

Revista de Antropologia

VOLUMES 30/31/32

1987/88/89

SUMÁRIO

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA: Introdução	1	JURANDYR C. F. LEITE: Proteção e incorporação: a questão indí- gena no pensamento político do positivismo ortodoxo	255
N. GUIDON: Potencialidades dos eco- sistemas e complexidade so- cial: aplicação no estudo da pré-história do nordeste	9	ANTONIO CARLOS DE S. LIMA: Os museus de história natural e a construção do indigenismo ...	277
IRMHILD WÜST: A pesquisa arqueoló- gica e etnoarqueológica na par- te central do território Bororo	21	MIGUEL A. MENÉNDEZ: A presença do branco na mitologia Kawa- hiwa: história e identidade de um povo Tupi	331
MARIA CRISTINA M. SCATAMAC- CHIA E FRANCISCO MOS- COSO: Análise do padrão de estabelecimentos Tupi Guarani	37	ROBIN M. WRIGHT: Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas	355
LUIZ MOTT: Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Gue- guê do Piauí: 1764-1770 ...	55	ANTONIO PORRO: Mitologia heróica e messianismo na Amazônia seiscentista	383
MARIA HILDA B. PARAISO: Os in- dios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis de cacau da Bahia	79	RAFAEL J. DE M. BASTOS: Exegeses Yawalapití e Kawayurá da cria- ção do parque indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas	391
OSWALDO M. RAVAGNANI: Aldea- mentos Goianos em 1750 — os Jesuítas e a mineração	111	PAULO SANTILLI: Os filhos da nação	427
OSWALDO M. RAVAGNANI: Eu te batizo... em nome da servi- dão (a catequese dos Xavante)	133	DOMINIQUE T. GALLOIS: O discurs- so Waiãpi sobre o ouro — um profetismo moderno	457
JOHN M. MONTEIRO: De índio a es- cravo. A transformação da po- pulação indígena de São Paulo no século XVII	151	BEATRIZ G. DANTAS: História de grupos indígenas e fontes es- critas: o caso de Sergipe ...	469
MARIVONE M. CHAIM: Política indí- genista em Goiás no século XVIII	175	PEDRO AGOSTINHO: Para a consti- tuição de um fundo de do- cumentação histórica manuscri- ta sobre índios do Brasil ...	481
EDIR P. DE BARROS: Política indí- genista, política indígena e suas relações com a política expan- sionista no II império em Ma- to Grosso	183	BERTA G. RIBEIRO: Museu e Me- mória: reflexões sobre o cole- cionamento	489
EXPEDITO ARNAUD: O índio e a as- sistência oficial. A história do índio Sabino Apompés Tapajós Mundurukús	225	LUCY SEKI: Apontamentos para bi- bliografia da língua Botocudo/ Borum	511
		COMUNICAÇÕES	537
		NOTICIÁRIO	549
		IN MEMORIAM	559
		BIBLIOGRAFIA	575

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

OS FILHOS DA NAÇÃO

Paulo Santilli

(Deptº de História, UNESP/Assis)

Neste artigo procuro reconstruir os contornos de um fato bastante freqüente e controvertido em meados do século XX no vale do rio Branco: as crianças indígenas levadas para serem criadas fora de suas aldeias.

Fato corriqueiro dentre as famílias de vaqueiros e fazendeiros pioneiros, que se estabeleceram nos campos do rio Branco, foi a adoção de crianças, vindas no mais das vezes das aldeias indígenas próximas, de onde situaram seus retiros e fazendas. Menção constante dos cronistas da região neste período¹ (Relatórios Anuais, SPI/IR1, 1924/1929 — Relatório Comissão Rondon, 1927), a adoção de crianças indígenas já foi exaltada como obra civilizatória e abnegada por parte de fazendeiros, garimpeiros (Nenê Macage, 1980:10-11); denunciada como “exploração brutal” por funcionários do SPI (*Relatório Anual*, SPI/IR1, 1919) e missionários católicos (*Chronica da Missão do Rio Branco*, 1909/10); descrita pelos etnógrafos que passaram mais recentemente por esta região como uma relação de “servidão” (Diniz, 1972:123), ou mesmo de perfilhamento em seu sentido mais amplo (Rivière, 1972:30-31).

Sem querer reduzir a adoção de crianças indígenas por “civilizados” a *uma* causa/explicação, pretendo apenas partir da constatação da diversidade de relações sociais que propiciam o ensejo da adoção, para questionar esse fato pela sua possível abrangência sociológica.

A REGIÃO, O CAMINHO DE SUA OCUPAÇÃO COLONIAL

Subindo o curso do rio Branco, a 400 Km. acima de sua foz no rio Negro, as cachoeiras de Caracaraí marcam a transição da floresta úmida

para os campos, as grandes planícies recobertas por gramíneas ralas, entrecortadas por igarapés e buritizais, que se estendem ao norte até os contrafortes rochosos da cordilheira Pacaraima, divisor das águas que correm para os rios Amazonas, Orenoco e Essequibo. Essa região de campos e serras no vale do rio Branco, no extremo nordeste do atual Território Federal de Roraima, se distingue historicamente na economia da Amazônia, pois não se insere nesta pelo extrativismo vegetal, mas pelo valor estratégico que assume na política colonial portuguesa o espaço confinante com domínios espanhóis e holandeses: uma vez vencida a cordilheira, as planícies constituir-se-iam no caminho natural entre o vale amazônico e o mar do Caribe.

Norteados por razões de ordem político-militar (Nabuco, 1941:133) os portugueses construíram o forte São Joaquim em fins do séc. XVIII na confluência dos rios Uraricoera e Tacutú, os formadores do rio Branco que atravessam a região de campos no sentido oeste/sudeste e leste/sudoeste, respectivamente. Da mesma forma a introdução do rebanho bovino nestes campos foi uma iniciativa do Estado, pela qual o então governador da Província São José do Rio Negro pretendia inserir a região no mercado colonial português, como fonte de abastecimento de carnes e couros para outras partes da Amazônia e, ao mesmo tempo, criar condições para a sua ocupação por colonos civis (João Pereira Caldas, apud Nabuco, 1941:109-110).

Essa ocupação, no entanto, não ocorreria tão cedo. Até fins do século XVIII o empreendimento colonial português no alto rio Branco não passaria da pequena guarnição militar acantonada no forte São Joaquim, incumbida da vigilância e reconhecimento das cabeceiras do vale, e da arregimentação das populações indígenas com o fim de estabelecer aldeamentos. Em 1790 uma rebelião resultou na fuga da população indígena aldeada e, a partir de então, as atividades do destacamento militar do forte se restringiram à vigilância e administração das propriedades do Estado que se resumiam a um lote de gado e uma enorme extensão de campos destinada à sua reprodução. Em linhas gerais este quadro permaneceu quase inalterado até fins do século XIX. Ao contrário do baixo rio Branco e de outras regiões na Amazônia, onde o extrativismo vegetal promoveria um ritmo febril de deslocamentos migratórios; na região de campos e serras, até por uma diferença ecológica, tal atividade não teve consequências mais duradouras em termos de povoamento e ocupação colonial, exceto pelo tráfico de braços indígenas para outras regiões (Kock-Grünberg: 1979 Tomo I:46). De fato, as pequenas "ilhas" de mata que por vezes se formam em torno das nascentes e bordejam os rios, as matas que revestem as encostas das serras, não eram totalmente desconhecidas dos caucheiros e balateiros; entretanto, a ocorrência das mesmas espécies vegetais em maior abundância e em condições mais favoráveis de extração e transporte em

outras regiões tornaram a exploração das gomas e resinas algo meramente circunstancial e esporádico no médio e alto rio Branco.

A pecuária, pelas características peculiares de sua introdução, e da própria região em relação aos pólos mais dinâmicos da economia extrativista na Amazônia, não se constituiu inicialmente em uma atividade de colonização civil voltada para o mercado. Como iniciativa do Estado, ela atendeu primeiramente a fins político-estratégicos. Entre Manaus, o mercado potencial mais próximo, e os campos naturais se estendem aproximadamente 600 Km de hiléia, sendo o único caminho aberto o próprio rio Branco, navegável apenas para embarcações até médio calado e só nos 4 ou 5 meses de cheia durante o ano. Tendo que contornar cachoeiras em pelo menos um ponto do trajeto e vencer inúmeras corredeiras, esse percurso corresponde a aproximadamente uma semana de viagem para os batelões que transportavam o gado na época e, nesse caso, uma semana sem pastagem. Tamanho isolamento e tamanha dificuldade em vendê-lo, certamente estão relacionados ao lapso de tempo entre a introdução do gado no rio Branco e a vinda de colonos civis para essa região. Estes só chegariam a formar um contingente expressivo em fins do século XIX e primeiras décadas do século XX, quando as fazendas e retiros passariam a ocupar uma parte significativa dos campos. Até fins do Império a grande parte desses campos naturais era propriedade do Estado, dividida em fazendas conhecidas como Fazendas Nacionais (Nabuco, 1941). Assim a ocupação dos campos por colonos civis confundir-se-ia com a ocupação particular das fazendas nacionais, conforme testemunhou Koch-Grünberg em 1911: “... nestes gigantescos domínios estatais têm-se assentado nas últimas décadas numerosos vaqueiros particulares, que tomaram posse das terras sem ter direito a elas e que marcaram com suas próprias marcas o gado selvagem que encontraram...” (1979, Tomo I:35).

Nessa sociedade voltada exclusivamente para a pecuária e regrada a partir de tais normas, duas categorias básicas recobriam as distinções sociais fundamentais: *civilizado*, o imigrante ou o falante da língua portuguesa em condições de ostentar algum conhecimento no trato com o gado, e *caboco* (corruptela de caboclo) que é uma designação atribuída a toda população indígena da região de campos e serras, cujas características contrastivas mais evidentes me parecem ter sido o cultivo da mandioca (diante dos “civilizados”) e a ausência de guerreiros (diante dos outros povos indígenas das florestas). Sobre essa distinção básica de seus contornos externos, a economia pecuarista reproduziria uma outra diferenciação interna de posição hierarquizada: a de *fazendeiro*, categoria que denota a condição de proprietário e cujo acesso era mediado pela apropriação de gado selvagem, ou simplesmente o gado das Fazendas Nacionais não ferrado; e a do *vaqueiro*, que pelo regime instituído da “sorte” ou “quarta”, também bastante difundido em outras regiões do país, um homem se com-

prometia a zelar pelo rebanho de outro (no rio Branco isso consistia basicamente em pastorear o gado pelos campos e aguadas, tentando impedir a sua dispersão e protegendo-o de seus predadores: onças, morcegos etc.), recebendo em contrapartida uma de cada quatro crias e mais a perspectiva de assim formar seu próprio rebanho com o tempo.

Sendo a grande parte das terras de campo propriedade estatal e, assim como estas, o restante da região de campos e serras ocupados por populações indígenas, o estabelecimento dos domínios de cada fazendeiro foi se dando em relação direta com o tamanho do rebanho que cada um conseguiria reter sob seu controle. Tais condições sociais aliadas às condições climáticas (um regime de chuvas bem marcado — 6 meses de verão, seca, e 6 meses de inverno, chuvas; o que acarreta para as pastagens um período extremamente seco no auge do verão e o seu oposto com grandes extensões alagadas na planície e igarapés intransponíveis para o gado nas montanhas durante o inverno. Uma das conseqüências disso é que o rebanho tem que andar grandes distâncias para alimentar-se) embalsamaram uma política de estabelecimento e multiplicação de “retiros”, ou seja um acampamento e um curral próximo a um igarapé, lagoa ou local de bons pastos, onde se pode cuidar em separado de uma parte do gado ou deslocar o rebanho sazonalmente, — por meio da qual os fazendeiros procuraram estender ao máximo suas posses e disponibilidade de pastagens. A forma análoga dessa política foi a multiplicação das sedes das fazendas. Ermano Stradelli em 1889 comprou 80 fazendas em mãos de 32 proprietários em todo o vale do rio Branco (apud *Boletim*, 1983:31). Assim a “sorte” constituiu se inicialmente na relação estrutural deste sistema econômico em que o fazendeiro era ao mesmo tempo o mediador entre rebanho e vaqueiro, e a própria condição de existência do vaqueiro; e este se apresentava para aquele como condição de multiplicação de seu rebanho e de suas posses.

Além da “sorte”, com a expansão dos criatórios pelos campos vicejaram outras instituições e relações sociais características da situação de isolamento imposta às unidades domésticas. Dentre elas o campadrio, a adoção de crianças indígenas por “civilizados”, o “casamento” destes com mulheres indígenas tornaram-se bastante difundidos, borrando e ao mesmo tempo recriando os contornos desta sociedade.

O compradrio, ou compadresco conforme a etnografia de P. Rivière de 1967 — *The Forgotten Frontier* — neste quadro de grande dispersão dos criatórios, cumpriria a função de aproximar socialmente pessoas sem quaisquer ligações genealógicas, pelo estabelecimento de um “parentesco ritual” (1972:85). Aproximação efêmera ou duradoura, ela se mantém pela circunstância das afinidades pessoais, de alguma identidade, eventualmente uma divisa comum nos campos, a oportunidade de receber um personagem notório, angariar prestígio político etc. O batismo de um filho (geralmente algo a ser celebrado por um padre católico) é então a

ocasião mais propícia para o pai ampliar seu relacionamento, ao convidar para a cerimônia o padrinho da criança, que conseqüentemente se tornará seu compadre. O termo compadre conota uma relação de intimidade, com alguma permissividade, maior ou menor, variando conforme o "status" respectivo dos compadres, de uma condição igualitária a uma distância que impõe o reconhecimento da hierarquia. Neste extremo, segundo Rivière, se situam as relações entre "civilizados" e "cabocos", tendo estes, por um lado, a expectativa de poder contar em alguma pendência com a interferência de um compadre influente no cenário local (o mais comum é a invasão das roças dos índios pelo gado dos fazendeiros); e, por outro, os "civilizados", a de poder requisitar mão-de-obra sem remuneração, uma vez que se trata de solicitação de um compadre (1972: 30).

A exploração da mão-de-obra de crianças indígenas em trabalhos domésticos e serviços correlatos à pecuária por parte de "civilizados", sob a condição de filhos adotivos também foi bastante enfatizada, tanto por Rivière como por Edson Diniz, que esteve pesquisando entre os macuxi na mesma década de 60. Ambos se referem à adoção como um mecanismo de mobilidade etno-social, pelo qual uma criança "caboca", isto é, vinda de uma aldeia indígena, e mais freqüentemente um menino, criado em intimidade com os misteres do curral, pode assumir plenamente o status de "civilizado" desde que apague as marcas de origem. Reforçando a citação de Araújo Cavalcante que esteve no rio Branco em 1949 por ocasião da instalação administrativa do Território Federal, *"Um fato que desperta imediatamente a atenção de qualquer observador é a exploração desumana do trabalho das crianças, rapazes e moças "macuxis", pela maioria dos habitantes do Território. Qualquer trabalho pesado é feito pelos pobres índios sem nenhuma remuneração ou assistência"* (apud Diniz 1972:123); Edson Diniz afirma haver em Roraima uma estratificação social relativamente rígida: *"A mobilidade social constitui exceção e quando ocorre tem várias origens. Idealmente funciona como canais de ascensão o casamento de mulher macuxi 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. (...) 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 Macuxi, mostrou-nos um casal de crianças dessa tribo que trouxera de sua mais recente viagem ao rio Maú. Essa modalidade de ligação entre "pai" e "filho", nada mais é que uma espécie de servidão. (...) Esse fazendeiro, por sinal, "criou" um Macuxi o qual em 1964 trabalhava como ajudante do vaqueiro de uma de suas fazendas, sem receber remuneração"* (Diniz, 1972:122/2). Esta descrição coincide com a de Rivière, exceto por uma ressalva: *"O sistema é aberto a grandes abusos e*

geralmente a criança torna-se um criado não remunerado... Eu tenho visto casos em que a discriminação contra o filho de criação é bem marcante, a criança adotiva fazendo todos os trabalhos braçais como buscar água, cortar lenha, tomar as refeições em pé na cozinha, e ser hostilizada até pelos membros mais novos da família. Por outro lado há muitas crianças cabocas adotivas que são extremamente bem tratadas e a quem são dadas as mesmas oportunidades de educação e condições econômicas como qualquer outro membro da família, e assim a criança cresce com seu "status" civilizado assumido". (Rivière, 1972:30-31)

Finalmente cabe acrescentar meu próprio espanto com a abrangência da questão. Ao contrário dos referidos autores, não cheguei a conhecer um número significativo de fazendas e fazendeiros em Roraima, e nem presenciei, nas poucas oportunidades, o convívio de filhos adotivos entre eles. Entretanto, nas aldeias macuxi e wapixana que tive a oportunidade de conhecer desde 1984, deparei-me constantemente com pessoas cuja trajetória de vida passa pela "criação" na fazenda². Dentre as dezenas de casos que fui encontrando aleatoriamente, pelo menos 12 se tratavam de tuxauas das respectivas aldeias, o que me levou a questionar o outro lado da relação de adoção: se para os "civilizados" a adoção era meio para obtenção de força de trabalho, ou de mais um membro na família em condições de pastorear o gado, e portanto ampliar seus domínios, qual é a perspectiva indígena ao entregar os filhos para serem criados por "civilizados"? Antes, porém, de aprofundar esse questionamento, vejam o que não foram apenas pais adotivos, os "civilizados" que se encarregaram da "criação" dos "curumins e cunhatãs".

DAS CRIANÇAS E SEUS TUTORES: VAQUEIROS, MONGES, INDIGENISTAS E BUROCRATAS

Desde sua chegada ao rio Branco em 1909, os missionários beneditinos acalentaram a projeto de um educandário para meninos indígenas como meio privilegiado para a evangelização. O segredo do sucesso da catequese, segundo Dom Geraldo Van Caloen, fundador e prelado da missão no rio Branco, "*é o respeito à liberdade individual de cada um dos índios. Nada de constrangimento, nada do que se assemelha à escravidão*", e por tanto nada dos antigos aldeamentos. "*Há um segundo sistema de aldeamento melhor ainda que o primeiro e mais eficaz porque está baseado em raízes mais profundas: é o systema de educação completa de meninos e de meninas índios, em internatos agrícolas, educação coroada pelo matrimônio cristão e a fundação de um Lar civilizado... Isto basta para a primeira geração de meninos, apanhados nas mattas, nus e vadios, e que tem ainda no sangue os instintos da natureza não refreada por tradição ou por autoridade alguma*" (Van Caloen, 1919:10). Já na celebração da 1ª missa campal em uma aldeia indígena, os monges de São Bento deram

os primeiros passos para a fundação do internato. Apesar dos temores pela festa indígena preparada em sua homenagem, pelo fato de haver abundância de cachiri (bebida de mandioca fermentada), os monges tiveram uma assistência comportada e compenetrada por parte dos índios. Até se surpreenderam quando solicitaram aos índios permissão para levar um curumim e poder educá-lo na missão em Boa Vista e o pedido foi prontamente aceito: "... Desde nossa chegada um pequeno jaricuna esteve nos rodeando e parecia interessado pelos padres. Ao ser perguntado se gostaria de nos acompanhar a Boa Vista, respondeu que sim. Restava conseguir a autorização de seu pai. O tuxaua Ildefonso se incumbiu de consegui-la. O pai não ofereceu qualquer resistência depois que entendeu que seu filho iria aprender a ler e escrever. Eu pedi também ao tuxaua que nos conseguisse quatro índios pra ajudar Dom Bonaventure na lavoura e outros trabalhos pesados". (Cf. *Bulletin*, Tome III nº 5, 1909:229)

Não foram porém os macuxi ou os wapixana os maiores problemas da missão beneditina. A maçonaria, vale dizer, a família Brasil, ou mais especificamente, os descendentes do alferes Bento Marques Brasil, (ex-comandante do forte São Joaquim, nomeado por Pedro II em 1852 pela sua participação na (Guerra dos Farrapos) haviam se apoderado de grandes extensões de terras e numeroso rebanho e eram os detentores da hegemonia política local, ocupando ou controlando todas as posições públicas-representativas do recém-criado município de Boa Vista, por ocasião da chegada dos monges ao rio Branco nos primórdios da República. Inconformados com o estabelecimento da missão, organizada nos moldes do Concílio Vaticano II, e portanto relativamente independente do poder político local, os Brasil arregimentaram outros fazendeiros (criadores de gado) e fundaram, à sombra do então governador do estado do Amazonas, uma loja maçônica em Boa Vista; contrapartida no terreno espiritual, ao contraste do poder político (quase) absoluto da família que o estabelecimento da missão representou. O confronto entre a igreja pós-conciliar e a maçonaria local capitaneada pelo filho do alferes, então deputado Bento Brasil, rapidamente extrapolou as fronteiras regionais. O episódio detonador da crise no mesmo ano de 1909, foi a negativa de um monge beneditino em aceitar como padrinho de batismo de um curumin, um maçom da família Brasil. Diante da audácia, os filhos do alferes, acompanhados pelo delegado de polícia espancaram o monge e fizeram-no celebrar o batizado sob a mira de um revólver, "com toda a zombaria dos amigos maçons". (*Chronica*, 1909/1910:5-6). O curioso deste episódio é que em meio a tamanha confusão o delegado de polícia, a pretexto de sua autoridade, "prende" (sic) o pequeno curumim que os monges haviam trazido da aldeia para criá-lo (e que no desenrolar deste episódio, não fez mais que ajudar o sacerdote como "coroinha"). Segundo o cronista da missão, os monges nunca mais tiveram qualquer notícia da criança (Idem: 5). A rele-

vância desta passagem é que ela marca a expulsão dos monges de Boa Vista e isto terá profundas conseqüências para o futuro da missão e do internato para meninos indígenas, como veremos adiante. Os monges vão estabelecer-se às margens do rio Surumu, e posteriormente na Serra Grande, em meio às aldeias macuxi, onde permaneceram vários anos.

Redefinidas as esferas de influência, as relações entre a missão beneditina e uma parcela dos fazendeiros (os 48 seguidores do "coronel" que se alistaram na loja maçônica) caminharam para a acomodação. Mas a continuidade do trabalho missionário junto aos índios esbarraria em problemas de outra ordem: a disputa pelo espaço político de intermediação e implementação das políticas do Estado levaria os beneditinos a se defrontarem com o emergente instrumento de poder temporal sobre as populações indígenas, o Serviço de Proteção aos Índios. Ambos reivindicarão a legitimidade exclusiva de engenheiros sociais, construtores da nação, encontrando na "civilização" das crianças indígenas o terreno fértil à implantação dos respectivos projetos.

DISCURSOS E PRÁTICAS: CRIANÇAS INDÍGENAS, MOTE LIVRE PARA UM PROJETO DE NAÇÃO

Em abril de 1919, o arquiabade de Ordem de São Bento no Brasil e prelado no rio Branco, D. Gerardo Van Caloen, proferiu a conferência "A Catechese dos Índios no Brasil", no Círculo Católico do Rio de Janeiro e com ela desencadeou uma acirrada polêmica pela imprensa sobre a legitimidade da intervenção missionária junto às populações indígenas.

Na conferência, o prelado apresentava justificativa teórica para a catequese católica, descrevia sumariamente o trabalho missionário no rio Branco e reivindicava, enfaticamente, o apoio e a subvenção do governo da República para uma obra que se pretendia "religiosa e patriótica".

Nas primeiras décadas da República a Igreja Católica teve uma atuação marcante no sentido de resgatar, pela organização de pressão política, o espaço de domínio público a partir das estruturas do Estado que lhe havia garantido o Império e não foi reconhecido pela Constituição de 1981.

Com a derrota do Império e a conseqüente perda do monopólio da salvação, apresentaram-se questões estruturais para organização da Igreja Romana do Brasil: a Igreja era parte integrante do antigo regime e, sem ele, deixavam de ser reconhecidos oficialmente os casamentos religiosos, as certidões de bastimo e demais registros paroquiais, os cemitérios foram secularizados, a educação foi laicizada e a religião eliminada dos currículos oficiais, os poderes públicos proibidos de subvencionar o

clero e instituições religiosas. Enfim, como sintetizou BRUNEAU (1974), a Constituição Republicana não foi proclamada em nome de Deus nem o Estado republicano reconheceu como religião oficial.

A Igreja, pelos seus bispos, manifestou satisfação pelo fim do regime medieval do padroado e pela independência da Santa Sé na condução dos assuntos religiosos, mas protestou energicamente contra sua exclusão do domínio público nas cartas pastorais de 1890 e 1900: *"Protestamos bem alto que não pactuamos com essa inovação ímpia... Usemos da liberdade que ainda nos resta; e perante os nossos representantes, perante os depositários do poder supremo, levemos petição respeitosa, porém firme e decidida de que não queremos ser Nação nem religião e sem Deus, não queremos ser governados por um governo ateu"*. (Apud Bruneau, 1974:67)

Depois de 400 anos oficializada, a Igreja, nessas primeiras décadas da República, defronta-se com a necessidade de reformular os meios para gerar e exercer influência religiosa junto à população e ampliar seu raio de ação, uma vez que o exercício dessa influência deixara de ser uma questão de Estado e teria que se dar sob novas bases. A Igreja, conforme a Carta Pastoral citada, repudiou sua exclusão da Constituição Republicana e seus bispos lutavam pelo reconhecimento oficial, pela reincorporação ao domínio público e a conferência de D. Gerardo se insere nesse contexto.

Seu argumento básico é a construção da nacionalidade e, em se tratando de um país cristão, a salvação das almas dos seus futuros cidadãos. Assim dizia ele sobre os índios do rio Branco: *"Já falam portuguez; não é a Linguagem de Camões, não, mas é portuguez. O estrangeiro, atravessando o rio Mahu, ao chegar da Guyana, acostumado a ouvir os índios da outra margem falar inglez, estranha ao ouvir esta mudança de idioma. É forçado a exclamar: "aqui é Brasil"!"*

Se perguntasse a estes bons índios se são ainda pagãos: não, não, respondem elles, como christãos" Eu me chamo Pedro, diz um; eu sou Paulo, eu sou João, eu sou José e assim por diante. E, como prova da verdade, puxam do bolso uma velha caixinha de phosphoros na qual cuidadosamente guardam um pedacinho de papel, em que o padre missionário escreveu o nome de cada um com a data do baptismo.

E, se houvesse ainda duvida, la vae o índio iniciando solenemente um grande sinal da Cruz, dizendo com piedade: "Em nome do Padre, do Filho e do Espirito Santo amen!" Segue o Padre-Nosso, Ave-Maria, o Creio em Deus Padre...

"Sim, são brasileiros e são católicos". (Van Caloen, 1919:9)

Mas a transformação de crianças indígenas em cidadãos nacionais não se daria por simples passe de mágica: *"Sigamos o exemplo da natureza*

nossa mãe, que nunca procede por saltos. Já é muito para esta geração, o passar d'um estado quasi animal ao de um bom pae de família, christão, honesto, trabalhador, cidadão precioso para nossa pátria.

Um dos maiores perigos d'uma civilização rapida e adiantada demais é o instinto selvagem ainda não bem dominado, que persiste apesar da melhor educação, e produz essa inconstância tão freqüente entre os índios quando se lhes aperta demais a liberdade". (Idem 191:10)

Como exemplo, D. Gerardo cita o caso "*daquelle jovem índio, manso e intelligente, que o grande e inolvidável bispo D. Antonio de Macedo Costa mandou educar e formar em Roma na esperança de ter nelle, depois, um sacerdote illustrado e santo para as obras apostolicas de sua diocese.*

O moço seguiu com brilho todo o curso, voltou de Roma sacerdote e doutor. Mas apenas voltou para sua terra natal, ao respirar o ar de suas florestas, ao sentir-se tão perto dos seus, selvagens, sim, mas consangüíneos, sentiu em si tal impulso, uma tal paixão pela liberdade, comprimida durante toda a mocidade passada em terra estrangeira, que não poude resistir. Largou a civilização, a ciência, a convivência de homens de escola, jogou fora a batina e correu à seus congêneres para nunca mais reaparecer! Diz a tradição que, ao despir a batina, elle dissera a phrase latina: "Quod natura dat nemo negare potest". (Idem 1919:11)

E para evitar que algo parecido succedesse com os meninos, objeto da catequese dos beneditinos no rio Branco, estes, segundo o prelado, tiveram "*o cuidado de abrir de vez em quando, uma das válvulas apropriadas; a caça, a pesca e uma excursão anual de um mes às matas, às aldeias e malocas para rever os seus, . . . os próprios meninos serão, muitas vezes, os primeiros a dizerem ao monge: "Padre, vamos para casa!" Assim, satisfeita a saudade não há perigo de fuga", acrescenta o prelado (Idem 1919:12).*

Tendo dessa forma fundamentado a eficácia do método de catequese, D. Gerardo ressalta sua importância para a pátria e reivindica os recursos necessários ao poder público:

"O coração do índio, como de qualquer homem, se ganha no começo, com presentes. Só mais tarde nasce o amor, a gratidão.

Depois de estabelecidas as relações com uma tribo, é preciso mantel-as desenvolvel-as, e isto ainda exige recursos.

Entretanto, o que mais peso tem no orçamento d'uma Missão, é a educação da mocidade, feita em vista de aldeamentos futuros. Lá tudo é despesa, feita durante muitos annos; casa, roupa, comida, ferramentas, livros, etc , tudo se fornece de graça á estas pobres criaturas que nem sabem o que é possuir um vintém! Dinheiro, porém, bem collocado, e que dá juro abundantes á Patria fornecendo-lhes braços robustos e corações fieis.

E, quando chegam os emissários de uma tribo ainda desconhecida, pedindo padres para seguirem com elles, pois toda tribo quer civilizar-se, quer tornar-se christã, e que o missionario, derramando lagrimas de compaixão, se vê obrigado á responder: "Tenham paciência, não tenho mais padres, não tenho mais recursos", o que devem pensar eles dos brasileiros civilizados que nbo podem acudir". (Idem 1919:13-14)

E, finalizando a conferência, D. Gerardo arremata afirmando que só a igreja poderá conduzir essa obra de catequese e "civilização dos índios" pois "O índio quer o padre... Ouve sua voz, confia nos seus conselhos deixa-se conduzir por elle, á religião, á civilização. Para o índio o militar não serve. Pode ter as mais elevadas vistas, as intenções mais favoraveis, como é o caso do grande patriota, o explorador Rondon. Para o índio o militar é sempre militar. O índio lembra-se das matanças passadas, bem vivas ainda na tradição; lembra-se, mais ainda, das matanças modernas que viu com seus próprios olhos... .

Foi inutil, meus senhores, o esforço feito pela Maçonaria para roubar á Egreja Catholica seu secular monopolio das Missões de Catechese, quando, na occasião do Congresso Maçonico do Rio de Janeiro de 1909 promulgou a seguinte these: "Os serviços de civilização dos selvagens não são da competencia exclusiva ou especial dos representantes de quaisquer religiões, devendo ser de preferencia, entregues á preceptores e agentes leigos".

"Não se conseguiu arrancar ás mãos dos apóstolos a bandeira da Cruz que salva o mundo. Não foram os maçons, que ouviram as palavras de Christo: "Ide, ensinae á todos os povos". (Idem, 1919:14-15)

Tais colocações causaram reações imediatas por parte dos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios e da imprensa positivista em geral. Alguns exemplos nos dão a noção dos rumos tomados pela discussão. O Sr. Horta Barbosa, então diretor do SPI, ainda no mesmo dia da conferência tomou a defesa da sua repartição, através de uma carta enviada à redação do jornal que publicou a conferência de D. Gerardo. O diretor inicia a carta refutando a designação de "catequese leiga", segundo ele pejorativa e usada por quem denegrir a imagem do órgão oficial tutor dos índios. Em seguida, enumera as atividades de que se encarrega o SPI: "A primeira é a pacificação dos índios bravios; a segunda é a proteção aos mansos, defendendo-os contra violências e explorações dos próprios civilizados, assegurando-lhes as terras em que vivem, não permitindo o esbulho do producto do seu trabalho, oppondo-se aos que procuram escravisal-os ou illudil-os, estabelecendo em muitos pontos, a educação da actividade do índio, pelas povoações e postos indígenas onde se localisa e se lhes dá o ensino rural e uma intsurção condinzente á sua situação". (A Notícia, 4/4/1919). O diretor continua enumerando as atividades do SPI

e inclusive na Fazenda Nacional São Marcos, onde se empregavam índios como vaqueiros, trabalhadores rurais e carreiros, *“na própria região do rio Branco, onde o illustre missionario beneditino tão devotamente se propõe a arrombar uma porta aberta”*. (A Notícia, 4/4/1919)

Desqualificando o trabalho dos missionários, e chamando a si a tarefa civilizatória, o diretor do SPI retruca as acusações de violências cometidas, com outras de exploração do trabalho dos índios pelos missionários: *“Nenhum catechista nada tentou, nem pensa tentar nessa região, e muito menos adeantou ao negado e combatido esforço do serviço official. O facto de ter D. Van Caloen alguns índios trabalhando na sua fazenda não lhe dá benemerencia superior a de outros fazendeiros, que empregam também índios em escala muito maior. E a affirmação de D. Van Caloen de que para fazer mais necessita apenas de auxílios officiaes, que lhes faltam, é bastante estranha para quem pode ver na lei orçamentaria que estes não lhe tem sido absolutamente regateados”*, em detrimento do *“serviço de assistência aos índios, aos índios mansos e trabalhadores, com a anulação da unica repartição federal ali existente e que, por isso mesmo, precisa desmoralizar e combater como estorvo”*. (4/4/1919)

A conferência do bispo atingiu, além das instituições mencionadas, as conciências eruditas da capital da República, que se mostraram indignadas com a ousadia da afirmação do bispo de que os índios procuraram os missionários para catequisá-los e não o contrário. Dentre elas cabe citar a pena nem tão sutil de Humberto de Campos, membro da Academia Brasileira de Letras e presença freqüente na imprensa. Num artigo na *A Gazeta de Notícias* de 9/4/1919, seu primeiro alvo é na dimensão lírica da epopéia de D. Gerardo *“... partia D. Gerardo para os sertões brasileiros, como Paulo partiu para o pheso e Francisco Xavier partiu para as Índias...”* por *“... regiões immensas, fervilhantes de cascaveis e sonoras de urros de onças, onde não havia chegado, até então, o eco da palavra de Deus...”*

Dos frutos dessa missão piedosa, dá-nos noticia, ainda o proprio bispo de Phocea (D. Gerardo). Os índios dos rios Surumú, Cotingo e Mahu, já falam o portuguez: “Não é — diz o prelado — a linguagem de Camões; mas é portuguez”. E os que ainda não conhecem Candido de Figueiredo, João Ribeiro, Mario Barreto e Gonçales Vianna, possuem, pelo menos, um nome familiar ás nomenclaturas da lingua.

O que ha a assignalar, porem, no meio desses progressos é o seu adiantamento literario. Em uma conferencia recente, feita no Rio, conta o capitão Alípio Bandeira o que é a cultura intelectual desses aborigenes: elles são de tal maneira intelligentes, que antes de se chamarem José ou João, já haviam dirigido um “abaixo-assinado” ao sr. bispo de Phocea, pedindo que os fossem catechisar, e mais, que não se esquecesse de requerer ao

governo umas terras, de que elles muito precisavam. O capitão Alípio não informa se a petição dos selvagens vinha sellada. É possível, porem, que não faltasse esse sacramento legal, e que citasse mesmo, algum artigo da constituição...". (A Gazeta de Notícias, 9/4/1919)

Depois de citar a afirmação do capitão Alípio Bandeira, que já fora administrador da Fazenda Nacional São Marcos, sob gestão do SPI, de que *"cada índio de catechese custa aos cofres publicos annualmente setenta vezes mais do que cada um dos que o governo pretende sustentar pelo seu proprio serviço"*, o jornalista e escritor se indaga: *"Ante esses depoimentos sobre a catechese leiga e religiosa do índio, que se deve pensar, afinal desse serviço? A palavra do padre diante da cruz, é sagrada; a do militar, emithida sobre o aço da espada é respeitável, que fazer pois?"*

A resposta é, no entanto, simples: é não dar dinheiro a nenhum deles, e deixar o índio na sua floresta, na sua tribo, na sua maloca... . O caminho do inferno não é pela selva, no Amazonas. É por aqui, por onde nos vamos e por onde o bispo e o capitão querem arrastar o índio! (...) Se quisermos fazer beneficio a irmãos nossos, façamol-os ao cearense, que ainda agora nos está estendendo as mãos morto de fome" setenciou o folclorista. (A Gazeta de Notícias, 9/4/1919)

Diante de tais informações tornadas públicas, é que o capitão Alípio Bandeira provavelmente não esperava voltarem-se contra o próprio serviço oficial, ele resolve levar à imprensa o texto teor da conferência proferida, através da *A Gazeta de Notícias*, no mesmo mês de abril.

Depois de lembrar a condição de estrangeiro do prelado, o capitão retoma alguns pontos da conferência do bispo, afirmando que batismos e casamentos eram realizados pelos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios e não pelos religiosos, e entre outras informações, lança mais uma série de acusações. Eis algumas: *"Fazer catechese religiosa de índios é pelo menos tratar de converter esses índios á religião do catechisador. O sr. bispo Von Caloen e seus companheiros nunca se dedicaram a isso. Tem índios na sua fazenda como qualquer outro fazendeiro, á soldada, com esta diferença — que os outros pagam com dinheiro, ao passo que os beneditinos pagam com roupa. Essa roupa consta de uma blusa e um calção, curto pelos joelhos, e so é propriedade do índio enquanto trabalha... ."*

Se o bispo Von Caloen quizesse catechisar índios iria procurar os parintintins, que são pagãos e vivem na selva em guerra com os civilizados. A esses porem não vai o sr. bispo, como nunca foi nem ira nenhum salesiano, nem o "santo" frei Gil, nem o processado frei Pelino de Castroalva. O sr. bispo prefere aos Parintintin os Macuxi e Uapixana, como os salesianos os Bororó aos Cajabi, e a razão é que dos índios selvagens tem hoje os padres muito mais medo do que do inferno com todos os seus demo-

nios, conforme as provas que nesse sentido dão, ao passo que os outros são pobres homens pacíficos e ingenuos que os padres exploram com maior ganancia, se bem que com menos crueldade do que os caucheiros. Esta é a verdade: não ha em todo Brasil nenhuma grande ou pequena missão de catechese: ha companhias eclesiasticas de escravisar indios. . . . O sr. bispo . . . para deixar no publico a impressão de que o Serviço de Proteção aos Índios emprega violencia nos seus trabalhos, baralhou o caso do massacre dos Jauaperys feito em 1905 — cinco anos antes da criação daquelle serviço — e feito sem protesto de nenhum padre e com a imprecação de um militar, especie de gente com quem, na candida observação do sr. bispo, não se dá o índio, porque se lembra das matanças passadas, executadas na maioria por paisanos e por culpa dos padres. E digo que ccalla o que lhe convem que fique na penumbra, porque não tratou do cynico requerimento a que alludio o sr. Humberto de Campos, e segundo o qual os indios do rio Branco teriam enviado ao sr. bispo um “abaixo assinado” para os ir catechisar. Esta triste peça está archivada no Ministério da Agricultura e certamente estabeleceria alguma duvida sobre as intenções do sr. bispo, já porque para serem catechisados, estavam muito adiantados os indios do “abaixo assignado”. . . . (A Gazeta de Notícias, 13/4/1919)

A polêmica se estende pela imprensa da capital, religiosos e funcionários mobilizam seguidores em seu favor. Não é minha intenção aqui resgatar essa polêmica mas apenas discutir a iniciativa indígena em solicitar a intervenção civilizadora que provocou tantos arroubos patrióticos de todos esses que não descartavam a necessidade da ação protetora. Cabe apenas mencionar, finalizando essa “bricolage”, as idéias que os “protetores” dos índios tinham a oferecer aos futuros cidadãos brasileiros.

Em “A Notícia” de 5/4/1919, o Dr. Felício dos Santos volta a investir contra o Dr. Horta Barbosa, em defesa do prelado Van Caloen: “Com seu bom senso de mineiro, não se deixou o Dr. Delfim Moreira engodar pelo idealismo sem base e os vaniloquios do positivismo comtista, que, ás suas utopias, pretendia entre nos, tentar essa da catechese leiga, alias contradictoria com a sua celebre “lei dos tres estados”, visto como procura fazer o selvagem saltar de “fetichismo” para o “positivismo”. . . .

Comparem-se os resultados com os da catechese religiosa, tão pouco dispendiosa, em todos os tempos e regiões da nossa patria, e cujo valor é escusado encarecer, pois della procedeu a conservação e a amalgamação de um dos elementos da nossa nacionalidade: elemento precioso, sem o qual seria difficilima a acclinatação do branco aryano na maior parte do Brasil intertropical, e não se formaria um povo de mestiços que é a melhor barreira contra o “cosmopolitismo dissolvente”, tão justamente estygmatisado pelo patriota Floriano Peixoto.”

E curioso é que o argumento positivista-oficioso dos mais alardeados contra a ação dos missionários fosse exatamente a preservação da virilidade

e altivez dos índios, que os religiosos potencialmente atentariam contra. Quanto aos três estágios comtianos, os defensores de Cristo se revelaram mais ortodoxos que os positivistas: *A pacificação do índio pelo burocrata do Estado, pode ser o que quiserem, menos uma obra humana e inteligente de catechese. . . . A patarata da catechese leiga . . . deixa no espirito do selvagem que vae sendo incorporado aos habitos da existencia civilizada, em lugar do Deus amavel do padre Christão, um vacuo perigoso, que depois difficulta o appello á obediencia e á disciplina do índio, destituindo do temor de uma força suprema, ante a qual elle se curve. . . para chamal-o á razão e ao caminho do trabalho e do dever*". (A Notícia, 5/4/1919)

Na resposta de Van Caloen, o prelado repele as acusações feitas contra a missão, sendo seu argumento fundamental a escola criada pelos monges para as crianças indígenas: "*. . . nestes dez annos, mantivemos, á custa propria, um pequeno collegio agricola, de uns 20 jovens indios, que hoje, alem de saberem trabalhar na roça, ou na officina, sabem tambem ler e escrever em portuguez. Destes, cinco ja casaram, sendo estabelecidos, com outros indios casados, ao redor de nossos estabelecimentos. Chamam-se Domingos, Viriato, Paulino, Alvaro e Alberico*". (A Gazeta de Notícias, 11/4/1919)³

CRIANÇAS INDÍGENAS E INSTITUIÇÕES NACIONAIS

Patronato

Os missionários beneditinos atuaram junto aos índios macuxi, jaricuna, taurepan e wapixana de 1909 até 1947. Fundaram um "patronato", internato para meninos indígenas que funcionou durante todos os anos da missão. Nesse patronato os missionários ministravam aulas de primeiras letras, carpintaria, marcenaria e "serviços de lavoura e criação de gado".

Não é possível precisar o número de meninos que por aí passaram, além da vaga noção dos relatórios da missão de que o patronato funcionava aproximadamente com 10 a 15 meninos. A falta de uma informação mais precisa sobre o tempo de permanência de cada menino compromete a tentativa de se chegar a uma estimativa mais segura. De qualquer forma em 1923, o prelado da missão do rio Branco, D. Pedro Eggerarth, solicitou em ofício enviado ao Congresso Nacional, uma verba anual de 40.000\$000 para execução do projeto de estrada de rodagem Boa Vista — Caracará e justificou o valor da verba pelos dispêndios já feitos pela missão beneditina no rio Branco, a quem caberia a gestão das obras e cita, entre outros feitos, "*uma escola professional-agricola para 100 meninos indios*". (D. Eggerarth, 1923), número que nestas circunstâncias não deve estar subestimado

para o período 1909/1923. Com o incremento de recursos e novos missionários enviados pela ordem beneditina nos próximos anos, não me parece fora de propósito que tenham passado pelo patronato duas centenas de meninos. Em 1911 eram 8 meninos. No período 1911/1921 a missão atravessa um período de crise e mudanças sucessivas de localização, o que faz supor uma redução do número de alunos no patronato. A partir de 1922 um novo contingente missionário amplia o raio de ação da missão, as irmãs beneditinas fundam um patronato feminino, cujo número de internas, segundo as próprias religiosas, era basicamente o mesmo do internato masculino até 1947. (Alcuino Meyer, 1976)

Escola Agrícola

Em 1912, a Fazenda Nacional São Marcos, remanescente das antigas fazendas reais, passou a ser gerida pelo Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, que por sua vez, encarregou o Serviço de Proteção aos Índios de sua administração a partir de 1916.

Em abril de 1919, no mesmo mês em que o prior beneditino D. Gerardo Van Caloen debatia pelos jornais do Rio de Janeiro com o capitão Alípio Bandeira, foi instalada a Escola Agrícola-Indígena "Teophilo Leal" pelo SPI na mesma fazenda e que segundo o relatório oficial "*foi criada em regime de internato e começou a funcionar com crianças indígenas tomadas pela Inspetoria das mãos de civilizados que as exploravam. Em 1920 havia 31 crianças, e entre elas os filhos dos índios que viviam nas imediações da fazenda e aí trabalhavam como peões, carregadores, remadores...*" (Relatório Anual, SPI/RI 1, 1919)⁴

O relatório da Inspetoria do SPI de Manaus, à qual a fazenda São Marcos se subordinava, de 1923 dá notícias da escola indígena, onde havia cursos de alfabetização e oficinas de seleiro, ferreiro, carpinteiro e marceneiro, freqüentados "*com grande proveito pelos filhos dos índios, que constituem a massa de trabalhadores e campeiros de gado de toda a região do alto rio Branco*".

Em 1924 a escola foi confiada ao professor Demétrio Torres Cordeiro e havia 24 crianças, sendo 10 macuxi, 4 jaricuna e os demais filhos dos trabalhadores da fazenda (provavelmente macuxi e wapixana).

Em 1922 a sede do SPI foi transferida para Boa Vista para, segundo o inspetor (IR1), "*melhor dilatar a esfera de ação deste serviço por toda a zona daquele município, onde os índios eram alvo permanente de perseguições promovidas por fazendeiros inescrupulosos que os escravizavam a seu serviço sem compensar-lhes a atividade*". Em 1924, o SPI diante de nova conjuntura, criou a partir da escola de São Marcos, mais 4 escolas

junto às aldeias macuxi e wapixana, pois *“muito necessária se torna a criação de escolas primárias nas zonas habitadas pelos silvícolas que se vão adaptando aos costumes da civilização . . . para tornal-os uteis ao engrandecimento da Patria e ao bem da familia”*. Nesse mesmo ano é criado pelo SPI o sanatório General Rondon em Boa Vista, que não chegou a funcionar efetivamente e alguns anos mais tarde será objeto de uma tentativa de instalação de mais uma escola para meninas indígenas: *“A inspetoria tem como resolvido transformar o sanatório General Rondon num instituto para menores indigenas . . . essa medida se impõe mesmo por que a Prelazia do rio Branco, dispondo de vultuosos auxilios oficiais, tem na cidade de Boa Vista, um educandário para meninas, que nada mais é que uma casa de escravização de menores, que são obrigadas a serviços mortificantes, pesadíssimos, em pleno sol, horas a fio, como assim tem assistido a população da cidade citada”*. (Relatório SPI, 1927-Ofício nº 492)

O relatório acima citado foi escrito no ano em que todo o pessoal da fazenda São Marcos, o administrador e os vaqueiros, estiveram absolvidos nos trabalhos da “Comissão de Inspeção de Fronteiras”, comandada pelo general Rondon e que teve a iniciativa de organizar “vaquejadas” em todos os retiros da fazenda. O memorial anexo à intrução para inspeção de fronteiras enviado pelo Estado Maior do Exército ao general Rondon em 7/6/1927, quando atribuiu-lhe a inspeção da fronteira com a Guiana Inglesa, considera improvável qualquer ação militar nessa frente e solicita atenção especial do general para a atuação das missões religiosas, pois o fundamental nesse ponto é a *“conquista pacífica . . . econômica e demográfica...”*⁵. O memorial também chama a atenção do general para as atividades missionárias e mineradoras dos ingleses e a profusão da língua inglesa na região, assim como a mudança de índios para o outro lado da fronteira.

A questão da língua como fator de estabelecimento de fronteira nacional sobreposta às fronteiras étnicas permeia todo o discurso relativo a catequese e escolas indígenas até o fim da década de 40, quando o ensino passará a ser atribuição do então criado governo do território e a questão nacional passa a ser elaborada sob outras bases. No relatório de 1940 o então inspetor do SPI (IR1) Carlos Eugenio Chauvin ainda alertava para um papel grandioso da sua repartição nessa questão: *“Será um dos cuidados permanentes dessa inspetoria a individuação das terras reservadas de acordo com a constituição, principalmente na zona de fronteiras que a catequese prima por desnacionalizar . . .”*, e é sugerida a criação de um internato em São Marcos especificamente para as crianças macuxi para o ano de 1942. (Relatório SPI de 13/12/1940)

Ao argumentar por um aumento de verbas e um maior espaço do SPI na questão da educação indígena, o inspetor afirma: *“Basta verificar-se o formidável dispêndio que tem o governo com as missões religiosas, onde*

os internatos apesar das subvenções são mantidos pelos trabalhos dos internados arrancados na maior parte dos casos violentamente de suas famílias e separados para longe, porque os colégios mantidos por essas missões não se acham localizados no habitat dos selvagens" (Idem). A pretensão é ter 200 alunos em São Marcos e formar um corpo de funcionários intérpretes do SPI, juntamente com a escola da fazenda que continuaria sendo profissionalizante. Ambas teriam a função de "nacionalizar efetivamente as nossas fronteiras abandonadas".

Tutela Orfanológica

Além da missão beneditina e do SPI, ainda uma outra instituição teve como objeto de ação as crianças indígenas. Instituição de âmbito nacional, a tutela orfanológica⁶ de 1916 a 1928 colocou o destino das crianças indígenas nas mãos dos juizes de órfãos. Tal atribuição foi responsável em muitas regiões do país por um autêntico tráfico de braços cativos para trabalhos domésticos. No rio Branco há indicações de que o fluxo de crianças das aldeias para as casas das famílias de fazendeiros mais abastados foi pródigo. Não cheguei a consultar a documentação primária sobre esse assunto, o que poderia servir de base para uma contabilidade deste fluxo aldeia/fazenda/cidade, mas os exemplos que encontrei casualmente, ao coletar histórias de vida em aldeias macuxi são eloquentes. Basta descer aos detalhes de um deles para se fazer uma noção do que pode ter ocorrido ao longo do tempo, revestido formalmente pela tutela orfanológica.

Dona Maria, esposa do antigo tuxaua Adolfo da aldeia Serra da Moça, nasceu na região do alto rio Maú, fronteira com a Guiana. Filha de um negro guianense e uma índia macuxi, D. Maria viveu com seus três irmãos numa fazenda de criação de gado nessa mesma região, onde seus pais trabalhavam. Por razões que não cabe explicitar aqui, seu pai foi assassinado quando ela era ainda uma pequena cunhatã, e então sua mãe foi chamada a Boa Vista: "(...)Um advogado mandô chamá prá cá prá Boa Vista. Aí nós fomos, e aí, mandaram chamar mamãe; e mamãe disse que era que ela não podia ter nós na companhia dela porque ela tinha casado com esse outro aqui, e finalmente tomaram os 4 filhos dela, tomaram tudinho. Eu fui a mais menor, eu fui prá Manaus, a outra ficou lá, outra foi para Boa Vista com o padrinho e o rapaz casou-se e foi embora prá Venezuela, e aí morreu lá, acabou-se. Aí eu parei muito longe, e aí quando cheguei, aí minha mãe disse que tavam pegando os "caboco" e vendiam, trocavam, num sei que negócio faziam com nós, eu num sei se fui vendida ou não, num tô sabendo de nada, sei que passei nessa vida, sabe. Judiarão muito desses menino assim. O advogado era ruim demais, ... ele dava, ... mas em mim ele não batia não, eu era pequena e num tinha essa, mas num tinha medo dele não. Esse advogado ... levou nós prá lá e pensava que era prá passeá e

enganaram a minha mãe, enganaram a minha mãe e meu padrasto. ... nós era mesmo que presa, só saia dia de domingo. A semana todinha passando ferro, até sexta. Um dia de faxina e outro de lavá, outro de encerá, ele num deixava nós ir prá igreja ... eram 6 moça na casa dele ..." (Serra da Moça, fevereiro de 1986).

O advogado em questão, o Dr. Souza Brasil, também ligado à maçonaria, pelo que revelam outros depoimentos atuou com grande desenvoltura na intermediação entre famílias manauaras e crianças indígenas originárias do rio Branco. Conta D^a Maria que ao revelar o desejo de sair de sua casa para casar-se com Adolfo, então servindo o exército em Manaus, foi ameaçada, como também seus familiares no rio Branco. Adolfo teve que recorrer ao juiz de direito para que o caso tivesse uma solução.

DOS CASOS, SUA ABRANGÊNCIA E POSSÍVEIS INTERPRETAÇÕES

Sem dúvida, os casos aqui descritos são bastante distintos e não podem ser confundidos sob um rótulo comum. A adoção familiar, o apadrinhamento, as escolas leiga e religiosa e a tutela orfanológica diferem estruturalmente, apesar de na perspectiva das crianças, ou dos adultos rememorando sua "educação civilizatória" essas distinções tornaram-se irrelevantes. Partem todas elas de um princípio também comum: os índios. Têm a aprender com os civilizados e não o contrário, os índios devem civilizar-se e não o contrário. Se os "civilizados" idealizaram e promoveram uma inserção individual a um determinado estilo de vida, as crianças que em número significativo retornaram às aldeias já jovens e adultos provocaram mudanças sociais profundas como em alguns casos (Raposo, 1972:22 e ss.), assumindo posições de liderança política e religiosa nos papéis de tuxáua, vaqueiro e rezador, intermediando sociedades. Dessa perspectiva todos os casos aqui referidos podem ser tomados como a um projeto de futuro, não apenas individual e nacional, mas também produto da dinâmica social indígena.

A questão em toda sua extensão é muito difícil de ser avaliada. Mas, afinal, se é possível fazermos uma estimativa do número de crianças que passaram anos de suas vidas nos patronatos, em torno de 300 curumins e cunhatãs, e avaliar em não mais que isso os que da mesma forma viveram na escola da fazenda São Marcos, resta no entanto uma interrogação, irremovível no momento, quanto ao número ou a abrangência dos casos de adoção/doação, troca, compra, apadrinhamento de crianças indígenas por vaqueiros, fazendeiros, garimpeiros, comerciantes. De qualquer forma não está fora de uma lógica deduzir que os casos documentados e que permitem fazer estimativas, ficam muito aquém daqueles que não geraram qualquer

tipo de registro⁷. Para estes casos só é possível tecer algumas especulações tendo como referência os dados mais gerais dos censos.

Acompanhando um perfil aproximado dessa ocupação colonizadora na região do lavrado e, mais especificamente, nos campos e serras cortados pelos tributários do rio Tacutú, um dos formadores do rio Branco pela margem esquerda, onde se concentram as aldeias macuxi, taurepan e ingarikó, é possível ter uma noção dos contingentes demográficos que se defrontavam.

Segundo Coudreau, em 1885, Boa Vista se constituía de 20 pequenas casas cobertas de palha e uma população composta de "*mamelucos, índios e brancos*", sendo estes na sua maioria amazonenses, paraenses e cearences (1887:257).

Das 32 fazendas ou sedes de criatórios que havia no rio Branco, apenas 4 se situavam em sua margem esquerda, no vale do Tacutú. A população não indígena em toda a região do rio Branco era diminuta, os considerados civilizados totalizavam 1.000 pessoas, incluindo aí "*brancos, mestiços e índios vestidos*" (1887:407).

Em 1917 Luciano Pereira avalia entre 8 e 9 mil a população indígena e "*entre 3 e 4 mil o restante, no meio da qual se contam muitos portugueses na sua maioria comerciantes, e fazendeiros . . . das colônias brasileiras . . . as mais numerosas são a piauiense, a cearense e a paraibana, notadamente as duas primeiras, principais fornecedoras de vaqueiros às fazendas*" (1917:30). Boa Vista, a única vila da região tinha então 49 casas e barracas e aproximadamente 500 habitantes (1917:25). Na década de 20, estabeleceram-se os primeiros criatórios ao norte da vila no lavrado, nos vales dos rios Surumú, Cotingo, Maú e, pelos seus métodos, provocaram seguidos deslocamentos de aldeias macuxi e wapixana nas décadas seguintes para a então Guiana Inglesa (ou seja, para o outro lado dos rios Map e Tacutú, nas respectivas cabeceiras), onde as condições de vida impostas pela colonização não eram exatamente as mesmas (*Relatório SPI, 1914*).

Em 1943, E. Migliazza estima a população do rio Branco em 19.709 habitantes, sendo na sua composição 80% indígena ou 15.700 habitantes, dos quais 10.200 na região do lavrado. Boa Vista tinha então 3.000 habitantes. Já para 1950 o mesmo autor calcula essa população em 25.116 habitantes, sendo 60% ou 15.100 habitantes indígenas, dos quais 9.800 no lavrado, num total de 12.484 para esta última região (1978:8).

Apesar da fragilidade dessas estimativas e da diversidade de critérios entre os seus autores na consideração dos dados, eles apresentam alguns pontos em comum, o que permite compará-los, com as devidas ressalvas. O primeiro ponto em comum é que todos esses dados excluem as popula-

ções indígenas das regiões de floresta. Um segundo é a utilização de categorias étnicas como delimitação de grupos que aparentemente são totalmente imprecisas e discrepantes, mas que nem por isso deixam de se fundamentar numa lógica comum.

A oposição índio-civilizado não distingue as pessoas pelo parentesco, descendência e, no limite, nem mesmo pelo local de residência, mas contrasta sim distintas formas de produção social de existência dessas populações: o civilizado, aquele que pastoreia, ou de alguma forma trabalha e vive dos rebanhos, ou do garimpo (a partir da década de 30) e o índio, o que planta mandioca, milho, produz farinha e vive fundamentalmente dessa produção, da caça e da pesca. Assim, um índio vestido pode ser um civilizado.

Essa oposição se manifesta em diversos níveis, como por exemplo nas maneiras de servir-se à mesa; o condimento civilizado é o sal e o indígena, a pimenta. A categoria "caboco", corruptela de caboclo utilizada em inúmeras regiões do país, expressa essa oposição contida na trajetória social de vida daquele que discrimina.

Coudreau refere-se ao criatório de bovinos como a ocupação exclusiva dos brancos em 1884 (1887:411) e logo depois, em 1891, Suckow (1891:278) registra que a população de civilizados se dedicava exclusivamente ao pastoreio, sendo os "índios domesticados" os fornecedores de farinha.

Hamilton Rice em 1924/5 nos diz que "*a carência de frutas e legumes, numa região que deveria ser rica em produtos agrícolas explica-se pelo fato de que toda mão de obra é monopolizada pelas fazendas . . .*" e os índios "*. . . alguns podem ser considerados como "civilizados"; com efeito vestem-se, repartem-se em pequenas comunidades rurais e entregam-se a ocupações pastoris; outras não trazem senão uma faixa de algodão ao redor do tronco, com um trapo passando entre as pernas . . .*" ou seja, ainda não tiveram a oportunidade de trabalhar para um "civilizado" e receber em troca uma peça de roupa ou tecido (1978:26). Edson Diniz, que esteve no rio Branco na década de 60, conclui assim seu livro, "*Os Índios Macuxi do Roraima — sua instalação na sociedade nacional*": "*Com a chegada dos brancos que aos poucos foram intensificando o criatório bovino, as terras tradicionalmente habitadas pelos macuxi 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, . . ." (1972:128).

Não se pretende aqui reafirmar determinadas fontes, nem muito menos enveredar por caminhos parecidos com o que acusam o bispo Van Ca-

loen, de colocar na boca alheia os pressupostos que fundamentam posições em discussão, mas apenas apontar que o aumento da população do lavrado, independente dos vários níveis contrastivos por que passam identificações étnicas, tem um componente significativo no conhecimento e estabelecimento de relações entre criadores de gado e, posteriormente garimpeiros e os índios das regiões cada vez mais distantes, em relação a Boa Vista, dos lavrados e das serras.

Noutras palavras, é admitir que os dados que compõem esse perfil crescente da população no rio Branco na primeira metade deste século, referem-se não apenas a movimentos migratórios e o crescimento vegetativo da população; mas também têm uma origem sociológica no engajamento da população indígena tradicionalmente estabelecida na região, à dinâmica dos criatórios e dos garimpos, na medida em que estes vão ocupando a terra, seja pelo desempenho de atividades correlatas ao pastoreio, ao garimpo ou no transporte de cargas, seja pelo fornecimento de farinha aos vaqueiros, criadores e garimpeiros. Ou ainda, de outra forma, a crítica básica que se pode fazer a essas fontes (com excessão de Migliazza que elabora suas projeções mais recentemente e, portanto, a posteriori para o período em questão), é a desconsideração das populações indígenas que não mantinham relações mais freqüentes com vaqueiros, missionários, garimpeiros e funcionários do SPI.

Bom, mas se é demonstrável uma variável sociológica no crescimento da população no vale do rio Branco em geral, ela não será muito mais que uma mudança do estilo de vida aldeã das populações indígenas, na medida em que parte significativa dos índios retornou às aldeias e foi estabelecendo assim um fluxo de deslocamentos constantes. Ou seja, se há um deslocamento no sentido aldeia-fazenda, existe também um movimento em direção contrária; e não apenas por isso, após 2 séculos de contato com a sociedade nacional, os macuxi estão crescendo demograficamente, formando novas aldeias e recriando suas relações com o mundo de forma própria.

Da mesma forma que a historiografia apresenta os índios à medida que os reconhece integrantes da população nacional; os Macuxi de certo consideraram esposos, pais adotivos, padrinhos, compadres e cunhados, parentes *seus*.

Os segmentos da sociedade nacional que estiveram em contato mais freqüente com os índios nesses primórdios da ocupação colonial do alto rio Branco, os criadores de gado, os missionários religiosos e os funcionários do SPI, tiveram nas crianças indígenas um ponto importante de sua atuação, o que não parece ter sido mera coincidência. Em uma nação que define seus limites pela territorialidade, as crianças indígenas não representaram mais que um porvir. E nesse sentido cada segmento encontrou nas crianças indígenas a "matéria prima" para seu projeto de nação: a Igreja

viu nelas os formadores das futuras famílias cristãs; o Estado investiu em escola para formação de trabalhadores; e os pecuaristas, sem maiores teorizações, fizeram das crianças seus vaqueiros e auxiliares.

De fato, vários desses casos implicaram uma mudança de "status", de crianças "cabocas" para rapazes e moças "civilizados", como também várias crianças (certamente a maior parte), passados os anos voltaram para as aldeias. A ruptura de filiações adotivas (e geralmente a fase crítica é a proximidade do casamento) gerou percepções recíprocas bastante comuns como estereotipadas. Diniz ouviu de um fazendeiro que "*caboco é mau agradecido, quando começam a servir vão embora...*", assim como encontrei várias vezes nas histórias de vida a avaliação "*trabalhei a vida toda pr'aquela homem e ele não me deu nenhuma rês, nem prá comer...*".

De qualquer forma, a generalidade do fenômeno — as crianças indígenas levadas para serem criadas fora das respectivas aldeias — não me parece totalmente redutível à adesão individual e incondicional ao estilo de vida dos colonizadores. Perguntando aos pais de algumas das referidas crianças (hoje homens adultos, alguns idosos já) sobre as razões para entregar os filhos pequenos para outros criarem, obtive respostas aparentemente indiferentes "*... dei a troco de um saco de sal, ... de um corte de tecido, ... de um par de botinas...*". No entanto, a expectativa, ou em alguns casos a continuidade das relações dos pais "cabocos" com seus filhos, noutros com os "padrinhos", "patrões" e "pais adotivos" me leva a interpretar que a aceitação de tais bens não era propriamente a quitação pelo recebimento de uma criança, como imaginaram e amargaram uns e outros, mas principalmente a aceitação de uma relação de provedoria material e cultural e possível fonte de prestígio e influência política em seu próprio meio.

A catequese, a escola da fazenda São Marcos, bem como as diferentes formas de adoção de crianças indígenas não foram exclusivamente baseadas na coerção física e, sem menosprezá-la, pode-se perfeitamente dizer que contam com a conivência, ou mesmo a iniciativa indígena. Não se trata apenas de uma opção individual de ascensão social; mais que isso, os índios do rio Branco se interessavam em incorporar ao mundo tribal, enquanto aliados, afins e parentes, figuras com alguma expressão no cenário local e uma das formas foi através de seus filhos, o que não é estranho à tradição carib. Vejamos.

Os povos de língua carib que habitam o lavrado roraimense, os Macuxi, os Taurepan e por extensão os Wapixana que muitas vezes vivem juntos nas mesmas aldeias, têm, segundo os depoimentos de Kock-Grünberg (1979, tomo III:93 e ss.) e Edson Diniz (1972:82), entre outros, em pleno vigor o princípio da uxorilocalidade como regra básica para a constituição da parceria conjugal, da formação do grupo doméstico e mesmo da

arregimentação de pessoas para a formação de novas aldeias. A residência na aldeia da esposa é associada à prestação de serviço ao sogro, especialmente nos primeiros anos de vida conjugal, o que é o eixo de toda a hierarquia na estrutura social desses povos.

Portanto, a expectativa dos meninos indígenas do sexo masculino é a partir da adolescência ir viver uma parte de suas vidas junto aos possíveis sogros e cunhados, na maioria das vezes fora da aldeia natal e eventualmente retornar a ela com o crescimento dos filhos, tendo já cumprida uma satisfação quanto às obrigações com o sogro e/ou siblings; ou mesmo, se possível, formar uma aldeia a partir de seu grupo doméstico e/ou siblings. Dessa forma, como observou Thomas (1982:70) sobre os taurepan, *"a sociedade pode ser pensada não só como indivíduos e famílias perpetuando-se, mas de uma perspectiva mais ampla, como grupos de siblings tentando perpetuar-se nas gerações abaixo"*. O controle sobre a circulação de mulheres é então o fundamento da liderança política, pois é a partir delas que os homens fazem genros e cunhados e assim formam as aldeias. Neste contexto cabe a liderança ou o poder político nativo àquele que dispuser de condições de relacionar-se a um bom número de pessoas via categoria de parentesco, não necessariamente consanguíneo.

Ao traçar um meticuloso balanço de toda a bibliografia referente às populações de língua carib em toda a região das guianas, Peter Rivière define assim a importância das categorias de classificação social: *"... deve ficar estabelecido que usando um critério genealógico estaríamos falseando a situação, porque os índios expressam relacionamentos mais em termos classificatórios que genealógicos ..."* e complementa *"... a convivência cotidiana ocorre entre pessoas que se não consanguíneamente ou amistosamente relacionadas, tratam umas as outras como se assim fossem"*. E finalizando *"... é um sistema que não somente coloca pessoas nesta geração, mas garante e apropria a recolocação na próxima"* (1984:53).

Assim, o termo yakó na língua macuxi, além de um cumprimento cordial, designa a possibilidade de os homens que o utilizam virem a se tornar cunhados num futuro não limitado, abrindo a oportunidade de acesso de um estranho à família ou grupo doméstico de quem a profere. Os informantes indígenas dos missionários beneditinos traduziram yakó por compadre, vale dizer, o termo que exprime o "parentesco ritual" na sociedade "civilizada" e, curiosamente, é freqüentemente sancionado por ocasião do batismo de uma criança, estabelecendo vínculos em duas gerações. Nestes casos como nos outros, os fatos sugerem traduções em códigos distintos, de expectativas culturalmente díspares que se defrontam em múltiplas relações sociais.

Se isso é procedente, não é de se estranhar o espanto dos monges beneditinos, quando ao rezar a primeira missa no rio Branco, manifesta

ram o desejo de levar uma criança indígena para educá-la na missão e obtiveram o consentimento dos pais, antes mesmo de insistir no pedido pela segunda vez. E nem o fato de a maioria dos "filhos de criação" serem meninos do sexo masculino.

Também não é de se estranhar que em toda a documentação do SPI relativa ao rio Branco a que tive acesso, os inúmeros casos de violências cometidas contra crianças indígenas só aparecem a nível específico, isto é, deixam de ser generalizantes e nominam alguém enquanto vítima ou algoz, quando se trata de crianças do sexo feminino. Enquanto os jovens tendem a sair de casa e da aldeia para casar e formar a própria família junto ao sogro e cunhados, as jovens, pelo contrário, tenderiam a permanecer e trazer para a aldeia ou à casa dos pais e irmãos, o parceiro conjugal na condição de prestação de serviços, acarretando expectativas distintas dos pais em relação aos filhos e filhas. A privação destas quando crianças e jovens, com conseqüências imediatas para os pais/grupos domésticos (que pelo costume da região já teriam em mente possíveis genros, desejados pelas suas qualidades de pescador, caçador, desde muito antes do casamento) teria conduzido à denúncias específicas. Esse modelo tradicional indígena provavelmente sofreu modificações com o florescimento da adoção de meninos indígenas e a criação de novas (ou a frustração de velhas) expectativas de seus pais em relação a eles. Mas se os pecuaristas utilizaram o compadrio, a adoção e o casamento com mulheres indígenas num primeiro momento como forma de acesso à terra e força de trabalho gratuita, o que levaram os índios nesse arranjo?

Além da possível interferência de um compadre em alguma pendência com civilizados, como já foi apontado por Peter Rivière, os índios ao doarem seus filhos refaziam as respectivas posições sociais tanto na aldeia, como diante do cenário regional. A sociedade tribal movia-se no sentido de converter o advento colonizador nas suas próprias categorias de classificação social. Assim, ao consentir a saída dos filhos pequenos, abria-se a perspectiva de novas relações para seus pais, seja pensando em termos de futuras aldeias, ou do futuro da aldeia, seja pela participação dos filhos e portanto dos próprios pais nas formas de sociabilidade dos "civilizados". Mais que entregar os filhos a estranhos, os índios convertiam-nos em afins e parentes. De fato, muitas crianças não regressariam jamais às aldeias como disse o mesmo autor, cresceriam "com seu "status" civilizado assumido". Seriam estes então os autênticos filhos da criação. Autênticos filhos da Nação.

NOTAS

(1) — Na primeira metade do século a questão da adoção de crianças indígenas é uma menção quase obrigatória para os cronistas da região. Dada a freqüência do fenômeno, em 1919 o SPI toma a iniciativa de reunir sob seu poder as crian-

ças indígenas encontradas com as famílias de "civilizados": "Esta escola foi criada em regime de internato e começou a funcionar com crianças indígenas tomadas pela inspetoria das mãos dos civilizados que as exploravam" (Relatório Anual da IR1 à Diretoria do SPI — 1919).

No relatório de 1924, do chefe do posto indígena do Surumú ao inspetor da IR1, Bento M. Pereira Lemos, é levantado o problema da tutela indevida, ou seja, "os juizes de órfãos requerem a tutela de meninos e meninas sob o pretexto de já estarem adaptados à civilização, (falam algumas palavras de português ou vestem uma camisa) e que segundo a lei cessa aí o regime de legislação especial. Os juizes recebem pedidos de amigos e conhecidos para designarem crianças para trabalharem em suas casas sob regime de servidão" (Relatório Anual da IR1 à Diretoria do SPI — 1924). No mesmo relatório são mencionadas providências contra o espancamento de crianças e mulheres indígenas por civilizados.

No relatório de 1929 o administrador da Fazenda São Marcos solicita medidas judiciais contra "o caso da tutela da índia wapixana Etelvina, menor de idade" (Relatório Anual da IR1 à Diretoria do SPI — 1929). No *Relatório do serviço executado na linha fronteira do rio Tacutu e região da Serra da Lua* (comissão Rondon) escrito pelo major Boanerges Lopes de Souza em 1927, encontram-se referências esporádicas sobre crianças indígenas trabalhando nas fazendas. Por exemplo, ao parar para um descanso na Fazenda Nova Cintra, o maior relata que "o administrador, sr. João Lima Paraibano, e que vive em companhia de uma índia wapixana, queixou-se da falta de recursos para manter a fazenda. Como único vaqueiro para o serviço de 5.000 reses, apenas dispunha de um menino".

Me parece inútil reproduzir qualquer trecho de *Dadá-Gemada Doçura Amargura — O Romance do Fazendeiro Roraimense* (Nenê Macage, 1980). Neste livro os protagonistas, Dadá-Gemada e Naldo Macuxi são "crias" de fazendeiros, e a própria obra é em si uma exaltação da "bondade" dos pais adotivos.

(2) — Nas narrativas que pude registrar, todas coletadas em aldeias indígenas, e portanto de pessoas "regressadas", as representações sobre o passado na fazenda variam significativamente. O "tutor", ou o chefe da família, fazendeiro, vaqueiro, aparece designado como "patrão", "padrinho" e "pai", o que indica pelas descrições das respectivas relações, uma gradação próxima daquela percebida por Rivière entre situações de discriminação violenta diante dos filhos "naturais" e outras de igualdade, pelo menos aparente, com os adotivos. Essas designações distintas apontam também para relações distintas entre os "tutores" das crianças indígenas e seus pais e parentes genealógicos: enquanto "patrão" contrasta e não se confunde com pai, "padrinho" já pressupõe um parentesco, um grau de afinidade e "pai" adotivo é a própria sobreposição ao pai "caboco" e o exclue.

Essas variações no entanto não alteram o ciclo de vida dos adotivos. As memórias de "vida com os civilizados" se iniciam invariavelmente com "quando eu me entendi no mundo", "quando eu acordei", e raramente vão além do casamento dos adotivos. Todas elas de qualquer forma implicam uma noção de familiaridade e muitos anos de convivência bastante próxima; o que me leva a chamá-las com bons e maus tratos de *relações de adoção*, abrangendo o conjunto dessas variações.

(3) — Quanto aos nomes dados às crianças indígenas por seus tutores, percebe-se a mesma lógica dos respectivos discursos políticos. Rivière diz que aos "filhos de criação" eram dados os nomes (sobrenomes) das famílias que os adotavam (1972:30).

Depois de 20 anos de missão, os monges beneditinos se questionariam sobre os critérios de nomeação a serem adotados nas cerimônias de batismo. Uma carta de D. Alcuíno Meyer da aldeia Ikupê:Imã de 25-12-1929 à Dom Archiabade da

congregação no Rio de Janeiro expõe os problemas com que o missionário se deparava: *"Submeto agora à apreciação de V. paternidade o problema seguinte: Até hoje só demos aos índios que se baptizam um nome (de santo). Para evitar confusão etc. para o futuro, acho que seria conveniente acrescentarmos também um nome de família como sobrenome. Quando V. Revma. vier, poderá indicar qual o critério a seguir na escolha dos nomes. Sei que os Padres Capuchinhos da Sta. Helena já ha muito adotaram este systema de dar sobrenomes Venezuelanos. Podemos discutir este assunto e ver o que será conveniente a fazer na escolha"* (Carta de 25-12-1939 de Dom Alcuíno Meyer ao Dom Archiabbade do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro).

Tais problemas já haviam sido notados bem antes por Koch-Grünberg quando manifestara sua preferência pelas escolhas hilariantes do então administrador da Fazenda São Marcos em 1911. Com a perda pela Igreja da prerrogativa oficial sobre o registro civil dos cidadãos, o SPI tomou a si tal incumbência em relação aos índios: *"Estes vaqueiros índios têm em partes nomes "cristãos" muito curiosos. Neves tem o capricho, demais bastante prático, de dar nomes à sua gente de homens famosos, em lugar dos nomes portugueses como Pedro, Antonio, João, etc., que não dizem nada e que sempre se repetem provocando equívocos. Assim, há aqui um "Lamar-tine", um "Chateaubriand", um "Cleveland". A um gordo macuxi, chamam "Caruso" e é muito cômico, quando um jovem wapixana atende pelo nome de "August Bebel"* (Koch-Grünberg, 1982. Tomo I:35).

(4) — As relações entre a missão beneditina e a administração da Fazenda São Marcos foram de colaboração recíproca até 1911, quando esta última passou a ser subordinada ao SPI: *"tem o inspetor do Amazonas tratado do processo relativo à passagem da fazenda de S. Marcos, no rio Branco, para o nosso Serviço, processo que se encontra presentemente na Directoria do Patrimonio Nacional, no Ministério da Fazenda, já tendo parecer do delegado fiscal do Amazonas, o qual, segundo estou informado, é favoravel áquella passagem.*

Para auxiliar o estudo da questão, o mesmo inspetor tem procurado em antigos papeis, manuscritos e impressos, no Archivo Publico e na Biblioteca Nacional, todos os elementos que possam elucidar o caso, sendo seu intuito, aliás muito louvavel, levar, quando partir, a decisão final, de modo a poder agir com a necessaria autoridade e exacto conhecimento.

Outra questão está ainda affecta ao inspector do Amazonas. É a que se refere ao pedido do superior da Ordem de S. Bento, afim de que seja assegurada aos índios Macuchis e outros, no rio Branco, a posse das extensas terras em que vivem no seu nomadismo, allegando que esses índios pediram aos frades da Ordem, e pediram espontaneamente, que os fossem catechisar.

O vosso despacho, incisivo e legal, liquidou o caso, no dominio, por assim dizer, do direito; resta a questão do facto.

Esta é, talvez de certa gravidade, demandando perfeito tino na direcção dos acontecimentos e impondo, a par de uma digna prudencia, uma esclarecida e persistente energia de acção. A verdade acerca das intenções da Ordem mal se vela na allegação altruistica da catechese. Trabalho, obrigação, imperioso dever do funcionario encarregado de cuidar, no Amazonas, do interesse dos índios, não se comprehende como alguém possa vir assim, num acto mettediço, avocar funcções que estão claramente commettidas a autrem, por força de lei positiva". (Relatório apresentado ao Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo Ministro de Estado da Agricultura, Industria e Commercio no Anno 1911).

(5) — A região foi interdita em 1834 e a disputa fronteiriça entre Brasil e Inglaterra foi decidida por acordo diplomático, com base no laudo arbitral do então rei da Itália Victor Emanuel II em 1902 (Nabuco, 1941:1 e 2).

(6) — A constituição de 1891 não trata da questão indígena. A tutela orfanológica estabelecida pelo código civil (lei nº 3071 de 1/ª/1916) era exercida pelos juizes de órfãos e só em 1928 (decreto nº 5484 de 27/7/1928) foi substituída pela tutela do Estado.

Há indicações seguras, no entanto, de que pessoas com acesso à burocracia judiciária estenderam ilegalmente tal prerrogativa pessoal por décadas seguidas:

I — Alfredo José da Silva, Inspetor Chefe da Ajudância do Serviço de Proteção aos Índios, neste Território; atesta que a menor Maria Luiza da Silva, é índia aldeada, órfã de pai e mãe, residente na Maloca do "Contão, no rio Surumú e que a mesma foi mandada para esta cidade pelo Missionário protestante, Snr. Haroldo Burns, em 6 de Julho deste ano, para servir da residência da família do Snr. Abilio Matos Moura, sem permissão desta Ajudância.

II — Pelo Exposto, está evidenciado que a menor Maria, não conhece a cidade e nem tão pouco o seu algoz". (Ofício do Inspetor Chefe da Ajudância de São Marcos, Alfredo José da Silva ao Sr. Juiz de Direito de Menores, Órfãos e Ausentes, Maximiliano da Trindade Filho de 19/10/1956).

(7) — Nos livros de registros na diocese de Boa Vista constam os batismos das crianças indígenas com os respectivos padrinhos formalmente sancionados pela igreja. Mesmo que chegássemos a um número aproximado dos fazendeiros e criadores que ao estabelecerem-se nesta região, fizeram compadres e afilhados entre os índios, este número só serviria para recobrir uma variedade de relações e posições sociais que por ora cabe apenas indicar.

Uma vaga noção do que ocorria pode se tirar do relatório de viagem do major Boanerges, oficial auxiliar do general Rondon na expedição de inspeção de fronteira com a Guiana Inglesa em 20/4/1928: "*Em nosso itinerário pelo rio Tacutú, Serra da Lua, margem direita do rio Uraricoera até Boa Esperança, recenseamos 1.275 pessoas, das quais 544 índios. Neste número estão incluídos 120 índios incorporados às famílias dos civilizados; os outros 424 residem em suas malocas*".

BIBLIOGRAFIA

- BRUNEAU, Thomas C. — *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*. São Paulo, E. Loyola, 1974.
- COUDREAU, Henri — *La France Équinoxiale*, Vol. 2, "Voyage a travers les Guet et l'Amazonie", Paris, Challamel Ainé, 1887.
- DINIZ, Edson Soares — *Os índios Makuxi do Roraima. Sua Instalação na Sociedade Nacional*. Marília, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, 1972.
- Diocese de Roraima — *Boletim*, Nº 3. Arquivo do Setor Indigenista. Boa Vista, mimeo, 1983.
- Koch-Grünberg, Theodor — *Del Roraima al Orinoco*. Tomos I e III. Caracas, Ediciones del Banco Central de Venezuela, 1982.
- MACAGE, Nenê — *Dadá-Gemada. Doçura, Amargura. O Romance do Fazendeiro Roraimense*, Boa Vista, 1980.
- MIGLIAZZA, Ernest C. — *The Integration of Indigenous Peoples of the Territory of Roraima, Brazil*. Copenhagen, IWGIA, 1978.

- NABUCO, Joaquim — *O Direito do Brasil*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional e Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1941.
- PEREIRA, Luciano — *O Rio Branco. Observações de Viagem*. Manaus, Imprensa Pública, 1917.
- RAPOSO, Gabriel Viriato — *Ritorno Alla Maloca*. Torino, Ed. Missioni Consolata, 1972.
- RICE, Hamilton — *Exploração na Guiana Brasileira*. São Paulo, Ed. Itatiaia e Edusp, 1978.
- RIVIÈRE, Peter — *The Forgotten Frontier. Ranchers of North Brazil*. USA, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1972.
- . *Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge University Press, 1984.
- SUCKOW, Gustavo — *Exploração do Rio Branco*. Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro. Bol. IV, Tomo VII. Rio de Janeiro, 1891.
- THOMAS, David John — *Order without Government. The Society of the Pemon Indians of Venezuela*. University of Illinois Press, 1982.
- VAN CALOEN, D. Gerardo — *A Catechese dos Indios no Brasil*. Rio de Janeiro, Papelaria e Typografia Fonseca, 1919.

FORAM CONSULTADOS OS SEGUINTE DOCUMENTOS:

ARQUIVO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO

“Bulletin des Oeuvres et Missions Benedictines au Brésil et au Congo”. Abbaye de Saint Andre par Lophem, Tome III, nº 5, 1909.

“Chronica da Missão do Rio Branco”. Ms., 190r/1910.

“Notas Históricas sobre a Missão Beneditina no Rio Branco”. D. Alcuíno Meyer, datil., 1976.

Ofício enviado pelo Abade Dom Pedro Eggerarth ao Congresso Nacional, datil., 1923.

ARQUIVO DO MUSEU DO INDIO, RIO DE JANEIRO

“Relatório Anual” da 1ª Inspeção Regional (Amazonas e Acre) à Diretoria do SPI.

- 1919, microfilme 032
- 1923, microfilme 032
- 1924, microfilme 033
- 1927, microfilme 033
- 1929, microfilme 033
- 1940, microfilme 034

“Memorial Anexo à Instrução para Inspeção de Fronteiras”. Estado Maior. do Exército, 7-6-1927. Microfilme 373.

“Relatório do Serviço Executado na Linha de Fronteira do Rio Tacutú e Região da Serra da Lua” pelo Major Boanerges Lopes de Souza, 1928. Microfilme 373.

Relatório do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Oficinas da Diretoria Geral de Estatística. 1911.

SPI Ofício do Inspetor — Chefe da ajudância de São Marcos, Sr. Alfredo José da Silva, ao Sr. Dr. Juiz de Direito de Menores, Órfãos e Ausentes, Maximiliano da Trindade Filho, em 19-10-56. Microfilme 406. Museu do Índio.

PERIÓDICOS:

A Gazeta de Notícias, 9/04, 15/04 e 13/04/1919, RJ.

A Notícia, 4 e 5/04/1919, RJ.