

EDSON SOARES DINIZ

COLEÇÃO TESES

N.º 9

OS ÍNDIOS MAKUXI
DO RORAIMA

MARÍLIA
BRASIL
1972

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E
LETRAS DE MARÍLIA

1
Dr. Edson Soares Diniz
1970

EDSON SOARES DINIZ

OS ÍNDIOS MAKUXI DO RORAIMA

SUA INSTALAÇÃO NA SOCIEDADE NACIONAL

Renato Nicolai

Tese apresentada para Doutorado em Ciências (Antropologia) na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília (SP).

MARÍLIA
1972

PARA MINHA ESPOSA

Glébia

PARA MEUS FILHOS

Gledson Antonio

Mariane Rose

João José

NOTA EXPLICATIVA

Este trabalho é uma tentativa de mostrar, através de um estudo de caso, o processo de interação entre índios e brasileiros numa zona pastoril do extremo norte do Brasil. Trata-se dos índios Makuxi do Território Federal de Roraima e a população regional. O material em que está baseado já foi parcialmente explorado anteriormente (ver bibliografia citada). Afora uma ou outra pequena modificação aqui e acolá, não foi feita nenhuma alteração no texto original, apresentado como tese de doutoramento na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília (Estado de São Paulo) em 13 de dezembro de 1971. A banca examinadora, presidida pela Senhora Diretora Professora Doutora Olga Pantaleão, estava composta pelos Professores Doutores João Baptista Borges Pereira (USP), Luis Lisanti Filho (FAFI de Marília), Max Henri Boudin (FAFI de Presidente Prudente), Oswaldo Elias Xidieh (FAFI de Marília) e Roberto da Matta (MUSEU NACIONAL do Rio de Janeiro). Aos referidos examinadores renovamos nosso agradecimento pelas lúcidas argüições em que, certamente, relevaram muitas de nossas falhas. Todavia, esperamos que estas sejam corrigidas por outros pesquisadores que retomem as linhas gerais esboçadas nesta monografia.

Marília, Maio de 1972

E. S. D.

ÍNDICE

		págs.
	Lista de mapas, tabelas e figuras	10
	Agradecimentos	11
	Introdução	15
	1 — Objeto de estudo	15
	2 — Pesquisa de campo	16
	3 — Apresentação dos dados	19
PRIMEIRA PARTE: O CENÁRIO REGIONAL		
Cap.	I — <i>Penetrações e fixação luso-brasileira</i> ..	25
	1 — Penetrações	26
	2 — Povoações Indígenas e o Forte São Joaquim	27
	3 — Fixação Luso-Brasileira	31
Cap.	II — <i>Pecuária e meios de transportes</i>	35
	1 — Pecuária	35
	2 — Características regionais da pecuária	36
	3 — Meios de transporte	38
Cap.	III — <i>Habitantes, habitações e núcleos regionais</i>	41
	1 — Habitantes e habitações da zona campestre	41
	2 — “Vila” Surumu	42
	3 — Boa Vista	43
SEGUNDA PARTE: A SOCIEDADE MAKUXI		
Cap.	IV — <i>Índios, Aldeias e Moradas</i>	49
	1 — Índios	49
	2 — Aldeias	56
	3 — Moradas	60

	págs.
Cap. V — <i>Economia</i>	63
1 — Subsistência	63
2 — Divisão de trabalho entre os sexos	68
3 — Escambo intertribal	70
4 — Comércio e trabalho para os regionais	71
Cap. VI — <i>Sistema de Parentesco</i>	77
1 — Terminologia de parentesco	77
2 — Casamento e Residência	82
3 — Filiação	88
Cap. VII — <i>Chefia</i>	93
1 — Papel do chefe	93
2 — Transmissão da chefia	94
3 — Influência alienígena	96
Cap. VIII — <i>Crenças</i>	99
1 — A Situação Religiosa	99
2 — Xamã	101
3 — Xamanismo e Medicina	103
4 — Mitologia	106
TERCEIRA PARTE: A SITUAÇÃO DE CONTATO	
Cap. IX — <i>Relações — Interétnicas</i>	109
1 — Relações interétnicas no passado	110
2 — Relações interétnicas no presente	113
3 — Presença do órgão assistencial ..	115
Cap. X — <i>Processo de integração</i>	119
1 — Relações Comerciais e de trabalho	120
2 — Interação Interétnica	121
3 — Interavaliações	123
Conclusão	127
Apêndices	135
Bibliografia	173

LISTA DE MAPAS, TABELAS E FIGURAS

	págs.
Mapa n.º 1 (Localização dos índios Makuxi e Wapitxânio, no Brasil)	17A
Mapa n.º 2 (Aldeias visitadas)	18A
Mapa n.º 3 (Formações campestres)	25A
Mapa n.º 4 (Fisiografia e fitogeografia do T.F.R.)	26A
Mapa n.º 5 (Zonas econômicas do T.F.R.)	35A
Tabela n.º 1 (População da Aldeia Contão)	51
Tabela n.º 2 (População da Aldeia Raposa)	52
Pirâmide n.º 1 (Aldeia Contão)	54
Pirâmide n.º 2 (Aldeia Raposa)	55
Tabela n.º 3 (População das Aldeias visitadas)	58
Tabela n.º 4 (Divisão de trabalho)	69
Figura n.º 1 (Esquema do sistema de parentesco)	79A
Figura n.º 2 (Diagrama de casamento)	87
Figura n.º 3 (Diagrama de parentesco da Aldeia Limão)	94A
Figura n.º 4 (Diagrama de chefia)	95
Figura n.º 5 (Diagrama de chefia)	95
Figura n.º 6 (Diagrama de chefia)	96
Figura n.º 7 (Diagrama de chefia)	97
Fotos	182-A/182-I

AGRADECIMENTOS

Este trabalho resulta de uma pesquisa de campo iniciada em 1964 e que se prolongou intermitentemente até 1967. Foi delineada de acordo com o Projeto de Estudo (DINIZ, 1964), elaborado no Museu Nacional do Rio de Janeiro no primeiro semestre de 1963, quando aí trabalhamos na qualidade de pesquisador-estagiário, sob a direção do Dr. Roberto Cardoso de Oliveira. O referido Projeto tinha por escopo precípua averiguar o processo de integração de um grupo tribal na sociedade brasileira, tendo por objetivos finais:

a) caracterização de uma área regional, assinalando o lugar por ela reservado ao indígena;

b) descrição duma sociedade tribal e do processo de sua instalação na sociedade regional.

Aceitou a tarefa de orientar esta tese o Dr. Roberto Cardoso de Oliveira, pesquisador-chefe do Museu Nacional do Rio de Janeiro (Universidade Federal do Rio de Janeiro). E, posteriormente, na impossibilidade daquele continuar, assumiu a incumbência de orientação o Dr. Oswaldo Elias Xidieh, Titular de Sociologia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília (Autarquia de Regime Especial do Estado de São Paulo). Ao primeiro devemos um agradecimento especial, pelo estímulo e constante orientação desde quando freqüentamos o "Curso de Teoria e Pesquisa em Antropologia Social", em nível de pós-graduação, que ministrou no Museu Nacional em convênio com o Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Brasil (atual Universidade do Rio de Janeiro) em 1960, até à elaboração do Projeto de Estudo de que proveio esta monografia. E, ainda, por ter aceito o encargo de orientar esta tese, só deixando de fazê-lo na fase final, devido a absoluta impossibilidade de ordem material. Um agradecimento particular cabe ao Professor Xidieh, por ter aceito, apesar de suas muitas ocupações, a responsabilidade de continuar a orientação. Ambos nos deram valiosas sugestões, pelo que lhes somos sumamente grato.

Queremos consignar nossos agradecimentos aos colegas da Divisão de Antropologia do Museu Paraense "Emílio Goeldi"

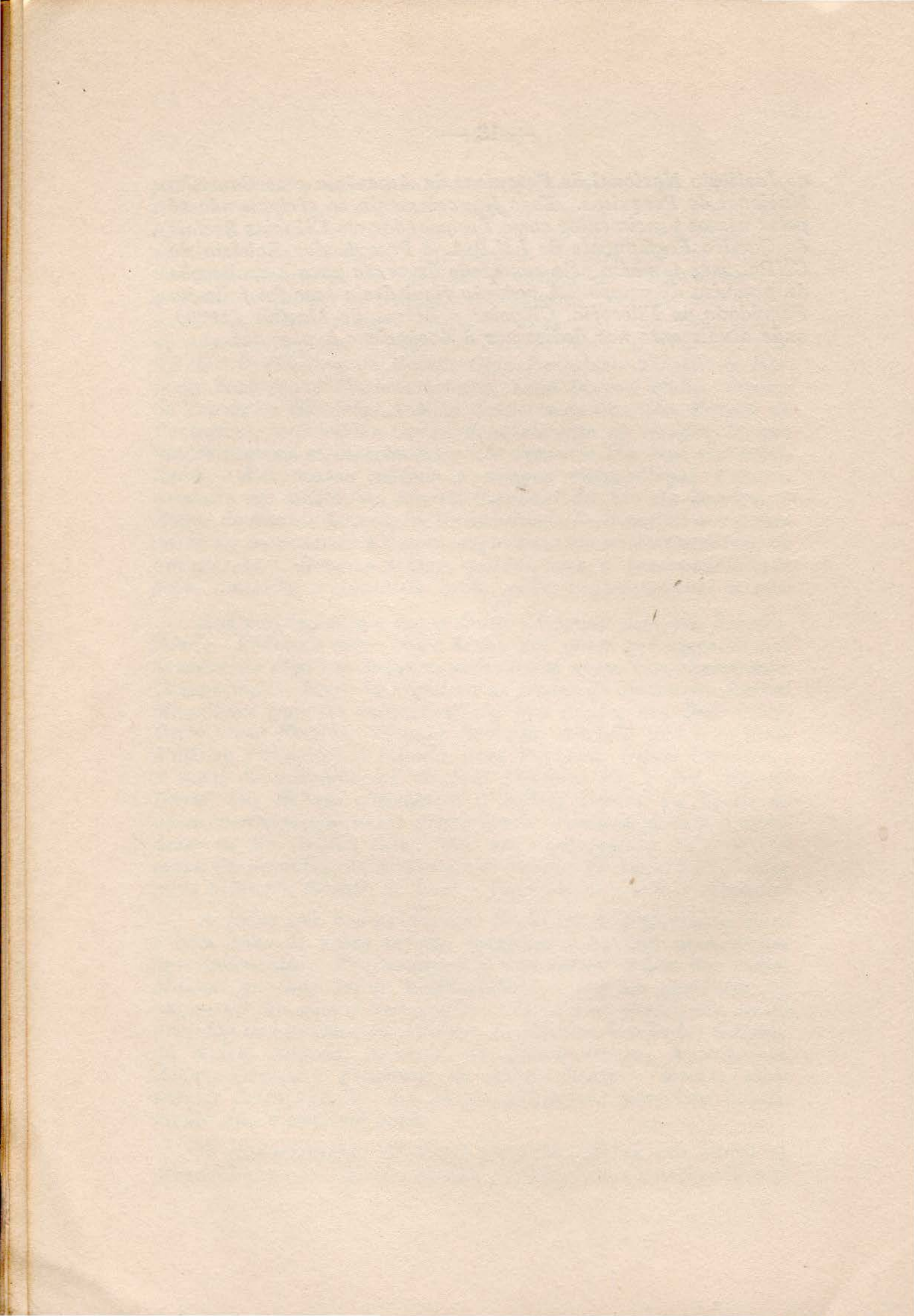
pelos estímulos recebidos. Em particular ao Dr. Eduardo Galvão, pelas suas constantes ajudas, benevolência e amizade com que sempre nos distinguiu e a quem devemos a nossa iniciação em Antropologia. Iguamente somos grato aos colegas dos Departamentos de Ciências Sociais e de História da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, pelo apoio e solidariedade sempre demonstrados. Destacamos nossos agradecimentos aos Professores José Roberto do Amaral Lapa, Titular de História do Brasil; Olga Pantaleão, Titular de História Moderna e Contemporânea; Luis Lisanti Filho, Titular de Teoria da História; Ataliba Teixeira de Castilho, Titular de Português; e Odeibler Guidugli, Assistente de Geografia, que nos prestaram esclarecimentos nos assuntos que lhes são familiares. Aos nossos amigos e colegas antropólogos Roberto Augusto da Matta, do Museu Nacional do Rio de Janeiro, e Roque de Barros Laraia, da Universidade de Brasília, que leram parte do manuscrito e deram sugestões, somos particularmente agradecido. Deve-se frizar, porém, que a responsabilidade pelas omissões e possíveis erros, cabe exclusivamente a nós.

Aos roraimenses o nosso muito obrigado pela sua hospitalidade. Podemos dizer que a todos com quem privamos, somos devedor de algo e a todos manifestamos nosso reconhecimento. Cumpre-nos o dever de registrar os nomes do agrônomo Dorval Magalhães que foi incansável em sua ajuda, aos Srs. Dário Brito, José Freitas, Virgílio Barbosa, Aprígio Silveira, Elias Madeira (falecido) e família, José Ferreira, Dilton Oliveira e o casal de missionários da Mid Missions Sr. e Sra. Harold Burns que davam assistência à Aldeia Contão na época de nossa permanência nesse grupo local. Também devemos agradecer ao Sr. Milton Silva, que nos acompanhou na primeira etapa da pesquisa, na qualidade de coletor de material botânico para o Museu Goeldi, do qual é funcionário zeloso e eficiente.

A todos que nos ajudaram, direta ou indiretamente, para o bom êxito de nossa tarefa, queremos consignar aqui nossos agradecimentos. Profundamente agradecido somos aos índios Makuxi que nos deram hospitalidade e tiveram paciência em responder às nossas indagações. Deixamos registrada nossa gratidão nas pessoas de Avelino, do Igarapé Machado; Gabriel, da Aldeia Raposa; Silvério, da Aldeia Barro; Antonio, da Aldeia Contão e Filismino da Aldeia Limão. Melhor seria referir todos aqueles com quem contatamos, mas isto infelizmente não é possível aqui.

O financiamento de nossa pesquisa correu por conta do Museu Paraense "Emílio Goeldi", Instituição Científica ligada

ao Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia e ao Conselho Nacional de Pesquisas. Esse financiamento se efetuou não só pelos nossos vencimentos como Pesquisador em Ciências Sociais do Quadro Permanente do I.N.P.A. e Pesquisador Bolsista do CNPq., mas também pela concessão de verba para a realização da pesquisa de campo. A redação final desta tese foi feita na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília (1970), onde atualmente nos dedicamos à docência e à pesquisa.



INTRODUÇÃO

1 — *Objeto de estudo*

Os Índios Makuxi (1) da família lingüística Karib, habitam nos campos do Território Federal de Roraima e na Guiana, na parte limítrofe com o nosso país. O presente estudo focaliza apenas aquela porção que vive em terras brasileiras, objetivando mostrar a situação atual desses indígenas (2) através do exame das relações de contato entre eles e os regionais. Em outros termos, procura descrever a sociedade tribal como se apresenta no momento, tendo em vista que vem enfrentando um contato interétnico há cerca de dois séculos, numa área predominantemente pastoril.

O contato efetivo entre os Makuxi e os luso-brasileiros que penetraram na área riobranquense, data da segunda metade do século XVIII, após o estabelecimento do Forte São Joaquim e o posterior ingresso das primeiras cabeças de gado bovino. Porém, esse convívio interétnico desenvolveu-se apenas através de diminutas parcelas da população indígena, uma vez que esta sempre procurou manter-se arredia a uma plena aproximação com a frente alienígena. Duas características marcam esse convívio: lentidão e pacifismo relativos. Mas, já neste século, devido ao avanço do gado pelos campos naturais, onde tradicionalmente se localizam as aldeias Makuxi, estes foram defini-

(1) A ortografia dos nomes tribais está de acordo com a convenção instituída pela 1.^a Reunião Brasileira de Antropologia cujas normas estão publicadas na *Revista de Antropologia*, vol. 2, n.º 2 (dezembro de 1954), São Paulo. Porém, as denominações de tribos usadas em citações conservam a grafia do respectivo autor mencionado. A sinonímia é: Makuschi, Macoushi, Macuxi, Macuchi, Macusi.

(2) Segundo Ribeiro (1957:35), "Índigena é, no Brasil de hoje, essencialmente aquela parcela da população que apresenta problemas de inadaptação à sociedade brasileira, em suas diversas variantes motivados pela conservação de costumes, hábitos ou meras lealdades que a vinculam a uma tradição pré-colombiana. Ou ainda mais amplamente: índio é todo indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade de origem pré-colombiana que se identifica etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com que está em contacto".

tivamente envolvidos de maneira total pelo crescente número de criatórios. A interação que sempre foi moderada desde o final do século XVIII com a chegada paulatina dos novos vizinhos, particularmente neste século, tornou-se progressivamente mais acentuada, advindo disso uma nova etapa na história desse contato. Atualmente esse convívio constitui um *continuum* que assim pode ser delineado: aldeias, criatórios pastoris, povoados e, mais esporadicamente, a cidade de Boa Vista, capital do Território Federal de Roraima que fica localizada também na zona campestre. Essa interação entre os Makuxi e os regionais desenvolve-se por meio de vizinhança próxima ou distante, de relações comerciais ou de trabalho, de religiosos, de passantes e de ocasionais vendedores ambulantes. Há uma tendência cada vez maior, para a participação dos Makuxi — embora em reduzida escala, como se verá oportunamente — na economia regional. Isto se realiza através da venda de sua força de trabalho, da diminuta comercialização de seus produtos de roça, particularmente da farinha de mandioca, da garimpagem diamantífera rotineira e incipiente, da criação de animais domésticos, etc.

Os Makuxi vivem em aldeias espalhadas pelos campos. Via de regra há um aglomerado de casas e outras afastadas, sendo estas perto das de seus parentes ou isoladas, nas proximidades ou não de criadores de gado. Não usam mais pinturas corporais ou tatuagens (3), suas roupas são semelhantes às dos regionais vizinhos. Ao lado dos vasilhames de barro, já costumam cozinhar em panelas de alumínio; para comer usam pratos e colheres. A maior parte das redes ainda é tecida pelas próprias mulheres, usando algodão nativo, todavia algumas são compradas no comércio regional. Além disso os Makuxi já têm o hábito de adquirir outros bens manufaturados, tais como sal, fósforos, facas, machados, terçados, enxadas, etc. Mas, apesar das mudanças ocorridas, ignorando-se o aspecto exterior, ainda constituem um grupo social, cultural e lingüisticamente distinto.

2 — *Pesquisa de Campo*

O material etnográfico em que se baseia este trabalho é resultado de pesquisa de campo que foi iniciada em 1964 e se prolongou, intermitentemente, até 1967. As permanências no

(3) De todos os grupos locais visitados, apenas em Contão encontramos uma velha que portava tatuagens nos "cantos" da boca.

campo ocorreram em quatro etapas, todas elas de curta duração. A primeira abrangeu o período de fevereiro a abril de 1964 (a mais prolongada), a segunda de setembro a outubro de 1965, a terceira também de setembro a outubro de 1966, e a quarta ainda em período idêntico, setembro a outubro de 1967. No total de tempo empregado demos atenção aos índios e aos regionais, simultaneamente, devido o processo de integração (4). Pode-se dizer que, de fato, fizemos apenas um "survey" nas aldeias visitadas, excetuando-se somente a Aldeia Contão, na margem direita do baixo rio Cotingo, na qual mais nos demoramos por nos parecer a mais adequada para nosso estudo. As nossas três estadas (1964, 1965, 1967) nesse aldeamento alcançaram aproximadamente dois meses.

Por motivos alheios aos nossos interesses científicos, as nossas viagens ocorreram no período seco, muito embora tenhamos feito, de uma vez, excursão em meses diferentes. Quanto ao período chuvoso não fizemos observações diretas. Mas, esta lacuna, parece-nos que em nada afetou o conteúdo deste trabalho.

Todos os nossos dados foram colhidos no vernáculo, pois nossos informantes se faziam entender perfeitamente. Aliás, de todos que nos podiam informar e tinham disponibilidade de tempo e vontade de fazê-lo, colhemos dados. Porém, no que diz respeito às informações referentes aos mitos, remédios e atividades xamanísticas, foram todas, praticamente, fornecidas pelo xamã Avelino, que mora nas proximidades da Aldeia Tachi, à qual diz pertencer. Isto ocorreu tanto na "vila Surumu (1964), como em Canta Galo (Aldeia Contão) e em sua própria casa (1967). O fato dos Makuxi investigados serem preponderantemente bilíngües, em particular os indivíduos do sexo masculino, em muito facilitou o nosso esforço.

A tarefa que nos impusemos, reconhecemos de imediato no campo, estava muito além das nossas possibilidades materiais. Considerando o elevado número de grupos locais (ver mapa n.º 1) e a impossibilidade de visitá-los todos, procuramos solucionar a questão, tomando como amostragem três diferentes setores da planície campestre, portanto englobados, de

(4) "A integração não requer que todos os indígenas se transformem em não indígenas. Possivelmente este será seu destino, já que o processo americano de aculturação decorre em uma situação de contato cultural, na qual a cultura dominante é a não indígena. Porém a integração pode se dar muito antes que a "desindigenização" se complete, e ainda poderia se dar sem se completar nunca." (RIBEIRO, 1960:13)

modo genérico, na zona de economia pastoril. O critério adotado foi espacial e de semelhança de contato interétnico. Foram escolhidos três vales: Surumu-Cotingo, Tacutu e Uraricoera (ver mapa n.º 2). Essa amostra nos pareceu ser representativa dos Makuxi que vivem nos campos, de permeio com os criatórios. Embora o presente estudo se refira unicamente aos Makuxi que vivem entre fazendas e retiros pastoris, sabe-se que uma compreensão globalizadora do grupo tribal não deve ignorar aquela parcela que vive nas serras, trabalho que será de bom alvitre realizar. Conforme a amostragem seguida, limitamos as nossas observações a nove grupos locais, cuja distribuição é a seguinte:

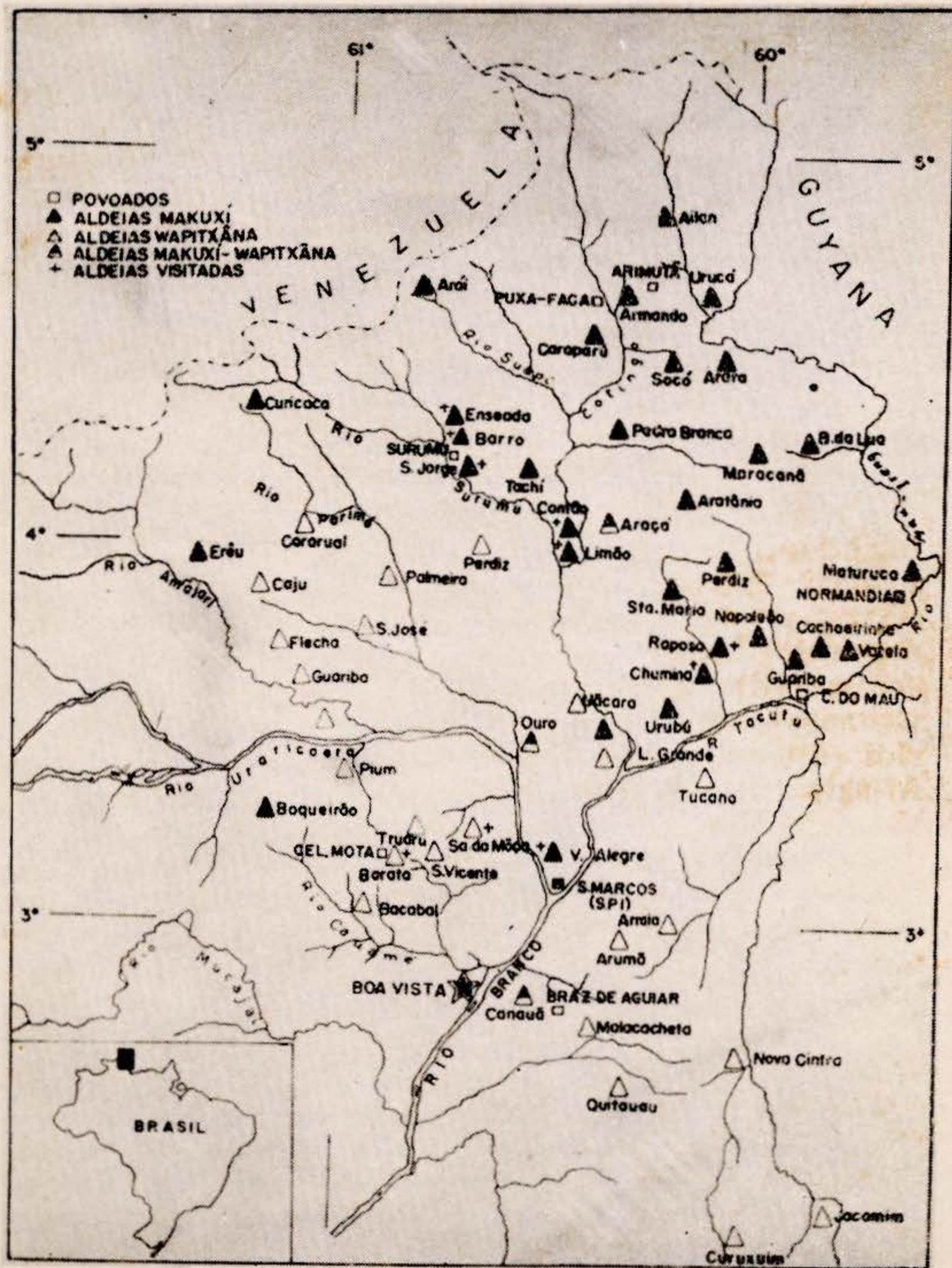
- 1.º) Rios Surumu-Cotingo: São Jorge, Barro, Enseada, Contão e Limão.
- 2.º) Rios Tacutu: Raposa e Chumínã.
- 3.º) Rio Uraricoera: Vista Alegre e Boqueirão.

Nessas nove aldeias está reunido um terço da população total dos Makuxi que vivem no Brasil (5). Mas a investigação foi mais enfatizada no primeiro dos três vales mencionados. As referências aos demais tem caráter apenas comparativo eventual. Demos essa ênfase devido (i) à maior facilidade de acesso; (ii) nele habitarem 54% da população das aldeias visitadas (ver tabela n.º 1); (iii) abrigar cerca de 50 criatórios (6), espalhados pelos campos naturais (ver página 57). Aí as aldeias estão relativamente próximas, umas das outras, especialmente as três primeiras que praticamente são vizinhas, e seus membros além dos contatos com os criadores e vaqueiros vizinhos, mantêm como centro de suas relações tanto pessoais (para visitas rotineiras ou para festejos religiosos) como comerciais (prestação de serviços, venda de seus produtos e compra de bens manufaturados), com o povoado "vila" Surumu. No vale do rio Tacutu a atenção maior foi dada à Aldeia Raposa, enquanto que no vale do rio Uraricoera, concentrou-se a observação na Aldeia Vista Alegre, que é o grupo local indígena que tem maiores ligações com o Posto Indígena "Ajudância" de São Marcos. Foram também visitados fazendas e povoados, nos três vales investigados. Dos povoados, o melhor observado foi "vila" Surumu, devido à posição relevante que

(5) Ver Tabela n.º 3

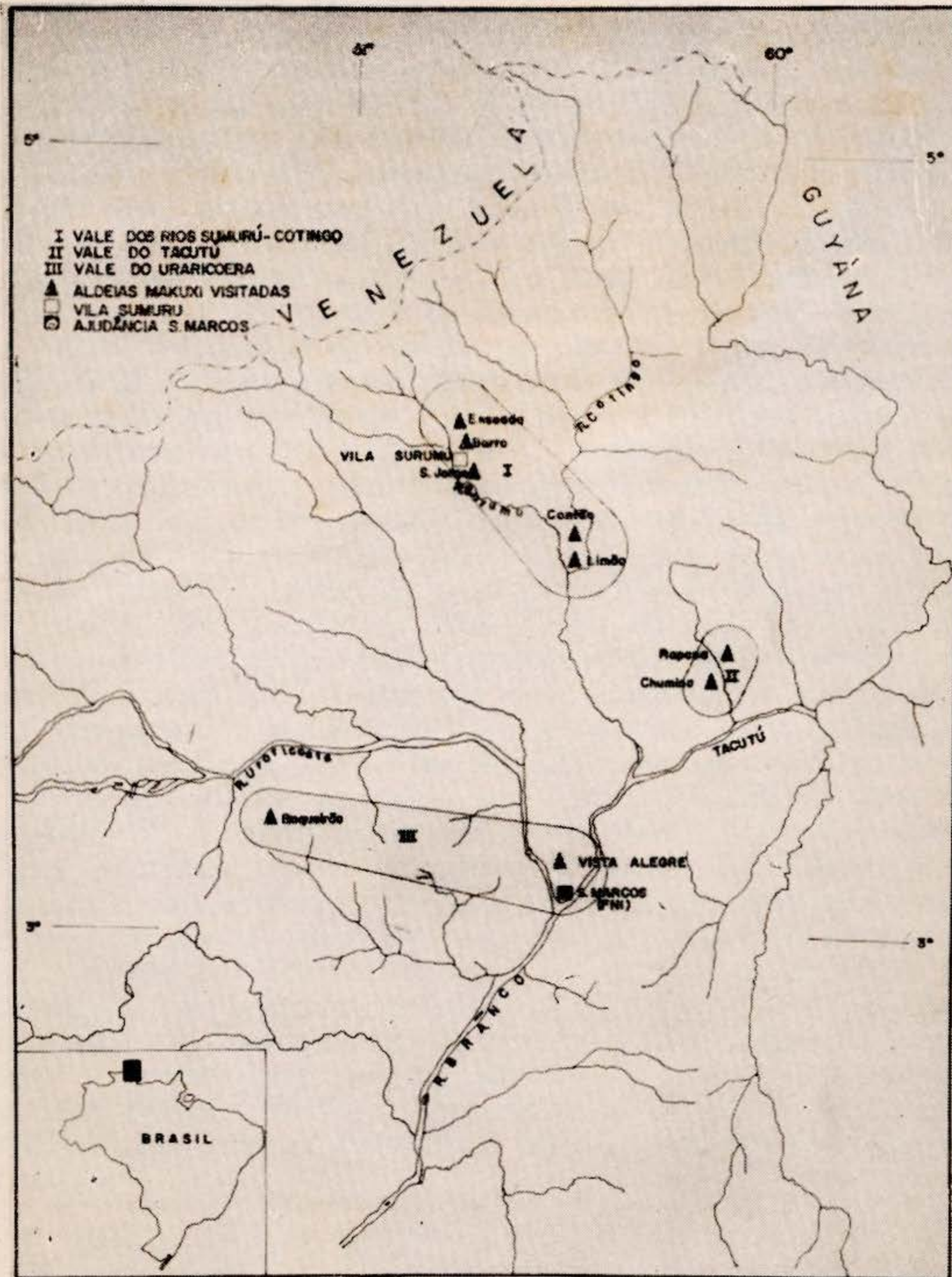
(6) Em princípios de 1964, o número de fazendas pastoris atingia 873, com um rebanho calculado em 185 000 cabeças de gado vacum (Divisão de Estatística do Território Fed. de Roraima).

MAPA N.º 1



Localização dos índios makuxí e Wapitxânio no Território Federal de Roraima, Brasil
 (Corrige, em parte, mapas publicados anteriormente; cf. Diniz, 1965 e 1966).

MAPA N.º 2



Aldeias visitadas

exerce sobre os aldeamentos dos rios Surumu-Cotingo. Esse povoado que está localizado na margem esquerda do médio Surumu, tem como apêndice a Aldeia do Barro e logo nas suas imediações as Aldeias Enseada e São Jorge (ou do Diabo). Distante cerca de 28 quilômetros da "vila" está a Aldeia de Contão, já na margem direita do baixo Cotingo, enquanto que na confluência dos rios Surumu-Cotingo encontra-se a Aldeia de Limão. Em "vila" Surumu durante os festejos destinados a São José, em março de 1964, e em outras ocasiões no decorrer da pesquisa, foi possível entrar em contato com indivíduos de várias outras aldeias tais como Tachi que fica localizada próxima ao igarapé do mesmo nome, a meio caminho da "vila" Surumu e a Aldeia de Contão; Arái, Curicaca e Erêu, todas três localizadas junto às serras de seus respectivos nomes, esta na região do rio Amajari e as duas outras na região fronteira com a Venezuela. Além disso, também, contactamos com pessoas de outros núcleos menores, isolados pelos campos e que, quase sempre constituem-se numa espécie de "agregados" dos criatórios pastoris, estando para esses centros de criação de gado, na posição de mão-de-obra em disponibilidade. Na cidade de Boa Vista, capital do Território Federal de Roraima e o único verdadeiro centro urbano de toda a extensa área rio-branquense, onde demoramos vários dias nas passagens de ida e volta para as aldeias, também tivemos contatos ocasionais com índios Makuxi serviçais ou em passeios e efetuamos visitas às casas de alguns dos poucos que aí residem (7). Além da observação direta, foram efetuadas entrevistas informais com os membros da sociedade indígena pesquisada e da sociedade brasileira regional, possibilitando uma visão geral das relações interétnicas. As informações obtidas indicam que os Makuxi, dentro do mercado ocupacional, se empregam em trabalhos domésticos e em atividades braçais em geral. Os regionais das camadas intermediárias da população e mesmo elementos da classe alta local, quase sempre exercem funções ligadas à burocracia do Território. Os raros profissionais liberais existentes, também são funcionários do Governo.

3 — *Apresentação de dados*

As informações que serão aqui apresentadas, a menos que o contrário seja explicitamente indicado, baseiam-se apenas

(7) Uma velha de cerca de sessenta anos que reside com seu filho soldado do exército; um guarda da polícia do Território (serviu a F.E.B.); e uma lavadeira com um filho pequeno.

nos dados colhidos nas aldeias visitadas; entretanto há possibilidade de generalizá-las para as demais. Em um trabalho anterior (DINIZ, 1966) esboçamos aquilo que se poderia chamar o arcabouço deste. Nele traçamos as linhas gerais que agora retomamos em maior escala. Ali nos preocupamos mais em mostrar a situação de contato, tema que constitui a terceira parte desta monografia. Faz-se mister frisar que este trabalho não pretende apresentar a etnografia geral dos Índios Makuxi, visa apenas descrever aqueles aspectos de sua economia e de sua organização social, bem como de sua visão do mundo que parecem mais relevantes e significativos (8) para a compreensão da situação de contato interétnico atual que desfrutam. Nossa monografia, portanto, limita-se a traçar um perfil do sistema social Makuxi nos dias de hoje. Nosso intuito final, dadas as características do processo de integração e sua especificidade histórica definida, é apresentar apenas um estudo de caso (9).

Dividiu-se o corpo do trabalho em três partes. A primeira delas — O Cenário Regional — subdividida em três capítulos, constitui a base histórica das relações de contato interétnico, apontando as principais características da estrutura sócio-econômica da área rio-branquense. Na segunda — A Socie-

(8) "A transformação de recursos da investigação etnológica em meios racionais de autoconsciência das condições de existência faz-se acompanhar de um padrão peculiar de análise positiva. O alvo central da análise não é nem o conhecimento exaustivo da realidade, nem a natureza dos processos descritivos, mas a própria situação concreta, que constitui objeto da investigação. No plano empírico, o levantamento dos dados termina na descrição daquilo que é encarado como "relevante" e "significativo" pelo sujeito investigador; no plano lógico, a elaboração interpretada, mediante a imputação de efeitos, identificados *ex-eventu* a processos que os poderiam produzir nas condições consideradas. Daí decorre a dupla vinculação desse tipo de análise com a pesquisa e com a teoria. De um lado, envolve a formação seletiva de coleções de dados. De outro, o recurso contínuo a conceitos e conhecimentos acumulados previamente pela etnologia". (FERNANDES, 1958:20-21).

(9) "A nosso ver, os estudos de caso devem continuar, a fim de que possam eles revelar toda a complexidade de que se revestem as relações de fricção interétnica. No futuro, de posse de um número razoável de casos significativos e cobrindo maior número de áreas regionais do Brasil, maior variedade de culturas tribais, como também de sistemas sócio-econômicos da exploração da natureza e do homem, os cientistas sociais estarão em condições de falar com precisão sobre natureza e a dinâmica das frentes de expansão da sociedade nacional e avaliar, com o maior rigor possível, a magnitude do ônus que custou às populações indígenas o seu convívio com a sociedade nacional". (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1962:88).

dade Makuxi — constituída de cinco capítulos, é feita a descrição da sociedade indígena nos dias atuais, baseada em nossos dados de campo e apoiada, quando possível, em fontes bibliográficas. Na terceira — A Situação de Contato — composta de dois capítulos, são realçadas as características da interação interétnicas entre o Makuxi ou “caboco” e o “civilizado” ou “branco” (10), sendo feitas inferências qualitativas.

(10) “Na área rio-branquense, o índio integrado ou em via de integração que, geralmente, além da língua tribal ou “gíria” (como dizem os regionais) fala ou entende o Português, seja aldeado ou destribalizado, é chamado ‘caboco’, corruptela de ‘caboclo’. Esta designação tem duplo sentido: um é aquele que ressalta a condição de ‘índio manso’ ou ‘índio civilizado’; outro é o que enfatiza sua categoria social, considerada inferior. Em contrapartida o brasileiro ou regional, como está sendo tratado neste trabalho, é identificado pelo indígena acima caracterizado como ‘branco’ ou ‘civilizado’ não importando sua condição econômico-social e nem sua mestiçagem, tendo conotação social equivalente”. (DINIZ, 1966:16).

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF THE HISTORY OF ARTS
AND ARCHITECTURE
1100 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637
TEL: 773-936-3700

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF THE HISTORY OF ARTS
AND ARCHITECTURE
1100 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637
TEL: 773-936-3700

PRIMEIRA PARTE

O CENÁRIO REGIONAL

CAPÍTULO I

PENETRAÇÕES E FIXAÇÃO LUSO-BRASILEIRA

Nesta primeira parte procurar-se-á traçar um perfil histórico das penetrações dos luso-brasileiros na bacia do rio Branco; bem como as suas explorações e posterior fixação iniciada com a construção do Forte São Joaquim, em 1775, e depois consolidada com a introdução da pecuária. Dar-se-á uma rápida visão da área rio-branquense nos dias atuais, focalizando dois polos, a capital do Território e um povoado típico da zona campestre, sem esquecer de falar sobre a economia pastoril que é dominante na área. A par da focalização do ambiente social, faremos uma sucinta descrição dos principais aspectos do ambiente físico, que servirá de pano de fundo para aquele.

A bacia do rio Branco apresenta duas grandes zonas naturais (ver mapa n.º 3): a) floresta tropical, desde a foz do rio Branco, em ambas as margens, até Vista Alegre e Caracaraí, onde existem pequenos campos naturais, prosseguindo até alcançar o rio Mocajaí, afluente da margem direita; b) campos naturais, do Mocajaí em diante a floresta afasta-se das margens do rio Branco, para dar lugar aos campos gerais, acompanhada de um lado o Mocajaí passando pelas cabeceiras do Cauamé, igarapé Grande, rios Amajari e Surumu, e de outro lado, o rio Quitauaú, as serras da Lua até a cabeceira do Tucutu; pequenas matas, denominadas "ilhas", completam a paisagem ocupando faixas escassas no seio dos campos (OLIVEIRA, 1937:11-12).

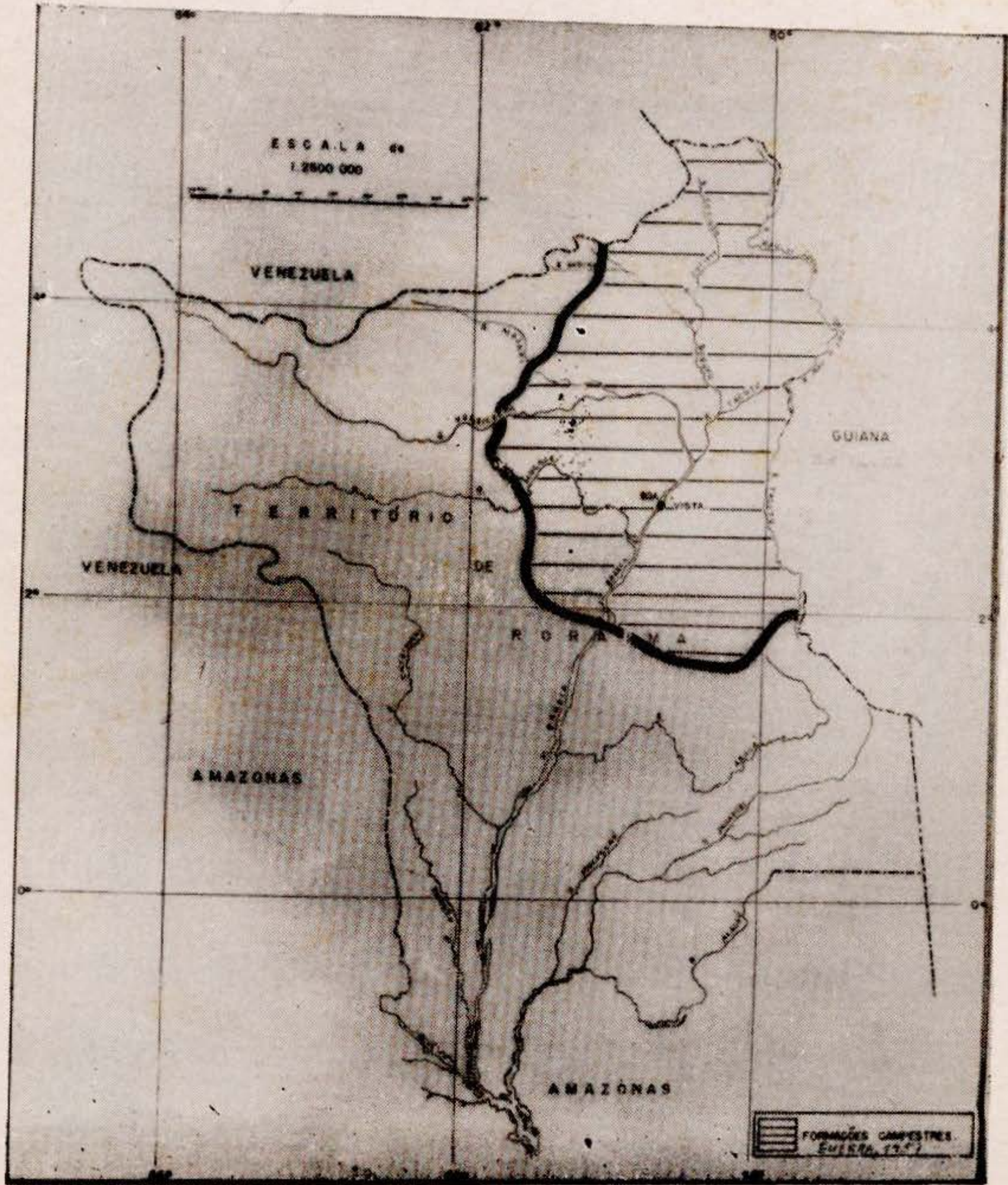
A área rio-branquense está compreendida nos limites do atual Território Federal de Roraima. Este foi criado em 1943 (Dec. 5.812, de 13 de setembro) sob o topônimo de Território Federal do Rio Branco; posteriormente, em 1962 (Lei n.º 4.182 de 13 de dezembro), teve seu nome trocado pelo atual. O novo Território abrangia os Municípios de Boa Vista e Catrimani, desmembrando-se do Estado do Amazonas as regiões que lhes deram origem, quais sejam, as dos municípios de Boa Vista, Moura e Barcelos. Boa Vista, antiga sede distrital e municipal

tornou-se a capital do novel Território. Mas, devido à Lei n.º 2.495, de 27 de maio de 1955, desaparece o Município de Catrimâni, sendo criado o de Caracarái, com a área daquela comuna e a do distrito de Caracarái, desmembrado do município de Boa Vista. Continua a vigência de apenas dois municípios, o de Boa Vista que tem extensão de 96.501 quilômetros quadrados e Caracarái com uma área de 133.603 quilômetros quadrados. Situa-se o Território entre os paralelos 5°16'19"N e 1°27'00"S e os meridianos 58°58'30"E e 64°39'30"O. Sua extensão é de 230.104 quilômetros quadrados. A principal artéria fluvial é o rio Branco, cujo regime hidrográfico se caracteriza por um período de cheia que se prolonga de abril a setembro e um outro de seca que estende de outubro a março. O rio Branco tem como principais afluentes o Catrimâni, o Uraricoera, o Surumu-Cotingo, o Tacutu e o Maú. O rio Negro banha o Território em sua parte sul. O Roraima está localizado na parte mais setentrional do Brasil, estendendo-se pelos vales dos rios Branco e Negro, achando-se inteiramente na encosta meridional do planalto das Guianas e no hemisfério norte. A altitude média de suas terras é de 200 metros no peneplano cristalino. A zona campestre está compreendida no tipo climático (segundo Köppen) *Awi*, isto é, quente e úmido com uma estação seca acentuada no verão (*w*), sendo a amplitude térmica anual inferior a 5° (*i*). No baixo rio Branco a seca é menos acentuada e os totais pluviométricos anuais são relativamente elevados, permitindo o desenvolvimento da floresta. Corresponde, por conseguinte, a uma zona climática intermediária, *Ami*, uma vez que mais para o oeste tem-se a grande área do tipo *AF* do alto rio Negro, ou seja, clima equatorial superúmido sem estação seca. A população roraimense acha-se em sua grande maioria na zona campestre, dadas as melhores condições de habitabilidade e circunstâncias econômicas mais favoráveis. Os campos ocupam uma extensão de oitenta e cinco quilômetros quadrados, banhada pelos rios alto rio Branco, Uraricoera, Mocajáí, Cauamé, Truaru, Amajari, Parimé, Tacutu, Surumu e Maú (GUERRA, 1957). Para uma visão da fisiografia e da fitogeografia do Território de Roraima ver mapa n.º 4.

1 — Penetrações

O descobrimento da bacia do rio Branco foi simultâneo com a penetração dos portugueses no rio Negro. A expedição de Pedro Teixeira voltou ao Pará com a certeza de um rio

MAPA N.º 3



Formações campestres do Território Federal de Roraima (Apud Guerra, 1957)

que depois se chamaria Branco. Ao atingir a metade do século XVII os portugueses já haviam, pelo menos, reconhecido a área ao longo do seu percurso e de seus afluentes da zona campestre. Escrevendo em 1777 Ribeiro de Sampaio (1850:206-208) diz que o conhecimento do rio Branco pelos portugueses data de 1655 e seu inteiro descobrimento foi pelo menos alcançado pelos anos de 1670 ou 1671. Esse autor adianta que daí até o fim do século devem ter ocorrido entradas e comércio, mas não é conhecida documentação a respeito (embora não seja excluída a possibilidade de documentação em arquivos, ESD). Mas, continua ele, sabe-se que o paraense capitão Francisco Ferreira desde o princípio do século até 1736 fez entradas no rio Branco. E, posteriormente, tiveram lugar as bem equipadas entradas do maranhense Christovam Ayres Botelho (1736); de Lourenço Belfort (1740), cujos homens percorreram os campos naturais por um período de cerca de dois meses e fizeram grande número de cativos indígenas, e finalmente a de José Miguel Ayres (1748). Esta foi a última entrada com o objetivo de fazer escravos índios com conhecimento das autoridades, visto que a Lei de 6 de junho de 1755 deu por terminadas as atividades das chamadas "tropas de resgate" (11).

Embora a captura de índios para a escravidão tenha se constituído num grande incentivo das penetrações, ao lado desses interesses de particulares havia os objetivos expansionistas da Coroa Portuguesa. Com o passar do tempo e para conter as invasões de espanhóis, Portugal resolveu estabelecer um ponto fortificado para assegurar em definitivo o seu controle absoluto. Assim, a primeira tentativa de estabelecimento luso-brasileiro na área rio-branquense foi de caráter militar, a partir de 1775, com o início da construção do Forte São Joaquim, na confluência dos rios Uraricoera e Tacutu. Vinte anos antes, como já foi visto, haviam cessado oficialmente as expedições que tinham por fim o tráfico de escravos indígenas (NABUCO, 1903:125-129).

2 — *Povoações Indígenas e o Forte São Joaquim*

Após a construção da Fortaleza de São Joaquim foram instaladas povoações indígenas em torno dela (12), pelo

(11) "Chamavam-se assim, as expedições de tropa portuguesa e de auxiliares índios, sob as ordens de um cabo militar, levando também oficiais de fazendas e acompanhadas de Padres da Companhia, que serviam de juizes dos chamados resgates" (NABUCO, 1903:61).

capitão Sturn, construtor do Forte. Dois anos depois, isto é, 1777, RIBEIRO DE SAMPAIO (1850:251-253) nos informa a respeito desses aldeamentos e suas respectivas localizações e populações. Denominavam-se: Carmo, Santa Isabel, Santa Bárbara no Rio Branco, São Felipe no Tacutu, Conceição no Uraricoera. O contingente de índios reduzidos, que aí se estabeleceu alcançava então 1.019 indivíduos, sendo 591 do sexo masculino e 428 do sexo feminino (13). Aquele mesmo autor acentua que as tribos representadas entre esses habitantes eram: "Paraviana, Uapixana, Sapará, Aturaiú, Tapicari, Uaiumará, Amaripá, Pauxiana". Acrescenta ainda que as demais tribos conhecidas, mas até então não "reduzidas", eram: "Caripona, Macuxi, Uaicá, Securi, Carapi, Sepuru, Umaiana".

Dez anos depois (1787), ao tempo da visita de Lobo D'Almada, chefe da Comissão Portuguesa de Limites, são referidas também cinco povoações: Carmo, Santa Maria, São Felipe, Conceição e São Martinho. Ele cita (1861:669-675) discriminadamente a população por sexo e idade, e o número de casas de cada uma dessas aldeias indígenas. No total são 931 indivíduos, sendo 473 do sexo masculino e 458 do sexo feminino, distribuídos em 72 casas (14). Apenas dois índios Makuxi

(12) Há notícias, todavia, que: "Em 1725 chegaram os primeiros missionários Carmelitas, vindo do rio Negro, e estabeleceram diversas missões, formando, ou talvez já encontrando, vários aldeamentos de índios a que deram os nomes de Carmo, Santa Maria, S. Felipe, Conceição... Hoje nada mais existe desses povoados, e de toda a missão dos Carmelitas só ficaram as denominações dos respectivos lugares" (BENEDITINOS, p. 14).

(13) Em 1777 a população das aldeias do Forte, segundo RIBEIRO DE SAMPAIO (1850:273), era assim distribuída:

	Masculino	Feminino	Total
Conceição	200	172	372
São Felipe	155	54	209
Sta. Bárbara	65	54	119
Sta. Isabel	105	96	201
N. S. Carmo	66	52	118
Total	591	428	1.019

(14) Em 1787 a população das povoações indígenas, de acordo com LOBO D'ALMADA (1861:670-674) tinha a seguinte distribuição:

	Masculino	Feminino	Total	N.º de casas
Carmo	113	102	215	16
Sta. Maria	77	88	165	12
São Felipe	123	121	244	19
Conceição	149	137	286	22
São Martinho	11	10	21	3
Totais	473	458	931	72

viviam em Santa Maria. Mas, as populações desses aldeamentos eram instáveis. Os índigenas chegavam e saíam, e às vezes até se rebelavam contra os maus tratos recebidos. Em 1780 ocorreu a primeira deserção dos índios “reduzidos” e no ano seguinte outra de maiores proporções (NABUCO, 1903:188). LOBO D’ALMADA (1861:678) refere-se a esta última, descrevendo a tribo mais envolvida nos seguintes termos:

“Saparás. Desta nação principalmente, foram os maiores agressores dos assassinios cometidos no rio Branco, quando no ano de 1781, os índios que ali tínhamos aldeados, soltando uns poucos de parentes seus, que vinham em ferros remetidos presos para a capital, assassinaram um cabo de esquadra, seis soldados, e um preto; e depois amotinando as povoações, desertaram todos quasi inteiramente, à excepção da aldea do Carmo, cujas povoações se acham já outra vez restabelecidas de gente e por effeito do perdão geral, que em favor dos delinquentes, foi Sua Magestade servida mandar publicar, pelos motivos que achou dignos de sua real attenção”.

Apesar das diligências para manter as aldeias então recém-formadas, sempre ocorriam abandonos periódicos dos índios aldeados. Em carta datada de 20 de agosto de 1781, o Comandante da Fortaleza São Joaquim expõe ao Governador do Pará as seguintes razões que lhe pareciam mais significativas para a deserção dos índios:

“... o primeiro motivo é serem n'este tempo puxados para os serviços não só de fora como das mesmas Povoações; outra se lhes querer evitar ainda que brandamente os pessimos abusos com que sempre viveram, assim como queimarem dentro das próprias casas os corpos dos que alli morrem, e mais o número das mulheres que cada um quer ter, e muitos casados com Christans, e que estranham muito a prohibição de se untarem com urucu e outros muitos perversos abusos e costumes que muito sentem largar, e finalmente a pouca difficuldade que têm de se ausentarem por se acharem nas suas próprias terras com estradas abertas” (apud NABUCO, 1903:188, nota 109).

Daí haver empenho em refazê-las através das expedições que se realizavam com esse objetivo. Embora os Makuxi sempre se mostrassem retraídos a uma aproximação do Forte, nem sempre tiveram atitudes hostis. Em maio de 1784 o cabo Miguel Archanjo, chefiando uma escolta, esteve no rio Tacatu e foi bem recebido por aqueles índigenas. Nesse mesmo ano, Annanahy um “principal” dos Makuxi acompanhou uma escolta até a Fortaleza, onde recebeu presentes e, por sua vez, prometeu que oportunamente desceria com sua gente. Mas, a escolta que foi buscá-los encontrou apenas suas casas vazias. Em 1788 (dezembro?) chegaram ao Forte São Joaquim vinte e três indivíduos e em 1789 (abril?) mais trinta e dois Makuxi.

(NABUCO, 1903:192-195; 198-200; 204 e nota 127). NABUCO (1903:204-205) reporta que

“Por essas constantes expedições tinha-se podido refazer o antigo estado das povoações dependentes do Forte. Em 1790, porém, dá-se um novo levante semelhante ao de 1781, ainda que em menor escala. Os Makuxis, recentemente estabelecidos defronte da Fortaleza e os Uapixanas da Povoação de São Martinho assassinaram quatro soldados, um índio e feriram outro soldado, fugindo em seguida. As demais povoações que então contavam 940 almas não seguiram a desordem e se conservaram, mas com pouca firmeza”.

Em meados do século dezenove, como aconteceu no século anterior (ver nota n.º 12) houve também novas tentativas de missionários católicos em estabelecer aldeamentos. Em 1840, Frei José dos Santos Innocente fundou a Missão do “Pirara ou Macuxi”, abandonando-a em 1842 por imposição das forças inglesas que a invadiram. Tratava-se de índios Makuxi os seus habitantes, pelo menos é o que se deduz do nome da referida Missão. Aliás, em suas memórias sobre a questão de limites, o Barão do Rio Branco (1945:28-29) afirma que os habitantes do Pirara eram índios Makuxi. Ele mesmo (ob. cit. p. 31-33), porém, explica que os Makuxi do Pirara e suas redondezas seguiram o missionário protestante, Youd, quando este foi expulso dessa aldeia, primeiramente ao lugar Curuá (margem direita do Rupununi) e depois a Waraputa (baixo Essequibo), em 1839 e 1840, respectivamente. Mas, há também menção a um aldeamento misto fundado pelo mesmo Frei José dos Santos Innocente, em 1842. Trata-se da Missão Uraricoera ou Porto Alegre, a qual abrigava índios “Macuxis, Uapixanas, Anhiaques, Jaranas, Procutós e Saparás”. Porém, o missionário teve de abandoná-la em 1847 por motivos de saúde (COELHO, 1848: mapa n.º 17). Em 1849, a Missão Porto Alegre é novamente referida na “Falla” do Presidente da Província do Grão-Pará. São citados como seus habitantes os índios “Jaricus, Apixanas, Macuxis, Saporás e Procutus”, sendo então dirigida pelo Padre Antônio Felipe Pereira (COELHO, 1849:79-80). Em 1851, o responsável pela Missão Porto Alegre era Frei Gregório José Maria Bené que assumira o cargo no ano anterior, pois em 1849 morrera o Padre Antônio. Enquanto Frei José dos Santos Innocente informava em 1845 que sua Missão era constituída de 1600 indivíduos, que já “havam recebido alguma educação religiosa e se ocupavam na cultura da mandioca, milho e cana”, Frei Gregório revelou que ao assumir a direção da Missão só havia 119 índios “vivendo miseravelmente e sem outros recursos, além do que lhes davam a caça e a pesca”. Passados alguns meses de sua chegada à Missão, esse Missionário abandonou-a,

alegando como razão disso “a avançada idade e a relutância dos índios em se sujeitarem a seus preceitos” (AGUIAR, 1851:54-55).

Os missionários Beneditinos, no Anuário do Rio Branco (pp. 14-15), fornecem um resumo da atuação católica, na área rio-branquense, desde os primórdios da metade do século XIX:

“As primeiras notícias autênticas do ministério eclesiástico, exercido no Rio Branco em forma mais ou menos regular, acham-se nos livros de batismos e casamentos desde 1840. Esse ministério era então confiado a Missionários Apostólicos. Nesta qualidade o exerceu de 1840 a 1850 Frei José dos Santos Inocentes; de 1850 a 1856 Frei Gregório José Maria de Bené, Capuchinho; de 1856 a 1858 Frei Joaquim do Espírito Santo Dias Silva. Em 1856 esteve no Rio Branco, exercendo o ministério o Padre Manuel de Cupertino Salgado, Vigário de Tauapessaçu, o que pareceu indicar ter sido considerado este território como pertencente àquela paróquia do Rio Negro. Em 1859 aparece nos livros o nome de Frei Samuel Luciani que se assina: Vigário interino. Depois de uma lacuna de quase 30 anos registraram-se de novo Missionários Apostólicos, a saber os Franciscanos: Frei Mateus Canioni e Iluminato José Cappel. Só em 1892 foi fundada a paróquia de Nossa Senhora do Carmo de Boa Vista, sendo o seu primeiro Vigário o Cônego José Henrique Felix da Cruz Daoia. Já no ano seguinte foi substituído este Vigário pelo Padre Manuel Furtado de Figueiredo, o qual, embora já idoso e doente, administrou a paróquia até 1909, ano em que foi criada a Prelazia”.

3 — *Fixação luso-brasileira*

Somente o gado introduzido em fins do século XVIII constituiu o verdadeiro elo de fixação dos luso-brasileiros, ocorrência que coube à iniciativa estatal. Lobo d'Almada, seguindo instruções de Pereira Caldas em 1786, ordenou a compra de gado, nas povoações de Moura e Carvoeiro, que serviu de começo da criação nos campos rio-branquenses (NABUCO, 1903:256). Mas, mesmo assim, essa ocupação foi lenta, pois não havia interesse econômico imediato no desenvolvimento dessa atividade introduzida. Basta dizer que, em fins do século XIX, apenas na margem direita do rio Branco e no Uraricoera, havia maior número de fazendas (15). Dos trinta e dois criató-

(15) O início da pecuária na área rio-branquense teria sido propiciado pela ação governamental, através da fundação das fazendas nacionais por Lobo d'Almada, no período de 1787 a 1793, segundo REIS (1931:136). Com referência a esse assunto, OLIVEIRA (1929:21), assim se expressa: “Sobre a origem destes gados nada sabemos de seguro. Dizem uns que foram os espanhóis quem primeiro os introduziram na região, dizem outros que foram os portugueses com os bovinos adquiridos aos espanhóis. Qualquer que seja a origem, as primeiras fazendas de criação que se tem notícia terem sido fundadas aí, são: São Marcos, São Bento e São José, hoje denominadas fazendas nacionais.”

rios particulares então existentes, somente quatro deles situavam-se no Tacutu e na margem esquerda do rio Branco (Coudreau, 1887:407). As informações disponíveis, com toda a sua precariedade, permitem que se verifique a participação do contingente branco na área rio-branquense foi sempre numericamente insignificante, até princípios deste século. Em 10 de julho de 1787 (LOBO D'ALMADA 1861:683, 671) a guarnição da Fortaleza era constituída de 34 militares, sendo um capitão, um alferes e trinta e dois soldados. Além desses havia os diretores das aldeias e seus camaradas, que somavam oito militares, sendo um cabo-de-esquadra, um cadete e seis soldados. Os seus familiares constituíam-se de duas mulheres e duas crianças. Havia dois párocos. Em 1884-85 (COUDREAU, 1887:407) a população não índia era diminuta, os "civilizados" totalizavam mil indivíduos e eram constituídos de brancos, mestiços e "índios vestidos". COUDREAU (ob. cit. p. 259) refere que em 1798 a guarnição do Forte São Joaquim era constituída de um tenente (comandante), um sargento, um caporal, vinte soldados regulares e alguns índios do rio Negro, como soldados auxiliares. Porém, em 1885, aquela guarnição estava reduzida a um sargento e quatro soldados. Os índios que habitavam outrora as aldeias ao redor do Forte, somavam pouco mais de sessenta indivíduos. Pouco depois SUCKOW (1891:278) informava que a reduzida população de "civilizados" se dedicava exclusivamente ao pastoreio, ficando os "índios domesticados", entre os quais são referidos os Makuxi, incumbidos de fornecer-lhes farinha, etc. Em 1917 PEREIRA (1917:30) calcula entre 3 a 4 mil a população não indígena da área rio-branquense. Em 1940, de acordo com os cálculos de MORTARA (1944:671-673), a população da área rio-branquense atingia um total de 12.130 pessoas. A instalação do Território Federal, em 1944, serviu de motivação para o incremento populacional mediante a imigração; mesmo assim o Roraima ainda é a unidade federativa menos povoada (se excetuarmos Fernando de Noronha). A maioria dos imigrantes é proveniente dos Estados do Amazonas, do Pará e dos Estados nordestinos. Em 1950, segundo o VI recenseamento Geral do Brasil (I.B.G.E. 1957), a população rio-branquense atingiu 18.116 habitantes. Em 1960, segundo o VII recenseamento Geral do Brasil (I.B.G.E. 1967), a população roraimense subiu para um total de 28.871 habitantes. O cálculo estimativo para 1.º de julho de 1964 (Cf. Anuário Estatístico de 1963) era de 34.000 indivíduos. No cômputo censitário têm sido incluídos os Makuxi e os Wapitxâna, índios moradores da zona campestre em adiantado processo de aculturação. O município de

Boa Vista, que abrange o alto rio Branco do qual faz parte a zona campestre, habitat tradicional dos Makuxi, abriga cerca de 90% da população total; enquanto o município de Caracaraí que compreende o baixo rio Branco, fica com os 10% restantes. As partes noroeste, oeste, sudeste e extremo sul do território de Roraima, são habitadas somente por grupos tribais que ainda se mantêm arredios ao convívio interétnico. Esses grupos indígenas que vivem na zona da floresta são das famílias lingüísticas Yanomanö e Karib. Alguns grupos locais Yanomanö são "assistidos" pelos missionários protestantes, outros pelos padres católicos, essa atuação religiosa começou através dos primeiros contatos entre uns e outros missionários a esses índios, a partir de 1960 ou pouco antes. Em 1950 (I.B.G.E., 1957) a maioria da população do Território era de analfabetos; entre as pessoas de 15 anos e mais, os que sabiam ler e escrever somavam 4.791 e os totalmente analfabetos 5.411, não havendo declaração para 11 indivíduos. Ainda em 1963 o índice de analfabetismo do Território englobava 50% das crianças em idade escolar, atingindo principalmente os rurícolas. Este número está decrescendo com o aumento de escolas primárias sensivelmente incrementadas a partir desse ano, época em que havia 44 unidades em todo o Roraima. Em 1966, porém, já existiam 74 escolas somente na zona rural, com 2.595 alunos, sem contar as seis unidades particulares e seus 82 discentes (16).

(16) Fonte: Divisão de Educação do Território Federal de Roraima.

CAPÍTULO II

PECUÁRIA E MEIOS DE TRANSPORTES

Sem pretender descrever e analisar a economia rio-branquense em profundidade, apresentamos apenas um esboço geral da situação econômica no passado e no presente, dando maior ralce para a atividade pastoril que sempre foi e continua sendo aquela de maior importância.

A base econômica manteve-se quase inalterada, desde o século passado até o presente. No fundamental, a área rio-branquense continua sendo caracteristicamente rural e pastoril. Nela as atividades se distribuem de acordo com três zonas econômicas, perfeitamente identificáveis. Assim, no baixo rio Branco predomina o extrativismo vegetal, ao lado da pesca e da caça. No alto rio Branco, em seus campos, a ênfase recai na pecuária e na pequena agricultura, recebendo esta última, recentemente, maior atenção, devido o Governo do Território ter criado colônias agrícolas desde 1951. Nas montanhas o esforço se dirige de preferência para a atrativa garimpagem diamantífera (Ver mapa n.º 5).

1 — *Pecuária*

Dentre todas as atividades acima referidas, a pecuária é aquela que envolveu, direta ou indiretamente, os Índios Makuxi, através de suas tarefas subsidiárias. Ela foi e continua predominante, porém, sempre sofreu limitações, tais como a falta de um mercado consumidor continuado, a dificuldade de transporte interno e externo, e ao isolamento devido às grandes distâncias dos demais centros do país. O centro urbano brasileiro mais próximo é Manaus (662 km), capital do vizinho Estado do Amazonas. Esta cidade permanece sendo o principal ponto receptor da exportação do gado roraimense. Mas, as exportações restringem-se a uma determinada época do ano, pois são feitas por transporte fluvial, o que só é possível na época da cheia da bacia do rio Branco. As reses são conduzidas

vivas (17) e os marchantes vão ou mandam emissários a Boa Vista efetuar as compras e os embarques. O gado para exportação não deverá ter peso inferior a 200 quilos. O gado bovino exportado, em pé, para abate e consumo no Estado do Amazonas atingiu, entre os anos de 1950 e 1960, o total de 132.939 cabeças, perfazendo o peso de 42.400 toneladas. Aquele destinado à procriação apenas alcançou o montante de 371 reses, no mesmo período. Essa exportação carregou para o Território, respectivamente, as quantias de Cr\$ 1.914.636,00 e Cr\$ 1.959,00 (18). A venda obedece ao critério de peso (19) e para garantir sua pesagem eficiente e preços compensadores já existem campos de engorda, embora em número reduzido. São conhecidos e comentados os nomes dos fazendeiros que se distinguem em apresentar, anualmente, a melhor boiada para exportação. Não obstante os fatores desfavoráveis para a comercialização, a atividade pastoril chegou a tornar-se a principal e dominar totalmente os interesses econômicos da área, constituindo-se na única ocupação para a população não índia. Uma amostra disso é que, até quase final do século passado, nenhum produto extrativo, seja vegetal ou mineral, era explorado (COUDREAU, 1887:411). O criatório era então a ocupação exclusiva dos “brancos”, muito embora o gado fosse criado à solta, fato grandemente favorecido pela extensão dos campos naturais. Os “índios domesticados”, nos informa SUCKOW (1891:278), entre os quais refere os Makuxi, incumbiam-se de fornecer farinha e outros produtos de horticultura para a reduzida população de “civilizados” que se dedicava somente ao pastoreio.

2 — *Características regionais da Pecuária*

A pecuária nos campos roraimenses constitui um caso particular e especial. Isto porque, ao contrário de outras áreas

(17) O transporte de gado abatido para Manaus, via aérea, foi efetuado durante certo período do ano de 1965, por duas firmas. Razões de ordem particular impediram a continuação.

(18) Fonte: Mesa de Rendas Alfandegadas de Boa Vista.

(19) Em 1966 vigoravam os seguintes critérios de peso e os respectivos preços:

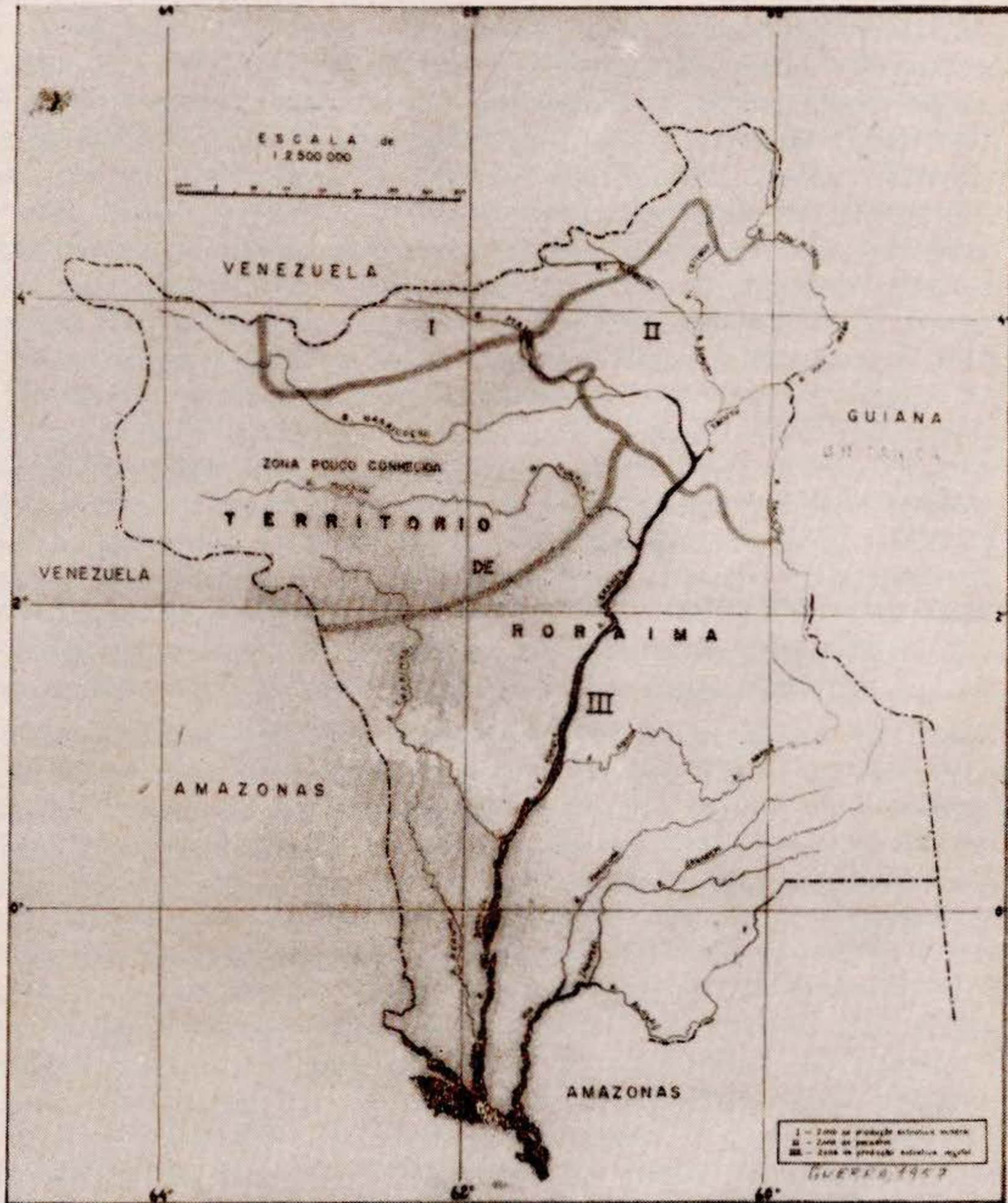
Gado de consumo (em pé)

De 200 a 249 quilos	Cr\$ 0,20 o quilo
De 250 a 299 quilos	Cr\$ 0,23 o quilo
De 300 a 349 quilos	Cr\$ 0,27 o quilo
De 350 a 399 quilos	Cr\$ 0,30 o quilo
De 400 a mais	Cr\$ 0,33 o quilo

Gado de exportação (em pé)

De 300 a 340 quilos	Cr\$ 0,30 o quilo
De 350 a 399 quilos	Cr\$ 0,35 o quilo
De 400 a mais	Cr\$ 0,38 o quilo

MAPA N.º 5



I — Zona de produção extrativa mineral.
II — Zona de pecuária.
III — Zona de produção extrativa vegetal.
Zonas Econômicas do Território Federal de Roraima
(Apud Guerra, 1957)

do país, ali a introdução do gado foi de iniciativa governamental, dando origem aos três primeiros criatórios da área, as chamadas Fazendas Nacionais. Devido à extensão dos campos naturais, era comum a fuga de bovinos, que por isso tornavam-se bravios. Ora, no passado esse fato certamente favoreceu aos Makuxi, e outros indígenas da zona campestre, pudessem “caçar” essas reses bovinas sem temer represálias. Isto foi mais facilitado pela rarefação populacional de “brancos”, mas que paulatinamente foram adquirindo gado. Porém, havendo muito espaço e provavelmente temendo os indígenas, evitaram esses novos criadores a estabelecer-se nas proximidades dos aldeamentos indígenas. Cerca de 20 anos após a chegada das primeiras cabeças de bovinos, apesar de já haver 32 fazendas particulares, estas restringiam-se à margem direita do rio Branco e do Uraricoera, havendo apenas quatro delas na margem esquerda do rio Branco e no Tacutu (COUDREAU, 1887:407). Somente no primeiro quartel deste século foi que houve o avanço para o norte da zona campestre, sendo estabelecida a primeira fazenda no médio Surumu em 1923. Era a fazenda Hamburgo do Sr. Homero Cruz, que em 1925 possuía 700 cabeças de gado *vacum* (OLIVEIRA, 1927:42). Em 1927 foi fundada a fazenda Redenção no rio Mian, afluente do Surumu, sendo seu primeiro vaqueiro o Sr. Elias Madeira.

Sabe-se que uma das características da pecuária no Brasil é ser extensiva, tendendo a gerar latifúndios. A isso adiciona-se o fato de ocupar apenas reduzido número de braços. Ademais, deve-se ainda ressaltar que em consequência da carência de capital, e até mesmo de moeda, como aconteceu na área rio-branquense até recentemente, tornou-se necessário adotar categorias especiais de relações entre fazendeiros e vaqueiros. O regime de “sorte” ou de “quarta” foi o preferido; através dessa modalidade de “contrato” um quarto das crias, nascidas durante o ano, pertence ao vaqueiro. O acordo é verbal. O fazendeiro dá ou ajuda a construir uma cabana, fornece cavalos para o serviço, sal para o gado, os arreios indispensáveis, etc. As obrigações do vaqueiro constituem-se em zelar pelo rebanho, levá-lo freqüentemente ao curral para amansá-lo; em resumo, é o responsável pela fazenda ou pelo “retiro” (fazendola), tomando todo o interesse, pois disso depende a sua própria prosperidade. Preocupa-se até em economizar a “matutagem”, isto é, o direito dado ao vaqueiro para abater gado para o consumo. Para o abate destinam-se as reses fêmeas, particularmente as matrizes velhas, deixando os bois para exportação. Com o passar do tempo, foram surgindo outros criadores e até grandes fazendeiros. A “sorte”

ainda está em vigor, mas atualmente já começa a vigorar a prática de assalariar o vaqueiro. As fazendas da Firma J. G. de Araújo, cuja sede é em Manaus, foram as pioneiras dessa modalidade, na década de 1940. A organização de trabalho dessa firma compreendia a divisão em quatro regiões que abrangiam 24 fazendas. Para cada região havia uma sede, dirigida por um capataz, auxiliado por um subcapataz e vaqueiros, tantos quanto necessário. Além desse número mencionado de fazendas, abrangidas pelas quatro capatazias, havia duas outras fazendas isoladas. Na cidade de Boa Vista residia o administrador regional, a quem estava subordinada a superintendência de todas as propriedades. Desde 1965 essas fazendas estão sob a administração da Firma denominada "Gado da Amazônia" (20).

A rotina do trabalho dos pequenos criadores e dos vaqueiros é semelhante. Uns e outros se desincumbem eles próprios dos afazeres cotidianos do criatório. Apenas em casos excepcionais (no pastoreio ao situar um novo "retiro", na ferra, etc.) é que recorrem ao braço extra, geralmente empregando para isso os Makuxi ou os Wapitxâna. Esses índios que constituem a mão-de-obra em disponibilidade nos campos, têm maior atuação nas tarefas secundárias da atividade pastoril. Assim, são empregados em trabalhos braçais, inclusive no plantio e na colheita de roças para vaqueiros e fazendeiros. Essas roças são feitas nos antigos currais, para aproveitar o estrume ou, ainda, nas "baixadas" ou "vazantes" dos rios próximos ao criatório, sendo preferidos uns e outros, pela fertilidade que apresentam.

3 — *Meios de transporte*

Devido à sua extensa área e os percalços para o transporte em suas duas marcantes estações, verão e inverno, o Roraima fica em uma situação em que se deve ressaltar o equilíbrio, no que se refere às comunicações rodoviárias e fluviais, que advém precisamente deste fato. Na cheia, as viagens pelos rios ficam facilitadas e aquelas de veículos terrestres dificultadas, na seca ocorre o inverso. No que diz respeito aos carros motorizados, seu número tem crescido continuamente, embora o estabelecimento de linhas regulares entre a capital e os núcleos populacionais da zona campestre não tenham sido concretizadas. Aliás, deve-se frisar, são os pneumáticos que abrem os caminhos carroçáveis. Com raríssimas exceções, as outras viagens são

(20) Informação do Sr. Euclides Rodrigues, então vaqueiro responsável por uma das capatazias.

ocasionais e de interesse particular. Nos últimos anos, o Governo do Território melhorou algumas rodovias e estabeleceu linhas de caminhões, regulares e semanais, para as três colônias agrícolas e os povoados próximos a Boa Vista, nos quais são transportados os feirantes e seus produtos. As colônias agrícolas foram criadas pelo governo para o incremento da agricultura intensiva, para o abastecimento garantido da capital do Território principalmente, onde se concentra o maior número de habitantes da área. Os agricultores são imigrantes nordestinos e seus descendentes nascidos no Roraima e raros indígenas, quase sempre Wapitxâna, que executam trabalhos como meeiros ou como assalariados. Na Colonia Coronel Mota ou Taiano há doze famílias de japoneses. Três chegaram em 1954 e nove outras em 1961. Eram assessoradas em seus negócios com casas bancárias ou outras entidades por um representante da Embaixada Japonesa residente em Boa Vista.

A navegação aérea, iniciada no Território após sua instalação, é feita por empresa particular e pelo Correio Aéreo Nacional. Aquela destina-se apenas a Boa Vista, porém este alcança além desta cidade, Caracaraí, Surumu, Normandia e mais recentemente (1966) passou a incluir em sua linha os povoados Tepequém e Bonfim, além das aldeias Contão, Raposa e Maracanã, dos Índios Makuxi. Pequenos aviões cruzam as diversas direções dos campos, para os povoados, fazendas e garimpos. Os missionários católicos e protestantes também empregam-nos para atingir suas Missões nas zonas de campo e de floresta. Além do transporte rodoviário e aéreo, não se deve relegar a importância daquele feito por via fluvial, que foi o único meio de comunicação entre a área rio-branquense e Manaus, em particular, (centro brasileiro de maior intercâmbio de suas exportações e importações) no período anterior à criação do Território. Eram os batelões impelidos à vela, a remo, e a varas de gancho, que conduziam o gado para Manaus e daí traziam as mercadorias dos fazendeiros que as armazenavam para consumo próprio e para revenda aos pequenos criadores e vaqueiros. Na atualidade, a navegação fluvial continua sendo importante, o gado ainda é transportado nos barcos chamados "boiadeiros", rebocados por lanchas a diesel que substituíram as lanchas a vapor, as quais começaram a trafegar nos primeiros anos deste século. As mercadorias, em quase sua totalidade, também chegam ao Território através da aquavia, assim como saem por meio dela os outros produtos de exportação, além do gado. Finalmente, merece ser frisado o emprego do cavalo para condução individual e o "comboio", grupo de vários bois de carga, os quais são utilizados nos

campos e montanhas, embora este último tipo comece a sofrer grande concorrência dos veículos motorizados, na zona campestre. A rarefeita população do baixo Rio Branco usa apenas pequenas embarcações a remo e à vela.

CAPÍTULO III

HABITANTES, HABITAÇÕES E NÚCLEOS REGIONAIS

Neste capítulo serão indicados aspectos gerais da zona campestre, no que diz respeito aos habitantes, habitações e a dois núcleos populacionais aí localizados, povoado "vila" Surumu e a cidade de Boa Vista.

1 — *Habitantes e habitações da zona campestre*

Os habitantes da zona campestre são simples e hospitaleiros. Suas visitas ocasionais se restringem a Boa Vista ou aos povoados. Esses indivíduos possuem instrução apenas rudimentar ou nenhuma, mas esse quadro tende gradativamente a se modificar, como foi mostrado acima (ver pág. 33).

No trecho da zona campestre que percorremos, as habitações são dispersas, excetuando-se aquelas do povoado "vila" Surumu, que apresentam uma aglutinação do casario. É um povoado típico dessa zona de pecuária, estando os seus habitantes direta ou indiretamente ligados à atividade pastoril. Deve-se lembrar que os regionais da zona campestre são aqueles com os quais os Makuxi mais interagem, devido à vizinhança, às relações de trabalho e de comércio. Disso decorre, como era de esperar, um contato mais acentuado.

A população rural, como um todo da área rio-branquense, não tem preocupações com livros, jornais ou revistas, porém, o rádio transistor já tem alguma penetração. Aliás, esse meio de divulgação não é só um modo de entretenimento ou de noticiário geral, mas um veículo de comunicação de grande serventia. Nessa imensa área, isolada de transporte regular, carente de telégrafo e de fonia, ele atua eficientemente. A Rádio Roraima, única no território e de propriedade do Governo, mantém um programa denominado "Mensagens para o Interior", uma espécie de avisos "telegráficos", tem audiência, plena na zona campestre e talvez em todo o Território, sendo realmente de grande utilidade pública.

Na zona campestre o tipo de casa adotado é retangular, de duas águas, com tacaniça em apenas uma ou nas duas

cabeceiras da casa. As paredes são de taipa ou de adobe com ou sem reboco, a cobertura é de folhas de palmeira buriti. O piso é de chão batido. Os móveis são rústicos e raros. Como exceção, as casas dos mais afortunados têm cobertura de telhas de barro ou de outro material, como alumínio. As paredes são rebocadas e pintadas e os pisos, algumas vezes, de cimento.

2 — “Vila” Surumu

Este é um povoado de importância para a região dos rios Surumu-Cotingo, tanto para os regionais como para os Makuxi aldeados nas circunvizinhanças. Trata-se de um aglomerado populacional unido à aldeia Barro. Seu primeiro morador “civilizado” foi o senhor João Figueira que construiu sua morada, no ano de 1939, no local onde está estabelecida a Missão São José, da Ordem Consolata. Esta foi fundada em dezembro de 1949. O segundo morador foi o senhor Bertoldo, que fez sua residência em 1940, onde está situado o centro do povoado. Em 1943, os comboieiros aí ergueram uma casa de pouso. Em 1944, o senhor Feitosa erigiu uma casa para explorar o ramo hoteleiro aos transeuntes: garimpeiros, comboieiros, etc. (21). Daí em diante, foram chegando novos moradores e seu número aumentou consideravelmente após a vinda, em 1957, do senhor Elias Madeira, grande fazendeiro da região, líder desse povoado. Até sua morte em dezembro de 1967, à sua liderança se submetiam todos os moradores, constituídos em grande parte pela própria parentela consangüínea e afim. Apesar de sua riqueza, esse cidadão não perdera seus hábitos simples de ex-vaqueiro, mister que começou a exercer desde os 15 anos de idade, logo depois de sua chegada do Ceará, em 1915.

“Vila” Surumu conta com telégrafo, gerador de energia elétrica, escola primária mista, na qual lecionam professores pagos pelo Governo no Território, desde 1958; atualmente há quatro docentes. A escola funciona na Missão São José, um pouco afastada do povoado. Essa escola é freqüentada pelos filhos dos “civilizados” da “vila” Surumu e dos índios Makuxi das aldeias Barro, Enseada e São Jorge, no externato. No internato, há alunos de aldeias mais distantes, como Tachi e Curicaca. Em 1967, havia cento e quarenta alunos dos quais quarenta e quatro (31,42%) eram filhos de índios, sendo estes, provavelmente, Makuxi em sua quase totalidade, desde que são

(21) Informações prestadas pelo Sr. Raimundo Leão, que aí reside apenas a partir de 1961, mas que foi um dos primeiros comboieiros a passar pelo local.

provenientes de aldeias destes indígenas. Infelizmente não tivemos oportunidade de verificar isto, uma vez que os dados nos foram fornecidos por uma das professoras que aí lecionam. Daquele total cinquenta e sete eram internos, sendo trinta e dois do sexo masculino. A Missão proporciona aprendizado doméstico às meninas e os meninos trabalham em hortas, oficina mecânica, etc. O efetivo da Missão eram quatro freiras e um padre, em 1967. Nessa época, também estava um diácono, o qual voltaria ao seminário após um ano de estágio em Surumu. Em março de 1964 a população do povoado atingia 154 pessoas, excluídos os índios da Aldeia Barro que a ele está ligada; três lojas de artigos gerais, uma escola primária, uma pensão, uma olaria, três jeeps e um gerador. Tinha um administrador (delegado), dois policiais, um mecânico responsável pelo gerador e um telegrafista. Havia então duas linhas de aviões da Força Aérea Brasileira. Em setembro de 1967, "vila" Surumu contava com quatro lojas de artigos gerais, sendo os comerciantes três brasileiros e um francês, este ex-garimpeiro. Antes, dois outros saíram da "vila", um brasileiro e um francês. O primeiro vendeu sua loja, enquanto o segundo transferiu-se para a cidade de Boa Vista. Continuava havendo uma única pensão, um administrador (delegado), dois policiais permanentes, membros do Corpo da Guarda Territorial, um telegrafista e um motorista. O número de jeeps passou para cinco. O campo de pouso de aviões era frequentemente ocupado por avionetas, além das duas mencionadas linhas da FAB, sendo uma semanal e outra quinzenal. Eram abatidas duas reses por semana. Nesse mesmo ano, a população de "civilizados" alcançava um total de cento e noventa e nove indivíduos. Mas essa população varia com o período escolar, nas férias algumas famílias saem para os retiros e fazendas pastoris. Embora na zona rural a assistência médica seja inexistente, tanto pública como privada, neste particular "vila" Surumu excetua-se, pois tem aquela efetuada, de acordo com as possibilidades, pela Missão São José, aí estabelecida.

3 — *Boa Vista*

A capital do Território é o centro mais populoso de toda a área. Em fins do século passado (1885), de acordo com Coudreau (1887:257), Boa Vista constituía-se de uma vintena de pequenas casas, todas cobertas de palha; sua população era composta de "mamelucos, índios e brancos". Destes últimos, excetuando-se um português e um italiano, os demais eram amazonenses, paraenses e cearenses. Luciano Pereira (1917:25) afirma que, em 1917, Boa Vista era composta de

“49 casas e barracas”, fazendo ele uma estimativa de dez habitantes em cada residência. Acrescenta ainda esse viajante (ob. cit. p. 30) que:

“Por deficiência de dados estatísticos seguros, só por mera estimativa pode ser calculado o número de habitantes do município de Boa Vista, devendo orçar 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 fazendeiros... Das colônias brasileiras de outros Estados as mais numerosas são a piauiense, a cearense e a paraibana, notadamente as duas primeiras, principais fornecedores de vaqueiros às fazendas. Há também, alguns maranhenses e pernambucanos”.

Em 1924, Hamilton Rice (1949:46) assim descreveu-a:

“Boa Vista é a única comunidade do rio distinguida com o nome de vila. Possui 164 casas e uma população de 1.200 almas. Algumas das casas são de tijolos — a igreja, a prefeitura, algumas residências e armazéns — mas a maioria das construções é de barro ordinário e de taipa. A população é constituída de portugueses, brasileiros, mestiços, índios e alguns negros, originários das Índias Ocidentais, que aí chegaram, via Guiana Inglesa. Estes são, porém, poucos”.

A mudança mais acentuada em toda a área, ocorreu em Boa Vista. Como já foi visto, esta era um simples vilarejo em fins do século passado e até o primeiro quartel deste. Originária de uma fazenda pastoril, em novembro de 1858 passou a ser sede da Freguesia do Carmo; em julho de 1890 foi elevada à categoria de vila; em agosto de 1926 subiu à hierarquia de sede municipal (Cf. Enciclopédia dos Municípios Brasileiro, vol. XIV, p. 45-46). Presentemente desfruta da posição de capital e de único centro urbano e comercial de todo o Território (embora Caracarái, situada fora da zona campestre, tenha foro de cidade). Seu desenvolvimento prende-se às funções político-administrativas que possui. É nela que residem as principais autoridades e a maioria dos funcionários públicos, inclusive todos os mais graduados do Território, bem como as famílias dos maiores proprietários rurais (22). Os grupos detentores do poder político são os latifundiários fazendeiros, os quais se revezam nos cargos comissionados mais importantes ou para eles indicam alguém de sua confiança.

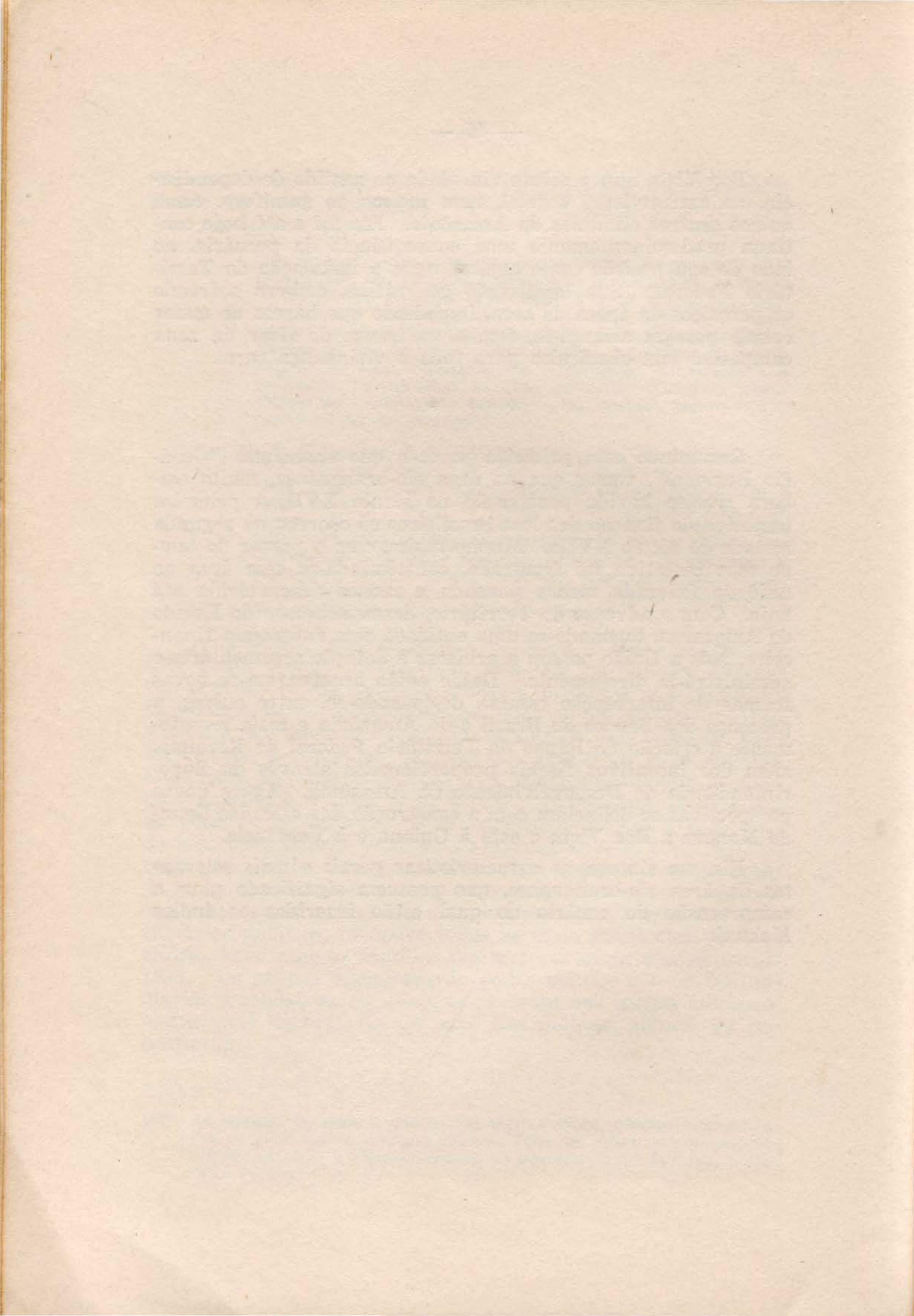
(22) As famílias de vinte e quatro dos vinte e cinco principais proprietários de gado bovino residiam em Boa Vista, periódica ou permanentemente, morando a vigésima quinta no povoado “vila” Surumu, antiga “Vila Pereira”.

Boa Vista nunca esteve vinculada no sentido de dependência, ao extrativismo vegetal, nem mesmo ao gomífero, como outros centros citadinos da Amazônia. Ela foi e até hoje continua predominantemente uma conseqüência da pecuária, ao lado de sua posição como capital, após a instalação do Território Federal. Sua localização geográfica, embora sofrendo os percalços da época da seca, impedindo que barcos de maior calado possam alcançá-la, tem a vantagem de ficar na zona campestre sem obstáculos para toda a vizinhança rural.

* * *

Resumindo esta primeira parte a que chamamos “Cenário Regional”, vemos que na área rio-branquense, muito embora tivesse havido penetração no século XVII, a primeira tentativa de fixação dos luso-brasileiros só ocorreu na segunda metade do século XVIII. Mesmo assim, com o passar do tempo essa tentativa foi frustrada, constituindo-se essa área na unidade federada menos povoada e menos desenvolvida até hoje. Com o advento do Território, desmembrou-se do Estado do Amazonas, tornando-se uma entidade sem autonomia financeira, pois a União passou a arbitrar a dotação orçamentária e administrá-la diretamente. Desde então acentuaram-se novas formas de intervenção estatal, destacando-se, entre outros, a presença dos Bancos do Brasil e da Amazônia e mais recentemente a criação do Banco do Território Federal de Roraima, além dos incentivos fiscais proporcionados através da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia. Agora novas perspectivas se delineiam com a construção das estradas ligando Manaus a Boa Vista e esta à Guiana e à Venezuela.

Eis, em síntese, as características gerais e mais relevantes da área rio-branquense, que possuem significado para a compreensão do cenário no qual estão inseridos os Índios Makuxi.



47

SEGUNDA PARTE

A SOCIEDADE MAKUXI

CAPÍTULO IV

ÍNDIOS, ALDEIAS E MORADAS

Nesta segunda parte da nossa monografia trataremos especificamente da sociedade Makuxi. Abordaremos aspectos referentes aos índios, às suas aldeias e moradas, à sua economia, sua organização social, às suas crenças que constituem respectivamente os assuntos que são distribuídos pelos seus cinco capítulos.

1 — *Índios*

Os índios Makuxi vivem nos campos da Guiana e do Brasil. Aqui, distribuem-se pela planície e pelas montanhas na parte leste e nordeste do Território Federal de Roraima. Inter-casando-se, vivendo às vezes em grupos locais mistos, estão os já mencionados Wapitxâna. Apesar de serem semelhantes as inter-relações simbióticas existentes e as pressões sócio-culturais a que estão submetidos (DINIZ, 1967), o que justificaria um estudo conjunto, que seria de bom alvitre efetuar futuramente, a descrição incide unicamente sobre os Makuxi. São esses dois grupos tribais os remanescentes daqueles que outrora ocuparam os campos rio-branquenses. Vinte e duas tribos foram relacionadas em 1787 por LOBO D'ALMADA (1861:674-679), as quais são mencionadas por NABUCO (1903:248-251) e por COUDREAU (1887:391-394), sendo que este aponta na época de sua viagem (1884-85) à área rio-branquense, treze delas extintas e oito reduzidas em número; apenas os Makuxi eram numerosos. Estes índios ainda constituem-se em uma das mais numerosas tribos em terras nacionais. Conseguiram transpor as diversas etapas do contato interétnico, mantendo certo equilíbrio populacional e, ao mesmo tempo um relativo conservantismo sócio-cultural.

Os Makuxi atingem cerca de 3.000 indivíduos no Território Federal de Roraima. Além dos dados demográficos conseguidos diretamente nos grupos locais visitados, recebemos informações acerca das populações de alguns e do número de casas de outros, o que nos levou a essa estimativa, certamente

sem superestimar o contingente populacional desse grupo indígena. MIGLIAZZA (1967:166) calcula os Makuxi com um total de 3.200 indivíduos em terras brasileiras, baseado em informações próprias e naqueles dados fornecidos pelos componentes da Campanha de Erradicação da Malária (CEM) atuante no Roraima. Parece que os Makuxi tendem a aumentar o seu número, pelo menos é o que indicam as populações das Aldeias Contão e Raposa, as duas de maior número de pessoas da nossa amostragem, onde se observam altos índices demográficos nas classes etárias jovens (ver tabelas n.ºs 1 e 2 e respectivas pirâmides). Nos exemplos referidos, nota-se de imediato que a grande maioria é de gente moça, pois os componentes das classes etárias entre 0 — 19 anos constituem-se em 65% e 67% dos respectivos totais.

A respeito dos Makuxi que vivem na Guiana os dados mais recentes disponíveis e ao nosso alcance são de BUTT (1965:84), que diz:

“Makusi — They live in the Northern Savannahs North of the Kanuku Mountains... . In 1946 population was estimated to be 1.676 on the British side... . The Makusi have become much acculturated, having been in regular contact with settlers, particularly cattle ranchers, since the late 19th century. They are not, as a people, adjusted to the changes although they undertake wage labour for the ranchers, work balata and sell surplus cassava flour, so expanding their traditional economy”.

TABELA N.º 1

ALDEIA CONTAO (março de 1964)

Classes de Idade	Masculino	Feminino	Totais
0 — 4	31	34	65
5 — 9	36	33	69
10 — 14	19	17	36
15 — 19	10	15	25
20 — 24	8	10	18
25 — 29	4	11	15
30 — 34	15	5	20
35 — 39	6	7	13
40 — 44	8	3	11
45 — 49	3	3	6
50 — 54	2	7	9
55	9	4	13
Totais Gerais	151	149	300

Não computados: 1 do sexo masculino e 1 do sexo feminino.

Total = 302.

TABELA N.º 2

ALDEIA RAPOSA (abril de 1964)

Classes de Idade	Masculino	Feminino	Totais
0 — 4	16	18	34
5 — 9	26	10	36
10 — 14	9	16	25
15 — 19	9	10	19
20 — 24	9	10	19
25 — 29	4	4	8
30 — 34	2	3	5
35 — 39	3	3	6
40 — 44	5	4	9
45 — 49	—	1	1
50 — 54	2	1	3
55	2	2	4
Totais Gerais	87	82	169

Totais = 177.

Não computados: 4 do sexo masculino e 4 do sexo feminino.

Acerca do tradicional habitat dos Makuxi em terras brasileiras e da Guiana é GILLIN (1948:808-809) quem nos fornece uma síntese de todas as referências.

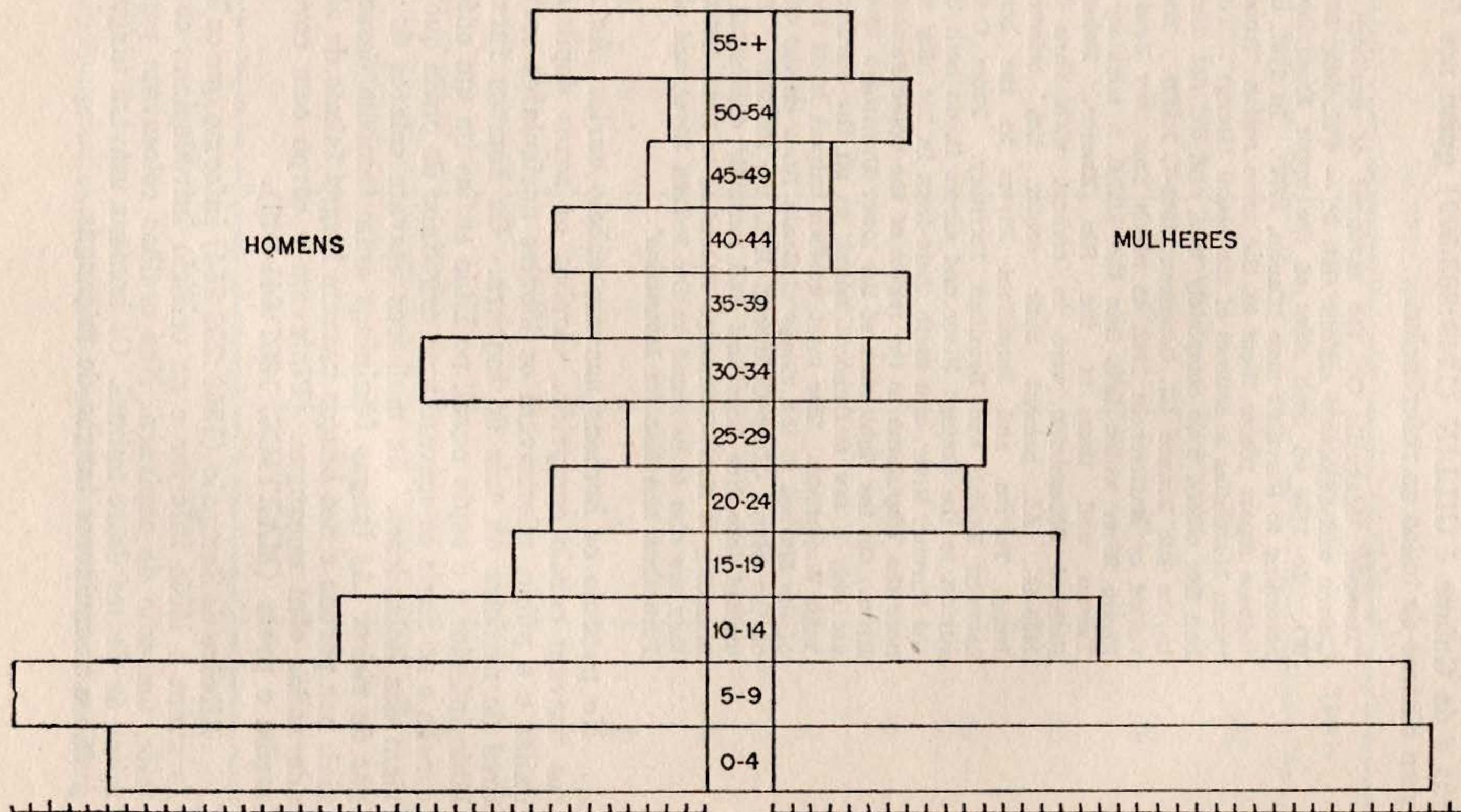
“Macushi (Makusi). On the savannas of southern British Guiana and adjacente regions (lat. 3° — 4°N., long 58° — 61° W). In 1778 on both sides of the upper Essequibo River, according to Surville’s map (Caulin, 1779). In 1787, the Portuguese report places them in the same region “from Macarapan Mountains to sources of the Mahú (Ireng)”. They then had five chiefs, were completely wild, and did not come down to the Rio Branco (H. Coudreau, 1886-7, 2:392). They were visited by Natterer in 1832, at which time they lived on the Pirara River which falls into the Mahú, a tributary of the Tacutu and thus of the Rio Branco. Robert and Richard Schomburk were in contact with them between 1835-44. At present their center lies between the Ireng, Tacutu, and Rupununi Rivers in the borderland between British and Brazilian Territory. From there they stretch to the Cotinga River and across it, on both banks of the Surumu River, and south there-from in the hilly savannas near the Wapishana to the region of the upper Parimé-Marua River. On the right bank of the lower Uraricoera River there are only a few settlements mixed, as on the Surumu River, with Wapishana. The most western outpost is on the Island of the Maracá at the village of Santa Rosa, on the east point of the island (Koch-Grünberg, 1922, pp. 206-208). They are divided into five important and mutually distrustfull hordes, according to Koch-Grünberg. According to Roth (1924, p. 734) they are also to be found on the Parima River, and along the Paracaima and Kanuku Mountains”.

No passado os homens usavam cabelo curto. As mulheres usavam cabelo comprido. Ambos os sexos depilavam as axilas e o púbis, adornavam os lóbulos auriculares com cilindros de madeira ou tala de taquara. Os homens furavam o lábio inferior e o septo nasal, no lábio enfiavam um enfeite de concha e no nariz colocavam uma argolinha de prata que adquiriam dos holandeses. As mulheres usavam colares de miçangas de vidro. As tangas femininas eram também desse material, nas pernas e nos braços usavam largas faixas de algodão, adornadas com miçangas. Pintavam o corpo com cores vermelha e preta (MARTIUS, 1867:641-642).

Ribeiro de Sampaio (1850:253-254) informa que os Makuxi furavam o lábio inferior e no orifício introduziam, como enfeite, um osso de capivara. Nas orelhas colocavam pendentos feitos de dentes desse animal. Os homens usavam tanga de algodão e as mulheres tangas de miçangas.

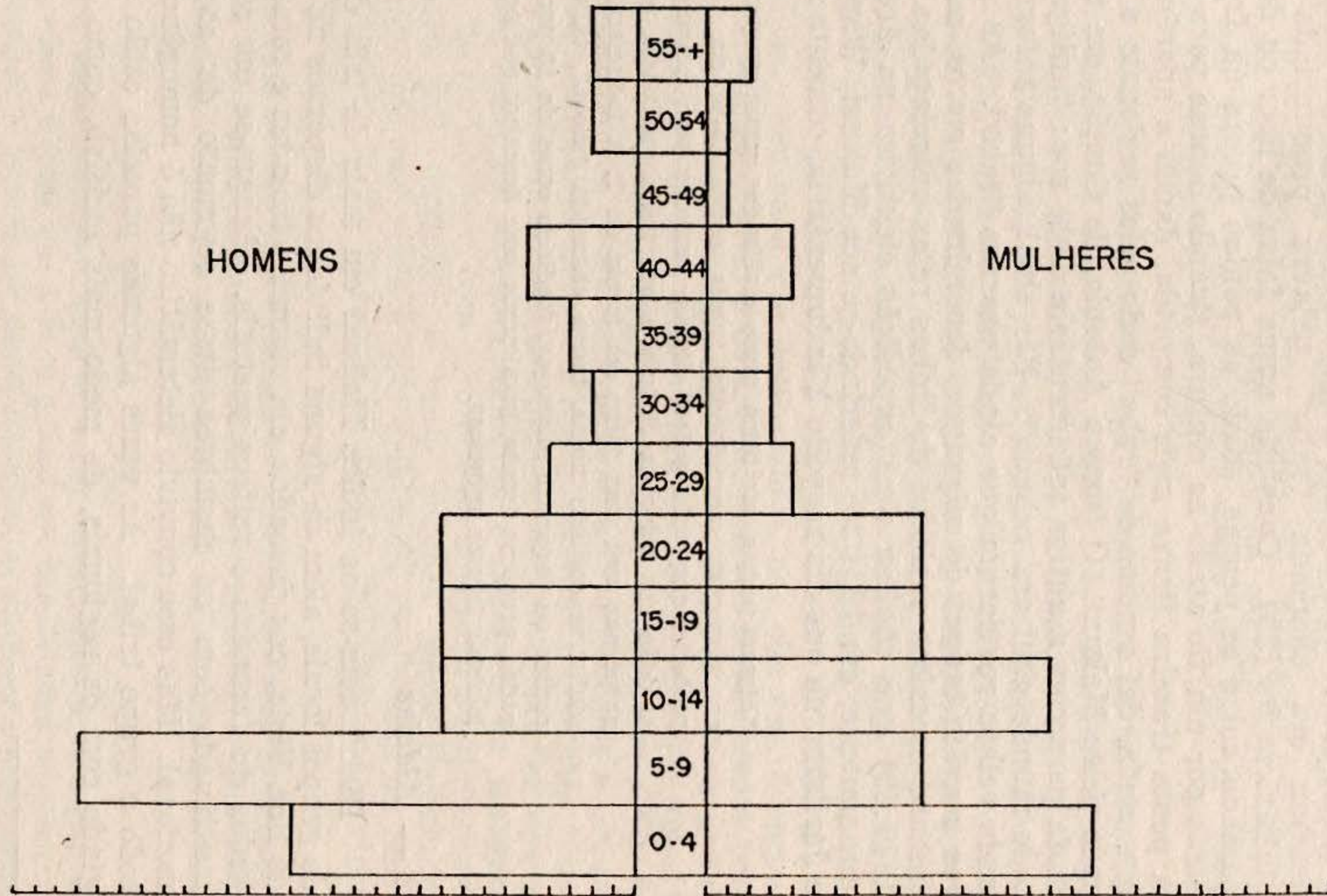
ALDEIA CONTÃO

Março, 1964



ALDEIA RAPOSA

Abril, 1964



Presentemente todos os Makuxi vestem roupas e cortam o cabelo semelhante aos dos regionais. A tanga que os homens usavam era chamada “rabo”, palavra pronunciada pelos Makuxi *ra:bu* (23). Consistia numa faixa de liber ou de pano passada entre as pernas, sendo as pontas presas na frente e atrás por um fio atado na cintura, ficando dobras para baixo. A ponta traseira ficava mais comprida, dando a aparência de um cauda, daí o nome de “rabo” dado pelos regionais e endossado pelos Makuxi. O *tuxana* Antonio, de Contão, em tom de mofa para com a antiga indumentária disse-nos: “antigamente todo mundo aqui era rabudo”. Por sinal, alguns informantes mais velhos revelaram que ainda usaram “rabo”. As mulheres usavam tangas de miçangas, denominadas *mo:ça*, as quais tinham desenhos variados de linhas retas entrelaçadas. Rice: 1949:49) que chefiou uma expedição científica na área rio-branquense, em 1924-25, referindo-se aos Makuxi, Wapitxâna e Jarikuna no que diz respeito à indumentária, comenta:

“Alguns podem ser tidos como civilizados, usam roupas, vivem em pequenas comunidades rurais, ocupando-se em trabalhos pastoris, enquanto outros andam somente com um cordão de algodão em redor da cintura e um trapo que passa por entre as pernas com uma faixa em forma de T. A indumentária das mulheres consiste numa tanga chamada “moçá”, talhada em contas ou pequenas miçangas, medindo cerca de 10 por 8 polegadas, presa na frente, geralmente com desenhos que nos fazem lembrar figuras egípcias”.

2 — Aldeias

Distribuem-se os índios Makuxi em mais de três dezenas de grupos locais, além de alguns indivíduos dispersos na cidade de Boa Vista, nos povoados, em vivendas isoladas e como agregados de fazendas e retiros pastoris. Acham-se em convívio continuado com os membros desse segmento da sociedade nacional. Mas esse convívio sistemático não é homogêneo para todo o grupo tribal. Às vezes algumas parcelas estão interagindo com os regionais, de modo mais incisivo, como ocorre,

(23) A duração vocálica é indicada com (:) depois da vogal. Devido ao nosso desconhecimento de lingüística, procuramos sempre grafar as palavras Makuxi com sons aproximados ao da língua portuguesa. Na terminologia de parentesco, porém, tivemos a ajuda de um especialista (ver nota n.º 35).

por exemplo, com os grupos locais das imediações do povoado “vila” Surumu. Deste modo, pode-se dizer que a freqüência de contato varia de acordo com a maior ou menor vizinhança. Aliás, a interação entre as duas etnias (24) nunca foi uniforme, tendo sido marcada nos primórdios do contato pelo retraimento dos Makuxi, fato registrado ainda nos fins do século passado (COUDREAU, 1887:400).

As aldeias visitadas estão agrupadas, como já foi referido na introdução, em três vales, a saber: 1.º) Surumu-Cotingo (Barro, Enseada, São Jorge, Contão e Limão); 2.º) Tucutu (Raposa e Chumínã); 3.º) Uraricoera (Vista Alegre e Boqueirão). Todas, portanto, contidas na zona fisiográfica do alto rio Branco, compreendida no município de Boa Vista. A população dos grupos locais desses três vales totaliza 1.043 indivíduos, sendo 532 do sexo masculino e 511 do sexo feminino, de acordo com a distribuição vista na Tabela n.º 3. Os respectivos totais parciais de suas populações são: 567, 257 e 219 indivíduos. Em cada um desses vales, por sua vez, é encontrado um número variável de aldeias que são influenciadas pela maior ou menor vizinhança com os “civilizados”. Para se ter uma idéia da freqüência desses vizinhos, basta dizer que apenas no vale do Surumu-Cotingo, no período de fevereiro-abril de 1964, contavam-se quarenta e nove criatórios, médios e pequenos, com um total de dezesseis mil novecentas e quarenta cabeças de gado bovino. A distribuição desses criatórios era a seguinte: onze na margem esquerda e dezesseis na margem direita do rio Cotingo, com os totais de cinco mil e quinhentas; e quatro mil duzentas e vinte cabeças, respectivamente. Enquanto que nos vinte e dois criatórios localizados na margem esquerda do rio Surumu, havia sete mil duzentas e vinte reses vacum.

No vale do Surumu-Cotingo as aldeias recebem influência de “vila” Surumu, da qual a Aldeia Barro atualmente constitui um apêndice. Também contribuem com influências a Missão

(24) “Por etnia se entiende un grupo social cuyos miembros participan de la misma cultura, que a veces pueden ser caracterizados en términos biológicos e raciales, que tienen conciencia de pertenecer a dicho grupo y que participan de un sistema de relaciones con otros grupos semejantes. Una etnia puede ser, en diversas circunstancias, tribu, raza, nacionalidad, minoría, casta, ethnic, componente cultural, etc., según el significado que a estos términos han dado diversos estudiosos” (STAVENHAGEN, 1963:64, nota n.º 2).

TABELA N.º 3

POPULAÇÃO DAS ALDEIAS VISITADAS (i)

Aldeias	Masculino	Feminino	Total
Barro	28	29	57
Boqueirão	57	56	113
Chumínã (ii)	40	40	80
Contão	152	150	302
Enseada	15	17	32
Limão	50	43	93
Raposa	91	86	177
São Jorge	41	42	83
Vista Alegre	58	48	106
TOTAIS	532	511	1.043

(i) Com exceção de Boqueirão cujos dados foram obtidos em 1966, as populações das demais aldeias visitadas referem-se ao período fevereiro-abril de 1964.

(ii) Devido à brevidade da visita não foi possível fazer o recenseamento na aldeia Chumínã, fez-se uma estimativa baseada no número de domicílios dando cinco pessoas para cada um, igualando-se o número dos sexos. Em Boqueirão obtivemos o total de pessoas, porém não conseguimos a quantidade de cada sexo, demos então uma divisão arbitrária, seguindo o mesmo critério usado para Chumínã.

São José da Ordem Consolata, localizada junto à “vila” Surumu, e os criadores de gado vizinhos. Na Aldeia Contão que dista apenas 28 quilômetros daquele povoado, há duas escolas assistidas cada uma delas, respectivamente, por missionários protestantes e católicos. A primeira dessas escolas data do ano de 1962 e a segunda de 1967. Nesta última leciona uma professora “civilizada”, naquela, o professor é um índio makuxi da própria aldeia. O primeiro professor foi José Marcolino, irmão do *tuxaua* Antonio do referido grupo local. Esse Makuxi recebeu rudimentos de alfabetização com um missionário protestante, para quem prestou serviços, tornando-se também “crente”. Em 1966 lecionou uma moça, também “crente”, de Belém do Pará. Em 1967 começou a ensinar o makuxi Arseno, ex-garimpeiro. Este, como os anteriores, recebe orientação do casal Harold Burns, missionários protestantes que prestam assistência religiosa aos habitantes de Contão. Porém, ao contrário daqueles que o procederam, Arseno, é pago pelo Governo do Território Federal de Roraima, já tendo feito, até então, dois cursos de férias, na cidade de Boa Vista. Na Aldeia Limão, segundo nos informaram, foi estabelecida uma escola de alfabetização no ano de 1966, pelos padres.

No vale do Tucutu estão respectivamente as Aldeias Raposa e Chumínã, ambas localizadas nas circunvizinhanças de criadores e com relações esporádicas com a vila de Lethem, na Guiana, através da venda da força de trabalho. Em Raposa, há escola desde 1961, sendo a aldeia Makuxi mais influenciada pelos missionários católicos. Em 1964 aí lecionavam duas moças de Boa Vista. Em 1966 soubemos que elas voltaram à cidade, sendo nomeados uma outra moça “civilizada” e o makuxi Abel, irmão do chefe, os quais posteriormente se casaram.

No vale do Uraricoera encontram-se Vista Alegre e Boqueirão. A primeira delas, está localizada na margem esquerda do Uraricoera, sendo, diretamente influenciada pela Ajudância São Marcos, da Fundação Nacional do Índio, ex-Serviço de Proteção aos Índios, que funciona na sede da fazenda que lhe deu a denominação. Boqueirão está situada na margem direita daquele rio, sendo influenciada pelas nove famílias de “civilizados” aí residentes e pelos criadores vizinhos. Nesta aldeia há uma escola instalada em 1953, desde então lecionando um professor “civilizado”, recentemente ajudado por uma nova professora. Ambos são pagos pelo Governo do Território.

De permeio com os criatórios, vivem esses indígenas em aldeias chamadas “malocas” pelos regionais, as quais ficam localizadas próximas a um rio ou a uma aguada. Os aldeamen-

tos não possuem um formato regular, espalhando-se o casario pelos campos tendo sempre, porém, um núcleo principal de residências. Vista Alegre, próxima à fazenda nacional de São Marcos, é a única que possui arruado, isto é, duas fileiras de casas alinhadas paralelamente. Raposa é considerada a “mais civilizada”, pois essa aldeia possui três prédios que se distinguem: a escola, a capela e a residência das professoras. Contão é constituída de quatro agrupamentos de casas, mantendo certa distância entre si, porém sem uma forma definida. Estes exemplos são uma mostra dos três vales abrangidos pela nossa pesquisa de campo.

No processo de redistribuição dos grupos locais e mesmo como um mecanismo de isolamento relativo dos criadores e vaqueiros que avançam pelas planícies e montanhas à procura de novos lugares para estabelecer seus “retiros”, os Makuxi emigram para as serras mais lingínguas, localizando suas aldeias em antigos ou recentes locais de roça. Mas, os regionais mais pobres, quase sempre imigrantes de outros Estados brasileiros, começam a misturar-se a eles, como ocorre na Aldeia Arai, na Serra do mesmo nome. Entre sua população que atinge 115 pessoas, vivem dez homens “brancos”, todos “amigados” ou “casados no católico” com mulheres makuxi.

3 — *Moradas*

As casas dos makuxi são retangulares, semelhantes às dos regionais, isto é, tem duas águas, duas ou quatro tecaniças, cobertura de folhas de buritizeiros, as paredes de taipa ou de adobe. O piso é de terra batida. Raramente há divisões (paredes internas), janelas ou mais de duas portas. Aliás, a única diferença essencial entre as habitações de uns e outros é que as residências dos regionais, em sua grande maioria, possuem maior número de cômodos, portas e janelas. Os Makuxi, tal como outrora, preferem um salão amplo sem divisões e um ou mais simulacros de janela. Para fechar as portas usam pedaços de “braços” de buriti unidos entre si por cordéis ou, então, couro seco de boi. De acordo com a memória tribal e com as fontes compulsadas, sabe-se que esses indígenas no fim do século XIX adotavam construções retangulares (térreas ou sobre estacaria), ao lado daquelas circulares e elípticas, sendo estas duas últimas predominantes na svana. Im Thurn (1967:203-206), que visitou os Makuxi no final do século passado, informa que esses tipos de construções também eram adotados pelos Arekuna e Wapitxâna, seus vizinhos. As paredes eram de barro e o teto de palha de palmeira. Não havia

janelas, a estreita entrada era fechada com paus, ou por meio de porta de palha ou de couro. O piso era de barro endurecido. Já neste século, Farabee (1924:15) diz:

"The Macusi house may be square, round or elliptical; very small or very large; built to accomodate one family only or sufficiently large to furnish accomodation for a dozen families".

Nós não achamos grupos domésticos com grande número de famílias elementares. Aparentemente cada família elementar constitui uma unidade social e econômica independente. Em São Jorge encontramos dez grupos domésticos, sendo sete constituídos de duas gerações e três de três gerações. Em Enseada, de seis grupos domésticos, quatro eram de duas gerações e dois eram de três gerações. Em Barro, de nove grupos domésticos, um era de uma única geração, cinco de duas gerações e três eram de três gerações. Em Contão havia um total de trinta e nove grupos domésticos, sendo vinte e três de duas gerações; quinze de três gerações e um de quatro gerações. Em Limão havia dez grupos domésticos, sendo sete constituídos de duas gerações e três deles de três gerações. Raposa tinha dezessete grupos domésticos, dos quais quatorze eram de duas gerações e os restantes de três gerações. Vista Alegre possuía dezessete grupos domésticos, sendo treze de duas gerações e quatro de três gerações. Sobre Chumínã e Boqueirão não obtivemos esses dados.

THE FIRST PART OF THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON, FROM THE
FIRST SETTLEMENT TO THE
PRESENT TIME.

IN TWO VOLUMES.
BY
NATHANIEL BENTLEY, ESQ.
OF BOSTON.
LONDON:
Printed by J. B. SEALE, at the
MINDEN PRESS, in Pall-mall.
1825.

THE
MINDEN PRESS,
PALL-MALL.

CAPÍTULO V

ECONOMIA

Neste capítulo apresentaremos um quadro geral da economia dos Makuxi, como se mostra na atualidade. Mesmo que o tratamento seja apenas descritivo, tornar-se-á evidente que os dados apresentados trazem implicações relativas ao comportamento econômico e à estrutura social da tribo. Uma delas é aquela que envolve as relações entre a mudança econômica e a mudança social, devidas aos efeitos das tarefas destinadas à comercialização. Em muitos casos, quando a aquisição de determinados bens através do comércio depende do engajamento do trabalho assalariado, ou do extrativismo mineral, a ruptura da antiga ordem social parece ser claramente relacionada às novas atividades. É o que ocorre talvez, de forma mais nítida, na garimpagem de diamante, mineral que para esses indígenas tem apenas finalidade de venda. Aliás, uma das inovações fundamentais do contato interétnico para os Índios Makuxi, foi a introdução da moeda como medida de valor dos bens comercializados. No passado, sua economia era essencialmente de subsistência e de escambo intertribal (25). Os bens de troca eram raros, pois a grande maioria ficava na categoria de uso, mas a nova situação proporcionou comercialidade para utensílios que não a possuíam. Com o desenvolvimento do processo abriu-se-lhes, ainda, a possibilidade efetiva da venda de sua força de trabalho, mercadoria completamente desconhecida de seus padrões sócio-culturais.

Subdivide-se este capítulo nos seguintes itens: subsistência, divisão de trabalho, escambo intertribal, comércio e trabalho para os regionais.

1 — *Subsistência*

a) *Agricultura* — Continua sendo a agricultura de subsistência a principal atividade dos Índios Makuxi. Os métodos

(25) Cf. FARABEE, 1924:21; MÉTRAUX, 1948:861; KOCH-GRÜNBERG und HUBNER, 1908:3-4; ROTH, 1924:82, 147, 153, 636; COUDREAU, 1887:308; RICE, 1949:48-49; IM THURN, 1967:271-273.

desse trabalho ainda são rudimentares, embora a aquisição de instrumentos de ferro tenha facilitado grandemente as diversas etapas dessa tarefa. Os roçados são feitos pela técnica de derrubada e queimada, muito usual em toda a Amazônia. Cultivam-se feijão, arroz, cará, macaxeira, tabaco, cana-de-açúcar, batata, jerimu, melancia, melão, bananas diversas, abóbora d'água e mandioca. Esta é empregada no fabrico da farinha, do beiju e de bebidas. O beiju tem grande porte e a forma de um disco. Seu preparo é feito do seguinte modo: expreme-se a massa de mandioca no tipiti. Retirado o tucupi, que não é aproveitado, a massa é peneirada e colocada em um recipiente, podendo ser uma cabaça ou outro material qualquer. Daí é retirada e colocada em uma placa de ferro, latão ou barro, a qual se esquentava sobre fogo brando. Após cozer de um lado, vira-se para obter o mesmo resultado no outro lado. Findo isto, está pronto o *i:kêi* ou beiju. As bebidas feitas de mandioca são as seguintes: *Pra:kri* ou *pajuaru*: embrulham-se alguns beijos, de acordo com a quantidade desejada, em folhas de bananeira. Coloca-se o envólucro em um panacu, o qual é imergido em um rio ou em um igarapé. Aí fica o tempo suficiente para que a massa dos beijos fique pastosa. Esta é então colocada em novas folhas de bananeira salpicadas com resíduo de folhas de maniva queimada, os quais também são polvilhados sobre a massa. Fechado o embrulho, este fica "deitado", isto é, conservado neste estado durante um dia em um canto do chão da casa. Depois é "levantado", ou seja, retirado e colocado em uma cabaça. A partir do terceiro dia na cabaça pode-se fazer a bebida, mas para ficar forte deixa-se para retirar no quinto dia. Coloca-se água na cabaça que contém a massa, mexe-se com as mãos e coa-se em peneira. Está pronto o *pajuaru*. *Paiuá*: o processo é igual ao do *pajuaru* até o momento de "deitar" a massa, à qual é salpicada uma mistura de banana moída e mandioca queimada. Fica uma semana "deitada". Ao "levantar" coloca-se em uma cabaça durante dois ou mais dias. Após coloca-se água na cabeça, mexe-se com as mãos, peneira-se e coloca-se novamente na cabaça por mais dois dias. Está pronta a bebida, a qual apresenta a cor escura, devido à mandioca queimada. Está em desuso. *Caxiri*: rala-se mandioca, mistura-se com batatas e coloca-se numa panela com água para cozinhar. Mexe-se bem o mingau e quando estiver ao ponto, coa-se em peneira fina e deposita-se numa cabaça o líquido. Após dois dias ou mais pode-se beber. *Sa:bru*: faz-se mingau de beiju bem tostado e após coloca-se numa cabaça. Um dia depois acrescenta-se água ao conteúdo e mexe-se. Está pronta a bebida. A mandioca é preferentemente consumida na

forma de beiju e de bebidas. Quase sempre, nas aldeias makuri, há alguma bebida tradicional, sendo a mais preferida, *pra-kri* ou pajuaru (26). Seu uso nos bailes e também nos ajuris continua, mas, a cachaça ou o álcool misturado com água já se tornaram comuns nessas ocasiões, e até fora delas.

b) *Uso da terra* — A terra é comunal, cabendo ao primeiro ocupante, no entanto, o direito de usufruí-la pessoalmente ou subdividi-la com seus parentes. Um grupo de aparentados freqüentemente reside em casas próximas uns dos outros. A Aldeia Contão, por exemplo, é composta de quatro partes distintas: Contão, propriamente dito, Coari, Canta Galo e Maracajá (27) estendendo-se o casario desse aldeamento ao longo da margem direita do médio rio Cotingo pela distância de aproximadamente oito quilômetros. Em cada uma dessas partes os seus moradores é que utilizam as “vazantes” e “restingas” que ficam próximas de suas casas. Pela fertilidade que essas terras apresentam, as roças podem ser replantadas anualmente nos mesmos lugares. Noutros, porém, com o passar dos anos, as roças são feitas cada vez mais longe, devido às sucessivas mudanças dos locais, o que dificulta o transporte (efetuado às costas) dos produtos agrícolas. Como foi visto acima, o usufrutuário (a roça é de uma família elementar) pode ceder uma parcela da terra que vem cultivando. Em Canta Galo, um índio cedeu parte da terra que utilizava na “vazante” para o marido de sua irmã que, ao casar, fixou residência nesse agrupamento da Aldeia Contão. Outro índio também cedeu metade da terra que ocupava na “vazante”, para o marido de uma de suas filhas, que antes morava como agregado de uma fazendola vizinha. As roças feitas nas baixadas ou vazantes dos rios, nas restingas ou igapós ocupam pequenas áreas, em proporção ao número de seus usuários. As medições que efetuamos em setembro de 1967 na Aldeia Contão, nas roças da vazante e da restinga de Canta Galo, mostram que as dimensões variavam

(26) Além das bebidas feitas de mandioca, há outras a saber: *anain:iêkú* ou caxiri de milho; *rekú:iêku* ou suco de jenipapo; *iurói* ou suco de caju ou ainda *mocororó*; *kaiurá:iêku* ou suco de cana-de-açúcar. Todas são de fácil preparo. Apenas a primeira delas merece uma explicação quanto ao modo como é feita: cozinha-se o milho maduro moído, só ou misturado com jerimu. Após ficar pronto o mingau, deixa-se esfriar e coloca-se mais água, peneira-se e deposita-se o conteúdo numa cabaça. Depois de um dia, a bebida está adequada para ser consumida.

(27) Esta parte é a menor de todas, constando de quatro casas, e fica mais distante, tendo a separá-la de Canta Galo, a fazendola Primavera, que possui cerca de cem bovinos.

entre 600 e 7.440 metros quadrados (28). As vazantes e restingas são os lugares de preferência, pois além da proximidade, quando as aldeias ficam às margens de algum rio (como Contão no rio Cotingo), oferecem a vantagem de sua fertilidade, não sendo necessárias, por isso, as rotineiras mudanças para lugares mais apropriados, fato usual na agricultura itinerante, em face de terras pobres. Nas baixadas dos rios o replantio é imediato à colheita, que é sensivelmente abreviada. Contudo, quando as roças aí localizadas ficam inundadas, os índios retiram a mandioca logo que as águas baixam, podendo haver perdas devido ao apodrecimento. Nas abas das serras a derrubada é feita no período de outubro a janeiro e a queima após dois meses daquela. O plantio ocorre logo depois das primeiras chuvas, em abril. A colheita depende, naturalmente, dos tipos de plantas cultivadas. As roças, via de regra, contêm várias espécies de vegetais plantadas simultaneamente. Os instrumentos empregados nas diversas fases da lavoura são: machado, terçado, enxada, ciscador. Na colheita e no fabrico de bebidas, de farinha e de beiju, usam-se o jamachim, ralo, cocho, tipiti, cabaça e forno, isto é, o recipiente de cozer a farinha ou o beiju, podendo ser de ferro ou mais comumente de latão. A origem das plantas cultivadas é revelada mitologicamente (ver mito n.º 5). Porém, o mito que trata do surgimento da mandioca já envolve um sincretismo indígena-cristão (ver mito n.º 21). O machado, aparece também, na mitologia, como um objeto já conhecido, provavelmente devido à tradição da existência desse instrumento feito de pedra.

c) *Pesca* — Esta uma atividade exclusiva para a subsistência. Ao lado dos produtos da lavoura ela é e parece que sempre foi um dos principais elementos da dieta cotidiana. Apesar dos Makuxi terem aprendido a criar animais domésticos como porcos, galinhas, carneiros, o desenvolvimento dessa criação não se destaca a ponto de torná-la uma permanente fonte de alimento. Assim, o sustento de pescado é o mais freqüente, principalmente daqueles de pequeníssimo porte, os quais são usados no estilo de sua comida típica: *tumã* ou *damorida*. Esta constitui-se no cozimento de uma porção d'água tendo como ingredientes uma quantidade de pimentas e folhas de pimenteira onde, posteriormente, é cozinhado o peixe. Também pode-se cozer carne nesse caldo apimentado, porém é menos usual. Nele costumam molhar o beiju, comendo-o em

(28) As medidas de dez roças da aldeia Contão, localizadas na vazante e na restinga, são: 1.^a) 32x20; 2.^a) 39x21; 3.^a) 30x40; 4.^a) 34x46; 5.^a) 54x44; 6.^a) 54x58; 7.^a) 52x68; 8.^a) 142x40; 9.^a) 36x198; 10.^a) 62x120m.

seguida, só ou como complemento do conteúdo da damorida. Esta é a comida do dia-a-dia. A atividade pesqueira é desenvolvida nos lagos, nos igarapés e nos rios. Os primeiros são utilizados apenas no período seco, quando têm preferência aos demais. Neles os Makuxi empregam o jiqui ou tarrafa de pau, o puçá e envenenamento da água com timbó. Este, cuja origem é objeto de um mito, (ver mito n.º 12) ainda está em uso corrente, apesar da forte repressão dos fazendeiros e criadores em geral, diretamente ou através de meios policiais. Em 1964, durante nossa breve estada na “vila” Surumu foi detido, na cadeia local, um Makuxi acusado dessa prática. Alguns índios estavam revoltados, mas, por contradição do sistema interétnico, quem pagou a carceragem de vinte cruzeiros foi um fazendeiro. Com a crescente penetração e ocupação de seu antigo *habitat*, os Makuxi se vêm compelidos a restringir os seus lugares de pesca, uma vez que os seus novos donos proíbem-nos sistematicamente fazê-lo. Assim, no verão, como podemos constatar, há carência de alimentos provenientes da pesca. Os rios são preferentemente usados durante a cheia quando os campos ficam parcialmente alagados, enchendo-se os lagos, os igarapés, o que impossibilita a pesca nestes últimos. Nos rios empregam anzóis de arame, arco e flechas e, às vezes, alguns usam tarrafa de linha. Os peixes que dizem conhecer são: surubim, pirandirá, jandiá, pacamon, jeju, traíra, sardinha, pacu, matrinxão, pescada, tucunaré, acará-açu, mandi, piranha, aracu, pirarucu, pirapitinga, pirapucu, tambaqui, filhote, pirarara, caparari e piaba. Também conhecem quelônios (tartaruga e tracajá). Para conservar o peixe usam, ao lado do sal, a tradicional técnica de moqueá-lo até ficar completamente tostado. Raramente, mesmo quando há fartura, vendem o peixe para os regionais. Guardam-no para seu próprio consumo.

d) *Caça* — Não é e parece nunca ter sido importante elemento no suprimento alimentar dos Índios Makuxi. Evidentemente a localização numa zona de campo não é muito propícia a esse tipo de atividade. Mas, mesmo assim, a caça de animais, tais como jabutis, pacas, cutias, tatus (peba, bola), veados campeiros, antas, capivaras, caititus, macacos, e de aves (marreca, pato selvagem, curicaca), fez parte de suas ocupações no passado. Nos dias de hoje porém, não constitui, a não ser raramente, um meio de alimentação. Além desses animais, FARABEE (1924:33) que visitou os Makuxi no princípio deste século diz que eles comiam lagartos e insetos. É interessante notar que a mitologia refere um tipo de puçanga para caça (ver mito n.º 1). Também fala na caça propriamente dita, tanto de aves (ver mito n.º 4) quando era

empregada a zarabatana, como de quadrúpedes (ver mito n.º 10). Estes eram caçados com arco e flechas e armadilhas. Aliás, havia flechas específicas para cada tipo de caça (e de pesca). Com o contato com os “civilizados” adquiriram arma de fogo.

e) *Coleta* — A coleta de vegetais, como fonte de alimento, é quase inexistente no *habitat* campestre dos Makuxi, exce- tuando-se o fruto do buritizeiro, palmeira muito freqüente nos campos rio-branquenses, sendo sua palha empregada na cober- tura de casas de índios e de regionais. A coleta de ovos de aves e de quelônios (tracajá e tartaruga) também foi importante no passado, estando na atualidade sensivelmente diminuída.

2 — *Divisão de Trabalho entre os sexos*

Comparando a divisão de trabalho entre os sexos, obtida em 1911-13 por Koch-Grünberg (apud Herman, 1947:56), e aquelas informações por nós coletadas em 1964-67 (Ver tabela n.º 4), vê-se que ela se conservou relativamente estável. Evi- dentemente alguns itens apontados por aquele etnólogo não mais se registram. As tangas masculinas e femininas, por exemplo, deixaram de ser feitas, sendo substituídas pelas roupas, que são confeccionadas pela mulher. Observa-se que na coluna fornecida por Koch-Grünberg a confecção de tangas era tarefa do homem; certamente ele se referia apenas à indu- mentária usada pelo sexo masculino, pois aquela vestida pela mulher sempre foi tarefa feminina. Na Aldeia de Contão for- necemos miçangas a uma velha Makuxi e ela fêz uma tanga no estilo tradicional. Outros itens tais como enfeites, pintar, fazer fogo pela fricção, estão também completamente em desu- so ou esquecidos. De outro lado, outras atividades, que na época não eram praticadas, como a garimpagem e porisso não foram relacionadas na tabela referida acima, constituem completa inovação. A parte referente ao complexo da farinha não foi mencionada, tais como descascar e ralar a mandioca, fazer farinha e beiju, as quais são, e os informantes dizem que sempre foram, tarefas de mulher. Via de regra o homem ainda não carrega jamachim com produtos de roça, e quando even- tualmente o faz, não coloca o suporte de envira, que segura o cesto, preso à testa, como faz sua companheira. Igualmente, é raríssimo ele carregar lenha e água. Esses são serviços femi- ninos. A mulher continua carregando nas caminhadas, mas nas viagens o homem transporta seus pertences ou outra carga na “guaiaca”. Este é um utensílio introduzido pelos garimpeiros nordestinos, sendo constituído de uma armação de cipó grosso e amarrilhos de linha ou qualquer outro similar. Embora a

TABELA N.º 4
Divisão de Trabalho

	HOMEM		MULHER	
	1911-13	1964-67	1911-13	1964-67
<i>Armas (Arco, Flechas)</i>	X	X	—	—
<i>Cestaria</i>	X	X	—	—
<i>Canoas</i>	X	X	—	—
<i>Cerâmica (Potes)</i>	—	—	X	X
<i>Cesto para pegar peixe (Puça)</i>	—	—	X	X
<i>Rede de dormir</i>	—	—	X	X
<i>Tipóia</i>	—	—	X	X
<i>Fuso</i>	X	X	—	—
<i>Tanga</i>	X	—	—	—
<i>Enfeites</i>	X	—	X	—
<i>Fiar algodão</i>	—	—	X	X
<i>Tecer cordas de fibra</i> .	X	?	—	—
<i>Pintar</i>	X	—	X	—
<i>Derrubar mato</i>	X	X	—	—
<i>Plantar</i>	X	X	—	X
<i>Carpir, mondar</i>	X	X	—	X
<i>Colher (Carregar frutos da roça)</i>	—	—	X	X
<i>Construir casa</i>	X	X	—	—
<i>Pescar</i>	X	X	—	—
<i>Caçar</i>	X	X	—	—
<i>Cozinhar</i>	—	—	X	X
<i>Moquear</i>	X	X	—	—
<i>Fazer fogo</i>	X	—	—	—
<i>Carregar na caminhadas</i>	—	X	X	X
<i>Fazer bebidas</i>	—	—	X	X
<i>Tirar lenha</i>	—	—	X	X
<i>Levar lenha</i>	—	—	X	X
<i>Bucar água</i>	—	—	X	X

Nota: X = Sim

— = Não

pesca seja uma tarefa essencialmente masculina, as mulheres acompanhadas de seus maridos ou de outras pessoas aparentadas, apanham nos lagos, na estação seca, pequeninos peixes, por intermédio de um puçá de fios de algodão, os quais são saboreados em caldo apimentado. No item referente à corda de fibra, nada foi observado. Capinar o mato da roça era uma tarefa feminina, mas atualmente é um serviço feito por ambos os sexos. Plantar, segundo a fonte de referência, era um trabalho feito pelo homem, hoje em dia a mulher também o executa. É possível que essas modificações tenham sido influenciadas pelo comportamento do "civilizado", ou sejam uma decorrência do trabalho assalariado para executar esses misteres. A caça ainda é uma ocupação masculina, porém praticamente nula nos campos. No que se refere às armas, apenas o arco e flecha são ainda confeccionados, os demais instrumentos importantes na caça ou na guerra (cacête, zarabatana, o veneno curare) estão em completo desuso. Os vasilhames de barro são fabricados pelas mulheres que empregam a técnica de enroscamento ou justaposição. Fabricam principalmente panelas e potes e, secundariamente, outros vasilhames menores e chapas para torrar beijus, as quais estão sendo substituídas por chapas de latão ou de ferro. Cabaças e cuias principalmente aquelas, são de grande utilidade como recipientes nos dias atuais como foram no passado.

A arte do trançado ainda tem ampla aceitação, pela utilidade que têm, não havendo substitutos manufaturados para cestos, tipitís, peneiras, etc.

A fabricação de redes de algodão, para dormir, continua em amplo uso. É uma ocupação feminina, sendo essas redes superiores aquelas compradas no comércio regional.

Para índios de savana um meio de transporte como a canoa é quase desnecessário. Usam-se para pescar nos rios quando as aldeias ficam à margem de um deles, como acontece na aldeia de Contão, à margem direita do Cotingo, onde as duas canoas aí existentes tinham essa finalidade e a de meio de atravessar para a outra margem.

3 — *Escambo Intertribal*

As trocas em espécie, entre os Makuxi e as demais tribos com as quais mantinham intercâmbio, perderam a importância de outrora. Mas, em reduzida escala, ainda ocorre. Assim, até recentemente os Makuxi faziam trocas com os remanescentes Máku (MIGLIAZZA, 1965:3). Nós próprio encontramos, por exemplo, quatro ralos dos índios Maiongong, vendidos

pelos Jarikúna, aos Makuxi das aldeias Contão e Vista Alegre. A quase totalidade dos raladores de mandioca, atualmente, é feita em bandas de latas vazias de querosene ou de gasolina, entretanto aqueles que são obtidos dos Maiongong são mais duráveis e eficientes. No passado, embora esse comércio intertribal não fosse continuado (COUDREAU, 1887:308), era sempre praticado. Os principais produtos de escambo dos Índios Makuxi eram o curare e as redes de algodão (IM THURN, 1967:272). O veneno curare, por eles fabricado, era tido como de melhor qualidade e por isso tinha maior aceitação no mercado. Os "Arekuna" recebiam-no em troca das suas zarabatanas já prontas ou ainda pelas simples hastes que, por seu turno, recebiam dos Maiongong. Os Makuxi, por sua vez, recebiam ralos que aqueles vendiam. Mas, os "Arekuna" não os fabricavam e sim compravam-nos dos Maiongong (ROTH, 1924:636). Segundo FARABEE (1924:21) os Makuxi obtinham raladores de mandioca dos Wapitxâna que os recebiam dos Waiwai, tidos como os melhores fabricantes desses instrumentos. Os Makuxi trocavam o veneno curare e redes de algodão por cachorros e ralos com os Wapitxâna e estes os transferiram para os "Arekuna" para obter bolas de algodão ou zarabatanas ou para os Caribe Verdadeiros a troco de cerâmica (IM THURN, 1967:273). As zarabatanas embora também fossem manufaturados pelos Makuxi eram obtidas por troca com os Arekuna, Maiongong e Guinau, em cujo território a *arundinária* era encontrada (ROTH, 1924:147). A resina de batata era obtida pelos Wapitxâna e pelos Makuxi em comércio com os Taruma (ROTH, 1924:82). Há referências de escambo entre os Maiongong e Wapitxâna; Taruma e Atoradi (COUDREAU, 1887:308); Wapitxâna e Taruma (FARABEE, 1924:21); Máku e Makuxi, Wapitxâna, Jarikuna; Maiongong e Makuxi (RICE, 1949:48-49). Esses fatos, entre outros, denotam um processo de aculturação intertribal na área rio-branquense, de grande importância para a compreensão da relativa homogeneidade cultural ainda observada (29). Mostra também que o contato interétnico foi decisivo para a extensão desse escambo, passando os "civilizados" a se constituir no fulcro principal das relações mercantis, como será visto adiante.

4 — Comércio e Trabalho para os regionais

Os Makuxi já começam, como um todo, a participar da economia nacional, notadamente através de sua relativa incorporação no sistema monetário. Sua instalação na sociedade

(29) Galvão, 1960:16-20.

brasileira regional, do ponto de vista sócio-econômico, está se dando pela venda de sua força de trabalho, em atividades puramente braçais. Através deste expediente, eles procuram suprir as deficiências de suas transações comerciais, desde que sua economia continua basicamente de subsistência. Mas, pelo fato de se constituírem numa reserva de mão-de-obra de fácil disponibilidade, recebem baixos salários, principalmente considerando o alto preço dos bens manufaturados e a descontinuidade do trabalho assalariado (30). Em março de 1964 a diária de trabalho variava entre Cr\$ 0,30 e Cr\$ 0,50. Em setembro de 1967 o preço havia subido para Cr\$ 2,00 e Cr\$ 2,50. Sua mão-de-obra não especializada nos moldes “civilizados” e um mercado de trabalho flutuante, próprio da economia pastoril dominante, aliados à sua reação ao trabalho assalariado continuado, expõem os Makuxi a uma penosa situação material.

Procuram obter, na medida do possível, bens manufaturados de cuja dependência não podem mais escapar: machados, facões, enxadas, ferro de cavar, tecidos e outros poucos mais necessários ao dia-a-dia. Com exceção do sal, outras utilidades como açúcar, café e querosene, comuns em casa de qualquer regional, mesmo muito pobre, são raras nas casas dos Makuxi, pois seus preços lhes são proibitivos (31). Não produzindo um excedente vendável, em virtude do reduzido tamanho de suas lavouras, (ver nota n.º 28) sacrificam por vezes aquela porção destinada à sua subsistência. Dos seus produtos agrícolas a farinha é aquele mais vendido, embora só ocasionalmente, não servindo o comércio desse gênero para fornecer o seu sustento; não só porque a pequena produção implica no sacrifício do auto-consumo, como também o baixo preço de venda é desestimulante. O alqueire de farinha (30 quilos) era vendido entre Cr\$ 2,00 e Cr\$ 2,50 em março-abril de 1964 e Cr\$ 10,00 e Cr\$ 12,00 em setembro-outubro de 1967, de acordo naturalmente, com a maior ou menor oferta e procura.

O fato de os criadores e vaqueiros fazerem ou mandarem fazer roças, talvez seja o fator preponderante para a ausência de maior procura de farinha de mandioca. Em outubro de 1967 observamos um jovem Makuxi da Aldeia Contão parte de

(30) O salário-mínimo regional em 1964 era Cr\$ 48,00 e em 1967 era Cr\$ 76,00. (Todas as quantias foram adaptadas para o cruzeiro “novo”).

(31) Em março de 1964 os preços correntes dessas utilidades em “vila” Surumu, eram os seguintes: quilo de açúcar Cr\$ 0,30; quilo de sal Cr\$ 0,15; pacote (dez caixas) de fósforos Cr\$ 0,15; litro de querosene Cr\$ 0,40. Em setembro de 1967, no mesmo povoado, os respectivos preços eram: Cr\$ 1,50; Cr\$ 0,60; Cr\$ 1,00; Cr\$ 1,20.

Canta Galo), chegar em “vila” Sumuru, após andar cinco ou seis horas com uma saca contendo quinze quilos de farinha e conseguir vendê-la por apenas Cr\$ 6,00 sendo a metade em dinheiro e a outra parte trocada por mercadoria. Somente em casos isolados, como ocorreu em Raposa no mês de abril de 1964, por exemplo, a venda da farinha excepcionalmente serve para compra de gado, sendo a transação feita pelo processo de troca em espécie. Segundo o *tuxava* Gabriel, cada garrota era adquirida por dez a doze alqueires de farinha. Em Perdiz, parece que um caso único, serviu para aquisição do terreno dessa aldeia, onde já moravam. A transação foi efetuada com um fazendeiro, cerca de dez anos atrás, por 60 alqueires de farinha. Toda a população do referido grupo local trabalhou com esse objetivo.

A criação de animais domésticos e também de gado vacum e cavalariço, a que alguns se dedicam, não merece destaque pelo seu reduzido número. E, mesmo quando há maior quantidade, como acontece na Aldeia Limão (32), a ausência de mercado consumidor minimiza qualquer interesse comercial. A razão disso é que os “civilizados” vizinhos também criam e há carência de transporte regular para os povoados e para Boa Vista. Os utensílios domésticos, os apetrechos usados na lavoura e na pesca, são fabricados apenas de acordo com as necessidades individuais. Os instrumentos empregados na caça, na guerra, e em suas indumentária e adorno pessoal, estão em desuso. Os objetos manufaturados, adquiridos no comércio regional, estão sendo preferidos por causa da resistência, maior eficiência, economia de tempo e de trabalho. Mas, devido ao seu custo, a compra desses bens é mínima.

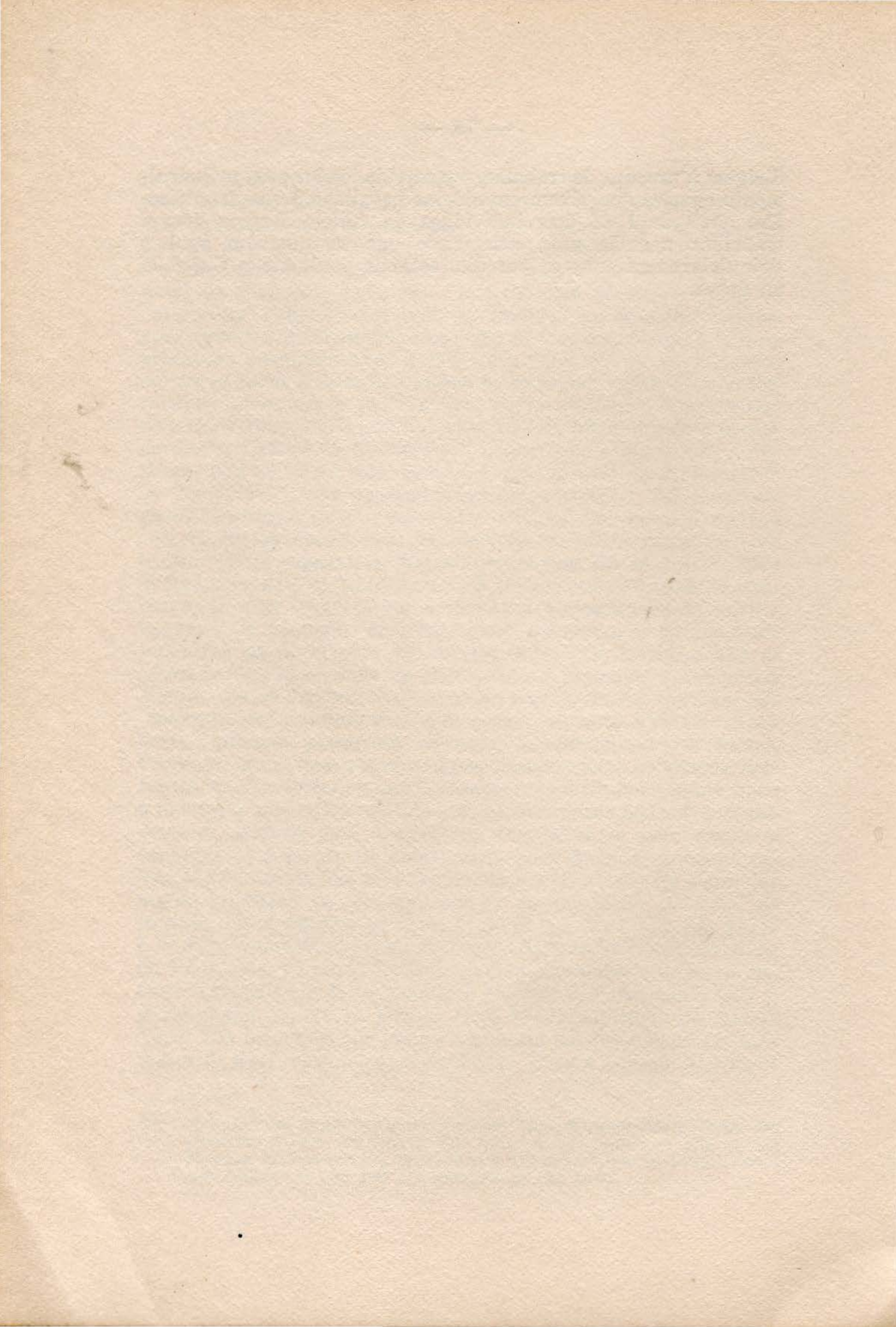
Como coadjuvante do intercâmbio comercial, a garimpagem diamantífera está se evidenciando cada vez mais. Além de ser essa extração mineral uma atividade atrativa, o diamante tem a vantagem de ser um produto que para o Makuxi não tem valor de uso. Mas, apesar de mostrar-se um meio de possível obtenção de dinheiro, nela os Makuxi têm conseguido pouco êxito, com exceção de casos isolados, como se verá adiante. Muito embora seja uma alternativa válida, desde que o trabalho assalariado é mais penoso e as diárias, como foi visto acima, são baixíssimas em relação aos preços que devem pagar pelos produtos manufaturados que adquirem. É raro encontrar um

(32) Nessa aldeia, segundo nossos informantes, em 1964 havia 47 bovinos, 28 eqüinos, 386 suínos, 7 ovinos, 114 caprinos e 31 galináceos, distribuídos por vários proprietários. Nas demais aldeias o criatório é insignificante.

homem Makuxi que não tenha passado, pelo menos uma temporada, como garimpeiro improvisado. Nas corredeiras dos rios próximos às suas aldeias, como ocorre por exemplo em Contão e Limão, é comum a garimpagem individual ou em associação com um companheiro de “meia praça”, isto é, divisão igual do montante extraído. É feita com técnica arcaica: o “mergulho”. Para selecionar os “xibius” no cascalho, empregam peneiras de arame, em número de três e cada qual de uma espessura adequada para a cata: é o “terno”. A garimpagem em corredeiras é feita nos meses de estiagem. Seus resultados, raramente servem para amealhar algum dinheiro. Em Contão, no ano de 1964, um indivíduo ganhou Cr\$ 98,00 em dois meses, outro fez Cr\$ 84,00 também em dois meses e ainda um outro obteve Cr\$ 25,00 em duas semanas, pela técnica de garimpagem de “mergulho”, nas proximidades dessa aldeia. Tomamos conhecimento que na Aldeia Pedra Branca um homem apurou Cr\$ 60,00 em dois meses de trabalho, também nesse tipo de tarefa. Dois rapazes de Raposa ganharam em março de 1964 as quantias de Cr\$ 1.500,00 e Cr\$ 800,00 respectivamente, trabalhando numa empresa que empregava o escafandro na garimpagem. Os pequenos achados, quase sempre apenas dão para indenizar as dívidas já contraídas (33). Os credores são os comerciantes dos povoados próximos ou pequenos fazendeiros. Alguns destes últimos têm comércio legalizado, outros não. Os “marreteiros”, ambulantes que ocasionalmente visitam as aldeias, também procuram adquirir os diamantes dos índios. Contudo, estes que quase sempre desconhecem os preços correntes, são ludibriados nas transações, reduzindo-se ainda mais o montante pecuniário obtido com as diminutas pedras achadas. Aqueles Makuxi que trabalham engajados a uma empresa organizada, com uso de escafandro, para grandes profundidades, são os únicos que têm realmente oportunidade de acumular algum dinheiro ou de empregá-lo na aquisição de bens de capital, quase sempre na compra de gado. Mas, eles são raros e de fato constituem-se em exceção. Alguns tentam o garimpo na Venezuela, na parte fronteira com o Território de Roraima, onde o trabalho é feito usando a técnica de “planado”, isto é, garimpagem em terra firme. Em 1967 um rapaz da Aldeia Tachi nos informou ter ganho a quantia de Cr\$ 900,00 em três meses de garimpagem, na Venezuela. Para a Guiana alguns se

(33) Em 1967 um comerciante do povoado “vila” Surumu nos mostrou seu Borrador e nele verificamos que vinte e seis “cabocos” das aldeias vizinhas deviam-lhe um total de Cr\$ 173,39 variando os débitos entre um mínimo de Cr\$ 1,40 e o máximo de Cr\$ 39,47.

dirigem à procura de trabalho, em atividades braçais, principalmente aqueles que vivem em aldeias próximas à sua fronteira. Em abril de 1964 dois indivíduos da Aldeia Raposa foram trabalhar naquele país, afirmando que costumavam ganhar dois dólares guianenses por dia, estando o câmbio a Cr\$ 0,85 na época.



CAPÍTULO VI

SISTEMAS DE PARENTESCO

Este capítulo aborda um tema fundamental desta monografia, uma vez que o sistema de parentesco constitui um dos aspectos básicos de uma dada organização social. No que diz respeito aos Índios Makuxi, apesar de sua participação cada vez maior na sociedade nacional e das conseqüentes alterações de sua economia, de sua organização política, etc., a estrutura do sistema de parentesco continua operativa. Para as gerações mais novas, contudo, cujo contato com o "mundo exterior" é mais freqüente e incisivo, há algumas confusões, devido à influência da língua portuguesa e da vivência referida. Isto, porém, tendo em vista o grupo tribal, em nada afeta a estrutura e o caráter operativo acima citados, como já referimos alhures (DINIZ, 1965).

Informações existentes acerca da terminologia de parentesco desses índios são encontradas, fragmentariamente, em várias fontes (34), sendo a mais consistente aquela lista coletada por NIMUENDAJU que se encontra nos arquivos do Setor de Lingüística do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Mas, a terminologia apresentada neste trabalho foi por nós coletada e, por isso, é de nossa inteira responsabilidade.

1 — *Terminologia de Parentesco*

A terminologia de parentesco dos Índios Makuxi, por nós obtida, pode ser descrita do modo que segue:

Um único termo é empregado para designar o pai do pai e o pai da mãe. Também há apenas um designativo para a mãe do pai e para a mãe da mãe.

O pai, os irmãos do pai, os primos paralelos matri e patri-laterais do pai, o padrasto e o marido da irmã da mãe, são classificados em uma mesma categoria, seja ego masculino ou

(34) Cf. CARVALHO, 1936; COUDREAU, 1887; FARABEE, 1924; KOCH-GRÜNBERG und HUBNER, 1908; MARTIUS, 1867; MAYER, 1951; NIMUENDAJU, 1921.

feminino. Fato semelhante ocorre em relação à mãe, à irmã da mãe, às primas paralelas matri e patrilaterais, a madrasta e a esposa do irmão do pai, todas grupadas em uma mesma categoria terminológica, independentemente do sexo da pessoa que fala. Reciprocamente, todos os “pais” e todas as “mães” referem-se à pessoa que fala como “filho” e “filha”, conforme for o caso.

A irmã do pai, a mãe do cônjuge e a esposa do irmão da mãe recebem uma única designação, seja ego masculino ou feminino. O irmão da mãe, o pai do cônjuge e o marido da irmã do pai, de acordo com o sexo da pessoa que fala, são referidos por um designativo comum. Por sua vez, tanto aquelas como estes, referem-se a ego masculino e feminino, respectivamente, pelos termos correspondentes a marido da filha e esposa do filho.

Numa mesma categoria são identificados como irmão e irmã, além dos irmãos verdadeiros (filhos de ambos os cônjuges ou apenas de um), os primos(as) paralelos matri e patrilaterais. Há designativos específicos para irmão e irmã mais velhos e mais novos. Os primos cruzados bilaterais são distinguidos dos primos paralelos. Estes são incluídos na categoria de “siblings”. Aqueles, sejam matri e patrilaterais têm termos idênticos, de acordo com o sexo da pessoa que fala e da referida, aliás, alusivos à preferência matrimonial. Assim, quando ego é do sexo masculino, os termos que designam os “primos” e as “primas” cruzados correspondem àqueles empregados para o irmão da esposa, para o marido da irmã; para a irmã da esposa e para a esposa do irmão, respectivamente. De modo análogo, quando ego é do sexo feminino, refere-se aos “primos” cruzados como irmão do marido e marido da irmã; enquanto às “primas” cruzadas, chama pelo termo correspondente à irmã do marido e a esposa do irmão.

Na categoria de “filho” e “filha”, a pessoa que fala classifica os seus próprios filhos(as) e os de seus irmãos do mesmo sexo, reais ou classificatórios. Os filhos(as) dos irmãos do sexo diferente de ego são designados pelos termos equivalentes a genro e nora. Deve-se acrescentar que os designativos de “filho” e “filha” são extensivos ao filho e à filha da irmã da esposa, do irmão do marido, ao enteado e à enteada.

Os filhos e filhas do filho e da filha, sejam as pessoas que falam ou as referidas do sexo masculino ou do feminino, têm um único designativo.

Marido e esposa referem-se por termos específicos.

Os Índios Makuxi apresentam uma terminologia de parentesco de fusão bifurcada na primeira geração ascendente. Os termos de “primos” correspondem ao tipo *Iroquês* da classificação de Murdock (1949:223). No que diz respeito às gerações alternadas, isto é, ascendente e descendente, verifica-se uma fusão terminológica, pois o pai do pai e a mãe do pai são chamados da mesma maneira que o pai da mãe e a mãe da mãe. E os filhos(as) das filhas são identificados pelos mesmos designativos dos filhos(as) dos filhos.

Como foi visto, a nomenclatura descrita classifica todos os parentes em cinco gerações, incluindo desde os pais até os filhos dos filhos. As gerações fundamentalmente são distintas entre si, mas há exceção como ocorre com o termo *muyn* que pode englobar o irmão da mãe, o filho da irmã e o marido da filha, quando a pessoa que refere é do sexo masculino. Neste caso, como está claramente evidenciado, um único termo relaciona parentes pertencentes a mais de uma geração, mais exatamente da primeira geração ascendente e da primeira geração descendente. Há distinção entre irmão mais velho e irmão mais novo, assim como entre irmã mais velha e irmã mais nova. Alguns designativos têm forma de acordo com o sexo da pessoa que fala, como por exemplo, acontece com o irmão da mãe. Quando a pessoa que fala é do sexo masculino o termo empregado é *tori*, enquanto que quando a pessoa é do sexo feminino o termo usado é *aó*. Outros designativos são diferenciados nos gêneros masculino e feminino. Neste caso estão o filho, *mu*, e filha *ri*, quando a pessoa que fala é um homem. Ainda há aqueles que têm uma única forma de ambos os gêneros, tanto no que diz respeito à pessoa que refere (homem ou mulher) como a pessoa referida, como acontece na categoria de neto, *pá*.

Projetando-se a terminologia de parentesco Makuxi em um diagrama, pode-se estabelecer o modelo (LEVI-STRAUSS, 1958:305-306) desse sistema (ver fig. n.º 1). Assim, pelo esquema apresentado, observa-se que há termos que são aplicados a mais de uma conexão genealógica. *Tori*, por exemplo, designa o irmão da mãe e o marido da irmã do pai. Isto evidencia, que os Makuxi classificam estas duas posições genealógicas numa mesma categoria. Verifica-se então, como as equações genealógicas mostram ($P = IP \neq Im$; $m = im \neq iP$; $I = FIP = Fim$; $i = fIP = fim$), que formalmente o sistema é de “duas seções”. Em outras palavras, isto significa que os Makuxi provavelmente dividem o universo em duas classes: *Nós* e *Eles*. Melhor dizendo, aqueles a quem chamam parentes ou os “nossos”, e os demais a quem chamam de afins ou “os outros” (DUMONT, 1953).

Para concluir, pode-se dizer que do ponto de vista formal, na sociedade Makuxi, os homens da geração de ego masculino dividem-se em irmãos e maridos de irmãs; enquanto as mulheres de sua geração, repartem-se em irmãs e esposas. Com relação a ego feminino, as mulheres de sua geração, bifurcam-se em irmãs e esposas dos irmãos; e, os homens, da mesma geração, separam-se em irmãos e maridos.

LISTA DOS TERMOS DE PARENTESTO (35)

1. amo:ko	— pai do pai pai da mãe
2. ko:ko	— mãe do pai mãe da mãe
3. iun(u-iun) pa:pa	— pai — irmão do pai padrasto primo paralelo do pai marido da irmã da mãe
4. san(u-san) ma:ma	— mãe — irmã da mãe madrasta prima paralela da mãe esposa do irmão do pai
5. tori	— irmão da mãe (h.f.) marido da irmã do pai (h.f.) pai da esposa

(35) Na transcrição dos termos de parentesco Makuxi foram empregados os símbolos *a e i ó u m n* com valores aproximados aos da ortografia portuguesa. Os seguintes símbolos têm valores especiais: *p, t, k* representam, respectivamente, oclusivas bilabial, alveolar, e velar que alternam entre surdas e sonoras; ? — oclusiva glotal (glottal stop); *s* — fricativa alveolar surda alterna com a fricativa álveopalatal surda |*s*| diante de /*i*/; *n* — nasal álveo-palatal sonora como *h* de *minha*; *h* — fricativa glotal surda como em inglês *hand*; *w* e *y* — semivogais como no inglês *we* e *yes*; *i* — vogal alta central. A vogal que precede um *n* é nasalizada. O acento da palavra ocorre na última sílaba. A duração vocálica é indicada em / : / depois da vogal.

Os termos de parentesco Makuxi em parêntesis são vocativos, formados pelo possessivo *u* (meu, minha), por exemplo: *u-iun* (meu pai). As siglas (m. f.) e (h. f.) significam, respectivamente, mulher falando e homem falando.

Agradecemos a Ernesto Migliazza por esta nota explicativa dos símbolos usados para os termos de parentesco Makuxi.

ko:ko (mP,mm)	omo:ko (PP,Pm)	ko:ko (mP,mm)	omo:ko (PP,Pm)
anō (iP,me)	iū (P,IP)	sō (m,im)	muyā torī (Im,Pe)
manon nana? i,f P fim	EGO	riši (fiP, fIm, ie el)	ya:ko (FiP, FIm, Ei, le)
ri (f, fl, fie)	mu (F, Fl, Fie)	pa:se (fi, eF, eFl)	muyā poito (Fi, Ef, Efl)
pa (ff, fF)	pa (FF, Ff)	pa (ff, fF)	pa (FF, Ff)

EGO MASculINO

ko:ko (mP,mm)	omo:ko (PP,Pm)	ko:ko (mP,mm)	omo:ko (PP,Pm)
sō (m,im)	oo? (Im,PE)	anō (iP,me)	iū (P,IP)
erū? (fiP, fIm, iE, eI)	piP (FiP, FIm, Ei, IE)	EGO	piP moi?nē (LfiP, Fim)
erū? rē (f, fl, fIE)	re (F, Fl, FIE)	pa:se (fl, fE, eFl)	ōnipi (FLEf, Efl)
pa (ff, fF)	pa (FF, Ff)	pa (ff, fF)	pa (FF, Ff)

EGO FEMMINO

Figura 1

6. ao? — irmão da mãe (m.f.)
marido da irmã do pai (m.f.)
pai do marido
7. anan(u-anan) — irmã do pai (h.f.; m.f.)
esposa do irmão da mãe (h.f.; m.f.)
mãe da esposa
mãe do marido
8. ui? (u-rui?) — irmão mais velho (h.f.)
9. pi? (u-pi) — irmão mais velho (m.f.)
10. nana? — irmã mais velha (h.f.)
11. a:tu — irmã mais velha (m.f.)
12. moi? — irmão mais novo (h.f.)
13. moi? nen — irmão mais novo (m.f.)
14. manon — irmã mais nova (h.f.)
15. awa (u-awã) — irmã mais nova (m.f.)
16. ya:ko? — filho da irmã do pai (h.f.)
filho do irmão da mãe (h.f.)
marido da irmã (h.f.)
irmão da esposa
17. pi:pi — filho da irmã do pai (m.f.)
filho do irmão da mãe (m.f.)
marido da irmã (m.f.)
irmão do marido
18. risi (u-risi) — filha da irmã do pai (h.f.)
filha do irmão da mãe (h.f.)
irmã da esposa
esposa do irmão (h.f.)
19. e:ru? — filha do irmão do pai (m.f.)
filha do irmão da mãe (m.f.)
irmã do marido
esposa do irmão (m.f.)
20. mu (u-mu) — filho (h.f.)
filho do irmão (h.f.)
filho da irmã da esposa
21. re: (u-re) — filho (m.f.)
filho da irmã (m.f.)
filho do irmão do marido
22. ri(u-ri; u-ingi) — filha (h.f.)
filha do irmão do marido
filha da irmã da esposa
23. re (u-re) — filha (m.f.)
filha da irmã (m.f.)
filha do irmão do marido

24. poito (36) — filho da irmã (h.f.)
muyn — marido da filha (h.f.)
marido da filha do irmão (h.f.)
marido da filha da irmã da esposa
25. anipi (u-anipi) — filho do irmão (m.f.)
marido da filha (m.f.)
marido da filha da irmã (m.f.)
marido da filha do irmão do marido
filho da irmã do marido
26. pa :se — filha da irmã (h.f.)
esposa do filho (h.f.; m.f.)
filha do irmão da esposa
filha do irmão (m.f.)
esposa do filho do irmão (h.f.)
esposa do filho da irmã (m.f.)
filha da irmã do marido
27. pa (u-pa) — filho do filho
filho da filha
filha do filho
filha da filha
28. iño (u-iño) — marido
29. nopi (u-nopi) — esposa

2 — Casamento e Residência

Os pais de uma moça desejam-lhe casamento. Para isso esperam que o futuro genro seja trabalhador e pratique a uxorilocalidade (37) temporária, ao contrair a união, quando deverá prestar serviços ao sogro. Esses requisitos ideais são revelados na mitologia (ver mito n.º 1). A monogamia, tal como outrora, é a forma usual de união matrimonial. A poliginia, que também é revelada na mitologia (ver mito n.º 1), segundo os informantes foi mais freqüente no passado; porém, na atualidade é excepcional. Tudo indica que este novo comportamento é provável influência dos “civilizados”, particularmente de religiosos.

Entre os Makuxi, a julgar pelo que é refletido na terminologia de parentesco, a ocorrência de casamento entre os indivíduos englobados na categoria de primos cruzados bilaterais

(36) Empregam-se também, os termos *pa-iun*; *pari-iun* e *poitori*. O designativo *muyn* pode ser aplicado ao irmão da mãe, quando Ego é do sexo masculino.

(37) Estamos empregando o termo uxorilocalidade no sentido do homem ir residir na casa dos pais da esposa, enquanto que o termo matrilocalidade está sendo usado para significar a residência do homem na aldeia da esposa, mas não necessariamente na casa dos pais dela. Para uma discussão acadêmica sobre o tema ver BARNES, 1960.

teria tido, e provavelmente ainda o tenha, caráter prescritivo (38), desde que esses termos, para o homem e para a mulher, são sinônimos de "pessoas casáveis". E mais, um homem chama o irmão de sua mãe pelo designativo correspondente a sogro e este classifica aquele pelo termo equivalente a genro. Igualmente, um homem chama a irmã de seu pai pela palavra correspondente à sogra e esta o designa como genro. Análogas relações terminológicas existem em se tratando de mulher a qual, naturalmente, é chamada nora. A bibliografia existente confirma o que acima foi exposto, assim, FARABEE (1924:76) se expressa do seguinte modo acerca do casamento entre esses índios:

"In their marriage relations the Macusi are exogamous and monogamous. A boy marries his cross-cousin; either his father's sister's daughter or his mother's brother's daughter, and goes to live with his wife in her mother's house. He becomes for a time a servant of his father in law".

Tal ocorrência já foi registrada entre outros grupos da família lingüística karibe, sendo exemplos os Barama Caribs da Guiana (GILLIN, 1936) e os Bakairi. Entre estes o casamento primo cruzado é comum, mas não preferencial. Entre esses índios não há regras de residência e nem evitação de sogro e de sogra. Eles identificam os primos cruzados matrilineares e patrilineares pelos mesmos termos. Um homem identifica o marido da irmã (real ou classificatória) pelo mesmo termo de primo cruzado. Igualmente chama as esposas dos seus irmãos (reais ou classificatórios) pelo mesmo termo de esposa, o mesmo ocorrendo em relação à irmã da esposa. Embora a poliginia seja permitida, o casamento, é, em geral, monogâmico (OBERG, 1953).

Os dados que obtivemos no campo mostram que a aliança (matrimonial) entre primos cruzados ocorre em número reduzido. Porém, isto pode ser explicado pelo fato de que esse tipo de união abrange uma categoria e não apenas uma relação genealógica plena. As fontes também indicam (MARTIUS, 1867:645; RICHARD SHOMBURGK, apud ROTH, 1924:672) a existência do casamento de um homem com a filha de sua irmã. O casamento de um homem com a filha de sua

(38) "Considerados tecnicamente, como sistemas de troca, há e pode haver somente dois tipos de aliança prescritiva: simétrica (baseada na troca direta) e assimétrica (baseada na troca indireta). A primeira inclui as variedades do sistema de seções, a outra é representada apenas pela aliança matrilinear. ... Um sistema de duas — seções é um sistema de aliança prescritiva,, pelo qual é uma sociedade categoricamente dividida em parentes lineais e parentes afins. É proibido o casamento com os primeiros e prescrito com os últimos". (Cf. NEEDHAM, 1960:82).

irmã também é praticado por outros grupos tribais da família lingüística Karibe, entre eles os Barama (GILLIN, 1936); Apalaí (GILLIN, 1948:849); Xarúma (FRIKEL: informação pessoal); Trio ou Tiriyó (RIVIÈRE, 1966:551). Presentemente, não foi encontrado nenhum caso nos grupos locais visitados dessa forma de aliança avuncular. Observação que pode ser falha devido à largueza das relações de parentesco classificatório. Mas, os informantes da aldeia Contão apontaram-nos a viúva de um homem que era irmão da mãe dela. Foi relatado também que na Aldeia Pedra Branca há um homem casado com a filha do marido de sua irmã. Este casamento poderia ser incluído na categoria tio-sobrinha, devido à relação de afinidade. O casamento avuncular entre os Makuxi parece, porém, ter ocorrido apenas de modo esporádico. Isto porque, esse tipo de união conjugal, tende a ser um casamento secundário para o parceiro mais velho; a preferência pela aliança (matrimonial) entre os primos cruzados bilaterais o prejudicaria estatisticamente. O fato concreto é que o casamento de um homem com a filha de sua irmã é refletido na terminologia de parentesco, especificamente com referência ao termo *e:ru?*, este quando ego é do sexo feminino. Esta realidade pode ser visualizada, como indicam as seguintes equações: filha da irmã do pai = filha do irmão da mãe = esposa do irmão = filha = filha da irmã. Uma outra forma de casamento aludida na bibliografia consultada (MARTIUS, 1867:645, RICHARD SCHOMBURGK, apud ROTH, 1924:672) é a possibilidade efetiva da união matrimonial com a viúva do pai desde que não fosse a mãe do pretendente. Possibilidade esta que poderia estar na razão direta do casamento avuncular, dada a aludida concorrência entre pai e filho no mesmo campo de oportunidade conjugal, ou seja, a filha da irmã para um e a prima cruzada patrilateral para outro. Em sua análise sobre o assunto Moore (1963:309) assim se expressa:

“Competition between the generations can show itself institutionally as a conflict between the oblique and cousin marriage. Certainly it is a significant locus of instability and change in kinship systems. But more important, oblique and asymmetrical marriage, relatively rare though they are shed light on a basic theme of primitive social organization — patterned succession of generations”.

Esse fato evidencia, aliás, como já foi demonstrado por vários autores (MOORE, 1963:305), que a consequência estrutural do casamento de um homem com a filha de sua irmã, repetido em duas gerações sucessivas, resulta que a filha da irmã e a filha do irmão da mãe serão a mesma pessoa. Em sua excelente análise formal sobre o casamento de um homem com a

filha de sua irmã, LAVE (1966:196-197), chega às seguintes conclusões:

"1. ZD marriage is a system direct exchange. 2. There are no (permanent) differences in status between wife-taking groups. 3. Exchanging descent groups are patrilineal. Where descent is matrilineal it seems unlikely that one would also find a preference for ZD marriage. 4. Where descent is patrilineal the father is very likely to have authority over his children, including the matrimonial affairs of his daughters. Due to the peculiarities in patterns of exchange and authority over women where ZD marriage is preferred, if marriage ties are contracted between alliance groups, these ties would tend to extend over several generations. 5. The relationship between MB and ZS stands out as an especially important affinal tie within the whole structure of affinal relationships. 6. The simplest relationship terminology is a two-section system, distinguishing male and females in each section. 7. Relative age' is the third basic principle structuring relationship terminology, in addition to sex and kin/affines. This result in separation of cross-cousins (classifying FZD with M, MBD with ZD) and modification of the marriage preference, now eZD and/or yZD. 8. Without ZD marriage, it seems unlikely that would find these equations in the relationship terminology."

Os tiriyó ou "Trio" (RIVIÈRE, 1966:551) não especificam o casamento com a filha da irmã genealógica; mas, com uma categoria de mulheres que inclui a filha da irmã, a qual cai na faixa de suas prescrições. Tal como esses indígenas e os "Barama Carib" (GILLIN, 1936) os homens Makuxi dizem casar com mulheres que estão incluídas na categoria de não parentes e também certas mulheres a eles relacionadas genealógicamente, em especial as primas cruzadas, as quais são terminologicamente iguais. Com os "Trio" não ocorre a identidade terminológica neste ponto (RIVIÈRE, 1966:551), pois as equações correspondentes às primas cruzadas bilaterais são respectivamente: filha da irmã do pai = mãe; filha do irmão da mãe = filha da irmã. Mas apesar disso, tal como as primas cruzadas bilaterais entre os Makuxi, estas mulheres, entre os "Trio", são englobadas com um termo que significa "esposa em potencial". O mesmo ocorre com os primos cruzados bilaterais que recebem uma designação, pelas mulheres, como "maridos em potencial". Semelhantemente, como acontece com os Tiriyó, os Makuxi evitam casamentos com mulheres relacionadas na categoria de parentesco real próximo, irmãs e primas paralelas que terminologicamente são iguais.

Na antiga ordem tribal, de acordo com a bibliografia consultada (39) era permitido e, talvez, até esperado o matri-

(39) Cf. MARTIUS, 1867:642; ROBERT SCHOMBURGK, 1841:200; RICHARD SCHOMBURGK, apud ROTH, 1924:670, 685, 687.

mônio de um homem com a viúva de seu irmão (levirato) ou de uma mulher com o viúvo de sua irmã (sororato). Além destes tipos de uniões secundárias, ao lado daqueles casamentos com filha da irmã e com a madrasta, havia a poligamia, em sua forma poligínica. O velho Joaquim Inglês, morador da Aldeia Tachi, com quem contatamos durante os festejos de São José da “vila” Surumu, em 1964, ao ser indagado sobre a existência da poliginia em tempos passados, revelou que ele próprio tivera duas mulheres simultaneamente, sendo uma delas sensivelmente mais velha que a outra. O *piacã* Avelino, que vive em casa isolada no igarapé do Machado, mas que diz pertencer à aldeia Tachi, disse-nos ter tido também duas mulheres as quais eram irmãs. Porém, uma delas após algum tempo resolveu abandoná-lo. Nos dias atuais essas ocorrências não são totalmente estranhas, embora a poliginia já não seja plenamente aceita pelo consenso tribal, sendo incluída nos casos de sanções satíricas. Na Aldeia de Contão houve um caso de poliginia sororal, sendo desfeita no ano de 1963 pelo falecimento de um das esposas. Sempre que os informantes referiam essa união faziam-no em tom jocoso. Tivemos oportunidade de constatar apenas um caso de poliginia sororal. Isto ocorreu na Aldeia Raposa onde a união é vista pelos habitantes desse grupo local como uma anomalia. Aliás, já foi dito acima sobre a possibilidade deste comportamento ter sido muito influenciado pelos regionais, principalmente pelos religiosos que visitam periodicamente esse aldeamento. Uma prova disso, como se verá no capítulo VII, é verificada no impedimento que sofreu o homem envolvido na poliginia de substituir seu próprio pai na chefia do grupo local, sendo essa modalidade de sucessão consagrada tradicionalmente entre os Makuxi. Assim mesmo, esse julgamento de valores, aparentemente, é apenas em relação àqueles que adotando a poliginia vivem em uma única residência. O atual *tuxaua* da Aldeia Raposa também tem “outra mulher”, mas que com ele não reside; assim tal relação não é evidenciada satiricamente, como a outra, que é até mesmo censurada pelos demais. Essa “outra mulher” é bastante idosa, sendo viúva de um primo paralelo patrilateral do pai do *tuxaua* Gabriel, portanto de um pai classificatório deste. Enquadra-se essa união, embora considerada clandestina, naquela possibilidade já referida em que um homem podia casar-se com a madrasta.

Casamentos entre os primos cruzados matrilaterais e patrilaterais podem ser considerados prescritos. Enquanto que casamentos entre parentes não incluídos naquelas categorias, são evitados e quando ocorrem são motivo de zombarias. Entre

essas uniões que são satirizadas estão aquelas ocorridas nas Aldeias Contão e Barro. Nesta há um homem casado com a filha da irmã de sua mãe, ou seja, sua irmã classificatória; naquela um rapaz casou com uma jovem que lhe está relacionada categoricamente como irmã, desde que é filha da irmã de sua mãe ou seja, sua prima paralela matrilateral. Nessa mesma aldeia um outro homem casou com uma jovem, filha da filha da irmã da mãe de sua mãe. Portanto essa moça é irmã classificatória de seu marido e, ao mesmo tempo, inclui-se na categoria de filha classificatória dele, uma vez que é filha do filho do filho do irmão do pai do pai de seu cônjuge (Ver fig. n.º 2). Um terceiro caso, ocorrido ainda na aldeia Contão, tornou-se público em março de 1964. Um rapaz vinha mantendo relações sexuais com sua irmã consanguínea, dando-se

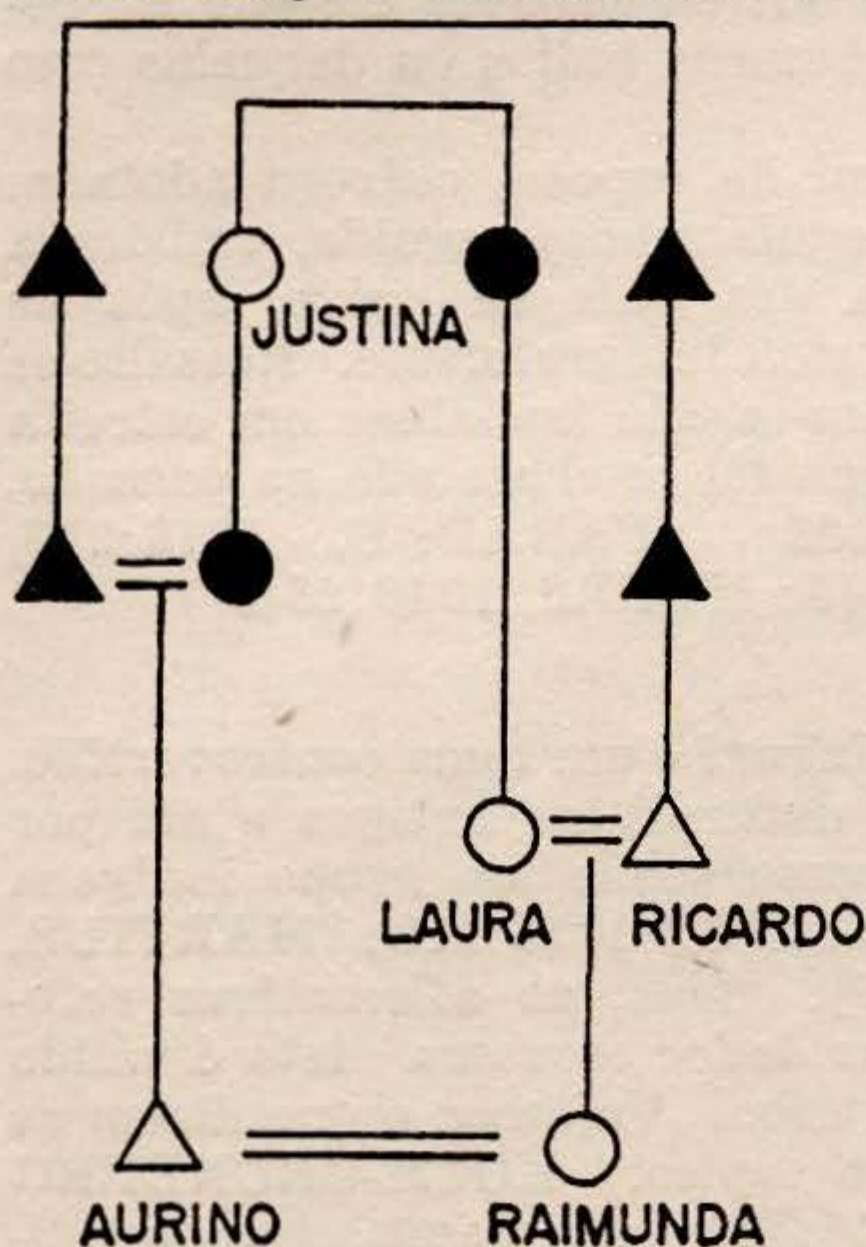


FIGURA 2

ficamos sabendo, posteriormente, que não é o caso único em Contão. Neste aldeamento há um homem que é filho de um indivíduo com sua própria filha.

Relações sexuais extramaritais foram apontadas como causa de separação. Exemplos foram indicados, na Aldeia Contão; três dissoluções de casamento que tiveram aquelas causas, recaindo a acusação de adultério sobre as mulheres. Mas, nessa mesma aldeia e em Raposa, houve informações de um caso em cada um desses grupos locais em que a infidelidade feminina não causou separação. No primeiro deles, pelo menos,

a gravidez desta. Entre os índios houve mexericos que foram logo difundidos pelos regionais. É possível que tenha havido pressão sobre o *tuxaua* Antônio, certamente de ordem interna e externa, especialmente do casal de missionários protestantes que assistem religiosamente aquela aldeia. Em vista do ocorrido, ele intimou o rapaz a deixar o grupo local, só podendo ao mesmo regressar após sua irmã contrair casamento. Estas informações nos foram feitas pelo próprio *tuxaua*. Embora essa ligação incestuosa tivesse originado comentários desairosos na população da aldeia,

a ligação clandestina da mulher chegou ao conhecimento do marido dela, sendo seu irmão o rival. Contudo deve-se salientar, aquelas separações acima referidas foram entre casais recentemente unidos e apenas um deles tinha um filho. Ainda em Contão havia comentários de ligação amorosa entre um dos xamãs e sua filha de criação, uma mocinha de cerca de treze anos. Aparentemente, os homens têm mais liberdade, embora haja informação de um divórcio há tempos ocorrido na vizinhança da Serra do Banco, onde o acusado de adultério era um indivíduo do sexo masculino. No caso do xamã de Contão, sua mulher defendia-o, negando que ele tivesse relações íntimas com a jovem que o casal adotara, segundo informações de um enteado daquele. As relações sexuais extramaritais são mais freqüentes quando há bailes ou outras ocasiões em que há bebedeira, seja entre mulheres e homens índios ou daquelas com "civilizados".

A residência no grupo local da esposa, outrora adotada, nos dias atuais não continua regularmente seguida, embora a residência temporária na casa dos pais da noiva, após as núpcias, seja via de regra cumprida integralmente. Ressalte-se que é ainda usual o jovem recém-casado trabalhar em estreita colaboração com o sogro, fato que foi interpretado no passado, como uma espécie de servidão (FARABEE, 1916:218, 1924:15-76; MARTIUS, 1867:645; MYERS, 1946:26-27).

3 — *Filiação*

A filiação entre os índios Makuxi é um tema controvertido. Eles foram considerados pelos naturalistas antigos e até por etnólogos, mais recentemente, como sendo um grupo indígena de filiação matrilineal (FARABEE, 1916:218; MARTIUS, 1867:642; MYERS, 1946:26-27). Mas, as afirmativas referentes ao assunto são vagas e os dados escassos. Isto é válido também para as subdivisões da tribo. Vejamos o que dizem as fontes a respeito deste segundo tópico. KOCH-GRÜNBERG (apud PINEDA Y GUHL, 1945:173) apresenta cinco subdivisões Makuxi, a saber:

"Los Makusi, por razones geográficas y dialectales, se dividen en varias subtribus, de las cuales las más importantes son Monoikó, Asepangong, Kenóloko, Tewayá y Eliang" (40)

(40) "Los Monoikó viven en la parte del Cotingo y en las montañas al Oriente del mismo. Los Asepangong viven en la parte del Tacutú; tienen fama de ser asesinos y brujos secretos. Los Kenóloko viven en las fuentes del Cotingo. Tienen como particularidad lingüística la terminación *dzo* en casi todas sus palabras. Los tewayá habitan en "maloca bonita" en las faldas sudoccidentales de las montañas de Manari, a la izquierda del río Sumurú central, y en la parte alta del río Maiarí. Los Eliang son los Makusi de Maracá. Su lengua tiene

MEYER (1951:67) omite duas dessas subdivisões, porém apresenta duas outras ao dizer que

“A tribo Macuxi se divide em várias subtribos, como seja a dos Monoicó, a dos Asepang, a dos Pezak'ko, a dos Quessêrumá ou Kesêruma, a dos Eliáng...”.

Nossos dados são insuficientes para afirmar ou negar se na atualidade essas subdivisões (41) ainda não perderam seu caráter operativo nos dias de hoje. Incontestavelmente não há dúvida, entretanto, sobre a predominância absoluta da generalizada identificação do grupo tribal com a denominação Makuxi. Pouco além do que já foi mencionado pode-se esclarecer sobre esses referidos segmentos. A não ser que na Aldeia Contão, foram identificados remanescentes dos *Monoikó* (Monoikó) e dos *Eliang* (Liã), principalmente dos primeiros.

Desconhece-se como era o modelo da antiga sociedade Makuxi, no que diz respeito a essas subdivisões, se eram endogâmicas ou exogâmicas, se constituíam segmentos de descendência unilineal ou mesmo se eram agâmicos. Institucionalizou-se, o que parece pelos exemplos obtidos, a filiação patrilineal. Contudo, isto não foge à hipótese de influência da sociedade nacional, que tende a enfatizar a linha paterna. Uma outra hipótese, talvez impossível de averiguar nos dias atuais, é que a filiação tenha sido sempre patrilineal e apenas fosse enfatizada a matrilinealidade em caso de casamentos mistos, isto é, de mulheres Makuxi com homens de outras tribos. Aliás MARTIUS (1867:642) diz que a filiação era traçada através da mãe e exemplifica: sendo a mãe Makuxi e o pai Wapitxâna ou de outra tribo, os filhos serão Makuxi. Daí acharmos que é possível que no caso de uniões intertribais, em que o homem passava a residir na aldeia da esposa, a identificação com a mãe estaria condicionada à uma identidade com o grupo em que o indivíduo nasceu e se socializou, tal como ocorre entre os Terêna (OLIVEIRA, 1968:25). Neste sentido, em virtude do homem mudar-se para a aldeia da esposa, em consequência do costume da uxorilocalidade temporária e mesmo da matrilocidade permanente (ver nota 37), era natural que os filhos do casal tendessem a se identificar com o grupo tribal da aldeia em que moravam, devido ao ambiente em que eram socializados e à língua materna que falavam. A existência do casamento avuncular, já referido, porém, é um fato que contradiz aquela alegada filiação matrilineal. Sabe-se que o privilégio desse tipo

diferencias dialectales muy marcadas con el propio Makuxi”. (Cf. KOCH-GRÜNBERG, apud. ob. cit., p. 173).

(41) Provavelmente clãs.

de casamento oblíquo tio-sobrinha é dos regimes de filiação patrilineal (LÉVI-STRAUSS, 1949:536). Como é demonstrável, na descendência matrilineal um homem e a filha de sua irmã pertencem ao mesmo grupo. Deste modo, pela oxogamia, ficam interditados de unir-se maritalmente. No caso de haver essa matrilinealidade, o casamento avuncular seria demonstração clara da inexistência de rigidez exogâmica, própria da descendência unilineal. Como, aliás, já sugeriu GILLIN (1936) em relação aos Barama. Contrariando a afirmativa de LÉVI-STRAUSS (1949:536) e LAVE (1966:196) da possibilidade casamento tio-sobrinha só ocorrer quando a descendência é patrilineal, RIVIÈRE (1966:551) afirma que os Tiriyó (Trio) não possuem regra de descendência unilineal, embora eles tenham uma terminologia de descendência lineal. Deste modo, argumenta este autor, a descendência não pode ser um critério pelo qual a sociedade se divida entre grupos de descendência corporada, que trocam mulheres entre si.

É possível que a filiação entre os Makuxi tenha sido semelhante àquela dos Tiriyó (Trio), isto é, sem oferecer uma ênfase na linha patrilineal nem na matrilineal. Embora nos dias atuais, pelo menos, a linha patrilineal seja mais realçada. É comum os Makuxi acrescentarem ao seu prenome, já em português, o do seu genitor como sobrenome. Por exemplo, o *tuxana* Antonio Marcolino, cujo nome de família é o prenome de seu pai. Vários exemplos corroboram a possibilidade de ter sido sempre a descendência dos Makuxi de ordem patrilineal, isto, naturalmente, abstraindo a tendência atual de emprego do prenome do pai como nome de família. Em Contão, onde passamos nosso mais recente período de pesquisa entre esses índios (1967), obtivemos os seguintes exemplos: Ricardo disse pertencer aos *Liã* (Eliang) porque, afirmou, “meu pai era dessa raça”. Sua mulher Laura disse ser *Monaikó* (Monoikó) “porque é raça de meu pai”, asseverou. Marcelino é Wapitxâna, pois seu pai era desse grupo tribal, embora sua mãe fosse Makuxi, *Liã*. Custódio é Wapitxâna porque seu pai era dessa tribo, porém sua mãe era Taulipang. A velha Obrôme diz pertencer aos *Monaikó* tal como seu pai, apesar de sua mãe ser da tribo Ingarikó. Antônio é Wapitxâna como seu pai, embora sua mãe fosse Ingarikó. A língua pode ser considerada como um outro fator que parece auxiliar a hipótese de que os filhos de uniões intertribais adotavam a etnia da mãe como um mecanismo de identificação tribal. Deste ponto de vista podem ser considerados os dois exemplos seguintes: Atanásio, vaqueiro

do “retiro” Milho pertencente à fazenda Nacional de São Marcos, ao ser indagado sobre sua etnia, disse que seu pai era Wapitxâna e sua mãe Makuxi e acrescentou: “sou Makuxi porque sei falar esta língua”. O sogro do Wapitxâna Custódio disse que os filhos deste são Makuxi, pois é esta língua que entendem, enquanto ignoram a do pai. Custódio quando perguntado sobre a questão, respondeu: “nem sei a raça dos meus filhos, pois eles não querem falar mais a gíria”, isto é, a língua nativa. Mas, a filiação patrilineal é sempre evidenciada. Assim, noutra ocasião, o velho *piacã* Gaspar asseverou que os filhos de Custódio são Wapitxâna como o pai, embora não falem a língua dele. Na aldeia Contão foi constatado que os filhos de uniões de pai “civilizado” e mãe Makuxi, são considerados da etnia do pai. Assim, Laísa é filha de Ricardo que é *Liã* e Laura que é *Monaikó*, portanto sua mãe diz que a filha é *Liã*. Mas, Laísa casou com um cearense e por isso identifica seus filhos com este. Certo dia ao chegarmos à casa de Ricardo, Laísa estava zangada com uma de suas pequenas filhas e chegara a bater-lhe. Sua mãe repreendeu-a pela atitude, mas Laísa retrucou rudemente: “a menina não tem seu sangue, ela é cearense”. Mãe e filha falaram em sua própria língua, mas depois aquela nos confidenciou o acontecido. Nos vales do Surumu-Cotingo conhecemos três vaqueiros mestiços de pai “civilizado” e mãe Makuxi, os quais se consideram “civilizados”, isto é, herdeiros da etnia do pai. Justificavam que foram criados fora da aldeia. Em Boa Vista, foi entrevistada uma Makuxi oriunda da Aldeia Maturuca, no Alto Maú, quando jovem veio como doméstica para essa cidade e, na época (1964), era lavadeira por conta própria. Ela se identificou como Makuxi, posteriormente soubemos que seu pai era filho de um Wapitxâna e uma mulher Makuxi, enquanto sua mãe tinha como genitor um Jarikuna e genitora uma Makuxi. Ao ser questionada por que se dizia Makuxi, ela respondeu de imediato: “porque nasci em lugar de Makuxi”.

Pelos exemplos mencionados, pode-se estabelecer que:

- a) quando os pais eram de uma mesma subdivisão (clã?) Makuxi, não havia dúvida de filiação.
- b) quando as subdivisões Makuxi eram distintas, a filiação era dada pelo pai.
- c) quando o casamento era intertribal, a filiação era através da mãe, porque:

i) a residência era matrilocal.

ii) conseqüentemente o nascimento e a socialização da criança ocorriam no grupo local da mãe e por isso a língua falada era materna.

CAPÍTULO VII

CHEFIA

Neste capítulo procuraremos evidenciar aspectos gerais da chefia, como se apresenta atualmente. A falta de documentação sobre o assunto nos impede de aprofundar o tema, como seria desejável.

1 — *O papel do chefe*

Os Makuxi não têm e parece que nunca tiveram um único dirigente para todo o grupo tribal. Em 1787, LOBO L'ALMA-DA (1861:675) refere que os Makuxi tinham cinco chefes, vivendo um em cada aldeia. Outras fontes informam, também, que no passado cada grupo local Makuxi tinha seu chefe, o qual era assessorado pelo pajé, considerado sua segunda pessoa. Era o chefe, quem fixava os dias para as danças, etc.; recebia regularmente alimento dos outros índios de seu grupo local; ele nunca dava ordens ditatorialmente, mas sim com boas maneiras; na guerra, porém, era absoluto no comando, sendo distinguido pelos melhores enfeites de penas, armas e pintura especial (ROTH, 1924:568-576). Atualmente, cada aldeia ainda tem, via de regra, o seu chefe ou *tuxava*, como é chamado regionalmente. O termo designativo do dirigente de cada grupo local Makuxi, porém, na língua indígena seria *iêbru*. O prestígio exterior do chefe, aparentemente, é mais evidenciado devido ao destaque que os regionais e outros "civilizados" procuram atribuir-lhe. Um desses recursos é chamá-lo sempre pelo título de *tuxava*, dando-lhe formalmente a primazia no trato de assuntos que dizem respeito ao seu grupo local. Contudo, apenas em raras ocasiões é consultado nas relações de trabalho, cujos acordos verbais são efetuados diretamente entre as partes interessadas. Quando ocorre de ser consultado, de preferência ele indica os seus parentes mais próximos. As relações comerciais são, também, completamente independentes de sua alçada. Aliás, a moderação de mando dos chefes Makuxi já foi evidenciada pelos naturalistas (42) que percorreram a área habitada

(42) MARTIUS, 1867:646; RICHARD SCHOMBURGK, apud ROTH, 1924:576.

por esses índios. A influência interna dos *tuxauas* parece depender diretamente de dois fatores: personalidade marcante e um numeroso grupo de parentes. Aqueles das Aldeias Contão, Raposa e Limão, particularmente desta última, confirmam isso (Ver figura 3). As aldeias com população diminuta são ligadas à aldeia maior que lhe fica mais próxima. Uma mostra disso é a aldeia da Enseada em relação ao Barro. Igualmente, as novas aldeias que são formadas devido ao processo de redistribuição populacional, subordinam-se à chefia do *tuxaua* da aldeia geratriz sob a forma de um “encarregado”, segundo nos revelaram os informantes. Os indivíduos que vivem isolados, nas adjacências ou não dos criatórios, ligam-se, também, à aldeia de que são originários. Quando o *tuxaua* se ausenta por algum tempo, indica um “encarregado” para substituí-lo. Antônio, o chefe da Aldeia Contão, tencionava viajar conosco até Belém. Disse, ao ser indagado, que deixaria como “encarregado da aldeia” o seu cunhado Norberto. Este é Wapitxâna, sendo casado com a irmã daquele há muitos anos. O irmão mais moço do *tuxaua*, o acompanharia até Boa Vista. Aliás, a substituição de um *tuxaua* pelo marido de sua irmã não é estranha aos Índios Makuxi. Na Aldeia Barro, o *tuxaua* Tristão ao falecer teve seu lugar preenchido pelo seu cunhado (marido de sua irmã) Jerônimo. Na Aldeia Contão, quando morreu o *tuxaua* Domingos, pai do atual, quem assumiu a chefia foi o Wapitxâna Davi, genro do chefe falecido e marido da irmã do atual *tuxaua*. Na Aldeia Barro, Silvestre sucedeu Jerônimo devido a influência dos moradores da “vila” Surumu. Contudo, Silvestre é irmão da esposa do falecido *tuxaua* Tristão, a quem Jerônimo substituíra. O *tuxaua* Gabriel da Aldeia Raposa quando sai, seu irmão Agostinho assume a direção, segundo este informou. Mas, o marido de sua única irmã é uma espécie de “capataz da aldeia” sendo pessoa de confiança do chefe.

2 — Transmissão de Chefia

A transmissão de chefia é pretendida, isto é, esperada pelo grupo local, na linha sucessória de pai para filho real e na ausência deste, um filho classificatório ou um irmão de uma ou outra categoria genealógica. Concretamente, como foi mostrado acima, o genro e o marido da irmã são igualmente pretendentes em potencial. Um bom exemplo de processamento de transmissão de direitos políticos com a prioridade desejada, é aquele ocorrido na Aldeia Limão. Nela o *tuxaua* falecido foi substituído pelo seu filho mais velho, este pelo seu irmão, o qual ao falecer teve seu posto ocupado pelo filho de seu irmão classifi-

ALDEIA LIMÃO
Março, 1964

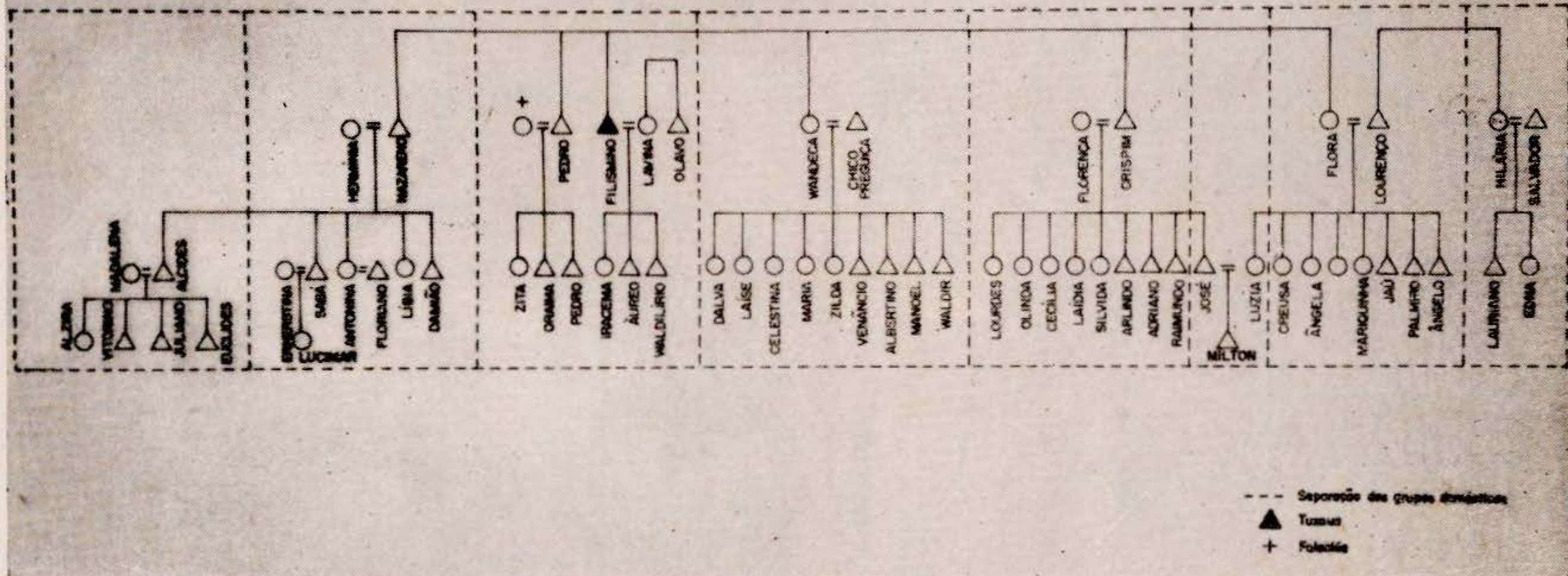
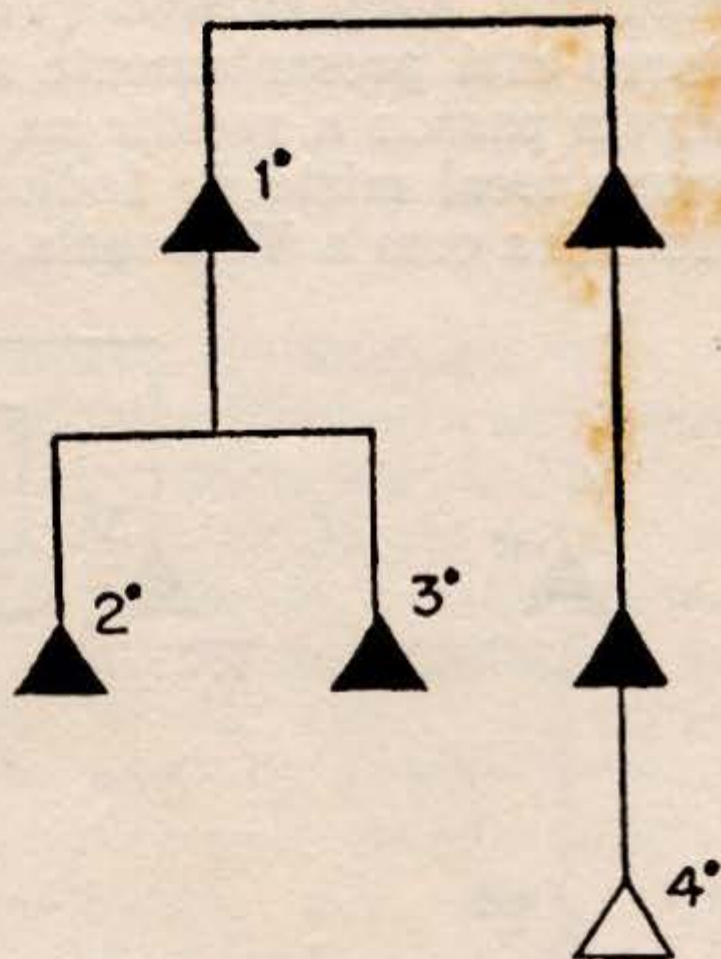


Figura 3

catório, ou seja, pelo filho do filho do irmão de seu pai (Ver fig. 4). Uma mostra das outras alternativas preferenciais nos é dada no quadro relativo à sucessão na aldeia Contão. Aí o *tuxaua* morto foi sucedido pelo marido de uma de suas filhas. Este, pouco depois, transmitiu o cargo ao irmão de sua mulher, filho mais velho do chefe falecido. Este último, ao morrer, teve como sucessor o seu irmão, o atual *tuxaua* (Ver fig. 5).

Enquanto o primeiro e o segundo casos acima mencionados seguem o modelo esperado pelo



FILISMINO

FIGURA 4

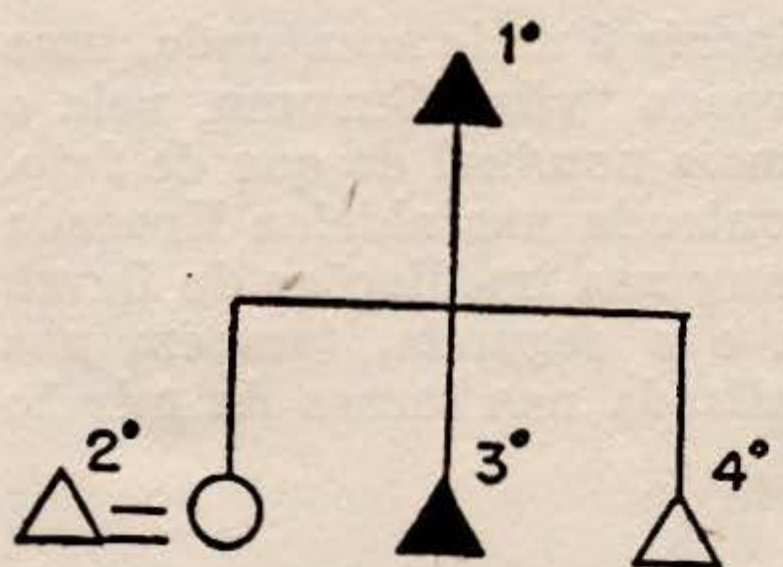


FIGURA 5

ANTONIO

grupo local, já o terceiro e o quarto exemplos não confirmam essa expectativa. Por isso serão aqui relatados como arranjos organizatórios que fogem ao modelo patrilineal. Destes dois últimos exemplos de transmissão de chefia, primeiramente citaremos aquele que se refere à Aldeia Barro. Neste grupo local os informantes deram os

nomes de seis *tuxauas*, quatro dos quais já falecidos. Manoel teve como herdeiro seu filho Cipriano. Este não tinha filhos, por isso foi substituído por Tristão que, segundo as informações, era o indivíduo mais velho do grupo local. Mas ao morrer, os filhos de Tristão eram pequenos, assumindo a chefia o Índio Taulipang Jerônimo, marido da irmã do *tuxaua* falecido. Jerônimo sob prováveis pressões dos regionais deixou o cargo em 1950, passando-o a Silvestre de quem seu antecessor era cunhado. Embora Silvestre fosse alcoólatra tinha boa receptividade com os "civilizados", mas o fato de ser subserviente a estes, desagradou aos índios, os quais o teriam induzido a devolver o cargo ao velho Jerônimo que o reassumiu em 1958. Este, após sua morte, em 1960, foi substituído pelo seu filho

Maurício, atual *tuxaua* (Ver. fig. 6). Mas de fato a chefia de Barro está presentemente acéfala, pois Maurício algum tempo depois passou a residir na Aldeia Boca do Mato, um pequeno grupo local misto de índios Makuxi e Taulipang, próximo da fronteira com a Venezuela. Aliás, sendo a aldeia Barro aquela

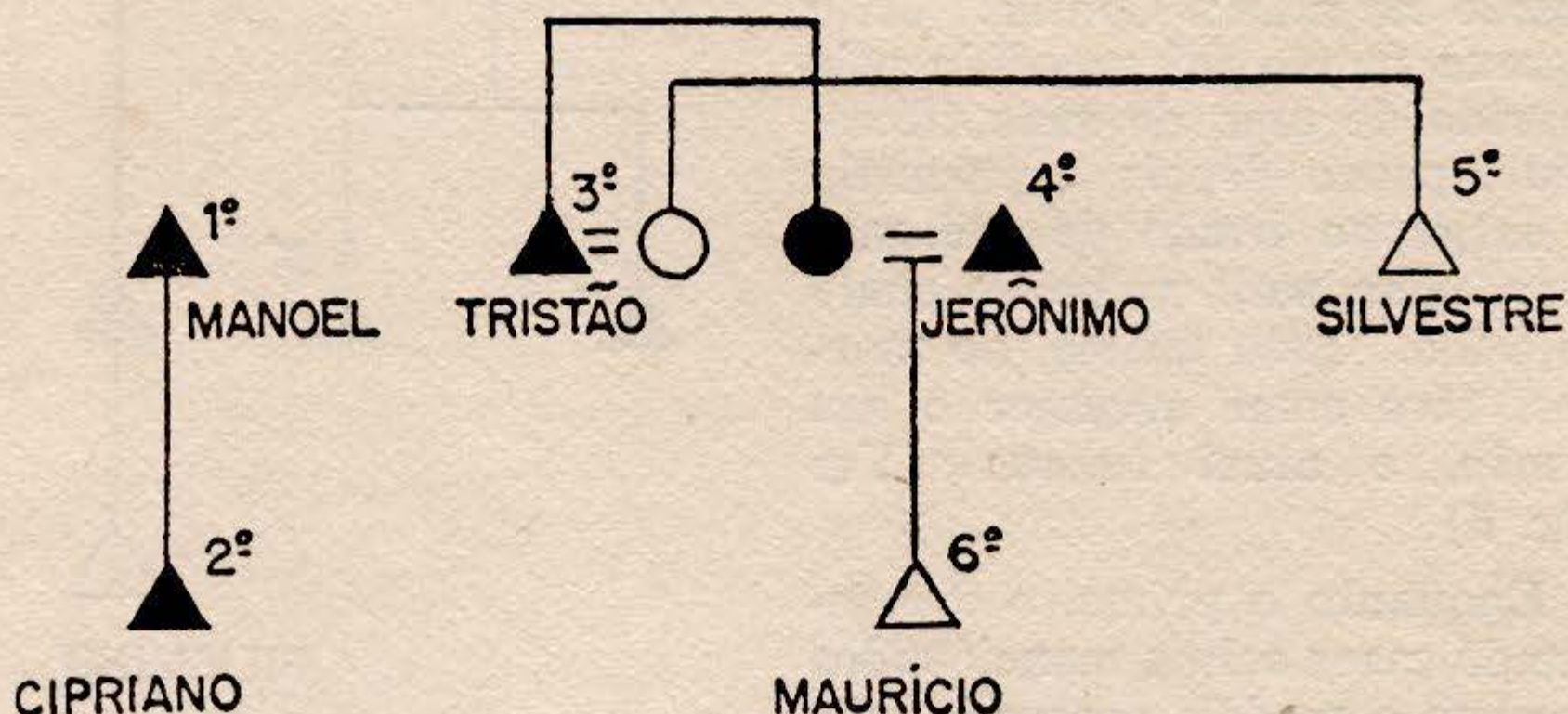


FIGURA 6

com a qual a interação com os regionais é mais acentuada, uma vez que se tornou apêndice do povoado “vila” Surumu, nela o papel de *tuxaua* parece que seria mais nominal do que de fato. Semelhante acefalia política é encontrada nas aldeias Enseada e São Jorge, a primeira no rio Miang nas imediações de Barro e praticamente uma fração desta e a segunda, também nas redondezas de “vila” Surumu, localizada nas terras da missão católica “São José”.

3 — Influência Alienígena

As informações recebidas durante a pesquisa revelam que na atualidade o papel de *tuxaua* deve ser sancionado pelo órgão protetor (então Serviço de Proteção aos Índios, atualmente Fundação Nacional do Índio), através do encarregado da Ajuda de São Marcos. Ao novo *tuxaua* é outorgada uma “patente”, pela qual lhe são conferidas as prerrogativas de “administrar a maloca e defender os interesses de seus patrícios”. Um outro ponto resultante dessa influência alienígena se refere ao modo de sucessão de chefia tribal. Um fato que se deu na Aldeia Raposa, pode ser dado como ilustração: Gustavo deveria substituir seu falecido pai no cargo de *tuxaua*. Mas, como esse índio pratica a poliginia sororal, tipo de união tradicionalmente aceita pelos Makuxi, foi impedido de assumir o

cargo de direito hereditário. O padre que na época fazia a desobriga teria influenciado junto ao Encarregado da Ajudância de São Marcos, no sentido de que a “patente” de *tuxaua* lhe fosse negada e concedida ao atual, de nome Gabriel, que é primo cruzado patrilateral do preterido (Ver fig. 7). Além

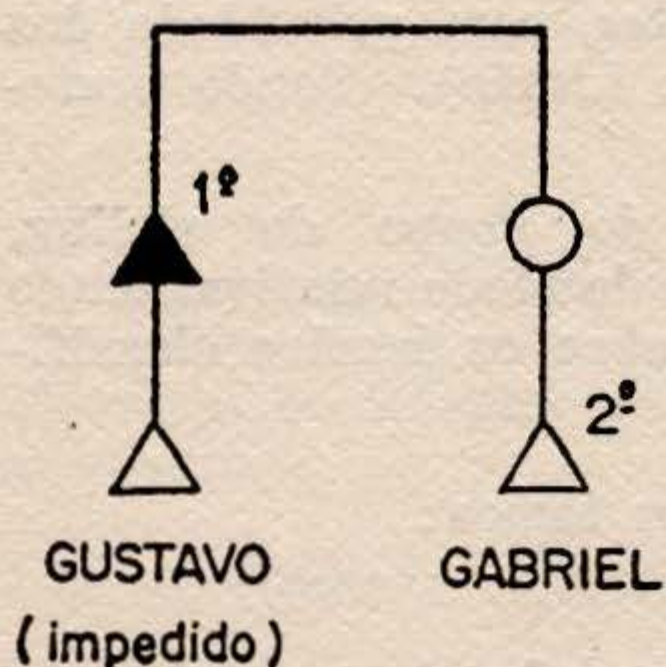


FIGURA 7

disso, outras instâncias e não somente aquelas inerentes aos mecanismos de liderança tribal são obliteradas, através de injunções diversas e alheias aos indígenas. Assim, as contendas internas ou externas são da alçada do representante local do órgão protetor ou resolvidas pela coação policial, principalmente por esta. Um exemplo disso é que no período de 1955 a 1963 ocorreram 47 prisões de índios Makuxi, sob a rubrica “caboco”, registradas na Delegacia de “vila” Surumu (43). Essas detenções são relaxadas após o pagamento de carceragem. Como raramente o índio dispõe de dinheiro, algum “civilizado” faz o pagamento. Um caso destes ocorreu em 1964 em “vila” Surumu, quando um Makuxi foi detido, por ter sido acusado de colocar timbó num igarapé que servia de bebedouro ao gado de um fazendeiro. Um outro fazendeiro tido como “bom” fez o pagamento exigido pela polícia. Assim, o “caboco” ficou devendo o “favor” e a quantia de vinte cruzeiros, bastante alta na época, o equivalente pelo menos a quarenta dias de trabalho assalariado ou 240 quilos de farinha de mandioca.

Pelo exposto neste capítulo, vemos que embora os mecanismos de sucessão da chefia do grupo local sejam (ou tenham sido) preponderantemente hereditários, isto é, de pai para filho real ou classificatório, irmão para irmão real ou classificatório, foram adulterados não só pelas contingências do momento como nos casos relativos às Aldeias Barro e Contão, mas também até pelos regionais, como no caso da Aldeia Raposa. Os líderes impostos pelos fazendeiros ou pelos religiosos através do órgão protetor são, direta ou indiretamente, instrumentos de dominação dos “brancos”, não tendo por isso

(43) Não foi feita uma comparação com a prisão de “brancos” no mesmo período e lugar porque não havia dados. Ademais, a menor insolência de um bêbedo índio pode dar-lhe cadela, o mesmo não ocorrendo quando se trata de “civilizado” embriagado.

a liderança que é proporcionada pelos mecanismos das normas tribais. Pode-se, então, estabelecer dois critérios usuais de transmissão de chefia entre os Makuxi: vertical e horizontal, os quais podem ser assim explicados:

- a) Linha vertical: através da filiação, pelo critério de idade relativa dos descendentes, com prioridade dos mais velhos. (Ex.: Contão e Limão). Sendo preteridos os filhos das filhas.
- b) Linha horizontal: através do grupo de sibling, também obedecendo o critério de idade relativa, tendo os irmãos reais prioridade sobre os irmãos classificatórios (Ex.: Limão).

Quanto aos exemplos apresentados temos:

Fig: 4: tipo padrão

Fig. 5: arranjo e volta ao padrão

Fig. 6: desvio de padrão e volta a este

Fig. 7: anômalo.

CAPÍTULO VIII

CRENÇAS

Este capítulo é uma tentativa de sumariar os aspectos da cosmologia e da ideologia dos Makuxi atuais. Assim serão referidos a situação religiosa, o xamanismo, a medicina e a mitologia.

1 — *A situação religiosa*

Os Makuxi de hoje dizem-se católicos na sua grande maioria, havendo também protestantes. Os adeptos do protestantismo encontram-se nas aldeias Contão e Pedra Branca, onde se constituem na maioria, sendo a primeira o principal núcleo, tendo inclusive um pastor que os assiste continuamente, residindo nessa aldeia numa temporada durante cada ano, no período seco. Os habitantes das demais aldeias visitadas, consideram-se católicos. Apesar disso, porém, os Makuxi conservam muitas de suas crenças. A vida religiosa atual, poder-se-ia afirmar, se constitui numa mistura, com aparência cristã, mas de fundo indígena. Isto fica claro em alguns de seus muitos (ver apêndice n.º 4). Os Makuxi praticam o cristianismo a seu modo, tendo inclusive se originado entre esses índios uma religião sincrética cristã-indígena que se difundiu entre outros grupos tribais da família lingüística Karibe. Atualmente é predominantemente praticada na Guiana. Essa religião é denominada *Areruia*, corruptela da palavra Aleluia. BUTT (1960:67-69) colecionou dez versões da origem do culto Aleluia, todas concordam que o seu fundador foi um Makuxi originário das montanhas Kanukú da savana do rio Rupununi. Essa autora (1960:100) assim se expressa acerca da expansão do culto:

“Hallelujah seems to have been confined to those tribes of the Carib group who call themselves Kapong Yamok (i.e. the Akawaio and Patamona), and Pemong (i.e. the Makusi, Taulebang and Arekuna) who live in adjacent areas in the Parakaima Mountains and the gran sabana on the boulderlands on British Guiana, Brazil, and Venezuela. Today, only the Akawaio practise Hallelujah assiduously, though a few Arekuna also

perform it in their more remote settlement. The position of Hallelujah among the Patamona and Makusi requires investigations”.

Sua influência no Brasil, aparentemente, foi mínima ou nula. Os Makuxi sabem de sua existência, mas como culto religioso parece não ter adeptos no presente. Na Aldeia Raposa, em dois de abril de 1964, nas primeiras horas da noite um grupo de mulheres cantava e dançava no terreiro. Pedimos, então, que cantassem *Areruia*, mas apenas a velha mãe do *tuxava* Gabriel sabia algumas estrofes. Porém, em 1966, fomos informado que a *Areruia* estava sendo reavivada naquela aldeia, por influência dos missionários protestantes.

Outrora, segundo ROBERT SCHOMBURGK (1840:271) os Makuxi, entre outras tribos da Guiana, costumavam enterrar seus mortos dentro da casa onde eles moravam. Quando em viagem, faziam uma barraca coberta com folhas de palmeiras sobre a sepultura, para protegê-la contra as intempéries. MARTIUS (1867:648) e ROTH (1924:639) também nos informam do enterramento Makuxi dentro das casas, este último menciona que eles pintavam o cadáver de seus mortos. Refere ainda que a sepultura de um pajé era localizada numa colina especial com forma peculiar e bem arborizada. Igualmente encontrou no Rupununi uma aldeia que tinha um lugar específico para enterrar os mortos, mas afirma que esse fato aparentemente era um caso excepcional.

No passado parece que os Makuxi praticavam o enterramento secundário. Mais precisamente, eles desenterravam os ossos dos mortos e os colocavam em urnas funerárias de barro e as depositavam em locas de pedra. Tivemos oportunidade de visitar uma delas, nas encostas da serra da Memória, na Aldeia Contão. Aí estavam quatro urnas praticamente inteiras, contendo ossaria humana, havendo muitos ossos e cacos espalhados pelo chão. Os vasilhames inteiros eram de pequeno porte. Informantes nos revelaram que na margem esquerda do rio Cotingo, em frente da Aldeia Contão, na serra do mesmo nome, há duas pequenas grutas também com urnas funerárias.

Atualmente o sepultamento é semelhante ao praticado pelos regionais. O cadáver é colocado num rústico caixão de madeira ou é envolto na rede de dormir do falecido. Em Contão observamos dois cemitérios, um em Contão propriamente dito e outro em Canta Galo, próximos do casario. Nenhum deles possui vestígios exteriores, só viemos a saber de sua existência pelas indagações que fizemos e pedindo que nos mostrassem. Dizem que acendem velas no dia de finados, ao modo brasileiro.

2 — *Xamã*

A importância do xamã (44) ou *piaçã* entre os Makuxi, mesmo nos dias de hoje é denotada pela aceitação de seus serviços e pela presença deles em vários grupos locais visitados. Em Contão há cinco, em Tachi há três, em São Jorge há um, em Vista Alegre há um. Provavelmente, na grande maioria das aldeias haverá alguém que exerça esse mister. O *piaçã* é o elemento que participa tanto das atividades religiosas (sobrenaturais) como das profanas (médicas). A tarefa do *piaçã* seria de mediador entre as entidades sobrenaturais e os crentes, guardião do conhecimento mágico-religioso do grupo tribal, curador de feitiço, além de ser médico. Assim, cuida ele das duas esferas: terrena e extraterrena. A mitologia dos Makuxi mostra o *piaçã* como advinho de catástrofes, e quando estas ocorrem somente ele salva-se, porque sempre ninguém lhe dá ouvidos e por isso mesmo todos sofrem as conseqüências de sua incredulidade (ver mitos n.ºs 8, 10, 22). Ele pode também curar feitiço e afastar os maus espíritos. Neste último caso emprega as folhas de planta mororó em sessões chamadas “bater folha”.

Richard Schomburgk (apud BUTT, 1962:9) que visitou os Makuxi na primeira metade do século XIX, afirmou que se o xamã não tem filhos para sucedê-lo, escolhe o rapaz mais astucioso da aldeia. Im Thurn (1967:334) no último quartel do século passado, assim se expressou a respeito do assunto:

“According to tradition, the office of pealman was formerly hereditary. If there was no son to succeed the father, the latter chose and trained some boy from the tribe — one with an epileptic tendency being preferred. At present, however, the office seems occasionally to be undertaken without any hereditary claims ...”

FARABEE (1924:72-73) que estudou os makuxi em princípios deste século, entra em outros pormenores dizendo que:

“The office of piamong in former times was hereditary, but apparently it is not so today. A boy is selected by the piamong and put through a certain amount of practical training. He is taught the manufacture of the few medicines used. The herbs used may grow at a great distance in the savannah or forest;

(44) “... los chamanes sons seres que se singularizan en el seno de sus respectivas sociedades por determinados rasgos que, en las sociedades de la Europa moderna, representan los signos de una “vocación” o, al menos, de una “crisis religiosa”. Los separa del resto de la comunidad la intensidad de su propia experiência religiosa” (ELIADE, 1960:23).

he must know the plants and their locality. He is taught the traditions of the tribe, for he must pass them on. He must learn the methods of his profession and the proper use of his profession and the proper use of his voice in exercising. He must become a real ventriloquist who can imitate the calls of all animals and birds as they approach and retreat when they are called”.

MARTIUS (1867:647) inclui entre as funções do xamã: chupar ferimentos, dar ervas medicinais para beber, distribuir amuletos e defumar com tabaco contra maus espíritos. Acrescenta esse mesmo autor que a profissão de xamã é aprendida desde jovem, através dos velhos mestres na solidão e na reclusão. FARABEE (1924:72) comenta que:

“The medicine man, or plazong, is the religious head of the village and the controller of all kinds of spirits. Sickness and disabilities of every sort are due to the evil influence of a medicine man in some other village. The influences, or evil spirits, must be discovered and dispelled by the medicine man of the afflicted village. Pains are due to the presence of foreign objects in the body of the patient”.

Acerca da generalizada crença do canaimé, isto é, seres misteriosos que atacam e matam as pessoas que viajam sozinhas e da influência do xamã sobre eles, esse autor diz (1924:75):

“The plazong has no power over the kenaimas and may himself be attacked by them”.

Não tivemos conhecimento da existência, no passado e no presente, de xamãs do sexo feminino. Igualmente não obtivemos informações sobre a possibilidade ou não do mister de xamã (*piaçã*) e de feiticeiro (*mu:matô*) ser exercido simultaneamente pelo mesmo indivíduo. Aliás, a respeito de feitiço, os informantes nos revelaram dois casos na Aldeia Contão, sendo um deles fatal. O *tuxaua* Antonio contou que seu pai morreu enfeitiçado. O corpo dele ficou todo enegrecido antes de morrer. O próprio feiticeiro, quando embriagado, revelava o seu feito, disse o informante. O outro caso de feitiço foi contado pela própria vítima. Mário informou que seu corpo ficou repleto de furúnculos e que um *piaçã* da Aldeia Araçá o curou. Para fazer crer o que dizia, mostrou as cicatrizes resultantes de sua doença.

A expectativa, pelo menos, é que a função de *piaçã* seja transmitida de pai para filho e pressuponha um aprendizado específico. O caso que será aqui apresentado, como ilustração, é o de Avelino, o principal informante deste tópico. Este xamã descende de uma estirpe de *piaçã*. O pai de seu pai, seu pai e seu irmão mais velho o antecederam. Foi este quem ensinou a Avelino a “Oração de Jesus Cristo” (ver mito n.º 6). Até então, porém, ele não era xamã. A revelação de suas aptidões de *piaçã* ocorreu na década de 1940 quando estava no

baixo rio Branco, trabalhando no desmatamento da estrada carroçável de Mucajaí. Após alguns dias de trabalho, Avelino perdeu o apetite e passou a alimentar-se apenas com chá de casca preciosa. Começou, também, a fumar excessivamente. Fazia cigarros de tabaco misturado com resíduos de casca preciosa. Certo dia teve visões (45). Primeiramente apareceu-lhe uma criança, depois outra, e assim sucessivamente, até totalizar seis. Elas lhe disseram: “ficamos contigo para te ajudar, quando houver gente doente debes rezar a Oração de Jesus Cristo”. Desde então Avelino segue o conselho recebido. Ao ser indagado da eficácia do tratamento que executa, ele respondeu: “doença muito grave não tem jeito”.

O *piaçã* Avelino pretendeu ensinar o ofício ao seu filho mais velho e posteriormente a um outro filho, mas ambos se recusaram. Igual tentativa fez para transmitir ensinamentos a um filho da irmã de seu pai, ou seja primo cruzado patrilateral e marido da irmã em potencial. Mas, este também não quis abraçar a carreira de *piaçã*. Do que se depreende da história de vida de Avelino, no que diz respeito à sua ascendência de xamãs e de sua pretensão em ensinar o ofício a seus filhos e a um seu primo cruzado patrilateral, esse aprendizado cai na esfera do formal (aprendizado direto). Os xamãs, aliás, na prática da cura pretendem adaptar o ideal ao real, procurando imitar o personagem mítico (ver mitos n.ºs 3, 4 e 5), às vezes transfigurados em Jesus Cristo (ver mitos n.ºs 6 e 7).

3 — *Xamanismo e Medicina*

Um dos objetivos manifestos do xamanismo (46) é a recuperação da saúde física. A cura xamanística a que IM THURN (1967:335-338) se submeteu em fins do século pas-

(45) “Las enfermedades, los sueños y los éxtasis más o menos patológicos, son, como hemos visto, otros tantos medios de acceso a la condición de chamán. En ocasiones estas singulares experiencias no significan otra cosa que una “elección” venida de lo alto y no hacen más que preparar al candidato para nuevas revelaciones. Pero, casi siempre, las enfermedades, los sueños y los éxtasis constituyen por si mismos una iniciación; esto es, consiguen transformar al hombre profano de antes de la “elección” en un técnico de lo sagrado. Desde luego, esta experiencia de ordem extático está siempre y en todas partes seguida por una instrucción teórica y práctica que procuran los viejos maestros; pero nos por eso menos decisiva, porque es ella la que modifica radicalmente el status religioso de la persona ‘escogida’ ” (ELIADE, 1960:43).

(46) “O Xamanismo é uma instituição social cujos representantes, através do êxtase produzido segundo padrões tribais, entram em contato com o sobrenatural a fim de defender a comunidade de acordo com suas respectivas ideologias religiosas, seja por viagens aos mundos do Além, seja pela possessão por espíritos” (BALDUS, 1965/66:187).

sado (1878) por um *piaçã* Makuxi, demonstra que o trabalho era fetio numa casa de moradia, à noite, em plena escuridão, com a presença de outras pessoas, sendo a sessão demorada. O xamã usava ramos de folha, água de tabaco numa cabaça. Os canaimés podiam chegar no recinto na forma de felinos, veados, macacos, pássaros, tartarugas, cobras e índios de alguma outra tribo. O xamã tirava um objeto estranho do corpo do paciente e cobrava-lhe o serviço.

Não tivemos oportunidade de fazer observações diretas sobre as práticas xamanísticas. Estas são feitas em lugares fechados e na escuridão, durante a noite. O desenrolar de uma cerimônia de acordo com a informação do Makuxi Aurino (Aldeia Contão) é a seguinte: o *piaçã*, sentado em um pequeno banco, “bate folha” de mororó, (*Bauhinia fortificata*, LK), bebe infusão de tabaco com água e fuma cigarros. No correr da sessão, conta aos parentes a doença que aflige o paciente e revela de quem e como foi adquirida. Para isso, o *piaçã* deve falar com o “bicho” que fez o mal. O processo de cura, durante a sessão, consta de sopros no lugar afetado balbuciando, alternadamente, palavras ininteligíveis para os assistentes. Quando o xamã receita algum chá, de acordo com a doença, ele faz “benefício” na bebida, isto é, sopra e também “reza”, ou seja, diz palavras balbuciadas. O *piaçã* Gaspar, nos informou que assim procedeu no chá de casca de xexuá e igualmente na infusão de casca da árvore mariposa que receitou à esposa do *tuxava* Antonio, de Contão. O chá se destinou a aliviar a dor de dente e a infusão serviu para desinchar o rosto devido à afecção dental. Também entre os Makuxi atuais, o *piaçã* recebe remuneração pelas curas. Pode receber rede, pano, sal, tabaco, fósforo, galinha, porco, carneiro, etc., conforme as possibilidades do paciente beneficiado pelo seu trabalho.

Entre os sobrenaturais (47) malignos estão as almas ou *tektõ* e os “bichos” (termo geral dado a animais mitológicos). Uns e outros dão quebranto. Este pode ser fatal, se não for de pronto e convenientemente curado. Manifesta-se através de dores de estômago e de cabeça. Os remédios para curar o quebranto de *tektõ* podem ser o chá de couro de jacuruaru e a defumação de crueira debaixo da rede do doente. Para eliminar o quebranto de “bicho” o remédio indicado é o chá da planta *vaiara* putana, a qual não foi possível identificar e nem saber o seu nome no vernáculo. Qualquer pessoa pode dar

(47) Sobrenatural é “... todo o inacessível aos nossos sentidos no universo concebido pelos povos de que trataremos, ou, em outras palavras, todo o acessível apenas pela sua vivência religiosa” (BALDUS, 1965/66:193).

quebranto, involuntariamente, para crianças, basta que esteja cansada e lhes volte o olhar. Um exemplo desse fato ocorreu no igarapé Machado. Certa vez, quando estávamos na residência do *piaçã* Avelino, sua esposa que estava com a pequena filha do casal ao colo, saiu da casa para o alpendre. Instantes depois Avelino disse-lhe algo em seu idioma e ela recolheu-se rapidamente. Ao indagar do *piaçã* o que ocorrera, ele respondeu que mandara sua mulher levar a criança para o interior da casa, pois avistara dois Makuxi que se aproximavam com carga na guaiaca às costas e certamente viriam cansados. E acrescentou: “eles podem dar quebranto à menina”.

Um bom xamã é aquele que tem largo conhecimento de plantas medicinais, mas sua maior ou menor eficiência se individualiza pela “reza” que executa. Os vegetais de valor medicinal para os Makuxi, de acordo com as informações que recebemos, são os seguintes: *Copaíba*, o óleo serve para curar feridas; *darura*, o banho da casca serve para curar curuba; *erva do campo*, o chá serve para icterícia; *erva de passarinho*, queimada e triturada serve para sarar ferida; *jenipapo bravo*, assado e misturado com massa de beiju de mandioca serve para ferroadada de arraia; *manga brava*, o chá da casca é purgante para vermes; *mastruço*, o chá serve para gripe e coqueluche; *orelha de onça*, o chá da raiz serve para malária; *salva do campo*, o chá da folha serve para dor de cabeça; *sucuba*, o xarope da casca serve para curar tosse; *mururé* ou *orelha de burro*, o chá da raiz serve para desarranjos intestinais; *casca puré* ou *majerioba*, o chá da raiz serve para febre e o chá da semente torrada serve para dor de cabeça; *barba-de-bode*, o chá da batata serve para infecção intestinal; *xexuá*, o chá da casca serve para dor de dentes; *mariposa*, a infusão das cascas com água serve para inchaço; *cebola brava*, moída serve para passar nas plantas dos pés e nas palmas das mãos do paciente; *preciosa*, o chá da casca serve para febre, desintéria e icterícia; *carapanãúba*, serve para malária; *pimenta*, água apimentada serve para enxaguar a boca para readquirir paladar; *milho branco*, o mingau serve de fortificante (48). Mas, o valor de um *piaçã* vai além de médico, de curador de feitiço e de controlador de entidades sobrenaturais. Ele se evidencia também pelos remédios miraculosos que podem fazer um indivíduo deixar de ser panema e tornar-se marupiara. Entretanto, provavelmente alguns desses mágicos remédios não são de seu co-

(48) Para a verificação dos nomes científicos das plantas mencionadas cf. RODRIGUES, 1958; LE-COINTE, 1947 (ver apêndice n.º 3).

nhecimento exclusivo, pois o próprio interessado deve deixar-se aferroar nos braços pelo lacrau ou pela caba papa-olho ou ainda pela tocandira. Há um outro meio de obter o mesmo fim; para consegui-lo basta beber a puçanga de mundubim, ou seja, a infusão deste com água.

4 — *Mitologia*

Este tópico, até certo ponto, pode parecer deslocado neste trabalho. No entanto, não desejaríamos terminar esta parte do nosso estudo sobre a sociedade Makuxi, sem fazer algumas indicações e anotações sobre a mitologia do grupo. No apêndice n.º 4 está ordenado o material de que dispomos para o estudo do problema, isto com o objetivo único de por à disposição dos especialistas o fruto de nossa investigação a respeito do tema. É uma coletânea de vinte e seis mitos que foram obtidos em quase sua totalidade (vinte e quatro) através das narrativas do pajé Avelino, morador em casa isolada no Igarapé Machado, próxima à Aldeia Tachi. O informante aparenta uma idade de cerca de cinquenta e cinco anos. É casado pela segunda vez, tendo praticado, quando moço, a poliginia sororal. Um mito (ver mito n.º 25) obtivemos do velho sogro de Avelino, que mora em casa deste e outro (ver mito n.º 26) de uma velha residente na Aldeia Barro.

A influência dos “brancos” sobre os Makuxi abrange todos os aspectos de seu sistema social. Na literatura oral, ela também se manifesta. Em alguns dos mitos que coletamos são evidenciados fatos e instrumentos completamente estranhos à sua tradição e que sabidamente se relacionam com a sociedade dominante de cunho cristão e ocidental. De outro lado eles nos mostram que existiu, em larga faixa territorial, uma interação intertribal a qual, porém, nos é impossível explicar. As fontes consultadas nos informam que há motivos mitológicos que são gerais para os indígenas das Guianas, do norte da Amazônia brasileira e de outras áreas do nosso país (IM THURN, 1967; LARAIA, 1968; NIMUENDAJU, 1915; KOCH-GRÜNBERG, 1953; WAGLEY e GALVÃO, 1955).

107

TERCEIRA PARTE
A SITUAÇÃO DE CONTATO

CAPÍTULO IX

RELAÇÕES INTERÉTNICAS

Foram evidenciados nos capítulos precedentes alguns aspectos gerais, porém relevantes para a compreensão das economias e das sociedades nacional e indígena, na atualidade. Da sociedade tribal, foram evidenciadas suas peculiaridades como um grupo indígena em processo de integração numa economia caracteristicamente pastoril.] Da sociedade brasileira procurou-se mostrar um perfil, especificamente de uma de suas frentes de expansão. Galvão (1957:67) afirma que:

“A caracterização da cultura dessas sociedades rurais constitui elementos indispensáveis para se aferirem com a necessária precisão dos fenômenos de mudança e transição que sofrem os grupos indígenas em suas relações com a nossa frente pioneira”.

Por isso, para ser avaliada devidamente a situação de vivência contínua em que chegaram a coexistir as duas sociedades, só poderão ser elas entendidas em sua dinâmica se consideradas como uma unidade, isto é, tendo-se em vista a compreensão simultânea da sociedade tribal e do segmento da sociedade brasileira em sua tipicidade regional (49). Mais precisamente, procurou-se verificar a interação entre os índios makuxi e os regionais da área rio-branquense, evidenciando-se sua qualidade de um caso particular, isto é, específico, de situação interétnica. E esta é a diretriz do trabalho, particularmente neste capítulo. É sabido que em uma situação de contato entre duas sociedades possuidoras de diferentes níveis tecnológicos, onde uma é dominante e conseqüentemente a outra é dominada, as estruturas econômica e política desta última são aquelas esferas que sofrem de imediato o maior impacto e,

(49) Neste sentido, OLIVEIRA (1968:352) afirma que: “Os estudos da situação de contato e, portanto, dos sistemas interculturais, devem ser — sempre que possível — precedidos por estudos monográficos, culturalistas ou estruturalistas sem que a rentabilidade da investigação das áreas de fricção interétnica será sempre muito menor. Pela mesma razão, o estudo dessas áreas sempre será deficiente se não se estender a pesquisa à sociedade regional, vendo-a como o contexto mais amplo e dominante sobre a qual se dão as relações entre índios e brancos”.

por isso mesmo, são logo as mais afetadas pela conjunção. Como corolário disso, sabe-se que a introdução de um sistema mercantil em uma sociedade de autoconsumo e de escambo intertribal esporádico, importa na modificação de comportamentos que refletem suas conseqüências no sistema social (50) em geral. Assim, é através daquelas instâncias cruciais que a sociedade mais poderosa se capacita para o manejo de seus objetivos manifestos ou não. Deste modo, tanto no caso aqui tratado como naqueles semelhantes (LARAIA & MATTA, 1967; MELATTI, 1967; OLIVEIRA, 1964, 1968), as duas sociedades ao interagirem relacionam-se no sentido de envolvente (a nacional) e envolvida (a tribal). A situação, vista apenas em sua aparência, revela a existência de uma estratificação étnica. Aliás, sabe-se que como já acentuou Stavenhagen (1963:101):

“En la medida en que el sistema regional de estratificación social agrupa solamente a dos estratos cuyas características básicas son étnicas, este tiende a matener la apariencia de una situación colonial. Al mismo tiempo, tiende transformarse en una estratificación netamente socioeconómica, con el desarrollo de las relaciones de classes”.

Porém, em contrapartida, no dizer de Ianni (1962:111):

“As distinções e separações entre grupos que se definem como racialmente diversos, são manifestações destinadas a exprimir mistificadamente relações de dominação-subordinação geradas originariamente com base no modo de apropriação dos produtos do trabalho social e dos próprios homens, quando portadores de mercadorias e cristalizadas ao nível das relações sociais destinadas a legitimar certas formas de distribuição hierarquizada dos homens”.

Em síntese, este capítulo objetiva evidenciar, através da descrição, o processo de integração que vem se desenvolvendo desde o final do século XVIII, com os primeiros “descimentos” dos Makuxi, para as povoações existentes em torno do Forte São Joaquim.

1 — *As Relações Interétnicas no Passado*

Mostrou-se anteriormente, na primeira parte deste trabalho que os Makuxi vêm enfrentando, direta ou indiretamente,

(50) “Reduzido aos seus termos mais simples, um sistema social consiste numa pluralidade de atores individuais interagindo mutuamente numa situação que tem pelo menos um aspecto físico ou ambiental. Os atores são motivados relativamente a uma tendência ao máximo de satisfações, e a relação de cada qual com sua situação e com os outros é definida e mediatizada por um sistema comum de símbolos culturalmente elaborados” (PARSONS, TALCOTT, apud IANNI e CARDOSO, 1961:61-62).

o contato com os “brancos” há cerca de dois séculos. Abstraindo as especulações de um possível parentesco dos Makuxi com os Yaios ou a sua identidade com os Muchikeriens, indígenas mostrados no mapa da Guiana confeccionado por Val d’Abbeville, editado em 1654, hipótese aventada por MYERS (1944:18), sabe-se que a mais antiga referência explícita a eles, na parte da Guiana, foi feita em 1753 pelo Diretor Geral de Essequibo, enquanto que do lado brasileiro (então português), MONTEIRO DE NORONHA (1856) é o primeiro a referi-los em 1770 (RIVIÈRE, 1967:307). Conforme já vimos no primeiro capítulo, no tópico Povoações Indígenas e o Forte São Joaquim, no ano de 1777 embora os Makuxi já fossem conhecidos não foram mencionados entre as tribos “reduzidas”, isto é, que faziam parte das aldeias próximas e que dependiam daquela Fortaleza (RIBEIRO DE SAMPAIO, 1850:253). Segundo LOBO D’ALMADA (1861:674), em 1787 apenas dois índios Makuxi viviam na Aldeia Santa Maria. Posteriormente, como informa NABUCO (1903:250, nota 154-A) eles desceram, sendo que a aldeia São Felipe, uma daquelas povoações indígenas estabelecidas ao redor do forte, foi constituída de índios Makuxi. Mas, ainda no final do século XIX, como nos relata COUDREAU (1887:400), isto é, na época (1884-85) da viagem desse explorador francês à área rio-branquense, os Makuxi ainda eram arredios ao convívio sistemático com os regionais. Embora os Makuxi se mantivessem afastados de uma vivência contínua com os “civilizados”, o avanço do gado pelas savanas, onde o criatório foi iniciado na segunda metade do século XVIII, tornou inevitável a ocupação plena desses campos, ficando o contato interétnico definitivo e crescente (51). A pecuária extensiva, premida pela carência de braços, aproveitou os Makuxi (e os Wapitxâna) como fornecedores de

(51) KOCH-GRÜNBERG (apud PINEDA Y GUHL, 1945:172), que esteve na área rio-branquense em 1911-13, nos fornece um retrato da situação nesse período, assim se expressando acerca dos Makuxi: “La mayor parte de las tribus del Río Branco son Karib y la más importante de entre éstas es la de los Makusí, que se encuentra entre los rios Mahú, Tacutú, e Rupununi, em regiones fronterizas entre el Brasil y la Guayana Británica, especialmente entre los bosques de Canucú y Canocón, de onde avanza hacia el Noroeste hasta el Cotingo y mas allá de este rio hasta el Surumú, ocupando en el sur las sabanas del alto Parimé-Mahua en donde viven conjuntamente con los Wapisana, tribu Arawak. Tambien se encuentran algunos pequenos grupos Makusi en la orilla derecha del Uraricuera, cerca de desembocadura del Tacutu y se hallan mezclados con Wapisana, habitan en Maracá y forman en la isla del mismo nombre, um centro aparte con el pueblo de Santa Rosa. Las epidemias contraidas en el contacto com los blancos los han diezrado casi por completo”.

produtos de roça, como trabalhadores eventuais em ocupações domésticas e em trabalhos braçais em geral. Ainda hoje isto acontece, fato que era usual já nos primeiros anos deste século, havendo testemunho dessas ocorrências.

“São os índios das tribos Macuxy e Uapixana os únicos trabalhadores ruraes da região. Já nas culturas, já nas campeadas, já nas lutas contra as cachoeiras, ... são os índios dessas tribos, repito, que trazem o seu estorço e a sua coragem ao civilizado que os explora, os despreza, os maltrada, apesar de facilitarem ao civilizado alimentação, que este não produz, e oferecerem-lhe valor, que também não possui.” (LEAL, apud BANDEIRA, 1919:112).

Enfim, eram esses índios, principalmente, os elementos usados nas atividades braçais. Como exemplo disso podemos citar, entre outros, que em 1924 a tripulação das canoas da expedição de RICE (1949:54) era constituída de “30 índios Makuxis, Uapixanas, Jaricunas e Taulipanguês”. O Geólogo AVELINO IGNÁCIO DE OLIVEIRA (1929:43) ao referir-se a uma das suas excursões profissionais realizada em 1927 pelos campos e montanhas rio-branquenses, dá a seguinte informação:

“A expedição ficou organizada de modo que uma parte da comitiva marcharia a cavalo e a outra composta de índios Macuxys acompanharia a pé transportando a bagagem essencial às costas, porquanto o cavalo cargueiro que até ahí trouxemos não resistiria ao trabalho atravez das montanhas. De Hamburgo regressou a Boa Vista, o Sr. Homero Cruz, prosseguindo conosco o Sr. Lafayette Pinheiro e um guia de nome Joaquim Inglez, índio macuxy civilizado.”

Nos últimos anos, o convívio interétnico daqueles que vivem no Território Federal de Roraima tem aumentado gradativamente. É importante frisar, porém, que os “civilizados” agem através duma frente de expansão (de caráter pastoril, quase de modo exclusivo até pouco tempo). Por sua vez o grupo tribal também agiu de modo semelhante, isto é, não se apresentou como um todo e sim em parcelas. Fato que hoje em dia, guardadas as proporções no tempo, ainda ocorre. Daí ter havido a possibilidade da existência de relativo conservantismo, ao lado de mudanças inevitáveis. É provável que o fato da sociedade makuxi ter-se mantido sempre retraída a um convívio mais acentuado com os pioneiros luso-brasileiros e, posteriormente, aproximar-se gradativamente e em parcelas de sua população para contatar mais sistematicamente com a frente de expansão da sociedade brasileira, tenha sido um dos fatores básicos da manutenção do seu conservantismo sociocultural. E, talvez, de sua sobrevivência biológica, apesar do longo período de contato. A propósito disso, sabe-se que para aqueles

índios que conseguem ultrapassar as etapas de “isolados”, de “contacto intermitente”, de “contacto permanente” e ingressam na categoria de “integrados”, alargam-se as chances de sobrevivência (52). Embora a integração pareça, como nos afirma RIBEIRO (1957:21):

“configurar uma forma de acomodação que, conquanto precaríssima, em certos casos abre aos grupos étnicos-à medida que se amoldam às exigências do convívio com civilizados desenvolvem maior resistência às moléstias e se despojam de suas singularidades lingüísticas e culturais — oportunidade de sobrevivência e participação na sociedade nacional, como parcelas apenas diferenciadas por suas origens indígenas”.

2 — *As Relações Interétnicas no Presente*

Pela própria localização dos grupos locais dos índios Makuxi, as relações interétnicas são mais acentuadas com os habitantes da zona rural. Esses regionais têm um modo de vida, seja na indumentária, no tipo residencial, nas técnicas da lavoura, etc., que não difere muito daquele adotado pelo “caboco”. Eles são analfabetos ou apenas semi-alfabetizados, tendendo, porém, a haver uma mudança desse quadro como foi mostrado no primeiro capítulo. Os Makuxi apenas recentemente começaram a ter, de modo mais sistemático, rudimentos de alfabetização. Mas, somente nas gerações mais novas e em reduzido número (53). Uns e outros adotam o cristianismo à sua maneira e, na grande maioria, se dizem católicos. O convívio dos Makuxi com os regionais, considerados em sua totalidade, não é homogênea. Alguns grupos locais mantêm um relativo isolamento, porém outros interagem de modo sistemático com uma parcela dos regionais, como ocorre, por exemplo, com aqueles que ficam nas imediações do povoado “vila” Surumu. Nesse caso, pode-se dizer, há uma relativa intimidade nos contatos diários. Apesar de não haver uma segregação física propriamente dita, no contato cotidiano ou no trato

(52) Empregamos as categorias de contato mencionadas, de acordo com RIBEIRO (1957:7-14). Assim temos: “isolados” (contatos acidentais e raros); “contacto intermitente” (relações ocasionais); “contacto permanente” (contatos diretos e permanentes) e “integrados” (participantes da economia regional como mão-de-obra ou como produtores de certos artigos para o comércio.

(53) No período em que foi efetuada a pesquisa de campo havia escolas nas aldeias de Contão, Limão, Raposa, Arái, Boqueirão, São Marcos (Vista Alegre). Alunos de Chumína e Guariba estudam em Raposa. Crianças de Barro, Enseada e São Jorge estudam na Missão São José de “vila” Surumu. Alguns alunos de aldeias mais distantes, como Tachí, Curicaca, etc., são internos na mesma Missão.

ocasional, nota-se discriminação em importantes dimensões da vida social, tais como nas oportunidades de trabalho, nas relações comerciais e sociais. Assim, mesmo sem haver uma permanente situação conflitiva, a acomodação não é plena devido à existência de preconceito (54) por parte dos “civilizados” e dos índios. Este fato tende a falsificar o verdadeiro caráter da interação entre as duas sociedades. A evolução do processo resulta inevitavelmente em uma situação de “fricção interétnica” (55). Contudo, nas circunstâncias de contato dos Makuxi com a sociedade nacional, especificamente num dos seus segmentos, não há uma rígida segregação “racial” e nem uma hostilidade declarada. Porém, isto não indica uma total ruptura na estratificação puramente étnica, apesar do sistema de classes que começa a emergir. Certamente, essa dualidade tomará outras feições, quando começar a desfazer-se a dicotomia reinante, com a acentuação da referida emergência do sistema de classes. No momento a camada dominante da sociedade regional, que enfeixa em suas mãos o poder econômico e político, não foi ainda abalada em seu aspecto monolítico. Para a população regional não há nenhum interesse na ascensão econômico-social dos “cabocos”. Estes por sua vez, não estão em condições de concorrer no mercado regional de mão-de-obra, senão para a obtenção de ocupações mais árduas, cujo único requisito é a força física. É na qualidade de mão-de-obra secundária que está sendo feita sua instalação nesse segmento da sociedade nacional. Uma diminuta parcela de “cabocos”, embora não tenha elementos para uma tomada de posição reivindicatória, está consciente da situação em que, irremediavelmente, foi envolvida. Desabafos em que a melancolia e o

(54) “As manifestações de preconceito, tais como as barreiras raciais, os estereótipos ou as ideologias raciais são fenômenos que exprimem situações reais de contato entre grupos diversos, mas elas não são inteligíveis a não ser quando a análise ultrapassa essas manifestações fenomênicas e atinge as raízes, que não são étnicas, raciais ou culturais, ainda que se expressem nessa esfera... Somente quando inscrevermos estas manifestações no âmbito da estrutura econômico-social em que elas ocorrem é que adquirimos uma compreensão precisa do seu sentido essencial”. (Cf. Ianni, 1962:88, 106).

(55) “Chamamos de fricção interétnica o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes conflituais, assumindo esse contato muitas vezes proporções “totais”, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser modelada pela situação de fricção interétnica. Entretanto essa “situação” pode apresentar as mais variadas configurações, todas elas definidas pelas características acima mencionadas. Desse modo, de conformidade com a natureza sócio-econômica das frentes de expansão da sociedade brasileira, as situações de fricção apresentarão aspectos específicos” (Cf. Oliveira, 1962:86).

fatalismo são as tônicas, repetem-se freqüentemente. A polarização de interesses, daí uma visão estereotipada da situação para uns e outros, ocasiona queixas ou louvores recíprocos. Deste modo, os grupos em conjunção arquitetam soluções próprias para os seus problemas, resultando em furtos, etc., pela parte dos "cabocos" e prisões, ameaças e avaliações negativas pelo lado dos "civilizados". Há uma hostilidade, nem sempre manifesta, entre os dois grupos étnicos, cuja oposição de objetivos é patente. O fato marcante é que interagem de acordo com o princípio de dominação-subordinação, seja no campo social, no político ou no econômico. Este é obviamente o de mais alta relevância e talvez seja o ponto mais visualizado pelos indivíduos em interação, ao serem consideradas as diversidades existentes entre si. Nas suas auto-avaliações, os indígenas que têm mais contato com a sociedade regional compreenderam que é através do êxito econômico que poderão assemelhar-se ao "civilizado", cujo representante com maior poder de atração é o criador. Para aqueles "cabocos", ser fazendeiro é o alvo almejado em suas fantasias. Por outro lado, aqueles com maior experiência de vida fora da aldeia e que conseguem algum dinheiro em suas garimpagens, procuram imitar a indumentária de melhor apresentação do "branco", nas ocasiões propícias.

3 — *Presença do Órgão Assistencial*

Para toda a área rio-branquense há, como representante do órgão protecionista, a "Ajudância de São Marcos". É constituída de um único Posto Indígena, o que tem como sede a própria fazenda de São Marcos. Essa fazenda é remanescente das três chamadas "fazendas nacionais" que, como vimos no primeiro capítulo, em fins do século XVIII constituíram o núcleo inicial do criatório bovino do atual Território Federal de Roraima. A área primitiva das fazendas nacionais era calculada em cerca de 60 léguas quadradas. As invasões sucessivas de particulares e o descaso das autoridades fizeram reduzir-se unicamente a São Marcos, que ocupa atualmente cerca de 15 léguas quadradas (56). Esta Fazenda (BANDEIRA, 1919:109), a partir de 10 de fevereiro de 1915 passou

(56) "A firma J. G. de Araujo & Cia. é uma das mais importantes firmas aviadoras de Manaus tendo penetrado no município de Boa Vista em agosto de 1918, fixando-se em terras das fazendas nacionais... No relatório do inspetor BENTO M. PEREIRA DE LEMOS, relativo ao ano de 1924 encontramos severas restrições à atividade desta firma. dizendo: "Tem sido deveras espinhosa a ação mantida por esta Inspe-

a ser administrada pelo então Serviço de Proteção aos Índios, que foi criado em 1910 e extinto em 1967, sendo substituído pela Fundação Nacional do Índio (lei n.º 5.371 de 5/12/67). São Marcos limita-se ao sul pelo vértice dos rios Tacutu e Uraricoera; a leste pelos rios Tacutu e Surumu; a oeste pelos rios Uraricoera e Parimé, ao norte pela reta da cabeceira do igarapé Joari, passando ao norte do lago das Rosas, atingindo a cabeceira mais setentrional do igarapé Manga Brava, afluente do Milho. Aliás, nas proximidades do igarapé do Milho, nas vizinhanças da Aldeia Lago Grande dos Índios Wapitxâna-Makuxi, há invasores desde 1928. Recentemente, em 1969, segundo nos informou o Sr. José Maria da Gama Malcher, então Diretor do Departamento de Assistência aos Índios, o representante local da FUNAI ao tentar mandar cercar de arame a referida parte, teve obstada sua pretensão pelos dois fazendeiros ali estabelecidos, os quais tiveram o apoio do Chefe de Polícia do Território, também fazendeiro e parente dos interessados. O fato foi comunicado à direção da entidade que iria providenciar o restabelecimento de seus direitos. A "Ajuda de São Marcos", pelo menos até 1967, não tinha nenhum controle efetivo sobre os índios de sua jurisdição. Nem mesmo sobre os Makuxi e Wapitxâna, localizados na zona campestre, em processo de integração, e cujas aldeias, em sua grande maioria, são relativamente de fácil acesso. O único grupo local que sofre sua influência, pela proximidade (cerca de 20 quilômetros), é a Aldeia Vista Alegre, de Índios Makuxi e alguns Wapitxâna. Como entidade empregadora poucas possibilidades tem São Marcos, como órgão assistencial sua importância é praticamente nula, o mesmo acontecendo como controlador das relações de trabalho. Via de regra os reclamos são feitos diretamente à autoridade policial mais próxima, como ocorre com os Makuxi do Vale do Surumu-Cotingo. O representante do órgão protetor geralmente nada resolve sobre queixas que lhe são dirigidas, acabando por encaminhá-las à polícia. Em 1964,

toria contra os exploradores que ousam disputar os bens patrimoniais da União no Rio Branco.

O mais obstinado de todos é o comerciante J. G. de Araujo que não satisfeito com as riquíssimas terras que lhe couberam na partilha das fazendas nacionais de São Bento e São José, então abandonadas dos poderes públicos, e, bem assim, com uma parte da fazenda nacional de São Marcos, que conseguiu ocupar abusivamente, ainda procura usurpar outros tratos de terra deste último próprio da União, que é, sem dúvida, o mais importante e será uma das principais fontes da riqueza pública quando se valorizar a pecuária com as facilidades do transporte entre aquela região e Manaus". (GUERRA, 1957:185, nota 13).

dois índios Makuxi da Aldeia Chumínã mataram um porco de um “civilizado”, casado com uma índia Makuxi, residente nesse grupo local. Os dois índios temerosos de alguma represália, dirigiram-se a São Marcos e lá relataram que os porcos do referido cidadão invadiam suas roças e que estavam, por ele, sendo acusados do furto de um desses animais. Posteriormente, o “civilizado” dirigiu-se ao Inspetor e contou como ocorreu o furto, inocentando-se da invasão de seus porcos nas roças dos índios. Ficou estabelecido, depois disso, que a solução seria dada pelo delegado de polícia da zona (povoado Normandia). Este decidiu que o porco fosse indenizado, autorizando o *tuxaua* da Aldeia Raposa a fazer a cobrança. O *tuxaua* nos informou que ele próprio pagou Cr\$ 10,00 e, posteriormente, os índios envolvidos no “delito” lhe prestaram serviço na cavação de um poço d’água, em sua aldeia. De outra feita, em 1958, o *tuxaua* da Aldeia Limão dirigiu-se à Ajudância de São Marcos, para que o então Inspetor impedisse a construção de uma casa que serviria de residência para o vaqueiro de um novo retiro (fazendola) que estava sendo situado por um dos fazendeiros em fase de expansão. O inspetor prometeu embargar, mas de fato nada decidiu e o retiro foi estabelecido, sendo vendida a “benfeitoria” do mesmo em 1965 a um outro fazendeiro. O *tuxaua* de Limão tentou comprá-la, para evitar a penetração de outro proprietário, mas não obteve êxito.

A Inspetoria de São Marcos não tem condições objetivas para cumprir as funções a que se propõe. Faltam-lhe recursos humanos e materiais. A renda que a venda anual do gado proporciona, é toda enviada à direção do órgão protecionista (57). Até as escolas nas aldeias são de responsabilidade do governo do Território ou dos padres (neste último caso estão aquelas de Canta Galo, em Contão) e de Limão. A única prerrogativa que resta ao Inspetor de São Marcos, em relação aos Índios que “assiste”, é sancionar a nomeação de um novo *tuxaua*, embora isso ocorra sempre de acordo com a pretensão de algum fazendeiro ou outro “civilizado” interessado. Os *tuxauas* das Aldeias Barata e Lago Grande, ambas de índios Wapitxâna, são exemplos disso. Na primeira o Inspetor destituiu o *tuxaua* herdeiro de seu pai, como é tradição da tribo referida, e colocou outro, apontado pelo então Administrador da Colonia Agrícola Coronel Mota, que lhe fica próxima (DINIZ, 1968b). O administrador era compadre do *tuxaua*

(57) Em 1965 foram vendidos para Manaus um total de 250 bois, segundo nos informou o senhor Gilberto, então Chefe da primeira Inspetoria, sediada naquela cidade.

que recebeu a “patente”. Alegou-se que a substituição do então dirigente da aldeia era consequência de sua inaptidão, pois “tinha pouco zelo pela maloca e bebia muita cachaça”. Já na Aldeia Lago Grande, ao vagar-se o cargo, os índios apontaram o seu preferido. Mas, um fazendeiro vizinho tinha outro candidato. Dirigiu-se a São Marcos e deu as razões de sua preferência, alegando que “os índios queriam para *tuxaua* um beberrão e valente”, enquanto aquele que indicava era “moderado e dava-se melhor com os “civilizados”. O Inspetor o atendeu. No que se refere aos Makuxi o caso da investidura do novo *tuxaua* de Raposa, em 1947, como já foi visto no capítulo VII, referente à Chefia, é um entre outro.

Pelo exposto, vê-se claramente a ineficácia do órgão protetor na área em apreço. Contudo, sabe-se que nem sempre o ônus da culpa cabe ao referido órgão, uma vez que muitas dificuldades sempre teve de enfrentar, desde a falta de apoio para empreender reivindicações de terras (ver nota n.º 56) até a carência de recursos (RIBEIRO, 1962). Atualmente a Fundação Nacional do Índio, tem planos específicos para a área rio-branquense, tais como estabelecimento de colônias de fronteiras e reservas indígenas. Espera-se que concretize algo em favor dos índios e que tais iniciativas não fiquem apenas no papel, como ocorreu com o pretense “Parque Nacional do Parima”, cujo decreto do Governo Federal datado de 1961, até agora não foi regulamentado (58).

(58) Ver apêndice n.º 1.

CAPÍTULO X

PROCESSO DE INTEGRAÇÃO

Interagindo num vai e vem de aproximação e retração, em maior ou menor grau, os Makuxi não se inserem totalmente na sociedade envolvente e nem se isolam dela em demasia. Assim, a absorção do estilo da sociedade regional e, em particular, da população rurícola da zona campestre, é feita de modo gradativo e em razão daquela maior ou menor aproximação permanente ou eventual. Embora os Makuxi tenham logrado uma relativa participação socioeconômica no contexto regional, esta participação não pode ser estendida para o conjunto tribal. Porque, mesmo sendo conseguida por muitos, seja na qualidade de mão-de-obra secundária (braçal e doméstica) ou como produtores de alguns bens de lavoura ou, ainda, pela coleta de pequenos diamantes, a maioria da população fica à margem da economia regional.

Uma das diferenças entre índios e "brancos", é que os primeiros praticam uma agricultura de subsistência, enquanto os segundos, quando são agricultores, a fazem de modo predominantemente comercial. A distância cultural se evidencia, ainda mais, porque os "civilizados" têm noção exata de propriedade particular, enquanto os Makuxi ainda não se entrosaram de modo pleno nesse aspecto da nova situação. Assim, como conseqüência, os "brancos" controlam o preço do trabalho dos "cabocos", que por isso mesmo é desvalorizado. Esse controle dos regionais, fica mais patenteado pelo fato de terem os Makuxi grande importância na execução dos trabalhos braçais nos campos e nas serras. Sua participação em serviços, na capital do Território, não é despercebida, porém reduzida. Vale salientar que, apesar da depreciação e da tendência de desorganização dos costumes indígenas, como acontece nas ordens econômica, política e religiosa, os Makuxi mantêm uma escala suficientemente alta de coesão tribal que permite tratá-los como uma unidade étnica específica. Mesmo assim, porém, vários aspectos socioculturais já estão descaracterizados, através da incorporação de outros, estranhos à sua tradição. A deculturação advinda da conjunção intersocietária é a natural

conseqüência de um contato entre uma sociedade tribal e outra nacional. Os indígenas não alcançam os padrões socioculturais dominantes e os membros do agregado social maior, por sua vez, não entendem os daqueles. O despreparo individual do índio em face da nova situação, o diminuto e instável mercado ocupacional, reservam-lhes as atividades mais simples. As atividades braçais e domésticas constituem assim a única condição de trabalho para o qual possuem qualificação imediata. Em conseqüência, encontram-se ainda à margem, tanto no que diz respeito à economia, quanto ao que tange à estrutura social da sociedade envolvente, dadas as limitadas oportunidades de ganho no mercado de trabalho regional. Há dificuldade até mesmo para conquistar melhores posições na camada mais baixa. Costumam alegar que o “civilizado só aproveita a força do pobre, mas não auxilia”; “tudo que é de pobre não tem valor”. Porém, a concorrência ocupacional de mão-de-obra braçal com os “brancos”, na zona onde estão localizados os grupos locais visitados, não é aguda, pois estes almejam posições de trabalho menos árduas e melhor remuneradas.

1 — *Relações Comerciais e de Trabalho*

A interdependência entre os Makuxi e os regionais é patente, seja pela venda da força de trabalho indígena, seja pela produção e comercialização da produção agrícola tribal, como ainda pela obtenção de produtos manufaturados, os quais os Makuxi já não podem dispensar. Daí a ocorrência de um *modus vivendi* sem conflitos fatais. Enquanto os roraimenses podem ser considerados consumidores marginais em relação aos centros de maior importância do país, os Makuxi exercem o mesmo papel dentro da vida econômica regional. Os indígenas praticavam apenas o escambo, mas na atualidade começam a receber dinheiro, porém só recentemente o seu valor está sendo percebido de modo satisfatório. Os Makuxi não tendo condições materiais para fazer face à nova situação, gerada pelo contato continuado e cada vez mais estreito, empregam-se como mão-de-obra no mercado regional de trabalho, a fim de remediar as deficiências comerciais de sua economia ainda quase de autoconsumo. Mas, além de constituírem mão-de-obra não qualificada, têm, contra si, as flutuações de um mercado ocupacional pouco desenvolvido. Valem-se também, como outro meio de remediar o poder aquisitivo, da garimpagem diamantífera, feita por métodos rotineiros, sendo por isso pouco lucrativa. Além disso, são vítimas de logros pelos compradores das diminutas pedras que extraem.

Embora os Makuxi vivam numa área pastoril, apenas são empregados como vaqueiros eventuais. A economia regional aproveitou os Makuxi quase exclusivamente como mão-de-obra braçal esporádica e como fornecedores ocasionais de gêneros alimentícios. Vaqueiro à “quarta” foi encontrado apenas um Makuxi, em toda a área percorrida, incluindo os vales do Urari-coera, Surumu-Cotingo e Tacutu. Trata-se de um Makuxi cria de “civilizado” e que é casado “no católico”, com uma mestiça de pai “branco” e mãe Makuxi. O pai criou-a e sendo ele fazendeiro deu ao genro a capatazia de uma de suas fazendas, de cerca de trezentos bovinos, para sociedade à “sorte”. Há três outros casos de existência de vaqueiros Makuxi efetivos, um trabalha num dos retiros da Fazenda Nacional de São Marcos e os outros dois são também assalariados. Contudo, no vale do Surumu-Cotingo encontramos dois mestiços de pai “civilizado” e mãe Makuxi que eram vaqueiros à “quarta” em pequenas fazendas. Um outro mestiço era pequeno criador, antes fora vaqueiro à “quarta” de seu padrinho e “pai de criação”. Isto demonstra que a participação efetiva dos Makuxi, mestiço ou não, na atividade pastoril, de modo permanente, ainda é reduzida.

2 — *Interação Interétnica*

Casamentos formais e mesmo uniões informais entre indivíduos das duas sociedades, a nacional e a tribal, são raros e quando ocorrem sempre são homens civilizados da “classe baixa” com mulheres índias. Há uma exceção, trata-se do Makuxi Abel que se casou com a professora *civilizada* de sua Aldeia (Raposa), onde também ele é professor. As mulheres Makuxi, preferidas para uniões interétnicas, quase sempre são jovens que foram criadas pela família de algum *branco* ou tiveram experiência “exterior” como domésticas. A exploração sexual da mulher índia pelos regionais, de modo clandestino, de pleno consentimento ou até pela violência, é usual. Como exemplo vamos relatar, uma caso ocorrido nas primeiras horas da manhã do dia seguinte ao término dos festejos de São José em “vila” Surumu, exatamente no dia 20 de março de 1964. Permitam-nos reproduzir o fato como já o fizemos anteriormente. (DINIZ, 1966:19) :

“Um Makuxi bastante alcoolizado e sua jovem esposa voltavam, nas primeiras horas da madrugada, de um baile. Um garimpeiro tentou seduzir a mulher, a princípio com promessas e depois puxando-a pelo braço. Nisso, o Makuxi que vinha apoiado em sua esposa, sonolento pela embriaguez, embora cambaleante tentou reagir avançado contra o sedutor, sendo duramente

pisoteado e esmurrado por este. O makuxi deu o alarma para a polícia e, apesar de estar em frente à delegacia, não foi atendido. Então vociferou algumas palavras obscenas, sendo por isso imediatamente preso, enquanto o garimpeiro escapava-se para Boa Vista. Ao ser indagado, o guarda que fez a prisão respondeu que o "caboco" foi detido por ofensa à moral".

Porém, essas relações sexuais desencadeiam um processo de interação social capaz de amenizar uma polarização que poderia dar um caráter rígido de separação entre as duas etnias. De fato elas exprimem a inexistência de total repulsa entre as "raças" (59), aliás a apregoada inferioridade do elemento indígena fica minimizada quando se trata de mestiço. Essa miscigenação, gradativamente, tende a se tornar mais crescente. Informantes da Aldeia Araí disseram que dos dez indivíduos "civilizados" lá residentes, três são "juntados" (não casados nos padrões "civilizados") e sete são "casados no católico" com índias Makuxi. Entre os nove casais da Aldeia Boqueirão em que o homem é "civilizado", sete são "casados no católico" com mulheres Makuxi; inclusive o professor, cuja esposa é mestiça de mãe Makuxi e pai "civilizado". Em Contão quatro mulheres Makuxi são "juntadas" com "civilizados". Um desses casais está residindo nessa Aldeia, tendo "casado no católico" em setembro de 1967 devido aos pedidos de uma freira de "vila" Surumu. Já estavam amigados há quatro anos e viveram algum tempo numa corruptela de garimpo. Em Chumínã há dois nordestinos "juntados" com mulheres Makuxi; Em Enseada havia um "civilizado" "juntado" com uma Makuxi. Em "vila" Surumu e em um retiro no vale do Surumu-Cotingo, encontramos duas uniões de categoria "juntado" nas quais os homens eram "civilizados" e as mulheres eram Makuxi. Os homens mestiços de pai "civilizado" e mãe Makuxi tendem casar com "cabocas". Na vale do Surumu-Cotingo foram encontrados cinco dessas uniões. No vale do Tacutu há um caso, talvez único, trata-se de um Makuxi que casou com uma mestiça de pai "civilizado" e mãe Makuxi.

A mobilidade social constitui exceção e quando ocorre tem várias origens. Idealmente funcionam como canais de ascensão

(59) "Em termos sociológicos, raça é uma categoria social constituída pela interação de um conjunto de avaliações produzidas socialmente, em que as pessoas ou grupos — devido às posições reais ou imaginárias que ocupam no sistema social — se consideram como pertencentes a "raças" diversas. Nesse sentido a categoria elabora a partir de certas condições sociais de existência dos grupos em interação e dos seus produtos sociais, passando a interferir ativamente nas auto-avaliações recíprocas de uns e outros, permeando as suas relações de aproximação e afastamento" (Ianni, 1962:93).

o casamento de mulher Makuxi com o “civilizado” ou a “criação” por este, quando é afilhado, filho adotivo ou putativo. Porém, para que aquela mobilidade se complete, um dos requisitos é, o indivíduo abandonar os costumes tribais e incorporar os do “branco”. Dois casos, pelo menos, devem ser citados além daqueles dois garimpeiros de Raposa, já referidos, que obtiveram êxito na obtenção de dinheiro e de um “papel” “civilizado”. Trata-se de Arseno e Abel, ambos atuais professores de suas respectivas aldeias (Contão e Raposa). Estes indivíduos, embora estejam incluídos no que se poderia dizer processo de ascensão na escala socioeconômica regional, não se descartaram de sua etnia indígena. Nestes dois casos talvez seja adequado o uso do “preconceito de marca” (60). A assimilação (61) só é possível para as crianças que são dadas como “crias” de “civilizados”, e para os descendentes de uniões interétnicas socializados fora da aldeia. Aliás, o costume de dar filhos para “cria” dos regionais, a pedido destes, é bastante difundido; um chefe de uma Repartição Pública, em Boa Vista, ao saber que estávamos estudando os Makuxi, mostrou-nos um casal de crianças dessa tribo que trouxera quando de sua mais recente viagem ao rio Maú. Essa modalidade de ligação entre “pai” e “filho”, nada mais é que uma espécie de servidão. É comum os fazendeiros dizerem que “caboco é mal agradecido” pois, no dizer de um deles, “quando começam a servir, vão embora”. Esse fazendeiro, por sinal, “criou” um Makuxi o qual em 1964 trabalhava como ajudante do vaqueiro de uma de suas fazendas, sem receber remuneração. Perguntamos sobre o salário do rapaz, o sr. X respondeu: “ele nada ganha... esse é meu filho”. Sobre o assunto tratado, o depoimento de Araújo Cavalcante (1949:177), que esteve no Território logo após sua instalação, é bastante elucidativo, quando frisa:

“Um fato que desperta imediatamente a atenção de qualquer observador é a exploração desumana do trabalho das crianças, rapazes e moças “makuxis”, pela maioria dos habitantes do Território. Qualquer trabalho pesado é feito pelos pobres índios sem nenhuma remuneração ou assistência”.

3 — *Interavaliações*

Considerando os Makuxi em face da situação de contato com uma sociedade de classes, podemos afirmar que eles desconhecem os condicionamentos econômicos e políticos gerados

(60) Cf. NOGUEIRA, 1955.

(61) Empregamos o termo assimilação como o “processus” pelo qual um grupo étnico se incorpora noutro perdendo sua peculiaridade cultural e sua identificação étnica anterior (OLIVEIRA 1960:111).

pela expansão da sociedade nacional. Todavia, mesmo ignorando as contradições internas das relações entre fazendeiro e vaqueiro, os Makuxi subdividem os “civilizados” vizinhos em duas categorias: patrão e empregado. CARDOSO DE OLIVEIRA (1964:107) afirma que:

“A experiência etno-sociológica indica que se nas etapas iniciais do contato interétnico a oposição ‘índio/branco’ é mais irreduzível, nas etapas seguintes é a oposição ‘classe alta/classe baixa’ que começa ganhar consistência”.

Assim, no caso dos Makuxi e dos regionais roraimenses, é a natureza das relações de classes que poderá explicar a polarização entre dominantes e dominados. Isto é consistente com a afirmativa de Stavenhagen (1963:100) quando diz:

“No puede dejar-se de insistir que el carácter clasista y el carácter colonial de las relaciones interétnicas son dos aspectos intimamente ligados de um mismo fenómeno ... Pero el carácter colonial de las relaciones interétnicas imprime a las relaciones de clases características particulares y tienden a frenar su desarrollo”.

No Roraima, o “índio civilizado” individualmente não é hostilizado, sendo requerido para o trabalho braçal, por ser mão-de-obra barata e praticamente em disponibilidade. Mas, tomado como uma coletividade, isto é, visto como um grupo étnico distinto, ele se torna um obstáculo, nem sempre de fácil remoção material, de acordo com os apetites expansionistas da pecuária extensiva. Assim, a maioria dos casos de conflitos interétnicos está direta ou indiretamente relacionada com terras. Pode-se dizer que esses litígios estão na razão direta dos interesses dos “brancos” e na razão inversa da resistência ou capitulação dos indígenas em restringir suas tradicionais regalias na área que habitam ou, então, em ceder suas terras. Um dos meios mais comuns e usuais da ocupação pura e simples do território indígena (62) tem sido a compra de “benfeitorias”. Estas constituem-se em uma habitação rústica e as árvores frutíferas de seus terreiros. Os vendedores podem ser proprietários que adquiriram-nas de terceiros, algum “civilizado” amasiado com uma “caboca” e que com ela vivia afastado da aldeia, às vezes é um “caboco” que tinha residência isolada no núcleo maior e que não resistiu à coação do

(62) A extensão de terras que vai da confluência dos rios Surumú e Cotingo até o lugar Divisão, no rio Miang, foi destinada aos “Makuchys e Jaricunas” pela Lei 941 de 16 de outubro de 1917 do governo do Estado do Amazonas a cuja jurisdição pertencia a área rio-branquense, agora compreendida nos limites do Território Federal de Roraima (cf. apêndice n.º 2, Art. 5, alínea a).

fazendeiro comprador. É deste modo que os regionais camuflam a invasão do solo tribal. Através desse mecanismo, as “benefetorias” passam de um a outro dono que, feita a compra, estabelece o seu curral e “situa” um “retiro”, núcleo inicial de uma nova fazenda. Outras vezes, no processo da redistribuição populacional ocasionado pela expansibilidade do pastoreio, o qual não somente força o envolvimento das aldeias, mas, até mesmo sua mudança, os Makuxi se localizam na zona de serras. Porém, no avanço da onda pastoril, os “cabocos” são surpreendidos com um fazendeiro estabelecendo um novo criatório em suas vizinhanças e alegando, de imediato, pertencer-lhe a área onde os indígenas se fixaram e prepararam seus roçados. Desorientados e não possuindo documentação de propriedade, ficam à mercê dos “civilizados” que a consideram do ponto de vista “legal”, como lugar desocupado (DINIZ, 1962:22).

A questão de terras é uma manifestação da situação de classes, mostrando uma das oposições básicas entre as duas sociedades que é o ponto de vista da propriedade. Enquanto os regionais só podem entendê-la como sendo particular, os Makuxi não a concebem senão como comunal. Como é patente, a contínua apropriação das terras indígenas, além de ocasionar o desalojamento progressivo de seu *habitat*, origina traumatismo no grupo tribal, advindo disso sérias conseqüências. Entre elas, o espalhamento forçado que, além de desorganizar o grupo, tem o caráter de colocar ao dispor dos “brancos” um potencial contingente de braços a baixo custo. Deste modo, cada vez mais se acentua o desequilíbrio entre a oferta e a procura de força de trabalho para atividades secundárias. Para justificar os seus atos, os fazendeiros afirmam que os “cabocos” constituem um obstáculo à expansão pastoril. Da racionalização passam à prática. Os membros da sociedade indígena são acossados de todos os modos, inclusive pelas próprias polícias locais, postas a serviço dos patrões. E ainda mais, eles defendem a transferência dos Makuxi (e dos Wapitxâna também) dos campos para a floresta, a fim de se dedicarem à agricultura que, em sua opinião, deve ser tarefa exclusiva deles. A concepção dos fazendeiros e criadores, como se vê, é de constituir um monopólio para sua etnia, pois externam que só eles, os “brancos”, têm capacidade de dedicar-se ao criatório. Os “cabocos” devem ir para o mato, para deixar os campos livres. Embora a mera posse de terras, cobijadas pelos pecuaristas, não seja a única modalidade de exploração do índio é, com efeito, através dela que se acentua a oposição entre índios e regionais. Nesse jogo de interesse, como é óbvio, os indígenas sempre saem prejudicados pelas racionalizações e atos dos

membros da sociedade envolvente. Dada essa situação conflitante de interesses dos dois grupos étnicos, a sociedade dominante, naturalmente, coage os componentes da dominada, por meio de vários mecanismos. Estes, quase sempre são de caráter punitivo, visto que os cargos policiais são sempre exercidos, de modo direto ou indireto, pelos mais interessados em demonstrar poderio e força, ou seja, os donos de gado. Como já foi mostrado, num espaço de cinco anos houve 47 prisões, em sua grande maioria por ferir os interesses dos regionais, apenas nos grupos locais vizinhos ao povoado “vila” Surumu.

As representações negativas dos “cabocos” feitas pelos “brancos” não são totalmente sem causa. Muitos deles contribuem para as imputações que recebem, pois atiram-se à embriaguez ou à ociosidade, etc. Naturalmente essas condições são resultantes da marginalidade a que foram lançados. Entre os “brancos” radicais é comum ouvir-se que “caboco só é gente no rastro”, “caboco não é gente”, “os cabocos sabidos são os piores”. Para os sentimentais, porém, qualquer ingenuidade comercial ou mesmo uma falta cometida, acodem com ar paternalista “eles são cabocos, coitados!”. As queixas dos “brancos” feitas pelos makuxi, também são usuais: “eles não quiseram nos ensinar, para poder nos enganar”. “Não sabemos escrever e nem ler”. “Aqui só há lei para caboco”. “Precisamos trabalhar uma semana para comprar um machado”.

CAPÍTULO XI

CONCLUSÃO

No capítulo anterior, tentamos sintetizar as relações entre os Makuxi e os regionais do Roraima. Apresentou-se, assim, um esboço das linhas gerais do contato interétnico que ocorre na área. Viu-se, quando se traçou o perfil do cenário regional, que as primeiras penetrações tiveram lugar no século XVIII. Mas a fixação e colonização, cuja ocorrência se deu a partir da segunda metade do século XVIII, só foi efetivada com a introdução do gado. Todavia, o marasmo econômico perdurou até recentemente. Após a instalação do Território (1944) a área rio-branquense começou a dinamizar-se. Na atualidade, sua vida econômica e social gira, essencialmente, em torno de vida político-administrativa, de um comércio restrito, na capital; e da produção das colônias agrícolas estabelecidas pelo governo na década de 1950, da extração diamantífera e, em particular, da pecuária extensiva e de corte, na zona rural. Com a tendência à dinamização dos processos produtivos, sendo esse um dos objetivos da criação do Território Federal, é bem provável que no futuro os Makuxi sejam efetivamente englobados no sistema socioeconômico geral. Isto, porém, conforme a experiência tem demonstrado, não indica a possibilidade efetiva de que deixem de ser índios, isto é, assimilem-se à população regional nas próximas duas ou três gerações (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1960; WAGLEY E GALVÃO, 1955). Talvez a assimilação nunca venha a se completar para todo o grupo tribal, apesar de não haver uma contra-indicação de que, no futuro, venha a existir uma plena integração do grupo indígena ao segmento regional e, portanto, à sociedade nacional.

Na área rio-branquense a atividade pastoril, desde a sua introdução, tornou-se exclusiva ocupação dos "brancos". Mas devido à falta de mercado, à circulação restrita da moeda e ao predominante sistema de escambo entre patrões e empregados, tornou-se um tipo de economia fechada. Daí por que essa atividade não provocou nem um intenso desenvolvimento econômico, nem uma elevada concentração demográfica, sendo o índio o elemento humano que o "branco" contou para mão-de-obra. Esta sempre foi quase exclusivamente empregada em atividades

braçais o que até o presente, no que diz respeito ao Makuxi, ainda é considerável. Mas, numa área em que a economia pastoril chegou a dominar a totalidade do sistema produtivo, o “índio civilizado”, apesar de sua participação eventual como vaqueiro, sempre viveu marginal a ela. Isto porque, esse tipo de atividade é incapaz de absorver a verdadeira massa de trabalhadores em disponibilidade. Assim, quando o Índio Makuxi procurou aproximar-se da sociedade dominante, ele só teve oportunidade de executar expedientes, isto é, trabalhos ocasionais. Isso, juntamente com outros fatores também propícios, tais como o isolamento relativo em que procuraram se manter e a grande rarefação populacional na área, provavelmente, contribuíram para que esses índios pudessem levar um modo de vida mais adequado à sua tradição tribal. Como vimos na primeira parte desta monografia, os incentivos que impulsionaram a penetração luso-brasileira na direção da área rio-branquense não foram puramente de caráter econômico particular, embora as chamadas “tropas de resgates” agissem com esse intuito. Foram eles, principalmente, uma resultante dos objetivos da política expansionista da Coroa Portuguesa, isto é, de ocupação e manutenção de um território que poderia oferecer perspectivas econômicas futuras.

Com a chegada dos “brancos”, que aos poucos foram intensificando o criatório bovino, as terras tradicionalmente habitadas pelos Makuxi foram alcançadas. Estes, desde então, passaram a fazer parte, de modo indireto, da economia regional através da sua participação, embora marginal, na atividade que se tornou dominante na área. Contudo sua vida econômica, essencialmente de subsistência é ainda baseada no cultivo das roças, nas quais cultivam mandioca, cará, fava, etc. Os métodos de cultivo continuam os mesmos do passado, mas com o emprego de instrumentos manufaturados que facilitam, em muito, um trabalho que certamente era mais penoso e demorado. Aprenderam a criar galinhas, porcos, carneiros e outros pequenos animais domésticos. A carne desses animais serve para o consumo ocasional, porém sua criação não se desenvolveu bastante. O criatório pastoril seduz os índios e alguns deles possuem reses de gado vacum e cavalos. Em todas as aldeias visitadas foram encontrados esses animais, embora sempre em pequeno número (ver nota n.º 32). Os processos de produção de alimentos não foram grandemente modificados. Sua comida típica, caldo apimentado (damorida) quase sempre com pequenos peixes, ao lado do beiju, é usada todos os dias. Suas bebidas tradicionais, particularmente o pajuaru são de grande freqüência. Mas, embora as técnicas de subsistência tenham sofrido poucas mo-

dificações e seus produtos de roças não tenham se tornado essencialmente de venda, muito pelo contrário, continuam quase só de autoconsumo, os Makuxi passaram a participar do sistema comercial brasileiro. E, por via indireta, até do comércio internacional, desde que os seus pequenos achados de diamantes só lhes têm valor de venda. Adquirindo hábitos novos, tais como, o uso de roupas e de utilidades domésticas como o sal, o fósforo, etc., além de instrumentos usados em suas lavouras, na pesca, etc., os Makuxi tornaram-se então dependentes de um consumo reduzido, mas necessário para o suprimento de suas necessidades.

O comércio com os regionais é, quase sempre, feito com sacrifício do autoconsumo. Para equilibrar as relações comerciais eles se valem de sua força de trabalho, nas mais variadas atividades braçais e da garimpagem eventual de diamantes. Este mineral, que para o Makuxi apenas tem valor de troca, é um excelente expediente para adquirir bens de imediata utilidade, mas dificilmente dá oportunidade de acumular capital. Aliás, a capacidade aquisitiva dos regionais é maior, mesmo entre os mais pobres. Os “cabocos” com freqüência expressam seu descontentamento em trabalhar para os “civilizados”, geralmente fazendeiros, devido aos baixos salários que recebem em confronto com os altos preços dos bens manufaturados, que necessitam adquirir; alegam, ainda, o fato de permanecerem dias ou meses longe dos seus familiares, o que contraria o estilo tribal.

No sistema de ocupações do Território Federal de Roraima, o Makuxi continua ocupar uma posição análoga à que desfrutava no passado. Dessa forma, ainda é o principal agente dos serviços braçais e domésticos. Assim, permanece nos setores mal remunerados e de baixo prestígio social. Além disso, soma-se a pretensa “superioridade” do “branco”, que sempre se faz notar. Os “cabocos”, via-de-regra, aceitam-na ou não se apercebem dela. Reações emocionais e conflitos interétnicos têm apenas caráter isolado e não de um grupo contra outro. Os regionais menosprezam as tradições indígenas, ignorando a ambivalência que o contato interétnico impõe. Esse desconhecimento da “distância cultural” entre as duas sociedades, acarreta, por isso, verdadeiros traumas no grupo tribal. Haja vista, por exemplo, o caso da poliginia sororal encontrada na Aldeia Raposa, cujo indivíduo envolvido deveria ser o sucessor de seu pai na chefia do grupo local. Como já foi mencionado, elementos da sociedade dominante adulteraram a hierarquia desejada. Este e outros casos de ascensão dos chefes têm frustrado a expectativa do grupo, afetando bastante o poder tribal.

Isto porque, mesmo que o poder do *tuxana* fosse fraco, no passado, longe estava de serem obliterados os mecanismos tradicionais de ascensão à chefia, como passou a ocorrer após o contato, principalmente nos dias atuais.

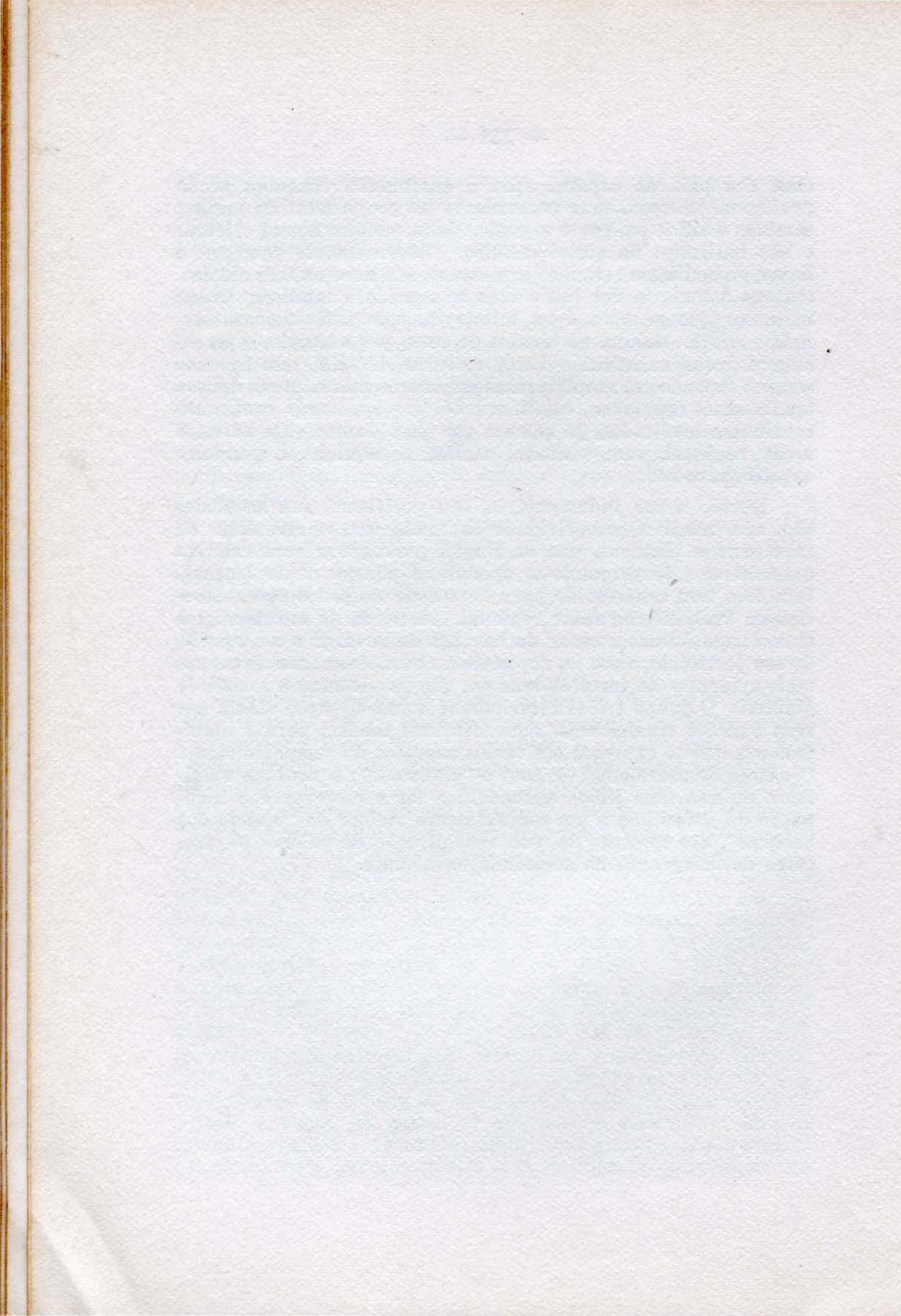
A reação dos Makuxi ao convívio interétnico sistemático, em nossos dias, é de pacifismo, sem ser de total conformismo; seja em relação à invasão e tomada de suas terras, à espoliação nas suas transações comerciais, ou na venda de sua força de trabalho. Suas resistências se exteriorizam quase sempre por meios não violentos, através de furtos, fugas, embriaguez, ociosidade ou, ainda, por explosões puramente emocionais. Essas reações favorecem as representações negativas feitas pelos regionais. Desse modo, a estereotipia deturpa o verdadeiro sentido da oposição de valores entre as duas sociedades em contato.

Não há uma competição para as mesmas ocupações, pois apesar da importante função dos Makuxi como mão-de-obra secundária, as suas oportunidades e possibilidades de obterem posições ocupacionais mais elevadas são nulas, dado o seu atual despreparo para isso. Fato ainda mais dificultado pelo mercado interno pouco desenvolvido. Embora as gerações mais novas comecem a alfabetizar-se, longe estão de alcançar melhor êxito.

As mudanças sócio-culturais, devido ao contato interétnico, são evidentes. Os Makuxi, além de sua própria língua, falam e entendem o português que constitui a "língua geral". Sua indumentária, o tipo residencial e o seu modo de vida se assemelham aos regionais pobres, embora haja tendência do nível de vida destes ser mais elevado. Hoje em dia mudou-se o estilo de casas comunais, sendo adotada apenas a casa retangular, que não era desconhecida no passado. O artesanato está sensivelmente descuidado. No que diz respeito à cultura material, seus utensílios tendem a ser substituídos por equipamento manufaturado. Alguns ainda são fabricados, principalmente aqueles ligados ao fabrico de farinha e seus correlatos. Tipitis, cestos e peneiras são de uso diário. O beiju quase sempre ainda é feito em chapas de barro, mas o emprego de fornos de cobre ou de latão para torrar farinha tornaram mais eficiente o processo. Cabaças ainda são importantes como recipientes e constituem peça comum em qualquer casa Makuxi. Nelas é que são depositadas e fermentadas as suas bebidas tradicionais. A técnica de tecelagem é aplicada para redes de dormir e puças de pesca. O sistema de parentesco embora contonue operativo, já é confundido com o sistema de parentesco brasileiro pela geração jovem. A residência temporária na

casa dos pais da esposa, após o casamento, continua sendo praticada. A residência permanente no grupo local da mulher também é ainda em parte seguida. Mas, adotam nomes cristãos e são batizados no ritual católico. Recentemente começou a haver proselitismo religioso protestante em duas ou três aldeias, embora a maioria dos indivíduos se considere católica. Outra mudança que se nota é na mitologia, com influência nitidamente cristã. Assim, na técnica de cura, por exemplo, o personagem Jesus substitui o herói cultural *ANIKÊ*, que aparece sempre fazendo curas milagrosas em outros mitos. Suas danças tradicionais (*parixara, tukúí, muruá, uarebã, uanó*) conquanto continuem lembradas, já caíram em total desuso. Os bailes à moda regional, com sanfona, violão, cavaquinho e pandeiro substituíram-nas.

Devido a sua indumentária, seu pacifismo, sua acomodação, sua relativa receptividade às mudanças, o abandono de tatuagens e pinturas, uso da língua portuguesa com relativo desembaraço (excetuando-se apenas as pessoas mais idosas), tudo isso tem contribuído para serem classificados como caboclos ou “caboco” no falar regional. A perda de autonomia, a transformação das normas da herança de governo e a ocupação do seu território, além da dependência econômica, são as causas mais evidentes da instabilidade em que se encontra a sociedade Makuxi. O grupo tribal inserindo-se numa situação alheia aos seus padrões tradicionais, seus membros tendem para a ambivalência que se expressa em vários aspectos do comportamento. O desejo de assemelhar-se com o “civilizado”, a vontade manifesta de que seus filhos aprendam a ler e escrever e a inclinação da juventude a um conhecimento melhor do “mundo dos brancos”, são mostras de uma reavaliação de valores no processo de integração na sociedade envolvente.



133

APÊNDICES

APÊNDICE N.º 1

Decreto N.º 51.042 — de 25 de julho de 1961

Cria a Reserva Florestal do Parima e dá outras providências.

O Presidente da República, usando da atribuição que lhe confere o artigo 87, item I, da Constituição, e

Considerando o disposto no artigo 167 da Constituição e artigos 3.º, alínea d, 10.º e Seção II do Código Florestal, aprovado pelo Decreto n.º 23.793, de 23 de janeiro de 1934, decreta:

Art. 1.º — Fica criada, no Território do Rio Branco, a Reserva Florestal do Parima, subordinada ao Serviço Florestal do Ministério da Agricultura.

Art. 2.º — A região destinada a esta Reserva Florestal, situada nas proximidades da Serra Parima, consistirá em um polígono irregular, com a área aproximada de 17.560 quilômetros quadrados, compreendida dentro dos limites prováveis seguintes, tendo como orientação o Mapa do Brasil, do I.B.G.E.:

“Ao Norte — pela linha de fronteira com a Venezuela

Ao Sul — pelo segmento do paralelo de 5º

A Leste — pelo segmento do meridiano de 62º

A Oeste — pelo segmento do meridiano de 63º e 30º

Art. 3.º — A área definitiva da Reserva Florestal será fixada depois de indispensável estudo e reconhecimento da região, a serem realizadas sob a orientação do Ministério da Agricultura.

Art. 4.º — Dentro do polígono constitutivo da Reserva Florestal serão respeitadas as terras do índio, de forma a preservar as populações aborígenes, de acordo com preceito constitucional e a legislação específica em vigor, bem como os princípios de proteção e assistência aos silvícolas, adotados pelo Serviço de Proteção aos Índios.

Parágrafo único — Caberá ao Serviço de Proteção aos Índios o serviço de assistência aos silvícolas nas áreas que a

estes são destinadas e na conformidade do disposto neste artigo.

Art. 5.º — As terras, a flora, a fauna e as belezas naturais da área a ser demarcada ficam, desde logo, sujeitas ao regime especial estabelecido pelo Código Florestal, baixada com o Decreto n.º 23.793, de 23 de janeiro de 1934.

Art. 6.º — Fica o Ministério da Agricultura, através de Serviço Florestal, autorizado e entrar em entendimento com o Governo do Território do Rio Branco, com as Prefeituras interessadas e com proprietários particulares de terras abrangidas pela Reserva Florestal, para o fim especial de promover doações, bem como efetuar as desapropriações que se fizerem necessárias à sua instalação.

Art. 7.º — A administração de Reserva Florestal e as demais atividades a ela afetadas serão exercidas por funcionários do Ministério da Agricultura, designados para esse fim.

Art. 8.º — A execução das medidas de guarda e fiscalização da Reserva Florestal, de que trata este Decreto, ficará, especialmente, a cargo do Serviço Florestal do Ministério da Agricultura, que para tal fim, poderá promover convênios com órgãos da administração pública de entidades privadas interessadas na conservação da natureza em geral.

Art. 9.º — Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Brasília, 25 de julho de 1961; 140.º da Independência e 73.º da República.

JÂNIO QUADROS
Romero Costa
Oscar Pedroso Horta

APÊNDICE N.º 2

Lei N.º 941 — de 16 de outubro de 1917

Auctoriza o Governador do Estado a conceder, como posses immemoriaes por occupação primaria, todas as terras possuidas actualmente por indios selvagens ou semi-civilizados.

O DOUTOR PEDRO DE ALCANTARA BACELLAR, Governador do Estado do Amazonas, etc.

Faço saber a todos os seus habitantes que a Assembléia Legislativa do Estado, decreta e eu sanciono a seguinte

Lei:

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

Art. 2.º — A área de cada secção será correspondente ao numero de familias ou pessoas da tribu a que ella for feita e ao destino agricola ou pastoril, conforme a qualidade da terra.

Art. 3.º — O Governador do Estado, por um Regulamento especial, fixará o processo para effectuar taes concessões, que deverão ser promovidas por intermedio do Serviço de Protecção 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.º — Essas terras uma vez concedidas serão consideradas, para todos os effeitos, como de domicilio particular sendo, porém, inalienaveis.

Art. 5.º — 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 comprehendida entre os rios Surumu e Cotingo, e as serras Mairary e Conopiáepim, no municipio de Boa Vista do Rio Branco.

b) as terras situadas no município da Labrea, 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 à foz do igarapé Mixiry, no rio Seruhiny ao rio Sepateny.

c) as terras situadas a cincoente (50) quilômetros a jusante das cachoeiras até alcançarem estas, em ambas as margens do rio Jauapéry, no município de Moura.

Art. 6.º — A medição e demarcação destas concessões

Art. 7.º — Desta concessão ficam também excluídas deverá ser effectuada pelo Governo da União, dentro do prazo de (3) annos, da promulgação da presente Lei. todas as terras já concedidas pelo Estado, com as que estejam occupadas e cultivadas por quaisquer pessoas que nas mesmas tenham residencia habitual e cultura effectivas.

Art. 8.º — Revogam-se as disposições em contrário.

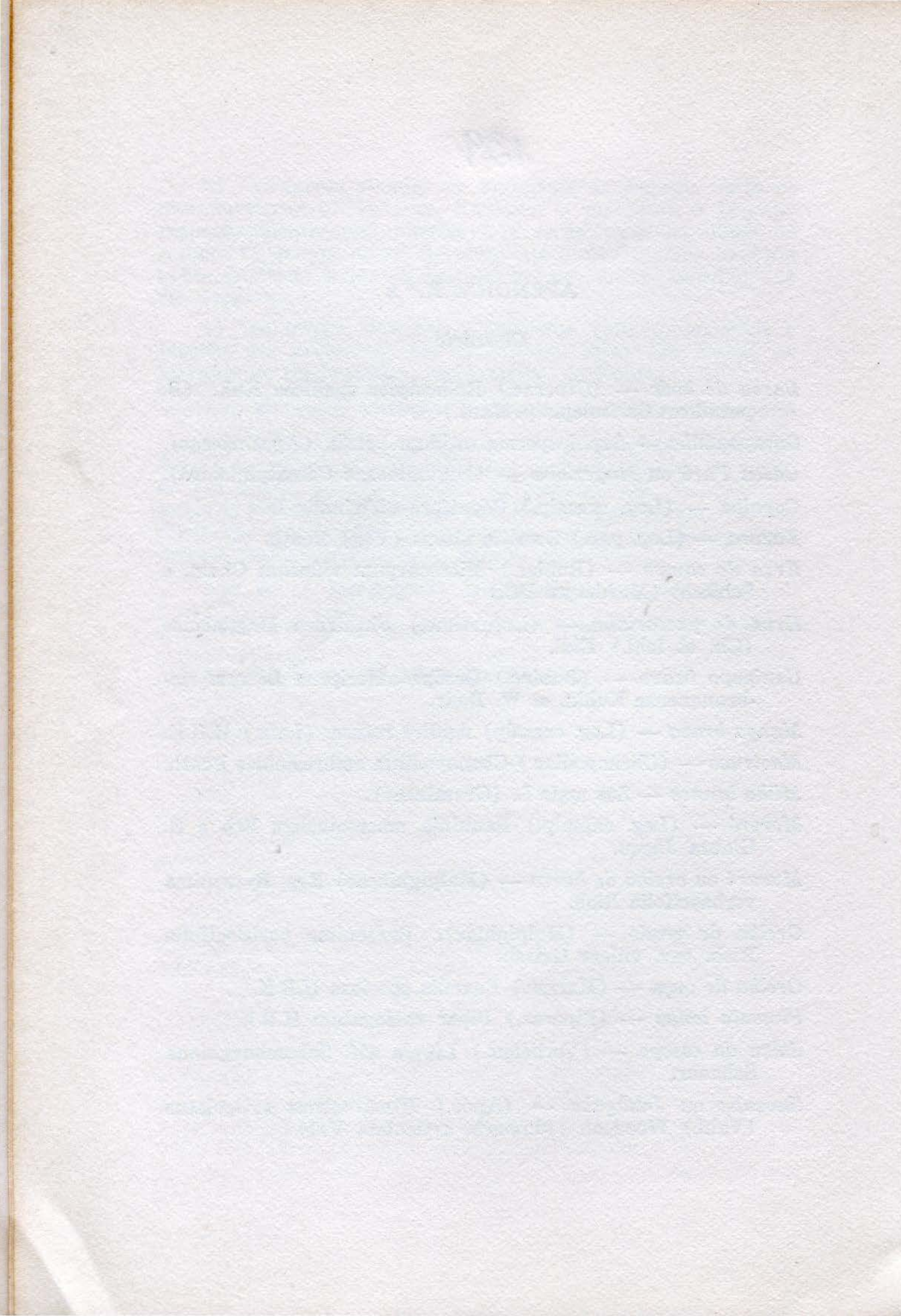
Palacio do Governo, em Manaus, 16 de Outubro de 1967

a) Dr. Pedro de Alcantara Bacellar.

APÊNDICE N.º 3

Glossário

- Barba de bode* — (Cyperac.) *Bulbostyles spadicea* Kuk. (B. *paradoxa* Cl. *isolepis* p. Kunt.)
- Carapanãúba* — *Aspidosperma nitidum* Benth. (Apocináceas).
- Casca Purê* ou *Magerioba* — (Leguminosae Cassalpinioidea).
- Copaiba* — (Leg. caesalp.) *Copaifera officinalis* L.
- Darura* — (Leg. pap.) *Sweetia nitens* (Vog) Benth.
- Erva do campo* — (Rubiaceae) *Mitracarpum villosum* Cham. e Schlecht (*M. hirtum* DC.)
- Erva de passarinho* — (Loranthac.) *Phthirusa Magdalense* (Ch. et Ichl.) Eidl.
- Genipapo bravo* — (Rubiaceae) *Genipa americana* L. var. *rio-branquense* Kuhn. et W. Rodr.
- Manga brava* — (Leg. caesalp) *Andira retusa*. (Lam.) H.B.K.
- Mastruco* — (Chenopodiaceae) *Chenopodium ambrosioides* Benth.
- Milho branco* — *Zea mais* L. (Gramíneas).
- Mororó* — (Leg. caesalp.) *Bauhinia macrostachya* Bth e B. *Glabra* Jacqu.
- Mururé* ou *orelha de burro* — (Malpighiaceae) Esp. *Byrsonima verbascifolia* Rich.
- Orelha de veado* — (Malpighiac). *Byrsonima verbascifolia* Rich. var. *villosa* Griseb.
- Orelha de onça* — (Malvac.) *Pavonia speciosa* H.B.K.
- Pimenta longa* — (Piperac.) *Piper variegatum* H.B.K.
- Salva do campo* — (Verbenac.) *Lippia* aff. *Schomburgkiana* Schauer.
- Sucuuba* ou *Janaguba* — (Apoc.) *Himatanthus articulatus* (Vahl.) Woodson (*Plumeria articulata* Vahl.)



141

APÊNDICE N.º 4

MITO N.º 1

A Sapa (63)

A vespa *KAMAIUÁ* (64) era marido de uma das duas filhas de Cobra Grande. Esta muito observava seu genro. Ao constatar que era trabalhador, pois caçava e tudo trazia para a casa do sogro (65), ofereceu-lhe como esposa sua filha mais nova (66). Por este motivo duas onças, uma vermelha e outra pintada, ficaram enciumadas e resolveram matar *KUMAIUÁ*. Fizeram flechas envenenadas com curare (*urari*), próprias para zarabatana, indo esconder-se no caminho, onde *KAMAIUÁ* foi flechado mortalmente. Alguns dias depois, as duas onças foram à casa de Cobra Grande pedir em casamento as duas viúvas. Cobra Grande sabia que as onças haviam assassinado o marido de suas filhas e indagou-lhes: “o que vocês fizeram com meu genro?”. As onças responderam que nada sabiam e, fingindo pesar, perguntaram: “que rumo ele tomou?”. O sogro indicou a direção e acrescentou que seu genro nunca deixou de regressar.

As duas irmãs comunicaram ao pai que as duas onças desejavam casar-se com elas e que não aceitavam, porque foram essas mesmas onças que mataram seu marido. Cobra Grande aconselhou-as que casassem, a fim de esquecer o falecido. Advertiu-as, porém, que verificassem se seus novos maridos eram bons caçadores como fora *KAMAIUÁ*. Sabedores da desconfiança de seu sogro, as onças ficaram muito tristes.

As onças eram filhas da “Sapa” (*Prênossomõ*) a quem contaram que o sogro desconfiava que não fossem bons caça-

(63) O termo “sapa” é, regionalmente, empregado como feminino de “sapo”. Este mito foi publicado anteriormente (DINIZ, 1968). (Cf. Também Wirth, 1950: 167-168).

(64) As palavras grifadas, no texto, são da língua nativa. Estão ortografadas com sons aproximados ao da língua portuguesa. Contudo, a duração vocálica é indicada com (:) depois da vogal.

(65) Durante o período em que o genro mora com o sogro, pelo menos, deve agir de acordo com a regra de uxorilocalidade (DINIZ, 1965).

(66) A poliginia sororal era corrente entre os Makuxi, hoje é quase inexistente (DINIZ, 1965).

dores. Ela respondeu-lhes que nada caçavam porque não tinham puçanga. Esta se constitui de dois pauzinhos ligados por uma linha, o instrumento (*unãí*) usado para amarrar ponta de flecha, e mais o breu (*maitiquim*) de encerer a linha. Então a Sapa, que havia engolido a puçanga dos filhos, lhes indagou: "Vocês me darão caça se eu lhes devolver a puçanga?" E ao receber resposta afirmativa, lhes entregou o precioso objeto. Logo depois as onças foram curar-se, tomaram banho e em seguida metiam o *SUNÃI* no nariz, puxando-o pela boca. Terminada a cura, ficaram marupiara, isto é, afortunadas. Na primeira caçada mataram um veado, porém deram à *PRÊNOSOMÕ* apenas a rabada e as canelas. A velha ficou decepcionada e logo que pôde apoderou-se da puçanga, engolindo-a novamente. Seus filhos em vão procuraram a puçanga, mas não podiam encontrá-la. Indagaram de sua mãe onde estava, mas ela respondeu nada saber. Então as onças falaram com Cobra Preta (*manairá*) que vive nos galhos das árvores, para acochar a cintura de *PRÊNOSOMÕ* até que vomitasse a puçanga, o que de fato ocorreu. As onças voltaram a ser marupiara. Mas, a gente antiga ou primeira gente (*piá*) com inveja matou-as tendo as onças a mesma sorte de sua vítima *KAMAIUÁ*.

MITO N.º 2

O Sol (67)

Sempre que o sol colocava no rio sua armadilha de pesca feita de cipó (*morói*) apanhava muito peixe. Mas, a partir de certo dia, nada mais conseguiu. Intrigado com o acontecido, perguntava de si para si: "estará alguém roubando meu peixe?" Resolvendo verificar o que de fato ocorria, ficou de espreita até meia-noite e descobriu que o ladrão era o Jacaré. Este ao ser agarrado pelo Sol, pediu-lhe que não o matasse. O Sol atendeu, porém cortou-lhe a língua e atirou-a no rio, dela se originando o peixe denominado *MAZIÉ*. Ao ouvir a ameaça do Sol de que o mataria se continuasse furtando seus peixes, o Jacaré disse-lhe que daria sua filha em casamento se não o matasse. Feito o acordo, o Jacaré convidou o Sol para ir à sua casa num domingo. Na véspera da visita combinada, o

(67) Este mito foi publicado anteriormente (DINIZ, 1968). (Cf. também Wirth, 1950:167-168).

Jacaré modelou sua filha em tabatinga. Mandou-a buscar água no igarapé, ela obedeceu, mas ao pisar na água derreteram-lhes os pés. O Jacaré resolveu fazer outra filha, mais precavido, trabalhou com cera de abelha. Ao concluí-la mandou-a fazer o mesmo serviço que havia ordenado à outra. Ela foi, encheu a cabaça (*uái*), mas ao colocá-la na cabeça, o peso fê-la achatar-se. O Jacaré não se deu por vencido e tentou nova modelagem, desta vez em madeira da árvore samaumeira. Quando terminou esta terceira figura, ela transformou-se em gente. Seu pai mandou-a preparar caxiri de mandioca (*pra-kri*) e caxiri de milho de milho (*aniêku*) (68).

No caminho para casa do Jacaré, o Sol encontrou um filhote de japiin, (*quinó-mukú*), levou-o consigo e o entregou ao futuro sogro. Esse disse à sua filha que criasse o xerimbabo no Sol e mandou servir as bebidas que ela preparara. Após beberem, o Jacaré disse ao Sol que a sua noiva aí estava e com ela podia casar. O Sol verificou que sua esposa não tinha vulva. Numa ocasião em que ela estava com as pernas separadas, atirou entre suas coxas a casca da banana que ela dava ao xerimbabo, formando-se imediatamente o adequado órgão genital. Pouco tempo depois, a esposa do Sol ficou grávida. Após permanecer dois meses na casa do sogro (69), o Sol regressou à sua. Antes, porém, avisou à sua consorte que iria na frente e só algum tempo depois ela iria encontrá-lo. Indicou-lhe o caminho a seguir não esquecendo de dizer que havia uma encruzilhada, a estrada da direita era cheia de cerrado e a da esquerda era limpa. Deveria tomar a primeira, porque a segunda era a “estrada dos bichos”. A mulher não seguiu a recomendação e foi pela estrada limpa, na qual encontrou a casa de uma velha que era avó (70) de duas onças. A velha indagou para onde se dirigia e ao saber onde ia, a dona da casa informou que o caminho era outro, mas convidou-a para ficar e ela aceitou. A velha que era uma Sapa (*Prênossomô*) pediu-lhe que catasse sua cabeça, mas advreteu-a “não morde os piolhos do lado direito”. A princípio a mulher do Sol obedeceu, mas ao tirar um piolho do lado direito da cabeça da Sapa, não resistiu à tentação e mordeu-o, tendo morte instantânea. *PRÊNOSSOMÔ* escondeu-a, porém os seus netos quando chegaram da caçada descobriram o cadáver, dividiram-no e

(68) Essas bebidas são tradicionais entre os Makuxí, sendo usuais em festas e mesmo no cotidiano.

(69) A uxori-localidade temporária foi respeitada.

(70) Neste mito, a “sapa” é avó, ao invés de ser mãe, como no precedente.

começaram a comê-lo. A avó pediu-lhes um pedaço, mas só lhe deram dois ovos que encontraram na barriga da mulher. A velha tentou cozinhá-los, mas a água não esquentava e os “ovos chiavam”. Quando calculou que estivessem cozidos, retirou-os do fogo, colocou-os em uma cuia e, em seguida, no pilão para moe-los. Ao serem pilados, os ovos começaram a cantar. Não conseguindo seu objetivo, a velha colocou-os numa cesta. Aí os filhos do Sol, *ANIKÊ* e *INSKIRÃ*, alimentavam-se de paçoca de veado que a Sapa guardava em outra cesta próxima. Quando ela procurava sua comida, nada encontrava. Certa noite ouviu a conversa. No dia seguinte viu dois meninos sentados no chão e não sabia quem eram. Procurou os dois ovos e, então, descobriu tudo. Quando os netos da Sapa chegaram, ela pediu-lhes que não matassem seus dois filhinhos. As onças quiseram saber quem eram e a velha explicou-lhes.

ANIKÊ e *INSKIRÃ* caçavam e pescavam para a Sapa, eram muito trabalhadores. Um dia, quando ficaram mais crescidos, correram atrás do passarinho parimarú (*káchi-piráu*) este era encantado e cantou: “não fui eu que matei a mãe de vocês, foi a Sapa velha”. Um dos irmãos perguntou ao outro se ouvira o canto e recebeu resposta afirmativa; os dois deixaram de perseguir o pássaro e concordaram em matar a velha, cortando-lhe o pescoço. O primeiro deu um golpe de terçado, mas o pescoço da velha era duro e nem ficou ferido. A Sapa perguntou o que era aquilo, o rapaz respondeu: “estou brincando com a senhora minha avó”. outro fez o mesmo que seu irmão e também nada conseguiu. A velha fez-lhe a mesma pergunta e ele deu a resposta que o outro havia dado. Verificando que nada conseguiam usando terçado, os irmãos modificaram seus planos de eliminar a velha. Combinaram fazer uma roça e quando fossem queimá-la, jogariam a Sapa no fogo. Julgando que ela iria explodir, construíram uma casa toda de paxiúba, para proteger-se. No dia marcado para a queima da roça, disseram à velha: “vovó, vamos queimar a roça”. Ela retrucou: “eu também vou”. A velha combinou com os filhos do Sol que gritaria na beira do roçado todos os nomes das plantas que cultivavam: “milho, banana, cana-de-açúcar, mamão, batata, jerimu, melancia, melão, arroz, mandioca”. Os dois irmãos fizeram uma estrada até o meio da roça. A lenha era emburana, madeira que arde facilmente. Pediram à velha para atear fogo no meio do roçado. *ANIKÊ* e *INSKIRÃ* se incumbiram de colocar fogo na beirada. A velha, após fazer a sua parte, voltaria pela estrada. Mas, a emburana não faz labareda e quando a velha quis voltar estava cercada pelo fogo. Os dois irmãos entraram na casa que haviam construído

Quando a Sapa explodiu, pedaços de pedras incandescentes caíram em cima do abrigo, mas nada aconteceu aos filhos do Sol.

MITO N.º 3

Os irmãos Anikê e Inskirá e o Maguarí (71)

ANIKÊ e *INSKIRÃ* encontraram-se com Maguarí (*uonorê*), o qual estava pescando. O Maguarí era Marupiara (*iuonê*) com seu caniço e, embora estivessem próximos dele os dois irmãos, nada conseguiam pescar com seus caniços. O anzól (*konói*) do Maguarí fora feito por ele próprio e por isso era marupiara para todo e qualquer peixe. Os dois irmãos indagaram se o Maguarí havia conseguido muitos peixes, ele respondeu que sim.

— E vocês? perguntou o Maguarí a *ANIKÊ* e *INSKIRÃ*.

— Nós nada pegamos, responderam. (Muitos peixes beliscaram as iscas dos anzóis dos dois irmãos, mas nenhum fisgou, pois eram panema (*kumã*)).

INSKIRÃ segredou a *ANIKÊ*: “Mano nada pescamos, só o Maguarí que pegou muito peixe, por isso vou cair no poço para apanhar o anzól dele para nós. *ANIKÊ* tentou dissuadí-lo, porque o Maguarí poderia matá-lo, mas ele não se convenceu com os argumentos de seu irmão e atirou-se ao poço para fazer o que dissera. Pegou o anzol e o arrancou. O Maguarí colocou outro anzol na linha de seu caniço. *INSKIRÃ* tentou fazer o mesmo que fizera com o anterior mas não teve tempo, pois o Maguarí o fisgou, puxou-o para terra e o matou. *ANIKÊ* esperou *INSKIRÃ*, mas como este estava demorando muito, disse de si para si: “Coitado, Maguarí matou meu irmão”. E seguiu para o acampamento do Maguarí, mas este havia pintado a piranha que pescara (peixe em que *INSKIRÃ* havia se transformado para poder abocanhar o anzol do Maguarí). Porém, *ANIKÊ* reconheceu seu irmão e iniciou conversa com o Maguarí.

— “Pegou muito peixe?”

— “Sim. Não pesquei mais, porque a piranha roubou meu anzol, mas eu a matei.

— “E tú *ANIKÊ*?”

(71) Cf. Koch-Grunberg, 1953:51-53. Cf. também Wirth, 1950:165-166.

— “Nem para o ‘segura-peito’ (72). Arranja peixe para o meu almoço?”

— “Sim. Pode tirar o que tú quizeres”.

— “Só quero esta piranha” (*ara:i*).

— “Pode levá-la”.

A piranha já estava tratada, sem as entranhas. *ANIKÊ* levou-a para o seu acampamento. Lá, disse: “coitado de meu irmão, eu o avisei mas teimou”. Então, *ANIKÊ* colocou folhas de mudubí (*managá*) sobre a piranha. Em seguida pegou um canudo de mudubi e através dele soprou nas narinas, nos olhos, na boca e nos ouvidos, da piranha, esperou o resultado. Após uma hora o peixe começou a mexer-se, com duas horas levantou-se como gente.

INSKIRÃ disse:

— “Sim senhor, mano! Maguarí me matou, mas já estou vivo”.

ANIKÊ replicou:

“Não teima mais, vamos embora e não facilita outras vez.”

MITO N.º (4)

Os irmãos Anikê e Inskirá e Okreimã (73)

ANIKÊ e *INSKIRÃ* resolveram mudar-se. Chegaram a um lugar aonde havia o passarinho denominado Arribação (*padapada*). Fizeram tapiri em cima dum caimbezeiro, para daí flechar os passarinhos. Quando estavam no tapirí, apareceu um bicho chamado *Okreimã*, soprando zarabatana (*Ku:rá*). *INSKIRÃ* queria olhar, *ANIKÊ* aconselhou-o não fazê-lo, mas ele teimou e *Okreimã* flechou-o. O bicho gritou: “dê-me minha embiara” (74). *ANIKÊ* relutou e o bicho ameaçou de flechá-lo também. *ANIKÊ* não teve alternativa e entregou o corpo do irmão. *Okreimã* colocou-o na costa e levou-o para sua casa. *ANIKÊ* seguiu de longe, e observou onde o bicho morava. Este esquartejou *INSKIRÃ* e tirou-lhe o bucho. *Kamaiuapá*, a mulher de *Okreimã*, colocou *INSKIRÃ* na panela

(72) Palavra regional que significa refeição matinal.

(73) Cf. Koch-Grunberg, 1953:59-60.

(74) Na Amazônia significa o que se colheu na caça ou na pesca.

e o bicho entrou no quarto para deitar. Enquanto a panela fervia, *Kamaiuapá* expremia massa de mandioca. Na porta da cozinha estava uma menina. Pé ante pé, *ANIKÊ* aproximou-se dela e disse-lhe: “Cala, não grita” e indagou “Onde está o velho?” “Está deitado”, respondeu a menina. *ANIKÊ* continuou: “Onde está a velha?” “Está espremendo mandioca”, informou a menina.

ANIKÊ entrou, viu uma folha (*larê*) encastoada num caranã (*kalalapu*), objeto chamado *Emukusmã*. “O que o senhor quer?” Indagou a menina. E acrescentou: “O velho é perigoso e a velha também. Se o senhor falar com eles pegue o *Emukusmã* e movimente-o para o lado deles”. *ANIKÊ* assim fez, primeiro experimentou com a menina, esta logo morreu. Em seguida obteve o mesmo resultado em relação ao velho e à velha. Após foi à cozinha para tirar seu irmão da panela (*murai*) e colocou-o num balaio (*opá*). Depois emendou os pedaços do irmão e embrulhou-o com folhas de mudubi (*monagá*), soprando-lhe, através dum canudo de mudubi nas, narinas, nos ouvidos, nos olhos, na boca, no coração, nas mãos e nos pés. No prazo de uma hora o corpo se mexeu e dentro de duas horas *INSKIRÃ* reviveu plenamente. E, rindo-se, disse a *ANIKÊ*: “Mano! *Okreimã* me matou, mas eu já estou vivo.”

MITO N.º 5

Os irmãos Anikê e Inskirã e a árvore da fartura (75)

ANIKÊ e *INSKIRÃ* foram para a direção do nascente. Chegaram em casa de uma velha. Aí observaram muita palha de milho, casca de banana, etc. “Onde será a roça da velha?” Indagou *INSKIRÃ*. “Vamos esperar, para ver onde é”, respondeu *ANIKÊ*. Esconderam-se. Às sete horas da manhã a velha chegou da roça, os irmãos observaram a direção e dirigiram-se para lá. Mas, não encontraram roça e sim uma árvore gigantesca, era a árvore da fartura, em que havia: banana, milho, mamão, batata, etc. (todas as frutas e legumes que os Makuxí cultivam). Descoberto o segredo da velha, os dois irmãos espalharam a notícia. Todos foram apanhar frutos, deixando somente aqueles que estavam nos galhos mais altos. *INSKIRÃ* sugeriu a *ANIKÊ* que derrubassem a árvore. Este cortaria a parte do tronco voltada para o poente, aquela golpearia o lado do nascente. Começaram a derruba, concluindo-a às duas ho-

(75) Cf. Koch-Grunberg, 1953:48-50; Wirth, 1950:172-174; Im Thurn, 1967:379, versão Carib; Farabee, 1924:83-84.

ras da tarde. A árvore, ao cair, arrancou o sol, caindo este astro no fundo do rio. O mundo ficou às escuras. Os dois irmãos ficaram arrependidos pelo que fizeram.

Apareceram dois homens, os irmãos *AREPOPÜ* e *MAKAUARÊ*, através deles *ANIKÊ* e *INSKIRÃ* souberam que o sol estava no fundo do rio. Apareceram mais dois irmãos, *LORIUÊPANEIMA* e *UOMÃI* que se prontificaram como guias, para mostrar a direção onde estava o sol. Os quatro mergulharam no rio, para ir buscar o astro. *ANIKÊ* e *INSKIRÃ* ficaram esperando. Passaram-se doze dias e doze noites. O sol havia apodrecido. Juntaram todos os fragmentos e levaram-nos para a margem do rio. *ANIKÊ* uniu-os, lavou-os e os cobriu com folha de mudubí. Em seguida soprou-lhe nos ouvidos, nos olhos, na boca, nas mãos e nos pés. O sol levantou-se, era um homem de trinta anos. Agradecido, prometeu-lhes que lhes daria luz para trabalhar.

MITO N.º 6

Jesus ensinou curar

Uma mulher estava doente. Chegaram Jesus, São Pedro, Santo Antonio e um soldado. Jesus mandou matar a mulher e queimá-la. Em seguida Jesus disse ao soldado para juntar os pedaços e lavá-los simultaneamente em água quente, água morna e água fria. Depois Jesus colocou o corpo em cima da cama. Soprou-lhe os olhos, os ouvidos, o coração, as mãos e os pés. Ordenou à mulher levantar com aparência de 30 anos de idade e bem disposta. Assim aconteceu.

Jesus disse ao pai da mulher que fizesse a mesma coisa que fez quando alguém adoecesse, isto é, benzesse a água e soprasse as referidas partes do corpo com o canudo de mundubi (76). Acrescentou que para enxaguar a boca, quando alguém estivesse sem paladar, deveria usar água com pimenta (*noá:bi*). Igualmente, para revitalizar o paladar deveria beber vinho de maracujá (*akruman:keru*). Para fortificar deveria beber vinho de um outro tipo de maracujá (*padu:keru*) e tomar mingau de milho branco (*sauapieku*). Para as pernas e as palmas dos pés do doente, cebola brava (*aonza:pagi*) moída é bom remédio.

MITO N.º 7

Jesus curou a lua

Os bichos das serras, do lavrado e da água mataram a Lua, cortaram-na em pedaços e derramaram o sangue dela. Quem

(76) No nariz com o mundubi *la:vió*; nos pés com o mundubi *Ku : á*.

matou a Lua foram *KA:TÓ, KUÁ, PITUAGÁ, KAMARÁ, UALOMĪ, TU:LAÍ, KRAXIAXIÁ, UPU:GÓ*.

Jesus sabia da ocorrência quando os encontrou. A mosca (*RORÍ VAPANEIMÃ*) mostrou a Jesus os restos da lua, cujo corpo estava espalhado na mata, no lavrado e na água.

A caba vermelha (*KAMI:XIGU*), a pedido de Jesus, juntou todos os fragmentos do corpo da Lua e colocou-os em cima da cama. Jesus emendou o corpo da Lua. Depois lavou-os e após duas horas passou-lhes óleo de mundubí. Às oito horas da manhã, do dia seguinte a Lua moveu-se. Jesus disse "*KAPOI VEMANZANGÁ*" (Lua, levanta!). Às dez horas a lua levantou, era um homem forte de 30 anos de idade.

MITO N.º 8

O Tucunaré

No poço grande (*truibái*) do igarapé *PARAUINI* havia muito peixe. Era verão e os moradores das serras Vista Geral, Maturuca, Pedra Branca e Curimá combinaram-se para pescar. Trouxeram timbó. Marcaram um domingo como o dia do encontro à margem do poço. Nesse mesmo dia da chegada, resolveram "pisar o timbó", isto é, massera-lo à cacete. Segunda-feira, todos alegres (homens, mulheres e crianças), colocaram o veneno no poço, os homens estavam com arco e flechas, as mulheres com landoá (*tukumã*) e xererê (*pendê*). Quando os peixes boiavam todos agiam, conseguindo grande quantidade de peixe. Às três horas da tarde não havia mais peixes miúdos. Surgiram os peixes grandes, os homens mataram o tucunaré grande a flechadas, arrastaram-no para terra, cortaram-no e dividiram-no com todos. Moquearam os peixes até ao início da noite.

O pajé (*piaçã*), estava adivinhando uma catástrofe, por isso disse: "Vamos dormir em cima da serrota?". Mas, ninguém quis ouvi-lo. Então o pajé seguiu com sua esposa e filhos para o pequeno monte. Os outros dormiram despreocupadamente e, alta noite, os "donos dos peixes", os "bichos d'água", os comeram. Uma grande ventania arrastou todos para o poço. O pajé a tudo assistiu e lamentou: "coitados, eu os convidei, porém eles teimaram em ficar!"

Ao amanhecer, foi olhar e não encontrou ninguém. Viu apenas um velho, "o chefe dos bichos" que lhe disse que não deveriam ter matado o tucunaré grande. Ele era o "chefe dos peixes", por isso foram mortos.

O morcego

Todas as noites sumia uma pessoa. Ninguém sabia quem estava fazendo isso. Não aparecia rastro. Dois homens saíram. Apareceu um bicho voando, pegou um deles. O outro avisou o sucedido a seus companheiros. Todos ficaram à espera, divididos em grupos de três e cinco. Saiu um grupo. O bicho veio, fazendo barulho, pegou um homem e foi-se.

O pajé chamado *KAÇÁ:MARAUÁ*, morador da Serra do Cipó (*Xiná:tupu*) na Guiana, sugeriu que colocassem uma isca. Amarrariam à perna duma velha, um tição de fogo, para ser verificada a direção do local onde o bicho iria aprisioná-la. Amarraram o pedaço de lenha acesa na perna da velha, com curauá, e colocaram-na no terreiro. O bicho veio. Era um morcego gigante (*marupuká:imá*). Os gritos da velha e o fogo do tição de pau roxo aumentados pelo vento, indicaram a direção da serra do morcego (*marupuká:imarê*). Combinaram todos ir, no dia seguinte, atrás do morcego. Foram vinte homens, armados de zarabatanas e dardos envenenados com *URARÍ*. Dirigiram-se à morada do morcego, à altura de mil metros. Havia muitos ossos na casa do morcego. O tição de pau roxo ainda estava aceso. O *tuxaua* ordenou que flechassem o morcego, mas ninguém conseguiu atingi-lo. Nesse interim, chegou *KAMAIUÁ*, homem flechador. Ele retificou as zarabatanas dos outros, então todos acertaram as flechas e mataram o morcego que comia gente.

O Veado Galheiro

Dez homens foram caçar. Com eles foi o pajé, cujo nome era *UAXRÓ*. Este recomendou aos caçadores que matassem apenas veados pequenos e que evitassem matar os grandes.

Um dos caçadores encontrou as vísceras frescas de um veado em cima de uma pedra. Como estava com fome, resolveu levá-las. Ao chegar no acampamento, o pajé indagou-lhe:

— “O que trouxeste?”

— “Eu trouxe coração, bofe e fígado de veado, para comermos”.

O pajé aconselhou que deveria voltar e deixar as vísceras no lugar que as encontrou. Mas, os homens estavam famintos e resolveram cozinhá-las. *UAXRÓ* tentou demovê-los, porém não conseguiu. O pajé afastou-se e os homens comeram as vísceras do veado. Deixaram um pouco, mas *UAXRÓ* não

quis. Este aconselhou que não deveriam dormir e sim prosseguir viagem. Admoestou-os que eles o desobedeceram e ainda iriam arrepende-se.

Ao anoitecer, o veado galheiro (*uo:rü*) começou soprar, a procura de suas vísceras. O pajé tentou acordar os caçadores, queimava-os com tição de fogo, mas eles não acordavam. O pajé foi embora. O veado galheiro chegou no acampamento, os homens dormiam, chupou os olhos de todos os dez caçadores, ficando todos cegos. Em seguida foi embora, *UAXRÓ* o seguiu de longe. O veado galheiro chegou em uma enseada da serra e deitou. O pajé marcou o lugar e voltou à maloca para convidar o pessoal para matá-lo. Ao passar pelo acampamento, encontrou os dez caçadores já acordados e os avisou que mandaria um homem buscá-los.

Chegando na maloca, *UAXRÓ* contou a ocorrência e convidou todos para matar o galheiro. Atingindo o dormitório dele, atearam fogo ao redor da enseada e ficaram dez homens de emboscada. Com a quentura do fogo o veado levantou. Nos seus chifres havia todas as espécies de vespas: Mixiguana (*uãbã*), papa-olho (*kamá:raku*), caba-chapéu (*tapiú-ká*) caba-amarela (*kamixigu*). As vespas mudaram-se para os galhos das árvores.

Os homens mataram o galheiro, partiram sua barriga, mas os olhos dos caçadores não mais prestavam. O pajé procurou outra solução, até que encontrou a resina de jutaí. Esquentou-a no fogo e colocou-a nos olhos dos homens. Mas estes ficaram loucos de dor, pois a resina estava quente, foram para o céu e viraram trovão (*urá:nepí*).

MITO N.º 11

Makunaima e a caixa de segredo

Havia uma “caixa de segredo”, na qual somente *MAKUNAIMA* mexia. Ele ia viajando e encontrou dois homens. Estes indagaram-lhe o que levava consigo. *MAKUNAIMA* respondeu-lhes que não conduzia nada de bom. Os dois homens insistiram para olhar o conteúdo da caixa, mas, ele recusou-se atendê-los.

Na caixa, havia carapanãs, piuns e maruins. Os homens insistiram e *MAKUNAIMA* resolveu abrir a caixa. Porém, ao entreabri-la, os insetos saíram. Entraram na boca de *MAKUNAIMA* e engasgaram-no. Ele caiu de joelhos no chão. Não podia levantar nem falar. Fez sinal para baterem em sua cabeça. Os homens bateram e ele desapareceu, enterrado. Os dois homens procuraram-no, porém não o encontraram.

MAKUNAIMA apareceu na cabeceira de um rego. O rouxinol (*ualá:urá*) os avisou. Os dois homens foram vê-lo. *MAKUNAIMA* disse-lhes que insistiram para que abrisse a caixa e, agora, ele não poderia recolher as “pragas”, as quais já haviam se “espalhado pelo mundo”. Em seguida, *MAKUNAIMA* disse: “daqui vou para o nascente, vou para o rio Maú, para o lugar *KARONĀ*, cachoeira onde dormem as andorinhas da chuva. Antes de partir *MAKUNAIMA* disse aos dois homens: “quando vocês virem o verão muito forte, procurem *MAKUNAIMA*, o dono do pássaro andorinha. Eu estarei no *KARONĀ*. Ele nunca mais saiu de lá.

MITO N.º 12

Kanāimāimā e a anta encantada (77)

KANĀIMĀIMĀ era um homem. Ele ficou perdido na mata. Um dia encontrou uma anta encantada, em forma de mulher e com ela se amigou. A anta disse a *KANĀIMĀIMĀ* que a avisasse quando visse cobras, para que não a mordessem e não a matassem. Em seguida ele viu uma cobra e deu-lhe o aviso. A anta disse-lhe: “não é cobra, êsse é meu xerimbabo”. Era a cobra caninana (*manaiurá*). E acrescentou: “Cobra tem cabeça, quatro pernas, rabo e pêlo”. O homem entendeu o que ela queria dizer era cachorro. *KANĀIMĀIMĀ* disse-lhe que conhecia cobra e que a Caninana era uma delas. A mulher disse-lhe que há cobra jiboia, papa-ôvo, surucucú e cascavel.

O homem replicou: “o que tu disseste é cachorro (*arimoragá*).

Ela respondeu: “é isso mesmo, mas para mim é cobra de *KAPON*” (gente).

Já estavam unidos há seis meses e a anta estava grávida. Mudaram-se para outro lugar. Os moradores, após uma chuva, viram o rastro da anta e resolveram caça-la. O homem ouviu a conversa que a caçada seria no dia seguinte. Falavam que viram rastro de anta e de uma pessoa, talvez um caçador rastejando-a. *KANĀIMĀIMĀ* sugeriu que atirassem na cabeça da anta e acompanhou os caçadores, que levaram espingarda, flecha e cachorro. A anta foi espantada e um homem deu-lhe um tiro na cabeça, como *KANĀIMĀIMĀ* pedira, matando-a. Imediatamente *KANĀIMĀIMĀ* correu para tirar-lhe as vísceras, a anta ainda mexia-se, e êle abriu-lhe a barriga e tirou-lhe o filho. Era um menino. Foi lava-lo no igarapé, limpou-o e

(77) Cf. Koch-Grunberg, 1953:76-83. Cf. também Roth, 1924:485-486.

enxugou-o. Logo depois verificou que os peixes do igarapé morreram. Ele levou o menino para casa de um amigo. Os outros ficaram cuidando da anta.

O homem criou o menino, cujo nome era *URAMBÁ* (Timbó). Em todo banho que o menino tomava, os peixes do igarapé morriam. Quando já estava com oito anos, os vizinhos pediram ao pai dêle para banha-lo em um igarapé muito piscoso. O pai relutou, mas cedeu. O menino era esperto, tomou banho e nadou, os peixes começaram a morrer. Depois de algum tempo, disse ao pai que estava com frio. Seu pai colocou-o em cima de uma pedra, para enxugar. O pessoal estava alegre, pois havia muito peixe.

De repente o pirarucú (*murui*) pulou e caiu em cima do estômago do menino, matando-o. Êle afundou, o pai foi busca-lo e colocou em terra. O pai ficou triste. Todos disseram que quem matou o menino foi o "pai dos peixes". Passados dois anos, quizeram vingar a morte de *URAMBÁ*. Dois homens, com flecha e fisga, subiram em uma pedra e flecharam a cobra grande, acertando na cabeça, matando-a. Quizeram arrastá-la, mas não puderam. Aí chegou um homem forte, o pássaro *UALA:BAGÁ*, o qual disse que arrastaria e o fêz.

O homem foi sepultar o filho cujo corpo já estava podre, caindo os pedaços, originando-se as várias qualidades de timbó. Dos dedos dos pés surgiu o timbó-cruatá, da orelha apareceu o timbó-fôlha, etc. O homem sepultou o corpo no mato, nascendo o timbó-de-raiz, que existe na mata.

MITO N.º 13

O homem prêso na ilha (78)

Dois irmãos foram fachear rãs, para comerem. Mata-vam-nas a cacête. O mais novo resolveu apanhar as rãs com as mãos, mas uma delas pegou-o pelo braço e colocou-o no sovaco. Levou o homem, nadando, para uma ilha. O prisioneiro da rã gritou, mas seu irmão nada pôde fazer. A ilha era pequena, nela só havia uma árvore, a qual servia de puleiro aos maguaris, garças, mergulhões, socós, curicacas, etc. Passaram-se dois ou três meses, o homem ficou magro, pois nada havia para êle comer. Apenas comia barro e bebia água. O homem estava em péssimo estado de saúde, quando surgiu uma canoa. Muitas outras haviam passado, mas não atenderam ao seu chamado. Mas, o Sol e sua filha dobraram a canoa para a

(78) Cf. Koch-Grunberg, 1953:61-63.

ilha. O Sol disse à môça para levar o homem. Ela enxaguou-lhe a bôca com pimenta malagueta, para despertar-lhe o apetite, perdido pelo jejum forçado. O Sol disse à sua filha para perguntar ao homem se êle queria chá, mas êle respondeu negativamente. O Sol perguntou ao homem onde morava e êle apontou para o nascente. O Sol foi deixa-lo e até hoje ainda mora lá, muito bem de saúde.

MITO N.º 14

Unefó (79)

UNEFÓ era um homem. Apareceram uns compradores de couro e de animais. Êles queriam uma sereia viva, pela qual disseram que pagariam bom preço. *UNEFÓ* garantiu que iria apanha-la, pois já havia visto três vezes a sereia (*truengrõ*). *UNEFÓ* levou um cêsto de cipó titica e avisou que voltaria na manhã seguinte. Na margem do poço encontrou a sereia em cima de uma lage, penteando os cabelos. *UNEFÓ* mergulhou, pegou-a e levou-a para terra. Colocou-a no cêsto e amarrou-a. Chegando em casa, entregou-a aos compradores. Êstes recomendaram-lhe que matasse o jacaré-açú (*Kurá-tú*), pois queriam o couro e ossos, êstes para curar reumatismo.

A tarde *UNEFÓ* voltou ao rio, levando machado e terçado. Na beira do rio cortou varas grossas. Nesse ínterim apareceu o jacaré-açú. Este perguntou a *UNEFÓ*: “o que estas fazendo?”

— “Nada. Vou dormir na praia”.

— “Para que queres essas varas?”

— “Para apoiar meu pescoço, para não doer muito”.

— “Então tira uma vara para escorar minha cabeça. Vou dormir junto de ti”.

O jacaré-açú queria comer *UNEFÓ*. Ambos conversaram, até que o jacaré adormeceu. Antes *UNEFÓ*, indagou:

— “Camarada jacaré, você está dormindo?”

— “Quase”. Respondeu o jacaré.

Depois, *UNEFÓ* chamou-o três vezes, mas o jacaré-açú não respondeu. Então, *UNEFÓ*, levantou e pegou o cacête, tentou matá-lo mas errou o alvo da cabeça, acertando na cara. O jacaré acordou e disse: “Puxa, se êste galho tivesse caído nesta parte de minha cabeça, eu teria morrido”.

(79) Cf. Koch-Grunberg, 1953:142-151.

UNEFÓ observou qual era a parte fraca do jacaré e quando êste retomou o sono, o matou. Tirou os ossos e aproveitou a banha, também boa para reumatismo. Levou para sua casa os ossos e a banha, mas deixou o couro esticado. Disse aos compradores que já havia morto o jacaré, faltava o couro. Depois foi buscar o couro e entregou-o aos compradores. Estes queriam agora, sucurijú e jiboia. No dia seguinte *UNEFÓ* apanhou a jiboia. Os compradores ficaram satisfeitos, porque a jiboia (*a:mã*) tinha três metros de comprimento. Após a captura desta, *UNEFÓ* foi apanhar a sucurijú (*u:ôí*).

Às cinco horas da tarde, *UNEFÓ* saiu. Levou uma mala. Chegando ao rio, ficou na praia. Meia noite chegou a sucurijú e indagou de *UNEFÓ*: “O que estás fazendo?”

— “Estou pescando”

— “O que?”

— “Pirarucu, surubim, todos os peixes”.

— “Aqui é ruim, pois tem muita praga”.

— “Eu tenho esta mala, se houver muita praga eu entro nela e me tranco”.

— “Como tú fazes?”

— “*UNEFÓ* explicou”.

— “Queres me dar essa mala?”

— “Não posso”

— “Mas, eu quero”

— “Se te couber, eu te darei”

A sucurijú enrolou-se e entrou na mala. *UNEFÓ* fechou-a. A sucurijú pediu para sair, mas *UNEFÓ* não atendeu. Levou-a para casa. Mostrou aos compradores. Media 16 palmos, êles levaram.

MITO N.º 15

A onça e o jabotí (80)

Certa vez a onça (*Kaikuxi*) encontrou o jabotí (*Ara:mori*). A onça perguntou: “Oh camarada jabotí, tens parentes?” “Sim, respondeu o jabotí”. “E tu onça?” “Sim tenho muitos parentes”.

— “Estão longe, os teus parentes, jabotí?”

— “Não, estão perto”.

(80) Cf. Roth, 1924:484-485 (mito Makuxí).

— “E os teus onça?”

— “Também estão por perto”.

O Jabotí disse à onça:

— “Chama os teus parentes, para eu ouvir a resposta dêles”.

A onça entrou no mato, urrou várias vezes em diferentes lugares.

Ao voltar indagou do jabotí.

— “Ouviste?”

— “Ouvi o urro de quatro”.

— “Tenho muitos parentes, mas só quatro responderam”.

— “Agora é a tua vez jabotí”.

O jabotí cantarolou: “kadaçá, kadaçá, kadaçá,” os aracuãs (*Kãreiuá*) responderam. A onça que queria matar o jabotí, disse: “é verdade, tens muitos parentes”. Em seguida indagou:

— “Corres muito, jabotí?”

— “Sim. Corro”, disse o jabotí.

— “Aguentas correr até aquela serra grande?”

— “Sim, aguento”.

— “Então vamos aporfiar. Iremos à ponta da serra. Vamos ver quem chega primeiro. Eu vou por aqui e tu por lá. De quando em vez gritarei e tu responderás”.

O jabotí concordou. Porém, combinou com seis outros jabotis para responderem ao grito da onça e colocou-se no boqueirão, onde havia de encontrar-se no fim da corrida. A onça deu a partida. Cada vez que gritava, um jabotí respondia. Sempre à frente dela. No final, a onça cansadíssima disse ao jabotí:

— “Corres muito jaboti”. Mas, não perdeu a esperança de come-lo. Então disse ao jabotí: “camarada, vamos conversar um pouco e depois dormir”.

— “Comes caça jaboti?”

— “Sim. Como veado (*uaikí*), caetetú (*pura:ká*), etc.”

— “A onça afirmou também que comia tôda e qualquer caça”.

O jabotí contou-lhe: “Uma vez caçei e matei quatro antas” (*uairá*).

— “Tu as carregaste jabotí?”

— “Não. Eu as moqueei”.

— “Jabotí, vamos defecar um em frente do outro?”.

Eles o fizeram, e durante o ato fumavam e conversavam, O jabotí distraiu a onça, mostrando-lhe as estrêlas. Nisso trocou as suas fezes pelas da onça. Esta disse: “Agora vamos deitar e dormir. Amanhã quero verificar se comes caça”.

No dia seguinte, às quatro horas da manhã, ambos levantaram. A onça disse: “Vamos ver nossas fezes”. Lá chegando olhou as fezes do jabotí e disse: “É verdade, comes caça”. O jabotí arrematou “como sim”. A onça replicou: “Então tu vais caçar hoje, amanhã eu irei. O jabotí foi. Levou arco, flecha e um carcaz com dardos (*maribá*) envenenados com curare (*urari*) para zarabatanas (*ku:rá*). Ele conhecia o bebedouro das antas. Estas estavam tirando arumã. Gritou: “Ei camarada anta, o que estás fazendo?”

— “Eu estou tirando “bucho” de arumã”.

— “Eu também quero fazer o mesmo”.

— “Então vem”.

O jaboti foi. Disse ter sede. A anta apontou-lhe o igarapé, mas êle respondia que só poderia fazê-lo em vasilhame. A anta cansada pela insistência, disse ao jabotí:

— “Eu tenho uma vasilha”

— “Mostra” disse o jabotí.

— “É isto”, disse a anta, mostrando o seu pênis.

O jabotí respondeu: “Aí eu bebo, coloca-o em minha bôca”.

A anta o fêz. O jabotí mordeu o pênis da anta, matando-a.

Em seguida, flechou-a com flecha de zarabatana. Feito isso, foi chamar a onça, porém não esqueceu de levar um bocado de cabelo do pescoço da anta, para provar que de fato matara a caça.

— “Onde está a caça, jabotí?”

— “Está lá. Olha aqui o cabelo”.

— “É mesmo, vamos lá, disse a onça”.

O jabotí e a onça tiraram o bucho da anta, descouraram-na e esquartejaram-na. A onça juntou o sangue e colocou em sua panela. O jabotí colocou carne na sua panela. Cada qual cozinhou sua comida. A onça queria matar o jabotí e êste queria fazer o mesmo com ela. O jabotí mexeu a panela da onça com uma palheta envenenada. Ao provar, a onça percebeu que o caldo estava amargo. O jabotí explicou-lhe que isso era devido

ao fato de ter flechado a anta com dardo de zarabatana contendo *urará*. Mas, a fervura neutralizava o veneno. A onça provou a comida do jabotí e como sua boca estava impregnada do amargor do veneno, acreditou no que o jabotí lhe dissera. A onça comeu e morreu. O jabotí arrancou os dentes da onça e dêles fêz um colar. A mulher da onça estava a procura do marido. O jabotí, pela madrugada cantava: “meu colar é do dente da onça”. Nisso chegou a mulher da onça e disse: “O que estás cantando?” “Tu mataste meu marido?”

— “Eu não matei”.

— “Então repete o que cantavas”.

— “O meu colar é do dente da anta”, cantou o jabotí.

— “Não era isso que estavas cantando, jabotí. Disseste que o teu colar era do dente da onça. Vou quebrar-te na lage”.

— “No lage eu não morro”.

— “Onde morres?”

— “Em cima do buritizeiro, dentro d’água”.

— “A onça assim o fêz”.

O jabotí caiu na água e foi boiar dentro do cerrado, a onça o procurou, mas não o achou. No dia seguinte procurou-o novamente, mas só encontrou o rastro. Prometeu matar o jabotí no próximo encontro. Muito tempo depois encontraram-se.

— “O que estás fazendo, jabotí?”

— “Psiu! A anta acabou de passar”.

— “Fica aqui onça, que eu irei atrás dela. Não vai deixar a anta escapar”.

— O jabotí foi saindo sorratamente. Em cima da ladeira, rolou uma pedra e gritou para a onça: “Pega a anta!” A onça pensando ser verdade, tentou agarrar a pedra e morreu sob o peso dela.

MITO N.º 16

A filha do rouxinol

O rouxinol tinha uma filha. Vários homens queriam com ela casar, mas ela não queria. Finalmente aceitou casar com a mucura. O pai e a mãe dela disseram: “Aceitaste casar, sem saber se o homem é trabalhador”. A môça replicou que não podia voltar atrás, pois já dera sua palavra.

O sogro convidou a mucura para caçar. Chegaram a um igarapé, onde encontraram o peixe *AIMARÁ*. A mucura tentou

flechá-lo, mas não acertou com as duas flechas que tinha. Ao entrar no igarapé, para apanhar as flechas, o peixe engoliu-a.

A ariranha (*eskái:gá*) queria casar com a môça. O rouxinol convidou-o a vingar a mucura, matando o peixe *AIMARÁ*. A ariranha flechou-o e o matou. Partiu a barriga do peixe e dela tirou a mucura, a qual ainda estava viva. Porém, morreu em seguida. A ariranha casou com a viúva. Mas, a ariranha só sabia pescar, não sabia plantar. Só comia peixe. Havia um agricultor muito trabalhador. Era o pato (*maiuá*). A mulher do ariranha ia sempre à roça dêle. O pato indagou se o marido dela plantava, ela disse que não, adiantando que a ariranha não gostava de trabalhar. Então o pato disse-lhe que se com êle se casasse, ela comeria beiju (*ikêi*). Ela disse que aceitaria, porém ia despachar a ariranha. Esta não fêz questão. Em seguida a mulher casou com o pato. Os pais dela não queriam o pato e indagaram da filha a razão de ter deixado a ariranha, que era um bom pescador.

O pato fêz roça grande, na mata geral, com dois mil metros de comprimento. Plantou: milho, arroz, mandioca, batata, enfim todos os legumes. Na época da colheita o pato disse a sua mulher para convidar os pais dela, para irem apanhar milho (*a:nãi*) na roça. Lá chegando, ao invés de “quebrar” o milho, foram andar na roça para ver o tamanho. A filha ficou no barracão da roça. Passando algum tempo, ela chamou os pais, mas estes não responderam. O velho e a velha tinham se transformado num casal de Jurutis (*uarakazá*) e perderam-se na mata.

MITO N.º 17

O homem que casou com a filha do urubu rei (81)

Morreu muita gente de febre, catapora, sarampo, gripe, coqueluche. Sòmente um rapaz de nome Estevão sobreviveu, porisso não tinha ninguém para ajudá-lo enterrar os mortos. Os corpos apodreceram. Desgostoso, o rapaz atirou-se entre os cadáveres na expectativa de também ser comido pelos urubús.

Os urubús (rei, camiranga, caracará) chegaram em grande quantidade. O urubú-rei falou à sua filha: “tira um pedaço de carne, escolhe a mais dura”. A môça apalpou os corpos, até que

(81) Mito semelhante é encontrado entre os índios Tembê segundo Curt Nimuendajú (apud Koch-Grunberg, 1953:177). Cf. Koch-Grunberg, 1953:88-98; Baldus, 1946:23-28 (versão Wapitxâna); Roth, 1924:486-488 (versão Makuxí); idem (ob. cit. p. 486) para um mito semelhante entre os Aruak; Wirth, 1950:192-197.

tocou no do rapaz, dizendo: “este está duro”. O urubú-rei ia benzer a carne para ela comer. Mas, o rapaz levantou-se. A filha do urubú-rei facilmente o dominou, pois estava fraco, colocou-o nas costas e voou. Ao chegar a sua casa, o urubú-rei já estava. O velho, em um quarto escuro percebeu a filha chegar e perguntou: “chegou minha filha?” (O urubú-rei tinha duas cabeças, uma falava alto e a outra repetia em tom mais baixo). “E o rapaz?”

— “Eu o trouxe”.

— “Dá-lhe caxiri”.

A môça ofereceu, mas o rapaz não aceitou. O caxiri estava repleto de larvas de varejeira. A filha do urubú-rei disse ao rapaz: “se não beberes o caxiri, o papai vai te matar e te comer. Bebe ao menos um pouco”.

— “Nem um pingo”, disse o rapaz.

A môça bebeu o caxiri. Em seguida o urubú-rei perguntou: “o rapaz bebeu o caxiri?” A môça respondeu afirmativamente.

O velho disse à filha que no dia seguinte mostrasse ao rapaz o serviço que êle deveria fazer. Assim, ao amanhecer, ela o levou ao lago, para esgotá-lo. Apareceu o pássaro iraúna e deu caxiri de milho ao rapaz, o *páda-páda* deu-lhe beiju e a rolinha deu-lhe damorida (82). Êsses alimentos foram dados às escondidas. O urubú-rei mandou a filha dar caxiri ao rapaz, mas êste não quiz. Ela indagou: “O que tu bebes?”

— “Só água”, disse o rapaz.

O velho indagou se o rapaz havia bebido o caxiri e ela disse que sim. Mas fôra ela própria quem bebera.

O rapaz deveria trabalhar sòzinho no lago (*pribrikubü*). Êle levou ferro de cavar (*majuê*) para tirar barro, para fazer o tapão; vasilha (*kra:uá*) para esgotar o lago, e terçado (*xubrá*). Para ajudá-lo, apareceram a curicaca (*co:dê*), o Gavião de peito branco (*se:né*), Gavião vermelho (*ui:rumã*), téo-téo (*trêu:trêu*), Anun (*uó:ui*). Êsses pássaros eram vigias, para que a filha do urubú-rei não soubesse que sessenta jacintas (*primõ*) o estavam ajudando secar o lago. Os bichinhos chamados *KUBÁI:KUPÁI* ajudaram o rapaz fazer o tapão, êles eram trinta homens. Logo terminaram o serviço. O tatú canastra (*maurê:imã*) e o tatú bola (*murú*) fizeram o canal para a água correr. Surgiram o mergulhão (*kuiá:ui*), a ari-ramba (*eskaigá*) para flechar os peixes e o *TANUAKÁ* para

(82) Comida feita em caldo apimentado, típica dos índios Makuxí.

apanhar os peixes (com as garras). Nêsses ínterim os pássaros, que estavam vigiando, avisaram que a filha do urubú-rei se aproximava. Todos os amigos do rapaz se esconderam. Ela trouxe caxirí e damorida. O rapaz recusou. A damorida era carne pôdre, de gente. Ela admirou-se da rapidez do trabalho. Indagou da razão de muitos rastros, o rapaz explicou que era êle que andava de um lado para outro. O rapaz disse-lhe: “amanhã terminarei o serviço”. A filha do urubú-rei replicou: “O velho quer o esgotamento terminado hoje. Amanhã deverás matar os peixes do lago”.

A filha do urubú-rei bebeu o caxirí e comeu a damorida que trouxera para o rapaz. Ela avisou-o de que o velho gostava de jacaré e de sucurijú.

Após o lago ser esgotado, os flechadores mataram tudo que nêle havia.

Às quatro horas da tarde a filha do urubú-rei voltou. Os vigias anunciaram, como o fizeram da primeira vez.

— “Só tu fizeste tudo?”

— “Sim. Disse Estevão”.

A saúba (*kuinã*) havia cortado fôlhas de mato para cobrir o pescado (peixes cobras).

— “Matou tudo?”

— “Sim” disse o rapaz.

A filha do urubú-rei ficou satisfeita. Mas, ignorava a ajuda que o rapaz recebera. Deixaram tudo coberto com as fôlhas e voltaram para a casa do urubú-rei. No caminho, a moça disse ao rapaz que seu pai queria que êle construísse uma casa em cima da lage. Deveria tirar a madeira toda em um dia e no mesmo dia armar. “Tu te atreves fazer isso?” Estevão disse que faria”. “Então começarás amanhã.”

Ao chegarem a casa do urubú-rei, êste indagou se o rapaz matou muitos peixes. Ao receber resposta positiva, disse que cinco dias depois iria ver o resultado da pescaria. Indagou da filha: “êle bebeu o que levaste?” Ela disse que sim, pois não queria que seu pai matasse o rapaz.

No dia seguinte o rapaz foi fazer a nova tarefa. As saúvas o ajudaram cortar e carregar estacas. Tiraram ràpidamente sessenta paus (esteios, caibros, travessas, etc.), carregando-os para cima da lage.

O Muçú (*aramõ*) cavou os buracos, o tatú bola (*mu:rú*) fincou os esteios. A iraúna (*kinó*) armou a casa. O macaco prego (*iuarká*) e um bicho que sabe amarrar (*kami:dó*)

ataram tudo com cipó titica (*munã*). O *UTU* cobriu com palha de burutizeiro. O muçu cavou para tirar barro e o *KAMI:DÓ* enrijou e embarrou as paredes. A caba (*kandriku*) ajudou embarrear. O pica-pau (*eska:banã*) fez as portas e a casa ficou pronta em um dia.

Ao voltar, o velho indagou da filha, ela disse que tudo estava pronto. O urubú-rei disse à filha que no outro dia êle queria que o rapaz fizesse um banco de pedra. O velho queria um banco com o formato de duas cabeças, como as suas próprias. Nessa noite apareceram a osga (*eurá*), o pássaro carpinteiro (*turéturé*) e o cupim (*máxipu*). Juntamente com os três companheiros, o rapaz foi espiar como era a cabeça do urubú-rei. A osga defecou em cima dêle, e o velho chamou a filha para alumiar, para ver o que lhe caíra. A filha levou a luz e dêste modo os quatro puderam observar o formato das cabeças do urubú-rei.

No dia seguinte a filha do urubú-rei mostrou ao rapaz a pedra que o velho queria para banco. Ela transmitiu o desejo do velho de mudar-se nesse mesmo dia para a nova casa e consigo levar o banco. Os amigos do rapaz fabricaram o banco, com a aparência do urubú-rei. À tarde já estava pronto. A môça ficou satisfeita. Avisou o seu pai. Êste disse que iria mudar-se, sua filha levou o banco às cinco horas da tarde. Enquanto carregava o banco, a filha do urubú-rei cantava e dançava. Ela avisou o rapaz que seu pai iria matá-lo. O beija-flôr (*tukui*) sugeriu ao rapaz que fugisse, mas êle não sabia como fazê-lo. O Tião, lagarto da terra, se encarregou da tarefa.

Ao escurecer o urubú-rei apareceu, vinha cantando e dançando. O Tião estava debaixo do banco, pronto para virá-lo. Quando o urubú-rei sentou-se o Tião virou o banco, o qual caiu sôbre o velho, matando-o. Quando os filhos do urubú-rei gritaram e correram para apanhar o rapaz, êste já estava longe. Ao chegar à casa da aranha (*mo:lói*) o rapaz entrou e o dono da casa fechou-a. A aranha colocou o rapaz dentro de um balaio e desceu-o para a terra. O caracará quiz entrar na casa da aranha. Esta negou, mas o caracará disse-lhe que vira rastros. Entrou e viu o fio que ainda estava pendurado. O caracará cortou o fio e o rapaz caiu em cima da samaumeira. A osga, que morava na samaumeira, perguntou ao rapaz para onde ia. Êle respondeu que queria descer. A osga disse-lhe que montasse em sua costa. Mas a osga queria comer o rapaz, descia e subia, até que o rapaz pôde pular para outra árvore. Assim escapou e voltou à terra.

A cobra grande

Estava sumindo gente na tribo dos Makú, moradores da mata geral. O pajé foi solicitado para descobrir quem estava comendo gente. Êle afirmou que era a Cobra Grande (*rá:marí*). Para matá-la deveriam fazer currais concêntricos bem seguros. Deveriam colocar quatro toros de paus grossos e pesados para colocar dentro dos currais. Deveriam amolar os terçados, carregar as espingardas e as zarabatanas; fazer cacêtes de darura (*alá-uzê*) e mirapinin (*paiu:rá*), as quais são madeiras pesadas. Para a tarefa os homens escolhidos seriam os mais fortes e mais corredores. Dois dêles ficariam como iscas, soprando uma zarabatana e uma buzina, para fazer barulho feio.

Chegaram dois homens da Guiana, eram da tribo Karinã, eram corajosos. Negociavam com os Makú. Êstes contaram-lhe o que estava sucedendo. Vinte homens ficaram no curral e os dois homens foram arremedar a Cobra-Grande, para atraí-la. Um apitou a zarabatana e o outro apitou a buzina de casca de caracol. A cobra respondeu. Os dois recuavam, sempre buzinando, e o bicho avançava, trazendo vento e chuva.

A língua da cobra era gigantesca, os homens cortavam-na com o terçado, mas o bicho avançava até que peitou no curral. Aí flecharam-na com zarabatana e deram tiros de espingarda. Acabaram de matá-la a cacête, fizeram-na em pedaços os quais viraram pedra.

Os dois Karinã levaram os ossos petrificados, mercadoria que dava muito dinheiro na Guiana.

O tatú bola

UA:BRARÍ estava colocando timbó num igarapé e mandando peixes que boiavam. Apareceu o tatú-bola (*mo:ru*) e perguntou-lhe: “Que estás fazendo?”

— “Pescando”, respondeu *UA:BRARÍ*.

— “Que peixe pegaste?”

— “Só peixe miúdo: piaba (*xa:prê*) e mandí” (*ra:kí*).

— “Lá no Japão (*unó:bridá*) há muito peixe”, disse o tatú-bola.

— “Onde fica o Japão?”

— “Debaixo da terra”.

— “Por onde é o caminho?”

— “Todos os anos eu vou lá, durante o verão o caminho é limpo. Se quiseres ir comigo, arranja comida”.

— “Sim. Irei”.

— “Iremos só nós dois. Sairemos às cinco horas da tarde e lá chegaremos pela manhã. Leva resina de jutaí, pois debaixo da terra é escuro”.

UA:BRARÍ foi à sua casa, na Serra Pacará (*pagrá:tupú*). Trouxe bastante comida e resina de jutaí. Dois dias antes de viajar o tatú-bola e o rapaz pescaram. No dia marcado, às cinco horas da tarde, saíram para a viagem. Entraram no igarapé que fica no “pé” da Serra Pacará, o qual vai para o fundo da terra. Acenderam a resina de jutaí (*xumiri:ekú*) para alumiar o caminho. Chegaram ao Japão ao amanhecer. Havia muitas malocas de japoneses (*nó:brigó*). Foram diretamente à casa do tatú-bola. Havia muito peixe no igarapé. Foram falar, por sugestão do tatú-bola com o chefe (*puru*) dos NÓ:BRIGÓ. Este deu licença para eles pescarem. Conseguiram muitos peixes e os moquearam durante dois dias. Arrumaram tudo no panacú. No dia seguinte, às cinco horas da tarde, regressaram. Acenderam a luz de resina de jutaí e caminharam. Quando chegaram em cima da terra, no Pacará, o sol vinha nascendo. O tatú-bola ficou em sua casa e o rapaz seguiu para a dêle. Ao chegar, entregou o panacú para sua mulher.

Todos os verões o rapaz ia pescar com o tatú-bola. Só ele sabia, quando morreu ninguém descobriu o caminho. Os garimpeiros entupiram a entrada do caminho cavando e virando a terra.

MITO N.º 20

A origem das danças

Os homens saíram para caçar. Ficaram somente as mulheres, fazendo caxirí para os caçadores. Após a saída dos homens, chegou URA:TÓ (Mãe d'Água). “Onde estão os homens ?” Indagou.

“Estão caçando”, responderam.

“Quando chegarão?”

“Em tal dia”

“Há caxirí pronto?”

“Sim”.

“Para que dia?”

“Daqui há três dias”

“Vamos beber esse caxirí, depois farão outro para os maridos de vocês. Vamos beber e dançar”.

Havia uma moça que ouvia o que o homem *URA:TÓ* dizia.

Ele disse que viriam os seus irmãos e as suas irmãs. Eles chegaram cantando e dançando *TUKÚI*, as mulheres ficaram animadas e foram encontrá-los com caxirí. Ao chegarem, as vizinhas estavam reunidas e todos eles cantavam e dançavam: *TUKÚI, UAREBÃ, ÊMAURI, MURUÁ, UTÊ*. Cantaram, dançaram e beberam durante quatro dias. A moça aprendeu todas as danças e os cantos. No final, *URA:TÓ* saiu dançando em direção do rio e os demais atrás dele. Todos desapareceram no rio. Só a moça não os seguiu. Seu pai chegaria no dia seguinte, ela guardou o resto do caxirí para ele. Quando os homens chegaram, ela contou-lhes o ocorrido. Ela deu-lhes caxirí. Os homens perguntaram como o homem cantou e dançou. A moça, que tudo aprendera, lhes ensinou. Os homens aprenderam, também. Foi assim que surgiram as danças, ensinadas pelo *URA:TÓ*.

MITO N.º 21

A mandioca

Um casal de velhos tinha um filha de quatro anos de idade. O nome do velho era *URARÊ:PÛ* (pai de Maníva) e o da velha era *MUKÁRU:MABÛ* (mãe de Maníva), o nome da menina era: *SE:RÁ*.

A menina adoeceu, seu pai tratou-a, mas ela faleceu. Antes de morrer, pediu ao pai que não a enterrasse longe, ele sepultou-a no terreiro da casa. Após dois meses, nasceu uma árvore na sepultura. Os velhos limpavam a sepultura e cuidavam da árvore. Um dia, era uma semana santa, o espírito da menina apareceu para o velho e falou-lhe: “papai, trate-me bem que mais tarde vou servir para o senhor e para todos”. O velho disse à velha o sucedido.

Aos seis meses a sepultura rachou. Aos oito meses apareceu a mandioca. O velho disse à velha que iria mudar a árvore. Apareceu-lhes um homem, era Jesus Cristo. Este indagou do velho: “o que está fazendo?” O velho respondeu: “estou brocando para mudar a árvore que nasceu na sepultura da minha filha”. O homem disse: “pensou bem, pode trabalhar”. O velho disse: “espero em Deus que mande chuva, porque o verão está forte”. O homem retrucou: “pensou bem”. O velho perguntou

ao homem se queria ver a planta. Ele respondeu que sim. O velho mostrou-lhe. O homem achou-a bonita e disse-lhe: “meu irmão, essa árvore lhe servirá”. E acrescentou: “corta vinte pedaços de três polegadas, cava vinte covas e planta-os que nenhum morrerá, pois estás trabalhando com fé. A planta servirá para ti e para todos, sempre”. O velho fez como o homem recomendou. Nesse dia à tarde, choveu. Quatro meses depois nasceram os pés de mandioca. Até hoje há esta planta. Seu nome é maniva (*se:rá*).

MITO N.22

O curupira (83)

UÔTUKÁ:IPÛ era pescador. Viu o peixe Matrinchão (*prumã*) em um poço em cima da lage. Mas não tinha flecha, só arma de fogo. No dia seguinte voltou com um companheiro, ambos com arco e flecha. Havia dois peixes, os quais flecharam. Noutro dia, ao passar pelo mesmo lugar, viu dez peixes no poço. Voltou e chamou quatro companheiros. Mataram os peixes. Aí apareceu o dono dos matrinchões, era o Curupira (*atáitéi*). O curupira disse a *UÔTUKÁ:IPÛ*: “eu coloquei os peixes só para você, não traga mais seus companheiros”. Porém os outros homens já sabiam do poço e sempre iam lá pescar. O poço cresceu e os peixes aumentaram. O curupira avisou *UÔTUKÁ:IPÛ* que iria arrepender-se, pois não guardou segredo.

A notícia do poço piscoso espalhou-se. Vinte homens foram pescar. Combinaram colocar timbó (*a:lá*) no poço. Pediram a opinião do pajé, este disse-lhes que não colocassem timbó. Os homens teimaram. *UÔTUKÁ:IPÛ* não quis participar. As mulheres e crianças foram também. Elas levaram xixiri (*pendü*); landoá (*tuku:mã*); jiqui (*morói*); darruana (*puká:rumã*), esta para colocar os peixes pescados e aqueles para apanhá-los no poço. Conduziram, também, panela (*einã*), pimenta e beiju. Muitos peixes boiaram, tontos pelo timbó. Todos estavam alegres, apanhando os peixes. Moquearam e cozinham.

Às sete horas da noite os Curupiras vinham gritando e o pessoal dormia. *UÔTUKÁ:IPÛ* tentou acordá-los, queimou-os com tição de fogo, mas ninguém acordou. Os Curupiras se retiraram *UÔTUKÁ:IPÛ* e o pajé *ROMURABÛ* os seguiram à distância, para descobrir sua morada. Verificaram que a casa

(83) Cf. Wirth, 1950:178.

dos Curupiras era na Sumaumeira (*kumá:zé*). Voltaram e foram arrumar gente para matar os Curupiras. Contaram o acontecido. Vinte homens foram vingar os companheiros. Cortaram lenha e fizeram coivara na porta da casa dos bichos, morrendo parte no fogo e o restante a cacetadas.

MITO N.º 23

O velho Urú:Berú

Um rapaz chamado *TRI:GUARÊ* foi caçar. Às cinco horas da tarde encontrou uma moça; esta perguntou-lhe: “o que estás fazendo?” Ele respondeu: “estou caçando”.

— “Já viu algum veado?”

— “Até agora não vi”.

— “Então vamos à minha casa”.

— “Sim. Vamos”.

— “Mamãe, encontrei este rapaz e o convidei para vir aqui”.

— “Será que teu pai consentirá?”

— “É capaz de consentir”.

— “Teu pai já vem zoando” disse a velha.

O velho trouxe dez veados e deixou-os na sala. Sentiu cheiro estranho e perguntou à velha quem estava lá. A velha contou que sua filha levava um rapaz. O velho indagou: “Onde está?”

— “Está no jirau”, disse a velha.

— “Manda-o descer”.

O rapaz desceu e o velho perguntou:

— “De onde vens?”

— “Venho de casa”.

— “Onde moras?”

— “Naquela direção”.

— “Que andas fazendo?”

— “Estou caçando desde manhã, mas nada encontrei”.

O velho disse ao rapaz para ajudá-lo tirar as vísceras dos veados. O rapaz atendeu. O velho mandou a sua filha cozinhar

os veados. Ela o fez. Depois de prontos a moça serviu a mesa. O velho convidou o rapaz para jantar com eles. Após, o velho conversou com o rapaz. Perguntou-lhe a que tribo pertencia, quem eram seus pais, onde morava, etc.

O velho disse: “Eu não conheço teu pai, nem tua raça, mas fica aqui o tempo que quiseres”. O velho passou a chamá-lo de genro (*poitó*) e ele chamou o velho de sogro (*tori*). A velha chamou-o de genro (*paikum*) e ele chamou-a de sogra (*uanã*).

O rapaz disse ao velho que nunca conseguira matar um veado. O velho prometeu caçar com ele no dia seguinte. Pela manhã os dois saíram. O velho disse ao rapaz ir na frente para ver os veados. O velho perguntou: “estás vendo os veados?”

— “Não”.

— “Puxa, há tanto veado, olha aquele, aqueloutro. Com quantos veados tu podes?”

— “Só posso com um”.

— “Está bem. Levarei dez. Agora mata aquele, não deixa fugir”.

O rapaz errou a flechada. O velho flechou o veado para o rapaz e disse: “agora espera aqui, vou matar outros. Quando eu soprar a buzina, poderás ir para casa, mas sem olhar para trás”.

O velho matou dez veados. Soprou a buzina. O rapaz correu para casa, mas o velho chegou junto com ele. O velho disse: “até para andar tu és ruim, mandei-te na frente e chegamos juntos. Hoje à tarde vou te tratar”. O velho tinha muitas plantas.

À tarde o velho chamou o rapaz, olhou o braço dele e verificou que não tinha “tratamento”. Disse: “Vou te retalhar os braços e o corpo todo”. Em seguida lavou o rapaz com *MURĀGUÊ* (puçanga) (84), pediu a espingarda dele e viu que estava “panema” (85), lavou-a com “puçanga”. O velho colocou o rapaz em uma rede, em um canto da casa, separado dos demais, para passar a noite. Pela manhã saíram ambos para caçar. Não andaram muito tempo e logo o rapaz enxergou veado. O velho disse-lhe: “isso não é veado, é alma (*tektō:nobü*) minha embiara (*ka:mō*). Mas adiante o rapaz viu outro veado. O velho disse: “espera-me aqui, quando eu

(84) Remédio preparado pelos xamãs.

(85) Infeliz na caça ou na pesca.

buzinar poderás ir para casa, mas sem olhar para trás”. O velho matou dez veados e em seguida soprou a buzina. O rapaz correu e logo chegou. O velho chegou depois e ficou satisfeito. O rapaz morou muito tempo em casa do velho. Este, um dia, disse: “se quiseres visitar ter pai, vai. Mas, não leva minha filha. Dá próxima vez a levarás, primeiro avisa a tua mãe”. O rapaz foi visitar sua família e lhes contou o que acontecera desde que saiu de sua casa. Depois de alguns dias voltou para a casa do velho, mas, perdeu-se na ponta de serra e não mais achou a casa do sôgro. Este, sua mulher e filha eram encantados.

MITO N.º 24

O homem e a abelha

Um homem foi caçar e encontrou o bebedouro dos bichos. Ficou esperando. Chegaram dois mutuns. Matou-os e os levou para sua casa e os comeu. No dia seguinte voltou. Encontrou uma môça e perguntou-lhe:

— “O que estás fazendo?”

— “Vim buscar água”, disse ela.

O homem convidou a môça para ir à casa dêle. Ela aceitou e foi. Quando chegaram na casa, ele convidou-a a entrar. Ela respondeu: “eu não quero entrar”.

O homem entrou e disse à sua mãe:

— “Aí está uma moça”.

— “Manda-a entrar”, disse a velha.

A môça entrou. O homem disse que iria à roça e deu-lhe uma espiga de milho para fazer caxirí. Ela fez duas latas de caxirí, mas não usou o milho, deixou-o no mesmo lugar. Quando o homem chegou da roça e viu o milho, disse: “esta preguiçosa não fez o que mandei”. Segurou no braço da môça, mas ela desapareceu.

Noutro dia o homem foi ao bebedouro dos bichos. A môça fôra buscar água. Ele disse-lhe:

— “Vamos à minha casa?”

— “Não quero ir. Vamos à minha”.

— “Sim” disse o homem.

Andaram muito, o homem não viu casa e sim um enxame de abelhas. A môça era encantada, era uma abelha.

A filha do trovão (86)

A onça falou à filha do Trovão que com ela queria casar. Ela retrucou.

— “O meu pai é zangado”.

— “Vou falar com êle”.

A onça foi à casa do Trovão. Pouco tempo depois êste chegou dando grandes estrondos. A onça saiu correndo de mêdo. O Trovão indagou:

— “Quem estava aqui?”

— “Era um rapaz que queria falar com o senhor”, disse a moça.

— “Por que êle não esperou?”

Outro pretendente apareceu, o Poraquê. Êste disse à moça: “quero casar contigo, vou falar com teu pai”.

— “O meu pai é brabo”, disse a môça.

Mas o Poraquê não deu ouvidos e foi falar com o Trovão. Quando este chegou, acompanhado de dois filhos, o Poraquê encontrou-os e bateu no ombro do Trovão. Êste disse: “Puxa; que fôrça que tens!” O Poraquê bateu nos ombros dos rapazes, dizendo-lhes: “como vai pessoal?” Êles gritaram: “ai, que fôrça que tens”. Depois de muito conversar, o Poraquê pediu a moça em casamento. O Trovão disse-lhe: “veio um rapaz aqui, mas não esperou porque não era homem, mas tu és”. O Trovão deu sua filha para casar com o Poraquê.

Krarim:Bü (87)

KRARIM:BÜ era um homem sem-vergonha, não respeitava a casa de ninguém. Era morador do igarapé *SA:MÁ*.

Certa vez dormiu numa casa, depois do jantar armou a rêde e foi mexer com a môça. Todos ficaram sabendo que *KRARIM:BÜ* era sem-vergonha. Quando foi dormir noutra casa, colocaram casca de jabotí no chão. Quando levantou para ir à rêde da môça, meteu o pé na casca de jabotí (*oiã:murí*). Deram alarme e êle voltou então para a rêde dele, com a casca de jabotí engatada no pé. Pela manhã chamaram-no para o

(86) Cf. Wirth, 1950:185.

(87) Cf. Wirth, 1950:212-213.

“segura-peito” (refeição matinal); *KRARIM:BÜ* não levantou da rede. Todos riram dêle, depois tiraram a casca de jabotí do pé dêle.

Noutra casa que dormiu, *KRARIM:BÜ* foi deitar com a moça. Fêz barulho, ao ser inquirido disse que fôra beber água. Numa outra casa que dormiu, amarraram um macaco no esteio central. *KRARIM:BÜ* foi deitar com a moça. A velha soprou o fogo, viu que era êle e ralhou-lhe. Êle se escondeu. O macaco (*iua:kará*) gritou e o mordeu. Todos riram dêle. *KRARIM:BÜ* dormiu numa casa. Êle disse a moça que ia dormir com ela. Ela consentiu, mas queria tirar o “rabo (88) (*ra:bunu*) dele. Após o ato sexual, a mulher escondeu o “rabo” de *KRARIM:BÜ*. Pela manhã não levantou para fazer o “segura peito”. Finalmente a moça devolveu-lhe o “rabo” e todos riram dele. Outra vez *KRARIM:BÜ* e outros foram pegar saúba (*koinã*). Êle teve uma ereção, agarrou a moça (*auronobü*) para com ela copular, porém tropeçou e caiu. Os demais deram-lhe uma surra.

(88) “rabo” era o nome dado pelos regionais à tanga masculina.

BIBLIOGRAFIA CITADA (*)

AGUIAR, Braz Dias de

- 1943 — *Nas fronteiras da Venezuela e Guianas Britânicas e Neerlandeza*. Rio de Janeiro. Separata dos Anais do 9.º Congresso Brasileiro de Geografia, Rio de Janeiro, 1940. 182 p. 11.

AGUIAR, Fausto Augusto d'

- 1851 — *Relatório do Presidente da Província do Gram-Pará, no dia 15 de Agosto de 1851*. Pará, Santos & Filhos, 78 p., mapas.

BALDUS, Herbert

- 1946 — *Lendas dos índios do Brasil*. São Paulo. Brasiliense, 121 p.
- 1966 — "O xamanismo". *Rev. do Museu Paulista*. São Paulo, Nova Série, 16:187-253.

BANDEIRA, Alípio

- 1919 — *Antiguidade e atualidade indígena*. Rio de Janeiro, 120 p.

BARBOSA, Octávio & ANDRADE RAMOS, J. R. de

- 1959 — Território do Rio Branco (Aspectos principais de geomorfologia, da geologia e das possibilidades minerais e sua zona setentrional). *B. Div. Geol. Miner.*, Rio de Janeiro, 196. 40 p. il. mapa.

BARNES, J. A.

- 1960 — "Marriage and Residential Continuity" *Amer. Anthropol.*, Menasha, Wis., 62(5):850-866.

(*) Os autores são citados por ordem alfabética e o título de cada uma de suas obras é precedido pelo ano da publicação da edição que utilizamos. As referências bibliográficas são feitas pela citação do nome do autor seguida do ano de publicação da obra citada e das respectivas páginas.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

1957 — *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. Rio de Janeiro. V. 14. Amazonas, Pará e Territórios.

1963 — *Anuário Estatístico do Brasil*. Fundação IBGE. Rio de Janeiro.

BUTT, Audrey J.

1960 — "The birth of a religion". *J. R. Antropol. Inst. Great. Britain Ireland*, London, 90(1):66:106.

1962 — "Réalité et idéal dans la pratique chamanique". *L'Homme*, Paris, 2(3):5-52.

1965 — The Guianas. *B. Int. Comm. Urg. Anthropol. Ethnol. Res.*, 7:69-90.

BENEDITINOS

s/d — *Anuário do Rio Branco*. Tipografia Beneditina de Santa Maria. São Paulo, 23 p. il.

CAVALCANTI, Araújo

1949 — "À margem do relatório de Rice (ligeiras notas sobre o aproveitamento do vale do rio Branco)". Rio de Janeiro, *Anais da Comissão Especial do Plano de Valorização Econômica da Amazônia*, vol. III; pp. 137-217.

CARVALHO, Braulio de.

1936 — "Vocabulário e modo de falar dos Macuchys". *B. Mus. Nac.* Rio de Janeiro, 12(3-4):111-28.

COELHO, Jeronimo Francisco

1848 — "Mapa demonstrativo das Missões indígenas da Província do Pará em 30 de Setembro de 1848". In *Mappas que acompanham a falla dirigida pelo Presidente da Província do Gram-Pará no dia 1.º de Outubro de 1848*. Pará, Santos & Filhos. 28 mapas. mapa n.º 17.

1849 — *Falla dirigida pelo Presidente da Província do Gram-Pará à Assembléa Legislativa Provincial no dia 1.º de Outubro de 1849*. Pará, Santos & Filhos, 145 p. mapas.

COUDREAU, Henri

- 1887 — *La France Équinoxiale: voyage a travers les Guyanes et Amazonie.* Paris, Challamel Ainé. 495 p.

DINIZ, Edson Soares

- 1964 — “Os Makuxi e sua instalação na economia nacional”. *R. Educ. Letr., Belém*, 1-2:1-6. (Universidade do Pará).
- 1965 — Breves notas sobre o sistema de parentesco Makuxi. *B. Mus. Paraense E. Goeldi.* Belém, n.s. Antrop., 28. 16 p.
- 1966 — O perfil de uma situação interétnica. Os Makuxi e os regionais do Roraima. *B. Mus. Paraense E. Goeldi*, Belém, n. ser. Antrop., 31. 31 p.
- 1967 — “Os Makuxi e os Wapitxâna: índios integrados ou alienados?” In: *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica, Belém, 1966.* Ed. H. Lent. Rio de Janeiro, CNPq., 1967. v. 2 — Antropologia, p. 93-100.
- 1968a — “Duas Lendas Makuxi”. *R. Inst. Est. Bras., S. Paulo*, 3:171-4.
- 1968b — A Terminologia de Parentesco dos Índios Wapitxâna. *B. Mus. Paraense E. Goeldi*; Belém, n. ser. Antrop., 34. 11 p., il.

DOMONT, Louis.

- 1953 — “The Dravidian Kinship terminology as an expression of marriage.” *Man*, London, 53:34-9.

ELIADE, Mircea

- 1960 — *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México, Fondo de Cultura Económica, 454 p.

FARABEE, William Curtis

- 1916 — “Amazon expedition.” *Mus. J.*, Philadelphia, 7:210-4.
- 1924 — The Central Caribs. *Anthropological Publications X.* University of Pennsylvania, Philadelphia.

FERNANDES, Florestan

- 1958 — *A Etnologia e a Sociologia no Brasil.* S. Paulo, Anhambi, 327 p.

GALVÃO, Eduardo

- 1957 — “Estudos de aculturação dos grupos indígenas do Brasil.” *R. Antrop.*, S. Paulo, 5(1):67-74.
- 1960 — Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959. *B. Mus. Paraense E. Goeldi*, Belém, n. ser. *Antrop.*, 8. 41 p. mapas.

GILLIN, John

- 1936 — The Barama Caribe of British Guiana. *Pap. Peabody Mus. Amer. Archaeol. Ethnol.*, Cambridge, Mass. 14(2). 274 p.
- 1948 — “Tribes of the Guianas”. In: Handbook of South American Indians. *B. Bur. Amer. Ethnol.* Washington, 143(3):799-867.

GUERRA, Antonio Teixeira

- 1957 — *Estudo geográfico do Território Federal do Rio Branco*. Rio de Janeiro, IBGE, 261 p. mapas (Biblioteca geográfica brasileira, ser. A. 13).

HERMANN, Lucila

- 1946 — “A organização social dos Vapidianos do Território do Rio Branco”. *Sociologia*, São Paulo, 8:119-134; 203-215; 282-304.
- 1948 — “A organização social dos Vapidianos do Território do Rio Branco”. *Sociologia*, São Paulo, 9:54:84.

IANNI, Octávio

- 1962 — “Raça e Classe”. *Educ. e Ci. Soc.* Rio de Janeiro, 10(19):88-111.

IM THURN, Everard F.

- 1967 — *Among the Indians of Guiana.*, Dover, 445 p.

KOCH GRUNBERG, Theodor & HUBNER, Georg.

- 1908 — “Die Makushi und Wapischána”. *Z. Ethnol.*, Berlin, 40:1-44.
- 1953 — “Mitos e lendas dos índios Taulipáng e Arekuná”. *R. Mus. Paul.* S. Paulo, n. ser. 7:9-202.

LARAIA, Roque de Barros

- 1967 — “O sol e a lua na mitologia xinguana”. *R. Mus. Paul.*, S. Paulo, n. ser., 17:7-36.

- LARAIA, Roque de Barros & MATTA, Roberto da
1967 — *Índios e Castanheiros*. S. Paulo, Difusão Européia do Livro. 146 p.
- LAVE, Jean Carter
1966 — "Sister's daughter marriage". *Man*, London, 1(2):185-200.
- LE-COINTE, Paul
1947 — *Árvore e Plantas úteis*. Companhia Editora Nacional. Col. Brasiliana, vol. 251. Rio; 506 p., il.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1949 — *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 639 p.
1958 — *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon, 454 p.
- LOBO d'ALMADA, Manuel da Gama
1861 — "Descrição relativa ao rio Branco e seu território", in: *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, tomo XXIV, n.º 4, Rio de Janeiro, pp. 716-683.
- MARTIUS, Carl Friedrich Phillipp von
1867 — "Die Marcusis". In: *Ethnographie und Sprachenkund Amerikas*. Leipzig, 2 v. 1, p. 640-51; v. 2 p. 225-312.
- MAYER, Alcuin
1951 — "Lendas Macuxis". *J. Soc. Amer.* Paris, 40:67-87.
- MELATTI, Julio Cezar
1967 — *Índios e criadores*. Rio de Janeiro, Univ. Federal. 166 p. (Monogr. Inst. Ci. Soc., 3).
- MÉTRAUX, Alfred
1948 — "The hunting and gathering tribes of the Rio Negro basin". In: *HANDBOOK of South American Indians*. B. Bur. Amer. Ethnol., Washington, 143(3):861-7.
- MIGLIAZZA, Ernesto
1965 — *Fonologia dos Mácu*. B. Mus. Paraense E. Goeldi, Belém, n. ser. Antropol., 25, 17 p.
1967 — "Grupos linguísticos do Território Federal de Roraima". In *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica, Belém, 1966*. Ed. H. Lent. Rio de

Janeiro, CNPq., 1967. v. 2: Antropologia, p. 153-173 il.

MOORE, Sally Falks

1963 — "Oblique and asymmetrical cross-cousin marriage and Crow-Omaha terminology." *Amer. Anthropol.*, Menasha, Wis., 65(2) :296-311.

MOREIRA NETO, C. A.

1960 — A Cultura Pastoril do Pau D'Arco. *B. Mus. Paraense E. Goeldi*, Belém, n. ser, Antrop., 10, 112 p. il.

MORTARA, Giorgio

1944 — "A População de fato do Território do Rio Branco nas suas novas fronteiras". *B. Geogr.* Rio de Janeiro, 2(17) :671-3.

MURDOCK, George Peter

1966 — *Social structure*. 2. ed. New York, Macmillan. 387 p.

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.

NABUCO, Joaquim

1903 — Fronteiras do Brasil e da Guyana Inglesa. O Direito do Brasil. Primeira memória apresentada em Roma a 27 de Fevereiro de 1903. Paris, A. Lahure. 398 p.

NEEDHAM, Rodney

1960 — "A structural analysis of Aimol Society". *Bijdragen tot de taal — en volkenkunde*, 116 :81-106

NIMUENDAJU, Curt

1915 — Sagen der Tembé-Indianer Pará und Maranhão *Z. Ethnol.* Berlin, 47 :281-301.

1921 — "Vocabulário Makuxi". Manaus. Indédito, arquivado no setor de linguística do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

NOGUEIRA, Oracy

1955 — "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem". In *Anais do 31.º Congresso Interna-*

cional de Americanistas, São Paulo, 1954. Ed. H. Baldus. São Paulo, Anhambi, vol. 1, p. 409-34.

OBERG, Kalervo

1953 — Indians Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil, *Smithsonian Institution*. Institute of Social Anthropology, Washington, Publication n.º 15 (The Bacairi), pp. 69-81.

OLIVEIRA, Avelino Ignácio de

1929 — Bacia do Rio Branco. *B. Serv. Geol. Min. Brasil*, Rio de Janeiro, 37. 71 p. il.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de

1960 — *O Processo de Assimilação dos Terêna*, Série Livros I, Museu Nacional, Universidade do Brasil. Rio de Janeiro.

1962 — “Estudos de fricção interétnica”. *Amer. Lat.*, Rio de Janeiro, 5(3) :85-90.

1964 — *O índio e o mundo dos brancos*. S. Paulo, Difusão Européia do Livro. 143 p.

1968 — *Urbanização e Tribalismo. A integração dos Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro, Zahar Editores. 237 p.

1968 — “Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia”. *América Indígena*, vol. XXVIII. México, pp. 339-388.

PARSONS, Talcott

1952 — “The Social System” (tradução de Rui Coelho), in Octavio Ianni e Fernando H. Cardoso (Homem e Sociedade). Companhia Editora Nacional, São Paulo 1961, pp. 59-62.

PEREIRA, Luciano

1917 — *O Rio Branco — observações de viagem*. Manaus, Impr. Pública, 68 p.

PINEDA, Roberto G. & GUHL, Ernesto

1945 — “Las tribus entre los rios Branco, Orinoco, Rio Negro, Yapura, segun Theodor Koch Grunberg”. *B. Arqueol.*, Bogotá, 2:171-84.

RECENSEAMENTO Geral do Brasil, 6, 1950

1957 — *Território do Rio Branco, Censos Demográfico e Econômico*. Rio de Janeiro, IBGE. p. (Ser. Regional, 9).

RECENSEAMENTO Geral do Brasil, 7, 1960

- 1967 — *Censo Demográfico de 1960. Rondônia, Roraima, Amapá.* Rio de Janeiro, IBGE. v. 1 t. 1 pt. 1-2.

RIBEIRO, Darcy

- 1957 — “Culturas e línguas indígenas”. Rio de Janeiro. *Separata da Revista Educação e Ciências Sociais.* 2(6). 102 p.

- 1962 — *Política Indigenista.* Ministério da Agricul. Rio.

RIBEIRO, Darcy e Outros

- 1960 — “Un Concepto sobre Integración Social”, *América Indígena*, vol. XX, n.º 1; pp. 7-13. México.

RIBEIRO DE SAMPAIO, Francisco Xavier

- 1850 — “Relação geographica e histórica do rio Branco da América Portuguêsa”. *Revista Trimestral de História e Geographia*; Rio de Janeiro, tomo XIII, pp. 200-273.

RICE, Hamilton

- 1949 — Expedição do rio Branco, Uraricuera e Parima. Rio de Janeiro. *Anais da Comissão Especial do Plano de Valorização Econômica da Amazônia*, vol. III; pp. 21-135.

RIO BRANCO, Barão

- 1945 — *Obras do II (Questões de Limites — Guiana Britânica)*, Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 181 p. il.

RIVIÉRE, Peter G.

- 1966 — “A Note on Marriage with the Sister’s Daughter”, In *Man*, vol. 1, n.º 4, pp. 550-556.

- 1967 — “Some ethnographic problems of Southern Guyana”. *Folk.* Kobenhavn, 8-9 : 301-12.

RODRIGUES, William A.

- 1958 — Lista dos nomes vernáculos da flora do Território do Rio Branco. Publicação n.º 9 (Botânica) do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. Manaus, 19 p.

ROTH, Walter E.

- 1924 — “Introductory Study of the arts, crafts and customs of the Guyana Indians”. *A. Rep. Bur.*

Amer. Ethnol., Washington, 38 (1916-17) :
25-745.

SCHOMBURGK, Robert

1840 — "Report of an Expedition in to the Interior of
British Guyana in 1835/6"; *J. R. Geogr. Soc.*,
London, 6 : 223-284.

1841 — "Journey from Fort San Joaquim on the Rio
Branco, to Roraima and thence by the Rivers Pa-
rima and Merewari to Esmeralda, on the Orinoco
in 1838/9". *J. R. Geogr. Soc.*, London, 10 :
191-247.

STAVENHAGEM, Rodolfo

1963 — "Classes, colonialismo y aculturación (ensayo
sobre um sistema de relaciones interétnicas em
mesoamérica)". *Amer. Lat.*, Rio de Janeiro, 6 (4)
: 63-104.

SIEGEL, Bernard J. *et alii*

1954 — "Aculturation — formulatory exploration".
Amer. Anthropol. Menash, Wis., 56 (6) part 1 :
973-1000.

SUCKOW, Gustavo

1891 — "Carta ao Jornal do Comercio". *R. Geogr.*, Rio
de Janeiro, 7 (4) : 276-80.

WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo

1955 — *Os índios Tenetehara*. Rio de Janeiro, MEC;
Serv. Documentação. 235 p.

WIRTH, Mauro

1950 — "Lendas dos índios Vapidiana". *R. Mus. Pau.*
S. Paulo, n. ser., 4 : 165-216.

prancha 1



O pajé Avelino em pose especial (Igarapé Machado)



O tuxaua Filismino mostrando a placa de bronze em que está transcrita a lei de 16 de Outubro de 1917 (Aldeia Limão).

pr. 2



Homem fazendo jamachin de tala de arumã (Aldeia Contão)



Mulher fazendo vasilhame de barro (Aldeia Limão)



Mulher ralando mandioca (Aldeia Contão)



Mulher assando beiju (Aldeia Limão)



Mulher confeccionando rede de algodão (Aldeia Contão)



Vaqueiro mestiço branco-makuxí (Vale do Surumu-Cotingo)

pr. 5



Índio cortando os cabelos de seu filho, em frente à sua casa (Aldeia Barro, ligada à "vila" Surumu)



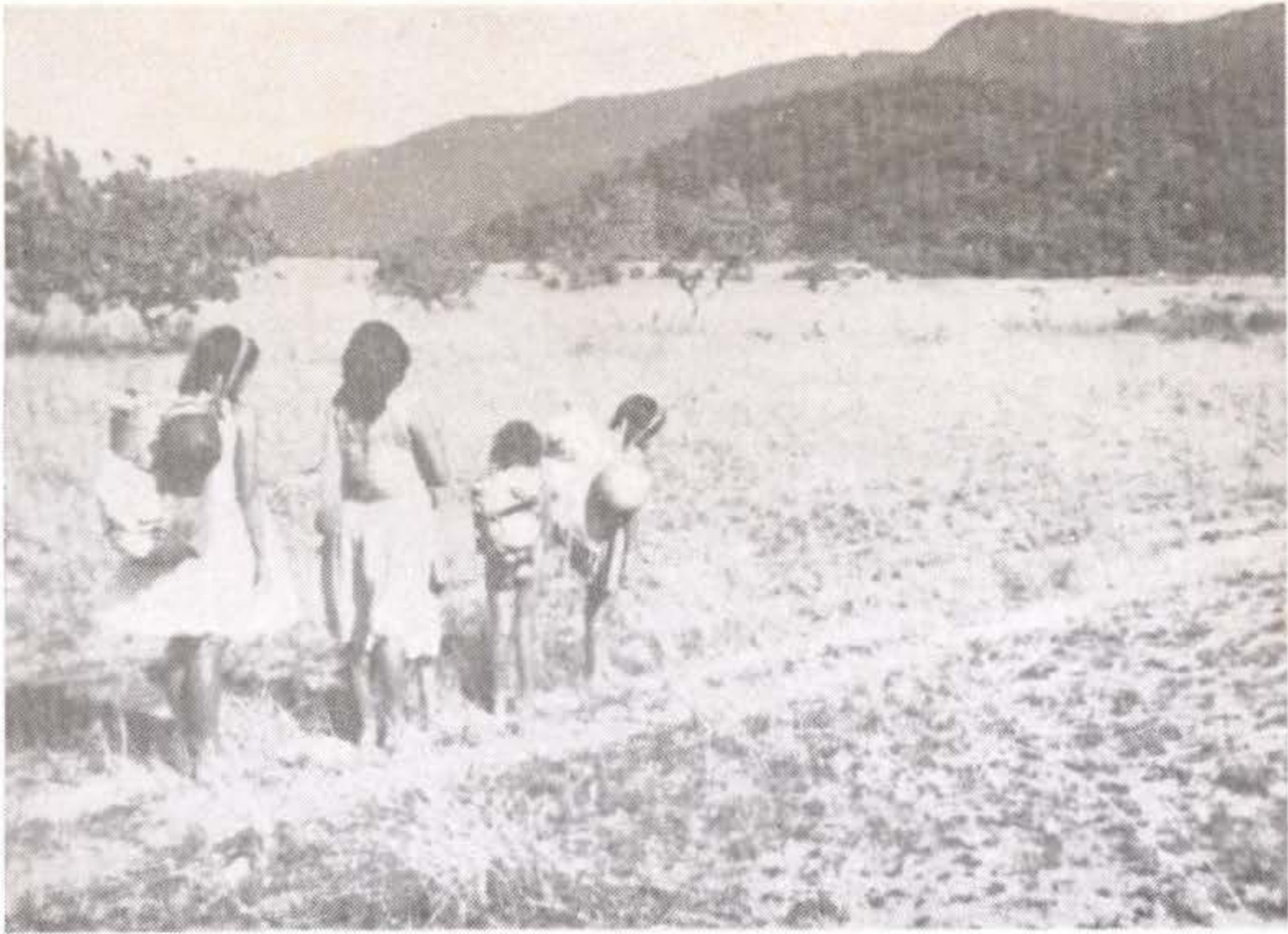
Uma casinha em Canta Galo (Aldeia Contão)



Casa de morada da fazendola Iracema nas encostas da Serra da Memória, próxima à Aldeia Contão.



Jeep da "vila" Surumu, em frente da escola de Canta Galo (Aldeia Contão)



Mulheres e crianças conduzindo carga (Aldeia Contão)



Homens conduzindo carga na guaiaca (Aldeia Contão)



Moça makuxí "cria" de um casal de funcionários do antigo Serviço de Proteção aos Índios (Fazenda São Marcos)



Moça makuxí (Aldeia Raposa)

pl. 9



Pequeno fazendeiro, ex-vaqueiro. Mestiço de pai "civilizado" e mãe makuxí. Foi "cria" de branco (Vale do Surumu-Cotingo)



Grupo de homens makuxí em frente da casa do "taxaua" Antonio, ao centro, de camisa de malha (Aldeia Contão)

COLEÇÕES DA FACULDADE

I — TESES

1. HEDWIG DANNENBERG — O Destino na obra de Theodor Storm, 1963.
2. MARIA CLARA REZENDE TEIXEIRA CONSTANTINO — A Espiritualidade Germânica no P. Manuel Bernardes, 1963.
3. JOSÉ ROBERTO DO AMARAL LAPA — A Bahia e a Carreira das Índias, 1966.
4. JOSÉ ANTONIO TOBIAS — Conceito e Fronteiras da Filosofia da Arte, 1966.
5. DOMINGOS VIGGIANI — Alguns Aspectos da Aplicação dos Números Complexos à Geometria, 1968.
6. ATALIBA T. DE CASTILHO — Introdução ao Estudo do Aspecto Verbal na Língua Portuguesa, 1968.
7. SALVATORE D'ONOFRIO — Os Motivos da Sátira Romana, 1968.
8. ALEXANDRINO E. SEVERINO — Fernando Pessoa na África do Sul, 1969-1970.

II — BOLETINS

1. JOSEPHINA CHAIA — A Educação Brasileira. Índice sistemático da Legislação (1808-1889), 3 vols. 1963.
2. Idem — Financiamento Escolar no segundo Império, 1965.
3. DOMINGOS VIGGIANI — A função Linear. Uma apresentação moderna com tratamento algébrico e geométrico. Aplicações, 1966.
4. JOSÉ ROBERTO DO AMARAL LAPA — O Brasil e as Drogas do Oriente, 1966.
5. JOSEPHINA CHAIA — Artesanato, Manufatura e Indústria. Índice sistemático da Legislação (1808-1889), 1966.
6. JOSÉ ANTÔNIO TOBIAS — O Mistério da Saudade, 1966.
7. PAULO A. A. FROELICH — Some Problems in the Morpho-Phonological Structure of Bolognese, 1966.

III — ESTUDOS

1. ATALIBA T. DE CASTILHO e ENZO DEL CARRATORE — Considerações sobre a Nomenclatura Gramatical Brasileira e suas Relações com a Terminologia Latina, julho de 1965.
2. A. QUELCE SALGADO, N. FREIRE MAIA e R. A. KOEHLER — Estudos sobre os Primeiros Aquirópodos Descritos na Literatura, dezembro de 1965.
3. DOMINGOS VIGGIANI — Relações entre as Estruturas Operatórias da Inteligência e as Estruturas Matemáticas Elementares. Matemática Moderna, janeiro de 1966.
4. OLGA FANTALEÃO — Aspectos da Crise Universitária Brasileira, fevereiro de 1966.
5. JOSÉ ANTÔNIO TOBIAS — Lógica e Gramática, setembro de 1966.
6. DOMINGOS VIGGIANI — Álgebra dos Conjuntos. Matemática Moderna, outubro de 1966.
7. OSWALDO ELIAS XIDIEH — Uma Tenda de Umbanda em Marília, outubro de 1966.
8. LUCRÉCIA D'ALESSIO — Uma Interpretação do Regionalismo na Literatura Brasileira, novembro de 1966.
9. FRANCISCA ISABEL SHURIG VIEIRA — Adaptação e Transformações no Sistema de Casamento entre Issei e Nissei, novembro de 1966.
10. NELLY NOVAES COELHO — As Raízes Existenciais da Poesia Bocagiana, dezembro de 1966.
11. JOSEPH VAN DEN BESSELAAR — Uma Sátira Maliciosa de Sêneca, fevereiro de 1967.
12. ATALIBA T. DE CASTILHO — A Sintaxe do Verbo e os Tempos do Passado em Português, fevereiro de 1967.
13. MARIA LUIZA DE BARROS — A Escolinha de Arte de Marília: relato de uma experiência, fevereiro de 1966, no prelo.
14. ALEXANDRINO E. SEVERINO — O Papel da Personagem: o Herói do Código nos Romances de Ernest Hemingway, janeiro de 1968.
15. JOSEPHINA CHAIA e LEONOR MARIA TANURI — Educação Comparada. Levantamento Bibliográfico, fevereiro de 1968.
16. JOÃO DÉCIO — Os Três Contistas do Realismo, setembro de 1968.

IV — REVISTAS

1. ALFA, n.ºs 1 a 15 (1967).
2. ESTUDOS HISTÓRICOS, n.ºs 1 a 6.
3. DIDÁTICA, n.ºs 1 a 4.

V — OUTRAS PUBLICAÇÕES

1. Anais do I Simpósio de História do Ensino Superior em 1961.
2. CARL V. F. LAGA — Textos Históricos. Antiguidade e Idade Média, 1963.
3. Anais, vol. I (1959-1966), Marília, FFCL, 1969.

IMPrensa OFICIAL DO ESTADO
SÃO PAULO - BRASIL
1972

MAKUXI

DINIZ