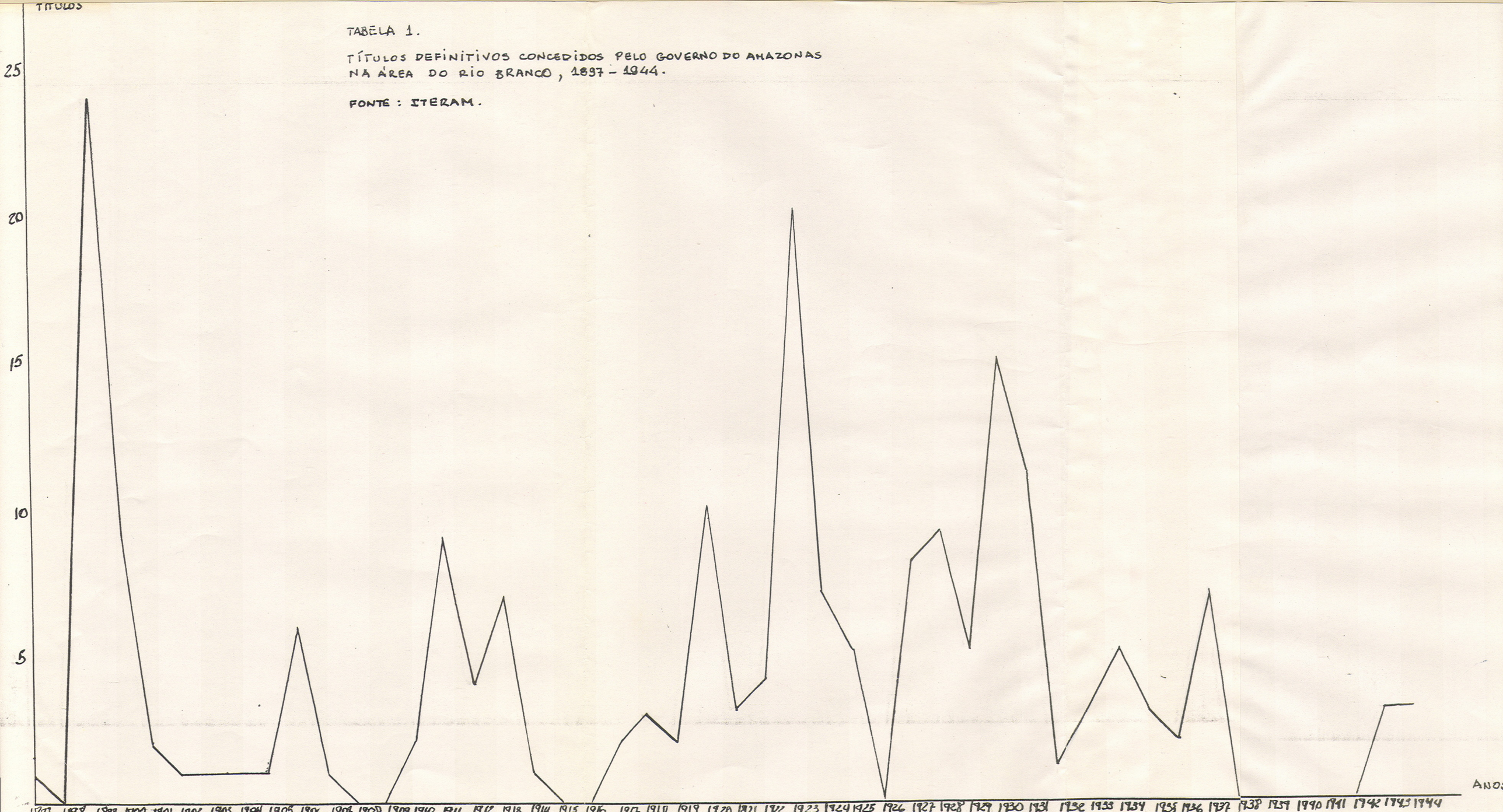
No entanto, o avanço da exploração econômica, que se verifica nessas primeiras décadas do século XIX no vale do rio Tacutu, não chegou a alterar o quadro mais geral da bacia do rio Branco. O vale do rio Uraricoera era ainda a área onde estavam estabelecidas, em sua maior parte, as fazendas de gado: ali foram registrados setenta e oito estabelecimentos, entre retiros e fazendas, no ano de 1927 (P.C.Barbosa, 1927:38). Naquele mesmo ano, o general Cândido Mariano Rondon (1927:52), comandante da Comissão de Limites, estimava em toda a região do rio Branco uma população de aproximadamente 18.000 habitantes, sendo 10.000 índigenas. A população de Boa Vista foi avaliada então em torno de 2.000 pessoas .

Até essa época, a população considerada pelos cronistas como não índigena, ou *civilizada* ,esteve, como aludi acima, voltada quase que exclusivamente para a pecuária e atividades correlatas, dentre as quais o comércio de gêneros de consumo dos pecuaristas, tais como açúcar, sal, ferragens, tecidos, etc., e o transporte de gado para Manaus, feito por batelões nos períodos de cheia dos rios. Excepcionalmente dedicavam-se à extração de balata nas matas que bordejam os campos, na região do alto rio Tacutu (B.Lopes de Souza, 1927:31) e do alto rio Maú (T.Facó, 1927:14), bem como ao cultivo de tabaco na área da serra do Truaru (B.Lopes de Souza, 1927:41) e à produção de

TABELA 1.

TÍTULOS DEFINITIVOS CONCEDIDOS PELO GOVERNO DO AMAZONAS NA ÁREA DO RIO BRANCO, 1897 - 1944.

FONTE: ITERAM.



aguardente, em especial, na margem esquerda do médio rio Surumú (informação pessoal prestada pelo tuxaua Raimundo na aldeia Gavião - fevereiro de 1984). Uma outra exceção, que até a década de 1930 envolvia apenas um grupo diminuto de pessoas, arregimentadas pelo *mineiro* Severino Pereira, era o garimpo de ouro e diamante no alto rio Mau e alto rio Cotingo, região serrana no extremo norte do vale do rio Branco.

Em meados da década de trinta, entretanto, o garimpo atrairia um contigente considerável de migrantes para a região serrana, vindos de outras áreas do rio Branco, como também de outras partes do país. Em carta a seus superiores no Rio de Janeiro datada do início do ano de 1940, o monge beneditino D.Alcuino Meyer, que trabalhava entre os índios da região há vários anos, informava sobre os início deste novo ciclo de ocupação colonizadora que então avançava para o extremo norte do Município de Boa Vista:

No Socó mora o velho mineiro Severino Pereira da Silva, casado pela segunda vez com índia Macuxi e pai de numerosa família. Este Parahybano está no Rio Branco há mais de 30 anos. Foi ele que iniciou o trabalho de mineração de ouro e diamantes no alto Rio Branco. Em 1928 encontrei-o no igarapé do Eremutau, um dia de viagem daqui (igarapé do Caranguejo) para o N. Estava então amasiado com uma macuxi e casou-se. Em 1936 foi até o Rio por avião, levando muitos kilos de ouro e não sei quantos diamantes fazendo com que muitos nordestinos e gente do Pará e de Manaus etc. viessem tentar fortuna nos garimpos do Alto Cotingo. Elle afirmou-me que calcula em cerca de 700 pessoas os que presentemente trabalham em ouro etc. no Cotingo e Aninã. Houve época em que um garimpeiro achava nos melhores lugares centenas de gramas de ouro por dia. Ultimamente tiram pouco resultado mas em geral ainda compensador. Não falta entretanto quem tenha tido prejuízo. Além dos civilizados também muitos índios exploram ouro e diamantes, ou como empregados dos

brancos ganhando (se é que recebem) 150% por mez além de comida e pequenas regalias, outros por própria conta.
(D.Alcuyno Meyer ao Arquiabade do Mosteiro de São Bento, 10-01-1940)

Desta mesma época há notícias de que uma epidemia de raiva teria dizimado grande parte do rebanho bovino do rio Branco (T.Guerra, 1957:180), tendo persistido até meados da década de 1950, quando a situação voltaria a se normalizar nas fazendas. Apesar de tal epidemia ter ocorrido concomitantemente à notícia da descoberta de ouro e diamante no extremo norte do vale do rio Branco e, ambos os fatores terem contribuído para a decadência das fazendas nos anos 30/40, não parece ter havido um retrocesso no povoamento da região, mas antes uma alternância de atividades que não chegou a abalar o ritmo de crescimento da população civil.

Talvez tenha ocorrido até um incremento da imigração para o rio Branco nessa ocasião, que posteriormente reverteria em favor da expansão pecuarista. Pode-se encontrar indicações nesse sentido na obra do Capitão de mar e guerra Braz Dias de Aguiar (1947), que, chefiando uma comissão demarcadora de limites, esteve na área durante os anos 1929/1934, onde estão registrados os seguintes estabelecimentos:

a) Rio Cotingo:

Fazendas/Garimpos:

- Camarão - próximo a Serra da Mina, de Pedro Rodrigues.
- Campo Maior - no igarapé Suapi, de Pedro da Costa Padilha.
- Caranguejo - na margem esquerda do igarapé Truaru.

Aldeias Indígenas:

- Contã - aldeia Macuxi, acima da confluência com o Surumu.
- Ererá - aldeia Macuxi, próxima à margem do Caracanã.
- Socó - aldeia Macuxi entre Maturuca, Maloquinha e Lilá ("ocupada por indígenas e civilizados").

B) RIO MAU (margem direita):

Fazendas:

- Reforma - na margem direita do baixo Mau.
- Bom Futuro (antiga Cariri) - margem direita do baixo Mau (20 hab.).
- Perseverança - à direita do curso inferior do Mau.
- Espírito Santo - margem direita do baixo Mau.
- Cachoeira - margem direita do baixo Mau.
- Condado - margem direita do baixo Mau (23 hab.).
- M.Guilherme - margem direita do baixo Mau (antiga maloca do Guilherme).
- Novo Destino - margem direita do baixo Mau (18 hab.).
- Veiga - margem direita do baixo Maú.
- Canto da Fortuna - margem direita do baixo Mau.
- Casa Branca - à direita do curso inferior do Mau (45 hab.)
- Piraraquim - margem direita do baixo Mau.
- Nova Estrela - margem direita do baixo Mau.
- Passarão - margem direita do baixo Mau.

Aldeias Indígenas:

- Boqueirão da Lua (Capoi-Mutá) - à direita do curso médio do Mau (320 hab.).
- Genericá - perto da margem direita do médio Mau (21 hab.).
- Passagem - (42 hab.).
- Aldeia da Foz do Timão - alto Mau (38 hab.).
- Cachoeirinha - (54 hab.).
- Viruaquim - (48 hab.).
- Maturuca - na margem direita do Sanam, afluente do médio Mau (150 hab.).
- Maturuquinha - cerca de 7,5 km a sudoeste de Maturuca, à direita do médio Mau (80 hab.).
- Lilá - entre Socó, Maturuca e Maturuquinha (200 hab.).

(a população macuxi no vale do rio Mau foi estimada pelos membros da Comissão Brasileira de Limites em 1300 pessoas).

C) RIO SURUMU

Fazendas

- Alemanha - margem direita do médio Surumu.
- Araçá - foz do Araçá, margem direita do alto Surumu.
- A.Araújo - margem direita do alto Surumu.
- Bonfim - margem direita do baiso Surumu.
- Carnaúba - margem esquerda do baixo Surumu.
- Casa Verde - margem esquerda do baixo Surumu.
- Flechal - próximo a margem direita do baixo Surumu.
- Garapa - pouco acima da foz do Miang no alto Surumu.
- João Gama - margem esquerda do médio Surumu.
- Joaquim Cardoso - margem esquerda do baixo Surumu.
- Maruai - à direita do médio Surumu.
- Milagres - à direita do alto Surumu (pé da serra Tipiti).
- Providencia - à esquerda do baixo Surumu.
- São Raimundo - margem esquerda do baixo Surumu.
- Sobral - margem direita do médio Surumu.
- Carapá - margem direita.
- São José - margem esquerda do alto Surumu.
- Tracuá - margem esquerda do alto Surumu.

Aldeias Indígenas:

- Barro - margem esquerda do médio Surumu.
- Boca da Mata - margem esquerda do alto Surumu.
- Curicaca - curso médio do igarapé Ingaripá.
- Limão - próximo a confluência dos rios Surumu e Cotingo.

Os problemas básicos que estes dados apresentam são os mesmos que se pode levantar em relação aos registros da Comissão de Inspeção de Fronteiras de 1927: os critérios utilizados para a coleta de dados parecem tão discrepantes que impedem qualquer tentativa de comparação global. Ainda assim, pode-se notar um aspecto complementar entre ambos os levantamentos, pois neste último há informações relativamente detalhadas sobre os rios Cotingo e Surumu (5)

---

(5) De modo importante, a obra de B.Dias de Aguiar (1947), realizada sobre registros tomados pela comissão demarcadora de limites de 1933-34, traz informações sobre o início do surto garimpeiro nos vales dos rios Cotingo e Maú.

que, juntamente com o rio Mau, constituem os principais afluentes do rio Tacutu. Tomados em seu conjunto, estes dados nos oferecem um panorama geral da ocupação do território Macuxi, com a expansão da pecuária nas primeiras décadas deste século. Para uma idéia aproximada do que representam tais dados na dinâmica demográfica de todo o vale do rio Branco, pode-se contrastá-los com os seguintes totais:

De 1909 a 1946 os monges beneditinos batizaram 9.285 *civilizados* e 12.104 *índios* em toda a área da Prelazia, que corresponde aproximadamente à área da bacia do rio Branco. De modo significativo, para o ano de 1943, o linguista Ernesto Migliazza , que esteve trabalhando por muitos anos consecutivos no Rio Branco, avalia a população total da região em 19.709 habitantes, que o autor divide em 15.700 indígenas e 4.009 não indígenas, totais, portanto, inferiores àqueles fornecidos pelos batismos realizados pelos beneditinos. Boa Vista tinha então 3.000 habitantes, e só na região de campos 10.509; dos quais 1.000 E.Migliazza considera índios *integrados*. Em síntese, parte significativa do crescimento demográfico neste meio século se deu com o estabelecimento das fazendas na margem esquerda do rio Branco, no vale do Tacutu e o aumento de habitantes em Boa Vista. Em grande parte, a meu ver, isso se deve à mudança dos índios das aldeias para as fazendas, garimpos e para a cidade, sendo que saíram emigrantes em maior número do que vieram imigrantes de outras regiões do país para o

rio Branco. Assim sendo, pode-se constatar que o perfil crescente da população não decorreu tão somente de movimentos migratórios, mas sobretudo da inserção da população indígena na economia regional, seja enquanto vaqueiros, garimpeiros, seja em funções correlatas como carregadores ou auxiliares na construção de casas, nas tarefas do curral e serviços domésticos, ou ainda, de forma marginal, como fornecedores de farinha e outros gêneros agrícolas aos criadores, garimpeiros e comerciantes na cidade.

Pode-se concluir, portanto, que as relações interétnicas se estabeleceram aqui de forma bastante peculiar: enquanto em outras regiões do país, como nos campos do Paranapanema (C.Nimuendaju, 1954:83/88), no sul de Mato-Grosso (R.Cardoso de Oliveira, 1976:56), no Maranhão (D.Ribeiro, 1979:58), no Piauí (L.Mott, 1979:68), a expansão da pecuária se deu com a expulsão e/ou extinção da população indígena, no Rio Branco os criadores tentaram ocupar os territórios indígenas buscando inicialmente a anuência dos índios.

Isso não ocorreu por serem mais humanitários os criadores aqui do que alhures. A intimidação pela violência também foi largamente utilizada para expulsar índios e abrir caminho para o gado, mas nem sempre tal método foi possível ou encorajador para os criadores dispersos diante de inúmeras aldeias indígenas espalhadas à sua volta. Tampouco seria imprescindível para o acesso dos fazendeiros à

condição de proprietários da terra, na medida em que grande parte das terras de campos eram formalmente, embora ilegitimamente, propriedades estatais, e, nesse sentido, quem poderia se contrapor ao direito de posse dos fazendeiros seriam os interesses do próprio Estado.

Extermínio houve, sem dúvida: o etnógrafo T.Koch-Grunberg <(1917) 1928,I> registra etnias que, à época de sua passagem, encontravam-se em processo de extinção, como os Wayumará, os Sapará, os Purukoto. No entanto, avento a hipótese de que, muitas vezes, os fazendeiros preferiram investir no clientelismo, estabelecendo com os índios relações de compadrio e de aliança, através do casamento com índias, e levando crianças indígenas para serem criadas nas fazendas. Estes laços, a meu ver, revelar-se-iam um meio muito mais eficaz e duradouro de dominação. Como hipótese correlata, diria que a intermediação política exercida pelas lideranças, os assim chamados *tuxauas*, foi um fator fundamental neste processo e mais, tal intermediação, ou a sua recusa, afetou diretamente o próprio processo de formação de lideranças indígenas nas aldeias. São estas as questões a serem exploradas nas páginas que seguem.

Antes, porém, cabe mapear os outros agentes sociais que passam a atuar a partir dos anos dez, a saber, o Serviço de Proteção ao Indio e a Ordem de São Bento, cujos projetos não raro divergiram daquele da sociedade regional.

Capitulo II

Ação indigenista : formação de lideranças e sedentarização

Delineada a fronteira com a Guiana Inglesa em 1904, o projeto oficial para a região do rio Branco sofria uma inflexão radical: pode-se dizer que o próprio conceito de fronteira deixava de ser uma questão militar para tornar-se, acima de tudo, uma questão econômica. A ação indigenista deve ser lida neste contexto, como, aliás, já apontou, com propriedade, A.C.de Souza Lima (1985) em relação ao estabelecimento e atuação do Serviço de Proteção ao Indio a nível nacional. Neste capitulo, procurarei examinar mais detalhadamente o impacto da ação indigenista no bojo da ocupação da porção central do território Macuxi, enfatizando suas consequências para a organização social indigena.

A colonização sistemática do território tradicional Macuxi, como vimos no capitulo anterior, ocorreu a partir das primeiras décadas do século XX. O inicio da expansão pecuarista nos campos do Rio Branco, em fins do século XIX, atingia mais diretamente as bordas deste território ao sul e a leste, área predominantemente habitada pelos Wapixana, onde se encontravam algumas aldeias de

população mesclada Macuxi-Wapixana. Foi somente nas primeiras décadas deste século que os colonos civis começariam a se instalar em maior número ao norte do vale do Tacutú, na região onde se concentravam as aldeias Macuxi.

Podemos, portanto, estabelecer como balizas temporais desta discussão, de um lado, a década de 1910, quando o avanço da economia pecuarista volta-se para o extremo nordeste da região de campos e se estabelecem as agências de contato, representadas pelo SPI e pela Missão Beneditina no rio Branco. De outro lado, o ciclo se completa nas décadas de 1940/50, com a consolidação da ocupação pecuarista e o refluxo do surto do garimpo, que teve início nos anos 30 e promoveu a exploração econômica da região montanhosa, ainda não atingida pelo gado, no extremo norte do território Macuxi. Além disso, outros fatores, tais como a criação do Território Federal de Roraima , subordinado administrativamente ao Governo Federal, em meados da década de 1940, a extinção da Missão Beneditina em 1947, e a decadência do SPI - cujas atribuições, em grande parte, seriam assumidas pelo Governo territorial -, vieram encerrar esta etapa do processo colonizatório.

II.1 - O Serviço de Proteção aos Indios.

O Serviço de Proteção aos Indios instala-se em Roraima no ano de 1915, através da criação de um posto na Fazenda São Marcos. Tratava-se de um desdobramento da unidade administrativa representada pela 1a. Inspetoria Regional, que abrangia ainda Amazonas, Acre, Pará e norte do Mato Grosso. A instalação de postos do SPI na região do rio Branco, nesta data , parece dever-se a dois motivos : em primeiro lugar, tal iniciativa articular-se-ia à esfera mais global de ação do SPI que, enquanto orgão estatal, visava tanto a proteção formal às terras indígenas, quanto a disciplinarização da questão fundiária no país (A.C.Souza Lima,1985;J.P.Oliveira Fo.,1986) (6).

Para a região do rio Branco, em particular, o debate para a arbitragem diplomática da fronteira Brasil/Guiana Inglesa trouxe à tona pesadas acusações quanto à escravização de índios na área, com a conivência do Governo Federal, que foram largamente utilizadas pela Inglaterra, em favor de suas pretensões territoriais. Tais acusações colocavam, portanto, o Governo brasileiro em

(6) Lembremos aqui apenas que o Serviço de Proteção aos Indios - segundo o Decreto no.8072,de 20/06/1910, que o criava, e o Decreto no.9214, de 15/12/1911, que alterava o primeiro - surgia com um amplo leque de prerrogativas, especialmente as de impedir invasões a terras indígenas e a restituição daquelas porventura usurpadas (veja-se M.Carneiro da Cunha,1987:78ss.).

posição politicamente delicada frente à opinião pública nacional e internacional, e exigiam resposta.

Passadas, aliás, mais de duas décadas do proferimento do laudo arbitral que definiu a fronteira, a migração de índios para a Guiana Inglesa, provocada pelas violências cometidas por fazendeiros brasileiros, ainda era uma preocupação para os estrategistas militares. Em 1927, o Estado-Maior do Exército alertava o comandante da Comissão de Inspeção de Fronteiras para o problema da mudança de índios para a margem guianense do rio Tacutu e, embora considerasse improvável uma ação militar inglesa na região, chamava-lhe a atenção para a importância das *fronteiras vivas*, representadas pela população indígena, na eventualidade de uma disputa (Gal.Cândido Mariano Rondon, 7/06/1927,pp.7-10). Em relatório de inspeção, o General Rondon alertava o Estado sobre as consequências políticas danosas que poderiam advir dos maus tratos infligidos aos índios pela sociedade regional naquela fronteira, e comentava: *Que diferença entre os ingleses da Guiana e os brasileiros da Fronteira. Aqueles procuram chamar para o seu território todos os índios da região; estes escorraçam seus patrícios das suas próprias terras, obrigando-os a expatriarem-se*! (C.M.Rondon,1927:69-70).

Vale notar, no entanto, que a história do SPI na área do rio Branco, desde seu início, vincula-se estreitamente à história da antiga Fazenda Nacional de São Marcos, a que aludi no capítulo anterior. Sob a esfera do

Ministério da Fazenda no século XIX, as fazendas nacionais, já no período republicano, passariam sucessivamente pela administração do Ministério da Guerra e do Ministério da Agricultura que, por sua vez, as designaria à Superintendência da Defesa da Borracha e, em 1915, ao Serviço de Proteção aos Indios, orgãos subordinados àquele ministério (7). As fazendas - embora este plural fosse apenas uma ficção já na década de 10 - permaneceram sob a gestão do SPI até a extinção deste orgão em 1969, quando a Fazenda São Marcos, então devidamente caracterizada enquanto área indígena, tornou-se atribuição da FUNAI. Como veremos, discutir o processo de esbulho das terras da Fazenda Sao Marcos, ocorrido naquele início de século, é simultaneamente refletir sobre a interrelação do SPI com os outros agentes

---

(7) O Relatório do Ministro da Agricultura à Presidência da República de 1911 informava que se desenvolvia o processo de transferência das fazendas nacionais para o SPI:

(...) *tem o inspetor do Amazonas tratado do processo relativo à passagem da fazenda S.Marcos, no rio Branco, para o nosso Serviço, processo que se encontra presentemente na Directoria do Patrimônio Nacional, no Ministério da Fazenda, já tendo parecer do delegado fiscal do Amazonas, o qual, segundo estou informado é favorável àquella passagem.*

Para auxiliar o estudo da questão, o mesmo inspector tem procurado em antigos papéis, manuscritos e impressos, no Archivo Publico e na Bibliotheca Nacional, todos os elementos que possam elucidar o caso, sendo seu intuito, aliás muito louvável, levar, quando partir, a decisão final, de modo a poder agir com a necessaria autoridade e exacto conhecimento. (Ministério da Agricultura,1911:287). Vale notar que a menção à recolha de documentos relativos à Fazenda São Marcos ganha maior relevo, uma vez que um incêndio, ocorrido no Arquivo Público do Amazonas, no inicio do século, destruiu a documentação ali existente da seção dos Proprios Nacionaes, em que se enquadravam as fazendas nacionais, o que talvez explique a grande fragmentação atual da documentação relativa às fazendas nacionais.

sociais em causa, sobretudo os fazendeiros,interessados no acesso àquelas terras.

Durante o Império, como vimos, a estratégia oficial adotada para garantir o domínio da área limitrofe com a Guiana Inglesa foi preservar a propriedade estatal de grande parte das terras de campos naturais. No entanto, das três fazendas - São Bento , São José e São Marcos - que pertenciam ao Estado e estiveram sob gestão do Ministério da Fazenda durante o período imperial, apenas São Marcos e, ainda assim, em parte, não estaria sob a ocupação de particulares nos primeiros anos deste século. Consistindo em terras indígenas, e este é o ponto que aqui nos interessa de perto, a perda das fazendas nacionais para particulares agredia frontalmente os direitos daqueles povos, como, mais tarde, viria a reconhecer melancolicamente um funcionário do SPI: *O Governo da União está ameaçado de ficar, dentro de pouco tempo, sem terra alguma em suas fazendas, principalmente nas de São Bento e São José, para suas necessidades futuras* (...) *Jamais houve a menor providência sobre a invasão dessas terras, das quais o maior prejudicado no esbulho é o índio, que já não sabe onde se possa localizar* (Bento Pereira de Lemos à Diretoria do SPI, 27/11/1917,ms.Museu do Indio).

Tal esbulho, em larga medida, encontrou respaldo jurídico em uma interpretação espúria, por parte do Governo do Amazonas, do artigo 64 da Constituição republicana de 1891. Explico.

Em rápidas linhas, o artigo 64 da Constituição de 1891 delegava aos Estados legislação supletiva sobre as terras devolutas da União. Como bem coloca M.Carneiro da Cunha (1987:74ss.), a medida teve, na prática, efeitos funestos, uma vez que os governos estaduais, mais sensíveis às pressões locais, frequentemente consideraram devolutas terras indígenas a fim de sua concessão a particulares. Interpretação de má fé, obviamente, pois, como afirma ainda a autora, terras indígenas nunca foram consideradas devolutas pela legislação brasileira. Isto se aplica exatamente à atuação do Governo do Amazonas nas primeiras décadas da República: conforme a documentação disponível no Instituto de Terras do Amazonas (8),o Governo do Estado , no período de 1899 a 1944, chegou a expedir cerca de duzentos e dez títulos definitivos (veja-se tabela 1) . Estes títulos, em sua grande maioria, incidiam sobre a região do médio e alto rio Branco, atingindo ainda seus afluentes Uraricoera, Amajari, Mucajaí, Cauamé, Tacutu, Cotingo e Maú, áreas de incontestável ocupação indígena, em particular Macuxi e Wapixana.

Além disso, as áreas de fronteira, conforme o próprio artigo 64 da Constituição em que se amparava o Governo do Amazonas para distribuí-las, continuavam afetas

(8) A documentação sobre terras no Estado do Amazonas (inclusive a região do rio Branco até 1944), constante do Arquivo do Estado do Amazonas, encontra-se hoje no Instituto de Terras do Amazonas, para onde foi transferida, após a criação deste orgão, na década de 70. Os dados aqui citados foram coletados por Nádia Farage, em pesquisa realizada no Instituto de Terras do Amazonas no ano de 1988.

ao Governo Federal. Tratava-se, portanto, de uma ingerência indevida na esfera federal. Soma-se a isto o fato de que a política indigenista oficial, que havia sido delegada aos estados em 1889 (Decr.nº 7 de 20/11/1889, apud M.Carneiro da Cunha,1987:74ss.), voltou ao âmbito do governo central em 1906, quando da criação do Ministério da Agricultura (Lei nº 1606 de 29/12/1906) e posteriormente, do Serviço de Proteção aos Indios. Por estes motivos, cedo eclodiriam divergências entre os governos estadual e federal, representado localmente pelo Serviço de Proteção aos Indios. O caso da Fazenda São Marcos, que exploraremos a seguir, ilustra particularmente bem esta questão.

Na década de setenta do século XIX, as fazendas nacionais, então sob a jurisdição do Ministério da Fazenda, foram arrendadas a Leopoldo Pereira Tavares e ao Comendador Antonio José Gomes Bastos, pelo periodo de nove anos . Em 1887, cessado o prazo de arrendamento, o Comendador Bastos renovou seu contrato com o Governo Imperial. Um ano mais tarde, o mesmo comendador, através de um contrato particular, tornou Sebastião José Diniz, fazendeiro na provincia do Amazonas, cessionário de tal arrendamento. O Governo Imperial, no entanto, não aceitou aquela transferência de contrato, ordenando que, no prazo de um ano, Sebastião Diniz retirasse seu gado e demais pertences das terras de propriedade do Estado. Não foi o que ocorreu: favorecido, certamente, pela instauração da República, Sebastião José Diniz viria a se estabelecer na porção norte

da fazenda São Marcos, ocupação que, mais tarde, fundamentaria a requisição de título definitivo, por parte de J.G.de Araújo & Cia., firma comercial de Manaus, credora do espólio de Diniz (N.Farage,1986b). Ao assumir a gestão da fazenda São Marcos em 1915, o SPI deparar-se-ia com este quadro de ocupação, complicado e dificilmente reversível.

Já no ano de 1914, um funcionário do Ministério da Agricultura,Indústria e Comércio, ex-administrador das fazendas nacionais, em viagem de inspeção pelo rio Branco, enviava ao diretor do SPI um ofício informando-o *do clima de violência, ameaças de morte aos funcionários do SPI, exploração dos índios e mudança de aldeias inteiras para a Guiana* (...) *com total impunidade dos fazendeiros perante as autoridades de Boa Vista* (Inspetor João Augusto Zany, dezembro de 1914, ms.Museu do Indio). A questão viria a se acirrar nos anos seguintes, como o demonstram os relatórios de 1916, 1917,1918 e 1919 (mss.Museu do Indio),onde constam insistentes apelos para que fossem tomadas medidas jurídicas contra a grilagem das terras das fazendas nacionais: nesta época, o administrador Alípio Vieira de Freitas e seu superior imediato, Bento Pereira de Lemos, começaram a tomar providências cabíveis no sentido de reaver o domínio de fato daquelas propriedades.

Inicialmente foram erguidas as instalações da sede do SPI na fazenda São Marcos, cujo administrador viria a ser o funcionário mais graduado do Governo Federal na região durante muitos anos. Em novembro de 1917, o inspetor Bento

Pereira de Lemos requisitava ao novo administrador das fazendas nacionais uma lista dos posseiros daquelas terras (Oficio nº 264 de 27/11/1917,ms.Museu do Indio). Em junho do ano seguinte, o mesmo inspetor faria publicar no Diário Oficial do Amazonas um edital proibindo a permanência de gado particular na área das fazendas nacionais, estratagema utilizado pelos posseiros para impor sua presença na área (9).

Foram ainda afixadas cópias deste edital na porta principal do prédio da intendência do municipio, e, em

---

(9) A íntegra do documento é a seguinte:
Ministério da Agricultura, Industria e Commercio.
Inspectoria do Serviço de Protecção aos Indios
Fazendas Nacionaes do Rio Branco.
Edital de Praça.
De ordem superior, faço saber a quem interessar possa e ao conhecimento deste pertencer que fica de ora em deante prohibida a estadia ou collocação de gados de particulares nas fazendas nacionaes, sitas no Municipio de Boa Vista do Rio Branco, deste Estado, denominadas São Bento, São Marcos e São José, cujos limites são: - São Bento - limita-se ao Norte com o rio Urariquéra; ao Sul, com o rio Cauamé; a Leste, com o rio Branco; e a Oéste, com os rios Urariquéra e Maracá e com o Território da República da Venezuela. São Marcos - limita-se ao Norte, com o terreno neutro que termina na Cordilheira de Pacaraima e o rio Surumú; ao Sul, com os rios Branco e Tacutú; a Leste, com os rios Tacutú e Surumú; e a Oéste, com os rios Urariquéra e Parimé. São José - limita-se ao Norte, com o rio Tacutú; ao Sul, com o igarapé do Surrão, com a fazenda particular "São Pedro" e terras devolutas; a Leste, com o rio Tacutú e com terras que se estendem ao Estado do Pará; e a Oéste, com o rio Branco. Outrosim, faço saber que fica marcado o prazo de noventa (90) dias, a contar da publicação do presente, para os possuidores de gados, que se encontram em pastagens nas alludidas fazendas e suas dependências, retirarem os mesmos sob pena de serem ditos gados aprehendidos e levados a depósito por conta de quem pertencerem. Inspectoria do Serviço de Proteção aos Indios, no Estado do Amazonas e Território do Acre, em Manáus, 19 de junho de 1918. - o Inspector, Bento Pereira Lemos. (Diário Oficial - Amazonas, 20/06/1918).

seguida, tiradas certidões de sua afixação, que foram enviadas ao Governador . Tal atitude provocou grande alarme entre os fazendeiros: o Conselho Municipal de Boa Vista reuniu-se então para protestar junto ao Governo do Amazonas e ao Ministério da Agricultura (filme 032/0934 - Museu do Indio).

Os protestos, ao que tudo indica, surtiram efeito imediato: após alguns dias, um telegrama da Diretoria do SPI ordenava a Bento Pereira Lemos a suspensão da retirada dos ocupantes das fazendas nacionais (Diretoria do SPI ao Inspetor do Amazonas e Acre, 4/07/1918, telegrama no.342, Museu do Indio).

A contrapartida do Governo do Amazonas igualmente não tardaria, representada pela concessão a particulares de cerca de quarenta titulos definitivos nos anos que se seguiram, até 1923 (ver tabela 1), títulos que, em sua maioria, incidiam sobre as terras das fazendas nacionais.

Os conflitos da agência oficial com os fazendeiros e as autoridades locais, no entanto, não se resumiam a uma disputa em torno da propriedade estatal das terras. Tais conflitos consistiam em questão mais abrangente, afeta a direitos territoriais indígenas, uma vez que, também nesta área, o governo estadual do Amazonas tentaria imiscuir-se, motivado por interesses da população regional. Avançando sobre um campo de atuação que a legislação federal atribuia ao SPI, o governo do Amazonas, em 1917, tomaria a iniciativa de promulgar uma lei que, entre outras medidas, reservava

uma área entre os rios Surumu e Cotingo para os índios Macuxi e Jaricuna (Taurepang) (10).

---

(10) Como segue:

O Doutor Pedro de Alcantara Bacellar, Governador do Estado do Amazonas,etc.

Faço saber a todos os seus habitantes que a Assembléa Legislativa do Estado decreta e eu sancciono a seguinte Lei:

art.1. Fica o Governador do Estado auctorizado a conceder, como posses immemoriais havidas por occupação primaria, todas as terras possuidas actualmente por indios selvagens ou semi-civilizados, para seu domicilio e aproveitamento.

art.2. A área de cada secção será correspondente ao numero de familias ou pessôas da tribu a que ella fôr feita e ao destino agricola ou pastoril, conforme a qualidade da terra.

art.3. O Governador do Estado, por um Regulamento especial, fixará o processo para effetuar taes concessões, que deverão ser promovidas por intermedio do Serviço de Proteção aos Indios, ou da auctoridade ou repartição que tiver a seu cargo zelar os interesses dos indios, caso extincto aquelle serviço do Governo Federal.

art.4. Essas terras, uma vez concedidas, serão consideradas, para todos os effeitos, como de domicilio particular, sendo ,porém, inalienáveis.

art.5. Ficam desde já reservadas sob o regimen da presente Lei:

a) para domicilio e aproveitamento dos indios Macuchys e Jaricunas, ahi estabelecidos com pequena agricultura e criação de gado, a região compreendida entre os rios Surumu e Cotingo, e as serras Mairary e Conopiáepim, no municipio de Bôa Vista do Rio Branco.

b) as terras situadas no municipio de Lábrea, entre os rios Seruhiny e Sepateny, limitados a montante e jusante, respectivamente, por picadas que serão traçadas desde os campos superiores do rio Seruhiny até o rio Sepateny e de um ponto fronteiro á foz do igarapé Mixiry, no rio Seruhiny ao rio Sepateny.

c) as terras situadas a cincoenta (50) kilometros a jusante das cachoeiras até alcançarem estas, em ambas as margens do rio Jauapery, no municipio de Moura.

art.6. A medição e demarcação destas concessões deverá ser effectuada pelo Governo da União, dentro do praso de (3) annos, da promulgação da presente Lei.

art.7. Desta concessão ficam também excluidas todas as terras já concedidas pelo Estado, como as que estejam occupadas, e cultivadas por quaesquer pessôas que nas mesmas tenham residencia habitual e cultura effetivas.

art.8. Revogam-se as disposições em contrario.

Palacio do Governo, em Manáos, 16 de Outubro de 1917. - Dr. Pedro de Alcantara Bacellar.

(Lei no.941, de 16/10/1917, in Leis, Decretos e Regulamentos - Amazonas, t.XXI - jul/dez.1917).

A referida lei, sob todos os ângulos, afigurava-se um paradoxo jurídico: de um lado, porque, como aludi acima, o governo estadual extrapolava de suas atribuições, extrapolação ainda mais claramente expressa no artigo 6º, onde a lei delegava ao Governo da União a tarefa de demarcar, no prazo de três anos, as áreas que então reservava. Por outro lado, e de modo mais grave, a lei de 1917, ao reservar aos Macuxi e Taurepáng uma pequena faixa dentre a real extensão de seus territórios, implicitamente liberava a área restante à ocupação de particulares: mais do que regular a ocupação indígena, portanto, a lei voltava-se para a legalização das posses indevidamente estabelecidas até aquele momento, e as que se seguiriam.

A demarcação da área, tal como imposta pela lei de 1917 foi, no entanto, realizada pelo SPI em 1919. Poucos anos depois, a inspetoria regional viria a queixar-se ao Diretor do SPI que até mesmo aquela pequena faixa reservada em 1917 encontrava-se invadida *pelo pessoal de J.G.de Araújo com a finalidade de engordar cabeças de gado.* Tornada, na prática, letra morta, a lei de 16 de outubro de 1917 seria revogada em 1922, deixando, na opinião do inspetor, o SPI impotente para tomar qualquer atitude na defesa da ocupação indígena daquelas terras (Relatório da 1a.Inspetoria Regional à Diretoria do SPI, 1924:13, Museu do Indio).

Vê-se, portanto, que nestes primeiros embates com o poder local, a atuação do SPI ficou muito aquém das

prerrogativas que lhe eram conferidas por lei. Este quadro, vale notar, não se alteraria nos anos seguintes; ao contrário, com o passar do tempo, a ação do SPI tenderia a ser cada vez mais inexpressiva.

As divergências relativas à política indigenista oficial, que opunham funcionários do Estado, elite local e missionários religiosos, certamente variaram ao longo da primeira metade do século, de acordo com os diferentes momentos conjunturais. Em um primeiro momento, a própria forma de inserção dos agentes indigenistas - religiosos, inclusive, como veremos adiante - no cenário local motivou a emergência de conflitos com os fazendeiros, que se manifestaram pública e ostensivamente, em disputas acirradas em torno de questões como a posse da terra e utilização da mão de obra indígena. Até meados do século, a divergência entre os interesses de cada um destes segmentos perderia a ênfase, dando lugar a uma acomodação tácita, dentro de um novo equilíbrio de forças, em que os conflitos passariam a ser tratados rotineiramente por vias institucionalizadas.

Os fatores que contribuiram para tal acomodação certamente transcendem o âmbito regional. A presença do SPI foi redimensionada no rio Branco a partir de 1930, em meio às transformações estruturais ocorridas no Estado. Com a desorganização administrativa que se seguiu à derrocada da república velha, a atuação do SPI sofreu um lapso de pelo menos um ano, quando foi demitido o inspetor regional do Amazonas e Acre. Ao ser reconduzido ao cargo no ano

seguinte, o inspetor relatava que, durante este período, havia sido movida uma campanha intensa no Amazonas pela desativação do Serviço de Proteção aos Indios. Além disso, continuava o funcionário, a primeira medida do governo provisório , no ano de 1931, concernente à inspetoria regional, havia sido a redução de sua verba a menos da metade daquela disponível para o ano de 1929 (Relatório da 1a.Inspetoria Regional à Diretoria do SPI, 1930-1931).

Este corte drástico de recursos obrigou a Inspetoria a diminuir o número de funcionários e a retrair suas atividades, situação que perdurou até os anos 60, quando seria extinta a agência oficial, em meio a graves denúncias de desmandos e corrupção. Um informe relativo ao rio Branco, enviado à Diretoria do SPI, já no ano de 1941, retratava esta situação de forma eloquente:

> *Sr.Diretor: A inspeção no Rio Branco tem que ser adiada para março ou abril. Conforme confessa o próprio encarregado só se fez ali campeada em 1934 e agora acaba de me telegrafar haver feito a que eu ordenei. O encarregado preocupa-se somente com os interesses do J.G.Araujo, do Homero Cruz e talvez de sua fazenda no Amajary, na mesma zona da Fazenda São Marcos. Desde que saí do Rio tenho tudo isso a verificar pessoalmente, o que não foi possível porque os recursos só vieram em novembro/dezembro, e aí foi impossível sair da sede...* (Relatório da Inspetoria Regional à Diretoria do SPI,1940; doc.anexo,26/02/1941).

Mais teremos a falar adiante sobre o Serviço de Proteção aos Indios no rio Branco. Por ora, examinemos a atuação da missão beneditina , outro agente indigenista que, naquele período, disputava com o SPI o mesmo espaço

institucional de mediação entre o Estado e a população indígena na área.

II.2. A Missão Beneditina.

Muitos sacerdotes católicos trabalharam no rio Branco desde o século XVIII. Missionários carmelitas acompanharam os militares portugueses no aldeamento dos índios; no decorrer do século XIX, carmelitas e jesuítas, atuando no rio Negro, estendiam suas viagens de desobriga até o rio Branco e, por ocasião da disputa de fronteiras com a Inglaterra foram enviados missionários para batizar os índios e atestar os limites de domínio do Estado. No entanto, dada a violência secular no recrutamento dos índios e a efemeridade da presença dos missionários, é temerário falar de trabalho religioso *stricto sensu* entre os índios no rio Branco antes da missão beneditina. Em 1888, durante uma viagem pela região para sondar a localização mais apropriada para o estabelecimento de uma missão, o padre Libermann, que fora visitador apostólico das missões da Congregação do Sagrado Coração de Maria nas Antilhas e América Meridional, deparava-se com um legado pouco consistente de seus antecessores: os índios, registra ele, *estavam mesmo mais*

preocupados em conjurar os maus espíritos que louvar ao bom Deus (A.Limbour,1908:515).

As condições estruturais para o trabalho sistemático de catequese no rio Branco surgiram com a separação entre Estado e Igreja no regime republicano: com o fim do Império, e a autonomia da organização religiosa, a Santa Sé passou a investir na reestruturação da combalida Igreja Romana no Brasil pelos moldes do Concílio Vaticano II, incentivando a vinda de religiosos, de novas ordens, a abertura de congregações e de novas áreas de missão. Coube à Ordem de São Bento a área do rio Branco, então desmembrada da Diocese de Manaus e elevada à categoria de *abadia nullius* da Abadia de Nossa Senhora de Monserat do Rio de Janeiro. Para os beneditinos, tratava-se de um grande desafio: monges formados nos claustros dos mosteiros, cultivavam uma tradição letrada e não tinham experiência missionária. De ora em diante, teriam que pôr à prova a própria ordem em contraste com outras mais modernas e organizadas com vistas ao trabalho missionário (11).

A falta de experiência da Ordem de São Bento em catequese indígena, no entanto, teria sua contrapartida na crítica dos beneditinos aos métodos utilizados nos aldeamentos indígenas anteriormente empreendidos por outras

(11) O antagonismo entre mosteiro e missão foi explorado extensamente por F.Baêta Neves (1978), em seu trabalho sobre os aldeamentos indígenas empreendidos pelos jesuítas no Brasil, onde sustenta que as ordens missionárias têm como seu inverso as ordens monacais. O caso dos beneditinos no rio Branco, no entanto, demonstra que tal antagonismo não constituiu um empecilho insuperável para que uma ordem monacal promovesse a catequização de índios.

ordens religiosas. As linhas mestras de tal crítica foram colocadas no discurso de D.Gerardo van Caloen, bispo e prelado da missão beneditina no rio Branco, em conferência realizada no Centro Católico do Rio de Janeiro no ano de 1919. Nesta ocasião, procurando convencer os assistentes e as autoridades governamentais a destinarem recursos para a longínqua missão, da qual era o mentor intelectual, o prelado, em seu favor, afirmava que :

> *...o segredo para o sucesso da catequese é o respeito à liberdade individual de cada um dos índios. Nada de constrangimentos, nada do que se assemelha à escravidão (...) Há um segundo systema de aldeamento melhor ainda que o primeiro e mais efficaz porque está baseado em raízes mais profundas: é o systema de educação completa de meninos e de meninas índios, em internatos agrícolas, educação coroada pelo matrimonio christão e a fundação de um lar civilizado (...) Isto basta para a primeira geração de meninos, apanhados nas mattas, nús e vadios, e que tem ainda no sangue os instinctos da natureza não refreada por tradição ou por autoridade alguma...* (G.van Caloen,1919:10).

Ao postular o respeito à liberdade individual, van Caloen parecia não alimentar maiores expectativas quanto à conversão dos adultos; o investimento catequético deveria, em sua opinião, voltar-se inteiramente para a conversão de crianças. Isto, aliás, o expressa, de forma ainda mais incisiva, em outra passagem de seu discurso: *Sigamos o exemplo da natureza nossa mãe, que nunca procede por saltos. Já é muito para esta geração, o passar d'um estado quasi animal ao de um bom pae de familia...* (G.van Caloen,1919:10).

Vê-se, portanto, que a premissa básica, em sua argumentação, era a de que a conversão seria obtida somente através do distanciamento gradativo do indivíduo de sua cultura de origem, cuja existência o prelado negava, ao atribuir aos índios um *estado quasi animal*, ou seja, um estado de natureza. Porém, não deixava de reconhecer a força desta *natureza*, contra a qual havia que lutar longamente: *Um dos maiores perigos d'uma civilização rapida e adiantada demais é o instinto selvagem ainda não bem dominado, que persiste apesar da melhor educação, e produz essa inconstância tão frequente entre os índios quando se lhes aperta demais a liberdade* (G.van Caloen,1919:10). Como exemplo, van Caloen citava a parábola, aliás, bastante convincente, *daquelle jovem índio, manso e intelligente*, que D.Antonio Macedo Costa teria enviado a ordenar-se em Roma:

> *O moço seguiu com brilho todo o curso, voltou de Roma sacerdote e doutor. Mas apenas voltou para sua terra natal, ao respirar o ar de suas florestas, ao sentir-se tão perto dos seus, selvagens,sim, mas consanguineos, sentiu em si um tal impulso, uma tal paixão pela liberdade, comprimida durante toda a mocidade passada em terra estrangeira, que não poude resistir. Largou a civilização, a ciencia, a convivencia com homens de escol, jogou fora a batina e correu á seus congeneres para nunca mais reapparecer! Diz a tradição que, ao despir a batina, elle dissera a phrase latina: Quod natura dat nemo negare potest.* (G.van Caloen,1919:11).

Para evitar que algo parecido sucedesse aos meninos, objeto da catequese dos beneditinos no rio Branco, os monges, segundo o prelado, tiveram *o cuidado de abrir de vez em quando uma das valvulas apropriadas; a caça, a pesca*

e uma excursão anual de um mes ás matas , ás aldeias, e malocas para rever os seus (...) *Assim, satisfeita a saudade, não há perigo de fuga...* (G.van Caloen,1919:12).

Frise-se assim que a atuação missionária da Ordem de São Bento pautou-se pela ênfase na educação enquanto chave para a conversão dos índios no rio Branco. Sobre este eixo, como veremos, articular-se-iam grande parte dos conflitos havidos com os outros agentes sociais em questão.

Os contornos de tal polêmica, no entanto, já evidenciar-se-iam desde aquela data, uma vez que van Caloen, em favor de sua proposta, criticava não só o missionamento religioso tradicional, mas também, o indigenismo leigo do Estado: (...) *Foi inutil, meus senhores, o esforço feito pela Maçonaria para roubar á Egreja Catholica seu secular monopolio das Missões de Catechese* (...) *Não se conseguiu arrancar ás mãos dos apostolos a bandeira da Cruz que salva o mundo. Não foram os maçons, que ouviram as palavras de Christo: Ide, ensinae á todos os povos* (G.van Caloen,1919:14-15). Tais colocações provocaram reação imediata, por parte dos funcionários do Serviço de Proteção aos Indios e do circulo positivista nacional: no mesmo dia da conferência do beneditino, Horta Barbosa, então diretor do SPI, tomou a defesa de sua repartição, em carta enviada ao jornal A Notícia, que publicava a fala de van Caloen. Refutando as opiniões do prelado, o diretor do SPI brandia as inúmeras atividades desenvolvidas pelo orgão, inclusive na Fazenda Nacional de São Marcos, onde se empregavam índios

como vaqueiros, trabalhadores rurais e carreiros, *na propria região do rio Branco, onde o illustre missionario beneditino tão devotamente se propõe a arrombar uma porta aberta* (A Notícia, 4/04/1919). De modo mais contundente, manifestar-se-ia o capitão Alípio Bandeira, funcionário do SPI e ex-administrador da Fazenda São Marcos, acusando os beneditinos de exploração da mão de obra indígena, sob o pretexto de educar e evangelizar: (...) *Tem indios na sua fazenda como qualquer outro fazendeiro, á soldada,com esta diferença - que os outros pagam com dinheiro, ao passo que os benedictinos pagam com roupa* (...) (A Gazeta de Notícias, 13/04/1919). Voltaremos a este ponto adiante.

A conferência do bispo, vale notar, atingiu, além das instituições mencionadas, as consciências eruditas da capital da república. Posicionando-se frente à polêmica, Humberto de Campos, folclorista , presença frequente na imprensa da época, viria a ponderar com surpreendente lucidez:

> *Ante esses depoimentos sobre a catechese leiga e religiosa do indio, que se deve pensar, afinal, desse serviço? A palavra do padre diante da Cruz é sagrada; a do militar, emithida sobre o aço da espada é respeitável, que fazer pois?*
>
> *A resposta é, no entanto, simples: é não dar dinheiro a nenhum deles, e deixar o indio na sua floresta, na sua tribu, na sua maloca...O caminho do inferno não é pela selva,no Amazonas. E por aqui, por onde nos vamos, e por onde o bispo e o capitão querem arrastar o indio!* (A Gazeta de Notícias, 9/04/1919).

Mas, retomemos nossa questão. Em 1909, chegaram a Boa Vista quatro monges e dois irmãos conversos, para

instalação da missão. Desde a chegada, os missionários beneditinos acalentaram o projeto de um educandário para crianças indígenas. A oportunidade para a criação do educandário surgiria já no primeiro contato com os índios, quando o então administrador da Fazenda São Marcos, José Franco Neves, convidou os monges para uma visita à aldeia do *tuxaua* Ildefonso - de quem trataremos, com maior detalhe, adiante -, situada nas proximidades da sede da fazenda. Neves teria previamente avisado Ildefonso sobre a visita dos missionários, que por sua vez, avisou as aldeias da redondeza, que compareceram no dia marcado para conhecer os monges *barbados*, condição que os tornaria conhecidos entre os índios.

Segundo o relato de D.Achario, um dos visitantes, os missionários, a caminho da aldeia, temiam *as orgias e os horrores destas festas indígenas*... (A.Demuynck,1909, III:171-172).

Ao contrário da expectativa dos monges, os maiores problemas a serem enfrentados pela missão beneditina não partiriam dos índios *pagãos*, mas antes, por um lado, dos regionais, cujos costumes religiosos não se enquadrariam sem resistências na ortodoxia católica pós-conciliar, e, por outro lado, dos agentes do SPI, que lutariam pela exclusividade dos recursos públicos destinados à assistência aos índios.

Poucos meses após sua chegada ao Rio Branco, os missionários já se veriam envolvidos num conflito com a

PARINARA

Arquivo do Mosteiro São Bento. R. J.
reproduzido por Vicent Carelli

Arquivo do Mosteiro São Bento - R.J.

reproduzido por Vicent Carelli

elite política local que teria graves consequências para o futuro imediato da missão, bem como desdobramentos no cenário nacional. Segundo a crônica da missão, nos primeiros dias em Boa Vista, os missionários se sentiam acolhidos com certa simpatia por parte da população, apesar de não ter havido qualquer manifestação exterior ou pública nesse sentido. As primeiras dificuldades surgiram com algumas resistências à prática da confissão, mas os monges as atribuíam a uma certa apatia das *consciências relachadas*, algo muito natural na terra da *aventura e do dinheiro*, o que não mudava sua determinação em conduzir a população à observação das *leis da igreja e da piedade cristã*. Os problemas mais sérios começaram a surgir com as autoridades civis de Boa Vista, mais precisamente com Bento Brasil, cuja família era detentora dos maiores latifúndios da região do Rio Branco e, de modo mais importante, da hegemonia política na Vila. Com efeito, Bento Brasil, que já havia doado uma fazenda à paróquia de N.S. do Carmo, a única em toda a região, e havia sido o administrador dos bens da Igreja - cujo sacerdote, o padre Furtado, era frequentador assíduo de sua casa (12) -, não admitiria passivamente a idéia de uma Igreja subordinada direta e somente a Roma, gerida a partir de interesses próprios, que eventualmente não coincidissem com os seus particulares.

---

(12) - Nos termos de um jornal católico do Rio de Janeiro, o sr. Bento Brasil *tratava o padre Furtado como um cão e pretendeu fazer o mesmo com os beneditinos* (O Universo,9/3/1910).

Uma violenta disputa pelo poder caracterizou a paisagem politica do rio Branco por várias décadas: desde a morte de Sebastião Diniz (13), o líder politico incontestável no rio Branco na virada do século (A.Limbour,1898:464), dois grupos de fazendeiros, um deles encabeçado por Bento Brasil, disputavam a hegemonia do poder na área. Na medida em que os missionários iam estabelecendo relações com seu novo rebanho no Rio Branco, eles se aproximaram de pessoas rivais e/ou hostis ao então deputado Bento Brasil, o que tornou sua presença uma interferência perturbadora na correlação de forças locais e potencialmente um risco para a hegemonia do deputado e seu grupo, que se aglutinava em torno da formação da loja maçônica "Paz e Progresso do Rio Branco". A perseguição politica então desencadeada por Bento Brasil aos missionários no rio Branco suscitou veementes protestos por parte da população católica nas capitais brasileiras, em especial no Rio de Janeiro, o que, em contrapartida, lhes conferiu algum respaldo politico para permanecer na área (A.Kaufmehl,1910:203-209).

Com a hostilização do grupo dominante em Boa Vista, porém, os missionários se viram forçados a abandonar a vila, de onde partiram, indo encontrar refúgio na fazenda "Capela", de propriedade do coronel Paulo Saldanha, um dos

---

(13) - Sebastião Diniz explorava balata no baixo Rio Branco em fins do século XIX. Tornou-se arrendatário de parte das Fazendas Nacionais em fins do século XIX, e, depois de vencido o contrato,tomou posse de parte considerável do rebanho e de grandes extensões de terra dentro dos limites das fazendas, que mais tarde, na década de 1920, seriam requisitadas por JG Araújo ao Governo do Amazonas como propriedades particulares!

destacados opositores do grupo maçom. Daí seguiram para o vale do Surumú, ao norte da vila, na região montanhosa ainda ocupada exclusivamente pelos índios, para estabelecerem a sede de uma missão de catequese. Com a ajuda dos índios, os missionários construiram três barracões às margens do alto Surumu e deram início ao trabalho de evangelização, ou em suas palavras, *cristianização metódica*, que consistia basicamente na celebração dos ritos litúrgicos nas aldeias, e na fundação de uma escola, onde passariam a ministrar aulas, já nos primeiros meses de 1910, de rudimentos de alfabetização, carpintaria e jardinagem para crianças indígenas.

A missão do Surumu parecia atingir uma etapa florescente quando foi visitada pelo etnólogo T. Koch-Grunberg no ano seguinte de sua fundação, cujas impressões sobre o trabalho dos beneditinos eram bastante favoráveis, apesar do isolamento:

> *Pode-se opinar sobre as missões como quiser - falo aqui desde o ponto de vista puramente humano - Esta missão tem uma grande vantagem pois protege os pobres índios dos abusos dos brancos e evita ainda que por pouco tempo que eles se transformem em bêbados degenerados afetados pelas doenças da civilização. - Desde o ponto de vista cristão - ainda todavia se encontram, apesar das orações e canções sagradas, no mais profundo paganismo e repetem tudo sem pensar em nada. Mas por isso estariam eles moralmente abaixo da maioria de nós?*
>
> *Se não se encontrasse aqui no interior primitivo de um país, se a missão pudesse trabalhar com grandes recursos e instalar escolas, se poderia fazer uma obra duradoura que tivesse realmente valor. Mas aqui onde o branco crê que está civilizado quando dá aos índios uns farrapos e o ensina a beber pinga e a maldizer, os explora de maneira irresponsável em benefício do próprio pecúlio, nesse desgraçado rincão do Amazonas em geral e do Rio Branco em particular, todo esforço cultural sincero restará*

fragmentário e como fenômeno passageiro. Para que tanto desgaste e esforço? (T.Koch-Grunberg,1979,I:48).

Tal impulso, no entanto, foi de curta duração, uma vez que os missionários, logo em 1912, seriam forçados a abandonar a missão do Surumu , por motivo de doença. Dos quatro monges e dois irmãos leigos chegados para fundar a missão, dois morreriam a caminho de Belém, com febre amarela, e um terceiro, Dom Adalberto Kaufmehl - que iniciara a tradução de trechos dos textos evangélicos para utilizar nas aulas de catecismo -, foi obrigado a retirar-se pelo mesmo motivo. Reduzidos em número, os missionários decidiram mudar para Serra Grande, um lugar a algumas horas de viagem ao sul de Boa Vista, na margem oposta do Rio Branco, de onde partiriam para realizar viagens de desobriga pelas fazendas e aldeias mais próximas. Os três missionários permaneceram realizando este trabalho até 1915, quando, por problemas internos à Ordem, voltariam ao Mosteiro-mãe no Rio de Janeiro.

Em 1921, com a ascensão do monge Dom Pedro Eggerath para a direção da Abadia beneditina no Rio de Janeiro, foram enviados outros missionários para o Rio Branco, abrindo-se uma nova fase da missão. Desta vez, havendo já superado o clima hostil na vila, e podendo contar com o patrocínio do novo abade e mais recursos, os monges instalaram-se em Boa Vista e voltaram-se para projetos mais ambiciosos, como a abertura de uma estrada contornando o trecho encahoeirado do Rio Branco, de Boa Vista a Caracaraí,

e ainda a abertura de uma empresa agro-industrial. Fundaram então em Boa Vista um "patronato" para meninos e meninas indígenas, que funcionou em regime de internato até 1945, por onde passariam centenas de crianças provenientes de diversas aldeias. O contato com as aldeias nesta nova fase da missão ficaria por conta dos monges encarregados das viagens de desobriga, e entre eles, cabe destacar a figura de Dom Alcuino Meyer, cuja atuação foi a mais abrangente e duradoura, especialmente nas aldeias Macuxi, como veremos adiante.

O espaço conquistado na Vila de Boa Vista, no entanto, não dirimiria todos os problemas dos beneditinos no cenário local. Os administradores da Fazenda São Marcos - que haviam sido seus aliados no conflito com as autoridades civis durante a primeira fase da missão, e que haviam lhes prestado bons serviços, intermediando os primeiros contatos com os índios - se voltariam contra os religiosos a partir da instalação do SPI em 1916, contestando todas as concessões de verbas públicas destinadas à catequese (Relatórios da 1ª Inspetoria Regional à Diretoria do SPI, 1924-1943). No entendimento dos agentes do SPI, tais recursos eram concedidos aos religiosos em detrimento do serviço oficial, a quem caberia prestar assistência leiga aos índios, sem interferir em suas crenças tradicionais, conforme os princípios republicanos. Assim, à medida que iam se tornando mais nítidas as esferas administrativas na República, a concorrência entre as duas agências de contato,

a missão beneditina e o SPI, parecia se manifestar de forma mais evidente em disputas localizadas.

Desse modo , por exemplo, logo após a fundação,pelos beneditinos, do "patronato" para as crianças indígenas, os funcionários do SPI acordaram para a necessidade de criarem uma escola com a mesma finalidade na Fazenda São Marcos, ou, reversamente, em seguida à criação do Sanatório "General Rondon" pelo SPI em 1921, os missionários abriram um hospital em Boa Vista. Com a instalação do SPI no rio Branco, criava-se assim um novo pólo de interesses em relação à população indígena, fator que contribuiu para que ocorresse uma mudança de ênfase na atuação da missão beneditina: a atenção dos religiosos a partir daquele momento estaria mais voltada para a sociedade regional, onde o campo de trabalho lhes seria mais favorável do que no período anterior.

Por outro lado, a permanência da missão durante um período consecutivo mais longo, até 1947, permitiu que houvesse um avanço no trabalho de catequese, e, no que diz respeito aos Macuxi, pela primeira vez um monge lograria alcançar o domínio da língua com condições de fazer doutrinação no código nativo. Este monge foi Dom Alcuíno Meyer, que desde sua chegada no rio Branco em 1926, ficou incumbido das viagens de desobriga e catequese dos índios. Ainda hoje os índios mais idosos referem-se a ele como o *padre macuxi*, distinção que denota uma intimidade de convívio que os demais sacerdotes não parecem ter alcançado.

Dada a vastidão do território sob sua responsabilidade, Dom Alcuino passaria a maior parte de seus vinte anos de missão em viagens pelas aldeias e fazendas, onde permanecia o tempo necessário para a celebração dos ritos litúrgicos, o que variava de algumas horas até três a quatro dias, dependendo dos serviços requeridos. O monge fazia as viagens a pé, e circunstancialmente era acompanhado por índios de uma aldeia a outra. Levava consigo apenas uma mula para carregar seus instrumentos indispensáveis, um altar portátil, uma batina, e os livros de registro. O roteiro de cada viagem era elaborado pelo próprio missionário que aproveitava os meses de seca (novembro a maio) para percorrer o maior número possível de aldeias e fazendas e atingir os lugares mais distantes. Assim, por exemplo, nas suas viagens no ano de 1942, pelos vales dos rios Tacutu, Cotingo, Maú e Surumu, Dom Alcuino visitou, no período de 14 de janeiro a 5 de maio, quarenta e cinco aldeias e cinquenta e sete fazendas, retiros e garimpos. O saldo do serviço religioso que ele fornece é o seguinte: setenta e cinco missas celebradas, noventa práticas com pregações, quarenta e cinco catequeses, vinte e cinco batismos, cento e trinta crismados, trinta e quatro casamentos, trinta e três confissões e trinta e cinco comunhões (D.Alcuino Meyer, 1942,ms.).

Por sugestão de Dom Mauro Wirth, seu irmão de Ordem, que havia estudado literatura na Universidade de Viena e chegara na missão em 1936, Dom Alcuino passou a

coletar contos míticos, que lhe eram narrados por seus acompanhantes Macuxi nas pausas para descanso durante as viagens e chegou a colecionar cento e cinquenta desses relatos. Seu interesse explícito nessa coleta *era puramente linguístico e nada literário (...) Precisava conhecer melhor a língua macuxi, para poder catequisar os índios em seu próprio idioma, tornando minha missão mais profícua* (D.Alcuyno Meyer, s/d.,ms.). Embora tenha conseguido assim um grande avanço em sua capacidade de doutrinação, o método de catequese parece ter permanecido o mesmo desde a fundação da missão, consistindo básicamente na celebração dos ritos canônicos, sem maiores elaborações que levassem em consideração tal avanço. Pode-se observar pelo relatório de viagem acima mencionado, que a mensuração das atividades religiosas era dada mais pelo número de ritos celebrados do que por uma possível significação pretendida.

Neste sentido, o próprio Dom Alcuino definiria o seu trabalho como *catequese primitiva*. Em outras palavras, o monge não buscava obter conversões baseadas em profundas convicções doutrinárias - o que talvez só esperasse das crianças indígenas, depois de alguns anos na escola em Boa Vista -, mas antes, devido às condições em que realizava o seu trabalho, o domínio da língua lhe servia sobretudo para incitar os índios aos costumes cristãos de uma forma mutuamente inteligível, como esperava Dom Achario nos primeiros tempos da missão.

Além disso, o domínio da lingua lhe serviria igualmente para formar uma noção mais exata dos limites de seu próprio trabalho, cujo nível rudimentar de doutrinação seria reconhecido por Dom Alcuino na Introdução de sua coletânea de mitos, quando menciona as dificuldades com que se deparava para elaborar uma mensagem evangelizadora, a partir da narrativa mítica:

> *nascimento, vida, morte, ressurreição, toda e qualquer mudança de estado e situação, tudo é variável, tudo é possível...Predominam aí a imaginação fértil, viva, destituída de lógica e bom senso. Tudo parece natural e nada é impossível. Os milagres narrados na Santa Escritura parecem prodígios insignificantes comparados com as transformações contadas nas lendas indígenas.*

Tal constatação, feita por Dom Alcuino após a saída definitiva dos beneditinos do Rio Branco, nos reenvia ao método postulado por Dom Gerardo Van Caloen, em sua conferência de 1919: o trabalho de catequese bem sucedido tinha como premissa o distanciamento dos indivíduos de sua cultura de origem. A catequese mais avançada seria, portanto, aquela dos meninos criados no padroado, que deveria culminar com um matrimônio cristão.

II.3. Os Filhos da Nação.

A despeito das divergências no plano discursivo, a atuação da missão beneditina e do SPI possuíam o objetivo comum de gerar e exercer influência sobre a população indígena. Enquanto o papel do SPI era primordialmente sobrepor as fronteiras nacionais às fronteiras étnicas, fazendo dos índios *trabalhadores nacionais*, a missão dos religiosos era alargar as fronteiras do catolicismo até as fronteiras nacionais, convertendo os índios em famílias cristãs. De modo importante, um ponto de convergência se destaca na atuação de ambas as agências de contato , que é o fato de haverem eleito a educação de crianças indígenas como seu alvo prioritário.

Por este motivo, o domínio da língua portuguesa, por parte dos índios, proporcionado pela educação escolar, adquiria alto valor para o projeto indigenista, enquanto instrumento, nas palavras de um funcionário do SPI, de *nacionalizar efetivamente as nossas fronteiras abandonadas* (Relatório da 1ª Inspetoria Regional à Diretoria do SPI - 1940. Museu do Índio). Outra coisa não disse o prelado da missão beneditina, enaltecendo sua obra entre os índios do rio Branco: *Já falam portuguez; não é a linguagem de Camões, não, mas é portuguez...Sim, são brasileiros e são católicos*

(G.van Caloen,1919:9). Assim, ambas as agências de contato reivindicariam a si a legitimidade exclusiva de engenheiros sociais, construtores da nação, encontrando na *civilização* das crianças indígenas o terreno fértil à implantação dos respectivos projetos.

Neste quadro viria ainda a intervir a população regional, através da prática bastante difundida de adoção daquelas crianças. Fato corriqueiro dentre as famílias de vaqueiros e fazendeiros pioneiras, que se estabeleceram nos campos do rio Branco, foi a adoção de crianças, vindas, no mais das vezes, das aldeias próximas de onde situaram suas posses. Menção constante dos cronistas da região neste período, a adoção de crianças indígenas já foi exaltada como *obra civilizatória e abnegada* por parte dos fazendeiros e garimpeiros; denunciada como *exploração brutal* por funcionários do SPI e missionários católicos; e descrita pelos etnógrafos da área seja como uma relação de *servidão* (E.Diniz,1972:123), seja de perfilhamento em seu sentido mais amplo (P.Rivière,1972:30-31).

Com efeito, a exploração da mão de obra de crianças indígenas, na condição de filhos adotivos, em trabalhos domésticos e serviços correlatos à pecuária, por parte de fazendeiros, foi enfatizada por P.Rivière (1972) e E.Diniz (1972), que pesquisaram em Roraima na década de sessenta. Ambos os autores referem-se à adoção como um mecanismo de mobilidade etno-social, pelo qual uma criança índia , frequentemente de sexo masculino, criada em

intimidade com os misteres da pecuária, podia assumir plenamente o status de *civilizado*, desde que apagasse as marcas de origem. Uma palavra, ainda que rápida, sobre a estrutura da sociedade regional, faz-se necessária para a compreensão das condições para a existência desta mobilidade etno-social.

Como bem apontou P.Rivière (1972), nessa sociedade, voltada exclusivamente para a pecuária e regrada a partir de tais normas, duas categorias sociais básicas se distinguiam: de um lado, os *civilizados*, isto é, os colonos recém-chegados, e de outro, os *caboclos*, designação pejorativa atribuída à população indígena. Sobre esta distinção fundamental de seus contornos externos, a economia pecuária reproduziria uma outra diferenciação interna de posições hierarquizadas: a de fazendeiro, categoria que denota a condição de proprietário do gado, e a de vaqueiro, que zelava pelo gado possuído por terceiros. Porém, não se tratavam de categorias estanques: o regime bastante difundido da *sorte* ou *quarta*, pelo qual um vaqueiro teria direito sobre uma de quatro crias do rebanho sob seus cuidados, facultava-lhe o acesso à condição de fazendeiro. Esta possibilidade, portanto, nuançava a distância hierárquica entre ambas as posições. Tal trajetória era igualmente possível para a população indígena, desde que, repito, não persistissem nesta distinção étnica.

Além da *sorte*, vicejaram, com a expansão dos criatórios pelos campos, outras instituições e relações

sociais impostas pela situação de isolamento das unidades domésticas, que caracterizava a área. Dentre elas, o compadrio, a adoção de crianças indígenas por *civilizados*, o casamento com índias, tornaram-se disseminados, borrando e, ao mesmo tempo, recriando os contornos desta sociedade.

Neste quadro , o compadrio, segundo P.Rivière (1972), viria a cumprir a função de aproximar socialmente indivíduos sem ligações genealógicas, através do estabelecimento de um parentesco ritual. Efêmera ou duradoura, tal aproximação mantém-se pela circunstância das afinidades pessoais e, sobretudo, das lealdades políticas. O batismo de um filho, era, portanto, a ocasião mais propícia para um pai ampliar o leque de suas relações sociais, ao escolher padrinhos e, consequentemente, compadres.

O termo compadre conota, neste contexto, uma relação de intimidade, e ainda, alguma permissividade, que variava, conforme o status respectivo dos compadres, de uma condição igualitária a uma distância que impunha o reconhecimento da hierarquia. Neste último extremo, segundo P.Rivière (1972:30ss.), se situavam as relações entre *civilizados* e *caboclos*. Dentre suas expectativas recíprocas, deve-se frisar, da parte dos índios, o fato de poder contar, em caso de pendências - e a mais comum consistia, e consiste, na invasão das roças dos índios pelo gado de fazendeiros -, com a interferência de um compadre influente no cenário local ou regional; e da parte dos fazendeiros, a

possibilidade de requisitar mão de obra sem remuneração, uma vez se tratando de solicitação de um compadre.

No entanto, a adoção de crianças indígenas, muito embora articulada à instituição do apadrinhamento, ganha, a certa altura, alguma autonomia, em presença de um outro fator complicador, a tutela orfanológica. Instituição de âmbito nacional, a tutela orfanológica, no período de 1916 a 1928, colocou o destino de crianças indígenas em mãos dos juízes de órfãos. Tal atribuição foi responsável por um autêntico tráfico de braços cativos para o serviço doméstico em muitas regiões do país, e o rio Branco não escapou à regra.

O poder tutelar dos juízes de órfãos sobre crianças indígenas cessa em 1928. A alocação destas mesmas crianças para o trabalho doméstico, no entanto, persiste no rio Branco, por largo tempo, enquanto prática arraigada das famílias abastadas do local. Como se vê do seguinte protesto, enviado pelo inspetor do SPI ao juiz de menores em Boa Vista,datado de 1956: ... *a menor Maria Luiza da Silva é índia aldêiada, orfã de pai e mãi, residente na Maloca do Contão, no rio Surumu (...) a mesma foi mandada para esta cidade pelo Missionario protestante Snr.Haroldo Burns, em 6 de Julho dêste ano, para servir na residência da família do Snr.Abílio Matos Moura, sem permissão desta Ajudância. Pelo exposto, está evidenciado que a menor Maria não conhece a cidade e nem tão pouco o seu algoz* (Ofício do Inspetor Chefe da Ajudância de São Marcos, Alfredo José da

Silva, ao Sr.Juiz de Direito, de Menores, Orfãos e Ausentes Maxilimiano da Trindade Filho,19/10/56,ms. Museu do Indio).

A exploração da mão de obra indígena pelos fazendeiros, através do estabelecimento de relações clientelisticas, suscitou denúncias e ácidas criticas por parte das agências de contato: em 1922, justificando a transferência da sede do SPI, da fazenda São Marcos, para Boa Vista, o inspetor argumentava ser *melhor dilatar a esfera de ação deste serviço por toda a zona daquele municipio, onde os índios eram alvo permanente de perseguições promovidas por fazendeiros inescrupulosos que os escravizavam a seu serviço sem compensar-lhes a atividade* (Relatório da 1a.Inspetoria Regional à Diretoria do SPI,1927. ms. Museu do Indio). Um tanto mais timida, a oposição dos beneditinos igualmente se fez ouvir, nas cartas que D. Alcuino Meyer enviava à casa-mãe.

Não esqueçamos, porém, que se tratava de uma querela no campo do clientelismo, em que as agências de contato disputariam com a elite local, e sobretudo, entre si, pelo controle da formação desta mão de obra.

Os beneditinos vieram a criar um internato para meninos índios em 1909, que funcionou até cerca de 1912 na missão religiosa do Surumu, havendo sido transferida, junto à sede da missão, para a Serra Grande, ao sul de Boa Vista, entre 1913 e 1915, quando foi localizada em Boa Vista, onde permaneceu até 1947, ano em que os beneditinos se retiraram do rio Branco. Neste *patronato*, os missionários ministravam

aulas de primeiras letras, carpintaria, marcenaria, lavoura e pecuária a crianças que recrutavam nas aldeias.

Não é possível precisar o número de meninos que passaram pelo internato nestes anos; os relatórios da missão fazem vaga menção a uma cifra em torno de dez a quinze alunos por ano. A falta de informação detalhada sobre o tempo de permanência de cada aluno no internato compromete a tentativa de se chegar a uma estimativa mais segura. Porém, Dom Pedro Eggerath , prelado da missão do rio Branco, não teria razões para subestimar tal cifra quando, em 1923, ao solicitar uma subvenção ao Congresso Nacional, mencionava haverem passado cem meninos índios na *escola profissional-agrícola* mantida pelos beneditinos no rio Branco.

A partir de 1922, com o incremento de recursos e a chegada de novos missionários, amplia-se o raio da missão. Neste período, as irmãs beneditinas viriam a fundar um internato feminino, e não me parece, portanto, despropositado aventar que tenham passado cerca de duas centenas de alunos pela escola da missão nos anos de seu funcionamento.

Estabelecendo-se na área alguns anos depois dos beneditinos, o Serviço de Proteção aos Índios viria prontamente se contrapor à missão religiosa, com ela disputando a subvenção oficial. Quando, por ocasião do proferimento da conferência do bispo G. van Caloen no Círculo Católico do Rio de Janeiro, o prelado se valia da escola indígena, como argumento para requerer recursos

oficiais em favor da missão no rio Branco, o SPI, como vimos, reagiu de imediato, abrindo uma polêmica na imprensa da capital. Localmente, a resposta do SPI viria a efetivar-se com a criação da "Escola Agrícola indígena Theophilo Leal", na Fazenda São Marcos, naquele mesmo ano de 1919, para alfabetizar e formar seleiros, ferreiros e carpinteiros *foi criada em regime de internato e começou a funcionar com crianças indígenas tomadas pela Inspetoria das mãos de civilizados que as exploravam. Em 1920 havia trinta e uma crianças, entre elas os filhos dos índios que viviam nas imediações da fazenda e aí trabalhavam como peões, carregadores, remadores...* (Relatório da 1a.Inspetoria Regional à Diretoria do SPI, 1919. Museu do Indio).

No ano de 1924, o SPI criaria mais quatro escolas, mas note-se, junto a aldeias Macuxi e Wapixana, pois, justificava o inspetor, *muito necessária se torna a criação de escolas primárias nas zonas habitadas pelos silvicolas que se vão adaptando aos costumes da civilização...para torná-los úteis ao engrandecimento da Patria e ao bem da familia* (Relatório da 1ª.Inspetoria Regional à Diretoria do SPI,1927. ms.Museu do Indio). A inovação representada pela criação de escolas nas aldeias , para o SPI, prestava-se a legitimar um modelo indigenista próprio, em contraste àquele adotado pelos religiosos: *Basta verificar-se o formidável dispendio que tem o Governo com as missões religiosas, onde os internatos apesar das subvenções são mantidos pelos trabalhos dos internados arrancados na maior parte dos casos*

violentamente de suas famílias e separados para longe, porque os colégios mantidos por essas missões não se acham localizados no habitat dos selvagens (Relatório da 1ª.Inspetoria Regional à Diretoria do SPI, 1940. ms.Museu do Indio). Neste projeto, o SPI pretendia formar um corpo de "funcionários intérpretes", recrutados entre os seus alunos índios, que viessem a mediar suas relações com os grupos indígenas. Vale notar, de passagem, que tal modelo seria, anos depois, incorporado enquanto modelo oficial para a educação indígena.

Naquele mesmo ano de 1924 o SPI criou ainda o Sanatório General Rondon em Boa Vista, que não chegou a funcionar efetivamente e que, mais tarde, seria objeto de uma tentativa de instalação de mais uma escola, desta vez para meninas índias, claramente para fazer frente à ampliação da escola beneditina: *A inspectoria tem como resolvido transformar o sanatório General Rondon num instituto para menores indígenas... Essa medida se impõe mesmo porque a Prelazia do Rio Branco, dispondo de vultuosos auxílios oficiais, tem na cidade de Boa Vista um educandario para meninas, que nada mais é que uma casa de escravização de menores, que são obrigadas a serviços mortificantes, pesadíssimos, em pleno sol, horas a fio, como assim tem assistido a população da cidade citada* (Relatório da 1a.Inspetoria Regional à Diretoria do SPI, 1927. ms.Museu do Indio).

Até o momento, viemos mapeando os agentes sociais, e seus respectivos projetos,que se defrontam no campo indigenista. Vimos que, apesar de seus conflitos internos, a praxis indigenista, no rio Branco, voltou-se basicamente para a educação *lato sensu* da população indígena, como meio de colonização.

Há, porém, que sublinhar que este instrumento não atingia indiferenciadamente os índios em questão ; ao contrário, a educação interferia, de modo seletivo, junto à população indígena na área, recrutando apenas alguns de seus membros. Claro está que, neste recrutamento, tanto o SPI quanto os beneditinos investiam politicamente na formação de neófitos que, uma vez de posse do novo código cultural, atuariam junto a seu grupo, propagando este mesmo código, bem como alargando a área de influência indigenista.

Assim sendo,na praxis indigenista desenha-se uma praxis indígena, ou seja, emerge aqui um espaço privilegiado para a análise do modo particular pelo qual os Macuxi entenderam e lidaram com a ação indigenista, à medida em que a documentação nos permite seguir a trajetória de alguns dos indivíduos em questão. Este será o tema do próximo capítulo.

Capitulo III

Trajetórias,histórias: a liderança politica Macuxi na interpretação do contato.

III.1. Subscritos , subliminares.

Durante a conferência ao Circulo Católico do Rio de Janeiro, em 1919, o bispo G.van Caloen chegou a provocar espanto, senão incredulidade, em sua platéia, ao afirmar intrepidamente que a catequese no rio Branco havia sido reivindicada pelos próprios índios na região, em abaixo-assinado encaminhado aos monges. Tal documento fora entregue às autoridades competentes durante uma audiência, quando o bispo, oportunamente, solicitava subvenção para a missão.

O inusitado desta colocação não escapou aos jornais: no dia seguinte à audiência de van Caloen, Humberto de Campos perguntava sarcasticamente *se a petição vinha sellada...* (A Gazeta de Noticias, 9/04/1919). O SPI, por sua vez, através de Alipio Bandeira, aventava que o documento trazia à baila não a necessidade de uma missão, mas antes sua validade, *porque para serem catechisados, estavam muito*

adiantados os índios do abaixo-assinado... (A Gazeta de Notícias, 13/04/1919).

A controvérsia, em si mesma, é certamente insignificante, pois nossa compreensão daquele momento não passa tanto pela autenticidade do documento que os opositores do bispo contestavam, prestando-se antes a mapear posições que conhecemos no capítulo anterior. Porém, é seu motivo, o abaixo-assinado, registro escrito, portanto, de uma demanda que seria propriamente indígena, que aqui nos interessa de perto, no que evoca de uma outra polêmica, que se trava hoje no domínio da historiografia: como apreender, para uma reconstituição histórica, demandas sociais que carecem de registro escrito, um documento que, como o abaixo-assinado a que aludia o bispo, vem, aos olhos ocidentais, legitimá-las histórica e politicamente? Sobre este ponto desejo me deter.

Sabe-se que, por largo tempo, a historiografia de sociedades ágrafas e/ou populações iletradas foi considerada uma tarefa metodologicamente difícil, senão impossível, tanto da parte de antropólogos, quanto da de historiadores. Não se trata de seguirmos aqui o percurso de ambas as disciplinas, antes gostaria de destacar algumas linhas mestras para nossa reflexão que, em larga medida, se devem à contribuição teórica recente do antropólogo M.Sahlins.

Nos últimos anos, M.Sahlins (1981,1985), debruçando-se sobre a história do contato no Havaí, avançou uma proposta teórica da maior importância. Suas premissas,

como veremos a seguir, já estavam presentes na análise de M.Carneiro da Cunha <(1973)1986> sobre o messianismo Canela, bem como na de H.Clastres (1978) sobre o profetismo Tupi-Guarani, muito embora nestes trabalhos não haja a preocupação de transformá-las em enunciado teórico.

Contestando a oposição entre história e estrutura social - perpetuamente recolocada, como sabemos, nas diferentes vertentes teóricas da Antropologia -, M.Sahlins argumenta que um acontecimento, para tornar-se evento (e, portanto, história), necessita ser tematizado e, este é o ponto importante, esta tematização depende de um sistema de significações que lhe é anterior. Nesse sentido, a história é culturalmente ordenada. De modo correlato, a incorporação de um evento à estrutura pré-existente pode surtir um efeito transformador; assim sendo, o movimento inicial de incorporação, ou seja, de reprodução da estrutura, vêm resultar em sua transformação. Ou, nos termos do autor, um acontecimento aciona uma "prática da estrutura", para sua interpretação; reversamente, tal interpretação permite configurar uma "estrutura da prática", onde intervêm as forças sociais em jogo, imprimindo novos sentidos e valores às categorias culturais utilizadas. Estaria assim dada a possibilidade de transformação da estrutura.

O contato entre ordens culturais distintas, continua M.Sahlins, configura um momento privilegiado para a apreensão deste processo, uma vez que nele se evidenciam tanto as lógicas culturais em confronto, quanto o seu

desenrolar permite apreender as transformações estruturais que dele resultam. Este ponto teórico tem fortes implicações metodológicas, se entendemos que o registro de uma situação colonial é feito unilateralmente, e, nesse sentido, a tarefa da história indígena é buscar decifrar nas entrelinhas, nos silêncios do documento, uma outra lógica cultural, que ali se esconde.

Não lamentemos, pois, a ausência do abaixo-assinado, comprovação cartorial de uma demanda política por parte dos povos indígenas no rio Branco. Sua ausência, porém, não permite supor a inexistência de uma demanda política. Ao contrário, aqui se supõe um projeto indígena no contato com as agências indigenistas, e à sua interpretação este capítulo se dedica.

III.2. Os Macuxi e o contexto social guianense.

Vimos nos capítulos anteriores que, no decorrer das primeiras décadas do século, a expansão da pecuária e do garimpo provocou o avanço da ocupação colonizadora no extremo nordeste do vale do rio Branco; os cronistas da região são, aliás, bastante explícitos sobre a amplitude deste processo e sua articulação à constituição da fronteira nacional. Desta perspectiva, poder-se-ia definir resumidamente uma história do contato dos Macuxi ao longo deste período, como parte de uma história da sobreposição das fronteiras nacionais às fronteiras étnicas: como se sabe, com o estabelecimento definitivo dos limites de fronteira entre Brasil e Guiana Inglesa em 1904, a *praxis* indigenista na área passaria por profunda mudança. Nesse sentido, o estabelecimento das fronteiras nacionais ganha relevância para a história do contato, como limite de incidência de forças de pressão, formando uma linha de tensão. A questão que nos cabe é delinear o espaço preciso onde incidem, naquele dado momento, tais forças de pressão sobre a sociedade Macuxi.

Cabe ressaltar aqui, inicialmente, a constância dos limites do território Macuxi, que abrangia, no início do século XX, praticamente a mesma área em que os situavam os primeiros cronistas da região no século XVIII. Assim o atesta o relato de T.Koch-Grunberg (1982, vol.III:20) :

Seu território principal se encontra como na época de seu primeiro contato com os europeus, desde fins do século XVIII, entre o Tacutu, seu afluente direito, o Mahú ou Ireng e o Rupununi, o grande afluente esquerdo do Alto Essequibo, no território fronteriço entre Brasil e Guiana Inglesa, onde eles habitam principalmente a grande serra Canucú, coberta pela selva. Desde aí se estendem pelo oeste-noroeste até o Cotingo e mais adiante em povoações isoladas por ambas as maregens do Surumu e pelo sul deste na savana ondulada até a região do Alto Parimé-Maruá ao lado dos Wapixana. Pela margem direita do Baixo Uraricoera se encontram apenas poucos assentamentos dos Macuxi, que aqui como no Surumu já estão em parte mesclados com os Wapixana. O ponto mais avançado da tribo para oeste é o dos Macuxi de Maracá, separado do contingente principal a leste pelos Wapixana e sem conexão com ele (...)

Os efeitos da ocupação fundiária, conforme registra ainda T.Koch-Grunberg (1982, vol.III:20), circunscreviam-se à região do rio Uraricoera: *Tanto a opressão e atos violentos por parte dos colonos brancos que tem se estabelecido nesta parte do rio durante os últimos 30 anos, como as epidemias ,os tem dizimado e dispersado. Escassos remanescentes vivem aqui e alí em pequenas choças ao redor de Maracá.* Tal não deve surpreender, uma vez que, como vimos, nesta área se inicia a expansão pecuária em Roraima.

Fato notável é que, decorrido mais de meio século da passagem do etnólogo T.Koch-Grunberg pelo Rio Branco, o território tradicional Macuxi mantinha os limites acima descritos, como se constata no mapa elaborado pelo linguista Ernesto Migliazza(1970) na década de 1960: cerca de cem aldeias Macuxi disseminavam-se então por um território que se estendia pelos vales dos rios Uraricoera, Parimé, a oeste, pelo vale do rio Branco, e mais ao norte, na área dos

rios Surumu e Cotingo. Ao contrastar os dados registrados por T.Koch-Grunberg em 1911 com aqueles fornecidos por E.Migliazza para os anos 60, evidencia-se que a abrangência da área habitada pelos Macuxi permaneceu praticamente inalterada, apesar de os índios se verem compelidos a dividir a ocupação deste território com os fazendeiros e garimpeiros que, como vimos, aí estabelecer-se-iam em grande número durante o período em questão.

O mesmo se aplica à densidade populacional dos Macuxi. T.Koch-Grunberg estimava em 3000 indivíduos a população total do grupo. Corroborando os dados registrados por H.Coudreau em 1885, o autor indica que o contingente da população Macuxi mais afetado pela instalação dos fazendeiros, era aquele estabelecido nas margens do Uraricoera e que estava separado, a oeste, da maior parcela dos Macuxi, que se encontrava nos vales do Tacutu e do Rupununi.

Para o ano de 1943, E.Migliazza (1978:8) estima uma cifra de 3.900 indivíduos para a população Macuxi nas aldeias do vale do Rio Branco (14) , cômputo que não inclui, portanto, os habitantes do vale do Rupununi na Guiana e os residentes nas fazendas e garimpos do lado brasileiro. Vale notar que o mapa de E.Migliazza indica inclusive uma distribuição das aldeias pelo território que coincide com a variação de densidade populacional apontada por T.Koch-Grunberg: a sudoeste, um grupo menor, vinte e seis aldeias

(14) Sobre as aldeias Macuxi na Guiana ver James Williams(1932:7-12) e Iris Myers(1944/1946,26:16-38).

dispersas, encontra-se localizado desde os arredores da ilha de Maracá, no rio Uraricoera, até o alto rio Parimé e na margem direita do rio Branco , e, deste modo, separado de seu território principal, a leste, ou seja, no vale do Tacutu, em seus afluentes pela margem direita, Surumu, Cotingo e Maú ou Ireng, até o vale do Rupununi, onde se encontra um maior número, oitenta aldeias.

Por outro lado, os cronistas da região, em especial os relatórios da comissão demarcadora de fronteiras de 1927 (B.Lopes de Souza,1927; C.M.Rondon, 1927; P.C.Barbosa, 1927; T.Facó,1927. mss.1ª Comissão Demarcadora de Limites), registram a ocorrência de um movimento migratório que parece ter-se mantido contínuo, desde meados do século XIX, durante todo o período em questão. Tal êxodo teria sido provocado pelo processo colonizatório: o recrutamento forçado de mão-de-obra para o extrativismo vegetal, e, mais tarde, para o garimpo, aliado à ocupação dos campos pela pecuária , teria motivado a migração da população indígena em direção à margem esquerda dos rios Mau e Tacutu, território inglês. Porém, este dado, a meu ver, deve ser tomado com certa cautela. Este movimento migratório dificilmente poderia ser mensurado em termos quantitativos: por um lado, há que considerar que, como aludi anteriormente, trata-se de uma preocupação de estrategistas, que viam na população indígena uma garantia da integridade da fronteira. Por outro lado, migração talvez não seja o termo mais exato para definir o processo, pois

que se caracterizava por deslocamentos dentro de um mesmo território tradicional e, nesse sentido, não afetava a densidade populacional do grupo.

O paradoxo aqui é apenas aparente, pois, se, de uma perspectiva panorâmica, não percebemos maiores alterações na territorialidade e na demografia dos Macuxi, quando nos voltamos para as diferentes descrições feitas, ao longo do período em questão, sobre os grupos locais, representados nas aldeias, podemos aí notar a ocorrência de profundas modificações provocadas pelo contato. A hipótese que formulo é que o impacto primeiro do contato foi de natureza política, e, assim sendo, teria atingido o grupo local, enquanto espaço por excelência da vida social e política dos Macuxi. Examinemos esta possibilidade de perto.

As primeiras informações pormenorizadas sobre as aldeias Macuxi na região do rio Branco provêm dos relatos de viagem dos irmãos R. e R.H.Schomburgk <R.Schomburgk (1848)1922-23;R.H.Schomburgk,(1836-1839)1903>, no início do século XIX. Estes viajantes naturalistas descrevem uma paisagem em que as várias aldeias Macuxi eram constituídas por uma única grande casa comunal, ou ainda, por um conjunto de casas, onde viviam cerca de trinta a sessenta pessoas.

Trata-se de duas possibilidades dentro de um mesmo padrão aldeão, segundo explica a etnografia atual para a área guianense. Com efeito, os estudiosos da área (veja-se A.Colson,1971; P.Rivière,1984), quanto à organização social

na Guiana, afirmam que a forma da aldeia varia em função dos dois diferentes ambientes ecológicos da região, savana e floresta. As aldeias na floresta caracterizam-se por casas comunais, em que convivem distintos grupos domésticos, compostos por famílias extensas, ligadas entre si por laços de parentesco. Já na savana geralmente se encontram casas dispersas, que abrigam grupos domésticos, cuja composição é análoga àquela acima descrita; nesse sentido, a aldeia na savana configuraria um desdobramento da casa comunal típica da floresta. De modo importante, a aldeia na floresta exibe uma população média de trinta habitantes, enquanto na savana a densidade demográfica é ainda mais baixa (P.Rivière, 1984:25).

Tal média populacional, o que é essencial reter, parece ter-se mantido estável ao longo do tempo: referindo-se aos Pemon, habitantes da savana, A.Colson (1986:375) indica que uma aldeia, constituída por quatro a seis casas, e uma população de cerca de quarenta habitantes é a imagem constante na literatura etnográfica da área, desde os registros dos irmãos Schomburgk, a que me referi acima, até um período recente.

Nesta mesma direção, cabe ressaltar ainda a relevância da hipótese de N.Arvelo-Jimenez (1974), de que para estas sociedades a história das aldeias é história política, é um movimento propriamente histórico. Ao descrever os grupos locais Ye´cuana, povo de língua Carib que habita a região de floresta equatorial na Venezuela, a

noroeste dos Macuxi, a autora define a abrangência de seus movimentos no tempo e no espaço de modo preciso: as aldeias, no início de sua formação, são constituídas por uma população em torno de oito a vinte e sete habitantes, e passam a adquirir maior estabilidade e autonomia em um ponto mais adiantado de seu ciclo de desenvolvimento, com cerca de quarenta e cinco habitantes, chegando atingir até setenta habitantes, quando, a partir deste ponto, começam a declinar. Sobre sua abrangência no tempo, a autora esclarece que, embora o período de duração das aldeias seja bastante variável, sua composição via de regra supõe, de um único grupo doméstico no início, isto é, uma família nuclear com duas gerações que pode crescer, tornando-se família extensa com até quatro gerações reunindo vários grupos domésticos.

Para os grupos Pemon, ou mais exatamente, os Taurepang e Arekuna, D. Thomas (1973:63) apresenta um padrão residencial onde as aldeias constituem unidades mais dispersas e em que a população varia em média entre cinco e quarenta habitantes, com exceção de uma única aldeia, cujos habitantes somam setenta e seis.

Dentre as quarentas aldeias observadas por D.Thomas (1973:61), praticamente a metade (45%) era constituída por apenas um grupo doméstico, sendo que essa proproção teria sido ainda maior, conforme demonstra o autor ao comparar seus dados obtidos em 1971, com um censo realizado na mesma área em 1937, quando dois terços das aldeias eram constituídos por apenas um grupo doméstico.

Tal dispersão não passou desapercebida ao autor, que a tematizaria em trabalho posterior (1982:15), afirmado serem os Pemon, entre os povos das terras altas da Guiana, os que mais avançaram na direção da autonomia das unidades mínimas da sociedade, representadas pelo grupo aldeão. D.Thomas (1982:98) procura explicar este quadro, argumentando haver um limite natural de crescimento para as aldeias Pemon, de até no máximo seis a sete grupos domésticos; dada a impossiblidade das suas lideranças políticas, em torno das quais se articulam os grupos domésticos, manterem, simultaneamente, os vínculos de coresidência com os cunhados de sua geração, e com os filhos e sobrinhos da geração seguinte . Isto ocorre, eonforme sustenta o autor, devido a três fatores básicos: a assimetria das relações de afinidade, onde os vínculos entre sogro e genro são mais fortes que entre os cunhados; a tendência uxorilocal, onde a expectativa é de que os filhos deixem a aldeia natal ainda jovens para casar fora; e as relações estreitas entre irmãos (D.Thomas, 1982:98).

Para os Makuxi, no entanto, os dados disponíveis não permitem definir a morfologia dos grupos locais com a mesma clareza. As dificuldades para tanto começam já na definição do que seja aldeia. Durante a primeira metade deste século, os grupos locais Makuxi assumiram conformações diversificadas que se distinguem no panorama regional: há referência a aldeias constituídas por uma grande casa comunal, habitada por vários grupos domésticos (W.Farabee,

1924:15). Ocorrem hoje mais comumente aldeias formadas por diversas casas menores, onde habitam famílias nucleares , e ainda, aldeias compostas por apenas um grupo doméstico. Embora não haja indicações mais detalhadas para avaliar a proporção destas variantes na composição geral das aldeias Macuxi, pode-se inferir dos registros dos cronistas (D.Alcuyno Meyer ao Arquiabade do Mosteiro de São Bento, 10-01-1940, ms.)que o segundo tipo torna-se mais difundido com a intensificação do contato.

Essa diversidade de situações pode ser percebida por por designações especificas na língua Makuxi : *yewik* ou *waipa* se referem às grandes casas coletivas de base circular ou ovalada ; *tapei,* ou abrigos provisórios, simples coberturas de folhas de palmeira utilizadas em viagens, durante as caçadas e festas, e, por fim, *aute* ou *ute*, que significam casa, ou qualquer casa de modo genérico, mas que são utilizadas mais frequentemente com relação às pequenas casas familiares de forma retangular.

O termo mais abrangente que engloba todas estas situações é *pata* ,que poderia ser traduzido, literalmente, por lugar, ou *patasek*, o lugar habitado, que corresponde aproximadamente à palavra aldeia, no sentido amplo utilizado aqui, embora seja um termo mais vago que significa também terra, mundo (A.Colson, 1986:114).

De uma perspectiva comparativa para a Guiana, P.Rivière (1984) descreve um padrão aldeão em tudo análogo àquele fornecido por A.Colson. Porém, em um esforço de

síntese da organização social guianense, o autor focaliza a rede social que compõe a aldeia, fornecendo dados que iluminam a presente discussão. Senão vejamos.

P.Rivière (1984:72) prioriza a aldeia enquanto unidade de análise, reconhecendo que, do ponto de vista local, a aldeia representa a unidade política por excelência, inexistindo unidades inclusivas ao nível supra-aldeão.

Em linhas gerais, o grupo local, continua P.Rivière (1984:72), organiza-se em torno da figura de um chefe, que é, acima de tudo, um líder-sogro. Explica o autor que, idealmente autônomo, o grupo local é concebido como uma parentela bilateral endógama; tal projeto de endogamia, porém, nem sempre seria realizável, seja por fatores demográficos ou políticos. Ao lado de um ideal endogâmico, verifica-se uma tendência à uxorilocalidade, enquanto estratégia subordinada à endogamia. Frisa o autor que, nestas sociedades, as relações de afinidade são marcadas verticalmente, ou seja, entre sogro e genro e, deste modo, contém um potencial de hierarquia: dada a tendência à residência uxorilocal na área, a posição subordinada dos genros seria resultado do controle do sogro sobre suas filhas.

Neste quadro, a existência, o tamanho e a estabilidade de um grupo local depende basicamente da habilidade política de um líder-sogro na manipulação dos laços de parentesco. Com o declínio do prestígio do líder-

sogro, ou sua morte, o grupo local tende a tomar outras formas, como por exemplo, um arranjo de *siblings*, ou desfazer-se, com o retorno dos afins às suas aldeias de origem, levando consigo as respectivas mulheres.

Tal modelo de estrutura social levou P.Rivière a afirmar que a sociedade guianense é equacionada em termos de uma economia política: gente, nas Guianas, seria a riqueza a acumular. Assim sendo, para o autor, toda a habilidade política de um líder-sogro está direcionada para reter consigo os genros, e, se possível, os filhos homens. Isto porque, uma vasta parentela está na proporção direta do grau de prestígio de um líder.

A estrutura social na Guiana é, no entanto, motivo de polêmica entre os estudiosos da área. Contrapondo-se à linha interpretativa de P. Rivière, J.Overing (1986) argumenta que se trata nem tanto de uma economia política, quanto de uma filosofia política, cuja premissa básica é a de que a coexistência da diferença é condição de existência da sociedade. Não se trata de nos aprofundarmos nesta polêmica; o ponto importante a reter é que, em que pesem as diferentes posições teóricas sustentadas pelos etnólogos, estes convergem na afirmação de que o epicentro da vida política na Guiana é o parentesco, e questão indissociável, o padrão de residência. Assim sendo, como bem coloca J Overing (1975:117), onde morar é uma decisão altamente política, e cada líder dedicar-se-á a atrair o maior número possível de co-residentes.

Neste quadro sumário, retomemos alguns pontos. Aventei anteriormente que o impacto primeiro do contato parece não ter atingido tanto a demografia ou a territorialidade dos Macuxi, quanto sua estrutura política, da qual decorrem estes dois fatores. Para demonstrá-lo, estaremos nos debruçando sobre o grupo local, universo em que, como vimos, a política se faz. Em segundo lugar, lembremos, gente, do ponto de vista das agências indigenistas, era igualmente a riqueza a acumular. Trata-se, no que se segue, de trilhar os meandros desta disputa, que envolve monges, funcionários governamentais e chefes.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

III.3. Chefes, tuxauas: casos exemplares

Voltemos a 1909, ano em que um primeiro grupo de monges beneditinos chegava a Roraima para instalar uma missão entre os índios. Ao serem recebidos com hostilidade pelos maçons, grupo político dominante em Boa Vista, os missionários retiram-se para o interior, vindo a encontrar refúgio na Fazenda Nacional São Marcos, cujo administrador, José Ricardo Franco das Neves, à época o mais graduado representante do Estado na região, havia-se tornado um destacado opositor dos maçons.

A aliança entre a administração de São Marcos e os missionários , como sabemos, não perduraria após a instalação do SPI na área. Naquele momento, no entanto, tal aliança foi de grande valia para os beneditinos, não apenas pelo apoio político frente à maçonaria, mas principalmente por lhes haver possibilitado seus primeiros contatos com a população indígena. Neste quadro, os missionários beneditinos vieram se inserir em relações já de antes construídas com os índios na região, o que, podemos supor, de certo modo terminou por orientar as relações que a missão diretamente estabeleceu com a população indígena. Com efeito, foi Ricardo Franco das Neves quem promoveu o encontro inicial dos missionários com os índios, conduzindo-os à aldeia do chefe Macuxi Ildefonso, localizada na confluência dos rios Surumu e Cotingo.

Uma viagem de exploração, assim o cronista da missão caracterizaria a visita dos monges à aldeia em que vivia Ildefonso. Na partida, como vimos, algo inseguros, os missionários seriam tranquilizados pelo administrador Franco das Neves, com a afirmação de que o chefe Ildefonso *era cristão e gozava de boa reputação em todo o rio Branco* (D. Achaire Demuynck, O.S.B., 1910,III,12:172).

Com efeito, logo na chegada à aldeia, as apreensões dos religiosos desvaneceram-se, diante da acolhida cordial e calorosa dos índios. A crônica destaca, em primeiro plano, o grande número de índios presentes, atraídos pela curiosidade de conhecer os *padres barbados*: vindos de aldeias distantes, ali estavam representados, além dos Macuxi, os Wapixana e os Jaricuna, embora estes últimos estivessem em menor número e não houvessem trazido suas mulheres. O tuxaua Ildefonso contabilizava seus convivas: *gente como o diabo!* (D. Achaire Demuynck, O.S.B., 1910,III,12:211-212).

Tudo se passa com decência e sem excessos, comenta, satisfeito, o cronista da missão (D. Achaire Demuynck, O.S.B., 1910,III,12:227). Os índios atenderam prontamente a recomendação dos monges de interromper a festa para assistir a missa na manhã seguinte, e, durante a celebração da missa, a assistência teria se comportado de modo exemplar: *aos sinais que eu fazia a um chefe índio, este comandava os assistentes para se sentarem, levantarem ou ajoelharem (...) Os movimentos eram executados com*

precisão militar... (D. Achaire Demuynck, O.S.B., 1910,III,12:227). A despedida, os monges teriam ainda a grata surpresa de serem questionados pelos índios acerca de *quando retornariam para os civilizar...!* (D.Achaire Demuynck, 1910,III,12:228/9).

O sucesso desta primeira viagem, que o cronista compararia, um tanto abusivamente, à cena, celebrizada por Victor Meirelles, da primeira missa no Brasil em 1500, animou os missionários a empreenderem logo outra visita à aldeia de Ildefonso, quando repetir-se-ia o mesmo êxito anterior. A tônica do relato, mais uma vez, é o grande número de índios reunidos para presenciar a visita dos monges: *A multidão acorre de todos os lados, homens, mulheres e crianças se empurram, me tomam as mãos, me acariciam a barba. As mulheres me apresentam seus bebês, os homens tocam meu escapulário. Estão contentes de enfim ver o Padre ...* (D.Bonaventure Barbier,O.S.B.,1911,IV,1:45). Os regionais, que engrossavam a comitiva, calculavam em torno de dois mil índios na ocasião, informa o cronista, embora considere a cifra superestimada (D.Bonaventure Barbier, O.S.B., 1911,IV,1:45).

Tal afluxo de convivas, a crônica missionária explicitamente credita à capacidade de arregimentação do chefe Ildefonso (D.Achaire Demuynck,O.S.B.,1910,III,12:171), que, frente à surpresa dos monges, teria gentilmente replicado: *E seu povo, snr.Padre, tudo isso seu povo* (D.Bonaventure Barbier,O.S.B.,1911,IV,1:45).

A escolha da aldeia de Ildefonso, e este é o ponto que nos interessa, não foi certamente uma escolha aleatória. Franco das Neves mantinha com Ildefonso um vinculo de longa data: relata o etnológo alemão T.Koch-Grunberg (1979,I:37,68), que estivera com ambos na cidade de Manaus, em 1905, quando o administrador, em reconhecimento a sua postura, conduzira Ildefonso àquela capital para apresenta-lo ao governador do Estado do Amazonas, de quem receberia mais tarde o titulo de *Capitão Geral dos Indios do Surumu*.

Neste quadro, os missionários beneditinos vieram se inserir em relações já de antes construidas com os indios na região, o que, podemos supor, de certo modo terminou por orientar as relações que a missão diretamente estabeleceu com a população indígena. Voltaremos a este ponto adiante.

Detenhamo-nos, por ora, no título, algo solene, outorgado a Ildefonso.

A concessão de titulos honorificos, por parte do Estado, a lideranças indígenas era uma prática desde o período colonial. A partir do Regulamento das Missões, de 24 de julho de 1845, a concessão de tais títulos passou a ser uma prerrogativa dos governadores de provincia, havendo sido largamente utilizada na região do rio Branco no contexto da disputa fronteiriça com a Guiana Inglesa, como tática para assegurar o domínio brasileiro sobre a área contestada: como vimos, constam da relação dos estabelecimentos ditos de propriedade de brasileiros na referida área, apresentada na documentação brasileira (veja-se capitulo I), vários titulos

de *capitão* referentes a índios, cujas aldeias, chamadas *burgos*, figuram como comprovantes da ocupação nacional.

A liderança creditada a Ildefonso na formação de seu grupo local, certamente contribuiu como um fator de peso para a outorga deste título. O grupo local que teria se formado em torno da liderança de Ildefonso, constituía uma grande aldeia às margens do regato Anai-Ute, também chamado do Milho (T.Koch-Grunberg,1979 I:83), nas proximidades da sede da fazenda São Marcos. Posteriormente a aldeia haveria se deslocado para o norte, junto à confluência dos rios Surumu e Cotingo, onde a encontraram os beneditinos em fins de 1909. Apesar da mudança da aldeia, seus habitantes continuaram a frequentar a sede da fazenda, como teve oportunidade de presenciar T.Koch-Grunberg (1979 I:36-37): *São Marcos é algo como um centro de reunião dos índios de uma vasta área (...) em certas ocasiões chegam pequenos grupos de homens, mulheres e crianças para trocar mercadorias, especialmente sal por farinha de mandioca, milho e diversas frutas (...) em sua maior parte é gente do tuxaua geral Ildefonso.*

No entanto, a escolha de Ildefonso como representante oficial da população indígena da região perante o Estado supunha não apenas o reconhecimento de uma liderança de Ildefonso entre os índios, como também, e principalmente, uma resposta positiva de Ildefonso diante das demandas do Estado. Opina T.Koch-Grunberg (1979,I:46,81,88) que Idelfonso, em virtude de um antigo

convívio cultivado com os brancos, aprendera a aparentar uma *submissa devoção* , com a qual soubera conquistar a confiança dos funcionários governamentais e,posteriormente, dos religiosos. Nesse sentido, ambos os fatores, liderança entre os índios e postura frente aos nacionais, são indissociáveis no desempenho da função que se reconhece oficialmente com a outorga de títulos; em outras palavras, a outorga do título a Ildefonso não se resume a uma iniciativa unilateral, mas envolve um jogo de expectativas de ambos os lados. Explico.

Os estudos de micro-política, em voga na década de 60, definiram a intermediação enquanto conceito fundamental para a compreensão de processos políticos em que se defrontam ordens culturais distintas. Nesse contexto, entende-se por intermediação política a interlocução realizada por personagens determinados, lideranças que se constituem no cruzamento de duas ordens culturais e que, precisamente de sua capacidade de interlocução, ou seja, de tradução de um novo código cultural àquele a que pertence, deriva seu estatuto de liderança (M.Swartz et alii,1969). Estudos de caso, nesta linha de pesquisa, como o de Paul Friederich (1969) sobre o *cacicazgo* no México, ilustraram exemplarmente tais colocações.

O conceito de intermediação pode bem prestar-se à leitura deste momento da trajetória política de Ildefonso a que assistimos: na posição de chefe, e, conhecedor da língua nacional, era para sua pessoa que convergiam

preferencialmente as demandas da política indigenista. Após a concessão do título a Ildefonso, seguiram-se nomeações de outras lideranças, como Beré, da aldeia Contão, no rio Cotingo, e Melquior, da aldeia Maturuça, no rio Mau, havendo ambos recebido o título igualmente pomposo de *Tuxaua Geral* entre os Macuxi. Neste quadro, não me parece gratuito que os títulos de *tuxaua* tenham proliferado durante os anos vinte e trinta, quando, em conjuntura análoga à de 1902, as comissões de inspeção e demarcação de fronteiras os concederam, atingindo a imensa maioria das aldeias Macuxi na área do rio Branco. Tratava-se, obviamente, de uma tentativa de cristalizar a chefia, em uma sociedade onde, como vimos, esta dependia de uma reafirmação constante por parte do grupo. Porém, uma questão tanto mais interessante, a meu ver, é refletir sobre as interpretações e manipulações de que foram alvo os títulos honoríficos dentro do sistema político Macuxi.

Pode-se aventar inicialmente que o chefe, investido em *tuxaua*, canalizava as demandas de seu grupo diante da situação de contato. Assim, a crônica da missão beneditina descreve o encontro dos monges, durante uma de suas visitas subsequentes à aldeia de Ildefonso, com o *tuxaua* Ambrósio, chefe de um grupo local das cercanias, criando uma cena antológica:

> *O chefe - Nós estamos contentes por haver conhecido o Padre.*
> *A assistência responde - Conhecido o Padre.*
> *- Nós lhe desejamos uma boa viagem.*
> *- Uma boa viagem.*

- *Que ele esteja em breve de volta entre nós.*
- *Entre nós.*
- *Que ele nos traga muitas mercadorias.*
- *Mercadorias.*

(D. Bonaventure Barbier, O.S.B., 1910,IV,1:49).

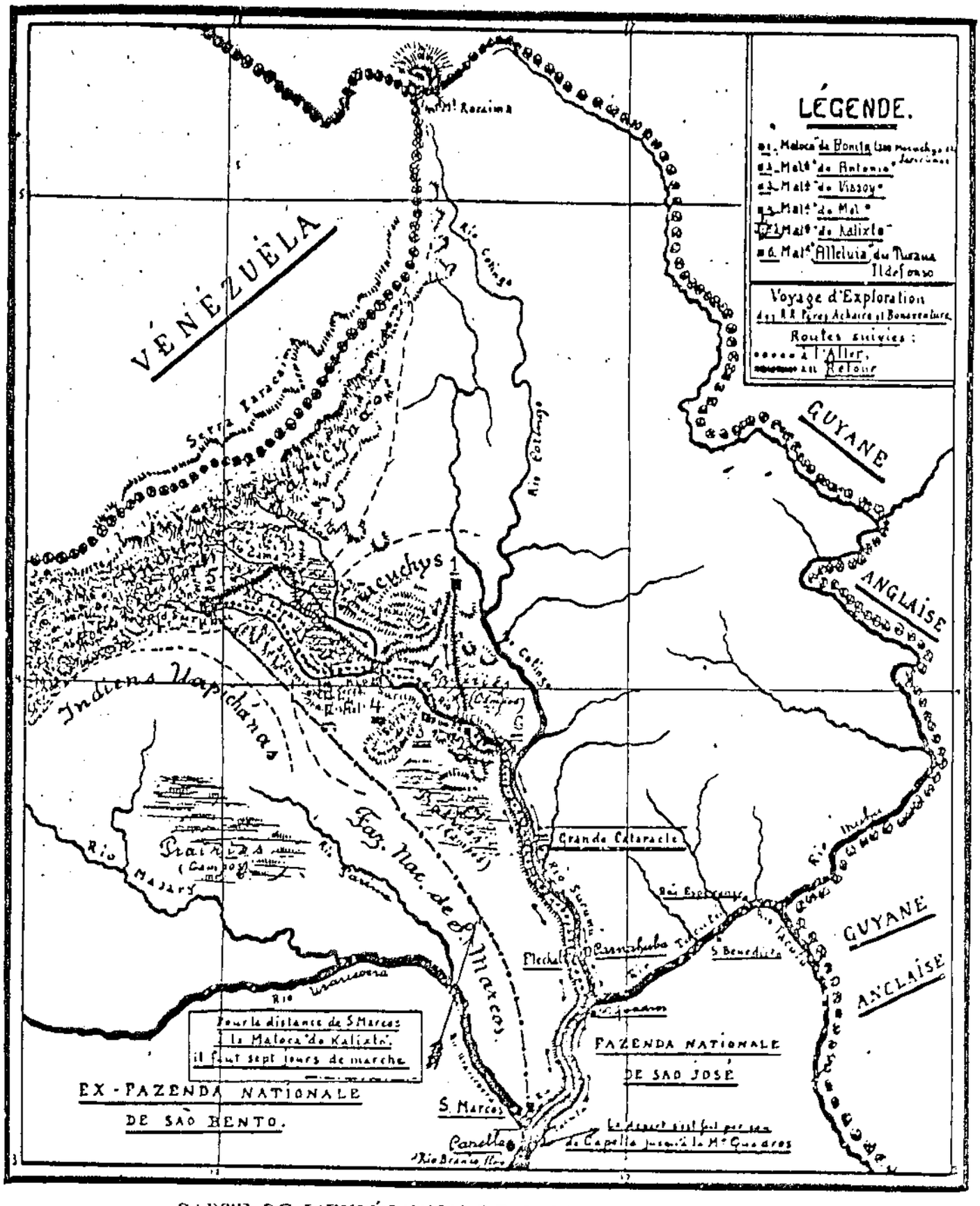
Tal cena, advirto, não deve ser tomada em seu sentido literal, o que nos levaria a entender que a demanda dos índios se reduzia às ferramentas, anzóis, medalhinhas e outras miudezas que missionários, militares e outros agentes governamentais costumeiramente distribuíam em sua passagem pelas aldeias. Penso que, ao contrário, as demandas dos índios foram múltiplas e visavam um universo mais amplo do que o dos manufaturados, como por exemplo, o conhecimento ritual que tinham a oferecer os *padres barbados*: conta o monge D.Alcuyno Meyer que, frequentemente, por insistente solicitação dos índios, teve que cantar *ad nauseam* hinos religiosos, e até mesmo esgotar seu repertório de canções profanas. O ponto importante a reter é que, para além de sua multiplicidade, tais demandas eram expressas através da figura do chefe, interlocutor privilegiado deste encontro. Sobre esta interlocução desejo me deter agora.

Retomemos, para tanto, o circuito de relações em que os missionários beneditinos viriam se introduzir, servindo-se da mediação de Ildefonso. Logo após a primeira visita dos missionários à aldeia em que vivia Ildefonso, este tomou a iniciativa de procurá-los onde se encontravam hospedados, quando, segundo registra a crônica missionária, *novamente expressou o grande desejo dos índios em nos ter entre eles* (...). Na ocasião, Ildefonso teria

dito textualmente - *Venha! venha conosco lá embaixo padre! Os Macuxi farão uma casa para voce. Eu já disse que plantem mandioca, bananas (...) para que possam comer todos os dias.*(D. Achaire Demuynck, O.S.B., 1910,III,12:230).

A proposta, evidentemente, seria bem recebida, representava para os monges não só o estabelecimento de uma base, mas também um ponto de partida para outras conquistas. Esta primeira base representava certamente um referencial importante: os missionários voltaram à aldeia de Ildefonso para uma segunda visita, quando, tendo se repetido o êxito da visita anterior, o monge Dom Bonaventure Barbier resolveria comemorar aquela data, um sábado da semana santa no calendário cristão, como marco inicial do trabalho de catequese, batizando a aldeia com o nome de "Aleluia" (D. Bonaventure Barbier, O.S.B., 1910, IV, 1:45).

Com efeito , a aldeia "Aleluia" serviu como uma porta para os beneditinos entrarem em contato com os índios na região . Ildefonso, na posição de guia e intérprete, conduziria os religiosos às outras aldeias no vale do rio Surumu. Os missionários, ao menos inicialmente, demonstravam grande entusiasmo com o papel desempenhado por Ildefonso; acreditavam haver encontrado na figura do *tuxaua geral de todos os Macuxi*, alguém *civilizado* e *inteligente*, que dispunha de uma rede de relações que o credenciava a exercer uma função da maior relevância para a implantação e o desenvolvimento da missão entre os índios (D. Beda Goppert, O.S.B.,1910,III,12:233). O mapa de uma das primeiras viagens



CARTE DE L'EXPÉDITION DE CAPELLA AU SURUMU.

MAPA 4

missionárias (vide mapa n.4), datado de 1910, indica claramente que os beneditinos, nesse período, vieram a ampliar o alcance de sua atuação para as aldeias na área do Surumu, a partir da aldeia de "Aleluia", em uma sequência de visitas bem-sucedidas.

Assim foi desde que os missionários começaram aventurar-se além de "Aleluia"; quando, por exemplo, partiram, ainda no ano de 1910, de Aleluia para conhecer a "Maloca do Mel", cujo chefe, Manoel Pitá, era o irmão mais novo de Ildefonso :

> *A medida em que nos aproximamos da Maloca do Mel, avistamos todo o grupo reunido em duas longas filas. Eles disparam tiros de fuzil, depois a mesma recepção, apertos de mão, discursos, distribuição de imagens, etc. Ao chegar na maloca encontro preparado um quarto de veado e uma cabaça de caldo de cana fermentado (...) Toda a maloca está reunida e contempla, entre explosões de risos, este espetáculo de todo novo para eles (...)* (D. Bonaventure Barbier, O.S.B., 1910,IV,1:50).

A aldeia, segundo descrevem os monges, *era uma aglomeração de cerca de quinze habitações indígenas, em que viviam, aproximadamente, duzentas almas. Este número havia aumentado consideravelmente por ocasião de nossa chegada (...) fomos saudados pelo Macuxi Manoel, irmão do tuxaua Ildefonso, que nos introduziu em uma cabana de taipa expressamente construída para os Padres. Este Manoel havia recebido ordem de nos dar atenção e de nos servir de guia em nossa viagem de exploração* (...) (D. Achaire Demuynck, O.S.B.,1910,IV,1:125).

Os missionários, frise-se, pareciam intencionalmente direcionar suas visitas apostólicas às aldeias maiores e mais populosas, como "Maloca Bonita", situada no vale do rio Cotingo, onde, desde o início, investiram com grande ênfase:

(...) Nós entramos alegremente na maloca do velho tuxaua Quiapim (Kati). Ela conta perto de vinte casas de índios, de um estilo simples, mas bonito, habitadas por cerca de 300 Macuxis. Até o momento eu não havia encontrado uma aldeia tão grande. Chamam-na, em seu dialeto, "Buriakro", nome que eu, em seguida, troquei para "Bonita" (...) (D.Beda Goppert, 1911:257).

Após essas primeiras viagens exploratórias, os monges procuraram intensificar o trabalho de catequese, estabelecendo-se permanentemente entre os índios, com a fundação de uma missão às margens do alto Surumu naquele mesmo ano de 1910. Os resultados não tardaram a aparecer, e, já no ano seguinte de sua instalação, a missão atravessava uma fase de florescimento. A atuação dos religiosos parece ter se expandido consideravelmente, chegando até mesmo, como vimos, a incomodar os fazendeiros pela influência que detinham sobre a população indígena na região :

Seus antigos ditos amigos entre os fazendeiros do rio Branco e do Uraricoera já começam a se converter em inimigos pelo temor de que, pouco a pouco, os religiosos atraiam à Missão todos os índios, privando-os assim de mão de obra. Em verdade, esta não é uma idéia tola, porque para a Missão acodem muitos índios das diferentes tribos, que bem sabem fazer uma distinção entre o bem e o mal, sobretudo entre um bom e um mau trato (T.Koch-Grunberg, 1979, I:131).

A influência dos beneditinos entre os índios fazia-se notar então, sobretudo nas aldeias mais próximas à sede da missão, onde os religiosos vinham estreitando os vínculos com seus habitantes e realizando pregações com maior frequência, e particularmente em duas delas, que eram as mais populosas e sobre as quais se concentravam maiores esforços. Trata-se das aldeias "Koimelemong", ou "Maloca do

Mel" e "Buriakro", ou "Maloca Bonita", que como mencionei acima, já se destacavam pelo grande número de habitantes antes do estabelecimento dos missionários, e que, segundo o testemunho de T.Koch-Grunberg, ainda cresceriam devido à sua influência:

Koimelemong em sua extensão atual se fundou em período recente. Originalmente a aldeia consistia unicamente em duas casas Macuxi no velho estilo. Durante o ano passado agruparam-se em torno delas mais ou menos uma dezena de cabanas e barracas abertas. Este grande aumento foi causado, por um lado, pela personalidade do cacique Pitá que exerce uma profunda influência sobre os índios daqui com seu caráter tranquilo, sensato e às vezes enérgico, e por outro, devido à proximidade da missão. Os índios são verdadeiramente curiosos. Certa simpatia para com os missionários, que são completamente distintos dos demais brancos com os quais às vêzes se encontram, e o misterioso, o encanto que os rodeia, tudo isso atrai os índios.(T.Koch-Grunberg, 1979, I:51).

Em outra passagem, o etnólogo é ainda mais incisivo :

Koimelemong no princípio tinha apenas duas casas redondas Macuxi, em torno das quais se agruparam então durante os últimos anos as demais cabanas, em parte pelo prestígio de Pita, tuxaua dos Macuxi e em parte devido aos esforços dos beneditinos do alto Surumu (...) a aldeia consistia de doze cabanas habitáveis e algumas barracas abertas para hóspedes (T.Koch-Grunberg,1979, III:31).

Cabe notar aqui, portanto, além da influência dos missionários, a relevância do papel do chefe Manoel Pitá, que constituía o elo principal de ligação dos religiosos com os índios e cujo prestígio também contribuía para o crescimento da aldeia. Pitá, ainda segundo relata T.Koch-Grunberg, já havia estabelecido relações com os posseiros da região, cuja brutalidade parece ter pautado o distanciamento de seu grupo da área mais afetada pela expansão da pecuária:

Em sua juventude, Pitá teve más experiências com os brancos. O velho Campos (José Manuel Campos), um dos mais antigos colonos do Uraricoera, sogro de Bamberg (outro grande latifundiário da região), *hoje homem honorável, persuadiu com falsas promessas a ele e a outros trinta e cinco Macuxi e Wapixana para que fossem a Manaus. Ali os embarcou em um vapor, dizendo que os levaria de volta ao rio Branco, mas quando a embarcação rumou rio abaixo, em direção ao Amazonas, a gente se pôs a chorar e não comeu nada em dois dias. Durante seis anos tiveram que trabalhar nas matas malsãs de caucho do rio Purus. Vinte deles morreram em virtude das febres (...) Por isso Pitá já não quer mais trabalhar para os brancos* (...) (T.Koch-Grunberg,1979,I:64).

As relações travadas com os beneditinos, no entanto, pareciam ser de teor bastante diverso. Na ausência dos missionários, relata T.Koch-Grunberg (1979, I:67), um genro do chefe Pitá, Tinapu, incumbia-se de promover a celebração dos ritos ensinados pelos monges.

A área de influência da missão se estendia, de modo análogo, à aldeia "Maloca Bonita", situada ao norte, no vale do rio Cotingo. Na mesma ocasião, ou seja, em 1911, a aldeia compunha-se de dez casas, habitadas por índios Macuxi e Taurepang, e, note-se, ainda segundo T.Koch-Grunberg (1982, III:32), o tamanho e a densidade demográfica desta aldeia explicar-se-ia, naqueles últimos anos, tanto pela influência dos beneditinos quanto *pelo prestígio do chefe* Kati.

Creio evidenciar-se que o estabelecimento da missão - e, um pouco depois, do posto de atração do SPI na área, como veremos - veio alterar a composição e a demografia das aldeias. Porém, os dados igualmente evidenciam que tal alteração não decorreria da ação direta

das agências de contato, mas antes da ação politica dos chefes. Podemos assim entrever que, no espaço criado entre as demandas do grupo e as demandas indigenistas, ou seja, no espaço da intermediação, abriu-se espaço para o projeto político dos próprios chefes. Vale dizer, respaldado pela etnografia atual, que, se os agentes indigenistas encontraram nos chefes um meio eficaz de recrutamento da população indígena, por suas redes de relações, os chefes, por sua vez, terão encontrado nas agências um instrumento poderoso para ampliá-las.

Esta não era decerto a única alternativa que se colocava naquele momento para a sociedade Macuxi como um todo. Recorramos novamente a T.Koch-Grunberg, cujo relato revela uma observação minuciosa sobre os contornos do alcance da atuação missionária. Nas proximidades da missão do Surumu, havia mais uma aldeia, cuja população, de modo semelhante a "Koimelemong" e "Buriakro", teria crescido consideravelmente naqueles anos, mas que, ao contrário destas duas, mantinha distância dos beneditinos. Chamava-se "Kaualianalemong" e consistia de *(...) sete cabanas habitáveis, de base redonda até ovalada ou retangular, com paredes baixas recobertas de barro e teto de palha de palmeira, que são arrematadas em um esteio grosso e tambem algumas choças semicaídas e algumas construções novas sem terminar, em parte puros andaimes.* (T.Koch-Grunberg, 1979, I:109).

Segundo o autor, o chefe Selemelá, que o convidara a visitar a aldeia, não desejava qualquer relação com os beneditinos, mas, naquela ocasião, pretendia construir uma *igreja* no pátio central da aldeia para um missionário inglês que esperava para breve . Na casa de Selemelá havia ainda um baú contendo livros e outros objetos procedentes da missão anglicana de Muitaro na Guiana Inglesa, que o chefe parecia guardar com muito ciúme. Acrescenta contraditoriamente T.Koch-Grunberg (1979, I:112):

> *Nem Selemelá, nem sua gente tem idéia do cristianismo. Conhecem apenas algumas orações, um mixtum compositum de indio e inglês, mas sem compreender o sentido* (...)

No entanto, é o autor quem esclarece, revelava-se ali nem tanto um efeito direto do missionamento anglicano que então operava na Guiana Inglesa, mas sim um dos centros de um movimento religioso, conhecido na literatura da área por Areruia, Aleluia, ou, na grafia inglesa, Hallelujah : *A estas reminiscencias cristãs pertencem também o entediante* "araruya" *que suprimiu entre os habitantes de Kaualianalemong, quase por completo, os bonitos e antigos cantos e danças* (T.Koch-Grunberg,1979,I:112). Tal movimento religioso, de cunho profético, surgira entre os Macuxi, na região do rio Rupununi, a partir do missionamento anglicano nas primeiras décadas do século XIX . De modo importante, teria adquirido feição própria no final do século, ou, mais precisamente, no período de neutralização do território do Rupununi, ocasião em que foram afastados os missionários. Disseminando-se entre os povos Pemon e Kapon na região

circum-Roraima, o movimento Aleluia conheceu grande efervescência naqueles anos.

Em rápidas linhas, consistia o Aleluia em uma interpretação particular da teologia cristã, onde o panteão cristão foi incorporado à cosmologia indígena, e sobretudo a liturgia foi alterada, com a supressão da figura do sacerdote. No contexto do Aleluia, os especialistas eram os *piatzán*, ou xamãs, ainda que iniciantes, personagens que, através de um esforço intenso de reflexão e criação, inovavam as próprias tradições, estabelecendo o contato entre a sociedade e as divindades, que, aliás, não constituiam mais um monopólio dos brancos (veja-se A.Colson,1967; P.Santilli,1987). Deste modo, o que desejo destacar, os criadores do Aleluia representaram não apenas oficiantes, mas tradutores, exegetas por excelência; eram chamados *ipu:kenan* , termo que pode ser traduzido literalmente por sábios , ou ainda, profetas, propagadores de uma mensagem cuja originalidade consistia exatamente em conceber um novo *corpus* de conhecimento, construído a partir de elementos da cosmologia tradicional e do proselitismo cristão (A.Colson,1967). Ocorre que, à diferença dos Piaroa, onde, conforme mostrou J.Overing (1975) liderança ritual e liderança política são sobrepostas, entre as sociedades Carib na Guiana as esferas de liderança podem ou não se recobrir, como no caso Macuxi, ou, em um limite, configurarem esferas absolutamente distintas, tal como observou D.Thomas (1973:40) para os Taurepang. Diante disso,

sugiro que, nesta face do processo de contato em particular, a intermediação foi exercida por lideranças rituais da sociedade Macuxi, e esta seria uma diferença básica com relação à situação de contato que examinamos, onde terá sido questão afeta à liderança secular, os *iebru*, chefes. No entanto, não explorarei tal questão nos limites do presente trabalho.

Neste período, a missão beneditina de São Geraldo de Borgonha, no alto rio Surumu, igualmente florescia. Mas, note-se, à medida em que os religiosos fortaleciam seus vínculos com os habitantes das aldeias que haviam contatado anteriormente por intermédio do chefe Ildefonso, este, curiosamente, parecia tornar-se cada vez mais distante dos monges, bem como do circuito de relações em que os introduzira. A crônica missionária, sintomaticamente, deixa de mencionar seu nome a partir dos primeiros meses de 1910 ; precisamente no período em que relata o florescimento da missão, o nome de Ildefonso passa a ser simplesmente omitido.

Para interpretar esta omissão, é bastante elucidativo o registro que faz T.Koch-Grunberg, no mesmo período, de um relato de Hermínio, cunhado de Manoel Pitá, irmão de Ildefonso. Segundo informava Hermínio, Ildefonso, *devido ao seu longo convívio com os brancos, este tem se desmoralizado completamente, como tantos outros de sua raça, e seduzido por eles comete todo tipo de infâmias. Quase todos os seus homens o abandonaram. Agora se vendeu a*

Bento Brasil e trata de arranjar-lhe braçais para as matas malsãs de caucho no rio Anauá. Como ninguém quer ir voluntariamente com ele, os ameaça dizendo que Bento Brasil virá com soldados para levá-los à força. Ildefonso recebe dez mil réis por cabeça (...). O mais autêntico tráfico de escravos, acrescenta o etnólogo (T.Koch-Grunberg, 1979,I:46).

Tais informações, embora não ofereçam uma explicação categórica para a omissão da crônica missionária, permitem vislunbrar os acontecimentos sobre os quais silenciava: ao que tudo indica, entre este relato de 1911 e a crônica missionária de fins de 1909 não haveria apenas um distanciamento entre os missionários e Ildefonso, mas sim, uma mudança de tônica nas suas relações.

A omissão da crônica não escondia portanto, qualquer intenção deliberada, seja dos missionários, seja de Ildefonso. O que a crônica não menciona e o relato de Hermínio, ao contrário, evidencia, é o declínio do prestígio político de Ildefonso: a posição de Ildefonso como agenciador de mão-de-obra tornava-o o ponto mais vulnerável de uma corrente que tendia a romper-se, na medida em que aumentava o tensionamento entre os seus pólos. Os índios ligados ao grupo local de Ildefonso, ao abandonarem "Aleluia" e recusarem-se a reconhecer sua liderança, retiravam-lhe os atributos da chefia, restringindo sua capacidade de arregimentação. A sua condição de mediador já não mais basear-se-ia no prestígio político, mas no apelo a

ameaças externas, o único recurso que lhe restara na tentativa de arrebanhar mais gente.

O declínio do prestígio de Ildefonso, no entanto, não expressaria uma rejeição ao contato por parte dos que o abandonavam. Estes, aliás, em grande parte, teriam se deslocado para *Koimelemong*, onde reagrupar-se-iam em torno da liderança de Manoel Pitá, o irmão mais novo de Ildefonso (Filismino,depoimento, aldeia do Limão, janeiro/1986). Os índios que abandonavam "Aleluia" parecem antes haver recusado uma forma específica do contato, precisamente aquela cujas relações Ildefonso se prestava a mediar. Nesse sentido, sua trajetória permite evidenciar certos limites da atuação da chefia na intermediação do contato; dentre as expectativas que convergiam sobre a figura do "tuxaua", caberia às lideranças indígenas encontrar as formas próprias de lidar com as demandas que se apresentavam e que pudessem se compatibilizar com a manutenção e/ou reprodução do prestígio político.

Pode-se dizer, portanto, que a crônica silenciava duplamente: a mesma lacuna criada com a omissão a figura de Ildefonso, ocultava também o desaparecimento da aldeia "Aleluia". Com o fracionamento do grupo local, "Aleluia" deixava de existir enquanto aldeia e consequentemente como centro de convergência dos índios da região, embora a residência de Ildefonso ainda permanecesse no mesmo local. Em um de seus últimos encontros com Ildefonso, comenta T.Koch-Grunberg (1979,I:89-90) que seus antigos seguidores,

bem como seu irmão Pitá, evitavam o agora odiado Ildefonso, *que pavoneava, e se presumia tuxaua geral.*

Pode-se aqui tecer um contraste interessante com o caso dos Bena na Tanzânia, analisado por M. Swartz (1969:227-242), onde o problema da administração colonial inglesa era exatamente quebrar a linha de sucessão hereditária das chefias locais, e substituí-la por mandatários temporários, escolhidos fora das linhagens legitimadas tradicionalmente; no caso Macuxi , o espaço de intermediação da chefia se situava nos limites de uma contradição essencial, decorrente da discrepância entre o cargo de chefe, outorgado através da concessão de títulos honoríficos, que se presumia permanente, e a posição do chefe na estrutura social Macuxi, cuja existência implicava na reafirmação constante por parte do grupo.

Com efeito, tal contradição impunha limites ao espaço de intermediação, e dentro desses limites moviam-se chefes indígenas e , nem tanto, agentes indigenistas; se por um lado, o reconhecimento da chefia era um meio eficaz de recrutamento da população indígena, por outro, caberia às lideranças indígenas a habilidade política de tornar esse reconhecimento um instrumento para ampliar seu prestígio.

Continuemos. A intermediação política, enquanto mecanismo, não se esgota na trajetória singular de Ildefonso; outros personagens emergiriam ainda. Apesar do rápido crescimento, a missão do alto rio Surumu teria uma duração efêmera, tendo sido desativada no ano seguinte à

passagem do etnólogo T.Koch-Grunberg, isto é, 1913, e somente a partir de 1921 os religiosos retomariam o trabalho de catequese com maior intensidade, embora desta vez, sua presença nas aldeias fosse menos constante, restrita apenas às viagens de desobriga. Além disso, outra agência, o SPI, como sabemos, a partir de 1914, viria a disputar com os beneditinos a influência sobre a população indígena na região.

Como igualmente anunciei no capítulo anterior, ambas as agências indigenistas, em favor da formação de intermediários políticos, investiriam na educação de crianças indígenas. Examinemos no momento um dos casos mais bem sucedidos de tal investimento, por parte dos beneditinos, que foi o de José Armando, ironicamente,o filho mais novo do antigo *tuxaua geral* Ildefonso.

Os missionários haviam trazido José Armando da aldeia quando criança para ser criado na escola da missão e, depois de formado, tentariam convertê-lo em *tuxaua*. A primeira referência que faz a crônica missionária acerca desta personagem, no entanto, já deixa transparecer um certo desapontamento dos religiosos, tendo em vista sua expectativa quanto à liderança potencial de seu neófito. José Armando, ao que tudo indica , não se prestava a cumprir o papel que lhe reservavam sem hesitações, como informa um relato do monge Dom Alcuino Meyer a seu superior:

Esse rapaz, que parecia ter se esquecido do que V. Revma. fizera por ele, apresentou-se novamente na prelazia, quando de volta do Roraima, aonde fora na qualidade de

boiadeiro da Comissão Rondon. O José Armando mostrou-se arrependido de ter abandonado os padres, recebeu por diversas vezes os santos sacramentos, trabalhou algum tempo no Calungá (então a sede da missão), *e mudou-se em seguida para o Limão, com permissão e a conselho nosso. E hoje empregado na Fazenda Nacional, tendo o próprio general insistido com ele para que aceitasse o emprego de vaqueiro no Xiriri* (um retiro da Fazenda Nacional São Marcos) *e se estabelecesse no Limão como tuxaua. Comprometeu-se a aceitar o emprego, porém não deseja ser tuxaua...No Limão fiz o casamento dele com a Cecília, sua antiga noiva.* (Relatório da viagem pastoral realizada por Dom Alcuíno Meyer no período de fevereiro a julho de 1928 ao abade do Mosteiro São Bento do Rio de Janeiro).

A aldeia do Limão não era uma escolha totalmente aleatória dos indigenistas. Após a saída dos missionários do alto Surumu, o grupo local de Koimelemong veio a se dispersar, havendo alguns de seus integrantes permanecido na mesma área, nas vertentes da serra do Mel, na aldeia que tornar-se-ia conhecida mais tarde por Barro, enquanto os remanescentes fundariam a aldeia do Limão, no mesmo local da extinta aldeia Aleluia, próximo à confluência dos rios Surumu e Cotingo. Infelizmente não dispomos de dados sobre as linhas internas desta fissão. Um dado importante a reter, porém, é que a proposta dos indigenistas, portanto, fundamentava-se nas relações de parentesco de José Armando nesta aldeia. Assim sendo, muito provavelmente visava reconstruir naquela área um polo de atração que havia sido desbaratado pela defecção de Ildefonso.

A resistência apresentada inicialmente por José Armando à idéia de se tornar tuxaua parece ter sido superada rapidamente, e logo seu nome apareceria mencionado na crônica missionária como o tuxaua do Limão e acompanhante de

Dom Alcuino nas viagens de desobriga pela região. Mas os vínculos com a parentela e o apoio dos missionários na sustentação da posição de tuxaua, não parecem ter sido suficientes para garantir a arregimentação dos índios sob influência dos religiosos, como ocorria anteriormente no caso de Koimelemong. Embora José Armando permanecesse como tuxaua do Limão durante muitos anos, a aldeia não cresceria neste período, nem se converteria num centro importante de irradiação da ação indigenista (Severino Barros, depoimento, aldeia de São Jorge, janeiro/86), mas manter-se-ia até fins da década de 1940 como em 1928, *reduzida a pouquíssimas casas com talvez umas trinta almas*(...) (Relatório de Dom Alcuino Meyer ao abade do Mosteiro São Bento do Rio de Janeiro, julho de 1928).

Em outro relato a seu superior, decorridos mais de dez anos após a nomeação do tuxaua do Limão, Dom Alcuino informa que encontrara José Armando trabalhando como garimpeiro no alto rio Cotingo, *com um sócio* (sic) *civilizado Piauhyense e alguns caboclos do Limão*, e para sua decepção, soubera que ele estava vivendo *amasiado com uma índia* na aldeia *Warodmetá*. De modo análogo à ocasião anterior, informa ainda o monge: *Assegurou-me o José Armando que está arrependido do passo errado que dera e que em breve vai voltar ao seio da familia e morar no Limão*... Mas desta vez o aluno dos padres parecia estar mais convicto com respeito ao seu papel de tuxaua:

O tuxaua José Armando tem foros de tuxaua grande. Quer ampliar a maloca do Limão; chamar para lá maior número de caboclos. Prometeu-me fazer lá uma capela grande e boa. (carta de Dom Alcuíno Meyer ao archi-abade do Mosteiro São Bento do Rio de Janeiro em 10/01/1940).

Como já se entrevê na fala de D.Alcuyno Meyer, a importância da aldeia do Limão perduraria na cartografia indigenista da área nem tanto pela ação dos religiosos, mas principalmente pela Expedição de Inspeção de Fronteira e a Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, que operaram na área do rio Branco nas décadas de 1920 e 1930, respectivamente. Estes anos, aliás, foram momentos altos da ação indigenista do Estado na região: a Comissão de Inspeção de Fronteira, comandada pelo general Rondon, então chefe do SPI, e a Comissão Demarcadora de Limites, comandada pelo capitão Braz Dias de Aguiar, implicaram em um substancial aumento do pequeno contingente de funcionários do SPI sediados permanentemente na Fazenda São Marcos, e conferiram maior poder de atuação ao orgão protecionista, em um momento, lembremos, que a missão beneditina, há algum tempo desarticulada, ensaiava ainda sua reestruturação.

Limão, bem como a aldeia Macuxi de Contão - localizada mais ao norte, no baixo rio Cotingo - , devido a sua localização estratégica, tornaram-se pontos importantes no caminho de subida de ambas as expedições oficiais para o monte Roraima, convertendo-se em acampamento e centro de arregimentação de mão-de-obra, onde os expedicionários conseguiam guias e carregadores. Muito embora as referências

existentes na documentação relativa às comissões de fronteiras (B.Dias de Aguiar, 1947:15,16;24-26;51) não permitam detalhar a natureza da relação estabelecida com estes grupos locais, dela podemos inferir a condição de base de apoio atribuída a estas duas aldeias:

> *Encontram-se elementos dessa tribo* (Macuxi), *em quantidade relativamente grande, ao longo do baixo e do médio Cotingo, sendo que, na parte inferior do mesmo, se acham localizadas duas aldeias de certa importância: Contã e Limão.*
>
> *A primeira fica à margem direita do rio, a cêrca de 4º 10´L.N. e 60º 50´Lg.O.Gr., em frente à serra homônima. Tem sido alcançada várias vezes pelos exploradores da bacia do Branco, inclusive por elementos da C.B.D.de Limites - 1ª Divisão.*
>
> *A segunda, situada na confluência Cotingo-Surumu, a cêrca de 3º 55´30´´L.N. e 60º 29´40´´Lg.O.Gr., tem sido escolhida muitas vezes para acampamento, por diversos grupos de excursionistas, ao cruzarem o baixo curso fluvial* (B.Dias de Aguiar,1947:51).

A concentração da população indígena e a formação de grandes aldeias como um ponto de convergência da estratégia de atuação indigenista e do projeto político de lideranças indígenas marcaria ainda a história de outros grupos locais; na área de maior densidade da população Macuxi, podemos verificar que um papel análogo àquele exercido pelas aldeias Aleluia e Koimelemong no vale do rio Surumu, seria cumprido também pelas aldeias de Maturuca, no vale do rio Mau, e Raposa, no vale do rio Tacutu.

Desde 1927, Maturuca, tanto quanto Limão e Contão para a área dos rios Surumu e Cotingo, é mencionada na documentação como base de apoio para a atuação indigenista no vale do rio Maú . De modo importante, registra um dos

membros da comissão de inspeção de fronteiras , que ali se baseia no ano de 1927, tenente Thales Facó, que a população de Maturuca já de antes mantinha relações com os fazendeiros que começavam a se estabelecer em seu território: *O tucháua Meriquió tem ahi a seus cuidados umas duzentas e poucas rezes da Fazenda Casa Branca, pertencente ao Tenente Cícero* (B.Lopes de Souza, 1927,III:15). Esta informação, aliás, é confirmada mais tarde pelo missionário D.Alcuyno Meyer, que acrescenta o dado significativo de que o tal tenente Cícero (15), um dos, senão o primeiro posseiro da região, havia

---

(15)Depoimento de Simão, Maracanã, janeiro 1986:

...tuxaua que teve aqui, tem um lugar ali chamado "Karuglu"... o nome dele é Adão ... Esse tuxaua não consentia que branco nenhum entrasse, nem inglês, então os americanos chamavam ele lá pro Anaí. Anaí, depois no igarapé do Milho ... no igarapé do Milho prá entrar em acordo com ele, prá pedir terra sabe? Pedir terra pro pessoal dele qie tinha muito, tava aumentando o pessoal, a população dele, então já respondia: "Não, eu não consinto porque eu tenho muito pessoal também, eles tão aumentando, pode depois de eu consentir, voce entrar lá com seu pessoal, depois eles brigarem, meu pessoal com o seu, então não quero isso." Vieram um branco aqui já antes dele; o tuxaua não tinha morrido, tava vivo ainda só que ele veio aqui pedir lugar novamente, um branco com o nome de tenente Cícero ... Então ele pediu lugar e veio um, um homem que é vaqueiro dele por nome Plácido, que realmente é tio daquela mulher que nós tivemos conversa (D. Marinha - fazenda Sto. Antonio do Pão).

sido administrador da Fazenda Nacional de São Marcos;

(15-cont.)

Então ele veio e tinha mais um índio também na companhia deles que é Labadi, lá da maloca da Cachoeira, hoje em dia ele é falecido. Mas não tinha ninguém de branco, ainda quando esse branco veio pedir permissão para trazer, prá ele vim aqui morar ... O branco veio tinah um tuxaua já segundo tuxaua ali no Morro, o nome dele era Lino. Então ele enganou ele, dizendo que ia dar gado prá ele também, sabe, ia fazer tudo para ele, então o homem consentiu...lá já esse índio consentiu, depois que esse Adão tinha falecido; e ele não consentia, agora esse outro consentiu, então ele consentiu e depopis entrou gado nba roça dele, disse tuxaua aí, e esse tuxaua ficou bravo, expulsou ele todinha, então o branco retirou o gado dele todinho, tudo, tudo, tirou o gado dele. Então nesse tempo ele trouxe três polícias, três polícias com ele, esse fazendeiro (tenente Cicero) ...

... depois ficou, voltou no que estava. Não tinha mais gado prá preocupar eles também, e depois que foram embora chegou outro de nome João Mendonça, então este roubou um gado desviado lá da Guiana, então ele trouxe lá no Apertar da Hora que rea roubado e não podia ficar assim...é, livre, então ele escondeu lá num lugar isolado ... esse João Mendonça concordou com tenente Cicero, já tava julgando dono daqui, então ele vendeu prá João Mendonça, João Mendonça pagou, aci trouxe o gado que ele tinha roubado, começou a trazer mais gado... prá acontecer o que está acontecendo ... daí prá frente apareceu o garimpo, então aí foi onde foi a invasão, chegou a invasão. Os brancos que não tinham fazenda, só tinha a fazenda do João Mendonça ... Naquele tempo o pessoal não tinha muita encrenca com eles também. Agora só quando um índio fazia um erro, como aconteceu lá na Santa Teresa, um índio flexar uma vaca; lá o branco, o vaqueiro deu uma pisa no velho, que hoje em dia ele é falecido... mas fora disso acho que não sei se eles tem alguma coisanão sei, às vezes eles não contam direito. Tem o índio, sujeito era dependente do branco, mas...não empatava eles pescarem e tocar fogo como hoje tá acontecendo ... O Mendonça era uma pessoa, assim ruim, sabe, como se diz, ruim, mas nunca maltratou os índios... Quando ele matava gado, ele dava carne prá eles aí, toda vez, mas que não faltava ... agora os outros queriam que os índios trabalhassem, trabalhassem só prá eles, trazia as coisas só prá eles ... trabalhavam ainda na roça e nos garimpo, assim por diante, comboiando, trazendo carga lá na Carnaúba, quase perto de Boa Vista de à pé e tocando boi ... meu pai aí, tá acostumado a contar prá nós que ele trazia cargas e cargas de cachaça prá vender aí nos garimpo dos branco ... e os branco só esperando aí na casa dele ...

Como muitas malocas tambem esta do Maturuca tem um curral para gado. Ha anos passados o tuxaua Melchior, chefe do pessoal do Maturuca e lugares vizinhos, tomava conta duma ponta de gado do tenente Cicero Correia de Mello, fazendeiro estabelecido na Casa Branca, no baixo Mahú. Este senhor, que já fôra administrador de São Marcos, é bom para com os indios. Viu porém que não lhe dava resultado deixar o gado nos campos da grande enseada do Maturuca e por conseguinte retirou-o; e o tem na fazenda Socó sob os cuidados de Severino Pereira da Silva (D.Alcuyno Meyer ao Bispo-Arquiabade, 10/01/1940,ms).

Outra fonte de influência sobre os Macuxi de Maturuca, vista com preocupação pelos militares, seria a colonização inglesa da margem oposta do rio Maú : *Ha, em Maturuca e suas dependencias, uma população de 169 índios Macuxis. Essa população, nos tempos em que a missão ingleza operava em frente a Maturuca, passou-se toda para a Guyana por influencia dos padres. Hoje, porém, já está quasi toda no Brasil, declarando-me o tucháua que estava tratando de trazer para o lado brasileiro o restante de sua gente* (B.Lopes de Souza, 1927,III:15).

Em 1934, os integrantes da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites permaneceram acampados por vários meses em Maturuca, onde instalaram um depósito e um observatório astronômico. Os principais motivos alegados pela Comissão para a escolha de Maturuca eram, de um lado, o contato fácil com os índios, *habituados ao convívio do civilizado e aptos a executar, satisfatoriamente, o rude transporte de carga*, e, de outro, sua posição geográfica privilegiada, em consequência, note-se, dos muitos caminhos construídos pelos índios em seu território (B.Dias de

Aguiar,1847:79). A população de Maturuca seria então de 150 habitantes, e em todo o vale do rio Maú, aproximadamente 1300 Macuxi; os militares, no entanto, atribuiam ao *tuxaua* Melquior um raio de influência muito além dos limites de seu grupo local:

> *Um dos mais interessantes habitantes de Maturuca era o tuchaua Melquior, comunicativo e sagaz, a cujo mando obedeciam mais de 2000 incolas, distribuidos por várias localidades* (B.Dias de Aguiar,1947:81).

Há, muito provavelmente, exagero nesta estimativa. No entanto, tal estimativa é, de certo modo, compartilhada pelos beneditinos e, nesse sentido, se não deve ser tomada literalmente, pode bem ser uma indicação da extensão da influência politica de Maturuca sobre os grups locais circunvizinhos no contexto das relações de contato, o que transparece claramente na crônica missionária:

> *(...) fui à grande maloca do Maturuca, onde muita gente me estava esperando. E de todos o lugar em que maior numero de indios se reune. A maloca principal fica ao pé da serra do Maturuca e dista menos de uma hora da beira do rio Mahú, em linha reta mal 500 ms. Contei ahi doze casas(...)*
> *De todos os tuxauas, Melchior (de perto de 40 ou 35 anos) é o melhor; o que mais zelo tem pela pratica da religião, para a oração, etc, e segundo me quer parecer, é tambem quem mais influencia exerce sobre os seus subalternos. E pena não saber ler nem escrever, no mais é bem instruido. A jurisdição dele pertencem, alem do Maturuca, as malocas de: Pedra Branca (8), Erira (8), Pakará (1), Eremutan (1), Wailang (?), Socó (4), Angawí (3), Maracanã (2), Tepeékui (2), Caroná (4), e Seremutá (1) e Sakúmekeré (3) na Guiana Inglêsa. Os numeros digo algarismos junto aos nomes dos lugares indicam um numero de casas ou barracas. Contei 510 indios do Maturuca e dependencias alludidas (...)* (D.Alcuyno Meyer ao Bispo-Arquiabade, 10/01/1940,ms.).

A influência de Maturuca sobre outros grupos locais, se alimentada pelas agências indigenistas, em contrapartida passaria a canalizar para si o investimento politico das agências indigenistas. Anos depois da passagem das comissões demarcadoras, Maturuca figuraria ainda como uma das prioridades da missão beneditina :

> *(...) O Maturuca é que em primeiro lugar mereceria a visita demorada do padre. Mas dependerá das circunstancias acima apontadas e de outras mais, qual o ponto a ser escolhido em primeiro lugar (Maturuca ou Barro, no Surumú, ou São Bento no alto Cotingo, ou Serra do Guariba, ou...?). Aos poucos esta acção se deverá estender aos outros lugares. Por ora só posso dizer que esta expectativa causou muita satisfação aos indios e em cerca de 20 malocas se prontificaram a fazer capella (...)*
>
> *(...) Mas para tudo isso necessitarei que benfeitores me ajudem e deem imagens, estatuas, crucifixos, cobertas de altares, etc, bem como sinos de 7 até 30 kilos. Preciso ter com que possa estimular os indios e premiar o zelo e boa vontade deles (...)* (D.Alcuyno Meyer ao Bispo-Arquiabade, 10/01/1940,ms.).

Se destes fragmentos podemos inferir a construção de relações clientelisticas entre a população indigena e as agéncias indigenistas no período, onde se destaca o papel exercido pelas lideranças indigenas, criadas ou reforçadas pelo contato, a parcimônia das fontes, por sua vez, representa certamente um embaraço à análise mais aprofundada da questão. No entanto, dispomos de outra fonte, cuja natureza, diversa daquela examinada até o momento, a torna um documento da maior importância para a presente discussão; trata-se da auto-biografia, publicada por Pe.Silvano Sabatini (1972), do Macuxi Gabriel Viriato Raposo que, após longa convivéncia com a população regional, tornou-se chefe

de sua aldeia de origem, Raposa, no baixo rio Tacutu. Assim sendo, seu depoimento vem preencher uma séria lacuna deixada pela documentação, permitindo portanto um exame minucioso da carreira política de um chefe Macuxi na situação de contato.

Gabriel Viriato nasceu na aldeia Macuxi de Raposa na década de 1920. Localizada no vale do rio Tacutu, a aldeia de Raposa representou, de modo análogo às aldeias de Contão e Maturuca, um ponto de convergência da ação indigenista desde as primeiras décadas do século. Além disso, sua posição geográfica a tornava vulnerável à sociedade regional, dado que a área do baixo rio Tacutu foi uma das áreas mais atingidas pela expansão fundiária no referido período.

Ainda menino, Gabriel saiu da aldeia para ir morar com uma irmã de sua mãe, casada com Silverio Emiliano, um *civilizado* que havia estabelecido uma fazenda na região, nas imediações da aldeia de Chumina. Na fazenda, Gabriel esforçar-se-ia para aprender o português e compreender o que a tia e o esposo falavam: conta que, penosamente, memorizaria as primeiras palavras que conseguira distinguir, *Raimundo a cavalo* , repetindo-as por vários dias, durante as caminhadas pelo campo, enquanto pastoreava o gado (G.V.Raposo,1972:22).

Apesar das dificuldades que enfrentava, Gabriel preferia viver na fazenda, aprender o português e andar à cavalo, a voltar para a sua aldeia de origem e viver com os pais. Preferia viver cuidando do gado, ao estilo regional,

que valorizava mais do que aquele que seus pais tinham a lhe oferecer na aldeia. De modo novelesco, Gabriel relata que, após quinze anos trabalhando como vaqueiro na fazenda, um conflito o leva de volta à Raposa: a tia descobre que todas as manhãs, Gabriel, ao tirar o leite das vacas, reservava uma pequena parte para alguns moradores da aldeia do Chumina que vinham costumeiramente até o curral, e por isso repreende severamente o sobrinho, que se vê obrigado a deixar a fazenda. Pelos quinze anos de trabalho, Gabriel recebeu uma vaca, três novilhos, um pano velho e um par de calções.

A única referência feita em sua auto-biografia a esse periodo na aldeia é o de fato de ter sido então batizado, já adulto, pelo monge beneditino D. Alcuyno Meyer. Logo sairia novamente para trabalhar como vaqueiro em outra fazenda, ocasião em que também se casa pela primeira vez, com uma sobrinha de sua mãe. A vivência de Gabriel, até aquele momento,era sobretudo entre os *civilizados*, e segundo ele, nesse tempo, poderia definir-se a si próprio como um *caboclo*, designação atribuida pelos regionais aos índios que trabalhavam nas fazendas e garimpos da região e que, supostamente, por este motivo, viveriam como os *civilizados* (G.V.Raposo,1972:29). Algum tempo depois, havendo conseguido amealhar alguns bens, Gabriel resolve formar uma fazenda,ou seja, *comprar* a posse de uma área de terra, construir um curral e uma casa, reproduzindo o estilo de vida regional. Porém, o divórcio, que logo se seguiu, o teria levado a um

período, em que, segundo seu depoimento, perderia todos os bens que conseguira acumular:

> *...eu achava tudo maravilhoso naquele tempo; andava pelos campos com meus companheiros, encontrava uma cabeça de gado dos brancos, matava-a e comia fartamente, dançava muito, em todas as oportunidades. Era muito bom ... Meu êrro foi muito grave. Para beber fui obrigado a vender tudo o que eu tinha. Mas eu continuei bebendo e fazendo festa...(G.V.Raposo,1972:31).*

No entanto, para comprar a bebida, aguardente de cana ou cachaça, não bastava apenas vender os poucos bens que conseguira juntar. Gabriel teria que trabalhar, como de fato trabalhou durante muitos anos garimpando ouro e diamante em troca de seu sustento, até que, nas suas palavras, um dia, finalmente, consegui uma outra esposa. (G.V.Raposo,1972:31). Gabriel continua a trabalhar para fazendeiros e garimpeiros, mas com maior empenho a partir do segundo casamento, na esperança de galgar uma posição almejada e obter os bens possuídos pelos regionais, vale dizer, um lote de gado e as mercadorias consumidas comumente nas fazendas, como sal, roupas, ferramentas, querosene, etc. Seu projeto teria duração igualmente efêmera, interrompido agora pela morte inesperada da esposa: *Estava tudo acabado, para mim não existia outra mulher...bebi tudo quanto possuía...poderia ter reconstruído a minha vida, mas preferi continuar sofrendo e desperdiçando tudo.* (1972:32).

A vida de garimpeiro, entretanto, mudaria radicalmente com o surgimento de um fato inusitado. No ano de 1945 correu uma notícia entre os índios da região, e

particularmente entre os moradores da aldeia Raposa, de que o governo do Presidente Getúlio Vargas estava promovendo o alistamento militar compulsório da população masculina, que deveria participar da segunda grande guerra. Dizia-se ainda que quem não se apresentasse às autoridades militares, estaria sujeito à prisão perpétua. Diante dessa notícia, seis habitantes da Raposa, entre eles Gabriel, *apesar da vontade louca de fugir* (G.V.Raposo,1972:33), decidiram se apresentar na cidade de Boa Vista, onde foram engajados no serviço militar e posteriormente enviados para Belém, no estado do Pará. Depois de cumprir o tempo de serviço militar, Gabriel partiu de Belém para conhecer outras regiões do país, quando passou vários meses viajando; nesse meio tempo conseguiu alfabetizar-se. Após viver as mais adversas situações, Gabriel volta à Raposa no ano de 1946.

Em seu retorno, Gabriel estabeleceu-se definitivamente na aldeia, casando-se pela terceira vez. Embora não tivesse filhos do primeiro casamento, e do segundo houvesse tido apenas um, que veio a falecer com pouco tempo de vida, deste terceiro casamento ele teria cinco filhas e dois filhos. Ao que tudo indica, a paternidade lhe serviu como meio de galgar uma posição influente dentro da aldeia. Além disso, Gabriel era um dos dez filhos do antigo tuxaua Zeca Viriato e de Damiana, cuja família vivia na aldeia vizinha de Chumina. Assim, apesar de ter se mantido, desde a infância, distante de seus parentes mais próximos, contava ainda com uma extensa

parentela, que constituia a grande maioria da população da Raposa, da qual se reaproximaria ao fixar residência permanente na aldeia. Este teria sido um fator fundamental a permitir que Gabriel, mais tarde, se tornasse a principal liderança política de Raposa.

No ano de 1947, logo após a sua volta para a Raposa, Gabriel foi nomeado pelos representantes do SPI para desempenhar duas funções: *tuxaua* da Raposa e *delegado dos índios* para toda a região do vale do Tacutu. Embora o controle e conhecimento do padrão cultural regional que detinha Gabriel, adquiridos em sua longa vivência fora da aldeia, tenha sido um dado relevante, que certamente contribuiu para a tomada de tal decisão por parte dos funcionários do SPI, a chefia, neste caso, não parecia ser apenas uma simples decorrência de interferências externas na vida da aldeia. Além do conhecimento da sociedade nacional, Gabriel dispunha, como aventei acima, de uma ampla rede de relações de parentesco na aldeia, o que fazia com que , em sua trajetória se combinassem, ao menos potencialmente, alguns atributos essenciais tanto da posição de *iebru* , o chefe tradicional, quanto da de *tuxaua*. Nesse sentido, Gabriel apresentaria o perfil típico do *intermediário político*, descrito por M.Swartz et alli (1969), a que aludi anteriormente: controlando dois códigos culturais distintos, tornar-se-ia o foco de um jogo de mútua legitimação. Vale notar que, deste modo, a aldeia tornava-se uma unidade mínima de jurisdição nacional. Com efeito, eu arriscaria

aqui levantar a suposição de que essa combinação terá ocorrido nos casos anteriormente descritos, em que a interferência da presença indigenista resultou no crescimento e na fixação da população. Continuemos.

Detenhamo-nos nesta nova função atribuída a Gabriel, a de delegado de índios, que não se confunde com a função de tuxaua. E Gabriel quem vem explicitá-la quando, após alguns anos, percebendo dificuldades, renuncia ao cargo: *o papel do delegado é aquele de capturar quem é malfeitor, quem é criminoso, quem rouba e come os animais dos brancos...Vi que não era uma boa coisa, que me causava muitas inimizades com os parentes e com os brancos e então apresentei a minha demissão ao chefe da inspetoria e retomei o cargo de tuxaua.*(G.V.Raposo,1972:39). A diferença básica, portanto, entre os cargos criados no quadro da ação indigenista é que um deles, o de tuxaua, prendia-se mais diretamente ao sistema político Macuxi, enquanto o de delegado de índios, por seu alcance supra-aldeão, tomava uma feição própria e talvez intraduzível pelo código tradicional (16) . Tal contradição entre as duas funções parece ter levado Gabriel a optar por uma, a de tuxaua, provavelmente a que lhe causaria menor desgaste político junto ao grupo local. Mas, se alguma das duas funções implicava em maior ou menor comprometimento do prestígio das lideranças indígenas, a diferença entre ambas seria antes uma questão de

(16) Para uma brilhante análise de situação análoga entre os Ticuna, veja-se J.P.Oliveira Fº, 1986.

abrangência de atuação, do que propriamente de natureza da função.

O próprio Gabriel descreve sua investidura no cargo de tuxaua repetindo a mesma lista de afazeres de que se incumbia o delegado de índios: *Não sabia exatamente que coisa deveria fazer. Mas felizmente sempre podia contar com o padre, o delegado da inspetoria dos índios, e um civilizado que se chama Davi Cruz. (...) O velho Cruz me dizia que eu não deveria permitir o roubo de animais dos brancos, que fizesse todos trabalharem, que proibisse a bebida alcoólica, que impedisse brigas...*(1972:36). As mesmas atribuições poderiam assim ter implicações distintas, restritas aos limites da aldeia e quando fora destes; o primeiro caso coincide com os limites das unidades políticas e as relações entre os habitantes da mesma aldeia, referenciadas pelo sistema de parentesco e legitimadas por posições recíprocas, o que não ocorre entre grupos locais. Em outras palavras, no primeiro caso o prestígio do chefe pode ser um trunfo que não existe no segundo.

Isto não significa dizer que o papel de tuxaua, intermediário político institucionalizado, não apresentasse contradições quando contraposto à chefia tradicional. Contradições, aliás, já transpareciam nos casos até aqui examinados; o caso de Gabriel, no entanto, oferece vantagem à análise pelo fato de que, avançando no tempo, as exibe de forma clara. Estou assim sugerindo que as contradições inerentes à intermediação política se acirram na razão

direta do avanço sobre as terras indígenas em Roraima, processo que se intensifica a partir dos anos quarenta. Atentemos ao relato de Gabriel:

Meu pai, que era tuxaua, consentiu que o branco entrasse nas terras da maloca da Raposa.

O branco chegou e disse:

- Compadre, eu farei minha própria casa alí. Eu não tomarei a sua terra, compadre; eu não quero terra mas trazer e colocar aqui o meu rebanho. Mas fique tranquilo, eu não tomarei a sua terra. Ocuparei somente o tempo necessário para tratar o meu rebanho que está disperso nos campos, mas durante o tempo que estiver aqui, serei muito gentil com todos voces: aí haverá carne, haverá leite, será muito bom para voces.

Papai disse:

- Está bem, compadre. Se é como voce fala, pode ficar aqui.

Então o branco construiu a sua casa, levantou o curral para os animais e prometeu dar um quarto da carne. Papai ficou animado, porque a fome não é brincadeira. A primeira vez que o branco abateu um animal, deu o quarto prometido e papai disse:

-Por Deus! Que patrão bom.

Quando o branco abateu o segundo animal, disse:

- Olha compadre, a carne está ficando muito cara. Não posso mais dar-lhe um quarto, não posso mesmo. Toma um talho.

Da terceira vez disse:

-Compadre, carne mesmo eu não posso dar-lhe. Contente-se com o bucho, os ossos e a cabeça do animal.

Da quarta vez disse:

- Veja bem compadre. Eu não posso mais dar-lhe coisa alguma, sabe. Nem o bucho e nem as vísceras. Voca bem sabe que senão não teremos sabão: minha espôsa não fará sabão... E passou um, dois três, quatro anos e o branco não deu mais nada. Passaram-se muitos anos e quando se foi, em vez de deixar tudo como quando havia chegado, vendeu a terra para Isaias Madeira...o preço foi um cavalo. E Raposa passou a Isaias Madeira. (G.V.Raposo,1972:77-78).

Ao tornar-se tuxaua, Gabriel se veria às voltas com o mesma questão, o gado de fazendeiros ocupando os campos nas proximidades da aldeia, fato este que lhe traria muitos problemas, em virtude da sua posição de intermediário privilegiado das relações entre seu grupo local e os

regionais, por um lado, e as agências indigenistas, por outro. Conta Gabriel que, quando foi nomeado *tuxaua*, os moradores de Raposa já haviam sofrido inúmeras consequências indesejáveis em decorrência do estabelecimento da fazenda nas proximidades da aldeia, tendo ele procurado saber de um outro *branco*, porque o fazendeiro alegava haver *comprado* as terras onde se situava a Raposa, quando então chegou à conclusão de que não teria havido *compra* nenhuma, e a alegação do fazendeiro não passaria de uma mentira. Os moradores da aldeia poderiam então ter expulsado o fazendeiro Isaias Madeira, porém não o fizeram por temerem possíveis reações a esta atitude. Mas, ao contrário do que pensava Gabriel, o problema não se reduzia simplesmente a saída daquele fazendeiro, mas ainda apresentaria desdobramentos que o tornariam crônico.

Com efeito, depois de muito tempo, Gabriel soubera que Isaias Madeira sairia da área da Raposa, mas sairia apenas porque tinha vendido a posse da terra à outro fazendeiro. Conta ele que um certo dia, estava cortando madeira na mata para fazer uma construção, quando um menino veio trazer-lhe a notícia da chegada de um outro *branco*, o qual já tinha se apossado de sua casa:

> (...) *mandaram chamar-me com urgência. Tomaram conta da minha casa e expulsaram minha esposa à força. Enfureci-me... eu perguntei - mas como puderam fazer uma coisa dessas?...Cheguei lá e o sol já estava se pondo, eu disse: posso entrar? Me responderam, - ninguém entra aqui. Eu avancei sem mêdo...*
>
> *-De onde vem voce? Anda, anda! Pois nós compramos Raposa de Isaias Madeira!*
>
> *Eu disse:*

-Não, não vou a nenhum lugar. Eu não vendi a ninguém. Eu não conheço nenhum Isaias Madeira. Como puderam comprar dele? Esta casa é minha. Ponham-se daqui prá fora! (G.V.Raposo,1972:79-80).

Assim Gabriel conseguiu livrar-se temporariamente dos truculentos forasteiros, mas apenas temporariamente, pois estes voltariam várias vêzes para ameaçá-lo, e ele teria que fazer diversas viagens à sede local da inspetoria do SPI, para denunciar as agressões e pedir providências, sem obter, no entanto, uma solução definitiva. Aliás, o papel do SPI nesse caso parece ter sido bastante ambíguo, consta no depoimento de Gabriel, uma última menção a estes forasteiros um tanto comprometedora: *Um dia estávamos trabalhando. Eles passaram e Francisco disse: - Saiba que nós estivemos na inspetoria depois de voce. Eu dei $10.000 cruzeiros para o chefe da inspetoria e ele mandou dizer que aqui tudo é nosso e que nós mandamos aqui.* (G.V.Raposo,1972:80). Contudo, o tal Francisco e sua irmã adoeceram pouco tempo depois, vindo a falecer em seguida, e Gabriel seria acusado de praticar *feitiçaria* contra ambos, quando então foi chamado a depor sobre o caso perante as autoridades civis em Boa Vista, e nesta ocasião negou as acusações. O dado relevante aqui é que com a morte de ambos, um terceiro irmão, chamado "Alquivi" venderia a posse das terras da Raposa para outro fazendeiro, o qual adotaria uma nova estratégia com os índios.

Este outro fazendeiro, chamado Valdemar Gomes apresentou-se dizendo que seria *muito bom*, que faria um

cercado para prender o gado e não causar danos aos roçados dos índios nem interferir na aldeia, e segundo Gabriel, *novamente, dissemos: -Está bem patrão. Se é assim, pode ficar aqui na nossa terra.*(G.V.Raposo,1972:81). A estratégia deste novo fazendeiro consistiu em escolher o próprio tuxaua, no caso Gabriel, para ser seu vaqueiro e desse modo tentar evitar reivindicações, reclamações ou quaisquer atitudes de hostilidade por parte dos índios. Gabriel, porém, não se demoraria no emprego, os conflitos com o patrão cedo emergiriam, devidos sobretudo ao controle que este último exercia sobre os benefícios do leite e da carne, impedindo que Gabriel repartisse seu quinhão com os de sua aldeia. Impedia assim, note-se, o exercício da generosidade que seria o dever de um chefe.

As relações com o fazendeiro, a partir deste momento, deteriorar-se-iam; o gado da fazenda passaria a pastar livremente pelo território da aldeia, danificando roças, apesar dos protestos de seus habitantes que, representados por Gabriel ao SPI, não encontrariam solução. Um fato novo viria a ocorrer já no início dos anos 60, quando Valdemar Gomes abandona a esposa, e esta se vê igualmente na contingência de partir. Em um lance inusitado, Gabriel e seu irmão Abel propõem à esposa de Gomes a compra de sua fazenda, ou seja, de parte das terras que de antes pertencia à aldeia. Com a anuência do SPI, a compra esdrúxula foi realizada no ano de 1963.

A partir desta época, Gabriel veio a incentivar a criação de gado na aldeia da Raposa, bem como sua inserção no mercado regional através da comercialização de um excedente de farinha de mandioca. O fecho de sua auto-biografia bem comprova que um certo afã desenvolvimentista o impelia naqueles anos:

> *Vi como os índios da Guiana são muito mais avançados que nós (...) Vi lá índios Macuxi que sabem falar inglês, português, macuxi, wapixana, wai-wai, patamona, ingarikó e todas as línguas. Os brancos ingleses viajam com eles e pagam oitenta dólares ao mês. Oitenta dólares, só para falar!*

Esta política faria com que Raposa se tornasse um modelo , tanto sob a ótica do SPI, quanto daquela da missão católica, que, ao fim da década de quarenta, havia sido transferida dos beneditinos para a ordem italiana de N.S.da Consolata. Este seria o legado que Gabriel, ao falecer, no ano de 1967, deixaria às agências indigenistas.

No entanto, a morte de Gabriel ocorre em um momento de mudanças estruturais, que infletiriam decisivamente a intermediação política de que foi um protagonista exemplar. De um lado, as agências indigenistas não seriam as mesmas, ao menos em forma : como aludi acima, a missão católica desestrutura-se momentaneamente com a saída dos beneditinos até que a ordem da Consolata a retome, construindo entre aquelas sociedades indígenas um campo de relações não de todo coincidente com o de seus antecessores. Por sua vez, o Serviço de Proteção aos Indios, como é bem sabido, na década de sessenta, veio a submergir em uma

avalanche de acusações de corrupção e desmandos, dando lugar, depurado o rondonismo, à Fundação Nacional do Indio.

De outro lado, a ocupação fundiária de Roraima chegaria consolidada ao final daquela década, e viria a atingir seu auge nos anos setenta, amplamente respaldada pela política desenvolvimentista do regime militar. Outro seria, portanto, o contexto do contato com que haveriam de lidar os Macuxi. Recapitulemos alguns dados obtidos na história da aldeia de Raposa: os conflitos com posseiros, em sua grande maioria, representam variações acerca de dois antagonismos essenciais, a posse da terra e a exploração do trabalho dos índios. Configura-se aqui uma situação criada com a frustração de expectativas mútuas que são geradas no momento de chegada dos fazendeiros. Traçando um esboço esquemático, tal situação seria formada na seguinte sequência: inicialmente os índios não oferecem resistências à instalação de fazendeiros que, ao chegarem, acenam com artigos manufaturados, como tecidos, ferramentas, aguardente,ou mesmo carne e leite de gado em troca de farinha de mandioca e ajuda no trabalho para a construção de uma casa, de um curral . Como é evidente no caso de Gabriel, neste momento, interesses e expectativas recíprocas podiam dar origem a relações de compadrio, ou ainda, conjugais, intermediadas frequentemente pelo tuxaua . Os atritos, como vimos, começaram com os estragos nas roças dos índios causados pelo gado, criado solto nos campos, ou, questão igualmente exemplar, com a pretensão do fazendeiro de

cercear a pesca dos índios, feita com o uso de timbó nos lagos e igarapés, cujas àguas se tornam momentaneamente danosas ao gado. O quadro agrava-se irremediavelmente quando o fazendeiro , uma vez instalado, deixa de cumprir a expectativa dos índios em relação ao fornecimento constante de bens que lhes havia sido prometido.

O clientelismo, assim, revelava-se violência. Ilustra-o, de modo eloquente, uma denúncia feita por um índio Macuxi ao administrador da Fazenda São Marcos. Embora o documento seja datado de 1969, portanto quase dois anos após a extinção do SPI, quando a Fazenda São Marcos já estava sob a gestão do órgão que o substituiu, a Fundação Nacional do Indio(FNI), a denúncia feita pelo índio Aniceto Marques (17) é apenas uma narrativa mais detalhada, entre inúmeros outros casos do mesmo teor registrados pelos funcionários do SPI

---

(17) Segue a transcrição do depoimento:

Depoimento prestado pelo índio Manoel Aniceto Marques, contra a pessoa do senhor João da Silva Carneiro, vulgo João Alves.

Que no dia 1 do corrente mes, nos campos da Fazenda Santo Onofre, pertencente ao senhor Francisco José da Silva, o índio Manoel Aniceto Marques, foi abordado pelo senhor João da Silva Carneiro, "vulgo" José Alves, residente na Fazenda São Seruê de sua propriedade, que depois de perguntar se fora ele, o Indio que cortara a lingua de uma VACA pertencente ao mesmo senhor, e tendo recebido a resposta negativa, de que ele, o Indio nunca teria feito tal coisa, uma ves que no período de tal acontecimento ele se encontrava fora onde se dera o tal acontecimento.

Depois de muito insistir perguntando a mesma coisa, e sempre recebeu a resposta negativa, o Indio disse ter que ir embora, pois teria que levar um rebanho de gado para o curral de seu patrão, foi convidado para ir com João Alves a Fazenda São Saruê, que o índio respondeu não ter nada que ir fazer lá, e que iria sim levar o gado para a Fazenda onde trabalhava, foi quando o referido senhor, João da Silva Carneiro, puxou de um revolver pondo em cima do índio dizendo, ou voce vai comigo ou eu lhe mato aqui mesmo.

nas décadas anteriores.

(17-cont.)

Dada a impossibilidade de defesa, o índio resolveu seguir o dito senhor, que depois de ter chegado a sua Fazenda, entrou dentro da casa depois de ter conferenciado com seus filhos e um capanga, voltou trasendo nas mãos uma pêia de pêiar cavalos, e depois de chegar perto do índio disse AGORA VOCE CONFESSA QUE CORTOU A LINGUA DE MINHA VACA. O índio respondeu não senhor seu João, eu não cortei a língua de sua vaca não, dada a resposta o senhor João passou a surralo com a pêia e ameaçalo com uma faca que trasia na sintura, e que depois veio para junto dos mesmos mais dois filhos e um capanga, um negrote de nome CAKI, um de seus filhos puchou de um revolver e passou a ameaçalo com o mesmo dizendo, se correres caboclo eu te atiro, daí entrou em ação o tal capanga CAKI, que passou a querelo agarrar o índio para que o patrão pudesse surralo como queria, foi quando o indio vendo que seria barbaramente espancado, resolveu correr, correu cerca de um quilometro, quando foi alcançado pelos dois filhos do referido senhor, um dos quais veio montado no cavalo do proprio indio, João Alves e o negro vinham a pé, um dos filhos quando o alcançou sacou de um revolver e disse pára senão é pior, e como o indio não quisera parar recebeu um tiro a queimar roupa, que lhe passou perto das pernas, mais adiante o mesmo rapaz, filho do senhor João Alves o cercou e disse não corre, pára se não é pior para ti, o índio já muito cançado resolveu parar, e logo em seguida chegava o senhor João Alves Carneiro "vulgo" João Alves, e o seu capanga o negrote CAKI, João Alves disse, como é caboclo, voce paga ou não paga a língua da minha vaca? daí o índio respondeu, olha seu João, eu vou pagar, prá que o senhor me deixe em paz, mais não fui eu quem cortou a língua de sua vaca, eu pago para o senhor me deixar ir para casa, pois meu patrão está me esperando, para levar o gado.

Depois pediu o seu cavalo do filho do dito senhor, o que lhe foi entregue.

No outro dia bem cedo, chegara na fasenda Santo Onofre dois portadores do senhor João Alves Carneiro, para receber o pagamento de tal língua, sendo um deles o tal CAKI, que perante muitas pessoas alí existentes enclusive o dono da referida fasenda, o senhor Francisco José da Silva, que ouviu quando o indio disse, que pagaria, porem não teria sido outro, digo, autor de tal façanha, que foi testemunhado pelos presentes.

O índio não pagou a língua e veio procurar seus direitos na FNI do Território, Ajudancia de São Marcos.

Pelo exposto acima, solicito as providencias que o caso requer.

Ajudância de São Marcos, 17 de março de 1969
Ivan Edson Gadelha - Chefe da Ajudancia
(ms.CDE/ Museu do Indio)

Registra o chefe da Ajudância de São Marcos que, no dia 1 de março de 1969, o índio Manoel Aniceto Marques foi abordado por João da Silva Carneiro, proprietário da fazenda São Seruê, que o acusava de haver cortado a língua de uma vaca de seu rebanho. Diante da negativa de Aniceto, o fazendeiro e seus capangas forçaram-no, sob a mira de um revólver, a acompanhá-los à fazenda São Seruê. Lá chegando, Aniceto foi espancado barbaramente para que confessasse, e instado a ressarcir o pretenso dano: *como é, caboclo, você paga ou não paga a língua da minha vaca?* Acuado, Aniceto compromete-se, por fim, em pagar a dívida que lhe imputava o fazendeiro, muito embora não reconheça responsabilidade no caso. Em uma tentativa desesperada de livrar-se de seus perseguidores, alega ter que ir, *pois meu patrão está me esperando, para levar o gado.*

Porém, no dia seguinte, quando os capangas de João Alves Carneiro foram até a fazenda Santo Onofre, em que trabalhava , para cobrar a dívida, Aniceto postergou o pagamento, indo mais tarde buscar apoio na Fundação Nacional do Índio.

A trama em que se vê envolvido Aniceto parece-me iluminar, à guisa de conclusão, as múltiplas faces do clientelismo que aqui tentamos explorar. Note-se, inicialmente, o tratamento individualizador dispensado à questão pelo funcionário do orgão tutor: o chefe da Ajudância de São Marcos a encaminha ao delegado de polícia da cidade de Boa Vista, para *as providências que o caso*

requer. Eximia-se assim de qualquer responsabilidade e, o que é mais significativo no contexto de nossa discussão, reduzia o episódio a um desentendimento entre pessoas que pareciam agir isoladamente, esvaziando sua dimensão de conflito interétnico.

Desnecessário seria reafirmar a violência que caracterizava, e ainda hoje caracteriza as relações interétnicas na área: o episódio fala por si. Dele desejo apenas sublinhar o fato de que, diante da insistência do fazendeiro João Alves em atribuir-lhe a autoria do feito , Aniceto Marques tenta se desvencilhar da situação, mencionando seu vínculo a um outro fazendeiro. Em contrapartida, a afirmação de tal vínculo eclipsava sua própria condição de índio, o que não o impediu de, posteriormente, buscar a proteção da Fundação Nacional do Índio, apesar disto, como vimos, em nada alterar sua defesa. Em rápidas palavras, pode-se concluir que, afinal, em um cenário de patrões, havia que ser cliente, imposição de uma realidade construída ao longo de anos de contato, talvez duramente sopesada e utilizada pelos índios naquele momento.

If you hold a stone, hold it in your hands.
If you feel the weight, you'll never be late
To understand.

(Caetano Veloso)

Conclusão

Ao focalizar a formação de grandes aldeias Macuxi, sob a ação de agências indigenistas na área do rio Branco na primeira metade do século, procurei demonstrar que o impacto inicial do contato foi, sobretudo, um impacto político. A guisa de conclusão, gostaria de indicar as implicações mais gerais decorrentes deste processo, à luz da literatura etnográfica da região.

Grandes aldeias, compostas por vários grupos domésticos, segundo a etnografia recente desta área, parecem ser um fenômeno bastante difundido nas sociedades guianenses, em consequência do contato, em particular, da atuação de missões religiosas e agências governamentais (D.Thomas, 1973:78-112; L.Urbina, 1986:191). No entanto, tal fenômeno não seria decorrente apenas do processo de contato, mas, conforme afirma A. Colson , procedendo a um balanço dos trabalhos apresentados no simpósio *Carib Political and Social Organization*, em período anterior à consolidação da ocupação da área, quando o contato com aquelas sociedades era ainda incipiente, sua existência era verificada: os exploradores do início do século XIX, já faziam referências a aldeias de alta densidade demográfica na região do monte

Roraima. A autora (1986:378) registra haver encontrado, na década de 1950, algumas grandes aldeias compostas por vários grupos domésticos entre os Akawaio. Sua ocorrência,mais recentemente, é ainda atestada por M. Villalón (1986:62), que descreve *mega aldeias* entre os E'ñapa, povo de língua Carib na região do médio rio Orinoco.

As grandes aldeias Macuxi constituidas no início do século, que aqui discutimos, apresentam em comum, como tentei demonstrar, não apenas a interferência de representantes da sociedade nacional, mas, e principalmente, a convergência de propósitos daqueles representantes e das lideranças indígenas nestas aldeias. Com efeito, a presença de representantes da sociedade regional e de agentes indigenistas estende-se, no período examinado, a um grande número de aldeias Macuxi, sem que, no entanto, em todas tenha ocorrido necessariamente o mesmo fenômeno, isto é, a reunião de múltiplos grupos domésticos formando uma unidade de alta densidade demográfica, e, portanto, um dilema político, se considerarmos o padrão político tradicional, evocado no terceiro capítulo. Isto não terá ocorrido, por exemplo, na aldeia Macuxi, batizada pelos monges beneditinos com o nome de São Jorge, no vale do rio Surumu, onde vieram a se agregar apenas mais uma ou duas famílias nucleares ao grupo doméstico original: seu principal líder relembrava, há algum tempo atrás, que preferia que outra pessoa se incumbisse das funções de *tuxaua*, pois sentia-se intimidado para desempenhar a função

porque não sabia falar português (Severino Barbosa,depoimento, janeiro/1986). Neste caso encontra-se ainda a aldeia Limão, que mencionei no capitulo anterior, onde, apesar dos esforços dos agentes do SPI e, sobretudo, dos beneditinos , que, na intenção de formarem uma liderança, haviam educado José Armando na escola da missão, não obtiveram os resultados esperados em virtude da longa recusa de José Armando em adequar sua prática politica ao projeto indigenista.

Creio, portanto, ser possivel, neste contexto, avançar um passo com relação à afirmativa de que, na área guianense, aldeias de alta densidade demográfica só se mantêm devido à presença de forças externas ao dominio do parentesco (veja-se, por exemplo, D. Thomas 1982:98). Sugiro, diante do caso das grandes aldeias Macuxi que foram convertidas em centros de atuação dos missionários beneditinos e dos agentes do SPI no inicio do século, que tais forças externas constituiram-se em alternativas para a dinâmica politica interna ao grupo , através das quais, os chefes tentavam atrair co-residentes, ampliando sua rede de relações. Levavam, assim, a um limite as possibilidades dadas previamente no sistema politico tradicional. Tal alternativa teria sido então apenas uma, dentre outras formas possiveis de lidar com a situação de contato.

Porém, se o crescimento da população de certas aldeias é a mudança mais visivel em que se evidencia este processo , sua significação também é dada pelo que não foi

afetado com o impacto inicial do contato: a composição interna dos grupos domésticos, o território tradicional Macuxi e a cifra total da população.

A atuação das agências indigenistas, como vimos, incidiu decisivamente sobre os grupos locais, constituindo-se em um fator de peso para a formação de grandes aldeias. No entanto, eu diria que a formação destas unidades mais densas não parece ter interferido na composição interna dos grupos domésticos. De modo análogo ao ocorrido entre os outros grupos Pemon (L.Urbina,1986 ; D.Thomas,1982), entre os Kapon (A.Colson,1986) e entre os E´napa (M.E.Villalon,1986), as grandes aldeias Macuxi teriam se formado com a reunião de vários grupos domésticos sem que esta articulação tenha afetado drasticamente sua composição interna. Os dados apresentados por E.Diniz (1979:61), para a década de 60, indicam que os grupos domésticos Macuxi compunham-se em média de 7,9 membros, cifra bastante próxima à média verificada para o grupo doméstico em outras sociedades na área guianense (veja-se D.Thomas,1973:63-64; M.E.Villalon,1986). A afirmação de M.E.Villalon (1986:62) quanto aos E´napa, de que o processo de formação de grandes aldeias mostra uma tendência à combinação dos grupos domésticos, e não à sua fusão ou à dissolução, poderia assim ser estendida a outras sociedades na Guiana. O contraste marcado pelos Macuxi é que, no contexto do contato, este processo parece ter se ampliado, disseminando-se por várias aldeias.

A mudança na configuração espacial das aldeias, com a reunião de vários grupos domésticos, aparentemente conflita com a manutenção de um território Macuxi inalterado. Poder-se-ia arguir que a expansão interna da aldeia variava na razão inversa da manutenção do território, provocando sua retração. Isto, no entanto, não ocorreu, o que se explica, a meu ver, precisamente por consistir a alta demográfica um dado previsto na organização social. Fusão, dissolução, e também combinação, são movimentos das aldeias pelo território em que, como bem colocou N.Arvello-Jimenez (1971), podemos ler a história política destas sociedades.

As fazendas chegaram; os Macuxi acorreram para ver de perto os *monges barbados*; *tuxauas* foram feitos e desfeitos, mas, em virtude desta feição singular da estrutura social que viemos discutindo, o território Macuxi permanece, demandando seu justo reconhecimento.

Referências Bibliográficas

1. Fontes primárias

1.1. Documentos manuscritos

Museu do Indio, Centro de Documentação Etnológica, Rio de Janeiro:

Oficios diversos do Inspetor Chefe da Ajudância de São Marcos 1956 . Microfilme 0037.

Relatório da 1a. Inspetoria Regional à Diretoria do SPI, 1914 - 1943. Microfilmes 0032 e 0033.

Oficios diversos da 1a.Inspetoria Regional 1919 - 1954. Microfilmes 0033 e 0034.

Oficios diversos da Diretoria do SPI à 1a.Inspetoria Regional 1919 - 1954. Microfilmes 0033 e 0034.

Primeira Comissão Demarcadora de Limites, Belém, Pará.

BARBOSA, Polydoro Corrêa 1927 Relatório Apresentado ao Snr. Tenente Coronel Chefe do Estado Maior da Inspecção de Fronteiras, pelo Capitão Polydoro Corrêa Barbosa.

DIAS DE AGUIAR, Braz 1947 Anotações para o Dicionário Geográfico da Amazônia - Rio Cotingo (Fronteira Brasil-Guiana Britânica e Brasil-Venezuela). Organizado por Maria Annunciada Chaves.

_____ 1947 Anotações para o Dicionário Geográfico da Amazônia - Rio Maú ou Ireng (Fronteira Brasil-Guiana Britânica). Organizado por Maria Annunciada Chaves.

_____ 1947 Anotações para o Dicionário Geográfico da Amazônia - Rio Surumu (Fronteira Brasil-Venezuela). Organizado por Maria Annunciada Chaves.

FACO, Thales 1927 Relatório Apresentado ao Snr. Tenete Coronel Chefe do Estado Maior pelo 1o. Tenente Thales Facó.

RONDON, Cândido Mariano da Silva 1927 Diário da Inspeção de Fronteiras Realizada pelo General Cândido Mariano da Silva Rondon. Anexos nºs·1-6.

SOUZA, Boanerges Lopes de 1927 Relatório do Serviço Executado na linha fronteiriça do Tacutú e Região da Serra da Lúa apresentado ao Snr. Tenente Coronel Chefe do Estado Maior pelo Major Adjunto Boanerges Lopes de Souza.

Arquivo do Mosteiro de São Bento, Rio de Janeiro.

A Notícia, R.J. 04/4/1919.

A Gazeta de Noticias, R.J. 09 e 13/4/1919.

O Universo, R.J. 09/3/1910.

Meyer, A. 1928 - 1946 Relatórios de viagens pastorais. seção monacais.

Meyer, A. 1927 - 1947 Diários Pastorais.

Meyer, A. s/d Coletânea de Mitos.

Meyer, A. s/d Notas Históricas sobre a Missão Beneditina do Rio Branco.

Meyer, D. s/d Vocabulário Pauxiána.

D.Alcuyno Meyer ao Archiabade do Mosteiro de São Bento, 1928 - 1946. Correspondência particular.

1.2. Publicações

AGUIAR, Fausto A. de (1864) 1906 "Exposição apresentada pelo Presidente da Provincia do Amazonas, João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha, em 9 de Dezembro de 1851". Ver: *Relatórios da Presidência da Provincia do Amazonas*, vol.1.

AMARAL, Angelo T. do (1857) 1906 "Falla dirigida á Assembléia Legislativa Provincial do Amazonas pelo Presidente Angelo Thomaz Amaral, em 1 de Outubro de 1857". Ver: *Relatórios da Presidência da Provincia do Amazonas*, vol.1.

AMAZONAS, L. da Silva Araújo e <(1852)1984> *Dicionário Topográfico, Histórico e Descritivo da Comarca do Alto Amazonas*. Manaus, Grafima.

Anuário do Rio Brasil s/d Tipografia eneditina de Santa Maria. São Paulo.

BARBIER, Bonaventure 1911 "Exploration Apostolique Dans Les Régions du Haut-Surumu". *Bulletin des Ouvres et Missions Benedictines au Brésil et au Congo*, Tome IV. Lophem-lez-Bruges, Abbaye de Saint-André par Lophem.

COUDREAU, Henri. 1887 *La France Equinoxiale: voyage a travers les Guyanes et Amazonie*. Paris, Challamel Ainé .

CUNHA, M.C.C. Carneiro da (1861) 1906 "Falla dirigida á Assembléa Legislastiva Provincial do Amazonas, na abertura da 2a. sessão ordinaria da 5a.Legislatura, pelo Presidente Dr. Manoel Clementino Carnneiro da Cunha, em 3 de Maio de 1861". Ver: *Relatórios da Presidência da Provincia do Amazonas*, vol.3.

DEMUYNCK, Achaire 1910 "De Rio de Janeiro à Boa Vista". Ver: *Bulletin des Ouvres et Missions Benedictines au Brésil et au Congo*. Tome III. Lophem-lez-Bruges, Abbaye de Saint-André par Lophem.

Diário Oficial - Amazonas. 20/6/1918.

FURTADO, F.J. (1858) 1906 "Relatorio que á Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas apresentou na abertura da sessão ordinaria o Presidente Dr. Francisco José Furtado, em 7 de Setembro de 1858". Ver: *Relatórios da Presidência da Provincia do Amazonas*, vol.2.

GOPPERT, Beda 1910 "Idiomes, Coustumes, Croyances des Indiens du Rio Branco". Ver: *Bulletin des Ouvres et Missions Benedictines au Brésil et au Congo,* Tome III. Lophem-lez-Bruges, Abbaye de Saint-André par Lophem.

GUERRA, Antonio T. 1957 *Estudo geográfico do Território Federal do Rio Branco.* Rio de Janeiro, IBGE.

IM THURN, E. 1883 *Among the Indians of Guiana.* London, Kegan, Paul & Trench.

KAUFMEHL, Adalbert 1910 "Une Journée Critique à la Mission du Rio Branco". Ver: *Bulletin des Ouvres et Missions Benedictines au Brésil et au Congo,* Tome III. Lophem-lez-Bruges, Abbaye de Saint-André par Lophem.

KOCH-GRUNBERG, T. <(1917)1928> 1979-1982 *Del Roraima al Orinoco,* 3 vols.. Caracas, Ediciones del Banco Central de Venezuela.

Leis, Decretos e Regulamentos - Amazonas, t.XXI - jul/dez.1917.

LACERDA, A.B.C.A. (1864) 1906 Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa da Provincia do Amazonas pelo Presidente, Dr. Adolpho de arros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda, em 1o. de Outubro de 1864. Ver: *Relatórios da Presidência da Provincia do Amazonas,* vol 3.

LIMBOUR, Amet 1808 "A travers l'Amazonie: Voyages des RR.PP. Libermann et Berthon dans les Rios Negro et Branco, et des RR.PP. Parissier et Cabrolié dans le Juruha". *Les Mission Catholiques,* no.21. Lophem-lez-Bruges, Abbaye de Saint-André par Lophem.

MATTOS, J.W. de (1870) 1906 "Exposição lida pelo Presidente, Tenente-Coronel João Wilkens de Mattos, ao passar a adminstração de provincia ao 3o. Vice-Presidente, Major Clementino José Pereira Guimaràes, em 8 de Abril de 1870. Ver: *Relatórios da Presidência da Provincia do Amazonas,* vol.3.

MEYER, Alcuyno 1951 "Lendas Macuxis". *Journal de la Société des Américanistes,* Nouvelle Série, t. XL:67-87.

_____ 1956 *Pauxiána: Pequeno ensaio sobre a tribo Pauxiána e sua língua, comparada com a língua Macuxi.* Rio de Janeiro.

MIRANDA, M.G. Corrêa (1857) 1906 "Exposição feita ao 1o. Vice-Presidente da Provincia Dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda pelo Presidente Dr. João Pedro Dias

Vieira, em 26 de Fevereiro de 1857". Ver: *Relatórios da Presidência da Provincia do Amazonas*, vol.1.

NABUCO, Joaquim 1941 *O Direito do Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro, Ed.Nacional/Civilização Brasileira.

OURIQUE, Jacques 1906 *O Valle do Rio Branco*. Manaus, Edição Oficial.

PEREIRA, Luciano 1917 *O Rio Branco - observações de viagem*. Manaus, Impr.Pública.

Question de la frontiere entre la Guyane Britannique et le Bresil. Annexes au Mémoire presenté par le Gouvernement de Sa Majesté Britannique. 1903. Londres, Harrison & Sons.

Question des limites soumise a l'arbitrage de S.M. le Roi d'Italie par le Brésil et la Grande-Bretagne, Second Mémoire, 1903, vols. I a IV, Ministério das Relações Exteriores, Rio de Janeiro.

RAPOSO, Gabriel Viriato 1972 *Ritorno alla Maloca*. Itália, Edizioni Missioni Consolata.

Relatórios da Presidência da Provincia do Amazonas, vols.1-3. Rio de Janeiro, Typ. do "Jornal do Commercio" de Rodrigues & Cia.

RIBEIRO DE SAMPAIO, F.X. (1777) 1872 "Relação geographica-historica do Rio Branco da America Portuguesa". *Rev. Trimestral de História e Geografia*, vol.XIII:200-202. Rio de Janeiro.

RICE, H. (1927)1984 *Exploração na Guiana Brasileira*. São Paulo, EDUSP/Livraria Itatiaia Editora.

_____ 1949 *Expedição do rio Branco, Uraricuera e Parima. Anais da Comissão Especial do Plano de Valorização Econômica da Amazônia*, vol. III.

RIO BRANCO, Barão do 1945 *Questões de Limites-Guiana Britânica*. Imprensa Nacional.

SCHOMBURGK, R. <(1848)1922-23> *Travels in British Guiana*, 2 vols., Georgetown.

SCHOMBURGK, R.H. <(1836-1839)1903> "Reports to Royal Geographical Society". In: *Question de La Frontière entre La Guyane Britannique et le Brésil, Annexes au Mémoire Présenté par le Gouvernement de Sa Majesté Britannique*, vols. I, II, III. Londres.

SOUZA, Francisco Bernardino 1988 *Lembranças e curiosidades do Vale do Amazonas.* Manaus, Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial.

STRADELLI, Ermano <(1889)1983> "Rio Branco, note di vaggio". *Bolletino della Societá Geografica Italiana,* Março/Abril. Roma.

VAN CALOEN, Gerardo (1919) 1938 *A Catechese dos Indios no Brasil.* Conferência realizada no Circulo Catholico do Rio de Janeiro, 04/4/1919. Rio de Janeiro, Papelaria e Typografia Fonseca.

VIEIRA, J.P. Dias (1856) 1906 Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas, na abertura da 1a. Sessão ordinaria da 3a. legislatura, pelo Presidente Dr. João Pedro Dias Vieira, em 8 de Julho de 1856. Ver: *Relatórios da Presidência da Provincia do Amazonas,* vol.1..

2. Fontes secundárias

ARVELO-JIMENEZ, Nelly 1971 *Political relations in a tribal society: a study of the Ye'cuana Indians of Venezuela.* Cornell University Latin American Program Dissertation Series, 31.

BALDUS, Herbert 1954 *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira,* vol I. São Paulo.

_____ 1968 *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira,* vol II. Volkerkundliche Abhandlugen Band IV. Hannover.

BASSO, E. (ed.) 1977 "Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language". *Anthropological Papers of the University of Arizona* n.28. Tucson, The University of Arizona Press.

BEIDELMAN, T.O. 1971 "Lévi-Strauss and History". *Journal of Interdiscipilinary History,* I, No. 3:511-525.

BOHANNAN, P. 1953 "Concepts of Time among the Tiv of Nigeria". *South Western Journal of Anthropology* 9:1-14.

BRETT, W. 1868 *The Indian Tribes of Guiana.* London, Bell & Daldy.

BUTT, A.J. 1960 "The Birth of a Religion: the Origins of a Semi-Christian Religion among the Akawaio". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90 (1):66-106.

_____ 1962 "The Guianas". *Bulletin of the Internaional Committee on Urgent Anthropological* Research, no. 5, Viena.

_____ 1965 "The Shaman's Legal Role". *Revista do Museu Paulista* n.16 N.S.:151-186.

_____ 1967 "The Birth of a Religion". In: John Middleton (ed), *Gods and Rituals*, pp.377-435. New York.

BUTT COLSON, A.J. 1971 "Comparative Studies of the Social Structure of Guiana Indians and the Problem of Acculturation". In: F.M.Salzano e C.C.Thomas (ed.), *The Ongoing Evolution of Latin American Populations*, pp.61-126. Springfield, Illinois.

_____ 1984 "The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon". *Antropologica* 59-62,1983-1984:73-124.

_____ 1986 "Conclusion". *Antropologica* 59-62/1983-1984:359-383. Caracas.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela 1985 *Negros , Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à Africa.* São Paulo, Brasiliense.

_____ <(1973)1986> "Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico canela de 1963". *Antropologia do Brasil: mito,história,etnicidade*, pp. 13-52. São Paulo, Brasiliense/EDUSP.

_____ 1987 *Os Direitos do Indio: Ensaios e documentos.* São Paulo, Brasiliense.

CEDI 1987 Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil-85/86. São Paulo.

CLASTRES, Hélène 1978 *A Terra sem Mal: O Profetismo Tupi-Guarani.* São Paulo, Brasiliense.

COHN, Bernard S. 1968 Ethnohistory. *International Encyclopedia of the Social Sciences.*

DANTAS, Beatriz G. & DALLARI, Dalmo de Abreu 1980 *Terra dos Indios Xocó: estudos e documentos.* São Paulo, Editora Parma.

DINIZ, Edson Soares 1972 *Os Indios Makuxi do Roraima: sua instalação na sociedade nacional*. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1949 *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford, Clarendon Press.

FARABEE,W.C. 1924 "The Central Caribs". *Anthropological Publications* vol.IX. Philadelphia, The University Museum, University of Pennsylvania.

FARAGE, Nádia 1986a As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Dissertacão de mestrado não publicada, IFCH/UNICAMP.

_____ 1986b Histórico da ocupação fundiária em Roraima. datilo.

FERNANDES, Florestan 1963 *Organização social dos Tupinambá*. 2a. edição. São Paulo: DIFEL.

FRIEDRICH, Paul 1969 "The legitimacy of a cacique". In: Marc J. Swartz (ed.). *Local-Level Politics. Social and Cultural Perspectives. Londres, University of London Press*.

GALLOIS, Dominique T. 1986 *Migração, Guerra e Comércio: os Waiapi na Guiana*. São Paulo, FFLCH/USP.

GILLIN, John 1948 "Tribes of Guiana". In: J. Steward (org.), *Handbook of South American Indians*, vol. III, Washington.

HEMMING, John 1978 *Red Gold: The conquest of the Brazilian Indian, 1500-1760*. Cambridge, Harvard University Press.

LIMA, Antonio Carlos de Souza 1985 Aos fetichistas, ordem e progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação. Dissertação de mestrado não publicada, PPGAS/Museu Nacional.

MENEZES, M.N. 1977 *British Policy towards the Amerindians in British Guiana, 1803-1873*. London, Clarendon Press.

MIGLIAZZA, Ernest C. 1978 *The Integration of the Indigenous Peoples of the Territory of Roraima, Brazil*. Copenhagen, IWGIA .

MONTEIRO, John M. 1985 São Paulo in the seventeenth century: economy and society. Ph.D., University of Chicago.

MOTT, Luiz 1979 "Os indios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí Colonial" . *Revista de Antropologia*, separata do volume XXII.

MURRA, JOHN V. 1978 *La Organización Económica Del Estado Inca.* México.

MYERS, Iris 1944 "The Makushi of British Guiana (a study in culture contact)." *Timehri*, Georgetown,26:16-38.

_____ 1946 "The Makushi of British Guiana (a study in culture contact)." *Timehri*, Georgetown, 26:16-38.

NEVES, F.Baêta 1978 *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e Repressão Cultural.* Rio de Janeiro, Forense-Universitária.

NIMUENDAJU, Curt 1954 "O fim da tribo Oti". In: H.Baldus: "Os Oti", *Revista do Museu Paulista*, n.s., vol.VIII:83/88. São Paulo.

_____ 1981 *Mapa Etno-Histórico.* Rio de Janeiro. IBGE.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de 1986 "O Nosso Governo": Os Ticuna e o Regime Tutelar. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de 1976 *Identidade, etnia e estrutura social.* São Paulo, Livraria Pioneira.

OVERING KAPLAN, Joanna 1975 *The Piaroa: A people of the Orinoco Basin.* Oxford, Clarendon Press.

OVERING, Joanna 1985 "There's no end of evil: the guilty innocents and their fallible god", In: D. Parkin, (org.), *The Anthropology of Evil.* Londres.

PRICE, Richard 1985 *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People.* The Johns Hopkins University Press.

RIBEIRO, Darcy 1977 *Os Indios e a Civilização.* 2a.edição. Petrópolis, Vozes.

RIVIERE, Peter 1969 *Cattle Ranchers in Forgotten Frontier.* Holt & Leenhart.

_____ 1984 *Individual and society in Guiana.* Cambridge University Press.

_____ 1972 *The Forgotten Frontier: Ranchers of North Brazil.* London, Holt, Rinehart and Winston, Inc.

ROSALDO, Renato 1980 *Ilongot Headhunting 1883-1974: a Study in Society and History.* Stanford University Press.

ROTH, W. 1915 "An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians". 30th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1908-1909). Washington, Smithsonian Institution.

_____ 1924 "An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians". 38th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1916-1917). Washington, Smithsonian Institution.

_____ 1929 "Additional Studies of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians, with special reference to those of Southern British Guiana". *Bulletin* 91. Bureau of American Ethnology. Washington, Smithsonian Institution.

SAHLINS, Marshall 1983 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom.* Michigan Press.

_____ 1985 *Islands of History.* Chicago Press.

SANTILLI, Paulo 1987 O Aleluia no rio Branco. Seminário Pesquisas Recentes em Etnologia e História Amazônica. ABA/ANPOCS. Belém.

STAUFFER, David Hall 1955 The origin and establishment of Brazil's Indian Service, 1889-1910. Tese de doutorado. University of Texas - Austin.

SWARTZ, Marc J. (ed.) 1969 *Local-Level Politics. Social and Cultural Perspectives.* Londres, University of London Press.

SWEET, D.G. 1974 A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon valley, 1640-1750. Ph.D., University of Wisconsin.

THOMAS, D.J. 1973 Pemon Demography, Kinship, and Trade. Ph.D., The University of Michigan.

_____ 1982 *Order Without Government: The Society of the Pemon Indians of Venezuela*. University of Illinois Press.

THOMAS, Georg 1980 *Politica indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*. São Paulo, Loyola.

URBINA, Luis 1986 "Some aspects of the Pemon system of social relationships". *Antropologica 59-62/1983-1984*:183-198. Caracas.

VANSINA, Jan 1965 *Oral tradition: a study in historical methodology*. England. Penguin Books.

_____ 1966 *Kingdoms of the Savanna*. The University of Wisconsin Press.

VILLALON, Maria Eugenia 1986 "Network organization in E´ñapa society: a first approximation". *Antropologica* 59-62/1983-1984:57-71.

WACHTEL, N. 1971 *La Vision des Vaincus*. Paris, Gallimard.

WILLIAMS, James 1932 "Grammar notes and vocabulary of the language of the Macuxi Indians of Guiana". Anthropos Linguistiche Bibliothek, VIII. St. Gabriel-Modling bei Wien.