

TRABALHO ESCRAVO BRANCOS CANIBAIS UMA NARRATIVA HISTÓRICA MAKUXI

Paulo SANTILLI*

O canibalismo do homem branco constitui um tema recorrente em representações do contato de povos indígenas no Novo Mundo. A etnografia sul-americana apresenta inúmeros registros desta imagem antropofágica dos brancos e, em especial, entre as sociedades guianenses, conforme foi levantado por Dieter-Heinen (1986) que, aliás, reivindica uma possível associação etimológica entre os termos Carib – de que deriva a palavra canibal – e *karaiwa* – designação utilizada por povos de língua Carib para os brancos –, ressaltando, assim, a ironia de um efeito especular entre representações opostas do contato.

No horizonte mais amplo da América do Sul e, notadamente, das Guianas, este trabalho focaliza uma versão Makuxi desta imagem do branco canibal, buscando seus significados no contexto histórico do contato dos Makuxi com a sociedade regional no rio Branco, Roraima.

Os Makuxi têm uma longa história de contato, diferenciada tanto por envolver dois processos colonizadores diferentes, na Guiana e no Brasil, quanto por implicar em fases distintas. A narrativa Makuxi aqui focalizada, articula-se tematicamente a um período histórico específico em área brasileira, quando o contato, deixando de ser esporádico, passa a orientar-se pela exploração sistemática do trabalho indígena. É neste quadro, como tentarei demonstrar, que a imagem do canibalismo dos brancos adquire seu sentido pleno.

* Docente Aposentado – Faculdade de Ciências e Letras-UNESP – Assis-SP

Os Makuxi: Sociedade, afinidade e reciprocidade

Os Makuxi, povo de filiação lingüística Carib, habitam a região das Guianas, entre as cabeceiras dos rios Branco e Rupununi, território atualmente partilhado entre o Brasil e a Guiana. A designação makuxi contrasta com as dos povos vizinhos – os Taurepang, os Arekuna e os Kamarakoto – também falantes de línguas pertencentes à família Carib e muito próximos, social e culturalmente, dos Makuxi. Tomados em conjunto, formam uma unidade étnica mais abrangente, os Pemon, termo que, por sua vez, se contrapõe a Kapon, designação que engloba os Akawaio – conhecidos em área brasileira pela designação Ingarikó – e os Patamona, seus vizinhos ao norte e nordeste, respectivamente. O conjunto destas designações étnicas e os diversos níveis contrastivos formam um sistema de identidades que, entre os povos guianenses, singulariza estes grupos da área circum-Roraima (Colson, 1986, p. 77ss.)

O território makuxi estende-se por duas áreas ecologicamente distintas: ao sul, os campos; ao norte, uma área onde predominam serras em que se adensa a floresta, prestando-se, assim, a uma exploração ligeiramente diferenciada daquela feita pelos índios na planície. A dimensão deste território pode ser estimada em torno de 30.000 a 40.000 km², abrangendo de 3^o a 4^o N. e de 58^o a 61^o W.

As estimativas existentes sobre a população Makuxi variam de 3.100 (Migliazza, 1978) a 11.700 indivíduos (Amodio, 1983), apenas no lado brasileiro. Em território guianense haveria, segundo avaliação mais recente, outros 6.037 indivíduos (Forte, 1990, p. 13-15). A distribuição espacial da população makuxi faz-se em várias aldeias e pequenas habitações isoladas, mas não há, tampouco, dados precisos sobre o seu número; pode-se, entretanto, ter uma noção aproximada com base nos dados fornecidos pelo Conselho Indígena de Roraima¹, segundo os quais existiriam

¹ Entidade constituída pela representação colegiada de dezenas de líderes políticos formalmente reconhecidos nas aldeias do rio Branco.

hoje cerca de cem aldeias makuxi no Brasil. Para a área guianense, o recenseamento realizado na última década fornece um número de vinte aldeias (Forte, 1990).

De modo a tornar mais clara e relevante a análise da visão makuxi, sobre os brancos, é preciso primeiro descrever alguns aspectos cruciais da organização social makuxi embutida na afinidade.

A etnografia da área guianense (Colson, 1971; Rivière, 1984), aponta para um padrão de aldeia que pode variar segundo dois ambientes ecológicos diferentes da região: savana e floresta. As aldeias na floresta caracterizam-se por casas comunais em que convivem distintos grupos domésticos, compostos por famílias extensas ligadas entre si por laços de parentesco. Já na savana, geralmente, encontram-se casas dispersas que abrigam grupos domésticos cuja composição é análoga àquela acima descrita; nesse sentido, a aldeia na savana configuraria um desdobramento da casa comunal típica da floresta.

Muito embora as fontes do século XIX se refiram à existência de aldeias Makuxi configuradas em casas comunais que apresentavam baixa densidade demográfica, isto é, cerca de trinta a sessenta pessoas (Schomburgk, 1922-23; Schomburgk, 1903), verifica-se atualmente a disseminação de aldeias compostas de pequenas casas que abrigam famílias extensas, reunindo uma população mais numerosa, estimada entre cem e duzentos habitantes.

O desenho da aldeia makuxi não demonstra de imediato ao observador sua morfologia social. As casas parecem distribuir-se aleatoriamente, porém, um olhar mais atento percebe que, via de regra, elas se dispõem em conjuntos que correspondem a parentelas. As parentelas formam unidades políticas cuja interação perfaz a vida social e política da aldeia.

A aldeia makuxi ou, na terminologia consagrada na literatura etnológica das Guianas, o grupo local, consiste, basicamente, em uma ou várias parentelas interligadas por casamentos. Dada a tendência uxorilocal que se verifica nas sociedades dessa região (Rivière, 1984, p. 25ss.), residência e parentesco são instâncias associadas que, articuladas dão origem

à chefia: nesse sentido, o grupo local organiza-se em torno da figura de um líder-sogro de cuja habilidade política na manipulação dos laços de parentesco depende sua existência. Com o declínio do prestígio do líder-sogro ou com a sua morte, o grupo local tende a tomar outras formas, como, por exemplo, um arranjo de **siblings**, ou desfazer-se, com o retorno dos afins às suas aldeias de origem, levando consigo as respectivas mulheres.

Se, como observa Rivière (1984, p. 73), a aldeia nas Guianas não comporta faccionalismo, no caso Makuxi, devo acrescentar que o grupo local não constitui apenas um agregado das relações políticas de um líder-sogro, nem com ele se desfaz, mas antes persiste, como unidade social, geográfica e histórica, enquanto a cisão pode ocorrer nos liames que unem parentelas. Esta sim, deslocam-se em caso de conflitos.

Cabe ressaltar, no entanto, a síntese certa de Rivière (1984, p. 72ss.) quanto ao valor fundamental da afinidade enquanto instância constitutiva da política nas sociedades guianenses (veja-se comentário de Viveiros de Castro, 1986). O teor das relações entre as parentelas Makuxi é, certamente, a aliança por casamento e, nesse sentido, a possibilidade de cisão varia conforme o grau de densidade destas alianças.

A política matrimonial Makuxi tende a favorecer uniões endogâmicas a nível de aldeia. A categoria casável é **upá**, termo que cobre as categorias ZD, FZD, MBD, bem como mulheres não relacionadas genealogicamente. Muito embora se busque casar dentro das parentelas que compõem a aldeia, pode-se verificar uma alta incidência de casamentos entre aldeias que estreitam suas relações, configurando conjuntos regionais, fato igualmente observado por Thomas entre os Taurepáng e Arekuna (1982, p.63), assim como por Colson (1986, p. 77ss.) entre os Akawaio. Os Makuxi também distinguem tais conjuntos, em particular, através de referências espaciais.

Na aldeia, a liderança política emerge do jogo das parentelas em que prevalecem as relações acumuladas de afinidade, isto é, o líder é aquele que detém uma rede mais ampla de afins e, portanto, aliados políticos. Hoje, há que considerar ainda, no que tange à liderança Makuxi, o

fator decisivo que representa a atuação de agências indigenistas, através das quais um líder angaria prestígio e apoio material que lhe podem conferir maior estabilidade.

Tratarei aqui do valor político da afinidade a que me referi acima. Um líder apoia-se em seus afins, mas esta relação é ambígua, potencialmente conflituosa. Como já foi exaustivamente trabalhado na literatura etnológica sobre as Guianas (Arvelo de Jimenez, 1971; Thomas, 1982; Overing, 1986; Kaplan, 1975; Rivière, 1984), a afinidade aglutina relações sociais das quais depende, em tese, a existência de um núcleo de aldeias, pois que, no caso Makuxi, a aldeia persiste enquanto unidade histórico-geográfica. Mas, em contrapartida, essa mesma afinidade torna possível a dissolução dessas mesmas relações.

Além disso, como ocorre entre os outros grupos Pemon (Thomas, 1982), para os Makuxi, a relação entre afins da mesma federação, isto é, cunhados – *yakó* –, é marcada por grande liberdade e igualitarismo, enquanto, inversamente, a relação sogro-genro – *pái-to* –, pressupõe evitação, subordinação e, efeito correlato, consideráveis obrigações materiais do genro para com o sogro. Assim sendo, de um lado, um indivíduo goza de grande liberdade em relação a seus consangüíneos e afins da mesma geração; de outro, o forte componente hierárquico da relação sogro-genro cerceia esta liberdade e, o que é mais importante, permanece como foco estruturador das relações políticas intra e inter aldeias. Deste modo, em que pesem suas nuances, a sociedade Makuxi certamente corrobora o modelo etnográfico para as Guianas.

O componente hierárquico da relação de afinidade varia, porém, com distância social existente entre sogro e genro: neste sentido, o casamento com a prima cruzada bilateral ou, como quer Rivière (1984, p. 72), a relação entre afins aparentados, seria um meio de atenuar a hierarquia da relação. Inversamente, tal componente hierárquico aumenta, conforme bem demonstrou Thomas (1982, p. 98) para os outros Pemon, quando se trata de casamento entre indivíduos não relacionados genealogicamente, o que representa um máximo de distância social.

Examinando o conteúdo hierárquico da relação de afinidade nas sociedades guianenses, já em 1977, apontava Rivière que este era o termo, existente nestas sociedades, que possibilitava a tradução de relações de dominação política. Apoiando-se nessas colocações, Farage (1991) veio a sugerir que, com efeito, no século XVIII, a relação entre os povos indígenas na área dos rios Branco e Essequibo e os primeiros colonizadores holandeses da Guiana foi compreendida pelos índios como uma relação entre afins, facultando, ao longo do século, o tráfico de escravos índios por manufaturados. Consolidada esta primeira fase de colonização, que se pautara pela ocupação territorial, o padrão de relações entre colonizadores e índios não mais se caracteriza como aliança política. A fase seguinte, já no século XIX, é o objeto deste trabalho, quando o processo colonizador no rio Branco se volta para a exploração sistemática da força de trabalho indígena. Interessa-me indagar quais foram os termos que os Makuxi acionaram para traduzir esse novo padrão de relações com os brancos.

Trabalho indígena e colonização regional

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

A estratégia utilizada pelos portugueses para assegurar a posse do vale baseou-se no aldeamento da população indígena efetuado pelo destacamento do forte. Para tanto, os militares portugueses distinguiam entre a população indígena os **Principaes** e suas **Nações** e buscavam convencê-los, por meio das armas e presentes, das vantagens e desvantagens de trazerem a gente das suas respectivas **Nações** para formar os aldeamentos. Para abordar os índios, valeram-se das escoltas constituídas por um pe-

queno contingente de militares e um barco sob a direção de um prático, enviadas constantemente do forte São Joaquim com a missão de percorrer o curso dos rios e persuadir os habitantes das aldeias indígenas nas proximidades, se possível, com o apoio de intermediários locais, a vir estabelecer-se nos lugares previamente escolhidos para a instalação dos aldeamentos.

As informações disponíveis sobre o contato com os Makuxi neste período são raras e fragmentárias. Surpreendentemente, das diversas etnias então aldeadas, os Makuxi comparecem, em pequeno número: temos notícia de apenas dois **principaes** Makuxi, Ananahy em 1784, e Parauijamari em 1788, que chegaram a aldear-se, trazendo pequenos grupos consigo. No entanto, não permaneceriam por muito tempo nos aldeamentos; logo após estas notícias, no ano de 1790, Parauijamari seria acusado de liderar uma grande rebelião, quando a maior parte dos índios aldeados fugiu e os remanescentes foram espalhados por outros aldeamentos portugueses no rio Negro.

A ocupação colonial portuguesa na área do rio Branco não teria, assim, atingido um contingente expressivo da população Makuxi, pois a revolta de 1770 poria fim à política oficial de aldeamento e não seriam empreendidas novas tentativas de colonização naquela área ainda no século XVIII.

Sabe-se que neste breve período o contato dos Makuxi com os portugueses beirou sempre a hostilidade. Ananahy foi o primeiro chefe Makuxi a acompanhar a **escolta** até o forte em 1784, onde teria recebido presentes do comandante e teria concordado em aldear-se com sua gente dentro de três meses. Mas Ananahy não voltaria dentro do prazo supostamente estipulado, e uma nova **escolta** foi enviada para buscá-la em sua aldeia, encontrando-a, porém, sintomaticamente deserta, com as casas queimadas (Forage, 1991, p.154).

Em 1788, temos registro de outros quatro índios Makuxi que teriam visitado o forte e, de modo semelhante, teriam manifestado a intenção de aldear-se, criando assim uma nova possibilidade de aproximação com

um grupo makuxi mais numeroso. Logo retornariam, a segunda vez, junto a umas vinte e três pessoas e, em mais outra ocasião, cerca de trinta. Naquele mesmo ano, porém, a expectativa da possibilidade destes novos aldeamentos acabaria sendo definitivamente frustrada com o episódio de uma escolta que se defrontaria com um grupo de índios armados na região do rio Surumu, provocando algumas baixas e a fuga do restante do grupo (Farage, 1991, p.153).

Estas tentativas fugazes de aproximação resultaram, finalmente, na atração de alguns Makuxi, cuja vinda para os aldeamentos ocorreria tardiamente – já em 1789 – chegando a alcançar vinte e oito indivíduos. E, embora em pequeno número dentre as etnias então aldeadas, os Makuxi adotaram uma atitude diante do contato que não os diferenciava de outros grupos mais atingidos; ainda naquele mesmo ano de 1784, em que o principal Ananahy não se deixava encontrar, uma outra escolta seria enviada até a aldeia do chefe Paraviana Cupitá, que também já se teria apresentado anteriormente no forte São Joaquim, mas, de novo, não se encontraria ninguém: “ao perceber a proximidade dos portugueses toda a população fugira, deixando atrás de si apenas as casas incendiadas” (Farage, 1991, p.150).

Conforme atestavam explicitamente os cronistas, tal cena ainda iria repetir-se muitas vezes durante aqueles anos, constituindo-se numa paisagem comum ou mesmo predominante: “A escolta invariavelmente encontrava aldeias vazias, pois, avisados de sua proximidade, seus habitantes incendiavam as banas e partiam; objetos pelo chão testemunhavam a presa da fuga” (Farage, 1991, p. 155).

Assim sendo, com maior frequência, as operações da escolta atingiam pequenos grupos de índios fora de suas aldeias, e resultavam em geral na morte dos índios que, aterrorizados, tentavam resistir. Os sobreviventes eram levados para os aldeamentos, pois, testemunhas incômodas das mortes ocorridas, eram, desse modo, impedidos de espalhar a notícia entre os seus. (Farage 1991, p.155).

É bastante provável que outros Makuxi tenham sido envolvidos em situações semelhantes, isolados ou em pequenos grupos fora das aldeias, mas não há nenhum registro a esse respeito.

A fase de aldeamentos encerrou-se ao fim do século XVIII; porém, são muitas as evidências de que as expedições de recrutamento forçado da população indígena permaneceram atuantes, motivadas por outros interesses que se estabeleceriam na região, causando grande impacto sobre a demografia e a territorialidade dos Makuxi. Com efeito, uma nova fase do contato, que viria afetar mais drasticamente o conjunto da população Makuxi, teria início no século XIX, com a expansão da exploração da borracha na Amazônia e, em especial, com a extração do caucho e da balata nas matas do baixo rio Branco.

Nas primeiras décadas do século XIX, as expedições de apresamento da população indígena já alcançavam o extremo norte da área de colonização luso-brasileira. O naturalista R.H. Schomburgk, que percorreu diversas vezes o território Makuxi, descreveu em detalhe a desenvoltura da atuação dessas expedições; aliás, as denúncias de Schomburgk sobre a captura de índios, na aldeia Makuxi do rio Pirara, viriam a constituir-se em pivô de uma crise fronteiriça entre o Brasil e a Grã-Bretanha. Do Forte São Joaquim, Schomburgk testemunhou a seguinte cena:

[...] Logo após a chegada das canoas da expedição de recrutamento, não poderia descrever o meu horror quando pude perceber que dentre os 40 escravos havia apenas 9 homens, dos quais três tinham mais de 60 anos, e o restante constituía 13 mulheres e 18 crianças... Eles foram alojados no forte e procuraram nos convencer por todos os meios que aqueles pobres índios haviam abandonado suas moradias e seus roçados para acompanhá-los voluntariamente... (R. H. Schomburgk, 1837-38. In: B & BGB 1903, p.47).

Mais tarde, ao visitar a aldeia, Schomburgk atestaria o estado de abandono em que ela se encontrava, resultado da devastação causada pela expedição de apresamento:

[...] Ao viajante que passar da atual aldeia do Pirara para o porto no córrego Pirara, seus guias lhe mostrarão o local em que há mostras evidentes de que foi um dia o lugar de habitações humanas. Esteios em que se observa os vestígios de fogo, alguns cajueiros e urucuzeiros, bem como alguns algodoeiros esparsos, é tudo o que restou... (R.H. Schomburgk, 1837-38. In: B & BGB, 1903, p. 48).

Tais expedições já não tinham caráter oficial, visto que a escravidão indígena na Amazônia cessara em 1755 e a legislação vigente, ao contrário, procurava garantir as condições para o fortalecimento do trabalho assalariado (Carneiro da Cunha, 1987). Na prática, a escravidão perdurava: tratava-se de empreendimento de caráter privado que consistia no recrutamento dos índios como força de trabalho para a extração de borracha, acarretando, na sua distribuição pelas matas, a exploração de caucho e balata. Muito embora ilegal, a captura de índios no rio Branco, como vemos no depoimento do naturalista, contava com o apoio ativo dos representantes governamentais na área, ou seja, o contingente militar do forte São Joaquim². Em contrapartida, afirma Schomburgk que a população indígena tendia a evitar todo contato com brancos, fugindo à sua chegada (R. H. Schomburgk, 1903, p.50)

Em meados do século XIX, a área de campos no alto rio Branco representava, sobretudo, um ponto extremo de recrutamento de mão-de-

² Embora formuladas no contexto em que se buscava fundamentação para as pretensões territoriais inglesas, as denúncias de R. H. Schomburgk não seriam propriamente re- futadas pelo governo brasileiro, que era acusado de escravagismo e, portanto, de exercer um domínio ilegítimo sobre a parte do território ocupado pelos Makuxi e Wapixana, convertida então em objeto de disputa. Pelo contrário, as denúncias de apresamento de índios seriam antes confirmadas pela parte acusada, com apenas algumas restrições: não se colocava em dúvida a sua ocorrência, mas sim a responsabilidade da atuação oficial diante destes fatos, fosse por iniciativa isolada ou por cumplicidade, o que, positivamente, mereceria contestação. (Nabuco; Rio Branco, 1903).

obra para a economia extrativista, então em franca expansão na Amazônia, onde a reserva de trabalho indígena nas povoações, ainda segundo o relato de R. H. Schomburgk (1903, p. 76), parecia exaurida:

...A região acima [da vila de São João Batista de Mabi no Rio Negro] é escassamente povoada por tribos indígenas, contra as quais foi enviada recentemente uma expedição com o pretexto de arregimentá-las para o serviço da marinha brasileira, mas de fato para mandá-las para o sertão para garimpar como escravos; e era tal o terror causado por ela, que muitas das aldeias estavam desertas, ou habitadas somente por mulheres... (Schomburgk, 1903, p.76).

Com o avanço do extrativismo na Amazônia no século XIX, promovia-se, assim, a integração da área do alto rio Branco na economia regional, enquanto fornecedora de mão-de-obra para a exploração da floresta. A arregimentação dos índios destinava-se, principalmente, à área do rio Negro, mas também houve **descimentos**, embora em menor número, para o próprio vale do baixo rio Branco, onde eram, do mesmo modo, engajados como força de trabalho para a extração do caucho e da balata.

Tais empreendimentos de caráter privado certamente imprimiram a tônica das relações interétnicas no período; embora o governo imperial demonstrasse uma constante preocupação quanto à implementação de uma política indigenista oficial nesta zona de fronteira, os registros administrativos disponíveis revelam a sua grande debilidade nesse campo, corroborando, assim, as indicações sobre a predominância das iniciativas particulares no estabelecimento do contato com os índios.

O projeto de estabelecer aldeamentos indígenas e colônias militares, enquanto forma de manter a ocupação do território, continua presente no império (veja-se, por exemplo, o Regulamento das Missões — Decreto nº 426 de 27/07/1845) e chegou, inclusive, a ser considerado prioritário para a área de fronteira, conforme reconhecia o primeiro Presidente da Província do Amazonas, em 1852:

Nos confins do Rio Branco, é de tanta conveniência que já estava em projeto; e o que ocorre por essa parte há tão poucos annos basta para dar a conhecer quão precisa e útil será a colonia ali, onde densas mattas, vastas campinas, e altas serranias estão offerecendo os seus productos tão espontaneos, e especiaes, e preciosos. (Tenreiro Aranha 30.04.1852. In: RPPA, 1906, v.1, p.40).

Porém, apesar de considerados prioritários, projetos como este acabariam não sendo implantados sob a alegação, reiterada constantemente pelas fontes oficiais, de falta de recursos e contingente (15.08.1851, In: RPPA 1906, v.1, p.760).

O governo do Amazonas chegou a enviar alguns missionários ao rio Branco em meados do século XIX, na tentativa de aldear os índios, mas o maior êxito que alcançou foi o estabelecimento da efêmera e isolada missão de Porto Alegre no rio Uraricoera, em que estiveram aldeadas algumas centenas de índios Makuxi, Sapará e Jaricuna, mas que logo abandonariam, segundo informava à época o Presidente da Província, “porque os índios preferem as suas malocas ao lugar destinado para a residência do missionário” (Amaral, In: RPPA 1906 v.1, p. 614).

De acordo com as estimativas oficiais para esse período, em todo o vale do Rio Branco teriam sido então formadas três povoações com 47 fogos e 697 **habitantes livres** (Ferreira Penna, 01.08.1854, In: RPPA, 1906, v. 1, p. 224). No entanto, os próprios representantes governamentais viriam a colocar em dúvida estes dados ao afirmar, pouco tempo depois, a impossibilidade de se aferir estatísticas confiáveis de uma população flutuante:

Não deve isso surpreender-nos, considerando que os Índios ainda não esquecidos das perseguições que soffreram dos descobridores da nossa terra, estremeceem ao ver entre si um soldado; e nada os horrorisa tanto, como dizer-se-lhes que vão ser recrutados... (G.A. Ribeiro Guima-

rães, 1866, In: A.E. de Mello, 24.07.1866, anexo II. In: RPPA, 1906, v. 3, p. 334-335).

Reconhecia-se assim, a impotência administrativa diante da atuação de particulares:

... ainda prescindindo do terror inculcado nos Índios pelo recrutamento a que temos estado sujeitos, não há meios de impedir que os [Regatões] se prevaleçam da separação em que os selvicolas vivem uns dos outros, para continuarem a dar-lhes lições de immoralidade, e a pervertel-os... (G.A. Ribeiro Guimarães, 1866, In: A.E. de Mello, 24.07.1866, anexo II. In: RPPA, 1906, v. 3, p. 334-335).

Já nas últimas décadas do século XIX, em particular, após a instauração da República que veio a conferir maior autonomia à administração local, ao aproximar-se o auge do ciclo da borracha, tornava-se manifesta uma mudança na atitude dos representantes oficiais; sobretudo dos governos provinciais, quanto ao reconhecimento do poder de influência dos empresários particulares junto aos índios, em especial dos **regatões**, isto é, aqueles que trocavam produtos manufaturados pelos de extração, diretamente junto à população indígena e regional. A partir de então, os regionais passavam a ser considerados colaboradores necessários para a colonização regional: detentores do comércio e dos meios de comunicação com o interior, os regatões ali reinavam.

Tal situação fica claramente ilustrada no relato de viagem do padre Libermann, visitador da Congregação do Sagrado Coração de Maria nas Antilhas e América do Sul, que subiu o rio Branco em 1898. Libermann, que realizava esta viagem para avaliar a localização mais propícia ao estabelecimento de uma missão entre os índios, havia sido pessoalmente indicado pelo então governador do Amazonas, Fileto Pires Ferreira, aos favores do comerciante Sebastião Diniz, único proprietário das embarcações

que trafegam pelo rio Branco, perfazendo a comunicação entre Manaus e o alto rio. O missionário veio a encontrar o negociante – ou, em seus próprios termos, “o nababo do rio Branco” – estabelecido no baixo curso do rio, em um porto chamado Paracuhaba, que dava entrada a um **seringal** explorado por ele com mão-de-obra indígena:

... O opulento fazendeiro comanda estas paragens bem melhor que o governador... Ele foi comerciante no Pará, depois madeireiro e explorador da floresta. Investiu seus recursos iniciais na compra de um barco, com o qual percorre os diversos afluentes do Amazonas, trocando suas mercadorias por borracha (caucho) e outros produtos da selva amazônica, que revende no Pará... (Limbour 1908, p. 461-479).

Sebastião Diniz era, com efeito, uma das maiores fortunas do Pará no século XIX e seu poderio no rio Branco persistiu, expresso em terras, até a década de 1910, quando foi suplantado pela atividade monopolista da firma comercial J.G. de Araujo e Cia., sediada em Manaus.

Dentre os índios recrutados por Diniz, Libermann cita explicitamente os Makuxi e os Wapixana que havia sido, segundo a terminologia empregada na época, **descidos** dos campos no alto rio Branco para trabalhar nas matas de caucho. Esta informação, se não permite uma avaliação quantitativa, permite, por outro lado, deixar perceber a área de abrangência da atividade extrativista no baixo curso do rio que já então atingia a região dos campos, centenas de quilômetros ao norte.

Diga-se de passagem, que parece haver uma estreita conexão entre o extrativismo no baixo rio e a pecuária que, um pouco mais tarde, viria a se consolidar no alto rio Branco: o capital extrativista viria a financiar a pecuária, como o demonstra a própria trajetória de Sebastião Diniz, que então iniciava a grilagem de enormes extensões de terras públicas no alto rio Branco (Santilli, 1989). Em contrapartida, a pecuária incipiente esta-

belecida por ele nos campos do alto rio Branco sem dúvida favorecia-lhe o recrutamento da força de trabalho dos índios na região.

Deve-se observar que a utilização da mão-de-obra indígena não se limitava à extração, mas compreendia todas as atividades correlatas, em particular, a navegação do rio Branco: a crônica de Coudreau (1887, p. 195-200) fornece dados inequívocos quanto à utilização exclusiva de índios na tripulação das embarcações que faziam o trajeto de Manaus ao alto rio Branco. Além disso, note-se, Coudreau é testemunha da compulsoriedade deste trabalho: segundo o cronista, os índios – cuja população se compunha basicamente de Wapixana e Makuxi, que tentavam fugir – eram barbaramente supliciados; a tortura alvejava, principalmente seus pés, para que não reincidissem na fuga:

... é na planta dos pés, o fugitivo é mantido de costas, enquanto lhe aplicam até cem golpes de *fer de becher* (tipo de pá de cavar), com refinamentos que colocam o infeliz na impossibilidade de andar durante mais de quinze dias. Muito hábil: o índio poderá sempre trabalhar, mas não estará em condições de buscar a saída para os campos... (Coudreau, 1887, p. 199).

Adotando uma perspectiva patronal, acrescenta Coudreau:

... Mas a fuga de dois índios não é nada, de tempos em tempos toda a tripulação foge, deixando o encarregado sozinho, em qualquer região deserta, com o batelão carregado de bois ou mercadorias. E é impossível obter uma penalidade de qualquer contra estes miseráveis... (1887, p.200)

Ora, havia, como vemos, ampla margem de liberdade para os regatões e quaisquer outros empresários atuantes na área, para penalizar os índios e forçá-los ao trabalho. Não havia instância que os penalizasse pela escravidão a que, na prática, submetiam os índios, porque, como mencionei acima, eram eles que ditavam as normas naquela região.

De modo análogo ao que ocorria, e ainda ocorre, no quadro da economia extrativista da Amazônia, o vínculo com os patrões não se fazia tanto pelo assalariamento quanto pela servidão por dívidas. Como mais tarde viria a comentar Koch-Grünberg:

... Também na região do rio Branco é um procedimento comum obrigar o índio a trabalhar para o branco por suas dívidas, como se fosse um escravo. Quando terminam os meses de trabalho combinados, o patrão apresenta a conta de tudo quando recebeu em mercadorias, e sempre sabe arranjar-la de tal modo que sobre um excedente em seu favor. O pobre diabo, que não sabe fazer contas, tem que continuar trabalhando para cancelar este excedente. Enquanto isso, vai recebendo novas mercadorias, e assim contrai cada vez mais dívidas, sem ter jamais a possibilidade de livrar-se delas... (1979, v.1, p. 146).

No contexto do extrativismo no baixo rio Branco, portanto, destaca-se fundamentalmente a questão do trabalho forçado e seu correlato: a migração igualmente forçada que ocasionou entre os Makuxi. Tal migração, a meu ver, singulariza este momento histórico, uma vez que, no contexto da pecuária, que também se vale do trabalho servil dos índios, se ocorrem migrações dentre a população indígena no alto rio Branco, estas se fazem muito mais em função da expulsão da terra do que pelo deslocamento compulsório da mão-de-obra.

O circuito migratório fomentado pelo extrativismo no baixo rio Branco, ao que parece, não teve longa duração, servindo em grande parte como um período de acumulação de capital para a pecuária. Estendeu-se aproximadamente de meados do século XIX ao início do século XX; na década de 1910, encontrava-se já em franca decadência. O etnólogo Koch-Grünberg, que percorreu a região entre os anos de 1911 a 1913, descreveu-o agonizante:

... No baixo e médio rio Branco e em seus afluentes que são conhecidos pelo pavoroso paludismo, explora-se o cauchinho, mas por estar o rio muito escassamente povoado, falta mão-de-obra. Antes se engajava para este serviço, pela força, os índios das savanas, que então morriam em massa, por não estarem acostumados à vida malsã nas florestas úmidas... Uns poucos e miseráveis ranchos de palha de palmeira são os tristes vestígios da passada magnificência... (Koch-Grünberg, 1979, v. 1, p. 25).

Na virada do século, a engrenagem de recrutamento de mão-de-obra indígena montada nas décadas anteriores, apesar de decadente, persistia, mantendo relações e posições construídas ao longo de seu funcionamento. Tal engrenagem era então operada pelos membros da família Brasil, herdeiros políticos de Sebastião Diniz no rio Branco. Koch-Grünberg descreve em cores vivas a atuação de um chefe Makuxi, Ildefonso, intermediário da família Brasil na arregimentação do trabalho forçado de seus pares:

[(Ildefonso)] agora se vendeu a Bento Brasil e trata de conseguir-lhe braçais para as malsãs matas de caucho do rio Anauá. Como ninguém quer ir voluntariamente com ele, ameaça-os dizendo que Bento Brasil virá buscá-los com os soldados e os levará à força. Ildefonso recebe dez mil réis por cabeça... O mais autêntico tráfico de escravos! (Koch-Grünberg 1979, v.1, p. 46).

A arregimentação forçada da mão-de-obra indígena seria ainda uma prática nos anos seguintes, conforme atestam as diversas fontes sobre a região do vale do rio Branco. E, apesar da ausência de dados quantitativos, podemos fazer idéia do impacto violento da migração forçada sobre a sociedade Makuxi. Muitos, pode-se concluir, não retornaram.

O xamã e os comedores de gente: uma narrativa histórica

Aldeias abandonadas, movimentos de fuga provocados pela chegada dos brancos não foram somente registrados pelos cronistas do rio Branco. Foram igualmente objeto de registro por parte dos Makuxi e permanecem ainda hoje em sua memória, marcados por um momento dramático nas diversas narrativas que versam sobre a sua história política.

Transcrevo a seguir uma destas narrativas, conforme a versão que me foi relatada em maio de 1990 pelo Sr. Leonardo, um ancião Makuxi, na aldeia Maikam-she (Raposa), situada na região do médio rio Tacutu:

Na maloca chamada Comagra-Boná Tucunaré, morava um velho por nome Jasmim, pajé. Tinha dois nomes Jasmi e Tiamberê. Eu era pequeno, nos morávamos ali na Aratanha (Anarcutá) e dali papai foi prá lá. Nós fomos prá lá fugidos, não sei se é verdade, se enganaram nós: disseram que chegariam soldados naquele dia, pra levar também prá baixo, daí nós fugimos daqui, à tarde nós subimos a serra, dormimos em cima da serra, daí nós fomos prá lá, lá pra maloca Tucunaré, Comagra-Boná que chama, lá onde mora esse pajé. Aí nós chegamos lá, no Comagra, na casa desse velho, Tiamberê [Jasmim]. Daí meu pai disse, contou prá ele que nós chegamos lá, que nós fugimos aqui da Aratanha, Anarcutá, vinha soldado atrás da gente, vinha atrás do índio, por isso é que nós fugimos, finado meu pai disse prá ele, para o Jasmim; e por isso é que ele contou essa história dele.

Jasmim contou: - Ah, sei! também já fui, me levaram também, mas eu escapei deles. Daí eu ouvi ele contar pro meu pai, como levaram ele, ele com o cunhado dele, pegaram ele com o cunhado dele, de lá da casa dele. Pegaram eles e enganaram, prá trabalhar lá um mês. Daí se animaram, ele com o cunhado dele. Levaram eles, foram com eles, desse lado prá baixo, embarcaram ali no Carnaúba. Pegaram canoa e embarcaram ele no Carnaúba [atualmente uma fazenda, à margem direita do médio Tacutu, ponto de embarque para a navegação do rio Branco]. Aí foram na

canoa, encostaram em Boa Vista naquele tempo não era Boa Vista, era maloca, Kwaiprê -, encostaram lá, daí foram embora, dali de canoa até chegarem na porta de Manaus. Eu vi, ele estava contando isso. Lá chegaram, na porta de Manaus, saíram prá terra, tinha uma casa boa aí, chegaram lá com eles: – Tá aqui a casa de vocês, disseram prá eles, prá eles dois – Aqui que vocês vão morar, daqui vocês vão trabalhar. Entraram lá nessa casa eles dois, não tinha ninguém, só a casa mesmo. Quando entraram, trancaram eles, ficaram trancados. Aí foram embora. Levavam a bóia [refeição] prá eles todos os dias, de manhã, segura-peito [desjejum], almoço... davam muita bóia prá eles. Passaram uma semana só comendo, ali dentro da casa, trancados. Engordaram. Ele [Jasmim] viu cunhado dele gordo, ele também, estavam gordos. Daí eles vieram buscar o cunhado dele prá trabalhar, disseram prá ele: – Agora nós vamos levar esse teu companheiro prá trabalhar, tem serviço lá prá ele fazer, depois nós viremos buscar você também prá trabalhar. Aí tiraram ele, levaram o cunhado dele. Aí ele ficou só, trancado. Levaram bóia prá ele, segura-peito, tudo, e davam prá ele, trancado. Ele esperou... cunhado dele não veio, aí quando um levou bóia prá ele, ele perguntou: – Cadê o fulano, cadê o meu cunhado? – tá lá trabalhando ainda, tá trabalhando. Mas mentira deles, eles tinham matado ele, já comeram ele. Daí ele conheceu, porque ele é pajé, né! Ele conheceu, ele pensou muito: – Quem sabe mataram meu cunhado? Passaram dois dias, sempre quando foram deixar bóia prá ele, ele perguntou: – Cadê ele? – Tá aí, tá trabalhando ainda. Mas tavam enganando ele... – Quando foram deixar bóia, janta prá ele, aí ele perguntou: – Cadê ele? Ele não veio hoje, não? – Não, ele vem amanhã prá depois, quando ele vier prá cá, você vai também, – disseram prá ele. Mas ele, ele tá sabendo. Anoteceu, ele pediu tabaco prá fumar, deram tabaco prá ele, e tem água prá ele beber aí também dentro da casa. Anoteceu. Aí ele pensou muito: Não, eu vou-me embora hoje. – Ele disse, o pajé disse: Embora hoje, eu vou escapar desses aí, eles já comeram meu cunhado. Daí ele agou o tabaco, no copo, ele tomou... Ele

trabalhava batendo a folha aqui, quando ele faz pajé, né, com folha batendo assim prá ele subir. Lá ele tirou a roupa dele, agora com aquele ele bateu, com roupa dele foi batendo, foi cantando ali, ele cantou, cantou, cantou. Não sei como pajé fica prá ele subir. Daí ele subiu, ele subiu e saiu lá prá cima. Ele saiu, quando ele saiu ele virou aquele Wataima [estrela cadente], ele subiu, virou Wataima e veio embora por cima, de lá ele veio, veio, veio, veio e aterrisou no meio da mata. Mato muito prá lá, ele disse. E caiu no meio da mata, descansou um pedaço ele subiu de novo, ele virou esse Wataima de novo, ele aterrisou defronte à Serra Grande, agora fora, no campo. Chegou ali no campo e descansou ali. Daí ele bateu de novo e subiu e virou Wataima de novo, foi aterrisar perto da casa dele... O dia vinha amanhecendo quando ele chegou lá. Tinha uma serra prá cá da casa dele, ele disse: – Eu caí ali meu filho, ele disse prá finado meu pai. Sentou ali, atrás daquela serrota ali: – Daí eu vim a pé, cheguei aqui de pé, aqui em casa, cheguei, eu escapei desse branco lá. Quase que me comia. Assim eu vi ele contar pro finado meu pai. E comeram o cunhado dele. Ele não fora pajé, eles tinha comido ele também. Ele contou assim mesmo como estou contando.

Agora daí prá cá, parece que eles não vieram mais, soldado prá carregar índio daqui. Nós voltamos prá Aratanha, prá nossa casa. Aí ficamos. Daí chegou um atrás do índio prá trabalhar também, até meu pai foi também, foi com companheiro dele também, daí da Aratanha, levaram ele prá lá prá baixo, não sei prá onde. Lá meu pai morreu. Morreu, disse que prá lá, chegou companheiro dele, chegou companheiro dele e contou: – Ele morreu de febre. Febre, disse que foi que matou ele lá prá baixo... prá baixo de Caracará, na mata... (Leonardo, Maikam-She, 22.05.90).

Leonardo era ainda um menino quando seus pais se viram forçados a fugir de sua aldeia Anarcutá, no campo, para a aldeia Comagrá-Boná, nas serras, devido a rumores de que chegavam soldados para o recrutamento de índios. Esta experiência pessoal é o mote para a narrativa da aventura do xamã Jasmim, ou Tiamberê, entre os brancos. Nesse sentido, ela é amplificada em duas versões articuladas que se confirmam mutuamente, recursos que, provavelmente, indica que tal experiência era recorrente. Além disso, e o que me parece essencial notar, é que a narrativa acerca do xamã Jasmim configura uma virtualidade realizada face à experiência pessoal do narrador e de seu pai, virtualidade essa que, em seu caso, virá a se materializar no desfecho da narrativa.

O registro espacial da narrativa, em ambos os casos, permanece inalterado, com um destaque que não me parece gratuito. Um primeiro movimento é constituído pela trajetória de Leonardo e seus pais, movimento de sul a norte, dos campos às serras, em busca de refúgio em áreas de mais difícil acesso para os brancos.

Já o segundo movimento, correlato inverso ao primeiro, ocorre na trajetória de Jasmim e, posteriormente, na do pai do narrador. Tal movimento vai em direção norte-sul e, marcadamente, dos campos, território por excelência dos Makuxi, para as matas do baixo rio Branco. Esta desterritorialização, tão flagrante na narrativa, guarda certa ambigüidade: em um caso, é recrutamento feito por **manumilitari**; em outro, é obtido através de aliciamento, engano em que caem até mesmo os xamãs. Em ambos os casos, constitui recrutamento de trabalho para os brancos.

O sentido do movimento, de norte a sul, evoca a migração provocada pela atividade extrativista no baixo rio Branco, tornada mais clara por referenciais geográficos explícitos, tais como **porta de Manaus** ou **abaixo de Caracará**, trecho encachoeirado do baixo rio Branco que, por décadas, representou um entreposto de conexão para a navegação e o comércio entre o alto rio Branco e o vale do rio Negro. Esta precisão espacial da narrativa limita também o tempo a que se refere, pois, como busquei de-

monstrar, o extrativismo no baixo rio Branco ocorre entre meados do século XIX e as primeiras décadas do século XX.

Colonialismo e antropofagia

A imagem canibal dos brancos, como disse acima, é amplamente difundida entre os povos indígenas na Amazônia, mas, diante dos dados apresentados, poder-se-ia aventar que, neste contexto específico, a imagem de canibalismo se articula a diversas modalidades de captura, apresamento e arregimentação de mão-de-obra indígena engendradas em função da economia extrativista. Tal articulação foi observada por Taussig (1987) entre os índios do extremo oeste da Amazônia peruana, envolvidos desde meados do século XIX no tráfico de escravos fomentado pela exploração da borracha naquela região, bem como por Menno Oostra (1988) entre os Yucuna e os Tanimuca, habitantes do nordeste da Amazônia colombiana que, de modo semelhante, foram atingidos, ainda no século XVIII, pelas expedições de apresamento ocorridos durante a expansão do extrativismo no rio Negro. Vale observar que a razão de fundo para a associação de extrativismo e canibalismo diverge entre estes dois autores, re-editando no contexto amazônico a polêmica Engels-Dürhing.

Taussig interpreta a imagem canibal dos brancos, não apenas com referência às relações que possibilitaram o arrebanhamento de mão-de-obra, mas, sobretudo, aos métodos de extermínio empregados pelos colonizadores que teriam sido os fatores decisivos para a definição da tônica do estabelecimento de relações com os índios. O dado essencial, enfatizado pelo autor, é a implantação do terror: uma questão cultural, sócio-política, e não propriamente econômica.

Para Oostra, o canibalismo dos brancos pode ser visto como uma interpretação simbólica do tráfico de escravos no pensamento indígena. Associar os **caçadores de gente** ao canibalismo é perfeitamente lógico, pois em suas concepções de relações econômicas não haveria outra tradução para o trabalho escravo. Neste sentido, do ponto de vista dos ca-

tivos, a sua utilidade concebível seria seu **consumo direto**, tanto mais porque, segundo o autor, a expressão **comer alguém** nas representações amazônicas designaria amplamente os modos de matar por feitiçaria maligna.

Porém, se a expansão colonial na Amazônia exhibe certa uniformidade que convergiu para uma imagem genérica de canibalismo, o valor de tal imagem não é uniforme, variando de sociedade a sociedade. Cabe, portanto, averiguar o sentido preciso adquirido, em cada contexto particular, pela equação dos brancos como canibais. Nesta linha, deveremos nos perguntar sobre os possíveis sentidos do conceito de canibalismo na cosmologia Makuxi, para que possamos melhor apreender sua aplicação aos brancos.

O universo Makuxi é composto, basicamente, de três planos, sobrepostos no espaço, que se encontram na linha do horizonte. A superfície terrestre, onde vivemos, é o plano intermediário; abaixo da superfície, há um plano subterrâneo, habitado pelos **Wanabaricon**, seres semelhantes aos humanos, porém de pequena estatura, que plantam roças, caçam, pescam e constroem aldeias, à semelhança dos Makuxi. O céu que enxergamos da superfície terrestre é a base do plano superior, **kapragon**, povoado por diversos tipos de seres, incluindo os corpos celestes e os animais alados, entre outros, que também vivem, à semelhança dos humanos, da agricultura, da caça e da pesca. Os Makuxi não mantêm qualquer relação com os seres habitantes desses outros planos do universo, que tampouco interferem em seus destinos.

O plano intermediário não é domínio exclusivo de humanos e animais, mas habitam-no ainda duas classes de seres, **omá:kon** e **makoi**. A distinção entre estas duas classes parece ter um critério básico no lugar habitado por cada uma delas. Assim, a categoria **omá:kon** habita preferencialmente as serras; em particular, as áreas rochosas e mais áridas da cordilheira, bem como as matas. Sua aparência, embora muito diversa, é marcadamente selvagem ou anti-social: têm unhas e cabelos longos e fala inarticulada. Manifestam-se mais comumente sob a aparência de animais de caça, embora sejam eles os caçadores de homens.

Já os seres **makoi** são predominantemente aquáticos, habitam as cachoeiras e poços profundos. Via de regra, manifestam-se sob uma gama variada de cobras aquáticas; são considerados os seres mais nefastos aos homens, atraindo-os para seu domínio e devorando-os.

Como se vê, a relação mantida entre homens e estes seres caracteriza-se pela predação. É verdade que atraem suas vítimas com sexo e comida, mas apesar de tal fascínio, os **omá:kon** e **makoi** são sabidamente antropófagos ou, em termos mais exatos, caçadores de homens: sua presa é a alma humana – **stekaton** – e quando a aprisionam, os homens adoecem e acabam morrendo.

Somente os xamãs (**piatzán**) podem fazer face à predação exercida pelos **oma:kon** e **makoi**, pois possuem a faculdade de vê-los e dispõem de armas sobrenaturais para neutralizá-los. Com efeito, a ação terapêutica de um xamã – pois que as doenças são evidência de agressões à alma causadas por estas duas classes de seres consiste basicamente no resgate da alma aprisionada, impedida de retornar ao corpo e que, em uma sessão xamanística, os cantos descrevem à medida em que esta ação se desenrola (Overing, 1986).

Transitando por mundos diversos, conectando-os, a figura do xamã é carregada de ambigüidade. Como já se disse sobre o xamanismo (Crocker, 1985), a experiência de separação inerente à atividade xamanística confere-lhe papel intermediário e, portanto, ambíguo, diante da sociedade, seja pela longa iniciação que lhe fornece conhecimento especializado e habitantes para além do comum dos homens, seja pela perigosa familiaridade que, de modo correlato, adquire com as esferas não-humanas do universo. Tal ambigüidade, para os Makuxi, revela-se ainda no lugar igualmente intermediário que serve de cenário à ação xamanística: **waikaman**, lugar “entre o céu e a terra, entre a profundidade das águas e o lugar dos homens”, é o espaço visitado pelos xamãs em atividade, bem como sua residência após a morte. Porém, é precisamente este conhecimento ambíguo e perigoso do xamã, vedado aos não iniciados, que lhe permite ir e voltar, relacionar-se a salvo com os seres predadores de humanos.

Retomemos o fio colocado pela narrativa. Parece-me que a conotação de predação das relações entre homens e outros seres que povoam o cosmos é o dado que permite um contraste com as relações de afinidade que, como vimos no início deste trabalho, é o elo fundamental da sociedade Makuxi. No âmbito interno, as relações sociais são garantidas pela reciprocidade, equilíbrio que, embora possa ser precário – dado o potencial conflituoso da afinidade –, mantém tais relações dentro de limites definidos. Fora deste círculo da reciprocidade e, portanto, da sociedade, reina a predação pura e simples, contra a qual apenas um xamã pode atuar. O isolamento social e a alienação completa do trabalho impostos aos índios na economia extrativa do baixo rio Branco teria, assim, recebido tradução no canibalismo, na predação situada além dos limites da sociedade, negação total da reciprocidade que funda o estado social.

Esta tradução simbólica, a meu ver, é que confere inteligibilidade à relação entre índios e colonizadores na narrativa apresentada. Nela, os brancos são colocados como seres associativos e predadores canibais. Sua associatividade é expressa ainda por sua localização geográfica, no baixo rio, região de mata, em contraposição aos campos, verdadeiro habitat dos seres humanos. Agentes de uma predação unilateral atraem os homens para seu domínio, seja por força ou ardil, de onde não retornam porque são devorados. Neste quadro, faz sentido que apenas um xamã possa ter escapado – uma vez que seu atributo é poder visitar os lugares perigosos e inacessíveis ao resto dos homens – e retornado ileso.

Grande parte da população Makuxi, desloca para o trabalho de extração nas matas do rio Branco, porém, jamais retornou. O canibalismo dos brancos, assim, é uma imagem adequada à dissimetria, à negação de reciprocidade, ao não-retorno, ao trabalho que consome, às febres que devoram. Canibal, anteviram os Makuxi, é a exploração do trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMODIO, E. Situação dos índios Makuxi e Wapixana no Brasil. *Boletim do Arquivo do Setor Indigenista da Diocese de Roraima*, 1983.
- ARVELO DE JIMENEZ, N. *Political relations in a tribal society; a study of the Ye'cuana indians of Venezuela*. Ithaca: Cornell University, 1971. (Cornell University Latin American Program Dissertation Series, 31).
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os direitos do índio: (ensaios e documentos)* São Paulo: Ed. Brasília, 1987.
- COLSON, A. B. Comparative studies of the social structure of Guiana indians and the problem of acculturation. In SAIZANO, F. M. (org) *The ongoing...populations. The ongoing evolution of Latin American populations*, Springfield: Charle C. Thomas, 1971. p. 61-126.
- COLSON, A. B. The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon. *Antropologica*, v. 56-62, p. 73-124, 1986.
- COUDREAU, H. Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au Haut Trombetta. *Bulletin de la Société Normande de Géographie*, v. 9, p. 189-211, 261-311, 325-358; v. 10. p. 63-89, 1887.
- CROCKER, J. *Vital souls. Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson: Univ. of Arizona Press, 1985.
- FARAGE, N. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- FORTE, J. The populations of Guyanese Amerindian Settlements in the 1980s. *Occasional Publications of the Amerindian Research Unit*. Georgetown: Univ. of Guyana, 1990.

- KAPLAN, J. *The piaroa; A people of the Orinico Basin*. Oxford: Claredon Press, 1975.
- KOCH-GRÜNBERG, T. *Del Roraima al Orinoco*, Caracas: Ed. Banco Central de Venezuela, 1979 -82. 3 v.
- LIMBOUR, A. A travers l'Amazonie: voyages des RR.PP. Libermann et Berthon dans les Rios Negro et Branco, et des RR. PP. Parissier et Cabrolié dans le Juruha. *LES MISSIONS Catholiques*, 21. Lophenles-Bruges, Abbaye de Saint André par Lophen, 1908.
- NABUCO, J. *O direito do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1941.
- OOSTRA, M. *El blanco em la tradición oral: historia e ideologia de contacto en el Miriti-Parana (MS.)*. In: SIMPÓSIO ETNOHISTORIAL DEL AMAZONAS. CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 46, 1988, Amsterdam.
- RPPA. *Relatórios dos Presidentes da Província do Amazonas*: v. 1 (1885-57), v. 2 (1857-62), v. 3 (1863-70). Rio de Janeiro: Typographia Jornal do Commercio, 1906.
- RIVIÈRE, P. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984.
- OVERING, J. *I saw the sound of the waterfall: shamanism, gods and leadership in Piaroa Society (MS.)*, 1986.
- SANTILLI, P. *Os Makuxi: história e política no século XX*. Campinas, 1989. Dissertação (mestrado) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- SCHOMBURGK, R. *Travels in British Guiana*. Georgetown, s.n. 1922-23. 2 v.

- SCHOMBURGK, R. H. Reports to Royal Geographical Society. In: *QUESTION de la frontière entre la Guyane Britannique et le Brésil: annexes au mémoire présenté par le gouvernement de Sa Majesté Britannique*. Londres, 1903. v. 1-3.
- TAUSSIG, M. *Shamanism, colonialism and the white man: A study in terror and healing*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1987.
- THOMAS, D. J. *Order Without Government: The society of the pemon indians of Venezuela*. Urbana: Univ. of Illinois Press, 1982.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière. *Anuário Antropológico*, v. 85, p. 265-82, 1986.