

# LUTA E RESISTÊNCIA INDÍGENA NO ALTO RIO NEGRO: UMA ABORDAGEM NA PERSPECTIVA DA NOVA HISTÓRIA INDÍGENA

João da Silva Lopes<sup>1</sup>

Centro Universitário Leonardo da Vinci-UNIASSELVI

## RESUMO

*Procuramos neste artigo, seguindo o enfoque da Nova Historiografia Indígena que vem se consolidando nos últimos anos, discutir algumas formas de resistências praticadas por povos indígenas no Alto Rio Negro em situação de contato no início do século XX, como forma de garantir sua sobrevivência e a ampliação de espaço de manobra em situação de dominação. Trabalhamos a partir de importantes informações fornecidas por Dom Frederico Costa, segundo bispo de Manaus, que depois de cinco meses de viagem do Alto Rio Negro escreveu a Carta Pastoral a seus Amados Diocesanos, em 1908. Abandonamos o enfoque tradicional que ora apresenta o indígena como herói, ora como vilão; tentamos desconstruir a ideia de que os povos indígenas em geral e em particular os do Alto Rio Negro em suas relações com os não índios demonstraram ser ingênuos, semi-incapazes ou que simplesmente aceitaram passivamente as políticas indigenistas que procuram ora integrá-los à sociedade tradicional eliminando sua identidade étnica. Ao mesmo tempo reforçamos a ideia de que esses povos são constituídos por sujeitos históricos que pensaram e desenvolveram estratégias de luta e resistência, que não podem ser vistas como mera reação a estímulos externos, mas como práticas políticas carregadas de intencionalidades desenvolvidas para garantir sua sobrevivência ou garantir-lhe um espaço próprio de ação independente mesmo em um espaço dominado pelo branco. Entre essas práticas encontram-se a apropriação e ressignificação cultural e a reformulação da própria cultura.*

Palavras-chave: Alto Rio Negro. Resistência. Indígenas.

---

<sup>1</sup> Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas. Professor da Uniasselvi. Turma HID – 0036.

## INTRODUÇÃO

Nos últimos anos tem havido mudança na historiografia indígena, mudança essa que se verifica no enfoque dado à perspectiva do índio em detrimento do não índio, mudança que se verifica também em abordagens profundamente influenciadas pela antropologia. “Essa mudança tem sido tão significativa que algumas pessoas já começam a falar em uma nova história indígena”. (MONTEIRO apud NOVAES, 1999, p. 238). Essa mudança permitiu fazer uma releitura da historiografia tradicional, que em geral apresentava os índios ora como simples vítimas do processo de colonização, ora como colaboracionistas aliados dos colonizadores, na luta contra os aguerridos opositores do processo colonizador. Esta postura tradicional da historiografia brasileira sobre os povos indígenas é resumida por Monteiro nos seguintes termos:

Os manuais escolares e mesmo a historiografia profissional tendem a liquidar rapidamente com as populações indígenas, dando-lhes um certo desataque – como não podia deixar de dar – apenas nos anos iniciais da colonização. Apesar de reapareceram pontualmente em alguns episódios, por exemplo, como valentes auxiliares dos luso-brasileiros na guerra contra os holandeses, ou como vítimas dos excessos dos bandeirantes, ou, ainda, como os protegidos do magnânimo Rondon no início deste século, as populações indígenas de fato – contrapostas ao índio imaginado – são povos invisíveis em grande parte da história que se ensina convencionalmente. (MONTEIRO, apud NOVAES, 1999, p. 237).

Não é nossa intenção desvendar como a historiografia tradicional fazia suas representações dos indígenas desde o período colonial até nossos dias, nos interessa perceber como povos indígenas do Alto Rio Negro, no início do século XX, no auge da expansão da borracha procuraram desenvolver diferentes estratégias de

luta e resistência contra a exploração de comerciantes e seringueiros. Trabalhamos a partir de importantes informações fornecidas por Dom Frederico Costa, segundo bispo de Manaus que após cinco meses de viagem do Alto Rio Negro escreveu a **Carta pastoral a seus amados diocesanos**, em 1908. Os dados da carta foram complementados com informações fornecidas pelo etnólogo alemão Theodoro Koch-Grünberg, que esteve na região entre 1903-1905, e Robin Wright, que tem publicados artigos e livros sobre a história indígena do Rio Negro. Em nossa abordagem procuramos dialogar com importantes autores que têm com sua produção historiográfica procurado consolidar essa nova historiografia indígena, como John Monteiro, Sampaio, Viveiro de Casto e outros.

É nossa intenção desconstruir a ideia de que os povos indígenas em geral e em particular os do Alto Rio Negro em suas relações com os não índios demonstraram ser ingênuos, semi-incapazes ou que simplesmente aceitaram passivamente as políticas indigenistas que procuram ora integrá-los à sociedade tradicional, eliminando sua identidade étnica, ora isolá-los em parques e reservas indígenas e assim combater a ameaça à integridade territorial (RAMOS, 1999). Ao mesmo tempo reforçamos a ideia de que esses povos são constituídos por sujeitos históricos que pensaram desenvolveram estratégias de luta e resistência, que não podem ser vistas como mera reação a estímulos externos, mas como práticas políticas carregadas de intencionalidades desenvolvidas para garantir sua sobrevivência ou garantir-lhe um espaço próprio de ação independente mesmo em um espaço dominado pelo branco. Entre essas práticas encontram-se a “apropriação e ressignificação cultural; a reformulação da própria cultura, como por exemplo, mitos e compreensões do mundo para dar conta de pensar e interpretar coletivamente a nova realidade que lhes é apresentada”. (ALMEIRA, apud ABREU

e SOIHET, 2003, p. 25); a apropriação de ferramentas jurídicas construídas pelos brancos para conseguir mudanças a seu favor.

\*\*\*

No início do século XX, quando Dom Frederico Costa visitou o Alto Rio Negro, o processo de ocupação e exploração dos recursos naturais dessa região pelos brancos apresentava-se em estado bastante avançado, tendo como base a prática do extrativismo a partir da exploração da mão de obra indígena, a exemplo do que ocorrera no passado. As relações entre brancos e nações indígenas continuavam carregadas de tensões em virtude das relações de poder estabelecidas. Não havia propriamente uma dominação promovida pelo Estado, que no discurso de Dom Frederico parece omisso<sup>2</sup>, mas uma dominação de grupos sociais, dominação de grupos étnicos, que buscam estabelecer sua hegemonia. Dom Frederico Costa em sua viagem pelo Alto Rio Negro se encontrou com esses vários grupos.

Na **Carta pastoral a seus amados diocesanos**, não há uma descrição dos grupos de comerciantes e seringueiros que atuavam na região nem informações etnográficas nos permitem identificar com clareza os vários povos indígenas envolvidos nas relações extrativistas, as poucas informações que temos vêm da análise de outras fontes, como Theodoro Koch-Grünberg e Robin Wright, que mencionam a presença na região de comerciantes e seringueiros portugueses, espanhóis, nordestinos, colombianos e venezuelanos. “A maioria dos comerciantes vivia em Santa Isabel, na época, importante por ser o lugar para onde convergia toda a produção extrativista da calha do Alto Rio Negro, desde

<sup>2</sup> A omissão do Estado provavelmente deva-se em virtude da existência de autoridades locais que à margem do Estado de direito, usavam o poder que seus cargos proporcionavam para submeter grupos indígenas e explorar sua força de trabalho em benefício próprio.

Uaupés até Cucuí”. (COSTA, 1994, p. 114). Alguns dos comerciantes vendiam seus produtos para casas aviadoras que tinham lá suas filiais como, por exemplo, o grupo J. G. Araújo, cujas ruínas de seu armazém foram recentemente restauradas. Outra importante firma comercial que atuava na região do Uaupés e Içana, mencionada por Koch-Grünberg, era a Casa Garrido. Esta casa, segundo ele, era uma das firmas que mais explorava e maltratava os indígenas:

Para viajar continuamente para lá e para cá com grandes botes a remo e para explorar as matas de caucho é necessário dispor durante o ano inteiro de muita mão de obra, que em São Felipe é proveniente, em primeiro lugar do baixo Içana. Os indígenas de lá, assim como uma grande parte dos indígenas do baixo Caiarý, dependem da Casa Garrido como uma espécie de escravos por endividamento. Tal relacionamento para com os nativos é mantido pelos brancos, donos da terra e negociantes, em todo o rio Negro. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 56).

Acima de Santa Isabel do Rio Negro ficava a última cidade da região, São Gabriel, onde havia outro grande contingente de população branca, inclusive comerciantes. Fora as cidades mencionadas existiam numerosos povoados e sítios habitados por brancos que tinham como principal atividade a prática do extrativo, sobretudo, da borracha, eram os seringueiros. Entre as povoações e sítios visitados por Dom Frederico temos: Boa vista “casa” da senhora de idade avançada, provavelmente viúva, uma vez que quem parece administrar a propriedade é seu genro, um tal senhor Netto; o povoado São José, cuja casa principal era de propriedade do Coronel Aguiar. A seis horas de São José, o bispo visitou o Sítio Umarituba, do Senhor João Fontes, apontado por ele como um dos maiores e mais fortes negociantes do Rio Negro, antes de chegar a Camanaus, cachoeira que fica antes do porto de São Gabriel o bispo ainda encontrou o barracão “Bomfim” e a comunidade de Trindade

(COSTA, 1994).

Em todos estes sítios e povoados, em virtude dos constantes recrutamentos realizados em diferentes lugares da região, havia um contingente de indígenas de diversas etnias e mestiços mamelucos a serviços dos comerciantes e coronéis, seus patrões. Acima de São Gabriel, próximo da foz do Rio Uaupés, Dom Frederico visitou o povoado São Joaquim, cujo líder denominava-se Senhor Vilagem; Sant'Anna e o sítio São Felipe de propriedade do Senhor Germano Garrido, comerciante espanhol, que vivia a mais de 30 anos no Rio Negro e era conhecido, segundo Costa (1994), como pessoa séria e honrada. Na carta, refere-se a ele nos seguintes termos:

Pronunciar o nome do Senhor Germano Garrido é render homenagem a um homem de caráter leal, franco e generoso. Perfeito cavalheiro, como os antigos fidalgos de Hespanha, de onde é oriundo, o nome do senhor Germano é conhecido em todo o rio Negro, como synonymo de seriedade e honradez. (COSTA, 1994, p. 47).

Nem todos os brancos que viviam no Alto Rio Negro obviamente eram cruéis e dominadores. Havia, certamente, homens de bem, que respeitavam as populações indígenas com quem trabalhavam. No entanto, não temos no momento meios de estabelecer nomes, uma vez que estas informações não constam na carta nem as localizamos em outras fontes. Poderíamos citar como exemplo o caso do senhor Germano, citado tanto por Dom Frederico, quanto por Koch-Grünberg como exemplo de pessoa hospitaleira, justa e honesta que tratava com humanidade os indígenas, no entanto, as informações sobre ele são contraditórias. Não esqueçamos que ele era o proprietário da Casa Garrido, que como mencionamos ainda pouco citando o próprio Koch-Grünberg, tratava seus trabalhadores indígenas como escravos. Segundo Wright até sua morte em 1921, Germano Garrido:

efetivamente controlou o tráfico da borracha e dos trabalhadores índios, no Içana e no Alto Rio Negro. Com diversos índios que moravam em sua casa em condições de servidão permanente, Garrido e seus filhos controlavam os instrumentos de poder e força na região (polícia e os militares no Forte de São Gabriel). (WRIGHT, 1999, p. 161).

Wright (1999), citando Koch-Grünberg, menciona também o mestiço Manuel Albuquerque, conhecido como Manduca, que ocupava os cargos de subprefeito de São Gabriel e delegado dos índios nos rios Uaupés, Içana e Xié, como um dos que controlavam a mão de obra indígena com extrema violência. "Histórias orais dos índios Desanas do Rio Tiquié não deixam qualquer dúvida de que Manduca controlava o trabalho indígena através da violência e terror, e que levava à força e violentava mulheres e crianças indígenas". (WRIGHT, 1999, p. 166).

Entre os venezuelanos que exploravam o trabalho indígena, Wright (1999) menciona Tomás Funes, que controlava a região fronteira até San Carlos, cidade venezuelana mais próxima do forte de Cucuí, como um "feudo independente", tendo inclusive uma milícia a seu serviço.

Quanto aos grupos étnicos, visitados por Dom Frederico Costa, também não podemos determinar quais eram, dado que ele não apresenta lista ou descrição etnográfica dos grupos indígenas que visitou. Na Carta Pastoral, encontramos apenas uma menção direta aos índios Maku. Para os demais grupos encontramos denominações genéricas como "nativos da terra", "índios do Uaupés", "índios içaneiros" e outros. Em virtude disso, não trataremos discriminadamente a situação e as respostas de cada grupo étnico em relação às tensões vivenciadas por eles, mas no geral. No entanto por outras fontes podemos distinguir os principais grupos da região. Em 1975, Acionillio identificou só no Uaupés e seus

afluentes Tiquié e Papuri 48 tribos sendo as mais conhecidas os Tukano, Tuyuka, Desana, Taryana, Baniva [Baniwa] e Maku (SILVA, 1977). Wright (1999), falando dos grupos do Alto Rio Negro envolvidos em práticas messiânicas no final do século XIX e início do século XX, menciona outros povos entre os quais destacamos os Kuripako, Baniwa, Kubeo, Guayabero, Piapoco e outros. Uma relação mais ampla seguida da descrição do lugar geográfico e características étnicas podem ser encontradas nas obras de Koch-Grünberg.

É certo que os indígenas visitados por Dom Frederico Costa não viviam isolados. Independente de sua etnia, todos mantinham relações, sobretudo de trabalho com os brancos da região. Vamos daqui para frente discutir as tensões e conflitos resultantes desse encontro interétnico e como os povos indígenas responderam a esses conflitos, tendo como base as representações criadas a partir da percepção e sensibilidade de Dom Frederico.

O primeiro foco de tensão está diretamente relacionado à questão cultural, ou étnica, que na carta é apresentada tanto entre certos grupos indígenas como entre brancos e índios. Em primeiro lugar é necessário esclarecer que no início do século XX, o conceito de cultura era bem distinto dos vários conceitos usados na atualidade pelas ciências sociais. Até então a cultura era entendida pela maioria dos intelectuais como sinônimo de civilização, ou seja, a formação do espírito humano, boas maneiras, sensibilidade para apreciar as belas artes, acúmulo de saberes possuídos e desenvolvidos pela civilização ocidental. Tal conceito está em oposição à barbárie e selvageria. Essa concepção surgiu no século XVIII, na Europa e perdurou por todo o século XIX e início do século XX. A Europa foi representada como grande centro difusor de civilização. A conquista do Velho Mundo foi também a oportunidade de expandir a civilização ocidental, diminuindo

assim a barbárie no Novo Mundo. Não se pensava, portanto, em respeitar a alteridade cultural do diferente, o outro, aliás, sendo reconhecido como bárbaro não tinha cultura e por isso era inferior e o encontro entre os grupos étnicos não foi marcado pela igualdade e o respeito à alteridade. O que predominou nas relações foi o etnocentrismo europeu, expressado muitas vezes no binômio civilização-barbárie, que aparece na literatura do século XVIII, como na obra clássica de Daniel Defoe, Robison Crusoe (DEFOE, 1972), nos escritos produzidos por naturalistas do século XIX e no início do século XX, como na obra do etnólogo Koch-Grünberg “Dois anos entre os indígenas”. Essa mesma compreensão de cultura se manifesta na obra de Dom Frederico, em sua carta, cuja formação religiosa se deu dentro do ambiente europeu onde essa mentalidade era largamente difundida.

Em sua Carta Pastoral, Dom Frederico cita os Maku apenas uma vez em um comentário de rodapé, esclarecendo sobre a prática do Jurupary entre as várias etnias do Rio Negro. Nessa pequena nota, os Maku são qualificados como “atrasados”, os menos civilizados dentre os povos do Rio Negro, e por isso estavam no último degrau da escala civilizatória: “os Macus, embora sejam os mais atrasados na escala da civilização, têm também o seu Jurupary denominado Inambu”. (COSTA, 1994, p. 64). Os Maku são representados não só como o grupo mais bárbaro ou selvagem, mas também como o mais dominado tanto pelos brancos como por outros grupos como os Tukano e os Desana, considerados seus patrões, comprovando assim a tensão entre vários grupos étnicos que lutavam para exercer certa hegemonia uns sobre os outros. Koch-Grünberg descreve da seguinte maneira a situação dos Maku tanto em relação aos tucanos quanto em relação aos brancos:

O mesmo indígena, que também falava língua geral, falou das condições de vida desses Maku, e dos outros habitantes

ouvi outros detalhes interessantes. Com o nome de Maku são englobadas muitas tribos, que falavam diversas línguas e dialetos. [...] Inconstante e fugitivo, sem moradia fixa, o Maku vagueia pelas matas, desprezado e perseguido pelo vizinho mais graúdo, ao qual deve servir como escravo nos trabalhos caseiros e na roça, podendo até ser vendido ao branco de mercadorias europeias. Um menino Maku, vale uma espingarda carregada pela boca, ou até menos. Daí vem que em quase todos os sítios do alto rio Negro se encontrem escravos Maku, muito apreciado por causa da sua inteligência inata e por serem exímios caçadores. (KOCH-GRÜBERG, 2005, p. 44-45).

A representação dos Maku, como seres inferiores foi compartilhada por brancos e indígenas. Os dois grupos étnicos a partir do próprio horizonte cultural compreendiam-se como superiores e por isso os sujeitaram à dominação máxima representada pela escravidão. Interessante que apesar de atrasados no tocante ao processo civilizatório, os Maku são considerados inteligentes e excelentes caçadores.

Além dos Maku, os demais grupos indígenas foram representados na carta também a partir do binômio civilização/barbárie e por isso foram classificados tendo por parâmetro a civilidade dos brancos com quem mantinham relações. Quanto mais assimilavam o universo cultural branco em seu aspecto simbólico e material mais eram considerados “civilizados”.

Outro foco gerador de tensão era a questão econômica. O Alto Rio Negro no início do século XX constituía-se como fronteira de expansão da economia da borracha, havendo necessidade de mão de obra para a exploração da goma elástica. A exemplo do que os portugueses fizeram no passado, comerciantes e seringalistas exploravam o trabalho indígena em condições servis.

Entre as várias denúncias que fez Dom

Frederico Costa em sua Carta Pastoral está a escravidão por dívida. O antigo sistema de comércio baseado no escambo praticado pelos grupos naturais da região foi transformado em nova forma de comércio denominada por Weinstein (1993) de pré-capitalista, ou chamada por Wright (2000) de mercantil. Enquanto no comércio tradicional os povos indígenas trocavam o excedente de sua produção por outros bens que não possuíam, no sistema implementado pelos brancos, eles trocavam sua força de trabalho por bens de pouco valor, que se tornavam caros devido às anotações fraudulentas feitas no registro das mercadorias vendidas, isto era possível devido ao sistema estar baseado nos signos e convenções da língua portuguesa, não dominada pelos índios. Segundo Dom Frederico, devido às fraudes, os índios nunca conseguiam pagar suas dívidas:

que diremos das chamadas diligencias? Esses comerciantes sem probidade conseguem illudir a boa fé de muitos índios. Dão-lhes algumas cousas insignificantes, a que chamam de mercadorias, e abrem immediatamente contas fictícias de 500\$000, um ou dois contos de réis. Os índios comprometem-se a deixar as suas terras queridas, as suas roças, as suas festas, as suas mulheres, filhas, filhos, e descem com os taes patrões, remando a canoa, de dia e de noite, fazendo toda sorte de serviços, e ver estabelecer-se em igarapés pantanosos a cortar a borracha para o patrão. Fazem o fabrico, apresentam a borracha e são despedidos... sem a compensa muitas vezes de uma calça. Voltam a trabalhar para pagar a conta que ainda não foi paga... isto, por dois, três annos... e a conta em vez de diminuir, foi sempre aumentando. (COSTA, 1994, p. 68-69).

Dom Frederico denunciou também os abusos baseados na força bruta, apoiada nas armas. Segundo ele, comerciantes inescrupulosos usavam o poder das armas não só para se apropriar indevidamente dos recursos produzidos pelas comunidades, mas também para abusar sexualmente

das mulheres. Como se as armas fossem insuficientes, usavam também a cachaça para embriagar os homens e assim, conseguir mais facilmente seus objetivos.

Alguns negociantes chegam à maloca de rifle em punho, não pedem, exigem; e, quando não se lhes dá por bem o que querem, tiram à força. Matam os animaes; roubam as provisões. São verdadeiros salteadores. E muitas vezes... agarram e forçam as índias donzellas. Embriagam os paes e deshonram as filhas. Viajam com um garrafão de cachaça debaixo da tolda da canoa; para alli atraem os incautos, homens e mulheres, e praticam ações que a penna recusa-se a descrever. (COSTA, 1994, p. 68).

As barbaridades descritas acima são perfeitamente compatíveis com as ações do senhor Manduca, presente na memória dos índios Desana do rio Tiquié.

Dom Frederico ao denunciar a triste situação dos indígenas os apresenta como as grandes vítimas deste conflituoso encontro interétnico. No entanto, se seguirmos a perspectiva historiográfica abordada no início deste artigo, deixamos de representar os indígenas como heróis, bandidos ou vítimas, para representá-los como pessoas que à sua maneira, seja em situação favorável ou desfavorável, foram capazes de fazer escolhas e desenvolver estratégias de resistência adaptativas ou lutas em defesa de costumes tradicionais violados e não meramente reativas ou espasmódicas (THOMPSON, 1998, p. 153), analisando cuidadosamente o conteúdo da **Carta pastoral a seus amados diocesanos**, encontramos alguns fragmentos de algumas formas de resistência indígena, pois eles apesar de submetidos não estavam totalmente desprovidos de poder<sup>3</sup>. Os Maku, por exemplo, cuja imagem passada por Dom Frederico era a do índio atrasado,

não civilizado e que para Koch-Grünberg era de preguiçoso, inconstante, fugitivo e ladrão, foi um grupo que mais resistiu e mesmo inserido em uma rede de dominação conseguiu desenvolver estratégias eficazes que garantiram sua liberdade.

Para os brancos eles eram preguiçosos e inconstantes, no entanto, essas características, longe de serem atributos étnicos, poderiam muito bem ser interpretadas como formas de reagir aos trabalhos forçados que lhes eram impostos. Porque trabalhar com afinco e constância, quando se é forçado a realizar um trabalho fora dos padrões tradicionais e ainda por cima em condições precárias? Quanto às fugas individuais e coletivas, eram praticadas por todos os grupos étnicos do Alto Rio Negro, constituíam uma das formas mais antigas de resistência, colocadas em prática sempre que indivíduos ou até aldeias inteiras eram vítimas de maus tratos, exploração e, sobretudo, quando sua liberdade e sua vida eram ameaçadas (COSTA, 1994). Koch-Grünberg (2005, p. 58) conta que em 1905, sua partida para o Içana foi atrasada devido às tensões criadas no Baixo Rio Içana quando o comandante de Cucuí, e seus soldados que contrabandeavam mercadorias da Venezuela para o Brasil e vice-versa, decidiu enviar seus soldados para pegarem à força indígenas que viviam no Baixo Içana, área de influência de Germano Garrido. Quando finalmente ele conseguiu viajar, encontrou várias aldeias abandonadas, pois seus moradores haviam fugido com medo das incursões do dito comandante militar. Quanto à prática do roubo não teriam aprendido com os brancos? Monteiro (2000), em “Negros da terra”, ao falar dos processos adaptativos dos índios em São Paulo no século XVII, apresenta a prática do roubo pelos indígenas como reflexo dos padrões de ajustamento dos índios à sociedade escravista. Guardadas as devidas diferenças, a prática do roubo por índios do Alto Rio Negro, poderia ser interpretada não só como reflexo de

3 Segundo Foucault, o poder está em toda parte e por isso deve ser buscado também nas minudências, no desprezado e no invisível.

seu ajustamento, como também prática de resistência. Como afirma Monteiro (2000, p. 174), “muitos consideravam justa apropriação indevida, sobretudo, quando seu bem-estar estava em jogo”.

Os indígenas sabiam também aproveitar-se de certas situações para tentar virar o jogo em seu favor, transcrevemos um trecho da Carta de Dom Frederico, onde eles usam o próprio Bispo como porta voz de seu discurso curto, mas denso, carregado de defesa, denúncia contra os não índios: “Alguns accusam-n’os de ladrões, porém, perguntamos nós, quem os ensinou a roubar?”

Accusam-n’os de perversos e assassinos e, perguntamos nós, qual o homem civilizado que soffre o que soffre o índio? Chega um branco à maloca e na presença do pae offende o pudor da filha ou da mulher, quereis porventura que esse homem seja completamente indiferente? Pensais talvez que elle é tão bruto que não comprehenda a injuria que se lhe faz? Engano! Elle sabe, sente e chora em silencio muitas vezes... Suporta uma, duas ou três vezes, por que sabe que se fizer qualquer cousa, irão os soldados para prendel-o e será condemnado como assassino... ele sabe, saabe d’isso. Mas finalmente chega o momento deo desespero, acaba-se a paciencia, desaparece o medo e ... acontecem as scenas de sangue que conhecemos. (COSTA, 1994, p. 71).

O trecho acima demonstra outra forma de resistência, pedir ajuda ao Pahyuaçu (o bispo), que como os comerciantes e seringueiros tinha poder. O texto citado faz referência ainda a assassinatos uma forma de resistência, menos racional por ser praticada por indígenas que se encontravam tomados por fortes sentimentos de desespero, ódio e vingança contra seus senhores. No entanto, mesmo este tipo de reação não poderia a priori ser taxada de reação reativa ou espasmódica, pois poderia ser também uma forma de defesa radical de

direitos tradicionais violados.

Robin Wright, em duas de suas obras, **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro e Transformando os deuses**, apresenta os movimentos messiânicos ou proféticos ocorridos no Alto Rio Negro e seus principais afluentes a partir de meados do século XIX e que perduraram até os anos 70 do século XX, apesar das constantes repressões. Esses movimentos foram interpretados no século XIX pelo missionário padre Romualdo, com uma conspiração contra os civilizados (WRIGHT, 2000), no entanto, podem ser vistos também como indicadores de outras respostas que os índios procuravam dar aos desafios impostos pela situação de contato interétnico.

Os movimentos messiânicos, descritos por Wright, apresentaram fortes características de resistência à opressão praticada pelos não índios. Segundo ele, as tradições messiânicas do Alto Rio Negro teriam iniciado com o índio Baniwa denominado Venâncio Anizeto Kamiko, pajé educado por um mestiço Don Arnoud, um Zambo (descendente de índios e negros venezuelanos) com bastante conhecimento da doutrina cristã que, ajudou Kamiko a se tornar um profundo conhecedor da religião cristã e Baniwa (WRIGHT, 2005). Ele apropriou-se dos elementos messiânicos dessas duas religiões para criar seu próprio messianismo. Saiu do território venezuelano em direção à região do Uaupés, no Brasil, fugindo de seus patrões para não pagar dívidas contraídas e refugiou-se no Rio Içana entre os Baniwa onde reuniu um grupo de seguidores a quem perdoava as dívidas que haviam contraído com os não índios, ouvia confissões e perdoava pecados. Em 1958, quando seu movimento estava em seu apogeu influenciando indígenas de diversas etnias do Içana, Uapés e Xie, Kamiko passou a anunciar o fim do mundo:

Deus desceria à terra para realizar o Juízo final. Além disso, ordenou que

seus seguidores lhe dessem todas as suas possessões e cessassem todas as suas atividades econômicas, enquanto dançavam em preparação para a conflagração. O mundo inteiro, exceto o rio Içana, queimaria; da conflagração somente seriam salvos os que dançavam – provavelmente com cruzeiros – cantando as palavras “graça! Graça!” repetidas vezes, dia e noite, até o fim. (WRIGHT, 2005, p. 122).

O movimento foi reprimido duramente pelos militares, muitos índios fugiram para o interior da floresta, e seguindo orientações de Kamiko se recusavam a trabalhar para os não índios, gerando escassez de mão de obra na região. Ainda segundo Wright depois desse evento, surgiram outros movimentos proféticos e rebeliões espalhadas por todo o Alto Rio Negro, com destaque para o movimento messiânico liderado pelo índio Alexandre do Alto Rio Negro, que também se proclamou Cristo e o caso da adolescente Maria dos Desana. Os militantes destes movimentos proféticos manifestaram forte resistência à interferência de estranhos o que levou os governos a pensar em uma provável conspiração contra o País. As dimensões deste artigo não nos permitem apresentar detalhadamente estes movimentos, além disso, Wright em “História indígenas e do indigenismo no Alto Rio Negro”, já fez uma descrição detalhada dos mesmos. Interessa-nos chamar a atenção para o fato de estes movimentos demonstrarem a grande capacidade que alguns indígenas tinham de se apropriar de elementos culturais novos como elementos da doutrina escatológica cristã e reelaborá-los usando-os em seu favor e contra seus padrões não índios. Tal prática foi comum também entre outros povos em situação de contato interétnico. Guardando as devidas diferenças, podemos fazer um paralelo entre a atitude dos profetas messiânicos do Alto Rio Negro, com os índios tupinambá, que segundo Viveiro de Castro, (2002) não poucas vezes apropriaram-se do discurso cristão, seja de maneira desafiadora em clara oposição aos colonizadores e

missionários ou oportunamente, para garantir alguns privilégios, demonstrando assim, que a cultura foi muitas vezes visada em seu todo como um valor a ser apropriado e domesticado, como um signo a ser assumido e praticado como tal (CASTRO, 2002, p. 223). Assim, como os Tupinambá fizeram uma releitura do mito da terra sem males em chave cristã, Kamiko fez o mesmo ao mesclar mitologia Baniwa com elementos da escatologia cristã, o Criador/ Transformador que salva o mundo das forças que ameaçam destruí-los (WRIGHT, 2005, p. 120). O criador na mitologia Baniwa, é identificado com Cristo personificado em Kamigo, que veio realizar o juízo final, castigando a todos, exceto os escolhidos.

Quanto ao profetismo de Maria Desana, difundido entre os Tucano Orientais, no Alto Rio Papury, além da mescla de elementos da escatologia Desana com elementos da escatologia cristã, temos algo a mais que, segundo Wright, provocou mudanças profundas na escatologia Desana. A escatologia tradicional Desana, segundo a tradição recolhida e interpretada por ele ensinava que:

Por ordem Boléka, o ancestral maior dos Desana, as almas dos homens comuns eram enviadas a uma outra casa, chamada wahpíru wi [...]. A ela voltavam as almas de todos os Desana de menor poder ou de nenhum, como é o caso das mulheres e das crianças. Nessa casa, a alma do morto permanecia como se estivesse dentro do corpo. Os vivos ouviam, às vezes, a música das flautas sagradas tocadas por essas almas, bem como suas risadas e suas conversas. [...] Por muitos séculos as almas dos antigos voltavam a esse lugar, até que ocorreu um acontecimento que mudou esse costume (WRIGHT, 2000, p. 160).

O acontecimento citado na tradição teria sido o surgimento de Maria Desana, que em nome de Kiritu [Cristo], ensinava o canto de Kurúsa, ou seja, o canto da cruz, a fim de perdoar os pecados. Segundo essa mesma

tradição foi nessa época que as almas que estavam no wahpíru wi desapareceram, supostamente levadas para os céu pelo canto da cruz. Em suma, no mito original foram inseridos a figura de Cristo, da cruz e o perdão dos pecados e o wahpíru wi mudou de lugar, a representação Desana do paraíso, foi substituída pela representação cristã, o céu, que fica num plano vertical, não mais no Rio Macu, como ensinava o mito em sua versão tradicional.

Não estamos aí diante da reformulação do mito e de uma nova compreensão da escatologia Desana? Retomando a afirmação de Almeida, parece-nos que essa reformulação do mito Desana seria uma tentativa de pensar e interpretar coletivamente a nova realidade que lhes é apresentada (ALMEIDA, apud ABREU e SOIHET, 2003, Caiarý p. 25). No nosso entender, esse evento representa uma tentativa de conciliar a crença tradicional do grupo com a crença cristã imposta pelos brancos; uma tentativa de dar sentido a um mundo em profundas transformações.

Citamos há pouco que para os não índios, quanto mais os indígenas assimilavam o universo cultural branco em seu aspecto simbólico e material mais “civilizados”, eram considerados. Cientes disso, indígenas de vários grupos étnicos, ao invés de manter uma atitude contrária aos brancos procuraram se aliar a eles, construindo também um espaço de domínio na vasta teia de relações existentes no Alto Rio Negro. Assim muitas lideranças do Içana se deixaram cooptar por comerciantes brancos, como por exemplo, Germano Garrido e passaram a atuar como intermediários no processo de exploração da mão de obra indígena. Alguns desses chefes recebiam o título de inspetor e controlavam a mão de obra nas aldeias onde lideravam e procuravam manter boas relações com outras lideranças a fim de conseguir sua colaboração na arregimentação de mão de obra. Sobre essa situação Wright escreve:

Germano Garrido e seus filhos controlavam os instrumentos de força e poder na região [...]. ele mantinha o controle local, através de vários índios “inspetores” (evidentemente, título e posição que o próprio Garrido criou), no Baixo Içana, chefes (tuxauas) e intermediários na organização do trabalho. [...] nas regiões mais distantes do Içana, os “inspetores” mantinham relações amigáveis com os tuxauas de influência locais. (WRIGHT, 2005, p. 207).

Esse tipo de alianças entre brancos e índios, já ocorria no século XVIII, na vigência do Diretório Pombalino, quando os diretores de índios se aliavam aos principais dando-lhes certos privilégios a fim de que estes pudessem garantir o controle da mão de obra indígena e no século XIX, o governador do Pará, Souza Coutinho, concedia patentes militares aos principais também para contar com sua cooperação na arregimentação de trabalhadores (SAMPAIO, 2001).

Houve casos ainda em que alguns índios contraíam dívidas com seus patrões e para pagá-las contratavam índios para trabalhar para eles. Assim todos os grupos do Alto Rio Negro em situação de contado com os brancos, na busca de superar os desafios e conflitos que essa situação apresentava deram variadas respostas, muitas das quais implicaram transformações na organização social, política e econômicas e na estrutura social, forjando assim uma nova ordem social no Alto Rio Negro. Com os acertos, erros e contradições presentes nesse processo de luta e resistência, esses povos foram sofisticando suas ações na defesa de seus direitos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências de lutas e resistências praticadas pelos povos do Alto Rio Negro, tratadas neste artigo, constituem exemplos de respostas diferenciadas dadas às diversas situações de contato interétnico. Foram também atitudes assumidas a partir

de decisões políticas tomadas na busca de recriar sentido para a vida em contexto de subordinação.

Estratégias de resistências como as que acabamos de discutir continuam existindo. Na atualidade o maior exemplo disso são as organizações indígenas atuais filiadas à Federação das Organizações indígenas do Rio Negro, (FOIRN), que não só possuem um projeto político indígena, mas também, têm articulações com outros movimentos sociais e se apropriaram de um conjunto de ferramentas políticas e jurídicas desenvolvidas pelos brancos, usando-as eficazmente para influenciar nas políticas indigenistas do governo e de grupos não governamentais, conseguindo assim a manutenção de direitos tradicionais como a terra, manutenção de suas culturas e avançar na conquista de mais autonomia.

A interpretação que procuramos fazer das lutas e resistências dos índios do Alto Rio Negro no início do Século XX foi inspirada em importantes trabalhos desenvolvidos por pesquisadores Amazônicos, de outras partes do Brasil e da América, que têm procurado consolidar essa nova história indígena, como Jon Monteiro (Negros da Terra) e Gerald Sider (Identidade como História Etno-história, Etnogênese e Etnocídio no Sudeste dos Estados Unidos), Serge Gruzinski (La Red Agujerada: identidades étnicas y occidentalización en el México Colonial).

No Amazonas foram bastante inspiradores os trabalhos de Francisco Jorge, Patrícia Sampaio e Márcia Melo, que têm procurado fazer uma releitura da história da colonização portuguesa da Amazônia no século XVIII, procurando resgatar e redefinir o papel dos povos indígenas nesse processo.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Marta; SOIHET, Raquel (Orgs.). **Ensino de História**: conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

CASTRO, Viveiros de. O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

COSTA, D. Frederico. **Carta pastoral a seus amados diocesanos**. 2.ed. fac-similada. Manaus: Imprensa Oficial, 1994.

DEFOE, Daniel. **Robison Crusoe**. São Paulo: Ed. Abril, 1972.

GRUZINSKI, Serge. La Red Agujerada: identidades étnicas y occidentalización en el México Colonial, **América Indígena**, 46, 1986.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas**: viagens no noroeste do Brasil (1903/1905). Manaus: EDUA/ FSDB, 2005.

MELLO, Márcia Eliana Alves de Souza e. Para servir a quem quiser: apelações de liberdade dos índios na Amazônia Portuguesa. In: **Amazônia em Cadernos**. Manaus-Amazonas: UA, 2001.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NOVAES, Adauto. **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

RAMOS, Alcida. **Projetos indigenistas no Brasil independente**. Série Antropologia, Brasília/DF, 1999.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Desigualdades

étnicas e legislação Colonial Pará, C. 1798 - C. 1820. In: **Amazônia em Cadernos**. Manaus-Amazonas: UA, 2001.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da conquista**. Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. Manaus: EUA, 2002.

SIDER, Gerald. Identity as History: ethnohistory, ethnogenesis, and ethnocide in the Southeastern, United States. **Identities** 1, 1, 1994.

SILVA, Alcionilio Brüzzi Alves da. **A civilização indígena do Uaupés**: observações antropológicas etnográficas e sociológicas. 2. Ed. Roma: LAS, 1977.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comuns**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

WEINSTEIN, Barbara. **A borracha na Amazônia**: expansão e decadência 1850-1920. São Paulo: Hucitec, EDUSP, 1993.

WRIGHT, Robin. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. São Paulo: Mercados das Letras/Isa, 2000.

WRIGHT, Robin. **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1999.