

# XX REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Salvador - BA

1996

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
data 15 / 10 / 97
cod. PCD00090

Rondon e os Paresi: as representações indígenas sobre o *amure* etnógrafo.

Maria Fátima R. Machado  
Departamento de Antropologia  
Universidade Federal de Mato Grosso

G.T. 18: "O etnógrafo observado. A pesquisa de campo como situação social."  
Coord.: João Pacheco de Oliveira

A construção das Linhas Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas, nas primeiras décadas do século, é saudada pela história oficial mato-grossense como pertencente a um momento de glória, que teve como protagonista um homem, um desbravador, um herói mítico da vida moderna: o marechal Cândido Rondon. Naquela época, esse homem, um tenente-coronel, à frente de centenas de soldados, plantou mais dois mil quilômetros de fios telegráficos pelos sertões, vencendo corajosamente as tenebrosas florestas e pântanos, além da resistência feroz dos “selvagens”. É seu o lema: “Morrer se preciso for, matar nunca!”, que explodiu dos seus lábios nos primórdios da república, para significar a sua indignação pelo extermínio dos índios, quando as fronteiras econômicas atingiram os seus territórios, destruindo física e culturalmente a sua gente. Ao penetrar com as linhas pelos sertões, reconhecia em sua ação militar um ato invasor, justificável pela sua missão de construção da nação. Os índios eram as vítimas do avanço fatal da “civilização” e, portanto, merecedores da proteção do Estado, na sua função explícita de tutor e árbitro das relações. A criação do SPI, em 1910, veio para consolidar o sucesso da sua intervenção, especificamente junto aos índios de Mato Grosso, que habitavam ao longo das linhas e estações.

Em um trabalho anterior (Machado, 1994), refleti sobre as relações entre Rondon e os Paresí dos grupos *Wáimare* e *Kaxiníti*, através das representações dos próprios índios sobreviventes, hoje habitantes das cidades, da A.I.Umutina e da A.I. “Parecis”. Eles eram, em grande parte, órfãos dos internatos da própria Comissão Rondon, que se tornaram, posteriormente, trabalhadores das linhas. Foram tropeiros, balseiros, cozinheiros, guias, guarda-fios, responsáveis pela manutenção dos postes e dos fios, e até mesmo telegrafistas práticos, formados pela Comissão na região ou no Rio de Janeiro. O objetivo do trabalho foi o de fazer uma etnografia dessas relações, situadas em um contexto bastante particular, onde a cultura e a história poderiam ser vistas em confronto. Ao indagar como apreender essas relações entre Rondon e os Paresí, que se tornaram seus colaboradores “fiéis, dedicados, submissos” - ou ainda, como compreender não só a experiência mas também as consequências fatais para esses índios - apontei para a possibilidade de uma reação cultural às circunstâncias que se colocaram com o surgimento súbito e o comportamento de Rondon nas aldeias.

Ao mesmo tempo em que falavam sobre o herói, os meus informantes projetavam uma imagem de si, na medida em que identificavam-se como índios “civilizados” por Rondon, índios de Rondon. Eles são uma categoria particular de índios, com uma forma

específica de vivenciar a sua indianidade, com uma identidade irremediavelmente subordinada à história das linhas e das suas relações com Rondon.

Até o início do século, os *Wáimare* e *Kaxíniti* habitavam as nascentes mais ocidentais do Arinos e mais orientais do rio do Sangue, no extenso divisor das águas das bacias do Amazonas e do Paraguai. Em seus territórios específicos, eles formavam grupos endogâmicos que, juntamente com um terceiro - o grupo dos *Kozárini* (que compõe hoje a maioria da população Paresí) - pertenciam ao extenso grupo étnico dos *haliti* ("nossa gente", "nosso povo", "povo verdadeiro"), denominados pelos *imóti* - os brancos, os civilizados - de Paresí. Quando Rondon foi ao encontro dos *Wáimare* e *Kaxíniti*, eles entravam em um brutal processo de extermínio, decorrente da fatalidade das epidemias de varíola, sarampo, gripe e febre amarela, em um contexto de violenta exploração da sua mão de obra nos seringais das matas do rio do Sangue e Arinos. As linhas telegráficas cortaram o seu antigo território de sul a noroeste, ao longo dos seringais, adentrando o antigo território dos Nambiquara, na direção de Vilhena.

No presente trabalho, pretendo focar alguns aspectos específicos do anterior, enfatizando uma faceta mais desconhecida do próprio marechal Rondon, revelada pelos seus registros etnográficos sobre os índios Paresí e pelas representações culturais indígenas sobre o herói.

Estudioso da língua dos *haliti*, Rondon elaborou vocabulários que foram depois retomados e ampliados por etnógrafos como Roquette-Pinto e Max Schmidt. O mesmo aconteceu com os seus registros sobre os "usos e costumes" dos índios, seus mitos e cantos rituais. Ao adentrar no seu território, utilizou as informações sobre eles contidas tanto nos documentos históricos quanto nas observações de Pires de Campos, no século XVIII, de Barariotti, no século XIX, e de von den Steinem, que em 1887 entrevistou alguns Paresí da região de Diamantino, ou seja, os próprios *Wáimare* e *Kozárini* que posteriormente envolveram-se com as linhas e estações. Além das informações históricas e etnográficas, a Comissão Rondon coletou uma grande quantidade de cultura material, que era enviada diretamente ao Museu Nacional, para compor o seu acervo etnográfico, quando o seu diretor era J. Batista de Lacerda. O Museu Nacional, um dos redutos da intelectualidade carioca, estruturou-se nos moldes dos grandes centros europeus, tendo sido impulsionado definitivamente pelas coletas e doações da própria Comissão Rondon, não só etnográficas como também na área das chamadas ciências naturais (botânicas, zoológicas e mineralógicas).

Embora recorra ao *approach* biográfico como instrumento de investigação, está aqui descartado qualquer interesse em construir uma biografia rondoniana ou mesmo qualquer interesse em uma reconstrução histórica das linhas telegráficas. O investimento está mais na direção de um exercício de entendimento de um processo de contato entre o herói e os índios, onde se articularam expectativas, crenças e padrões de interação.

J. Pacheco de Oliveira (1992), utilizando como base comparativa, dentre outros, estudos de Bensa (1985), quanto à relação entre os índios Canaque e o missionário Leenhardt, de M. Sahlins (1981) sobre as relações entre os habitantes das ilhas Sandwich e o célebre capitão Cook, dentre outros, realiza um trabalho que serve como referencial ao

que está proposto aqui, quando se dispõe a focar as relações entre os índios Ticuna e Curt Nimuendajú. Nele, o etnólogo é visto como um ator social, cujo comportamento implicou em consequências nas condições de vida dos índios, que o viam como um ser especial, identificado pela tradição dos mitos.

Como já apontei antes (Machado,1994:106), em seu entretien com P. Bourdieu, A. Bensa indagou por algo comparável ao que ocorreu entre o marechal Rondon e os Paresí, acerca das relações entre os índios e o missionário etnólogo, nas primeiras décadas do século, na Nova Caledônia. O nome de Leenhardt, como o de Rondon, atingiu a força de um mito, defensor dos nativos contra os “excessos” da exploração colonial francesa. Sua produção etnográfica, misto de um evolucionismo teológico com a nostalgia de um estado “primitivo” do “bom selvagem” Canaque, é tomada pelas gerações mais antigas, marcadas pela escola missionária, como palavra religiosa, que tem o mérito de proteger o mundo Canaque, o mérito de sacralizá-lo. Como acontece com o seu nome, os seus livros têm uma grande eficácia, uma eficácia quase independente do seu conteúdo: basta citá-los para exorcizar o conteúdo racista da colonização. Isso tem a ver com a racionalidade da conduta Canaque, cujos princípios estão na apropriação de terras e bens simbólicos, em condições particulares de construção da imagem de si. Mesmo nas gerações mais jovens, onde há um questionamento do paternalismo missionário, a etnologia mística de Leenhardt pode ter algumas “funções práticas” nas reivindicações políticas concretas, independentistas, “revolucionárias”, embora não tenham o mesmo respeito que os mais velhos têm por ela. Eles podem dizer: Leenhardt insistiu na nossa relação privilegiada com o mundo natural? Muito bem, então este é um argumento suplementar para legitimar culturalmente o nosso combate pela recuperação das nossas terras...

O caminho para “antropologizar a representação do etnógrafo”(Oliveira,1992) está no estudo das representações elaboradas pelos próprios nativos e na análise da situação de campo, entendida enquanto um processo de interação dirigida entre atores, onde se articulam as ações, as crenças, as expectativas, onde se acumula conhecimentos mútuos e padrões de relacionamento, decorrentes dos conflitos e ajustamentos. Embora haja similaridades com a proposta analítica de M. Sahlins, Oliveira valoriza não a sua ênfase na busca de uma “estrutura da prática”, de uma “estrutura da conjuntura”, mas sim a noção de processo: “normas, crenças e expectativas devem ser abordadas em uma análise genética, que as trate como fatos sociais em constituição, e não como atualização simples de códigos anteriores” (1992:113).

No caso dos índios Ticuna, comparável com a abordagem de Sahlins sobre o significado divino do capitão Cook para os nativos do Havai, o etnólogo alemão foi identificado como o filho de *Ipi*, um imortal que interferia positivamente no cotidiano dos índios, valorizando e endossando as crenças e expectativas reprimidas e ridicularizadas pelos patrões da borracha. No caso dos Paresí, como procurarei discutir a seguir, o marechal Rondon foi incorporado como um grande chefe temporal - um *amure* - que, à semelhança de um herói mítico, chegou nas aldeias como um salvador, determinado a proteger os *haliti* contra a violência e a exploração dos terríveis *imóti*. O chefe dos chefes, que havia chegado para dar-lhes nova vida, para “corrigir o mundo”.

### “Usos e costumes”: a etnografia rondoniana.

Na sua publicação de 1910, “História Natural: etnografia”, (reeditada em 1945 pelo CNPI), a primeira observação registrada por Rondon quanto aos índios Paresi foi justamente a que se referia à sua organização social e política. Eles viviam “em grupos isolados”, ou seja, grupos locais circunscritos territorialmente, auto-suficientes, cada um deles governado, dirigido por chefes temporais. Além desses, haviam também os chefes espirituais - os xamãs, os pajés - denominados *Utiariti* (posteriormente, o nome de uma das estações telegráficas em terras Paresi).

A seguir, registrou a informação de que andavam “sempre nus”. As mulheres usavam o *imiti*, um “saiote” tecido em algodão, enquanto os homens “se contentavam em suspender o penis no *Çaiueçarati* (*estojo peniano*), com uma cinta de algodão levantando e comprimindo contra o abdômem”. Apreciavam imensamente as contas coloridas de vidro, as miçangas, com as quais faziam os mais variados enfeites. Em geral, dividiam-se em “partidos”, que se distinguiam pela cor das contas que traziam.

Sua casas, suas *hati*, também chamadas de “cabanas”, eram grandes o suficiente para abrigar até mais de trinta pessoas, onde as redes - *macá* - dos maridos eram armadas sempre acima da rede das esposas. O único mobiliário eram os tocos de madeira, usados para sentar, pois os Paresi não se sentaram no chão.

Quanto à construção das casas, propriamente, vê-se, desde logo, a utilidade do seu conhecimento etnográfico:

“Para construir uma das suas grandes casas, traçam no chão o contorno da futura habitação e fincam 3 a 4 esteios feitos com as madeiras que denominam *Tonoetô* e *Macureceurê*, as quais, segundo afirmam, resistem muito às causas de destruição, uma vez enterradas no solo. Foi mesmo por isso que as adotei para o mister de postes telegráficos.” ([1910]1945 : )

A cobertura das casas não era feita de palha de buriti, mas sim de pacova, fazendo pequenos molhos de sapé, com uma espécie de alça, para prender os feixes nos caibros. Cascas de omé circundavam o chão das casas, impedindo a invasão das águas.

A agricultura dos índios achava-se “em alto grau de desenvolvimento”. Na cultura do milho, mandioca, fumo, cará, batata, os homens preparavam o terreno derrubando o mato com um facão e revolvendo a terra com um pau de cavar, enquanto que as mulheres plantavam, limpavam a roça e colhiam.



Como as terras onde viviam os Paresí eram muito siliciosas, portanto pouco apta para a agricultura, eles deslocavam frequentemente as suas aldeias, buscando novos solos. Sempre dentro de uma certa noção de territorialidade, observação que Rondon ilustra introduzindo um dos seus principais informantes e colaboradores nas linhas: o chefe, o *amure* Mathias Toloiri.

“Cada grupo tem suas terras delimitadas. Consideram os índios esse terreno propriedade sua, porque é aí que seus avós nasceram e morreram, aí viveram caçando e plantando.

Desejando fixá-los em terras mais ricas, onde a vida lhes fôsse mais fácil, pela abundância de seringais e de melhor solo, Tolôiri recusou a oferta, dizendo que a terra em que viviam tinha sido de seus maiores:

- ‘Não saio do Rio Verde’, dizia, ‘gosto do chapadão, onde *Camaicore* caçava veado, caçava ema. Olho pra esse campo e fico saudoso. Não quero ser seringueiro, fico poaieiro mesmo’, dizia o *amure*. Dizia que as terras deles iam desde as cabeceiras do Juba até o Papagaio, que ele considerava seu marco.” (id:34)

Habitantes de extenso chapadão, os índios eram excelentes caçadores, percorrendo longas distâncias. Tolôiri era o caçador permanente do seu grupo, tinha a fama de melhor atirador entre os *Kozárinis*. Em sua aldeia, como em geral, havia sempre um moquém permanente, onde quem tinha fome se servia, mantido por caçadores alternadamente escalados. Sua caças prediletas eram a ema, o veado e a perdiz, caçados com o auxílio de um escudo venatório, *zaiacuti*. Tal escudo era construído com varas flexíveis, preenchidas com folhas de indaiá (*carêque*), tendo no meio um orifício que permitia a passagem da flecha, naqueles tempos substituída por arma de fogo. A técnica de caça consistia em aproximar-se lentamente do animal, negaceando, até atingir a distância necessária para o tiro certo. Na caça à perdiz, imitava-se o piar da ave, respondendo ao macho ou à fêmea, até que ela ou ele chegasse bem perto da arma. Na caça ao veado, estudavam a direção do vento e imitavam o seu gemido; na caça à ema, de junho a setembro, imitavam o “urro” da ave no cio, ocultos pelo *zaiacuti*. Conheciam, enfim, “admiravelmente a vida e os hábitos dos animais do mato”.

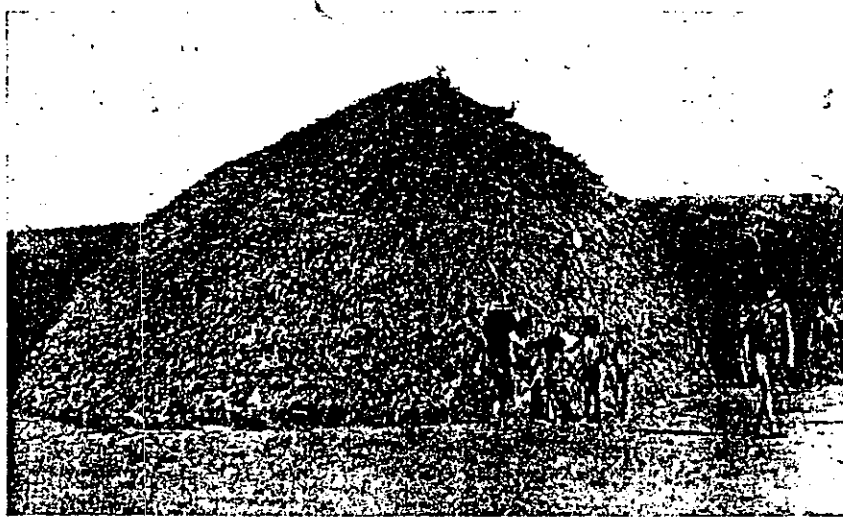


Fig. 22. — Casa de los Kozárinis en Uzárimí. (Cabeceira del Rio Jaurú)

Os índios utilizavam o fogo na mata como um eficiente auxiliar das caçadas, encurralando os animais em uma linha de chamas. De vôo curto, eram com facilidade apanhados.

Eram atiradores “maravilhosos”. Os *Wáimare* e *Kaxíniti* já empregavam só armas de fogo e sempre tinham pólvora, espoleta e chumbo no seu *matiri*, embornal a tiracolo. Dizia Rondon:

“Eles escolhem sempre armas de aço, que denominam arma inglesa, repelindo as Pica-pau. Começam já a usar as armas de retro-carga, preferindo as Winchester. O guia João Pareci cortava a cabeça de pequenas aves atirando de grande distância, com arma dessa natureza.” (id.:34 )

Além dos aspectos gerais, da noção territorial, da importância da caça, a doença, a morte e a religião também chamaram a atenção de Rondon.

O tratamento dos enfermos era feito pelo pajé, o “padre”, o *Utiariti*.

“O padre invoca sempre Enorê, para curar o enfermo. Fala durante uma hora mais ou menos e só então aplica raízes e folhas de plantas que conhecem. A cada noite, enquanto dura a moléstia, vem o médico fazer uma invocação, ao lado do enfermo.

Atribuem a ‘feitiço’, posto por algum desafeto a doença que os ataca.” (id.:36).

Certa vez, na aldeia *Macuatiaquêre*,

“...ao começar de maio de 1909, ao receber a notícia da morte de um pequeno em *Uamolônê*, os índios se levantaram em gritos, alta noite.

A avó da criança, entregue ao maior desespero, seguia pelos caminhos, desvairada, em pranto, gritando:

- ‘*Nitiani! nitiani raquê!*’ - meu filho, meu filho, morreu!

Depois, na cabana, choraram todos em cântico durante muito tempo.” (id.:36).

Rondon constatou que os índios mudavam suas aldeias quando se davam “diversos falecimentos sucessivos” na localidade onde estavam.

O morto era enterrado dentro de casa. A casa era abandonada temporária ou definitivamente.

Naquele tempo, quanto à religião, os Paresi demonstravam

“um fetichismo modificado por tendências astrológicas e, ainda, pelas crenças do monoteísmo católico, ligeiramente apanhadas no contato com as populações civilizadas.” (id.:37).

Por isso, não era possível “arquitetar inteiramente a sua teogonia”.

“Pelas notas que temos sobre suas lendas, alguma coisa podemos conhecer de suas idéias religiosas. A separação dos dois poderes, temporal e espiritual, é a regra: cabe ao *Amüre*, como já se disse, o poder temporal, enquanto que o *Utiariti* desempenha as funções sacerdotais.” (id.:37).

Da religião, Rondon passou para as suas descrições sobre as flautas sagradas Paresí, instrumentos de diversos tamanhos, utilizados em certos rituais e guardados na casa dos homens, que ele chamou de “capela”, a *Iamacá*. Das flautas, abordou os cantos principais: o *Ualalocê*, o *Teirú*, o *Jatoquê* e o *Ualalu*, cada um acompanhado de diferentes flautas e arranjos de flautas. O *Ualalocê* é abordado como um tipo de canto para narrar episódios cotidianos, como o de *Camalô*, que foi passear na floresta e deparou-se com um homem em um pé de tarumã: “*Camalô pensa que eu sou Ariti (haliti), no entanto eu sou ‘pai do mato’* “. Tocado com seis flautas, diferentemente afinadas, o *Teirú* registrado por Rondon entoava um passeio do *amüre Zalocaré* em *Uaiuzarê uaitecô*, quando matou por acidente um morador; o *Ualalu* era um canto de alegria e o *Jatoquê* um canto de guerra, celebrando um combate, narrado a ele pelo pai de outro de seus principais colaboradores nas linhas, a quem ele chegou a dar a patente de “major”: Libânio *Koloizorocê*. A narração é importante por introduzir o inimigo: os índios Nambiquara.

“Os *Uaicoacorê* (Nambiquara) atacaram uma vez os Parici na aldeia do Sapo, águas do rio Sepotuba, sendo *amüris* Narecazá e *Camaizorocê*. Os Parici se defenderam com armas de fogo, matando seis inimigos. Perseguiram-nos oito até a cabeceira das Perdizes, matando aí mais seis. Algum tempo depois, voltaram os Nambiquara e, em novo combate, mataram o avô de Joaquim Parici (guia da Expedição) e seu tio, ficando feridos cinco Paricis. Os *Uaicoacorê* tiveram dez mortos.

Dizem os Parici que, então, perseguiram de novo os inimigos até as cabeceiras do Juína (*Zaiuína*), onde acharam grande aldeia com 19 casas grandes e muitas pequenas; aí, travou-se nova luta, morrendo dois Paricis e três *Uaicoacorê*. Quando retrocederam, ao chegar ao salto do Juruena, foram novamente atacados. Aí, dois Paricis foram feridos e 15 *Uaicoacorê* foram mortos.

Depois dessa refrega, cantaram os Parici este *Jatoquê*.

Toda essa narrativa foi feita por *Camaizorocê*, pai de *Cohuizorocê* - o major Libânio.”

Finalmente, na parte referente aos mitos, denominados “lendas”, estão registradas além da origem do milho e da mandioca, a origem da própria humanidade. São todos relatados em português e na língua indígena, sendo que o mito de origem dos homens foi apresentado tanto na sua tradução livre quanto na sua tradução literal. Tal versão, que inclui os brancos, se diferencia de outras narrações mais tradicionais, registradas inclusive pelo próprio Rondon. É um mito de transformação, ele mesmo transformado pelas contingências históricas.

*Enorê*, o ente supremo, apareceu em *Atiu* (rio *Sucuriu-iná*). Ele cortou um pau e enterrou ao meio, depois de lhe ter dado a forma aproximada de um homem. Cortou uma varinha e em seguida deu com esta sobre o pau e ele se transformou em gente. Depois de assim ter feito o primeiro homem, *Enorê* tratou de fazer a primeira mulher. Usou do mesmo processo e ela apareceu. Esse casal teve quatro filhos: um rapaz, *Zabíie*, e uma rapariga, *Hôhólaiâlô*, de uma vez, e outro homem: *Camaikorê*, junto a outra mulher, *Uhainariru*, de outra vez. O par primitivo tinha assim dois casais de filhos



*Enorê* chamou *Zahúie* e perguntou-lhe si queria ficar com espingardas, bois, cavalos, etc, ou si preferia as flechas, os arcos, etc. *Zahúie* respondeu que não queria espingarda, porque é pesada; nem bois e cavalos porque esses animais sujaram muito o terrero das casas. Aceitou as flechas e outros utensílios selvagens que *Enorê* lhe ofereceu.

Então, foi perguntado a *Camaicorê* si ele queria o que *Zahúie* tinha recusado. *Camaicorê* respondeu afirmativamente, ficando com tudo quanto hoje têm os brancos. *Enorê* acrescentou que *Camaicorê* faria assim a felicidade dos filhos. Levou-o ao *Haholiaguá* (cabecera do rio Jauru), onde fez a primeira casa de pedra, que lá ainda existe - (?) - e onde lhe mostrou o boi e o cavalo, também gravados na pedra, como lá estão -(?).” (id.:41).

Em seguida, este mito foi apresentado inteiro e detalhadamente, na sua tradução literal, para mostrar ao seu leitor as dificuldades enfrentadas na sua interpretação e a importância dos tradutores.

*Enorê átia iritiá iricutiá axixá atiahin imáuce tenê cautia Ariti*  
(*Enorê* árvore cortar varinha, cortar, bater, aparecer *Ariti*)  
*Caicanin etatiê, caicanin itá urirô: caicanin itia átia*  
(cortar pau bater, aparecer mulher)  
*Caicanin itia urirô. Atio ecutá Enorê azená Zahúie, ecacúá*  
(Filho nascer, mulher. Chamar *Enorê* chamar *Zahúie*, só.)  
*Corenazu ecacúá içauná ecotá, ecozatiá: enomaná ti mená coremu*  
(Espionarda só possuir responder: não quero pesada espingarda)  
*Caualo, boi, caialaré caiciquitá. Ecacúá corêcacúá, içauná, maicá*  
(Cavalo, boi, estrume. Só flecha possuir não)  
*Cotehalá auíça zotiáre unicá, maicá aô aniça: içô acomariá iâne Anauiná*  
(Ave comer veado, não em comer; V. para ir Juruena)  
...*Camaicorê ecacúá aucuitá*  
(filho *Camaicorê* só possuir gostar)  
*Caualo, zauati queçú, caquá içauná auquitá; atio ecutá iquazatenê*  
(cavalo, machado, faca, só possuir gostar, respondeu...)  
*Enorê aná nationá ore caualo ecacúá; içô maicá amiri calorezê*  
(*Enorê* chegar cavalo só. V. não chefe grande) (...)

Como se vê, a tradução literal desta lenda pouco orienta quem procura interpretá-la. Todas as traduções livres aqui inseridas foram dadas por Coluizorocê, influente *Amire* dos Parici.” (id.:41).

Quero, primeiramente, chamar atenção aqui não tanto para os informantes ou os relatos míticos em si, que não permitem uma leitura fiel da sua tradução, mas principalmente para o esforço de Rondon em reproduzir os dados etnográficos nos moldes do que era considerado então como etnografia. Deixo os informantes e os conteúdos dos relatos para uma abordagem posterior, interessada antes em localizar os registros etnográficos de Rondon diante do que era produzido e reconhecido então. Seus dados não se esgotaram nesse volume da sua publicação, distribuindo-se amplamente pelos relatórios posteriores.

Os registros de Rondon foram feitos durante o mesmo tempo das pesquisas de Max Schmidt e de Roquette-Pinto, os quais forneceram dados valiosos para compreender as suas relações com os índios.

### **Roquette-Pinto: O Museu Nacional entre os índios da Rondônia.**

Rondon chegou em terras Paresi no ano de 1907 e em 1915 já havia dado por encerrada a sua missão de construção das linhas, cujo plano determinava o encontro com o ponto final da estrada de ferro Madeira-Mamoré, no extremo norte da atual Rondônia. Foi precisamente nesse intervalo de oito anos que ele recebeu os pesquisadores do Museu Nacional, que se destinavam a Mato Grosso para estudar especificamente os índios Nambiquara e Paresi, contatados por ele e por sua Comissão.

Nessa época, o Museu Nacional construía a sua identidade com a república, deixando para a história a sua identificação como Museu Imperial, criado em 1818 para realizar estudos de botânica e zoologia regional. Batista de Lacerda, que foi o seu diretor de 1895 a 1915, impulsionou a consolidação de um museu que fosse cópia fiel dos modelos europeus, embora reconhecesse faltar para ele um dos seus elementos constitutivos fundamentais: além da escassez de recursos, faltavam as conquistas coloniais que, com suas expedições, viabilizavam os museus europeus. Como o British Museum que, fundado em 1753, expandiu o seu acervo com as “curiosidades” herdadas do famoso capitão Cook, coletadas em suas memoráveis expedições pelas ilhas do Havai (Schwarcz, 1993).

A aliança com o marechal Rondon e a sua Comissão significou a possibilidade de consolidação do Museu como uma instituição científica nacional. Ao seu acervo foram incorporados e catalogados, até 1916, mais de 7.500 exemplares para a seção de zoologia, 3.380 exemplares na seção de antropologia e etnologia, 8.837 na de botânica e, por fim, 42 exemplares para a seção de geologia e mineralogia (Botelho de Magalhães, 1919:108). Em “Apreciações do Museu Nacional do Rio de Janeiro sobre o material e as publicações da Comissão Rondon” (*in* Botelho de Magalhães, 1919), Alípio de Miranda Ribeiro, zoólogo do Museu e da Comissão, lembrou o quanto eles eram devedores do então coronel Rondon, por dotá-los de um acervo cuja qualidade era confirmada pela procura às suas publicações “por toda parte do mundo” e pelas manifestações provocadas no país e no estrangeiro. O acervo da Comissão Rondon, assim como o material coletado por ela na “Expedição Científica Roosevelt-Rondon”, em 1914, também pelo norte de Mato Grosso, haviam dotado o Museu Nacional de “quasi todo o material pátrio quanto o adquirido em um século da sua existência anterior”. Uma grande reforma teve início em 1911, com vitrines importadas da Europa, preparando a sala de exposição.

Na mesma publicação, reconheciam Batista de Lacerda e seu sucessor, Bruno Lobo - para quem o Brasil só seria civilizado quando os seus milhares de quilômetros quadrados de solo, flora e fauna fossem bem conhecidos - que o coronel Rondon havia socorrido o Museu Nacional de História Natural do Rio de Janeiro. O material coletado era de tal modo abundante que ainda preocuparia por longo tempo naturalistas brasileiros e estrangeiros; já não se poderia mais falar em história natural brasileira sem fazer referência aos trabalhos da Comissão. Da série de conferências, quatro delas haviam sido do professor Roquette-Pinto, com o intuito de divulgar os trabalhos e homenagear Rondon: “Os trabalhos de exploração da Comissão Rondon e as populações indígenas de Mato Grosso e Amazonas. Distribuição geográfica e classificação”; “Os Parecis: Anthropologia e Ethnographia”; “Os índios da serra do norte (Nhambiquaras): Anthropologia e Ethnographia”; e “As últimas descobertas ethnographicas da Comissão Rondon. Conclusão”.

Foi Roquette-Pinto quem, inaugurando em 1915 a série de conferências do Museu, propôs o nome Rondônia para designar a região entre os rios Juruena e Madeira, cortada pela “Estrada Rondon”. Por seus elementos geológicos, geográficos, botânicos, zoológicos, antropológicos e etnográficos, originais e numerosos, mereciam a criação “dessa província antropogeográfica” (Roquette-Pinto, 1975:3).

Sua famosa publicação “Rondônia”, um diário da viagem de 1912 pelos caminhos do telégrafo e pelas aldeias indígenas, foi premiada em 1917 pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro com uma medalha de ouro. Foi também no mesmo ano que (a pedido de Botelho de Magalhães, chefe do escritório central da Comissão Rondon e em nome do IHGB) seu primeiro secretário reconheceu o “valor técnico” das pesquisas e das publicações da Comissão, assim como manifestou sua “inequívoca sympathia pelo alvejado apóstolo do *far west*”, que tão “proveitosamente integrava os silvícolas em nossa civilização” (Botelho de Magalhães, 1919:120).

Em “Rondônia”, Roquette-Pinto expressou desde o início a sua gratidão e admiração pelos militares que compunham a Comissão. Pirineus de Souza foi o seu guia pelo sertão e um dos “mais dedicados, capazes, bravos e serenos lugares-tenentes de Rondon”; geógrafo, mapeou alguns rios da região. A Tavares de Lyra, profundamente culto e conhecedor apurado de geografia e história, agradeceu a assistência para a sua publicação. Quanto a Rondon, além da conquista pacífica de milhares de quilômetros quadrados e de fazer de cada índio feroz um amigo, ele “abriu à Ciência um campo enorme de verificações e descobertas”, sendo o seu livro apenas uma “pálida” demonstração delas. Às indústrias, Rondon havia aberto todas as riquezas de florestas seculares, “coroando” a sua obra com o fio telegráfico, “que os Parecí chamam de *lingua de Mariano*, em homenagem ao seu grande amigo”.

“Não me iludo”, ele disse, “sobre o valor da colheita científica que realizei nas terras da Rondônia”. Enquanto não houvesse a afeição dos índios, eles iriam permanecer “pouco dóceis” para as pesquisas. Seria prova de incapacidade imaginar que se colhe, de uma só vez, todos os segredos etnográficos de um povo. Os Parecí, por exemplo, haviam sido descobertos em 1718 e, posteriormente, visitados por sertanistas, naturalistas e

etnólogos de valor; no entanto, “só por amizade de alguns velhos chefes influentes, pôde Rondon conseguir lendas, tradições e explicações”.

Na sua excursão, procurou fazer “um instantâneo da situação social, antropológica e etnográfica” dos índios Paresi e Nambiquara, “antes que principiasse o trabalho de alteração que nossa cultura vai nela processando”. Era como uma “prova fotográfica”, sem retoques, um “clichê cru”, às vezes emoldurado, mantendo seu contorno, suas minúcias, suas sombras.

Quanto especificamente aos índios Paresi, Roquette-Pinto os conheceu em Utiariti - uma das principais estações telegráficas, na aldeia do *Timalatiá* (Sacre) e em *Koterekô* (Aldeia Queimada). Suas informações quase que reproduziram as anotações de Rondon, exceto as minúcias dos seus exames físicos e das suas mensurações, em busca de um “tipo antropológico” dos índios.

Suas conquistas científicas não foram poucas. Graças aos diferentes esboços de coloração epidérmica, elaborados pelo Museu Nacional, ele pôde saber que a cor dos *Kozárini* era amarelo-cúprica, mais escura que a dos *Wáimare*. Na tabela dermocrômica, eram n.1-5 e seus pelos eram retos e duros. O tipo Paresí foi composto graças ao “maravilhoso método do retrato falado”, emprestado da identificação judiciária e acolhido, “com merecida consideração entre a antropologia étnica”. A fronte, o nariz e as orelhas dos Paresí foram rigorosamente medidos, esquadrinhados e comparados.

Era a antropologia física do Museu Nacional. A antropologia era um ramo da biologia, enquanto que a etnografia pertencia ao campo da história natural. Um dos expoentes dessa antropologia era o próprio Batista de Lacerda, para quem os exames e mensurações científicas eram uma confirmação fatal: os “nossos” índios, testados na sua tão propalada força muscular com um dinamômetro de Mathieu, não eram tão “aptos” para substituir os negros nos trabalhos penosos e prolongados (Faria, 1993:69). Seus músculos fatigavam-se mais depressa do que os da raça branca civilizada, não produzindo a mesma quantidade de trabalho que o negro, necessitando de intervalos maiores de repouso. Portanto, por sua produção descontínua, não era um “instrumento de trabalho” útil economicamente, dando seu aval científico ao preconceito.

Roquette-Pinto não partilhava tais fatalidades da frenologia. Mais tarde, quando escrevia os seus “Ensaio de Antropologia Brasileira”, ele chegou a ironizar Quatrefages, que insistentemente apontava para a importância dos fenômenos fisiológicos para as mais sérias questões raciais. “O futuro de-lhe toda razão” ele disse: “Pouco a pouco, a antropologia vai cuidando, como convém, de algo mais que medir crânios...” (Roquette-Pinto, 1982:39).

Quanto ao destino dos índios, ele dava uma resposta “humanitária”, legitimando o projeto positivista rondoniano. Cabia à nação e, depois de criado, mais especificamente ao SPL, “amparar, proteger, sem procurar dirigir nem aproveitar essa gente”:

“Não há dois carinhos a seguir. Não devemos ter a preocupação de fazê-los cidadãos do Brasil. Todos entendem que *índio* é índio; *brasileiro* é brasileiro. A nação deve ampará-los e,

mesmo, sustentá-los, assim como aceita sem relutância o ônus da manutenção dos menores abandonados, indigentes e enfermos...

Temos para com os índios a *grande dívida*, contraída desde os tempos dos nossos maiores, que foram invadindo o seu território, devastando sua caça, furtando o mel das suas matas, como ainda agora nós mesmos fazemos.

...*proteger sem dirigir*, para não perturbar sua evolução espontânea...

Na economia nacional, do ponto de vista republicano, a questão indígena deve ser escriturada unicamente nos livros da *Despesa*... E assim, dará lucro." (Roquette-Pinto, 1975:236).

Havia ainda os índios que já estavam "perfeitamente assimilados" pela modesta cultura brasileira do interior. Esses estavam "fora de questão", eram já sertanejos.

"Trabalham, produzem, querem aprender. Mas não são mais índios." (id.:235).

Tal era o caso dos Paresí, que Roquette-Pinto conheceu trabalhando nas linhas.

Utiriti, onde se ergue uma estação, será, em breve, um povoado daquele sertão bruto. Hoje é colônia de Pareci do grupo Uaimaré, chefiada pelo major Libânio Koluizorocê, meu antigo conhecido do Museu, onde estivera em 1910.

O major Libânio e outros índios empregados na linha conseguiram, com sua gente, artefatos da própria indústria para a "Casa Grande do Governo" [o Museu] no Rio, onde ele vira tanta *coisa de índio*. Era recomendação de Rondon e foi religiosamente cumprida. O material denota influência civilizada... é valioso para estudar o progresso cultural da tribo..." (id.:231)

Tanto para Rondon quanto para Roquette-Pinto, os índios *índios*, mesmo, eram os Nambiquara. Eram os índios "selvagens", inimigos e opostos aos Paresi das linhas, que eram os "dóceis", os "mansos", incorporados por Rondon como "trabalhadores nacionais".





### Max Schmidt: Rondon e a cultura Paresi.

Diferente de Rondon e de Roquette-Pinto, o alemão Max Schmidt era um influente etnólogo culturalista, interessado especificamente na difusão das culturas aruaque pela América do Sul. Ele estava mais claramente situado no novo campo da Antropologia, partilhando um debate da etnologia mundial, que era a expansão das culturas americanas.

Foi com esse intuito que ele alcançou os Paresi, no auge da atuação de Rondon. Na sua primeira viagem, em 1910, encontrou-se com os *Kozáriní*, nas cabeceiras do Jauru e do Juruena, até então desconhecidos. Na sua segunda, em 1927-28, conheceu os *Wáimare* e *Kaxíniti* aldeados na estação Utiariti e no São João, um retiro da Comissão Rondon, próximo dali.

Os *Wáimare* e *Kaxíniti* já haviam perdido a sua "cultura primordial". Administrados pelo SPI e pela Comissão, eram empregados no serviço da linha, como guarda-fios e até mesmo como telegrafistas, com grau de instrução suficiente. Rafael, jovem filho do major Libânio *Koloizorocê*, havia estudado em um colégio em Cuiabá, onde aprendera a falar, inclusive, um pouco de francês.



Fig. 8. — El Paresi Raphael, hijo del Mayor Libanio, en Utiariti



Fig. 9. — Moza-Paresi, hija del Mayor Libanio en Utiariti

Rondon, na época o chefe da Comissão e do SPI, estava cuidando, desde 1907, de “civilizar” os Paresí, porém sem esquecer de registrar e estudar as suas “condições etnológicas”, antes de “sacrificá-las ao sucesso da civilização” (Schmidt, 1943:2). As publicações da Comissão e, sobretudo, do próprio Rondon, assim como a “Rondônia”, de Roquette-Pinto, continham importantes registros sobre esses índios, com um abundante material linguístico.

Libânio *Koloizorocê* era o “cacique” do aldeamento da estação Utiariti e também o “cacique maior” de todos os Paresí. Filho de um outro colaborador de Rondon - o “cacique” *Kamaizore* ou “Dotô Riváni” - *Koloizorocê* já havia estado no Rio de Janeiro, onde aprendera português e havia sido “nomeado Major do exército brasileiro”. Schmidt viajou com ele em 1910, quando de sua primeira expedição aos *Kozárini* do Jauru e do Juruena.

Em dezembro de 1927, o etnólogo chegou até a estação Ponte de Pedra, nas margens do rio Ponte de Pedra ou Sucuruína (*Sakuriu winã*), a segunda estação que Rondon abriu na terra dos Paresí, a aproximadamente 100 quilômetros ao norte da estação Parecis. Nessa época, já não existia lá nenhuma casa Paresí; os índios tinham sido transferidos pela Comissão para a estação Utiariti, encarregados da manutenção das linhas.

A estação Ponte de Pedra estava localizada diante de um salto exuberante. Passando por várias cascatas, o rio corria por baixo de uma ponte de pedra, formada pela natureza. Nas cataratas e nas rochas das margens do rio haviam várias gravações rupestres.

“... me restrinjo a referirme a la grande importancia la que los Paressis atribuyen a ese lugar en sus leyendas, mencionando en ésas también algunas formaciones de las rocas que están relacionadas con la leyenda de su origen.” (Schmidt, 1943:9).

Utiariti era “un sitio de buena presencia”. As casas margeavam uma estrada ampla e longa; os prédios da administração e da própria estação ficavam em um centro. As casas dos índios trabalhadores - pequenas, de adôbe e bem edificadas - ficavam ao lado do caminho; suas mulheres eram Paresí, “criadas y enseñadas en el puesto commo alumnas”. Do outro lado da estrada, ficavam os “ranchos simples, formados de palos, en que viviam aquellos Paressis que se portaban todavía más independientes”. E ainda:

“Había también una casa especial de escuela cuyas paredes estaban guarnecidas de varios carteles... Las muchachas Paressis estaban alojadas obligatoriamente desde la edad de siete años commo alumnas. Ellas dormian en un dormitorio colectivo cerca de la casa del Inspector y comiarn también juntas en un departamento especial. Los muchachos podiam dormir, a gusto, en un dormitorio colectivo o en la casa de sus padres.

De los Paressis adultos había algunos que habían recibido una instrucción relativamente buena... El auxiliar del telegrafista en Utiariti era un joven Paressí llamado Maximiano...”. (id.:10).

Ali, em Utiariti, Max Schmidt ficou sabendo que os *Kozárini* que ele havia conhecido em 1910, nas cabeceiras do Cabaçal, do Jauru e do Juruena, haviam caído vítimas de uma epidemia de gripe. Dentre eles, estava o seu velho amigo *Makázore*. Os

sobreviventes estavam espalhados entre um posto do SPL, próximo de Vila Bela, Tapirapuan (que era um ponto de abastecimento da Comissão) e “en otras estancias”.

Tais dados quanto às relações entre a Comissão Rondon e os Paresí, fundamentais para as argumentações que serão construídas ainda a seguir, foram extraídos da sua publicação “Los Paressís”, na revista da Sociedade Científica do Paraguai, de 1943, destinada a discutir ciências físicas, naturais e matemáticas. É um material precioso como fonte de informação não só sobre a cultura dos índios como também - e principalmente - sobre o seu cotidiano e as relações com a Comissão.

Para Schmidt, o deslocamento dos índios para a estação Utiariti havia resultado em perdas culturais. Os Paresi das linhas haviam perdido sua maneira primordial de morar, conhecida por ele entre os *Kozárinis* do Jauru e do Juruena.



Fig. 10. — Casa de Paressís en Utiáriti

As doenças atacavam fortemente os índios. Havia notícia de sífilis na aldeia *Kalugaré*, do “cacique” José Vieira, embora Rondon e Roquette-Pinto negassem a existência de doenças venéreas entre os Paresí.

“... Los indios contaron también al General Rondón que algunas mujeres inficionadas por los seringueros habían muerto de estas enfermedades. Según eso, se puede suponer que los Paressís inficionados de enfermedades venéreas luego perecen y por eso no se han encontrado estas enfermedades entre ellos...” (id.:27).

Os dados sobre a cura dos enfermos, Max Schmidt retirou da etnografia de Rondon, sobre a importância do “Utiariti”.

Sobre a morte, ele reproduziu as informações de Rondon, de que era atribuída ao “tihanále”, o feiticeiro. A mesma indicação de Badariotti e von den Steinem. Também a Max Schmidt os *Kozárinis* contaram vários casos em que a morte de uma pessoa era causada por feitiçaria, o que certamente teria um “fondo objetivo”, com a utilização de veneno para acabar com os adversários...

“...como el cacique de la aldea de Uazirimi había intentado, un día, envenenarme con la mandioca brava, cuya raíz había asado para mí.” (id.:29).

Para Rondon, contaram que conseguiam a morte de um inimigo com o uso do ariticunzinho, o “mariro”, que reduzido a pó e misturado aos excrementos do desafeto, era colocado em uma concha de caracol e enterrado junto à raiz de mandioca brava. Era uma feitiçaria fatal.

Logo depois de consumada a morte, os parentes do morto iniciavam o pranto ritual. Segundo dados anteriores de von den Steinen, os pertences pessoais - rede, adorno de plumas, braceletes e colares - eram enterrados junto com o morto, acompanhados de bastante comida (carne, beiju, cana e sal) e uma pequena cabaça. Os parentes permaneciam dieta por seis dias, dentro da casa, junto à sepultura; no sétimo dia, se pintavam, comiam e bebiam. Um ritual que já não era mais possível em Utiariti:

“A la fecha de mi estada en Utiariti estaba prohibido a los Paressís enterrar sus difuntos en sus casas. Como algunos de estos indios recelabanse enterrar sus difuntos en el cementerio común establecido para este destino, ellos edificaban pequeñas cabañas en que enterrábanlos...”(id.:30).

Em sua publicação “Die Aruaken. Ein Beitrag...”<sup>1</sup>, de 1917, na sua concepção difusionista da cultura, os aruaques tinham, como parte da sua natureza, um “cultura intelectual superior”, em comparação com as outras “tribos”, principalmente os Nambikwara. Chegavam a subjugar-las, através do rapto de mulheres e crianças, ao mesmo tempo em que mantinham uma “disposição amistosa” para com os brancos, os invasores europeus. Tal “harmonia”, ele concluiu, estava relacionada à expansão das culturas aruaque, que tendiam a “atirar-se aos braços da cultura européia, com a consequência inevitável de ser, de modo inexorável, esmagada por ela”.

<sup>1</sup> Os Aruaques. Um contribuição ao estudo da difusão cultural. Tradução manuscrita do original alemão, existente na biblioteca do PPGAS/Museu nacional (RJ).

## OS PARESI E A “PROTEÇÃO FRATERNAL”

Os Paresi foram particularmente importantes na carreira indigenista de Rondon. Eles têm uma presença marcante em muitos de seus discursos. Nos seus relatórios, nas suas conferências, nos inúmeros relatos dos seus biógrafos, os Paresi tiveram uma participação quase definidora na sua decisão de militar a favor dos índios.

Nos relatos rondonianos, os *Wáimare* e os *Kaxiníti* foram “descobertos” por Rondon exatamente no ano de 1907, quando ele dava início à construção das Linhas Telegraphicas e Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. As linhas eram parte de um plano militar na nascente república, era uma obra de vulto, grandiosa, de ocupação das fronteiras mato-grossenses com a Bolívia e com o Paraguai. Idealizada depois da guerra do Paraguai (1865-70), foi executada pela Comissão Rondon como uma estratégia militar de consolidação das fronteiras, quando Mato Grosso já participava do comércio internacional da borracha.

Rondon chegou no antigo território dos Paresi em plena efervescência das descobertas e da expansão dos seringais, que os atingiram nas cabeceiras do Arinos e rio do Sangue, *wenakalati* - “lugar de morada” - dos *Wáimare* e *Kozárini*.

De 1907 a 1915, os contatos foram bastante intensos e daí surgiram os minuciosos registros do seu diário de campo, que apontavam, literalmente, o dia a dia do avançar das linhas, com os grupos locais Paresi encontrados e contatados pelo caminho, a localização das aldeias, a população, o chefe, a auto-identificação do grupo e até mesmo as suas relações com os seringais.

Em setembro de 1907 - mais precisamente no dia 17 - depois de sair com sua comitiva de Diamantino, passando a serra e entrando no Chapadão dos Parecis, perto do barracão de seringa “Arroz sem sal”, Rondon encontrou os Paresi do *Wazuliatiá*, um grupo *Kaxiníti*, onde ele conseguiu o seu primeiro guia, para avançar em direção ao norte. *Wazuliatiá* é o nome do rio Cágado; ali, na sua cabeceira, foi montado o primeiro acampamento da Comissão e, quase um ano depois, foi construída a estação Parecis, nome dado “em homenagem a essa nação indígena, senhora absoluta que foi desses vastos domínios...” (Rondon, 1919:29).

Um grupo de parentes do major Libânio *Koloizorocê* (incluindo aí minha informante principal, Maria *Zozokoialô*) foi o quarto grupo contatado, habitante da aldeia “Buracão”, na águas do Sepotuba. Eram 47 pessoas, sendo que 12 homens, 7 mulheres e 9 crianças achavam-se em trabalho nos seringais. A aldeia de *Koloizorocê* foi o oitavo grupo contado, localizado na cabeceira do *Tianá*, afluente do *Timalatiá*, que os seringueiros batizaram de rio Sacre. Ali moravam 50 *Wáimare*. *Koloizorocê* era o segundo *amure* depois de seu pai, *Kamaizorocê*.





O sogro de *Koloizorocê* chefiava o sétimo grupo encontrado, de *Wáimare* e *Kaxiniti*. Foi ali que Rondon fundou a estação Ponte de Pedra, ainda em 1908, em pleno território sagrado dos índios.

Entre 1907 e 1910, contando com o auxílio imprescindível dos guias Paresi, acampando e abastecendo-se de alguns bens nas aldeias - mandioca, polvilho, ovos - a Comissão Rondon avançou quase mil quilômetros em direção ao então extenso território Nambiquara. Além das aldeias Paresi localizadas nos caminhos das linhas, foram registradas também as habitadas pelos *Kozárinis* do Cabaçal, do Jauru e do Guaporé, que tinham a fama de ataques violentos aos *imóti* de Vila Bela, a capital colonial de Mato Grosso, nas margens do Guaporé. Certamente, pelo que se sabe atualmente sobre os seus territórios tradicionais, não eram os *Kozárinis* mas sim os Nambikwara, que eram os seus vizinhos e partilhavam com eles o estigma de *Kabixi* - índio "selvagem" - na região do Guaporé (Price, 1983).

Rondon encontrou os *Kozárinis* pela primeira vez em 13 de janeiro de 1909, quando levados pelo *amure Toloiri* (o único colaborador *Kozárinis* que se tem conhecimento). O próprio Rondon registrou esse "impressionante encontro", quando achavam-se reunidos em *Koterekô* (a Aldeia Queimada), ponto de apoio da Comissão:

"Em Aldeia Queimada encontrei-me com cerca de 200 índios das aldeias do Cabaçal, Jauru e Guaporé; grupos de *Kozárinis* da grande nação *Ariti* [*haliti*], também apellidados de *Cabixi* pelos habitantes do Sepotuba e de Diamantino.

Esses índios ali se achavam em virtude do convite que, por intermédio do *Toloiri*, lhes havia dirigido; pois desejava conhecê-los e de mim aproximar-los com o intuito de concorrer para a sua salvação e o sossego dos habitantes da cidade de Matto Grosso [Vila Bela], onde havia sabido serem eles os que mantinham frequentes incursões naquela região. Eu desejava poder avaliar essa acusação que, no fundo, julgava temerária e pouco fundada.

Contudo, era preciso ter uma prova. E eu quiz tirá-la..." (Rondon, 1919:37).

Além dos *Kozárinis*, também estavam ali em Aldeia Queimada os outros grupos Paresi.

"Eram homens, mulheres e muitas crianças. Ali se encontravam [os *Kozárinis*] com os *Uáimare* das aldeias por mim percorridas, de passagem, convidando-os para a reunião..." (id.)

Reunidos, impôs-se então o grande herói mediador:

"... tive a felicidade de falar a tantos índios, fazendo-os sabedores da resolução do governo de povoar aqueles sertões imensos, que definham das suas grandezas primitivas, quando a grande nação *Ariti* era opulenta e numerosa.

Íamos atravessar os seus dilatados chapadões e penetrar nas terras dos seus vizinhos e inimigos *Uaicoacorês* [*Wáicoacore*, Nambikwara].

Eu desejava que todos quizessem me ajudar nessa obra, que vinha dar-lhes nova vida e nova animação. Passariam d'ora em diante a ter ferramentas, roupas, linha e armas para as suas caçadas. A prova dessa imensa mudança iriam todos experimentar nos presentes que pessoalmente lhes distribuiria, em nome do governo do Rio de Janeiro. Ficaram admirados e muito satisfeitos, quando em realidade se transformava a promessa." (id.:38).

### A encenação era poderosa:

“Para produzir nos seus ingênuos espíritos o efeito da grandeza e poder do governo, que lhes falava por meu intermédio, eu havia naquele ponto de reunião por mim escolhido, mandado levar o meu fardamento do terceiro uniforme, quando determinei que para lá transportassem os brindes que do Rio trouxera para os índios da região que a linha tivesse que atravessar.

A festa foi a mais fraternal possível... “ (id.)

**Das 7 horas da manhã às 4 horas da tarde, Rondon passou no seu “idílio”, no seu “affectuoso encargo” de distribuição de brindes, como ele mesmo disse. E ainda:**

“... À tarde, houve grande divertimento entre elles. Jogaram uma partida de **head ball**, “mataná ariti”. É um jogo em que dois partidos se atiram reciprocamente uma bola, que deve ser aparada e devolvida antes de tocar o chão, servindo-se porém cada jogador somente da cabeça, o que provoca posições e movimentos os mais imprevistos e audaciosos.

Os Aritis em geral são muito apaixonados por este divertimento. Não há festança em que à tarde ou mesmo durante o dia, não figurem partidas de mataná.

Por isso, distribuem convites para todas as aldeias circunvizinhas. Nessas grandes partidas, as apostas atingem o grau de verdadeira loucura. Perdem tudo o que possuem, até os adornos do corpo!

As bolas são feitas pelos próprios índios; as constróem num momento. Extrahem o látex da *Hancornia speciosa* de Gomes [a mangava]..

Foram vencedores os Kozárinis do Jauru que, dessa forma, augmentaram as suas aquisições de missangas, pelas quaes são capazes dos maiores sacrificios...” (id.:39).

**E afinal, no relato de Rondon, as bases da amizade e cooperação dos índios. De todos os Paresi, inclusive dos *Kozárinis*.**

“Além das missangas, distribui em profusão roupas, facas de todos os tamanhos, machados, foices e enxadas, armas de fogo, pólvora, chumbo, espoletas, ouvidos de espingarda e chaves respectivas.

Aproveitei para me entender com os moradores da aldeia Cavôrezotê, cabeceira do Guaporé, cujo amure *Macázore* [o mesmo referido por Max Schmidt] apresentava um aspecto um tanto selvagem, uma cara de poucos amigos. Era, porem, tudo aparente. Talvez pelo afastamento em que vive, em luta quasi incessante com seus irreconciliaveis inimigos Uaicoacorês [Nambiquara], a sua physionomia adquirisse aquelle tom duro, severo demais para agradar a primeira vista. Fiz-me amigo de todos. Prometeram-me preparar o caminho para que eu pudesse visital-os. Fariam picadas, alargando os seus trilhos e construiriam pontilhões nos córregos e cabeceiras...” (id.:39).

**No relato rondoniano - e, como se verá mais adiante, no relato dos próprios índios - é impressionante o aspecto da representação do poder do Estado, do governo personificado no herói, que age como um ator consciente, que simboliza o seu centro de irradiação. O governo é uma entidade poderosa, abstrata, localizada na capital., no Rio de Janeiro, onde**

também era a morada do herói, onde ele se abastecia de colaboradores, de prestígio e de bens cobiçados pelos índios. O Rondon seduzido e sedutor, generoso, interessado, sensibilizado, impunha-se fundamentalmente pelo espetáculo.

Ele situou o antigo território dos Paresi como sendo o vasto planalto que ainda hoje conserva o seu nome, o Planalto dos Parecis, que vai desde o Arinos e cabeceiras do Paraguai até as cabeceiras do Guaporé e do Juruena. Um território que foi invadido em todas as direções, de sul a norte e de leste a noroeste. No início do século, quando ele iniciou a instalação das linhas, a região mais rica em seringa estava bem próxima das estações Parecis e Ponte de Pedra, como o seringal Três Jacus, que tinha então 24 “feitorias” ou “colocações” (Rondon, 1915:65). Nas suas próprias palavras, não havia um só estabelecimento de seringa, de caucho ou de poaia no qual “grande parte e às vezes todos os trabalhos não fossem feitos por índios” (Rondon, [1910]1946: 102). A mão de obra Paresi era explorada sob o regime do barracão, sendo os índios submetidos a “princípios leoninos” quando trocavam a borracha por, basicamente, sal, ferramentas, espingardas ou mesmo uma montaria velha, pela qual tinham que entregar algumas arrobas do produto (Missão Rondon, 1916:263). Os *Kozáriní* eram considerados por Rondon (1910:12) como “os mais puros representantes Pareci”, porque ainda estavam “livres do cruzamento que atinge os Uáimares e Caxinitís, vizinhos dos seringueiros”.

A poaia (ipecacuanha) era extraída nas matas das cabeceiras da chapada, desde a primeira metade do século XIX, intensificada com a decadência da mineração. Sua extração dava-se no período das chuvas, combinando-se com a extração da borracha, no tempo da seca.

No seu relatório de 1915, Rondon registrou a extrema violência que marcava a condição dos índios nos seringais. Ele citou o caso da aldeia *Koterekô*, quando passou a ser conhecida como Aldeia Queimada, e o caso do assassinato de índios na aldeia do Bacaval, chagando a nomear um dos seus principais algozes:

“Aldeia Queimada, nome que ao simples enunciado fará lembrar algumas das célebres proezas oriundas do contato dos civilizados com as hordas dos nossos ingênuos indígenas... Foram os índios Parecis, conhecedores desse precioso vegetal, que ensinaram no Planalto o caminho que conduziu os primeiros exploradores da indústria seringueira. A esses valentes filhos dos chapadões coube a recompensa, pela fortuna entregue, de terem a sua principal aldeia incendiada, justamente pelo indivíduo que mais lucrara com a descoberta. Chamava-se Virgílio da Costa Marques o algoz dos pobres Parecis, aldeados em um lugar que outr’ora os seus primeiros habitantes denominavam *Koterekô-suê* [*Koterekô sewe*, cabeceira do *Koterekô*], hoje conhecido por Aldeia Queimada. Foi esse seringueiro, primitivamente poaieiro, que incendiou a aldeia de *Koterekô-suê*, por não satisfazerem aqueles índios os seus caprichos e cubiças.

Foi ainda esse mesmo homem que, mais tarde, quando a sua indústria se havia desenvolvido, dilatando-se pelo vale do Timalatiá ou rio Sacre, assassinou um número considerável de pobres Parecis que trabalhavam em seus seringais por troca de bugigangas, à pretexto de terem aqueles subtraído do seu barracão, do Bacaval, grande quantidade de borracha. Foi uma hecatombe, de que guardam triste recordação os dóceis Parecis, vítimas que foram e continuam a ser dos cruéis e egoístas seringueiros das cabeceiras do rio Tapajós”. (Rondon, 1915:78).

Ao instalar as estações, Rondon procurou mantê-las sempre povoadas pelos Paresi. Ele pregava (Rondon *in* Viveiros, 1952:342) que a aproximação com as linhas era uma alternativa “mais justa” do que a exploração a que esses índios estavam submetidos nos seringais. Sendo assim:

“Com o duplo fim de fazer reverter em benefício público o trabalho da população já instalada e acclimatada naquelles sertões e de colocar em condições de não precisar nem depender de elementos estranhos e indiferentes à acção regeneradora que sobre ela visava exercer, desde 1908, Rondon se esforçou para empregal-a na conservação das obras do trecho da linha telegráfica que se acha encravada no seu território. Dous annos mais tarde, conseguiu dos principais amures dos grupos Caxinitis e Uaimarés que viessem, com toda a sua gente, morar nas immediações das estações de Ponte de Pedra e de Utiariti, na intenção de assim lhes ficar mais fácil atenderem as necessidades dos serviços de que se tinham encarregado. Desde então, todos os cuidados de conservação das obras da linha a partir da estação de Diamantino até o Juruena, numa extensão superior a 400 km<sup>2</sup>, têm estado entregues a esses índios, que delles se desempenham com muito zelo e intelligência. São eles que fazem a limpeza do picadão, reparam os pontilhões e estivados, manejam as balsas de travessia dos rios caudalosos e operam como guarda-fios.

Por esses trabalhos, que são fiscalizados por empregados da Commissão, recebem eles remuneração como a que se pagaria a qualquer outro trabalhador.” (Missão Rondon, 1916:280-281).

Quanto ao internato, primeiro em Ponte de Pedra e depois em Utiariti - onde permaneceram quando crianças, por vários anos, os meus informantes - ele chegou a ter mais de 40 alunos, com professores levados do Rio de Janeiro, para onde foram também alguns jovens Paresi.

“Desse curso primário já vieram para a escola profissional S. José, do Rio de Janeiro, dous meninos Parecis, que se estão preparando para mais tarde estudarem telegraphia. Pode-se pois esperar que, dentro de pouco tempo, todos os serviços da linha telegraphica no território dos Parecis sejam providos por individuos dessa nação, o que naturalmente redundará em proveito da civilização daquelles sertões e removerá as difficuldades do recrutamento do pessoal que queira ir trabalhar e residir em paragens de acesso, por ora, tão custoso...” (Missão Rondon, 1916:280-281).

**No discurso reificado, com sua atuação indigenista “humanitária”, Rondon**

“Fez desaparecer totalmente a opressão dos seringueiros, obstando a que os índios continuassem a ser perseguidos e enxotados a ferro e fogo das suas aldeias, expoliados das suas terras, roubados e depravados pela introdução da cachaça, com todo o seu triste cortejo de miséria physicas e moraes. Prestigiando a autoridade dos amures e dispensando às instituições aritis benévola consideração, levantou o moral dessa tribu, despertou-lhe as energias amortecidas e deu-lhe a coragem de que necessitava para poder encarar o futuro, com esperança de que lhe traga dias mais felizes, compensadores das passadas desgraças...” (Missão Rondon, 1916:278-279).

<sup>2</sup>Na verdade, segundo meus informantes, foram bem mais de 400 quilômetros, pois eles trabalhavam desde a estação Parecis até Vilhena.



“... amigos dedicados, submissos, fidelíssimos...”

As relações entre Rondon e os Paresi foram bastante intensas, desde que ele entrou em seu território até por volta dos anos 30, quando as linhas telegráficas começaram a ser desativadas e a Comissão Rondon acabou sendo extinta. O auge do seu funcionamento deu-se na segunda década do século, quando Rondon viu consolidado o seu prestígio nacional. Ele estava consolidando a sua “marcha triunfal” (Coutinho, 1975), vencendo, com seus soldados, a natureza hostil da bárbara Amazônia. Ao assumir a direção do SPI, em 1910, Rondon era a exata personificação do herói civilizador do sertão, guerreiro e santo em um só homem, destinado a levar a paz aos infelizes índios.

Rondon era um mato-grossense, um “nativo” ou, mais propriamente, um caboclo órfão, nascido na antiga sesmaria do Mimoso, nas águas do Pantanal. Em pleno território Bororo, terra de sua bisavó materna. Foi a identidade de descendente de Bororo que o legitimou, em muito, para a consolidação da sua habilidade em lidar com os índios, credenciando-o como um austero árbitro, ao mesmo tempo sensível e apaixonado por eles.

Na passagem do século, quando era ainda um major e um auxiliar das linhas telegráficas do sul de Mato Grosso, Rondon chegou ao vale do São Lourtenço e rio das Garças, nas “remotas plagas” dos Bororo, por onde a linha ia passar, obtendo a colaboração temporária desses índios nos serviços braçais. Os Bororo eram considerados, ainda no século passado, pelos presidentes da província, como sendo uns “bárbaros de vida errante”, “indomáveis” e, por isso, alvos frequentes de expedições oficiais de extermínio, pela sua constante ameaça à ocupação da região sul e dos caminhos de comércio entre Mato Grosso, São Paulo e Goiás. Rondon promoveu a sua “pacificação”, o que possibilitou a ocupação da região logo nas primeiras décadas, quando surgiram as grandes fazendas e os atuais centros populacionais, como Guiratinga, Alto Araguaia, Barra do Garças e, na língua Bororo, Torixoréu e Poxoréu.

A esses “bravos guerreiros”, povo dos seus antepassados, Rondon reservou um sonho, acalantado, na prática, por um telegrama que ele tomou iniciativa de enviar ao Ministério da Guerra, em 1918: organizá-los e armá-los como uma força militar efetiva de defesa das fronteiras brasileiras. Ele foi bastante ironizado por seus opositores locais, no jornal “A Cruz”, órgão de divulgação dos missionários salesianos e canalizador das críticas a Rondon e à sua “catequese leiga”. Foi o então capitão de engenharia Amílcar Botelho de Magalhães quem respondeu à ironia dos anônimos opositores mato-grossenses, “meia dúzia de eternos descontentes e incorrigíveis despeitados”.

“Aproouve ao “A Cruz” comentar com ironia o telegrama em que o coronel Rondon propunha a organização dos índios Bororos, como força militar defensiva.

Da mesma forma não pensou o senhor ministro da guerra, tanto que respondeu ao meu ofício declarando agradecer o alvitre indicado e aguardar oportunidade para utilizar-se dos referidos aborígenes. Bastava isso para mostrar que a idéia, por pertencer ao número dos que escapam do corriqueiro, só podia ser recebida com sorriso pela vulgaridade, massa maior da humanidade em toda parte.

Entretanto, cumpre antepor a esse riso alvar, os episódios da História Pátria, aos quaes os nossos aborígenes escreveram brilhantes epopéias... a atitude de Felipe Camarão e dos índios que a seu lado combateram em Pernambuco contra os holandeses... o auxílio dos Terena na trajetória épica da Retirada da Laguna..." (Botelho de Magalhães, 1919:63-64).

Em um extremo oposto à capacidade bélica, ao instinto guerreiro natural do "selvagem" Bororo, estava a candura, a "docilidade" dos índios Paresí. A mansidão da sua gente, dos seus "amigos dedicados, submissos e fidelíssimos" (Missão Rondon, 1916:110). Para os dóceis Paresí estava reservada a esperança do seu projeto "fraternal" de "civilização", traçando para eles a sua trajetória, o seu destino de índio e de trabalhador nacional.

As linhas telegráficas tinham uma clara função estratégica militar - de fato, eram "Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas" - na medida em que foram construídas para exercer o controle sobre o território brasileiro. Tornar os índios seus fiéis guardiães era cumprir a árdua tarefa a que se impôs a Comissão Rondon: desbravar o território e nacionalizar o índio, na condição de trabalhadores ideais do sertão.

No campo político da primeira república, como já discuti Lima (1985), o militar era o agente da modernização. Ao se dispor a proteger o índio e oferecer-lhe uma melhor remuneração, o Estado estava ampliando a sua esfera de atuação, conquistando e impondo a sua tutela a um expressivo, ocioso e problemático contingente de para-cidadãos. O Exército estava convencido da superioridade dos recursos autoritários na promoção do "avanço científico" do Estado nacional.

Em sua prática positivista indigenista, Rondon herdou claramente algumas "técnicas" de aproximação e "civilização" dos índios, extraídas de dois dos seus grandes inspiradores: Couto de Magalhães e José Bonifácio de Andrade e Silva, inspirados, por sua vez na longa e eficiente experiência missionária colonial.

De Couto de Magalhães, que governou a província de Mato Grosso durante a guerra do Paraguai, aprendeu a importância do domínio da língua indígena para "cumprir o dever de raça conquistadora": o dever de tirá-los da "barbárie", para "o caminho do trabalho e da sociedade" (Couto de Magalhães, 1975:137). De José Bonifácio, os ensinamentos dos "Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Brasil", de 1823.

Nos "apontamentos" de José Bonifácio - estudados por Erthal (1992:149 a 159) no seu trabalho sobre as estratégias rondonianas de "pacificação" - as grandes dificuldades para a empreitada de "civilização" dos índios vinham tanto da sua "natureza" quanto do "estado" em que eles se encontravam, além do tratamento recebido anteriormente, por parte do brasileiros e portugueses. Em "estado selvático", os índios mostravam-se "preguiçosos", "estúpidos", "apáticos", "incapazes de idéias abstratas; fugiam dos "civilizados" exploradores, indo para a segurança das matas. Havia a convicção de que, mudando o meio social, mudariam também os costumes: a evolução para a "perfectibilidade" viria com a luta para satisfazer suas novas necessidades. Como era "preguiçoso", o índio tinha poucas necessidades: exposto ao tempo, não precisava de

casas, vestimentas cômodas ou luxuosas; sem noção de propriedade nem desejo de distinção e vaidades, eram desprovidos das “molas poderosas que põem em atividade o homem civilizado”.

“Estúpido, apático”, o índio carecia de domesticação, exercida por “ação reflexa”, através do “exemplo”, da “educação” e dos “benefícios”. Presentes, paciência, comportamento exemplar eram extraídos claramente dos métodos jesuítas, acrescidos, para Rondon, de um princípio fundamental: a “civilização” através da manutenção das linhas telegráficas, uma “maravilha da indústria moderna”.

Ainda em Bonifácio, os presentes dados aos índios serviriam tanto para criar neles o “desejo da civilização” quanto para demonstrar o poder e a riqueza da nossa sociedade na relação. A eles deveriam ser entregues, entre outros presentes: machados, tesouras, pregos, anzóis, tabaco, açúcar, quinquilharias de ferro, de latão, espelhos, miçangas, barretes vermelhos, galões falsos, fitas, lenços... Máquinas elétricas também seriam úteis, devendo funcionar na presença dos índios, pela “idéia de poder, sabedoria e riqueza que poderiam passar” (Erthal, 1992:156).

Os Paresi foram, verdadeiramente, os índios de Rondon, a concretização incontestável de um “modelo teórico” do índio “manso” rondoniano, fruto do seu positivismo nativo e da contribuição dos seus caros ideólogos. Os “dóceis” Paresi eram vítimas, inclusive, da “ingenuidade dos seus próprios espíritos”. Ingênuos até mesmo pela constatação do etnógrafo sobre os grandes sacrifícios que faziam, por exemplo, para conquistar as fúteis miçangas, valorizados bens das apostas do *zikonáhiti*, o “mataná ariti” ou o exótico head ball, expressão utilizada por Roosevelt na sua famosa expedição com Rondon.

A selvageria *haliti* era só uma aparência. No lugar de bárbaros, encontrou “amigos dedicados, submissos e fidelíssimos”. A “selvageria” era mais estado do que natureza: *Makázore*, o chefe *Kozárini*, expressava na sua fisionomia de poucos amigos, dura, severa, o resultado do isolamento da sua gente no sertão, em guerra constante com seus inimigos. Ao invés de hostilidade, recebeu dele a promessa de “preparar o caminho” para a sua chegada, alargando os trilhos, as picadas, consertando os pontilhões. Em contrapartida, como prova da “imensa mudança que iriam experimentar”, os bens tão desejados: muita roupa, ferramentas, armas, munições e as cobiçadas miçangas.

No discurso rondoniano, ele é o salvador, o árbitro, o poderoso mediador (Simmel, 1955) libertador. Faz desaparecer a opressão, a perseguição “a ferro e fogo” nas aldeias, a espoliação das terras, a depravação do álcool. Rondon “levantou o moral dessa tribu”, despertou nela as energias “amortecidas”, dando-lhes a coragem necessária para encarar o futuro, com esperança de dias melhores.

Tal era o resultado da sua “ação regeneradora”. *Re-generare* é tornar a gerar, dar nova vida. Dois anos depois do seu primeiro encontro, as principais estações já estavam instaladas nas terras dos índios e, em torno delas, os chefes e sua gente. A realização máxima, a confirmação da eficácia do plano rondoniano de “civilização” do sertão,

“revertendo em benefício público” o trabalho “aclimatado” dos valentes filhos do chapadão.

Se vistas apenas pela perspectiva dos estudos antropológicos da aculturação, as relações entre Rondon e os índios não seriam mais do que os indicadores seguros de um processo visível de assimilação, onde o dominado passa a perceber-se através dos olhos do dominador e perde progressivamente a totalidade dos seus traços culturais referenciais. Se vistas, ainda, como “fricção interétnica”, essas relações só poderiam ser compreendidas, no seu sentido histórico, pelo seu aspecto conflituoso, através da análise do sistema que é imposto, “de fora”, voltado para a exploração dos povos indígenas.

Mas, como compreender essa colaboração, essa “harmonia” entre Rondon e os Paresi, que é apresentada não só nos discursos rondonianos mas também dos próprios índios, que os coloca não como opositores, competidores ou como “empecilhos” à grande obra “civilizadora”, mas sim como submissos e fidelíssimos? Como “filhos” de um Rondon que é ao mesmo tempo pai e patrão, que os levou a se deslocarem em seu próprio território, fazendo-os gravitar em torno das estações? Como compreender as consequências da atuação desse estranho poderoso sobre a vida dos *haliti*?



## AS REPRESENTAÇÕES *HALITI* SOBRE O HERÓI

Dos Paresí que conviveram com as linhas, uma parte migrou para as cidades de Mato Grosso e Rondônia ainda no início dos anos 50, quando as linhas começaram a ser efetivamente desativadas. Outra parte, que encontrava-se no núcleo da estação Utiariti, foi levada pelo SPI para o Posto Indígena Umutina, em Barra do Bugres, e outra permaneceu em torno da antiga estação Parecis, ao norte de Diamantino.

No P.I. Umutina, residia, nos anos 80, Maria *Zozokoialô*, uma das minhas principais informantes. Fui levada até ela pelos Paresi da cidade, quando eles próprios construíam, montavam, teciam para mim a sua rede de relações entre índios de Rondon, buscando os sobreviventes do tempo das linhas. Ela era a guardiã da memória mais antiga, de um tempo feliz. Foi quando chegou o herói.

### 1 - *Zozokoialô*: Rondon na aldeia

#### i - “corrigindo o mundo!”

- “No tempo da nossa aldeia, era animado... Nós, todos os índios... na aldeia... ficava como a a gente quer. Uma alegria tão linda que, nesse momento, que nós estava de festa *haliti*, nossos avós, nossos pais, mães... aquele lugar era muito bem entretido ... que quando o general Rondon chegou nessa maloca, *Sakorekwá*, ele ficou enlevado... Ficou quase até meados de um mês.

*Aí, bom, falaram pra ele. Combinaram tudo, esses que sabem falar. Muito mal era meu pai, meu tio major Libânio [Koloizorocê]... qua fala português. então, ele falou pra ele [Rondon] que a turma toda quer que ele assiste a festa dos índios. Então, ele concordou com isso, falou: pois não, nós vamos assistir. E assistiram! E acharam tudo bem!*

*Daqui a pouco, chegou o caçador, esses que estavam caçando, pra comida pra festa. Chegavam com veado, ema, aquela bicharia. Então, assustaram com o general ali, já com barraca armada e tudo. *Aí, perguntaram na linguagem pra finado papai, que falou: esse daí é nosso chefe, o que vai ser. Tá corrigindo o mundo!**

#### ii - Rondon na festa de *haliti*

- “*Aí, foram, dançaram, bateram pé. dali a apouco, à tarde, saiu esse negócio de cabacinha, que toca pelo nariz [a flauta xihali]. Saiu bandeja de carne, beiju, aquela montoeira de beiju, pra turma comer.*

*E tudo ali. O general estava lá. Arrumaram uma rede pra ele, pra ver tudo aquilo que o índio estava fazendo. Criançada ficava tudo em roda. Nós, só com sainha, a *xiripa*. Nós estava vestido. Ficava ali.*

*O general falava pra mim: senta aí, menina. Como é que fala senta? *Tixoká*. Ah, *tixoka*? Mandava eu sentar, dobrava minha perninha assim, e eu sentava aí. Fazia banco do meu pé. *Aí, ele conversava. E eu, tô escutando tudo, escutando tudo...**



*Quando foi à noite, mas bateram pé, mas bateram pé... O general teve que rodear com eles também. No bate pé. Mas ele achou bonito... Gravou tudo aquilo, colocou tudo na linguagem de índio. Tudo.*

*Terminaram o bate pé, viraram na bola. Bateram com a cabeça, porque índio bate assim a bola, com a cabeça. Ah, ele ficou entretido... Será que eu posso bater cabeça também? Eu falei: olha, general, você machuca, você é muito gordo...*

*Ai, ele ficou. Espia só: jogaram até tarde e aí foram tomar banho, pra tocar esse negócio, todo encarreadinho, de taquarinha [a flauta de pãñ]. Os que sabem cantar, cantaram. Os outros, tocavam pelo nariz.*

*Ele [Rondon] me apanhou, botou no colo: escuta bem o que estão falando. Você escuta, né? Eu falei: *aha hace mitá atyo...* eu estava escutando, vovô. Falei assim, na linguagem...*

### iii - "Como é que cura?"

*- "Korezokerô [sua prima e outra de minhas informantes principais] era criança. Nós duas de um tamanho só. Então, nós, quando voltava do banho, o general falava: olha, minhas crianças, leva sabonete pra tomar banho... E Korezokerô falava: nós tem sabonete de raiz, meu avô. E ele falava: diz que é muito bom pra dor de cabeça...*

*Quando Aruri [o nome de casada de Korezokerô] estava com 12 anos, por aí assim, caiu doente. E o general puxou: Como é? E quando adocece, como é que cura? Quando tá doente, como vocês fazem? Que remédio vocês tomam?*

*Então, tinha um homem, que era doutor: Zutiarityá<sup>3</sup>, figado, era o apelido dele. Então, Arury tava passando muito mal, tava magrinha, não levantava. E Rondon falou: aqui tem remédio... Mas, o doutor dos índios falou: não, nosso remédio é esse aqui mesmo, general. O senhor vai ver o curativo.*

*Ai, então, apanharam a folha, não sei que folha... esmigalharam num jacá e botaram pra ele [o Zutiarityá]. Incorporado, falou tudo, falou que era doença pra matar ela mesmo! Ai, então, ele curou ela. Ah, bom, aqui, general: esse remédio vai fazer ela levantar, o senhor vai ver. Ele [o Zutiarityá] falava e finado papai colocava, passava pra ele [Rondon], na língua.*

*Ai, ele curou ela, esfregou aquela folharada no corpo todo. Deram chicha pra ela beber, bebeu.. Não bebia nada, a boca ficou cerrada. Ai, ela bebeu, quando foi na madrugada ela voltou em si, até falou. Falou mesmo! Falou pro general que esse era o remédio deles. Já viu como eu levantei, vovô? falou...*

### iv - "Papai ficou contente!"

*- "E ficaram... Ai, ele chamou todos: como é que vocês falam assim, reunindo, fazendo fila? Falaram com ele: *zotai zo acená halakwá. Horekwá acená halakwá. E fizeram fila. então, com aquilo, bateu a máquina [fotográfica]. Botou aquele cepo pesado de coisa, que carrega toda a tralha de tirar retrato.**

<sup>3</sup> Alguns informantes da antiga estação Parecis insistiam que a palavra Utiariti, com a qual Rondon batizou a estação, era, na verdade, corruptela de Zutiarityá.

*Aí, logo ele arrancou um mapa. Mostrou: dizia que a nossa terra é desde o Sakorekwá até no Diamantino. Mostrou no mapa. E nós ficamos... ficou, ficou, ficou... mostrou... Pois é, esse daqui é seus; esse daqui pra lá, já é do branco, do imóti, de civilização. Dizia que nossa terra é desde Diamantino pra cá...*

*Aí, ele tocou na conversa. Tocou na conversa pra praticar... pra estudo pra criançada. de fato, eles colocaram lá, pra Ponte de Pedra. É lá que foram estudar. Então, eu era mais criança, eu não fui... Essa... Joventina, esses... ninguém foi. Alice não foi, não levaram nós, diz que era pra ir em outro dia.*

*Quando eles foram embora, nós ainda ressentimos deles ir. Ah, o resto chorou, porque queria acompanhar. Meu tio, meu pai... acompanhou também. Foram tudo. Ele, esse pai de Emiliano [Kalomezoré, outro de meus informantes], Anibal... Foram até Vilhena e de lá voltaram.*

*Papai até desceu por água, veio por aqui, por Porto Velho. Até aqui embaixo, que ele chegou. Papai ficou contente! Trouxe um pouco de presente, roupa, tudo... aquele boné que usa por causa de chuva... Pois é, papai ficou muito contente porque ele [Rondon] daqui um ano vem, passa aqui outra vez... “*

**Zozokoialô** fez este seu relato em março de 1985, quando tinha perto de 74 anos. Seu marido, também um **halti**, tinha morrido não fazia muito tempo e ela estava morando sozinha em uma das casas de adôbe no pátio do posto indígena.

O Posto Umutina é o antigo Posto “Fraternidade Indígena”, fundado e administrado pela Comissão Rondon até 1913, quando ela transferiu a sua responsabilidade para o então recém criado SPI. Servia de posto de atração dos índios Umutina, contatados por Rondon quando construía o ramal telegráfico da estação Parecis à povoação de Barra do Bugres. O seu nome, “Fraternidade”, expressão do “humanismo” rondoniano, vinha da sua característica adquirida de ser uma espécie de exílio para “reeducação” de índios de outros grupos, dentre eles Bakairi, Kayabi, Nambiquara, Xavante, os quais têm ainda hoje um ou outro descendente por lá.

Os Umutina ou “Barbados” eram os bugres que davam nome ao rio, o rio Bugres - *Xopé*, na sua língua - e habitavam a confluência deste com o Paraguai - *Laripó* - quando o extrativismo da poaia intensificou-se nas matas ciliares, levando aos conflitos que, junto com as doenças do começo do século, haviam quase exterminado os índios.

**Zozokoialô** foi para o Posto Umutina nos anos 40, ainda jovem, junto com os outros **halti** do Utiariti, levados pelo SPI. Nesses anos, a Comissão já não existia mais e os índios foram transferidos quando a missão jesuíta estava instalando-se na região, mais precisamente no próprio núcleo da estação, fazendo de Utiariti o centro da sua irradiação missionária para as aldeias Paresi mais distantes.

“Os índios não queriam ir”, contou-me, ainda em 1985, um Nambiquara, Jorge Monzilá - hoje falecido - que, como **Zozokoialô**, também conviveu com o internato da Comissão e com as estações. Muitos “não se acostumaram” e fugiram. Outros ficaram e casaram-se entre si e com os poucos sobreviventes Umutina, formando uma pequena comunidade que, nos anos 80, chegava a perto de 200 índios.

Os filhos e netos dos Paresi e Umutina já não falam mais qualquer língua indígena e não há qualquer sinal das suas culturas tradicionais. No seu relato, *Zozokoialô* desempenha o seu personagem legitimado: é a guardiã da memória dos índios, de um tempo idealizado, que existe em contraste com o tempo de agora. “*Eu tenho consciência*”, ela disse, “*que isso não era pra acabar assim, que Rondon não queria que acabasse a lei dos **halti***”.

A seguir, outro relato de um dos meus principais informantes, Maximiano Enoré.

## 2 - *Enoré*: Rondon, o civilizador

### i - “Ficamos amigos”

- “*Quando foi um dia... apareceu a comitiva de Rondon, construindo a estrada de Parecis pra frente. Com a comitiva, quer dizer, o serviço. Ele estava abrindo a estrada com duzentos e tantos homens, soldados.*

*E quando foi em 1910, 1912, os Paresi tiveram contato com Rondon. Rondon não conhecia eles, estava no meio de pessoa desconhecido. Então, ele agradava eles. [E eles:] Tá, somos amigos, tá. Os Paresi ficaram com ele, conversando. Ensinando nossa língua pra ele, e tudo. E nós ficamos amigos.*

*E daí em diante, toda vez que Rondon fazia excursão, dormia com eles. Feliz que ele voltava pro Rio... Quando voltava, de ano em ano ele voltava, fazia excursão.”*

### ii - “Como vai, minha filha?”

- “*Todos os índios gostavam muito dele. Chegava assim, quando ele ia fazer excursão, onde tinha a maloca... ele chegava lá e vinha certinho no pessoal. Casa por casa. Ele falava a língua. Não tinha o que não falava. Quando ele chegava, ele falava: como vai, minha filha? Então, os índios e as índias falavam pra ele assim: **anoto utaina pitá**, quer dizer, com saudade de você. É assim. Cumprimentava e todo mundo falava a mesma coisa pra ele: **natiô estiné**, quer dizer, eu também. É interessante... falava e ele respondia. Todo mundo gostava dele.*

### iii - Rondon na estação

- “*Quando ele fazia excursão, passava assim uma semana num lugar, noutra lugar... E ia tomar banho com nós. Tomava banho e pousava lá dentro da aldeia.*

*Ele acordava todo mundo: vamos tomar banho, cirançada? Acompanhavam ele. Nesse tempo eu era ainda soldado do Exército. Eu era corneteiro. Então, eu tocava a alvorada e todo mundo ia pro banho com ele.*

*Era assim, na chegada dele, tocava continência. Depois tocava o hino nacional, na banda. E ele chegava: bop! bop! bop! Ele era um homem que não andava assim, bem fácil. Era só assim: bop! bop! bop! Quando tocava: sentido! ele pulava assim. Continência! Pulava, saltava assim, dois metros! E falava: pronto! Fazia gesto. Depois, tocava o hino nacional e ele ficava ali.*

*Depois que terminava o hino nacional, ele vinha abraçar nós. Cumprimentava todo mundo... “*

**iv - “Ele era positivista”**

- “Rondon não gostava dos padres. Não gostava. Ele era positivista. Não gostava dos padres, não gostava dos protestantes. Depois que foi extinto o serviço dele, aí é que os padres e os protestantes, essa gente, começou a entrar. Eles tratavam só da religião deles. Catequisar e seguir a missão deles, a religião pra esses índios. Rondon queria fazer uma coisa mais bem feita...”

**v - “Antes morrer um soldado”**

- “Quando Rondon já estava com a linha dele, já estava tudo localizado, no Juruena, fizeram a mudança.

*Quando foi uma tarde, apareceram mais de trinta índios Nambiquara. O rio lá é grande... tem cento e tantos metros de largura. Então, os índios chegaram do lado de lá e, de lá, tocaram flechas nos soldados. Ai, então, Rondon falava assim: não atira neles! não atira não! Antes morrer um soldado do que morrer um índio! É assim que ele falava: morrer um soldado não tem importância mas morrer um índio, não!”*

Maximiano Enoré nasceu por volta de 1900, em um seringal em Lagoa Rasa ou, em Paresi, *Taikwakware*, região de concentração de muitos *halti*, próximo a Ponte de Pedra. Quando ainda muito pequeno, perdeu seus pais, vitimados pelas epidemias, o que o levou ao internato da Comissão, inicialmente na estação Ponte de Pedra e depois em Utiariti. O seu nome, *Enoré*, provavelmente dado pela própria Comissão, é o nome de uma divindade Paresi - *Enoharé* - ente supremo, criador do grupo de sibling do mito original (Roquette-Pinto, 1975).

Era *Enoré* o “jovem Maximiano”, o índio Paresi que o etnólogo Max Schmidt encontrou na estação Utiariti, na sua viagem de 1927-28, já trabalhando como auxiliar de telegrafista, manipulando sozinho o aparelho de morse. Além de telegrafista de Rondon, ele foi soldado por dois anos, trabalhando na construção de estradas e como corneteiro, como ele mesmo disse, na tropa de acampamento do marechal. Além da corneta, ele já havia tocado também trombone e bombardino, na banda da Comissão, formada com os internos Paresi em Utiariti.

“*Eu venho de um pessoal muito importante, eu sou filho de cacique*”, ele disse em nosso encontro de 1983. Ser filho de cacique, assim como ser índio “civilizado”, são categorias de auto-classificação, das quais ele lançou mão para identificar-se positivamente, diante dos seus interlocutores, como um índio de Rondon. Tal como no relato de *Zozokoialô*, também para ele o tempo de Rondon é uma construção idealizada, que está sempre em relação com o tempo de hoje, onde “tudo acabou, já não existe mais nada”.

Há um complexo jogo de identidades funcionando aí, que orienta o discurso de índio “civilizado”, em oposição ao “índio de aldeia”, o “selvagem”, o “primitivo”. Nos relatos de *Enoré*, os contatos de Rondon com os *Wáimare* e *Kaxñiti* contrastam com as

narrações sobre as relações com os “selvagens”, tanto os *Kozáriní* - chamados por ele de *Kabixi*, quanto os Nambiquara. Com aqueles, a pintura é de uma relação idílica, onde o herói encontra-se entre amigos, tornando-se, mais e mais, um pai saudoso, na ausência dos seus filhos.

Quando nos conhecemos, Enoré sobrevivia com uma irrisória aposentadoria do antigo INPS e achava que a vida, hoje em dia, “*era difícil, muito difícil de ser vivida*”.

Em Cuiabá, ele morava com dois dos seus nove filhos, de dois casamentos, o primeiro deles com uma *Kaxiniú*, sua contemporânea no internato de Utiariti. Ele sustentava ainda sua filha mais nova e seus netos com sua ridícula aposentadoria. Sua casa era pequena e pobre, sem mobília, sem mantimentos, com paredes rachadas e pintura gasta, em uma das esquinas do bairro Cohab Velha.

Depois de deixar definitivamente a estação Parecis, nos anos 50, ele tentou ainda morar por alguns anos no Posto Indígena Umutina, mas abandonou sua casa, sua roça e mudou-se, definitivamente, para a capital, onde morou até falecer, em março de 1984.

A seguir, o relato de outro informante, Maximiano Zonoizô.

### 3 - Zonoizô: “O dom de corrigir”

#### i - “Corrigir o povo”

- “*Ele não fez só para o povo que era da linha dele. Ele fazia pra qualquer pessoa, onde ele chegava. Onde ele via injustiça, ele corrigia, no pé da hora. E conforme o caso, ele mandava pegar o cabra, entendeu? Pois é.*”

*E... um dia, ele ia chegando no “Arroz Sem Sal” [um barracão de seringa] e o capataz da Casa Orlando [proprietária do barracão] tinha acabado de bater num homem, e o homem tinha machucado. Ai, ele [Rondon] chegou de alcançar e mandou chamar o capataz, na hora. Ele falou para o chefe da Casa que fizesse uma mensalidade para aquele homem.*

*E ai, mandou aarrancar o mourão [o tronco de torturas] que tinha. Mandou arrancar e jogar fora.*

*Hoje, tem essas glebas aí... esses rios, esse mundo aí... Ninguém tem chefe pra corrigir esse povo. Faz o que quer, mata os outros aí, à toa... barbaramente, e ninguém fala nada!”*

#### ii - “Aquilo é dom dele!”

- “*... Eu estava lá, quando ele chegou, às 3 da tarde, no barracão [da Comissão]. Na hora que ele chegou, não conversou com ninguém não. Tinha o oficial, assim, e as outras pessoas, autoridades... tinha muita gente. Ai, nós, o pessoal da classe baixa, pro lado de lá. E a oficialidade pra cá. Ai, fizeram continência e nós fomos cantar o hino nacional. Depois que cantou o hino nacional, que ele veio cumprimentar.*”



*Aí, já dentro do barracão... o fornecimento é diferente... Não é como aqui, na cidade. Barrica de farinha, de açúcar... Dentro do saco, só feijão e arroz. Então, aquilo tava lotado, desde aqui em baixo até lá em cima.*

*E tinha o encarregado do barracão, chamava-se Afonso.*

*Aí, Rondon perguntou: quem é o encarregado do barracão? Aí, o homem falou: sou eu, seu... Quantos volumes tem aqui? Pois é... eu não sei, eu não sei quanto volumes tem ali... Ele acabou de falar assim, Rondon falou: o senhor é um incompetente, hein?! Onde já se viu, um encarregado não saber quantos volumes tem!! O senhor não sabe coisa alguma!! Vou falar pro inspetor tirar você, hein?!*

*Ele falou mesmo assim. Fazia isso só pra dar medo. Não ia fazer coisa alguma, aquilo era só pra jogar o verde. Ele gosta de ver homem que trabalha, que ele encontra no cumprimento do dever. Mas é que ele já tem aquela maneira, aquela postura. Aquilo é dom dele!"*

### **iii - "Esse lugar é de Rondon."**

*- "Se Rondon ainda fosse novo, eu garanto: hoje, ele corria todas essas glebas aí, acabava com a malvadeza que muitos fazem aí. Acabava com tudo.*

*Ali, no Posto Tolosa [posto do SPI para os índios Iranxe], quando foi extinto, um fazendeiro foi e montou uma propriedade lá. Mas, sem ordem. Montou pela alta recreação dele. Ah, bom, quando foi um belo dia, iam dois fazendeiros daqui de Cuiabá pra lá... Iam lá pro seringal e esse posto ficava no caminho.*

*Aí, chegaram lá, tavam conversando, coisa e tal, um fazendeiro perguntou: você requereu isto aqui? Não senhor, a minha propriedade é por minha alta recreação. O outro disse: esse lugar aqui é de Rondon!! Olha lá, você sabe o que vai fazer, hein?!*

*Quando foi no outro dia, ele desligou tudinho e foi embora."*

### **iv - "Vão matar sua excelência"**

*- "Eu já contei aquela parte, em que o povo, os 300 patriotas [os civis trabalhadores das linhas] se revoltaram e queriam matar ele? Eu vou contar.*

*Ele trabalhou nessa linha assim: tinha a oficialidade, a soldadama [e os trabalhadores]. Onde ele dormia, onde era o acampamento dele... ele dorme aqui,, com o secretário dele e mais três. Quando o filho dele tá junto, tem o filho dele. Mas, aqui, em roda, é tudo soldadama. Aquela oficialidade, cabo, tenente, sargento. E a cozinha, também reúne perto dele, porque essa gente tá olhando, administrando tudo.*

*Ah, bom, então... adiante de Vilhena, tem um lugar por nome Promoção. Porque foi lá que ele recebeu a promoção dele. Então, nós estava assim, naquele lugar... O lugar... o córrego chama Jacá, um córrego pequeno, lá é um areião.*

*Então, os 300 patriotas chegaram de tardinha e iam fazer o acampamento, na distância de mil metros [de Rondon]. O corneteiro estava aqui, junto com ele; quando ele tocava a corneta, o pessoal já vinha, era instrução dele.*

*Bem, aquilo foi indo, foi indo, quando foi um dia, o pessoal...(os trabalhadores civis) eles se revoltaram e aí queriam matar ele. Tinha uns homens, que eram conhecidos do cozinheiro e do secretário dele, o Terto, e à tarde, na hora de receber a comida, um homem*

*chamou o cozinheiro particularmente e falou pra ele: olha, eu vou contar uma passagem, os civis se revoltaram e hoje à noite vão matar o tenente-coronel.*

*Aí, o cozinheiro falou assim: olha, eu vou falar com o Terto, pra ele avisar o tenente-coronel. Eu acho que nós, sabendo um caso desses, não devemos consentir porque... se matam esse homem... como ... como é que nós vamos ficar? Ficar sem recurso, nós vamos sofrer, perder tudo o que tem, acho que não é interessante nós consentir. E eu vou falar com o Terto e o Terto fala com ele, à noite. E assim foi.*

*O Terto era o secretário dele. Era o escova-botas dele. O Terto é a segunda pessoa dele. Por exemplo: chegava aqui, o Terto já desarriava o animal dele, já vinha com essa cabacinha de mate, de chimarrão, preparava, punha numa cadeira... Ele já sabia, sentava, sentava ali, e coisa e tal... Ai, durante a hora que ele tava tomando chimarrão, tava escovando a bota dele, que a bota ficava espelhando... Esse é que é o secretário dele.*

*Bom, quando foi à noite, o Terto falou pra ele assim: tenente-coronel... Ele dorme cedo, às 7 horas já tá dormindo... Ai, ele: o que é, Terto? Eu vim avisar o senhor que o povo civil se revoltaram e vão matar sua excelência, hoje à noite. Ai, ele falou: hum... Ele falou somente assim! Deitou e dormiu!"*

#### **v - As quinze varadas**

*- "Quando foi alta hora da madrugada, ele olhou no relógio e levantou: Terto! Ai: sim senhor! Ele: vá chamar o corneteiro! Toca reunir! E tocou reunir.*

*Aí, a distância é longe e ele deu um tempo. Toda a soldadama, a oficialidade levantaram. Ai, ele falou: vocês vão fazer um círculo aqui, os civis vão ficar dentro do círculo, aqui. Eles querem me matar e eu vou apertar, pra saber qual foi o autor disso.*

*Eram 300 civis. Trabalhadores, esses que lutam com a linha, que faz buraco, que vai no machado. Pois é: essa turma que dormia na distância de mil metros. Eles não dormiam junto com ele. Eu já reparei, nenhum militar faz isso. Se ele viajar com duas pessoas civis, ele dorme ali, dorme sempre com a gente da farda. Esses civis, que nem nós, dormem lá longe.*

*Então o povo chegou. Tomaram café e ele não deixou ninguém sair: foi fulado? foi beltrano? quem foi o autor disso?! Ai, mandou pegara queles, deitou quinze varadas neles, em cada um. Quando foi no outro dia, ele arrumou as coisas e saiu, foi embora."*

#### **vi - "Ele era bem protegido!"**

*- Mas o povo não matava ele, sabe porque? Porque a lona da barraca dele era grande... Assim tinha uma porta, aqui outra e quatro soldados guardavam ele, das 7 horas até a meia noite. O café e o cigarro era por conta, pra aqueles que fumavam. Naquele tempo, era tudo barato, tudo dado pela nação, não faltava nada pra ele.*

*Então, quando vencia meia noite, vinham outros quatro soldados. Ai, ficavam no lugar, os que já tinham guardado iam deitar e dormir. No outro dia, dormiam o dia inteiro, era ordem dele.*

*Ele era bem protegido! Era assim que levava a vida. E assim nunca mataram ele. Soldadama tá tudo rodeado a ele.*

*Os civis eram gente de toda espécie, eram de todos esses estados que tinham gente ruim [o nordeste].”*

**vii - “A bem da disciplina moral”**

*- “Os abusos eram executados na forma da lei. Nenhum civilizado podia entrar na maloca. Era expressamente proibido. O civilizado que fosse encontrado, pelo inspetor, indo pra maloca, era chamado atenção e expulso imediatamente, a bem da disciplina moral. Aquilo era assim. O inspetor comunicava, fazia uma escrita: seguiu hoje o fulano de tal, expulso da Comissão Rondon, sem ordem de paradeiro em canto algum... Era assim... era duro.”*

**viii - “Uma idéia formidável!”**

*- “Ele mandou ensinar o telégrafo aos melhores alunos Paresi. Para um dia... por exemplo, ele sabia que o civilizado não ia enfrentar a dureza do sertão, como o próprio filho do sertão... Então, tudo deu certo!*

*Ele queria que ensinasse os índios Paresi, pra telegrafista, pra aprender o morse. Porque essa linha dele, talvez... um dia podia acabar e, sendo os alunos, como telegrafistas, os índios Paresi, eles passam só com mandioca e farinha seco... vai pegar peixe no rio... E o civilizado não, não vai se sujeitar a isso. Ele larga, fecha a estação e vai embora.*

*Essa foi a idéia dele. E tudo deu certo! Esse homem tinha uma idéia formidável! “*

Como **Zozokoialô**, **Enoré** e outros informantes (cujos relatos não são reproduzidos aqui), **Zonoizô** construiu, até com mais exuberância, a sua representação do mito como um ser superior, que surge sempre em um cenário de caos, para ordenar relações. Um ser poderoso, austero, sábio, protetor, um pai exigente e cuidadoso com seus filhos, que não media esforços para se interpor nas relações de violência e exploração. Também em **Zonoizô**, o tempo de Rondon é idealizado, existindo sempre em comparação com o presente, um tempo de injustiça, de violência, onde não há ninguém para “corrigir o povo”. Do extenso acervo de relatos seus, ficaram de fora aqui: “**Rondon e os pobres coitados**”, sobre os seringueiros que, mortos de fome, encostavam nas estações e, esporadicamente, recebiam alimentação; “**Trabalhadores da nação**”, que eram “patriotas” falando mal de Rondon; “**Rondon na estação**”, contando desde o anúncio da chegada dele na estação; “**Rondon, os Paresi e Domingos Perigoso**”, sobre esse explorador de índio, que roubou uma menina e as atitudes de Rondon, dentre outros, reproduzidos em meu trabalho anterior (Machado, 1994).

**Zonoizô** era um **Kaxtniti**, nascido nos seringais das margens do Sacre, **wenakalati** - “lugar de morada” - dos **Wáimare**. Foi no rio Sacre que Rondon encontrou o seu pai e o levou, junto com a família, para empregá-lo como balseiro da Comissão, cuidando da travessia de mercadorias para as estações. Sua irmã (Marcolina) foi a primeira mulher de Maximiano **Enoré**; ela morreu antes de completar 30 anos, quando eles moravam em Utiariti.

**Enoré** casou-se com a irmã de **Zonoizô** por determinação do inspetor da estação, como aconteceu com outros dos meus informantes, principalmente nos tempos do inspetor e professor Rubens de Mello e sua esposa, a professora Olga. Assim aconteceu também

com Maria Arury *Korezokerô*, personagem do relato de *Zozokoialô*. Arury casou-se com um índio tupi de Rondônia que, segundo ela, “Rondon dizia ser Tupinambá”. Ele, Taparé Arury, era provavelmente um órfão e foi levado por Rondon para Utiariti, tendo fugido e chegado até Corumbá, quando os soldados de Rondon o capturaram. *Zonoizô* contou assim esse caso:

- “A senhora sabe como é que foi? Esse tropeiro, marido dela, veio de Pimenta Bueno. De fato, foi ele quem trouxe. estudava com nós, aí no Utiariti.

*Quando foi um dia, ele arribou! A senhora sabe... eu não sei como ele arribou. A senhora sabe onde é que a polícia foi pegar ele? Em Corumbá! Ele já tava moço feito! Aí, a polícia voltou com ele.”*

- “Mas, não podia ir embora?” - perguntei.

- “Não, não podia! E voltaram com ele novamente. Daí, foi indo, foi indo, daí que ele casou com Maria Arury. “

*Zonoizô*, como os outros, foi criado no internato da Comissão. Ele foi um dos seis meninos Paresi enviados para estudar telegrafia em Vilhena, quando ali operava uma bem equipada estação. Junto com ele estavam meus dois outros informantes João *Zozomará* e Marciano *Zonoicê*, os quais, posteriormente, também vieram a operar o telégrafo, quando os *imóti* estavam abandonando os seus postos, diante da decadência das estações.

Antes de empregar-se como telegrafista, ele foi tropeiro, transportando mantimentos em tropas de animais até Vilhena. Depois de tropeiro foi guarda-fio, fazendo a pé longas percorridas, pelas estradas ao longo das linhas, consertando defeitos, trocando peças ou reparando estragos, causados muitas vezes pelos “selvagens” Nambikwara.

Mudou-se para Cuiabá nos anos 60, com sua esposa e oito filhos. Na capital, depois de migrar por vários bairros da periferia, ele comprou uma casa em uma vila popular, do antigo Ipase (instituto de previdência estadual), bem ao lado da Universidade. A casa tinha um financiamento de 15 anos e, quando nos conhecemos, em 1983, ele ainda não tinha terminado de pagar.

*Zonoizô* morreu em 1995, com 85 anos.

## RONDON, O CHEFE SUPREMO. CULTURA E HISTÓRIA ENTRE OS *HALÍTI*.

Oliveira (1988) já discutiu como as relações interétnicas se articulam em um regime tutelar, através do enfoque das relações entre os índios Ticuna e o SPI no Amazonas, dando conta de que certas figuras, certas formas de ação do indigenismo oficial são pensadas pelos índios segundo os seus próprios códigos nativos, adquirindo uma dimensão que é mitológica, e que é, ela mesma, expressão dos modelos, das teorias tradicionais de mudança social. Na interação, cada evento, cada ação é resultado da combinação de diferentes referenciais, havendo um jogo de possibilidades, uma diversidade de códigos em operação, condicionados tanto por fatores de ordem histórica quanto cultural.

A dominação regular de um grupo sobre o outro, diz Oliveira (1988:267), não se baseia exclusivamente em atos de força ou imposições decorrentes de fatores materiais. Ao, contrário, tal domínio também pode se exercer em consequência de “fundamentos internos à cultura dominada”, onde a interpretação do processo dá-se de modo integrado com as formas narrativas e os modos de entendimento próprios da tradição.

Retomando agora as indagações anteriores: como tais colocações poderiam ajudar a pensar a experiência histórica rondoniana com os Paresi, a concretização do seu grande empreendimento, com a colaboração irrestrita dos índios durante décadas? Houve uma reação cultural às circunstâncias que se colocaram com o aparecimento e o comportamento de Rondon nas aldeias *halti*? Talvez fosse frutífero se perguntar, como Sahlins, sobre uma possível “teoria histórica *halti*” e como o comportamento de Rondon tornou possível a sua incorporação nela.

Ao “prestigiar a autoridade dos amures”, como ele mesmo dizia, “dispensando às instituições aristas benévola consideração”, Rondon colocou-se fora e acima das disputas no nível político com as autoridades nativas. Uma postura eficaz e legitimada justamente pela sua imagem de cientista, de estudioso dos usos e costumes dos indígenas, valorizando justamente o que os *imóti* desprezavam.

No relato de *Zozokoialô*, os *halti* estavam em festa quando o marechal chegou, assustando os caçadores que voltavam da caça, ao irromper na aldeia como um capitão Cook nas ilhas do Havai. Ela era muito pequena, muito menina, mas não o suficiente para não se lembrar de quando ele apareceu ali.

No “Buracão”, moravam seus pais, avós, tios, primos seus *ihinaihare kaiserehare*, seus parentes “verdadeiros”, os mais próximos. O seu tio, major Libânio *Koloizorocê*, (irmão do seu pai), era como ele, um *amure*, o chefe da aldeia da cabeceira do *Tianá*, cujo poder se ampliou posteriormente, em sua aliança com Rondon. *Koloizorocê* havia sido convidado para a festa e já estava lá, no “Buracão”, quando o marechal chegou.

Romana Costa (1985) já mostrou como as festas pan-comunitárias de *olóniti* (chicha) são, ainda hoje, um momento muito especial de conagração de grupos de



aldeias, quando parentes “próximos” - *ihinaihare kaiserehare* - convidam parentes “distantes” - *ihinaihare sekóre* para, por vários dias, comer com fartura, beber a chicha, cantar e dançar, na celebração de rituais de passagem e de colheita. O convite para a festa é marcado pela pregação do esquecimento de velhos rancores e por um encontro sem desavenças.

A festa é uma suspensão ritual das relações marcadas pelo distanciamento e pela hostilidade entre grupos locais, que se distribuem ao longo de todo o território. Historicamente, o seu território era o extenso planalto divisor que vai desde as cabeceiras do Arinos e do Paraguai, até as cabeceiras do rio Guaporé e do Juruena. A festa é uma característica do modo de ser *halti*, da sua organização étnica, envolvendo grupos independentes econômica e politicamente. As grandes festas de aldeia são momentos de reaproximação ritual, que atualizam as fronteiras da identidade.

O *zikonáhití*, o head ball, o jogo de bola de cabeça que encantou a todos - Rondon, Roquette-Pinto, Roosevelt, Max Schmidt - é jogado entre duas equipes masculinas, sem restrições quanto ao número de componentes, onde uma bola de mangaba (*hancornia speciosa*), de cerca de 13 centímetros de diâmetro, é arremessada apenas com golpes de cabeça - obrigando o jogador a posições inesperadas e divertidas - dentro de um campo dividido por uma linha riscada no solo. Nas festas de chicha, os dias são dedicados a esse jogo, onde se confrontam grupos de aldeias *ihinaihare kaiserehare* e aldeias *ihinaihare sekóre*. O convite para jogar é irrecusável, sendo considerado uma ofensa, uma afronta não aceitar o desafio. O elemento fundamental do jogo são as apostas: cada equipe tem um apostador, que recolhe os objetos de aposta de cada jogador, podendo ser qualquer coisa, como uma caixa de fósforos, linha de pesca, pente, roupa, enfeites, munição, etc. As apostas se sucedem até não haver mais o que apostar, suspendendo o jogo até uma nova provisão de coisas.

O *zikonáhití* é, ainda hoje, uma forma de sociabilidade entre os grupos das áreas indígenas, uma atividade lúdica que pode ter como conteúdo intencional ritualizar conflitos, hostilidades latentes, que constituem, em si mesmas, a força integradora do grupo. A competição serve como armazenadora de algum tipo de unidade; são momentos rituais de expressão de um ser *halti* que, diferenciado, literalmente, “joga o mesmo jogo”.

Retomando o relato de *Zozokoialô*, foi em uma festa de *olónití* que o marechal chegou. O eterno general Rondon, que na época era um tenente em ascensão, prestes a projetar-se como herói nacional, gestado ali no sertão, desbravando, “amansando” e “civilizando” índio.

No seu relato, ela expressou toda a sua admiração pelo general, que chegou de surpresa, assustando os caçadores, montando barracas militares, carregando crianças no colo, fotografando, “batendo pé” com os índios, querendo “bater cabeça”. Quem vê as fotos de Cândido Rondon, da época, empertigado no seu traje militar, símbolo imanente do seu poder, tem alguma dificuldade para imaginá-lo em um alegre “bate-pé” com os índios. O que conta, na sua representação, é a expressão do seu sentimento de que Rondon “gostava dos índios” e estava ali, encantado, descobrindo a sua “lei”, o seu modo de vida.

Rondon chegara para ser o chefe dos chefes, um pai, um doador, um protetor poderoso. Poderoso com um *Wazáre*, o herói mítico dos *halti*.

*Wazáre*, o irmão mais velho do grupo de sibling original, foi quem “humanizou” os índios - quando eles eram ainda quase animais, com longos pelos negros pelo corpo e membranas entre os dedos - ao distribuir os primeiros *halti* para povoar a terra. O mundo, diz Costa (1985:60), já existia antes de *Wazáre*, mas ele o criou, o construiu ao nominá-lo e distribuir nele a sua gente. Rondon, poderoso, o recriou, ao arrancar o seu mapa - eficaz instrumento de guerra - e sentenciar: “esse daqui é seus; esse daqui para lá, já é do branco, do *imóti*”. Ele era o grande chefe que estava “corrigindo o mundo!”.

O território cortado pelas linhas e onde foram plantadas as estações era *wenakalati* - “lugar de morada” - dos *Kaxñiti*, filhos de *Zawlóre*, e dos *Wáimare*, filhos de *Zakálo* e *Zalóia*, irmão míticos de *Wazáre*, o grande. Ponte de Pedra, onde Rondon construiu sua segunda estação, era o lugar mítico de origem (*Atyu*), onde *Wazáre* e seus irmãos saíram de uma pedra, brotaram dela, para povoar o mundo.

### A origem mítica dos *halti*

Na cosmologia *halti*, foi *Toakayhoré* quem pôs o primeiro peixe na primeira água, sendo a terra criada por outro ente superior: *Miore*, que entrou dentro de um montinho de terra inicial e foi carregando; o tal montinho foi crescendo e tornou-se a terra de hoje.

*Toakayhoré* deixou um pouco de água dentro de uma pedra em *Atyu*, nas margens do *Sakúriu winã*, afluente do rio do Sangue, o *Zitihali winã*. *Wazáre* e seus irmãos moravam dentro da pedra e passavam a vida fazendo festa, jogando bola de cabeça. Não conheciam a terra, que já existia lá fora.

*Enoharé* (*Enoré*), o senhor do céu e da terra, responsável pelo brotar das sementes, pelo crescimento das plantas, dono das emas (*awo*, *ámere*) e dos veados campeiros (*zutyare*), senhor do raio - produzido pelo forte bater da sua espada de madeira na pedra - morava com sua família, na terra, fora da pedra. Foram as crianças de *Enoharé* que escutaram o barulho da gente de *Wazáre*: eram vozes, o tocar das flautas sagradas e o bater de um talo de buriti na água. *Enoharé* não pôde acreditar: “mas como, se somos somente nós aqui na terra?!”.

Com sua espada de madeira, ele fez um pequeno racho em cima da pedra, fazendo cessar todo o barulho. A gente de *Wazáre* estava lá, desmaiada, mas logo se levantou e voltou a dançar.

A andorinha da mata (*mazazalané* - *Chelidoptera tenebrosa*), que é pelos *halti* de “titio”, deitada em sua rede, imaginou passar pelo buraco da pedra e conhecer lá fora. E foi, pousando nas árvores, cheirando as flores, gostando muito de tudo. Dentro da pedra, o

*Kamayhié*, que era um profeta, um sabido, um adivinhador, não acreditou na andorinha, por nunca ter sonhado, ter tido uma visão com aquele lugar bonito.

Pois a andorinha da mata retornou à terra, voltando para a pedra com um coquinho cheiroso, um pauzinho, um cipozinho, flores e frutos. Voltou e mostrou a todos. O *Kamayhié*, envergonhado, disse: “Como é que eu iria saber de uma novidade dessa?!”

Foi quando *Wazáre* ficou curioso e disse: “Vamos sair dessa pedra!!” E saíram.

O pessoal de *Wazáre* chegou a invejar e admirar o pessoal de *Nare*, outro de seus irmãos ancestrais, que saiu da pedra alegre, dançando, tocando a flauta sagrada e a flauta de pan.

*Wazáre* saiu pelos campos, dando nome aos rios, córregos e cabeceiras, deixando sua gente e a de seus irmãos para morar nelas. Tais cabeceiras ficaram muito juntas umas das outras porque *Wazáre* levava consigo uma tira de cernambi de mangaba e, quando andava um trecho, cortava um pedaço de cernambi, tornando-as ainda mais próximas.

A primeira cabeceira encontrada por *Wazáre* foi a cabeceira do Três Jacus (no tempo de Rondon, sede de um seringal, entre Ponte de Pedra e Utiariti), que ele chamou de *malate winã* (*malate*: jacucaca) e disse para *Zakálo*, um dos pais dos *Wáimare* (eram dois irmãos casados com uma mesma mulher): “Esta cabeceira é para você e toda a sua gente daqui em diante”.

E assim, sucessivamente, A cabeceira da Lagoa Rasa (local de nascimento de Maximiano *Enoré*), foi chamada de *kalana winã* (*kalana*: buritirana) e foi também entregue para *Zakálo*. A da Varzearia, chamada de *kanóti winã*, foi dada ao seu irmão *Zaluya*. A cabeceira do *Ayhanazã* ficou também para *Zakálo*.

*Wazáre* ainda mudou de rumo várias vezes, enfrentando até mesmo um incêndio na mata. Passado o fogo, veio a sede, naquele chapadão feio e triste. Foi a cotia quem encontrou uma pocinha, que a anta aumentou sapateando, formando a lagoa *Kuikaloké*. Essa água escorreu e formou o rio Verde, que *Wazáre* chamou de *tahóli winã* (cabeceira da anta beber água). A cabeceira queimada, logo abaixo, ele chamou de *Kotúiko sewe*, no limite da terra dos *Wáimare* e *Kozáriní*: “daqui pra diante, é de *Kamazo*, o chefe, o pai dos *Kabixi*”.

Depois de encontrar e nomear todas as cabeceiras dos *Kozáriní*, ainda voltou para o rio do Sangue, até chegar à cabeceira do *wazolahatiá*, o córrego Cágado (que banhava a estação Parecis), chamado de *wazolahatiá sewe*. *Wazáre* disse a *Zawlore*, “pai”, “chefe” dos *Kaxniti*: “Esta cabeceira é para sua gente e assim também *Ahozá winã* (cabeceira do lobo) e *Tolomare sewe*” (cabeceira do pica-pau de cabeça vermelha), no rio Parecis, afluente do Arinos. Até ali, era dos *Kaxniti*.

## Rondon e a mitologia *halti*

É notável e impressionante a possibilidade de comparação do comportamento de Rondon com a figura mítica de *Wazáre*. Em suas viagens de exploração, cruzando as inúmeras cabeceiras do chapadão, delimitava o território imemorial daquela gente, plantando as estações e re-nominando o seu mundo.

Durante as suas valentes expedições, embora consciente do mito original e das denominações tradicionais dos rios e cabeceiras, o Rondon etnógrafo os substituiu, apagava os vestígios da ocupação indígena, fixando nos seus mapas os novos nomes e as suas exatas localizações. Nomes que haviam sido dados, muitas vezes, pelos seringueiros e, principalmente, por ele mesmo, em homenagens várias a seus seguidores, a personalidades famosas, a um acontecimento marcante na sua carreira - como o lugar chamado "Promoção, no relato de *Zonoizô* - ou mesmo a seus parentes mais próximos e amigos.

Citações como essas, abundam nos seus relatórios:

"(Em 2 de fevereiro de 1909) mandei buscar víveres entre o Salto Bello e Utiariri. Parti da margem direita do rio Sacre... Apresentava-se então a oportunidade de ver o grande salto do *Timalatiá*. O panorama é empolgante e tão bello que me levou a dar-lhe esse apellido ao simples ver... "(1919:40).

"... atravessamos o ribeirão Membeca e cortando o Cravary, em cuja margem esquerda assentou-se a sétima estação, denominada Barão de Capanema, em memória do fundador do telégrafo no Brasil..."

"... No dia 12 (de setembro de 1908)... prosseguimos e chegamos a um rio, conhecido pelo nome Parecis *Zocozezá* [*Zokozorezá*] ou rio Formiga... Os exploradores da vanguarda voltaram com a informação de terem encontrado um grande rio... Por tradição, *Toloiri* conhece pelo nome *Zui-uiná* (*Zui winã*) ou rio gavião, que será o Juhina das cartas... "(1915:139-140).

"... (em 6 de agosto de 1909)... tendo o anseçada do quinto batalhão de Engenharia, Honorato Rodrigues Mendes, sido atingido por uma bala de Winchester, que disparara de suas próprias mãos, faleceu...

Em homenagem ao dedicado servidor... resolvi mudar o nome desta cabeceira, d'ora em diante denominada "Cabeceira do Honorato", que assim será registrada na carta que a Comissão organizará... "(1915:243).

"... (em 3 de setembro de 1909)... estávamos acampados em uma bella paragem, que foi denominada "Maria de Molina" por ter sido descoberta no dia 31 de agosto, natalício de minha última filhinha...

Na vertente oposta do espigão, corre outra cabeceira, que foi denominada "Cabeceira Beatriz... "[outra filha].

"... Atravessamos uma cabeceira que contraverte com a cabeceira "Beatriz", e que foi denominada "Marina"... "[outra filha].

“... (em 27 de setembro de 1909) suspendemos acampamento no córrego Samambaia... atravessamos um trilho de índios, passamos pela extremidade de uma cabeceira correndo para o norte, a qual ficou denominada “Cabeceira do Trilho”... (1915:275).

“... (em 8 de outubro de 1909) ... choveu à tarde... o espigão que vínhamos percorrendo... é divisor dos contribuintes da direita de um rio que Lyra atingiu hoje... esse rio tomou o nome de Pimenta Bueno, em homenagem aos serviços que esse geographo prestou à Pátria querida... “ (1915:282).

Assim, os referenciais do território tradicional foram se perdendo, na medida em que Rondon ia sobrepondo um outro território nos seus mapas. No território *halti* conquistado, rio Verde e não mais *Tahóli winã*; Água Verde e não mais *Ahanazã*; rio Claro e não mais *Azawinazã*; Formiga e não mais *Zozo zokorezá*; Juruena e não mais *Kamai winazã*; Sepotuba e não *Kozazorezá*; Cágado e não mais *Wazuliatã*; Ponte de Pedra e não mais *Sakuriú winã*; Sacre e não mais *Timalatã*; Burity e não mais *Zolaha winã*; Cabaçal e não *Kolore winã*; Juba e não *Mawera zá*; Salto Bello e não *Wámulo Waiezoloçu*, para citar apenas alguns, batizados no mito por *Wazãre*.

Nas páginas seguintes, estão reproduzidos dois mapas do território tradicional dos índios: o primeiro, com os nomes dos rios em Paresi e, o segundo, com os nomes dos rios em português, consolidados até hoje nas cartas geográficas oficiais.

Rondon talvez fosse, entre os Paresi, um “indivíduo lógico”, cujo efeito de individualidade poderia estar mediado por uma categoria cultural nele representada. Como um capitão Cook bem sucedido, seria um “pioneiro no uso, com êxito, da tolerância para fins de dominação” (Sahlins1990:167). Legitimado pelo seu método indigenista “fraternal”, ele levou em conta a existência de uma organização política tradicional entre os Paresi, embora a concebesse como “ingênua”, pela condição “primitiva” dos índios. Um comportamento que mostrou-se extremamente funcional na sua estratégia de penetração militar sobre o território, auxiliado pela sua própria força teatral.

Ainda em 1907, quando Rondon penetrava pela primeira vez naquelas terras, só o fazia acompanhado dos guias, marchando em direção às aldeias. Logo depois de cruzar o *Timalatã*, chegaram à cabeceira do rio Burity, que

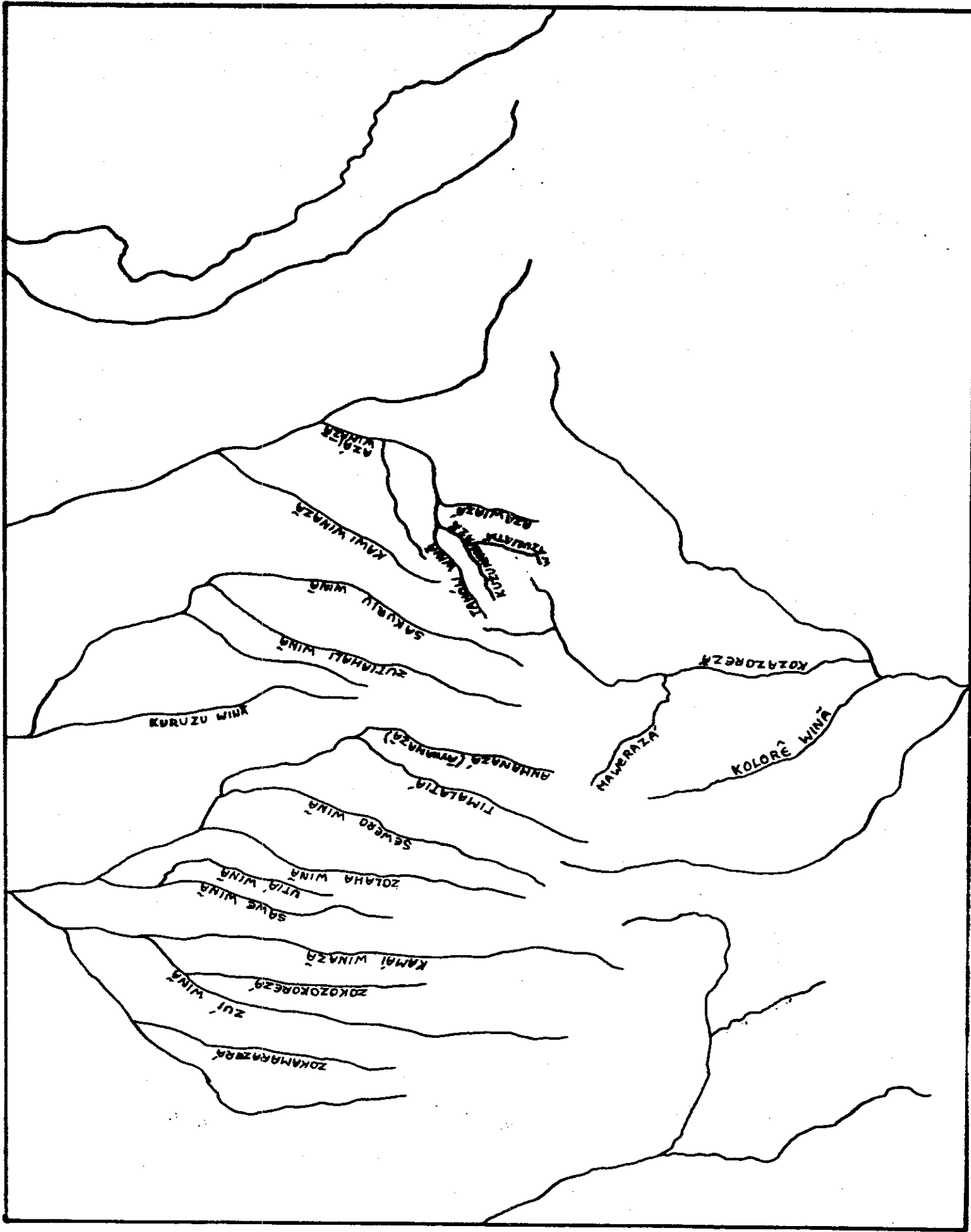
“... em honra do chefe da expedição, *Uzacuriri* [*Wazakuriri*] denominou *Amure-sué* [*Amure sewe*], o que quer dizer: **Cabeceira do Chefe Supremo**” (Rondon,1915:49).

Costa (1985) não encontrou, entre os seus informantes, alguém que reconhecesse a existência corrente da expressão *amure* para indicar chefia política, como registrou Rondon<sup>4</sup>. e tampouco eles conheciam a sua utilização no passado. A pesquisadora buscou uma aproximação com a expressão *amoretyoá*, que significa “ser forte”, “vigoroso”, supondo que a palavra pudesse indicar uma qualidade atribuída a um líder.

Em termos da sua organização política, é *ezékwaharé* a expressão utilizada pelos seus informantes para se referir a uma chefia de um grupo local. Tal expressão deriva de

<sup>4</sup>Meus informantes *Wáimare* mais antigos traduziam *amure* por “chefe”, “chefe poderoso”.







*ezékane*, que significa “pessoa que dá”, “doador”, usada para classificar o chefe e sua parentela. Um *ezékwaharé* é aquele que “pensa e manda”, que “dá conselho”, “toma conta das pessoas”, marca festas de *olóniti*. Os grupos locais reconhecem a liderança do *ezékwaharé*, que é *wáikate wénakalati* - “o dono do lugar”, quem tomou a iniciativa de construir uma casa, uma *hatí*, em um certo lugar.

Quem não é *ezékwahare* é *ewakaneharé*, que expressa alguém que é “mandado”, é “o povo”, classificação para os demais moradores. O “povo” faz tudo o que o seu *ezékwaharé* manda: trabalha na roça, apanha lenha, faz casa e limpa o pátio da aldeia. São categorias complementares, classificadoras dos que são destinados a “tomar conta” e dos dedicados a “obedecer”. Costa não vê aí uma relação de dominação, como o é a de patrão e empregado, pelo seu caráter de interdependência e não de desigualdade.

Já o padre Pereira (1986:23), narrando diferentes versões da origem *haltí* (inclusive a que foi relatada aqui), cita o termo *yuáykate* - para Costa *wáikate* - para designar uma relação que tem uma origem mítica, onde o primeiro homem criado pegou no pulso de *Miore* e perguntou:

- “O que eu sou de vocês?”
- “Você é nosso *yuáikate*”, respondeu.

*Miore* queria dizer: você é nosso “companheiro”, “compadre”, “patrão”, “dono”.

Para os informantes de Costa, é a expressão *ezékwahasetí* que tem o sentido de reconhecimento e prestígio além dos limites de uma aldeia, estendendo-se a um grupo mais amplo. No tempo de Rondon, existiam cinco grandes *ezékwahasetí*, segundo o relato de um *Kozáriní* (Costa, 1985:160): “eles comandavam grupos de aldeias e dentre eles estava o major Libânio *Koloizorocê*, *ezékwahasetí* de duas aldeias localizadas na Serra do Formoso...”

E mais: seus informantes referiram-se ao missionário do Summer Institut, há 20 anos convivendo com os índios, também como *ezékwahasetí*, traduzido como “patrão”. Indagado sobre essa condição, o informante disse a ela que “*haltí* não vive mais assim desde o tempo de Rondon...”

Também Max Schmidt, em “Die Aruaken. Ein Beitrag...” (1917), percebeu entre os Paresi contemporâneos de Rondon uma “classe dirigente”, que se impunha a uma população dependente formada, inclusive, através do rapto de mulheres e crianças. Os Paresi do sul (*Wáimare*) se impunham como “classe dominante” sobre os *Kabixi* “mansos” (os *Kozáriní*). Esses, por sua vez, o faziam sobre os seus vizinhos Nambikwara, desfavorecidos, segundo o etnólogo, por sua “cultura inferior”. São os dados de Max Schmidt que melhor colaboram para a percepção de uma categoria *haltí* classificadora do marechal Rondon como sendo, ao mesmo tempo, um “chefe poderoso”, um “pai” - um “vovô” ancestral, lembrando o relato de *Zozokoialô* - e um “dono” ou um “patrão”.

Na sua visão difusionista, os Paresí “atiravam-se aos braços da cultura européia” por ser da própria natureza expansionista da cultura aruaque. Ao fazer a sua etnografia dessa expansão cultural, ele tomou os Paresí das linhas também como objeto, construindo um registro valioso da situação dos índios em torno das estações.

“... No meu tempo [na sua viagem de 1910], atingia proporções extraordinárias a influência entre os Pareisis de um irmão de tribo que tinha acompanhado o coronel Cândido Mariano Rondon, em sua expedição pelo interior, que fora levado ao Rio de Janeiro após a feliz conclusão da expedição...

...esse coronel [major] Libânio [*Koloizorocê*] voltou, trazendo à sua pátria muitos bois, carregados de presentes e até uma vitrola... Naturalmente, adquiriu, pela sua graduação militar, uma supremacia cultural e econômica. Uma tal influência sobre os patricios, **que todas as formas de organização até então existentes foram afrouxadas...** (Schmidt, 1917:69).

Para Schmidt, era uma característica cultural o interesse dos Paresi em tirar vantagens das relações com os “civilizados”, podendo os índios fazer um “jogo duplo” nos assaltos contra os seringueiros e membros da comissão telegráfica. Dentre os assaltados, havia a acusação de que os Paresi surgiam, por um lado, armados de arco e flecha, como índios “selvagens” e, por outro, apareciam entre os brancos como índios “pacíficos”, que há muito não empregavam arco e flecha. Os *imóti*, certos ou não, demonstravam compreender o interesse dos Paresi em mostrarem-se pacíficos para eles, apontando-lhes as “tribos” vizinhas como más. Ele mesmo, Max Schmidt, pôde comprovar que o arco e flecha ainda estava em uso, através de um fragmento de haste de flecha que, “por descuido, não ocultaram a tempo...” (Schmidt, 1917:69).

Para ele, um dos fatos mais dignos de nota em relação àquela expansão colonizadora dos “dominantes” Paresi era o de que ela não envolvia qualquer intenção de poderio político mas, sim de *controle “econômico administrativo”*. Os Paresi (*Wáimare e Kaxíniti*) *que penetravam entre os Kabixi ( os Kozáriní)*, “sempre reconheciam os caciques das comunidades de *Uazirimi*[*Waztrimi*]”, apesar da grande preponderância que exerciam sobre a população. Quando José Vieira - um Paresi “meio sangue” com Nambiquara - procurou reduzir *Makázore* (o chefe *Kozáriní* que Rondon recebeu em Aldeia Queimada em 1909 e que morreu em 1910, de gripe) à sua dependência econômica, “não tirou-lhe a dignidade de cacique, para apoderar-se da posição política dominante”. (id.:65).

Outro de seus informantes, Manoel, “o mais influente índio Pareisis do Jauru”, tinha uma grande ascendência sobre o cacique *Ataú*, em *Waztrimi*, “apesar de deixá-lo propositadamente em seu posto e dignidade de chefe, reconhecia externamente a sua qualidade de “cacique”, como organizador das festas de *olóniti*, conservando-o como chefe perante sua gente. Por outro lado, “tinha tal influência sobre ele que, por uma simples discussão, poderia ameaçá-lo de despejo de sua própria casa” (id.:65).

O próprio *Makázore* possuía uma morada com seu irmão no Cabaçal, mas esse teria sido morto pela temida feitiçaria do “cacique” Chiquinho, assim como a sua mulher, um ano antes. Sua gente, cada vez mais o abandonava, tornando-se economicamente

dependente dos seus invasores. *Makázore* e seus filhos perderam o seu centro econômico-administrativo e os invasores procuravam prevalecer-se de sua condição desoladora, para torná-lo dependente e submisso. Manoel e José Vieira procuravam de todo modo “aliciar o cacique, interessados nos valiosos elementos para o trabalho a ele ligados”.

“Manoel se sentia seguro do seu domínio sobre o cacique e sua gente, o que dera a entender com a afirmação de que tinha “amansado” *Macázore*, tinha o transformado de índio selvagem a índio manso!” (id.:64).

Por esses dados, talvez não fosse exagerado concluir que as circunstâncias históricas que envolveram Rondon e os índios implicaram em respostas culturais complementares - embora paradoxais, contraditórias, pois levaram os índios à perda do seu território tradicional, à exploração e ao abandono nas cidades. Rondon, o poderoso chefe, como um ancestral mítico que re-cria o mundo *halti*, um “doador”, instalou-se na administração dos índios, reconhecendo o *amure* como uma autoridade, o que manteve e até mesmo fortaleceu a ascendência política sobre o “povo” - *ewakaneharé*. Tais circunstâncias “exóticas” teriam favorecido a concretização de toda a usurpação, *mélange* da sua condição mítica de “pai” e “patrão”.

Como *Koloizorocê*, os chefes legitimados por Rondon tinham acesso aos cobiçados bens dos *imóti*, como as armas Winchester, com as quais impunham-se diante dos inimigos. As desejadas miçangas, por exemplo, vistas como um símbolo da “ingenuidade” do espírito dos índios, eram bens valiosíssimos na sociedade *halti*. Eram, segundo Max Schmidt, a riqueza dos seus possuidores, de especial importância por constituírem o adorno principal de toda a população. Para os “dominantes”, as miçangas adquiriam um caráter de “unidade de valor generalizada”, representando grande parte da fortuna dos possuidores. Por isso, suas mulheres e seus filhos exibiam-se cobertos de grande quantidade de colares, não só no pescoço como nas ancas, nos braços e cruzados sobre o peito. O enfeite era a ostentação da família.

Nos termos da discussão proposta por Oliveira (1992), é possível concluir que era precisamente essa perspectiva diferenciada Paresi a responsável por torná-los índios de Rondon, através da constituição de um campo intersocietário, formado graças a uma circunstância de “encaixe” bi-cultural, que não se configurou, de início, como um confronto de perspectivas antagônicas, embora, de fato, o fosse.

É difícil avaliar a extensão da compreensão etnográfica de Rondon e da sua Comissão, em que medida eles tinham domínio desse entrecruzamento de códigos, que favorecia surpreendentemente a sua penetração e a consolidação do emprego da mão de obra nativa nas estações.

Quando a Comissão Rondon foi extinta, quando os índios já não tinham mais o amparo do *amure* protetor, um *kamayhié* - um “profeta”, um “advinhador”, personagem do mito de origem - chamado Manoel Bibiano, irmão do pai de Maximiano *Zonoizô* e também trabalhador das linhas, já havia sonhado que tudo ia se acabar. No mito de origem, depois que *Wazáre* acabou a distribuição do território a toda sua gente, um *kamayhié*



advinhou a profecia do fim dos *halti*. O “destino” era misturar-se à civilização, na fala de *Zonoizô*:

*- “Na nossa gente, tem pessoas que se dedicam pra ser profeta... Bibiano, meu tio, ele era um profeta... Tudo o que ele sonhava dava certo. Ele sonhou... eu era gurizote, mas eu me lembro: muito antes da linha de Rondon acabar, um dia, ele falou pra mim e diversas pessoas que, quando a linha do homem acabasse, com o tempo, nossa gente, os índios Paresi, tinha que misturar com a civilização. Justamente, é essa época que nós estamos nela agora...”*

Com a desativação das linhas, Bibiano acabou por desafiar a sua própria profecia de *kamayhié*. Diante da fatalidade da migração para a cidade, partiu em busca de uma aldeia, abandonando Utiariti. *Kanazuê*, um ex-telegrafista, casado com uma sobrinha de *Koloizorocê* - Clarice, uma de minhas informantes - escreveu uma carta, em 1950, a Rondon (arquivada no centro de documentação do Museu do Índio - RJ) onde, como um *halti*, pedia socorro ao seu “pai” e “protetor”, para que não acontecesse o mesmo que acontecera ao então já falecido Manuel Bibiano, que “voltou para a maloca de desgosto e acabou sendo considerado até demente do juízo”.

Desempregado, na cidade, era também para não cair “demente do juízo” que *Kanazuê* apelou para o “espírito justiceiro” de Rondon, para que ele interferisse na sua contratação. Em vão: no mesmo ano aconteceu a sua morte, na antiga estação Paresi, quando ele próprio também contrariava a profecia do *kamayhié*, retornando ao sertão, à sua vida de “cigano” - como dizia sua mulher - nas antigas linhas desativadas do marechal.

## Bibliografia

**Bourdieu, P. e Bensa, A.**

- 1985 *Quand les Canaques prennent la parole. Entretien avec Alban Bensa.* Actes de la Recherche en Sciences Sociales. n.56, mars.

**Botelho de Magalhães, A. A.**

- 1919 *Memorial dedicado ao Governo da República e aos Snrs. Membros do Congresso Nacional.* Papelaria Macedo, RJ.

**Castro Faria, L. de**

- 1993 *Museu Nacional. O espetáculo e a excelência.* in: *Antropologia, espetáculo e excelência.* Ed. da UFRJ, RJ.

**Costa, R.R.**

- 1985 *Cultura e contato. Um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas.* Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional, UFRJ, RJ.

**Coutinho, E.**

- 1968 *Rondon e a integração amazônica.* Col. Brasil para Todos - 4. Ed. Arquimedes, SP.

**Erthal, M.R. de.**

- 1986 *Atrair e pacificar. A estratégia da conquista.* Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional, da UFRJ, RJ.

**Lima, A. A. S.**

- 1985 *Aos fetichistas, ordem e progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação.* Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional, da UFRJ, RJ.

**Machado, M.F.R.**

- 1994 *Índios de Rondon. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kaxiníti, grupos Paresi.* Tese de doutorado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional, da UFRJ, RJ. 2 vol.

**Miranda Ribeiro, A. de**

- 1919 *Apreciações do Museu Nacional do Rio de Janeiro sobre o material e as publicações da Comissão Rondon.* in: *Botelho de Magalhães, 1919.*

**Pacheco de Oliveira, J.**

- 1988 *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar.* Marco Zero, SP.

1992 *Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história Ticuna*. Comunicações do PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, RJ.

s/d *A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Ticuna*. Museu Nacional, UFRJ. mimeo.

**Price, D.**

1983 *Pareci, Cabixi, Nambikwara: a case study in the western classification of native people*. Journal de la Société des Americanistes, Musée de l'Homme, T.69, Paris.

**Rondon, C.M. da Silva**

1910 *História Natural: ethnographia*. Comissão de Linhas Telegraphicas de Mato Grosso ao Amazonas. Publicação n. 2 da Ministério da Agricultura, 1945.

1919 *Relatório apresentado à Directoria Geral dos Telegraphos e à Divisão de Engenharia do Departamento da Guerra pelo tenente-coronel Candido Mariano da Silva Rondon -Chefe da Comissão*. Vol.2 : Construção (1907- 1910). Papelaria Macedo, RJ. Publicação n. 3 do Ministério da Agricultura, 1945.

**Roquette-Pinto, E.**

1975 *Rondônia*. Col. Brasiliana, vol.39. Ed. Nacional, SP.

1982 *Ensaio de antropologia brasileira*. Col. Temas Brasileiros, vol. 37. Ed. Nacional e Ed. da UnB.

**Sahlins, M.**

1981 *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early history of the Sandwich Island Kingdom*. Association for Social Anthropology in Oceania. The University of Michigan Press.

1990 *Ilhas de História*. Antropologia Social, Zahar, RJ.

**Schmidt, M.**

1917 *Os Aruaque. Uma contribuição ao estudo da difusão cultural*. Tradução do original alemão: *Die Aruaken: ein Beitrag zum Problem der Kulturver-Beitrag. Studien zur Ethnologie und Soziologie*. Herausgeben von A. Vierkanndt, Heft 1. Leipzig. Cópia existente na biblioteca do Museu Nacional.

1943 *Los Paressis*. Revista de la Sociedad Científica de Paraguay, 6 (1).

**Schwarcz, L. M.**

1993 *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870 - 1930.* Comp. da Letras, SP.

**Viveiros, E. de**

1969 *Rondon conta sua vida.* Cooperativa Cultural dos Esperantistas, RJ.