

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE MESTRADO EM HISTÓRIA

LUCYBETH CAMARGO DE ARRUDA

Posto Fraternidade Indígena: Estratégias de Civilização e Táticas de Resistência
1913-1945

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História para obtenção do título de Mestre em História sob a orientação da Profª Dra. Ludmila de Lima Brandão.

Cuiabá-MT

2003

**Posto Fraternidade Indígena: Estratégias de Civilização e Táticas de Resistência
1913-1945**

Banca Examinadora:

Prof^a Dra. Ludmila de Lima Brandão (Orientadora)

Prof^o Dra. Lylia Guedes Galetti (Interno).

Prof^o Dr. Jorge Eremites de Oliveira (Externo)

Prof. Dr. Otávio Canavarros (Suplente)

Cuiabá, junho de 2003

AGRADECIMENTOS

Por ser filha adotiva da História, precisei muito mais da ajuda dos outros do que outros historiadores. Sendo mais do que justo, agora, nesta página reconhecer a ajuda de todas as pessoas que contribuíram para que esta dissertação tornasse possível.

Aos meus pais, Leocy e dona Beth pelos almoços de domingo.

Às minhas filhas pela compreensão da minha ausência.

Ao meu companheiro Suelme pelo incentivo e os diálogos para a construção deste trabalho.

A CAPES que facilitou para a consolidação desta pesquisa.

Ao Museu do Índio/RJ e a funcionária Rosely.

Aos amigos João Dal Poz, Ema, Nauk e Antônio João de Jesus e a minha maravilhosa orientadora Ludmila Brandão pela energia e principalmente pela sabedoria na condução deste trabalho.

RESUMO

A economia do livre mercado, predominante no mundo do século XX, encontrou perspectivas promissoras em Mato Grosso com o seu imenso território ainda “pouco explorado”. Desde o início dos 1900, a política do Governo Federal era a de expandir o máximo o território brasileiro povoando-o e oferecendo condições de viabilização econômica para os que se instalassem e constituíssem o seu patrimônio no Oeste e Norte do país. O Estado de Mato Grosso estava incluído nessa política, inclusive, com programas de governo que tinham o objetivo de integrar a região Noroeste ao Sudeste, Sul e Nordeste do país tidas como “desenvolvidas”. A “Marcha para o Oeste”, a partir de 1937, foi o programa oficial do Governo Federal mais importante dessa política expansionista. Estas frentes de expansão se deparavam com inúmeros povos indígenas que ocupavam grande parte do território mato-grossense e que já sentiam os efeitos destes fatos desde o século XVIII. Este trabalho analisa as ações de Estado em Mato Grosso, via Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) e a constituição de um aldeamento, denominado Posto Indígena Fraternidade, concebido de início, apenas para os índios Umutina que viviam entre as margens dos Rios Bugres e Paraguai, no município de Barra do Bugres (MT), re-conhecendo as estratégias de atração/aldeamento e as táticas de resistência indígena, entre 1913 e 1945.

SUMMARY

The economy of the free predominant market in the world, of century XX, found promising perspectives in Mato Grosso with its immense territory still "little explored". Since the beginning of the 1900, the politics of the Federal Government were to expand the maximum the Brazilian territory populating it and offering conditions of economic possibilities for those who installed and constituted their patrimony in the West and North of the country. The State of Mato Grosso was included in this politics, also with government programs that had the objective to integrate the Northwest region to the Southeast, South and Northeast regions of the country considered as "developed". The "March for the West" was the official program of the more important Federal Government of this politics of expansion. These fronts of expansion come across with innumerable Indian people who occupied great part of the territory of Mato Grosso and that already felt the effects of this populating since century XVIII. This work analyzes the actions of state in Mato Grosso, through Service of Protection of Indians and Localization of National Workers (SPILTN) and the constitution of a village construction called Fraternity Indian Rank conceived in the beginning, but only for the Umutina indians who lived between the edges of the rivers Bugres and Paraguay, in the city of Barra of Bugres (MT), recognizing its attraction/surrounding strategies and the tactics of aboriginal resistance, between 1913 and 1945.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO DA ANTROPOLOGIA À HISTÓRIA.....	14
CAPÍTULO I	
NOTAS PARA A COMPREENSÃO DO POSTO FRATERNIDADE INDÍGENA.....	28
CAPÍTULO II	
A CARTOGRAFIA DA DISCIPLINA NO ESPAÇO UMUTINA.....	45
CAPÍTULO III	
AS MARCAS DA CIVILIZAÇÃO: PROTEÇÃO E FRATERNIDADE.....	69
3.1 Análise Iconográfica da Brincadeira de Roda.....	95
CAPÍTULO IV	
O CONTRA-PODER DOS UMUTINA.....	107
4.1 Análise Iconográfica dos Umutina de Chikipo e Masapo.....	141
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
FONTES.....	150
BIBLIOGRAFIA.....	160

.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01 - Menino Umutina Joaquim. Foto de Harald Schultz, em 1944. In: *Hombu: Indian Life in the Brazilian Jungle*. Rio de Janeiro: Colibris. 1962. Pg. 01

Imagem 02 – Mapa que localiza a área atual dos Umutina. Produzido a partir da obra Vinte e Três Índios Resistem à Civilização, de Harald Schultz. Editora Melhoramentos. 1953. Pg. 13

Imagem 03 – Mapa com a localização dos territórios das aldeias Umutina – Humaitá/Fraternidade, Dezoito, Masepo e Chikipo. Produzido a partir da obra Los Barbados – O Umutinas en Matto Grosso, do autor Max Schmidt. Revista de La Sociedad Científica Del Paraguay. Tomo V, Nº 4, em 1941. Pg.66

Imagem 04 - Risco/desenho do encarregado Severiano Albuquerque, feito do interior do posto. Microfilme 198. Fotograma 634. Museu do Índio/FUNAI-RJ.67

Imagem 05 - Brincadeira de Roda, em frente ao espaço da escola do Posto Fraternidade Indígena. Foto de Harald Schultz, em 1944. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Pg. 94

Imagem 06 - Homens Umutina trabalhando na olaria, produzindo os tijolos para a construção de casas para os Museu do Índio/FUNAI-RJ. Pg. 98

Imagem 07 - Homem Umutina serrando uma tora de madeira destinada a construção do hospital. Foto de Heinz Foorthmann, em 1943. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Pg. 99

Imagem 08 – Montado a cavalo, de chapéu, calça, cinto e bota. Umutina “vaqueiro”. Foto de Heinz Foorthmann, em 1943. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Pg. 100

Imagem 09 - Roça do Posto Fraternidade. Fotografia do Sr. Álvaro Duarte, chefe da Inspetoria Regional de Mato Grosso. Data aproximadamente entre 1943 e 1944. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Pg. 101

Imagem 10 -Visão panorâmica do posto. Foto de Heinz Foorthmann, em 1943. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Pg. 102

Imagem 11 - Visão panorâmica do posto. Foto de Heinz Foorthmann, em 1943. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Pg. 103

Imagem 12 - Um dia de comemoração cívica no Posto Fraternidade Indígena. O hasteamento da bandeira nacional. Foto de Heinz Foorthmann, em 1943. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Pg. 104

Imagem 13 - Fotos que apresentam em detalhe o perfil dos Umutina que estavam morando no Posto Fraternidade Indígena. Foto de Heinz Foorthmann, em 1943. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Pg. 105

Imagem 14 –Menino Umutina Joaquim. Foto de Harald Schultz, em 1944. In: *Hombu: Indian Life in the Brazilian Jungle*. Rio de Janeiro: Colibris. 1962. Pg. 140

Imagem 15 - Menino Umutina junto com as armas produzidas pelos homens Umutina. Foto de Harald Schultz, em 1944. In: *Hombu: Indian Life in the Brazilian Jungle*. Rio de Janeiro: Colibris. 1962. Pg. 145

Imagem 16 - Festa de ritual aos mortos. Foto de Harald Schultz, em 1944. In: *Hombu: Indian Life in the Brazilian Jungle*. Rio de Janeiro: Colibris. 1962. Pg. 146

Imagem 17 - Os Umutina vestem os ornamentos para o ritual dos mortos. Foto de Harald Schultz, em 1944. In: *Hombu: Indian Life in the Brazilian Jungle*. Rio de Janeiro: Colibris. 1962. Pg. 147

Imagem 18 – Corpo pintado e ornamentado com pele de onça e penas para dança do ritual obituário. Foto de Harald Schultz, em 1944. In: *Hombu: Indian Life in the Brazilian Jungle*. Rio de Janeiro: Colibris. 1962. Pg. 148

Imagem 19 - Barucolotó, a Umutina da foto, mistura a farinha com água e amassa a massa feita de milho. Os Umutina chamavam do grande pão de milho. O homem Umutina é Atucaré, que construiu a fogueira de lenha. Foto e dados de Harald Schultz, em 1944. In: *Hombu: Indian Life in the Brazilian Jungle*. Rio de Janeiro: Colibris. 1962. Pg. 149

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Número de índios Umutina de Humaitá/Fraternidade e Dezoito/SPI

LISTA DE ABREVIATURAS

UFMT- Universidade Federal de Mato Grosso

APMT- Arquivo Público de Mato Grosso

SPILTN: Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

SPI: Serviço de Proteção aos Índios

CIMI: Conselho Indígena Missionário

OPAN: Operação Amazônia Nativa

PIN: Posto de Assistência, Educação e Nacionalização Indígena.

Localização no Mapa do Brasil – Imagem 2

INTRODUÇÃO

DA ANTROPOLOGIA À HISTÓRIA

Aos 12 dias do mês de outubro de 1913, de conformidade com instruções do Cidadão Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, chefe da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas e Diretor do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (...) foi transferido para este Serviço, o Posto de Atração “Fraternidade Indígena” (...) destinando-se à pacificação dos Índios Barbados (...) sendo encarregado do mesmo posto o cidadão Severiano Godofredo de Albuquerque.¹

Esta ata de transferência é um dos exemplos do investimento que o Estado Brasileiro, através do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPI, passa a adotar junto aos índios do Brasil, a partir de 1910, quando o SPI é criado. Este órgão passa a trabalhar em parceria com a Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, conhecida, também, por Linhas Telegráficas de Rondon ou ainda, Comissão Rondon, pelo menos quando o assunto é índio.

Neste trabalho, vamos tratar, pontualmente, da investida junto ao Posto Fraternidade Indígena, localizado a 260 quilômetros da capital mato-grossense e, a 10 quilômetros da cidade de Barra do Bugres. Desde a transferência de direção desse posto da Comissão Rondon para o SPI, em 12 de outubro de 1913 até os idos de 1945, vamos acompanhar o cotidiano dos processos de pacificação² e atração dos índios Umutina³, também conhecidos como Barbados, nessa porção de terras, delimitada pelas margens dos Rios Paraguai e Bugres.

¹ Ata da transferência para a Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais em Mato Grosso, do Posto de Atração dos Índios Barbados – Fraternidade Indígena – situado próximo à Povoação da “Barra”, à margem do rio dos Bugres. Em 12 de outubro de 1913. Microfilme 200. Fotograma 000589. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

² O conceito de “pacificação”, que Antônio Carlos Souza Lima, elabora antes de tudo, é uma estratégia. É a condução cautelosa de um povo em estado de guerra, sem atos de violência aberta, a compor relações em que o conflito assume outras formas. LIMA, Antônio Carlos Souza. *Aos fetichistas, Ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, MN/PPGAS, 2v. 1985:167.

³ Segundo os estudos etnográficos feitos por Harald Schultz, a grafia correta do nome desta etnia, a partir de sua autodenominação, seria *Um u t y n a* cuja pronúncia traz o primeiro “u” nasalizado e o “y” da terceira sílaba post-palatalizado. Todavia, com a intenção de simplificar a pronúncia e a grafia, Schultz decidiu chamá-los de *Umutina*. Kalervo Oberg e Max Schmidt, que também estudaram sobre os Umutina escrevem em suas publicações *Umutina*. Fico aqui com a grafia proposta por Schultz. SCHULTZ, Harald. *Informações etnográficas sobre os Umutina*. Separata da Revista do Museu Paulista. Nova Série – Volume XIII. 1962.

A ata de transferência das responsabilidades sobre o Posto de Atração Fraternidade Indígena da Comissão das Linhas Telegráficas para o SPILTN marcou também a fundação do Posto⁴ com o nome *Fraternidade Indígena*, enunciado carregado de sentidos, podendo significar: por um lado a ação fraternal efetivamente pretendida, que estaria por ser desempenhada pelos membros do SPI junto aos índios, de arrancá-los desse estado absolutamente primitivo, uma vez que eram considerados, conforme o positivismo, pessoas incapazes de gerir a sua própria sobrevivência pelo fato de serem inferiores e desalmados ou por outro de maneira mais estratégica, como uma suposta “ação fraternal” para conseguir a pacificação a qualquer preço, passo indispensável ao domínio do território e das próprias ações dos índios.

Meu primeiro contato com o Posto Indígena Umutina⁵ se deu durante uma reflexão no curso de Especialização em Antropologia, na Universidade Federal de Mato Grosso, em 1999, que resultou numa monografia. Nesse momento, a atenção se voltou primeiramente para uma publicação do etnólogo Harald Schultz, agente do SPI, nos primeiros anos da década de 1940, tratando do cotidiano e das características sócio-culturais desse povo. Na monografia⁶ apresentada, faço uma análise do discurso dessa obra e de alguns outros textos de Harald Schultz sobre os Umutina, identificando a sua linha antropológica e o seu referencial ocidental para analisar *o Outro*.

Já no Mestrado em História, para continuar trabalhando com o mesmo tema, foi necessário refazer o objeto e as minhas questões de modo a tornar possível pesquisá-lo, a partir de uma perspectiva e instrumental histórico.

Na abordagem antropológica, consideramos o Posto Fraternidade Indígena inserido em um contexto sócio-político e cultural: o estudo foi desenvolvido conforme os parâmetros teórico-metodológicos de uma antropologia processualista, considerando um diálogo possível com a História.

⁴Posto significa um espaço definido para o trabalho de concentração, agremiação de índios, considerados arredios, hostis no relacionamento com os não-índios. *Inclui populações e terras numa rede nacional de vigilância e controle, a partir de um centro único de poder. Unidades de ação locais do aparelho de governo dos índios.* LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz, Poder de Tutela, Indianidade e formação do estado no Brasil*. Ed. Vozes, 1995.75.

⁵Nos dias atuais, desde 1970, já sob a administração da Funai, o posto é chamado de Posto Indígena Umutina, denominação que usarei toda vez que me referir ao posto, em tempos atuais.

⁶ARRUDA, Lucybeth Camargo. *Os Umutina Sob o Olhar Etnográfico de Harald Schultz*. Universidade Federal de Mato Grosso, 2000.

Nesta nova etapa do estudo, cujos objetivos são historiográficos, fizemos um exercício de diálogo inverso, de tomar os estudos antropológicos como importante aporte para uma melhor abordagem do objeto. Há que se considerar aqui, a carência de uma historiografia indígena brasileira e mais, ainda, de uma história na visão dos próprios indígenas (mesmo com todas as dificuldades possíveis) que desde 1500 vêm, de uma forma ou de outra, resistindo e sobrevivendo à invasão dos seus territórios e outros revezes. Como afirmou John Monteiro, não basta contar uma história dos índios em que o Estado e as elites são identificados como dominadores e os índios como meras vítimas do processo, destinados à extinção. Essa história dos índios, espécie de história *standard* com começo, meio e fim iguais, pode ser responsabilizada pela debilidade aparente de nossa herança indígena, reduzida a algumas experiências culturais hoje identificáveis muito vagamente na culinária, nas danças e nas atitudes dos brasileiros.

A tese da extinção, sustentada por sucessivas correntes do pensamento social brasileiro e reforçada, mais tarde, pelas teorias que orientavam a antropologia no país, encontrava na história uma sólida base de apoio. Assim, para Von Martius, as sociedades americanas, enquanto frutos de uma decadência ou degenerescência histórica, traziam 'já visível o germen do desaparecimento rápido'; para os cientistas do final do século XIX e início deste, firmemente amarrados a um paradigma evolucionista, a fragilidade destes "homens da idade da pedra" diante do rolo compressor da civilização já dava, de antemão, a resposta para o futuro dessas sociedades⁷.

A historiografia brasileira deve ampliar suas discussões sobre os povos indígenas abordando novas questões, investigar as táticas indígenas de resistência à hegemonia branca e os artifícios de sobrevivência criados nos vários contextos históricos.

O trabalho aqui desenvolvido se identifica com o exercício metodológico proposto por John Monteiro ao buscar o desvio, os artifícios, a resistência dos índios do Posto Fraternidade diante das estratégias de pacificação e civilização implementadas pelo Serviço de Proteção ao Índio.

Apesar da imensa proximidade entre os campos (Antropologia e História) a articulação entre elas vem sendo pouco realizada. Ao refletir sobre o ofício do historiador e

⁷MONTEIRO, John Manuel. *O desafio da História Indígena no Brasil*. In Lopes da Silva, A. & Grupioni, L. D. B. *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO. 1995:222.

a necessidade de interdisciplinaridade, Michel de Certeau afirma que: nós *trabalhamos com os instrumentais emprestados e na fronteira entre os campos científicos*⁸.

Buscando esta proximidade entre Antropologia e História, com o cuidado de não deixar escapar os objetivos historiográficos, reputaremos grande importância para a nossa pesquisa, aos trabalhos que abordam a política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), a partir de 1910, quando o órgão foi criado, bem como os estudos antropológicos sobre o povo Umutina, tomados (esses estudos) como fontes que compõem igualmente o quadro histórico (um discurso específico – o científico), mas, também, e eventualmente, como aporte conceitual quando puder auxiliar-nos a responder às questões que uma perspectiva histórica torna possível produzir.

Sabe mos que para compreender as ações que deram existência ao Posto Fraternidade Indígena, o que anunciavam e o que significavam, é necessário articular o que aconteceu localmente, em Mato Grosso, circunscrito ao território do posto, às políticas gerais do órgão cuja responsabilidade era gerir as questões indígenas. Entretanto, essas políticas se apresentarão neste trabalho para compor o nosso objeto e dar às questões que estamos propondo os sentidos devidos. As políticas indigenistas aqui envolvidas, não são, em si, objeto desta pesquisa, serão referidas sempre a partir de algumas obras que as tomaram como objeto. Entre elas, podemos citar o livro de Antônio Carlos de Souza Lima, *Um Grande Cerco de Paz*⁹. Parte considerável das instruções, ou do discurso civilizatório, que aparece no trabalho de Antônio Carlos Souza Lima, como macro-estratégias do governo brasileiro, foram também identificadas na documentação do Posto Fraternidade Indígena.

Para esse estudo, Lima consultou a documentação interna do SPI, no período de 1910 a 1930, mergulhando nas diversas estratégias que consolidaram a chamada política de aldeamento do SPI, investindo o indígena de proteção com o intuito de efetivar o processo de sua integração cultural e territorial na nação brasileira.

⁸CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

⁹LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

Em outra obra, *Aos fetichistas, Ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*¹⁰, o antropólogo mostra também o modo como o saber científico, a Antropologia, no caso, impregnada da ideologia positivista, migrou, em alguns momentos, para o campo político acabando por contribuir com o sofisticado projeto de proteção tutelar, colocado em curso a partir da criação do SPI.

Outra importante referência é o livro organizado por João Pacheco de Oliveira, *Indigenismo e territorialização? Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo*¹¹, que introduz-nos na discussão sobre a diversidade da relação indígena x branco (contextos de confronto). O texto de Oliveira *Terras Indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural*, faz uma comparação entre a política de aldeamento e de concessão de terras para povos indígenas efetivada pela Funai (Fundação Nacional do Índio), a partir da década de 70, e aquela desenvolvida pelo SPI, durante a sua existência, entre 1910 e 1969. Nessa reflexão, o autor constata que os aldeamentos realizados durante a atuação do SPI eram bem menores territorialmente dos que os que foram feitos sob a administração da Funai. Este fenômeno pode ser entendido através da intervenção e contribuição da Antropologia para pensar a questão indígena que só se institucionalizou no final dos anos 50, entretanto toma forma de discurso, com seus efeitos de poder, no final da década de 70 e início de 80. Pela ausência desta Ciência e sua interferência nas políticas indigenistas, as especificidades sócio-culturais não foram levadas em conta na demarcação de suas terras.

De acordo com João Pacheco Oliveira, a partir de 1970, a política para efetivar qualquer demarcação, como território indígena de determinada etnia, passa a exigir um estudo pericial (com autoridade científica) que investigava a relação de ancestralidade da etnia com o território a ser demarcado, critério que não era levado em consideração durante a atuação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), nem mesmo a partir de 1939, quando é instituído o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), instância de definição política do órgão.

Nessa mesma obra, Antônio Carlos de Souza Lima, no texto *A 'identificação' como categoria histórica* corrobora a afirmação de Oliveira de que para

¹⁰LIMA, Antônio Carlos Souza. *Aos fetichistas*. Citado, 1985.

¹¹OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Indigenismo e territorialização poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

efetivar a demarcação de terras indígenas há necessidade de buscar o instrumental da História para ser possível definir a terra de posse indígena numa relação de ancestralidade. Estes desafios do reconhecimento de territórios tradicionais indígenas convocam os historiadores a assumirem a responsabilidade de levantar elementos documentais que possam instrumentalizar tais demarcações.

Em uma outra obra deste autor no texto *O governo dos índios sob a gestão do Serviço de Proteção aos Índios*¹², Lima traz uma grande contribuição no sentido de discutir algumas instruções do SPI, como a que diz respeito à reunião de índios de várias etnias em um mesmo espaço.

Foi também de grande importância para a esta pesquisa *O Diretório dos Índios* de Rita Heloísa de Almeida¹³, onde a autora considera que o decreto de 1911 do SPILTN não pode ser dissociado de um processo histórico que teve início com o Diretório dos Índios, instituído pelo Marquês de Pombal, em 1757. Para a antropóloga, em linhas gerais, as instruções do SPI precisam ser entendidas como consequência ou parte de um processo histórico contínuo, que tem suas raízes na colônia portuguesa.

Apesar desse conjunto importante de obras, não encontramos nenhum estudo específico sobre o Posto Fraternidade Indígena, uma vez que os existentes abordam o povo Umutina, e não problematizam o posto como objeto, conforme é o nosso interesse. O estudo sobre os Umutina mais antigo é de 1941; trata-se do livro de Max Schmidt – *Los Barbados o Umutinas en Mato Grosso*, que reúne os dados etnográficos colhidos em 1928, em uma expedição etnográfica que o leva aos Umutina. Outro trabalho é datado de 1953; refiro-me à obra de Harald Schultz – *Vinte e Três Índios Resistem à Civilização*¹⁴, que narra a expedição etnográfica entre os Umutina que viviam fora do Posto Fraternidade, realizada entre 1943 e 1944.

Schultz efetiva a expedição na condição de chefe do departamento de Etnologia do SPI, e teve como propósito registrar os aspectos sócio-culturais desse povo, em seu estado “selvagem”, “puro”, conforme suas palavras. Somente dez anos depois,

¹²LIMA, Souza Antônio Carlos. *O governo dos Índios sob a gestão do SPI*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História Indígena no Brasil*. São Paulo, FAPESP/Companhia das Letras. 1998. Esse artigo, segundo o próprio autor, é uma primeira versão da sua dissertação de Mestrado.

¹³ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997:14.

quando trabalhou no Museu Paulista, Schultz, publicou o livro acima citado e também uma separata na Revista do Museu Paulista – *Informações Etnográficas sobre os Umutina* – no ano de 1962, trazendo todas as outras referências documentais e etnográficas sobre os “Barbados” reunidas por ele.

Em “Vinte e Três Índios Resistem à Civilização”, Schultz narra a expedição de 1943/44 aos Umutina. Exatamente por seus objetivos de produzir uma memória do estágio primitivo do povo que ele acreditava ser o “brasileiro”. Nesta publicação, ele trata apenas dos índios que não aceitaram o aldeamento no Posto Fraternidade ou que resistiram à “proteção” do Estado. Tal política foi executada com os objetivos de *fixação em torno do centro de ação local do Serviço*¹⁵, conhecida como a prática do “aldeamento” e caracterizada como um “grande cerco de paz”, por Lima. No livro, Schultz faz apenas duas referências ao posto, uma delas através de uma fotografia, de cuja imagem faço uma análise iconográfica no final do capítulo dois, e a outra quando faz uma comparação entre os índios que viviam na mata e os que viviam no posto, os primeiros tidos como “selvagens”, e os últimos, “civilizados”, condição adquirida através da permanência no posto e que eliminava qualquer lembrança do seu estágio anterior e inferior, quando ainda eram “bárbaros”.

De acordo com a nossa pesquisa, Schultz encaminhou um relatório da expedição, justificando a sua presença em meio aos Umutina como um estudo científico, além da realização cine-fotográfica e sonora dos índios Umutina da margem direita do Alto do rio Paraguai, realizada em vários momentos: entre outubro de 1943 e princípios de fevereiro de 1944 e depois em última etapa de agosto a outubro de 1944.

Ao organizar os estudos sobre os Umutina, o etnólogo Harald Schultz pretendia, além de conhecer o povo, garantir a conservação dos dados etnográficos e objetos de cultura material disso que acreditava ser o primeiro estágio evolutivo do povo brasileiro.

Sobre o próprio Harald Schultz encontramos a dissertação de mestrado em Antropologia, pela PUC de São Paulo, de Sandra Maria Christiani de La Torre Lacerda Campos – *O Olhar Antropológico: O índio brasileiro sob a visão de Harald Schultz* – que

¹⁴SCHULTZ, Harald. *Vinte e Três Índios Resistem à Civilização*. Melhoramentos, São Paulo, 1953.

¹⁵ LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz*. Citado, 1995:180.

traça a trajetória do etnólogo Harald Schultz e traz também a relação de estudos etnográficos que ele realizou enquanto funcionário do SPI. Essa dissertação nos esclareceu sobre a rede de apoio composta pelos agentes do SPI, da qual Harald Schultz fazia parte.

Há ainda sobre o povo Umutina o estudo de Lucimar Luisa Ferreira, *O índio Umutina no discurso do contato: silenciamento e resistência*¹⁶ que trata da questão identitária no âmbito do contato desse povo com o não-índio, para o qual utiliza o instrumental teórico-metodológico da análise do discurso.

Em relação aos trabalhos historiográficos, são vários os que traçam o panorama de construção e cristalização de uma identidade nacional que considera a presença do indígena na formação sócio-cultural brasileira. Para compor esse cenário mais amplo tomamos como referência o trabalho de Thomas Skidmore, *Preto no Branco – Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro* e *De Getúlio Vargas a Castelo Branco*¹⁷; de Alcyr Lenharo, *Colonização e trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste nos anos 30* e *a Sacralização da política*¹⁸ e de Boris Fausto, *História do Brasil*¹⁹.

Skidmore discute a nacionalidade brasileira no cruzamento da questão racial com a econômica. Apresenta-nos uma elite científica brasileira, do final do século XIX e início do XX, apta a considerar não só a participação do branco, mas do indígena e do negro no processo de formação do povo brasileiro, desde que estes últimos fossem incluídos numa política de branqueamento, conforme o pensamento evolucionista do positivismo. Já Lenharo, faz uma discussão sobre como o programa “Marcha para o Oeste” se restringiu ao discurso oficial e se transformou em discurso mítico e ideológico.

Além de todas essas obras, as que dão o suporte teórico desta investigação histórica são de autoria de Michel Foucault e uma de Michel de Certeau. Pois, ao exercitar a experimentação metodológica, que discuto a seguir, encontrei nas análises de Foucault sobre o poder disciplinar, uma importante ferramenta para a compreensão das relações

¹⁶ FERREIRA, Lucimar Luisa. *O índio Umutina no discurso do contato: silenciamento e resistência*. Instituto de Estudos da Linguagem. (Dissertação de Mestrado) São Paulo – Unicamp. 2000.

¹⁷ SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Trad. de Raul de Sá Barbosa, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976 e *Brasil: de Getúlio Vargas a Castelo Branco, 1930-1964*. 7ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

¹⁸ LENHARO, Alcir. *Sacralização da política* Campinas, Papyrus/Ed. UNICAMP, 1996 e *Colonização e Trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste. Os anos 30*. 2ª Ed. Editora da Unicamp, Campinas, 1986.

¹⁹ FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. Edusp. São Paulo, 1995.

políticas presentes no Posto Fraternidade Umutina. Sabemos que as investigações históricas que inspiram as obras “Vigiar e Punir” e “História da Sexualidade – A Vontade de Saber” estão delimitadas, circunscritas em objetos e temporalidades bem demarcados.

Nessa perspectiva foucaultiana encontro a obra “Um grande cerco de paz” de Antônio Carlos Souza Lima que se apóia na obra “Governamentalidade”, de Michel Foucault.

Já em Certeau e sua obra “A Invenção do Cotidiano – Modos de Fazer”, me apropriado da diferenciação que faz entre estratégias e táticas para pensar de um lado as ações do Estado e de outro, na “contramão” de ações articuladas, aquelas que identificamos como sendo táticas de resistência dos índios.

Considerando as especiais atenções deste trabalho voltadas para o cotidiano do Posto Fraternidade Indígena, desde o primeiro momento, a micro-história, segundo conceito de Jacques Revel, pareceu-nos o caminho possível, pois:

deve permitir o enriquecimento da análise social, torná-la mais complexa, pois leva em conta aspectos diferentes, inesperados, multiplicados da experiência coletiva²⁰,

Segundo o autor:

(...) a redução de escala, o interesse por destinos específicos, por escolhas confrontadas a limitações, convidam a não se deixar subjugar pela tirania do fato consumado – “aquilo que efetivamente aconteceu” – e a analisar as condutas, individuais e coletivas, em termos de possibilidades, que o historiador pode tentar descrever e compreender²¹.

Concordando que a micro-história seria o melhor caminho para a construção desta dissertação, cuidamos em considerar esta articulação imprescindível com a macro-histórica, oscilando nesse exercício de ora fechar a lente da objetiva e ora abrir, para que pudéssemos avançar numa leitura de apreender os vários contextos inseridos nas tramas do Posto Fraternidade Indígena.

O exercício da redução de escala entre uma perspectiva e outra nos possibilita compreender uma história social num espaço bem recortado, colocando em

²⁰REVEL, Jacques. *A História ao Réis-do-chão*. In LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000:18.

²¹REVEL, Jacques. Citado, Pp. 19 e 20.

evidência agentes históricos e suas singularidades que não são vistos de forma homogeneizadas, permitindo assim a visualização das multiplicidades nas ações.

Se através da pesquisa bibliográfica podemos identificar a política de aldeamento, a documentação específica do posto, que registra as pequenas ações em detalhes, torna possível caracterizar a produção do cotidiano do posto e das relações deste com o seu entorno (fazendas, garimpeiros e cidade), permitindo identificar a participação de cada agente social, seja ele o civilizado e suas categorias (funcionário do SPI, fazendeiro, etnólogo, etc), seja ele o índio (Umutina, Nambiquara, Paresi, etc.).

As questões desta dissertação foram construídas a partir do contato com os documentos do SPILTN, arquivados no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, com documentos avulsos do Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, da pasta Ministérios, além de trechos de artigos e notícias do acervo do jornal *Estado de Mato Grosso*, no período de 1936 a 1945, presentes no Arquivo Público do Estado de Mato Grosso.

Nesses documentos foi possível encontrar atas, correspondências de agentes encarregados do Posto Fraternidade, endereçadas à Inspetoria Regional do SPI, localizada em Cuiabá, Mato Grosso, ou à Inspetoria Nacional, ligada ao Ministério do Trabalho Indústria e Comércio²². Há documentos que dizem respeito ao trabalho integrado da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas com o SPILTN, ou instruções para o Posto Fraternidade, oriundas do Serviço de Proteção, além de documentos (ofícios, telegramas e cartas) enviados e recebidos do próprio Ministério da Agricultura.

O posto, de 1913 a 1921, ficou sob o comando do funcionário Severiano Albuquerque, de outubro de 1921 a 1941 sob a responsabilidade do encarregado Octaviano Calmon, nos últimos meses de 41, Evaristo de Paula assumiu a função de gerenciar o posto. A documentação mostra ainda que no ano de 1942, Gastão Pompeo Campos assumiu como encarregado e, nos anos de 1943 a 1945, limite do recorte temporal deste estudo, o posto ficou sob a direção de José Federlis de Barros.

²²Os documentos do Posto Fraternidade Indígena eram enviados para as Inspetorias e alguns diretamente para a Inspetoria Nacional – SPI, órgão que estava ligado ao Ministério da Agricultura até 1934 e depois foi transferido para o Ministério da Guerra, pois Rondon e os responsáveis por gerir a política indigenista em nível nacional, entendiam que a questão da integração dos povos indígenas à nação brasileira era uma

Todos estes administradores prestavam conta de tudo que era feito nos limites do território do posto. Havia uma periodicidade de produção de relatórios informando ao SPI aspectos do cotidiano, como a colheita, as benfeitorias, roçadas, derrubadas e plantações, criação, pastagem, chegada e saída de índios, além de pequenos acontecimentos, incidentes, conflitos entre Umutina e poaeiros. Os relatórios informam sobre as visitas de índios ao posto, sobre dados de nascimento e morte deste povo no ano, bem como prestavam contas sobre o que foi possível produzir na lavoura.

Dentro do recorte temporal proposto por este trabalho, identificamos relatórios com periodicidade mensal, outros semestrais e alguns anuais. Além de relatórios, encontramos também, muitos telegramas, cartas e bilhetes, que eram enviados de acordo com a necessidade de comunicação.

A documentação traz detalhes também sobre o que era consumido ou gasto na manutenção do posto, relaciona os brindes utilizados na época da pacificação e ainda informam sobre o estado sanitário do posto em quase todas as correspondências enviadas à Inspetoria do SPI, em Mato Grosso.

Foi possível identificar também folhas de pagamento dos funcionários do posto e uma caderneta de campo do encarregado Octaviano Calmon, do ano de 1930, que registra todas as atividades de trabalho dos índios dentro do aldeamento, durante o mês de maio daquele ano, dia após dia.

Essa grande quantidade de documentos traz informações desde os primeiros contatos de pacificação, quando do assentamento das linhas telegráficas sob o comando de Rondon, em 1913 - referência inicial desta pesquisa, até 1968, ultrapassando, portanto, o recorte temporal desta pesquisa que finda em 1945.

Apesar das observações pertinentes na qualificação sobre a necessidade de buscar como fonte de informação a memória oral de alguns índios, não encontramos possibilidades de desenvolver esta pesquisa por vários motivos: o tempo exíguo para a finalização desta pesquisa; os empecilhos burocráticos da Funai que exige 6 meses para a

questão de segurança nacional, pois antes de serem pacificados e civilizados, eram considerados selvagens e de natureza perigosa para o Brasil.

liberação de uma autorização de pesquisa. Como o tempo de pesquisa e escrita da dissertação é bastante limitado e a execução do método de pesquisa oral bastante criterioso, não tive condições de esperar o trâmite legal da Funai, fazendo a opção por analisar apenas a documentação oficial, composta de uma quantidade volumosa de documentos.

A opção do marco final deste trabalho como sendo em 1945, se justifica à medida que é neste ano que acontece a “rendição” do último grupo de Umutina resistentes ao contato. Estes índios, após sucessivas tentativas frustradas do SPI, acabaram “aceitando” este órgão como tutor e o espaço do posto como morada.

Esse fato justifica nossas balizas temporais. O caso dos Umutina chama a atenção pelo tempo – 32 anos – do processo de pacificação, uma vez que é notória a resistência desses índios às disciplinas impostas pelo posto e, por outro lado, a insistência do SPI em assujeitá-los, uma vez que, já em 1913 o documento registra a sua “pacificação”:

Mais duas tribos foram pacificadas em Mato Grosso durante o ano de 1913: a dos Cabixis e a dos Barbados, a primeira por funcionários da respectiva inspetoria e a segunda por pessoal das linhas telegráficas sob a direção do Coronel Rondon. Os Cabixy habitam as vizinhanças do Sararé e os Barbados o Alto Paraguay. Uns e outros viviam em contínua guerra com os civilizados, principalmente os últimos com os seringueiros da mata da Poaia²³.

A instalação do posto, a atração dos índios, as práticas de disciplinamento e as táticas de resistência são processos e problemáticas que queremos identificar/analisar através dos registros do Posto Fraternidade Indígena.

A partir do contexto que montamos nesta Introdução e dos objetivos afirmados desta dissertação, organizamos nosso trabalho em quatro capítulos, conforme a natureza das questões que encontramos:

No primeiro capítulo vamos fazer algumas considerações gerais sobre os Umutina enquanto sociedade destacando sua historicidade e trajetória.

No segundo capítulo vamos nos ater aos processos de pacificação e atração. Está implicado aqui o re-ordenamento do espaço provocado pela instalação do posto com uma nova delimitação de fronteiras e limites territoriais.

O terceiro, aborda as tecnologias da disciplina que entram em cena, como o uso de roupas, o trabalho na lavoura, a construção do hospital e da escola e a introdução de pequenos ofícios para alguns índios. É importante frisar que o fato de estarmos tratando das disciplinas neste segundo capítulo não significa que elas teriam “chegado” depois dos processos de pacificação e atração, como numa história linear de acontecimentos. Os processos não têm uma linha definitiva de separação e, em si mesmo, não chegam a se concluírem. As disciplinas, por sua vez, já estão presentes na ocupação branca, suas hierarquias e sua relação com o espaço.

No quarto e último são discutidas as táticas de resistência implementadas pelos índios. Esclarecemos que essas resistências, como tal, estão sendo identificadas a partir da análise dos discursos da documentação oficial. O que pretendemos com este capítulo é mostrar que as instruções do SPI eram falíveis, ou que não se realizavam exatamente como haviam sido pensadas e definidas, que dependendo da especificidade do grupo de índios em questão, algumas ações poderiam ser reformuladas diante dos vários contextos – como, por exemplo, diante de uma negociação algumas delas não chegariam a ser colocadas em prática, e outras, improvisadas pelo posto, acabaram sendo incorporadas, uma vez que também visavam à pacificação e a incorporação dos índios ao território da nação.

No fechamento deste trabalho fiquei motivada a fazer uma análise iconográfica das imagens sobre os Umutina, em virtude do tempo escasso, não foi possível aprofundar. Porém resolvi fazer um rápido ensaio de algumas fotografias, que me pareceram mais significativas.

²³Relatório da Inspeção Regional em Mato Grosso endereçado ao SPI/TN, no Ministério da Agricultura, 1913. Microfilme 200. Fotograma 1224. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Entrecapa 1

CAPÍTULO I

NOTAS PARA A COMPREENSÃO DO POSTO FRATERNIDADE INDÍGENA

Antes de seguirmos em frente, é preciso fazer um recuo ao século XIX, quando as práticas disciplinadoras em relação aos índios migram do âmbito religioso para o âmbito político e econômico, de forma mais incisiva. Ao organizar o trabalho “A Legislação Indigenista no Século XIX”, Manuela Carneiro da Cunha analisou a legislação indigenista desse período da História do Brasil, que teve a sua tônica, em linhas gerais, segunda ela, na conquista do espaço em consonância com uma política de trabalho, onde se restringia o acesso da propriedade fundiária para uns poucos e tentava converter em assalariados toda uma gama da população pobre e independente.

Em áreas de índios ditos então “bravios”, tentava-se controlá-los, concentrando-os em aldeamentos: “desinfestavam-se” assim os sertões. Nas áreas de ocupação colonial antiga, tentavam-se ao contrário, extinguir os aldeamentos, liberando as terras para os moradores. Essas diferenças regionais nada mais eram, portanto, do que duas etapas de um mesmo processo de expropriação (...) Esse século do senso prático, a destruição dos índios se deu sobretudo por processos mesquinhos e sem vozes dissonantes: O Império aderira com poucas reservas aos projetos dos moradores; os religiosos, capuchinhos italianos, introduzidos na década de 1840, dispersos e isolados, eram meros funcionários do Estado²⁴.

Esse estudo nos ajuda a entender um pouco as concepções ideológicas da elite brasileira sobre os indígenas e nos revela como as atitudes vão tomando forma, a ponto de virarem instruções, normas e leis para o controle dos indígenas pelas elites do século XIX, e sua continuidade no início do século XX, já nas ações do SPI.

Há que considerar que do XIX para o XX houve mudanças significativas que estão impressas na re-orientação das ações, que passam a ter caráter assistenciais com o nascimento do Estado brasileiro.

Antes de Rondon, a política de aldeamento estava pautada pela domesticidade dos povos indígenas visando a apaziguá-los, impedindo-os de atacarem os

²⁴CARNEIRO, da Cunha Manuela (Org). *Legislação Indígena no Século XIX: Uma Compilação: 1808-1889*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

moradores; ou ainda visavam incorporá-los ao trabalho. Segundo Manuela Carneiro, há notícias de escravização indígena até 1850, mesmo sendo essa prática abolida em várias situações, durante os séculos XVII e XVIII e retomada temporariamente no início do XIX. Carneiro resume bem o que foi todo o processo de espoliação dos índios do Brasil, no XIX, no parágrafo a seguir:

O processo de espoliação torna-se, quando visto na diacronia, transparente: começa-se por concentrar em aldeamento as chamadas “hordas selvagens”, liberando-se vastas áreas, sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas a estranhos; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir, extinguem-se aldeias a pretexto de que os índios se acham “confundidos com a massa da população”; ignora-se o dispositivo da lei que atribui aos índios a propriedade das terras das aldeias extintas e concedem-se-lhes apenas lotes dentro delas; reverterem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias que as repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população. Cada passo é uma burla, e o produto final, resultante desses passos mesquinhos, é uma expropriação total²⁵.

Com o surgimento do SPI não significou que a política indigenista tenha tomado rumos distintos dos já adotados em outros tempos, pelo contrário, houve uma continuidade das ações políticas de aldeamento, sendo muitas, ainda, utilizadas tal qual no século anterior. A diferença que observamos na política adotada no XX pelo SPI é a plena consciência de objetivos em promover a *evolução* do índio integrando-o ao processo civilizador a partir de atitudes mais aprimoradas e assistencialistas.

O Posto Fraternidade Indígena foi fundado pela Comissão Rondon, em 1913, a partir da extensão de um ramal das linhas telegráficas do Posto Utirarity até a cidade de Barra dos Bugres, em seguida foi transferido para o Serviço de Proteção aos Índios. De acordo com a pesquisa do etnólogo do SPI Harald Schultz, do início da década de 1940, as primeiras notícias a respeito dos Umutina parecem ser as de Ricardo Franco de Almeida Serra, que datam de 1797:

²⁵CARNEIRO, Manuela da Cunha (Org).Citado. 1992:23.

O pequeno rio Cabaçal!, também aurífero, entra no Paraguay pela mesma margem de oeste, três léguas inferiormente a foz do Sepotuba. Neste último rio vive a nação de índios Barbados, mansa e valente, assim chamada por ser a única nação deste distrito que, tendo copiosas barbas se distinguem de outras nações²⁶.

A barba, ou o uso do cavanhaque dos Umutina justificou o apelido de Barbados, dado pelos “civilizados”.

Na obra *Exploração do Norte de Matto Grosso, região do Alto Paraguay e planalto dos Parecis. Aparentamentos de História Natural, Etnographia, Geographia e Impressões pelo Padre Nicoláo Badariotti*, de 1908, ele escreve: *Estes índios são assim chamados, não porque sobressaíam por muita barba, mas porque quando aparecem ao estrangeiro imitam este apêndice humano por meio de pele de búzio*²⁷.

Na obra *Índios do Brasil*, de 1908, há outra referência às barbas dos Umutina:

Barbados ou Barbudos – antiga nação selvagem de Matto Grosso (no Sepotuba), dos famosos encabelados, que, como os Guaribas (do Amazonas) se faziam mais ferozes no aspecto pelos cabelos crescidos. O General Mello Rego, entretanto, afirma que os Barbados do rio dos Bugres, afluente do Paraguay, acima do Sepotuba, usam de longas barbas fictícias, feitas com tranças de cabelos de suas mulheres²⁸.

Nos períodos que Schultz viveu entre os Umutina, no final de 1943 e, depois, entre o final de 44 e início de 45, ele pôde conferir esses dados. Em sua obra “Informações Etnográficas Sobre os Umutina”, Schultz diz que a sua convivência diária permitiu-lhe observar que os homens cultivavam o cavanhaque e que as mulheres ainda que, em geral, usassem o cabelo rente à nuca, em ocasiões especiais, deixavam-no crescer o suficiente para fazerem longas cordas e máscaras-pecuras, a serem usadas pelos homens em rituais como o do culto aos mortos²⁹. Sobre os cabelos dos homens, estes os deixavam crescer para prendê-los num único laço no topo da cabeça. Este penteado singular era uma forma, inclusive, de identificar um Umutina.

²⁶SCHULTZ, Harald. *Informações etnográficas sobre os Umutina*. Separata da Revista do Museu Paulista. Nova Série – Volume XIII. 1962:75.

²⁷SCHULTZ, Harald. Citado, 1968:98

²⁸SCHULTZ, Harald. Citado, 1968:98 e 99.

²⁹SCHULTZ, Harald. Citado, 1968:99

Outras menções sobre os Barbados aparecem em 1862, com Augusto Leverger em *Roteiro da Navegação do rio Paraguay desde a foz do rio Sepotuba até a do rio São Lourenço*:

Das Três Barras para baixo, torna-se menos dificultosa a navegação do Paraguay, posto que ainda obstruída por algumas cachoeiras e baixios de pedra. Em distancia de 4 léguas, entra na margem esquerda o ribeirão Antonio Gomes, e 2 léguas adiante, está o Estreito dos Bugres onde há um grande baixio de pedra. D'ahi a 2 ou 3 léguas, deságua na margem esquerda, o ribeirão Pari. Segue-se um espaço de 10 a 15 léguas, em que o rio, cujo curso é mui tortuoso, não recebe afluente algum e não tem cachoeira. (...) 3 léguas mais abaixo, entra pela margem direita, um riacho de canoa a que alguns chamam Rio Branco, outro Rio dos Bugres ou dos Barbados e também de Tapirapoan. (...) Nas cabeceiras deste riacho, está o aldeamento dos Índios Barbados. Seu número anda por 400. Sustentam-se de caça, da pesca, dos frutos espontâneos do solo e de milho, mandioca, batatas e carás que plantam, cultivando a terra com instrumentos feitos de pedra e madeira de cerne. Vivem em paz com as outras nações indígenas. Posto que pouco distantes das nossas povoações, nunca tiveram, nem procuraram ter relações conosco. Descem às vezes até a margem do Paraguai. Tem sucedido atacarem canoas que iam do Diamantino para Villa Maria, e se não nos hostilizam mais freqüentemente é do medo das nossas armas³⁰.

Não há dados precisos sobre a localização e origem dos Umutina. Há várias informações que ainda não foram analisadas com o rigor necessário. Até hoje há controvérsias entre os próprios Umutina. Neste trabalho vou apenas citar as versões que encontrei, consideradas aqui apenas hipóteses, sem me ater na discussão, pois não é este o propósito da pesquisa. Há sim, a necessidade de recorrer aos documentos do século XVIII, quando aparecem as suas primeiras referências para entender, inclusive, a ocupação da região Oeste do Brasil. Para Schultz, entretanto, pode-se admitir que:

(...) os Umutina, em tempos históricos vieram do médio rio Paraguai, das imediações do rio Sepotuba; daí se deslocaram no século passado (XIX), sem poder precisar a data exata, subindo o rio Paraguai, cedendo à pressão dos neobrasileiros³¹.

Atualmente, desde a localização feita pela Comissão Rondon, os Umutina ocupam a faixa de terras entre os rios dos Bugres e Paraguai, a 10 quilômetros do município de Barra dos Bugres. De acordo com os escritos de Schultz, os Umutina afirmavam que, em tempos remotos, moravam nas margens do rio Sepotuba (Kepó), afluente do médio rio Paraguai, tendo muitas aldeias e extensos roçados, informações estas que coincidem com as palavras de Augusto Leverger que citamos acima. Com a chegada

³⁰LEVERGER, Augusto. *Apontamentos cronológicos da Província de Mato Grosso*. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, v.205:76.

dos “civilizados”, os Umutina foram forçados a adentrar ainda mais em direção ao sul, se localizando nas margens do rio dos Bugres, por eles chamado de *Helatino-pó-páre*. A pressão por parte dos “civilizados” não cessou e o interesse cada vez maior na extração das raízes de ipecacuanha, também conhecida como poaia, presente em grande quantidade na região, foi motivo para novos e longos conflitos que perduraram por muitos anos, o que acabou resultando na intervenção do SPI e na criação do Posto Fraternidade Indígena.

Outra característica que deve ser ressaltada sobre os Umutina diz respeito ao idioma. De acordo com os estudos comparativos dos lingüistas Aryon Dall’Igna Rodrigues da Universidade de Brasília e Chestmir Loukotka, que fez um estudo a partir do vocabulário colhido pelo antropólogo Max Schmidt, publicado em 1941, o idioma Umutina pertence à família lingüística Macro-Jê, a mesma dos Bororo.

Fiz primeiramente a comparação apenas do vocabulário, básico, não-cultural, a fim de obter uma idéia da relativa intensidade do parentesco que existe entre as duas línguas; depois comparei o restante do material disponível. O resultado, como verá, é positivo: acusa parentesco bastante intenso; os elementos comuns às duas línguas (cerca de 50%) não permitem duvidar – parece-me – que se trata de afinidade genética³².

O conhecimento e domínio do parentesco lingüístico (Umutina e Bororo) foram significativos para a efetivação das pretensões dos agentes do SPI durante a implantação do Posto Fraternidade. Uma demonstração desta estratégia foi o episódio da morte de um índio Umutina, em 1919, considerado “civilizado” que trabalhava para o SPI como agente pacificador. Esta baixa gerou um problema a ser resolvido: como estabelecer a comunicação? Já sabendo a língua Umutina era a mesma dos Bororo, o encarregado do posto solicitou a contratação do índio Bororo José, que também falava português, para dar continuidade aos trabalhos de “pacificação”, uma vez que os agentes não possuíam, ainda, familiaridade suficiente com a língua Umutina

Linguagem Borora mesma Barbados com pouca variação, são, portanto parentes chegados. Conhecendo necessidade deste serviço peço (sic) chefe dispensar ida

³¹LEVERGER, Augusto. Citado, p. 77.

³²Carta datada de 25 de setembro de 1954, do professor Dall’Igna Rodrigues para o etnólogo Harald Schultz, com a qual enviou também uma cópia da separata de seu vocabulário Umutina, colhido em 1943. In: SCHULTZ, Harald. *Informações etnográficas sobre os Umutina*. Separata da Revista do Museu Paulista. Nova Série – Volume XIII. 1962.

Bororo José por um mês, tempo necessário para estabelecer (sic) relação com Barbados chamando-os residir no Posto Cachoeirinha³³.

A intervenção do SPI junto aos Umutina foi justificada por uma série de fatores que não surgiram de uma hora para outra e muito menos como um resultado de um simples desejo do “pacificador” Rondon, nos idos de 1913, quando de sua passagem pela região para assentamento das linhas telegráficas. Essa questão se originou muito antes, já no século XIX com o regulamento das Missões (1845) e também com a Lei de Terras de 1850, responsáveis por uma série de ações que gerou um quadro extremado de violências explícitas aos povos indígenas e a espoliação de suas terras.

*O aldeamento de índios obedecia, com efeito, a conveniências várias: não só se os tirava ou confinava em parcelas de regiões disputadas por frentes pastoris ou agrícolas, mas os levava também para onde se achava que seriam úteis*³⁴.

No caso dos Umutina, as suas terras possuíam um atrativo valioso para os proprietários de fazendas e sítios, lavradores, seringueiros e garimpeiros, uma intensa mata de poaia, pronta para ser extraída e exportada para o mercado europeu (principal consumidor, na época). Por esse motivo, o processo de intervenção com fins pacificadores foi se intensificando à medida que as frentes de expansão iam adentrando para o oeste e invadindo extensas porções de terras que apresentavam interesses econômicos na forma da mineração e da extração vegetal. Na região onde os Umutina estavam localizados havia a poaia e, ainda, mais acima, ao norte desta área indígena, havia a mineração, como a exploração de diamante, em Diamantino.

Em um trecho do livro “Missão Rondon”, editado pelo Jornal do Comércio, do Rio de Janeiro, encontramos duas afirmações que merecem nossa atenção: a primeira diz que a instalação do ramal das linhas telegráficas de Barra do Bugres atravessava a mata de poaia e, a segunda que os índios Barbados residiam nessa localização e que tinham notícias de hostilidade por parte desses índios junto aos civilizados.

Vimos, porém, que o Coronel Rondon construiu também vários ramais, entre os quais figura o, da Barra dos Bugres, cujo ponto inicial é a estação dos Pareci. No

³³Telegrama para a Inspectoria solicitando a permanência do índio Bororo José, em 02 de outubro de 1919. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

³⁴CARNEIRO, da Cunha Manuela (Org). *Legislação Indígena no Século XIX: Uma Compilação: 1808-1889*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

traçado deste ramal era obrigatória a passagem através da mata de poaia, na margem direita do Alto Paraguai. Em tal travessia residia a dificuldade máxima da projetada construção, porque aí vivem os índios conhecidos pelo nome de Barbados, que, desde os tempos coloniais, nunca cessaram de hostilizar nossa gente, repelindo sempre com violência todas as tentativas que do nosso lado se fizeram, para penetrar nas suas terras, quer fossemos a mão armada, quer com mostras de amizade e intenções pacíficas³⁵.

Sobre essa hostilidade, o etnólogo Harald Schultz fez uma reflexão, apontando o etnocentrismo embutido em tais descrições que direcionava o olhar a partir do depoimento do civilizado, ignorando o outro lado da questão:

(...) é sabido que os nossos índios geralmente só se tornavam hostis depois que recebiam do branco, mostras de suas verdadeiras intenções, que até hoje consistem unicamente em espoliar-los de tudo o que possuem³⁶.

Padre Nicoláo Badariotti, em 1898, discorre sobre os Barbados, afirmando que a hostilidade era real se dessem motivos para tal, caso contrário se mostravam pacíficos: *Prova de que eles não são agressivos é que se mostram pacíficos, em quanto não são provocados*.³⁷

A construção de que o Umutina era hostil provavelmente passava pela saudação que em geral faziam no contato com o *Outro*, denominada de “saudação agressiva” a partir da publicação de Schultz, onde o próprio autor diz ter sido usada de forma “tradicional” entre os Umutina, apesar de não haver referências nos escassos informes históricos desta tribo³⁸. A descrição de Rondon sobre a saudação dos Umutina, que extraí da obra de Schultz e que segue transcrita abaixo, foi publicada no Jornal do Comércio, com base nas conferências realizadas nos dias 05, 06 e 07 de outubro de 1915, no Theatro Phoenix do Rio de Janeiro, sobre os trabalhos da Expedição Roosevelt e Comissão Telegraphica.

Imaginemos, por um instante, que nos achamos no acampamento do rio dos Bugres, e que nos vêm avisar da aproximação de um troço de guerreiros daquela nação. Movidos pela curiosidade, saímos imediatamente para o terreiro, desejosos de assistir à cerimônia usada por eles, no momento de chegarem a um povoado estranho. (...) Qual será o cerimonial dos Barbados? Ei-los, porém, que se aproximam? Vêm carrancudos, com aspecto marcial, antes agressivos e que

³⁵Missão Rondon. *Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegraficas Estratégias de Matto-Grosso ao Amazonas* - Sob a direção do Coronel de Engenharia Cândido Mariano Rondon de 1907 a 1915. Typ. Do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C. Rio de Janeiro, 1916:363.

³⁶SCHULTZ, Harald. *Informações etnográficas sobre os Umutina*. Separata da Revista do Museu Paulista. Nova Série – Volume XIII. 1962:79.

³⁷SCHULTZ, Harald. Citado, 1962:80.

³⁸SCHULTZ, Harald. Citado, 1962:82.

amistosos; todos trazem arco e flechas. Chegados a certa distância, estacam de repente, levantam os arcos em posição de atirar, armam as flechas, apontadas para nós, retesam as cordas, batem irados o solo com o pé direito, soltam pavoroso grito de guerra; mas tudo isto, num instante tão fugaz, que não tivemos tempo de voltar no espanto da nossa surpresa! Os arcos, cedendo à forte tensão das cordas, curvam-se e armazenam a força destinada a ser transmitida às flechas! Já soltas as cordas, os arcos destendem-se; ouve-se o estalo seco do bater daquelas sobre a madeira destes. Se algum de nós, cedendo a um impulso natural e legítimo, fechou os olhos, terá perdido a parte mais imprevista, e a única plenamente agradável de toda esta cena, a verificação de que as flechas não partiram, mas ficaram retidas entre os dedos que as dirigiam e guiavam. As cordas foram soltas em vão; e tudo, enfim, não passava de mera encenação destinada, pura e simplesmente, a traduzir os sentimentos de cordialidade e de bons desejos dos que a montaram e executaram³⁹.

No ano de 1943, quando Schultz chegou em terras Umutina, o grupo que ainda vivia na mata, fora do posto, o recebeu com a mesma saudação. Segundo o seu relato, em sua obra “Vinte e Três Resistem à Civilização”, a saudação feita pelos Umutina deixava a pessoa desconfiada a ponto de reagir na tentativa de se defender. A experiência da saudação Umutina se deu com Schultz um dia depois de sua chegada ao posto Fraternidade. É sob esse impacto que o etnólogo descreveu a cena:

Estamos reunidos em frente da casa de administração do posto indígena, quando, repentinamente, sem se fazer anunciar, saltam várias figuras da mata próxima, que se assemelham a diabos soltos do que a seres humanos. (...) Esta façanha é tão amedrontadora que qualquer um de nós fugiria, se não soubesse ser uma chamada “saudação agressiva” (...) Creio que esta saudação foi, por incompreensão, o motivo de contendas sangrentas entre índios e neobrasileiros, no passado⁴⁰.

A disposição para a luta pela manutenção de seu território também alimentou a qualificação de hostis imputada aos Umutina.

No relato de um colonizador⁴¹ sobre o contato desses índios com os moradores do entorno (citado na separata de Schultz), há um conflito gerado a partir da

³⁹SCHULTZ, Harald. Citado, 1962:82-83.

⁴⁰SCHULTZ, Harald. *Vinte e Três Índios Resistem à Civilização*. São Paulo: Edições Melhoramentos. 1956:12.

⁴¹A palavra “colonizador” é utilizada pelo etnólogo Harald Schultz. Na dissertação procuro não utilizar essa categoria, pois ela implica na homogeneização dos agentes sociais que estavam no entorno do posto e como este não foi o foco desta pesquisa, não posso afirmar qual foi a forma de ocupação desse espaço por parte dos não-índios. Na documentação foi possível perceber o conceito de fazendeiro, lavrador, seringueiro, poaeiro, comerciante e pequeno produtor.

tentativa de desembarque de civilizados⁴² na margem direita do Rio Paraguai, território dos Umutina.

A navegação no rio era permitida, mas os Barbados sempre deixaram claro que não permitiriam desembarques na margem que configurava suas terras. Pelas referências de muitos conflitos no “passado”, posso concluir que o motivo da não permissão, enfim, do que era tido como “hostilidade natural”, passava pela experiência de expropriação das riquezas minerais e vegetais contidas nesse território.

Mais adiante abordarei o problema da delimitação desse espaço por parte do SPI, na tentativa de amenizar os conflitos.

Para concluir os aspectos etnográficos dos Umutina, no âmbito deste capítulo, é importante escrever algumas linhas sobre a identidade Umutina⁴³.

No período tratado por esta pesquisa, verificamos que havia por parte dos agentes do SPI a insistência em dizer que os que viviam no posto não eram mais índios, com a argumentação de que a perda da língua e dos costumes sócio-culturais, e a adoção de outros, significava que haviam passado para o estágio de civilizado, deixando os estágios de Barbárie e Selvageria⁴⁴.

Dentro desta visão, que vigorava no SPI, acreditava-se que os índios, em geral, eram todos iguais, sem uma singularidade étnica, o que torna compreensível, do ponto de vista político, para o SPI, a prática de reunir, num mesmo local, índios Paresi, Umutina e Nambikuara. O exemplo disso foi o próprio Posto Fraternidade Indígena.

Desde logo, o que chamou nossa atenção para este aldeamento foi esta característica que reunia índios de várias etnias, se apresentando como uma prática diferenciada, aparentemente pouco empreendida pela política indigenista do SPI, até então.

⁴²Durante este trabalho, para os não-índios vou usar o conceito de civilizado ou branco, termo utilizado na documentação consultada, por esta produzir o discurso positivista de oposição branco x selvagem.

⁴³Gostaria de em outra oportunidade aprofundar esta questão da identidade, para a qual poderia contar com a vasta documentação existente sobre os Umutina, nas décadas de 50 e 60, cuja história desembocará na constituição de uma comunidade interétnica complexa, onde vivem no mesmo posto ao lado de Bakairi, Kaiabi, Paresi, Irantxe, Nambikuara, Terena e Bororo, com os quais já se verificam, atualmente, casamentos, ao mesmo tempo em que desenvolveram equações que pretendem garantir, nesses casamentos, uma identificação étnica.

⁴⁴Conforme Lewis Morgan, teórico evolucionista, os estágios de evolução são três e implicavam numa sequência de etapas: do estágio da Barbárie passaria pelo de Selvageria e atingiria o estágio pleno da Civilização. In: MORGAN, Lewis. *A Sociedade Primitiva* Portugal, Ed. Presença, 1973.

Em Mato Grosso o Posto Umutina é o único que apresenta este perfil. *Que prática é essa?* Foi um dos primeiros questionamentos, no início desta pesquisa. A partir de então, começamos a interrogar esta prática, as condições de seu aparecimento e situá-la no âmbito de outras que compõe a política do SPI estabelecendo um patamar de comparativo.

No início dos anos 20, o Posto contava com apenas um índio de outra etnia, um Bororo que fazia parte do corpo de funcionários do posto, tinha a função de intérprete. O recenseamento de 1932 registrava a presença de quatro índios Nambikuara, sendo um deles, apresentado na documentação com uma observação que o caracterizava como *órfão*. Em 1934, chegaram ao posto índios da etnia Paresi que foram levados, provavelmente, de forma compulsória para a vivência no posto⁴⁵. Entre as décadas de 1950 e 1960, “chegaram”, os índios Irantxe e Xavante. Destacamos que estes índios de outras etnias receberam pedaços de terra que compõem, nos dias atuais, o que podemos chamar de território indígena ou Posto da Funai.

Podemos aqui formular várias possibilidades de entendimento dessa particularidade. No desenrolar da pesquisa, a própria interrogação (*que prática é essa?* – como emerge? Quais as condições de sua emergência? Quais as implicações?) não fora respondida como gostaríamos, mas nos levou a formular outras questões na qual este posto, a partir da década de 30, teria funcionado como modelo de reeducação, muito próximo de um reformatório.

Essa prática de concentrar várias etnias numa mesma área, nos interessa porque esta dissertação se define sobre duas linhas mestras: visa, de um lado, a identificação das estratégias e dos métodos disciplinares do SPI, experimentados junto ao Posto Fraternidade Indígena com fins civilizatórios e, de outro, a identificação das táticas de resistência implementadas pelos índios dentro do território Umutina.

Essa “guerra” posta em prática se insere no âmbito de uma política de integração nacional, a partir do período Vargas, que objetivava a consolidação das fronteiras nacionais e a homogeneização racial através da miscigenação dos índios

⁴⁵A documentação que encontramos traz a afirmação de que a transferência dos índios Paresi para o Posto Fraternidade Indígena foi “ordenada” por Cândido Mariano Rondon, sem maiores detalhes sobre os motivos. Relatório do Serviço de Proteção aos Índios para a 20ª Inspeção Regional, Ministério do Trabalho Indústria e Comércio, 1935. Microfilme 380, fotogramas 1682 e 1683. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

dispersos no território brasileiro sob o discurso da construção de uma nova e única identidade nacional. Desde os primórdios da colonização já havia uma política com vistas à “unificação” de valores sócio-culturais, que buscava a localização desses povos, seja para tomar conhecimento de sua existência, ou para promover a sedentarização, primeiro passo no processo de docilização desses corpos⁴⁶, sendo intensificado no século XIX.

O que quero explicitar sobre estes contextos diferenciados é que a política indigenista precisa ser considerada como um acontecimento de longa duração. Antes, do governo getulista há um processo histórico a se considerar. A partir do século XIX, por exemplo, surge a afirmação das concepções positivistas, transitando até o século XX. Esta característica da política indigenista, em certa medida, é responsável pela ligação entre os dois períodos.

A política de aldeamento, de sedentarização e integração nacional, portanto, para o governo seria o melhor caminho para os povos indígenas no contexto de um suposto e “inevitável” progresso que se expandia no território do Brasil.

No último capítulo esboçamos algumas tentativas de interpretação do que isso significou. Infelizmente, os documentos que reunimos, somados às limitações de tempo, não foram suficientes para chegar a grandes constatações, mas tentamos apontar algumas possibilidades seguras de entendimento.

A importância de trazer essas questões neste primeiro capítulo é para assinalar como “entramos” no posto e como, ao procurar algumas respostas específicas, acabamos encontrando outras perguntas. Isso é claro, reconfigurou esta pesquisa. Mas, o que é possível dizer sobre essa prática da reunião de mais de uma etnia num mesmo lugar, nesse contexto, ao contrário do que supúnhamos inicialmente, é que ela era tida como perfeitamente “natural”, por uma única razão: todos os índios – as “tribos bárbaras” –, aos olhos dos postulados positivistas que vigoravam, eram considerados inferiores, não colocando nenhum obstáculo a essa *mistura*. É claro que acreditavam também que essa realidade estava sendo mudada pelas mãos do SPI, uma vez que esses índios estavam a caminho de serem alçados à condição de homens-civis e rurais.

⁴⁶O conceito é extraído de Michel Foucault, *Vigiar e Punir – Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

Mas, quaisquer dessas questões nos levavam ao Posto. Era preciso “entrar” no Posto. Nossas primeiras indagações ressurgiram – o que era? Quais seus objetivos? Integrava qual política?

Estas questões são sugeridas a partir das denominações colocadas ao posto e das atividades que ali se realizavam ao longo do recorte temporal estudado.

Entre 1913 – quando os índios Umutina foram “pacificados” pelas Linhas Telegráficas de Rondon – e 1932, consta para o Posto Fraternidade Indígena, na documentação consultada, três tipos diferentes de nomeação de posto. No mesmo ano de 1913 aparecem dois tipos: num primeiro momento como Posto de Atração Fraternidade Indígena e, em outro documento do mesmo mês de outubro, encontramos a denominação de Posto de Pacificação Indígena. As duas palavras – atração e pacificação – são usadas como sinônimos, mas têm significados diferenciados para o próprio órgão SPI. Como já dissemos acima, o processo de pacificação se dirigia aos índios arredios e em conflito com os não-índios. E a atração, que se verificava num segundo momento, depois de cessado os conflitos, compreendia estratégias de sedução, de atração dos indígenas da região para o entorno de um determinado local que seria o posto. Conforme o antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima, em palestra proferida sobre o assunto, as duas práticas eram muito próximas e, em alguns casos (e este pode ser considerado um), de difícil distinção. O “fim dos conflitos” era, muitas vezes, quase impossível de ser determinado, uma vez que os grupos, ou parte deles, oscilavam entre estarem ora pacificados, ora hostis.

A terceira e última denominação diferenciada do posto aparece em 1932, em texto em manuscrito, no verso de uma foto que trazia a imagem de um índio Umutina à frente do posto: *Posto Indígena de Assistência Educação e Nacionalização Fraternidade Indígena*. Este novo topônimo sugere outros objetivos que não os de pacificar e atrair. É a pista que nos permite afirmar que a reunião de várias etnias em um mesmo espaço não aconteceu de forma despretensiosa, fazia parte das instruções e estratégias do SPI que foram adotadas em circunstâncias diferenciadas.

No artigo de Antonio Carlos Souza Lima, *O governo dos índios sob a gestão do SPI*,⁴⁷ há uma referência a essa prática do SPI, que tomou forma como uma das

⁴⁷LIMA, Antonio Carlos Souza. *O governo dos índios sob a gestão do SPI*. In: CARNEIRO, Manuela da Cunha (Org.). *História Indígena no Brasil*. São Paulo, FAPESP/Companhia das Letras. 1998.

normas do órgão para postos que se encontravam em um estágio “completo” de pacificação e aldeamento. A normativa era aplicada a “uma ou mais tribos, em relações pacíficas, já sedentárias e capazes de se adaptarem à criação e à lavoura e a outras ocupações normais⁴⁸”.

Ainda assim, é preciso admitir que nem todas as questões formuladas a partir dessa prática da reunião, em um mesmo lugar, de mais de uma etnia são respondidas, já que nem todos os Umutina estavam localizados no posto. Outros dois grupos de índios Umutina continuavam morando na mata (em lugares distintos) e resistindo à política de aldeamento; não eram ainda todos sedentários e os arredios não estavam adaptados à criação e nem à lavoura, nos padrões dos civilizados.

Há que considerar também que efetivamente, até 1934, não podemos falar em posto multiétnico, uma vez que até a chegada dos Paresi nesse ano, havia no Posto apenas quatro Nambikuara junto aos Umutina.

Considerando a resistência ainda presente nos Umutina, é possível afirmar que a mudança de nome do posto, além de redefinir os seus objetivos, possibilita maior visibilidade. O projeto não é apenas pacificar e atrair: é pacificar e atrair para civilizar e nacionalizar.

Destinado agora à assistência, educação e nacionalização – para transformar índios os mais diversos em “civilizados” e mais do que isso, em “brasileiros”, o posto poderia/deveria receber outras etnias, implementar uma logística de lavoura, hospital e escola, que poderiam contribuir para por fim à resistência dos “arredios” que viviam na mata e conseguir o objetivo de civilizá-los.

As instituições/práticas como a escola, o hospital, a lavoura e a própria sede, foram compondo o espaço interno do posto Fraternidade, a partir dessa denominação de “educação e assistência” e com elas, as práticas de docilização foram se tornando cada vez mais moleculares, mínimas, e tomando todos os espaços como, por exemplo: o empenho da frequência nas aulas, a necessidade de vestir as roupas dos civilizados, o horário certo para se estar na lavoura, na limpeza do posto, a parada para o almoço, o descanso somente

⁴⁸OLIVEIRA, Humberto. *Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional (Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Publicação nº 94).

nas horas mais quentes ou na hora da aula. Técnicas sempre minuciosas, íntimas, mas que têm enorme importância no tempo prolongado porque define um certo modo de investimento político e detalhado do corpo, uma nova “microfísica” do poder. Surgidas durante o século XVII, estas estratégias não cessaram com o tempo, pelo contrário, foi ganhando campos cada vez mais vastos, como se tendessem a cobrir o corpo social inteiro⁴⁹.

Conforme Foucault, a política do detalhe foi decisiva na transformação do modelo punitivo moderno cujas ações coercitivas atuam com uma violência velada e não explícita, que obriga e pressiona sem o dispositivo da imposição da força ou do mando. Afinal, os agentes do SPI acreditavam na reeducação desses índios e na sua ascensão a uma vida digna possibilitada pelo trabalho agrário.

Pequenas astúcias dotadas de um grande poder de difusão, arranjos sutis, de aparência inocente, mas profundamente suspeitos, dispositivos que obedecem a economias inconfessáveis, ou que procuram coerções sem grandeza⁵⁰.

Para os agentes do SPI, toda a vida desregrada dos Umutina poderia ser perfeitamente regulada, domesticada, através de sua integração a uma série de práticas de correção das operações do corpo em benefício da própria ascensão ao estágio civilizatório, preparando-os para um futuro próximo (que enxergavam como verdade) em que todo um espaço seria modificado pelo progresso e que iria integrar esses índios já transformados em brasileiros e produtores rurais.

É no encontro com essa imensa estratégia de disciplinamento composta, na verdade, de práticas miúdas, com ares “inocentes” é que finalmente encontramos as perguntas desta dissertação. Quais foram essas práticas? Como os Umutina reagiram a elas? Por isso, os conceitos de Foucault sobre a disciplina e a docilização dos corpos de um lado e os de Certeau sobre estratégias e táticas de outro (tratados adiante), passam a ser fundamentais para o nosso trabalho.

Foucault diz que a *disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’*. *A disciplina aumenta as forças do corpo em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)*⁵¹.

⁴⁹FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir – Nascimento da Prisão. Petrópolis: Editora Vozes. 20ª edição. 1999:120.

⁵⁰FOUCAULT, Michel. Citado, 1999:120.

Quando esquadrimos a quantidade e a minúcia das ações disciplinadoras, as normas, leis de tutela, que têm lugar desde os jesuítas, desenhando um certo programa de docilização do corpo indígena, constatamos que o Estado brasileiro investiu tanto quanto o Estado português, nos séculos XVI, XVII, XVIII e parte do XIX, na dominação dos povos indígenas.

A diferença é marcada pelo processo de utilização dos métodos disciplinares (novas práticas) que aos poucos vão indicando uma reformulação das ações (ainda que continue sendo dominação) do Estado em relação aos povos indígenas, que se materializam então numa política de inclusão e proteção, expurgando ao longo do processo as práticas rudimentares e explícitas de violência.

Ao trazer a lente de análise para a documentação do SPI, referente ao Posto Fraternidade Indígena, constatamos que existia vida intensa dos seus moradores, fossem eles índios ou trabalhadores/membros do órgão que iam e vinham do posto às aldeias ou à cidade de Barra dos Bugres. Na intrincada relação social do dia-a-dia conforme discutiremos no capítulo dois, verificamos, segundo a inspiração foucaultiana, todo o processo de docilização do corpo indígena, atravessado por táticas de resistência. Essa transformação de corpo selvagem em corpo dócil vai se desenhar à medida que acontece a implementação pelo SPI de uma política macro refletida no Posto Fraternidade Indígena.

Em todo o processo de instalação e consolidação deste posto identificamos algumas instruções do SPI que declaravam, de forma explícita, o objetivo de civilização dos “bárbaros” Umutina. Entretanto, como este trabalho priorizou o conjunto de documentos oficiais do SPI, que foi a nossa intenção desde o início, temos consciência de que as práticas de resistência que conseguimos identificar, nos foram fornecidas quase sempre pela perspectiva do SPI, através do olhar de seus agentes. Isso limitou a nossa possibilidade de visualizar, e indagar se teria havido, a partir de algum momento desse processo, entre os Umutina, uma ação programada de resistência, configurando o que poderíamos chamar de uma política de resistência. Mas, ainda assim, o que encontramos e vamos esmiuçar a seguir, nos autoriza a afirmar que os Umutina (cujo número foi diminuindo dia após dia) resistiriam ao longo de mais de trinta anos à fixação de sua morada em meio aos agentes do SPI.

⁵¹FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Editora Vozes. 1999:119.

A documentação que consultamos – ofícios, cartas, relatórios, telegramas e documentos oficiais enviados e recebidos pelo Posto Fraternidade Indígena - nos apresenta um elevado grau de comunicação e de dependência dos membros do SPI que moravam no posto, em relação ao órgão, seja com a Inspetoria Regional, que funcionava na capital Cuiabá, seja com a Inspetoria Nacional – o próprio SPI –, no Rio de Janeiro. O primeiro encarregado do posto, Severiano Godofredo de Albuquerque e o seu sucessor (a partir de 1921), Octaviano Calmon, mesmo nas condições adversas de poucos recursos para manutenção do posto em funcionamento, procuravam cumprir as instruções que recebiam para grande parte das atividades desenvolvidas no local.

Comunico-vos que os índios Barbados por diversas vezes têm tentado vir a esta povoação em busca de caldeirões, roupas, facões, machados etc. Não é difícil vinda dos mesmos índios aqui. Sem aqueles recursos consulto essa inspetoria o que faço?⁵²

O SPI visava à independência sócio-econômica dos seus postos. A ajuda financeira para a manutenção das atividades cotidianas vinha regularmente nos primeiros anos de criação do posto, passando a ser escassa à medida que o encarregado, os outros trabalhadores do SPI e os índios que passavam a morar no posto iam cumprindo as instruções de desenvolver atividades de subsistência como a criação de animais (porco, gado, etc.), plantação de lavoura (milho, feijão, cana, mandioca, melancia, etc).

⁵²Telegrama ao Ajudante de Inspetoria Raymundo Hosterno ao encarregado do posto Severiano Albuquerque, em outubro de 1918. Microfilme 200. Fotograma 0742. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Entecapa II

CAPÍTULO II

A CARTOGRAFIA DA DISCIPLINA NO ESPAÇO UMUTINA

Com a chegada das linhas telegráficas de Rondon tem início a história do Posto Indígena Fraternidade.

A linha partiria de Cuiabá com um ramal até o Guaporé (Vila Bela) buscando o último ponto navegável do Guaporé nacional até a ponta terminal dos trilhos em Guarajá Mirim, no Mamoré⁵³.

Nessa missão, as linhas tinham o projeto de estender um ramal até Diamantino e de barra do Cabixi à estação de Vilhena, no Campo dos Pareci. Foi nessa extensão, chegando na região do Alto Paraguai, que a Comissão Rondon, composta de civis e militares, tomou para si a incumbência de pacificar os índios Umutina. A Missão Rondon dispunha de um objetivo nacional, formulado pelo governo de Affonso Penna, de incorporação efetiva dos territórios do Acre, do Purus e Juruá ao Brasil⁵⁴.

Entre estas medidas figurava, em primeiro plano, a da construção de uma linha telegraphica que ligando a Capital da República àqueles territórios, tornasse possível sobre eles a permanente ação do governo central com a regularidade exigida pela magnitude dos interesses nacionais ligados àquelas regiões⁵⁵.

O presidente Affonso Penna, ao tomar conhecimento da grande investida, chamou Rondon para pedir a sua opinião e convidá-lo para tal tarefa, onde ficou acertado que:

A nova comissão se encarregaria não só da construção propriamente dita de linhas telegraphicas, como também de todos os serviços que se prendessem ao completo conhecimento da região que se ia atravessar sob o ponto de vista geográfico, botânico e mineralógico e mais ainda do descobrimento das populações indígenas que lá existissem as quais ficaram sob os cuidados da comissão no intuito de se evitar que a penetração de seus territórios fosse acompanhada das calamidades e crueldades sofridas pelos habitantes de outras regiões onde se haviam estabelecido

⁵³CABRAL, Otaviano. *Histórias de uma região – Mato Grosso, fronteira Brasil-Bolívia e Rondônia*. 1963:281.

⁵⁴MACIEL, Laura Antunes. *A Nação por um fio: caminhos, práticas e imagens da comissão Rondon*. São Paulo, PUC, 1997. (Tese de doutorado)

⁵⁵Missão Rondon III. *Jornal do Commercio*, de 12 de junho de 1913. Filme 382. Fotograma 059. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

estradas de ferro ou de rodagem, instalado linhas de navegação ou feito simples incursões de explorações geográficas ou ainda de demarcação de limites⁵⁶.

Inserido nesse projeto maior da Comissão Rondon, que iniciou a incursão em 1907, estava o projeto de localização e pacificação dos índios Umutina. Para Octaviano Cabral⁵⁷, a investida de Rondon junto aos Umutina já se dava com a intenção de instalar um posto indígena modelo⁵⁸, projeto esse que, de acordo com Cabral, começou a tornar-se realidade com a abertura do Posto Fraternidade. A idéia de Rondon era fundar: (...) *ali a aldeia com a denominação de Posto Fraternidade Indígena, os índios nas suas casinholas de telha e até luz elétrica, as vacas leiteiras pastando no campestre aramado, limitado pelas águas dos rios Paraguai e Bugres*⁵⁹.

Essa construção de Rondon, que era a concepção da própria Comissão Rondon, evidenciava o seu idealismo frente às etnias do Brasil e, mais, segundo Lylia Galletti, a sua ação junto a Comissão representava a inserção efetiva do progresso, via ação civilizatória dos índios.

Ao mesmo tempo, a Comissão descortinava os sertões mato-grossenses como uma fronteira do país, na sua dupla acepção de espaço da *barbárie* e terras novas – região abundante em recursos naturais, que ela própria encarregava-se de inventariar – a ser colonizada pela nação⁶⁰.

Na época da localização e atração dos Umutina, Cândido Mariano Rondon também desempenhava outra função junto ao Governo Federal, como presidente do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), criado em 1910, no governo de Nilo Peçanha, com o objetivo de localizar, pacificar e promover a civilização dos povos indígenas e dos trabalhadores nacionais.

O processo denominado de “pacificação” começava com a primeira investida da Comissão que, em seguida, repassava o trabalho de atração e instalação de aldeamento para o Serviço de Proteção aos Índios. Essa dupla atividade de Rondon nos permite pensar numa ação integrada, de redefinição dos espaços geográficos do Centro

⁵⁶Missão Rondon III. Jornal do Comércio, de 12 de junho de 1913. Filme 382. Fotograma 059. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁵⁷CABRAL, Octaviano. Citado.1963:281.

⁵⁸A referência ao posto modelo, é no sentido do Posto Fraternidade, alcançar todos os objetivos do processo de civilização proposto por Rondon, conseqüentemente, pelo SPI.

⁵⁹CABRAL, Octaviano.Citado, 1963:281.

⁶⁰GALETTI, Lylia da Silva Guedes. *Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso*. Tese de Doutorado. São Paulo. Abril de 2000: 234.

Oeste e Norte do Brasil, contribuindo para a povoação de novas frentes de colonização e freando os conflitos entre colonizadores e povos indígenas, a partir da localização desses índios e, por conseguinte, da instalação de espaços com condições mínimas para fins de “reeducação”, na direção da tão sonhada civilização, sob a tutela dos homens “civilizados”.

A abertura dos sertões e a redefinição territorial no início do século XX faziam parte de um programa nacional que visava consolidar o Brasil enquanto Estado soberano.

A conquista do oeste significava para o regime a integração territorial como substrato simbólico da união de todos os brasileiros. A ocupação dos espaços ditos vazios significava não simplesmente a ocupação econômica da terra, transformada em geradora de riquezas; sua pretendida ocupação seria procedida de maneira especial, a ponto de fixar o homem na terra através de métodos cooperativos, que redimensionassem as relações sociais, de acordo com a orientação política vigente ⁶¹.

Nesse contexto, a ocupação do Centro-Oeste e Norte através das Linhas Telegráficas, era um passo a mais na direção da expansão capitalista européia no mundo, fase que Hobsbawm chamou de *A era dos Impérios* e da “autodeterminação nacional” – um dos aspectos mutáveis da identificação nacional que estava intrinsecamente ligado à força política.

No Brasil, esse cenário passava pela definição de uma nação formada a partir de diferentes grupos étnicos e, especialmente, pela presença de diversas línguas, que deveriam se tornar uma só, a língua portuguesa.

A definição territorial nacional do Brasil surgiu no período imperial e se estende até o século XX, sendo articulada a partir das Linhas Telegráficas. Essa ação empreendida traz elementos necessários para uma reflexão sobre a redefinição espacial do Brasil a partir do período republicano, que acabou instalando uma nova ordem para as inúmeras etnias localizadas nesses sertões.

A movimentação iniciada nos fins do século XIX ganhou reforços a partir da primeira década do século XX e tomou corpo na era Getulista, quando a ordem era a de integrar as inúmeras etnias que viviam em “estados diferentes de civilização”, tornando-as

⁶¹ LENHARO, Alcir. 1986. Colonização e trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste. Os Anos 30. Campinas, Ed. Da UNICAMP:18.

um só povo em um só território.

Povoamento, ocupação, integração constituem os novos movimentos da Nação em busca de sua plenitude. (...) O espaço físico unificado constitui o lastro empírico sobre o qual os outros elementos constitutivos da Nação se apóiam: a unidade étnico-cultural, a unidade econômica, política, o sentimento de ser brasileiro⁶².

Para colocar em prática essa nova geografia, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/ITN) foi fundamental. Era sua a tarefa de “pacificação” dos índios hostis, como também lhe cabia dar: *Assistência, ensino e providenciar de toda a natureza de modo a apressar sem nenhuma (sic) coação, a emancipação dos índios e sua digna incorporação na sociedade brasileira, saudáveis do corpo e capazes do trabalho livre*⁶³.

Essa estratégia de conquista, pacificação e redefinição geográfica promovida pelas Linhas Telegráficas em parceria com o SPI, de uma extensão de um ramal da Estação Pareci até Barra dos Bugres e conseqüentemente a criação de um posto indígena nessa região, em nenhum momento, esteve desligada de um forte interesse econômico: a longa extensão de terra às margens dos rios Paraguai e Bugres compreendia uma densa mata de poaia⁶⁴, planta medicinal, extraída por uma população que ia se localizando no entorno e, também, dentro das terras transitadas pelos nômades Umutina.

(...) eram necessários grandes recursos de brindes e oito homens, visto os índios se demorarem única zona povoada de mataria e de terem eles sofridos dias época, remotas, muitas perseguições dos civilizados, que em demanda da cobiça da poaia e seringa, enterravam-se pelos seus pinotes, atrocitando-os, queimando as suas tabas e roças enfim, cometendo as mais hediondas barbáries⁶⁵.

Na documentação, essa “ação integrada” do SPI e Comissão Rondon vai tomando forma a partir do momento em que o Estado regulamenta o uso e a ocupação do espaço através de instruções que exigem e definem estudos para fundação de postos e povoações indígenas⁶⁶. Essa ação provocou a perda de parte considerável do território dos

⁶² LENHARO, Alcir. Sacralização da política. Campinas – 2ª ed. SP: Papirus, 1986:57.

⁶³ Ata resumida de exposição sobre o Serviço de Proteção aos Índios. Microfilme 380. Fotograma 886.

⁶⁴ A poaia, também conhecida como ipecacuanha, ou ainda ipecunha. O arbusto possui nas suas raízes propriedades medicinais, tornando-se matéria-prima na indústria farmacêutica. Encontrada no interior de mata cerrada, a poaia ganhou o mercado estrangeiro, de forma sistemática, ainda no século XIX, e o mercado interno brasileiro começou a consumir o produto a partir de 1940.

⁶⁵ Informações ao Inspetor do SPI/ITN, Adriano Metello, na data de 02 de dezembro de 1915. Microfilme 200, Fotograma 000636, Museu do Índio/FUNAI-RJ. Grifo meu.

⁶⁶ No documento do SPI que contém essas instruções traz a informação de que o local é escolhido pelo SPI, em uma extensão que for possível obter do governo do estado. Deixando claro, que as terras onde estão localizados os índios é de propriedade do governo estadual, não reconhecendo a posse dos índios.

índios, a partir de então nas mãos do governo que, por sua vez, vendia a terceiros ou colocava à disposição dos “civilizados” para promover o “progresso”.

Mesmo depois da fundação do Posto Fraternidade, condição primeira para o cessar “guerra”, os conflitos continuaram fazendo parte do cotidiano dos Umutina, onde tais episódios eram, em sua maioria, provocados pelos ditos “civilizados”.

Comunico-vos haver recebido telegrama de Barra Bugres, noticiando (sic) índios Barbados apresentados a poaeiros, estes os recebidos a bala resultando morte ferimentos índios. Índios não a perguntaram com intuito agressivo procuraram civilizações sendo recebidos com brutalidades. Peço-vos providências, sigo Barra instaurar inquérito apurar veracidade fato. Saúde, Severiano Albuquerque – Encarregado Posto Indígena⁶⁷.

A intervenção do SPI também era solicitada quando tais grupos indígenas se colocavam como empecilho para o desenvolvimento da região. Um documento datado de 1925, do Ministério da Agricultura, traz a relação dos postos e povoações indígenas mantidos de acordo com o decreto nº 9214 de 11 de dezembro de 1911. O documento explicita as condições para qualquer ação sobre populações indígenas:

(...) Cuidar com mais solicitude e eficácia daquelas que vinha assistindo sistematicamente. Sempre orientada no sentido de aproveitar principalmente as tribos mais necessitadas – aquelas cujas vidas e propriedades estão mais ameaçadas ou que oferecem estorvo ao trabalho do civilizado⁶⁸.

Antes da política de tutela⁶⁹ dos índios pelo Estado e da disciplinarização do corpo para o trabalho rural, através do SPILTN, houve outras ações de intervenção estatal, o que demonstra uma experiência acumulada de longos anos e até séculos. Como exemplo, cito a formulação do Diretório Geral dos Índios, em vigor de 1757 a 1798, que pode ser considerado como uma espécie de protopolítica da coroa portuguesa, isto é, do Estado, que estabelecia instruções para a atuação junto aos povos indígenas. O Diretório previa:

(...) solucionar grandes problemas da defesa territorial e do povoamento, apresentando como sugestão um plano de secularização no serviço da administração dos índios (...). Os dados mostram que o Diretório foi um plano de

⁶⁷Telegrama de Cuiabá pelo encarregado do posto Severiano Albuquerque, endereçado ao Inspetor Índios em 24 de dezembro de 1919. Microfilme 200, Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁶⁸Documento com apresenta a Relação dos Postos e Povoações Indígenas mantidos de acordo com o Decreto nº 9214 de 11 de dezembro de 1911, em 1925. Microfilme 380. Fotograma 818, Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁶⁹O exercício do poder tutelar implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá, definição de Antonio Carlos de Souza Lima em *Um Grande Cerco de Paz*. Citado, 1985.

civilização dos índios e um programa de colonização (...) e utilização de índios em atividades econômicas de colonos e governos coloniais ⁷⁰.

Antes deste documento régio, vigorava a “guerra justa” para os povos que não aceitassem uma relação amigável com os colonizadores e algumas concessões, para os que aceitavam a catequização.

A *redução* e a *guerra justa* foram aos poucos sendo reformuladas, e, no século XIX, os aldeamentos foram usados com a finalidade da domesticação do corpo indígena para o trabalho.

A dominação efetiva do oeste brasileiro no séc. XX tornou-se, para as autoridades políticas, um imperativo aos interesses capitalista-rurais que dominavam o cenário sócio-econômico e político, desde o início do século XX. O Ministério da Agricultura, criado em 1906, ordenou um novo plano cartográfico que localizasse as terras com potencial de exploração, fosse, pelos recursos naturais ou, mesmo, para o desenvolvimento agro pastoril em franca expansão.

A Marcha para o Oeste, política de ocupação do território nacional executada no período Vargas foi, todavia, já era idealizada por outros governos há algum tempo atrás, desde que apresentou os primeiros índices de queda na produção cafeeira, concentrada na região sudeste do país. Para sua efetivação era necessário um árduo trabalho de desbravamento, tal qual as entradas e bandeiras do século XVIII.

Sob os cuidados do governo federal, afirmavam funcionários do Estado Novo, o potencial do sertão não mais seria desperdiçado. A extração dos preciosos recursos naturais e humanos do sertão asseguraria a prosperidade da nação. Como observou Vargas, o Brasil não precisava olhar para além de seu próprio quintal esquecido, 'vales férteis e vastos e 'entranhas da terra, de onde os instrumentos de nosso progresso industrial seriam forjados' ⁷¹.

Em que pese à afirmação de Alcyr Lenharo que esta marcha serviu mais como uma ação panfletária do governo de Getúlio Vargas do que propriamente como política efetiva, há que considerar alguns efeitos importantes do discurso do progresso e da expansão que desencadearam ações reais, para além da propaganda, pelo menos em relação aos povos indígenas, o que nos leva a questionar esta afirmação de Lenharo.

⁷⁰ ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 14.

⁷¹ GARFIELD, Seth. *As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas*. In: Revista Brasileira de História, 2000:16.

Não foi por acaso que o General Cândido Mariano Rondon, que deu início a essa retomada de “pacificação” a partir de 1910, veio a ser consagrado como o “Bandeirante do século XX”. Encontramos vários documentos do posto, em que os encarregados e os próprios inspetores regionais, em seus discursos, afirmavam seguirem o método de trabalho de Rondon e que, por isso, tiveram êxito no desenvolvimento de um ou outro trabalho de pacificação junto a tribos indígenas. *Iniciei em 1912 este mago serviço de pacificação pelo método do ilustre mestre senhor Coronel Rondon.*⁷²

Comentário: bem antes

Com Rondon, o Estado brasileiro, já republicano, rechaçava definitivamente a prática da *guerra justa* e instaurava uma legislação, através do regulamento do SPILTN, em forma de decreto-lei de 1911, que visava o ordenamento geográfico e localização dos povos indígenas que aqui viviam e ocupavam territórios considerados importantíssimos para a consolidação do desenvolvimento econômico do país.

Tal programa consiste essencialmente em elevar o índio moral e materialmente, garantindo a segurança de sua pessoa, a propriedade da terra que sempre habitou, a conservação da saúde e a paulatina incorporação à nossa sociedade, livre quanto possível das mazelas que a maculam; tudo isso sem violências tendo por guia os conselhos que a esse respeito nos legou José Bonifácio, o patriarca, e o espírito republicano da incomparável Constituição de 24 de Fevereiro, aqui praticados pelo nosso diretor efetivo, Sr. General Cândido Rondon, desde o início de sua brilhante carreira de sertanista. (...) Esta inspetoria estará sempre pronta a informar-vos da marcha dos seus serviços ou de quaisquer outros assuntos de seu conhecimento que possa interessar ao progresso do Estado que dignamente viestes presidir.⁷³

Rondon, que foi nomeado diretor presidente do SPI, além de comandar a Comissão das Linhas Telegráficas, empreendeu uma nova política junto ao indígena, substituindo as anteriores práticas de violência explícita pelas de ordenação do espaço, disciplinarização do corpo para o trabalho rural, com o objetivo declarado da integração dos índios à sociedade brasileira e dos territórios sob seus domínios as fronteiras da nação. Foucault, ao tratar da arte da distribuição em *Vigiar e Punir*, diz que *a disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço*⁷⁴.

⁷²Informações ao Inspetor do SPILTN, Adriano Metello, em 02 de dezembro de 1915, do encarregado de posto, Severiano Albuquerque. Microfilme 200, fotograma 000636, Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁷³Relatório da Inspetoria do Estado de Mato Grosso, Serviço de Proteção aos Índios. Of. 95, do Inspetor interino Antônio Martins Estigarribia para o Presidente do Estado Mário Corrêa da Costa, na data de 31 de maio de 1926, Cuiabá. No documento Estigarribia refere-se ao programa de trabalho do SPI para Mato Grosso. Lata 1926, Pasta Ministério, APMT.

⁷⁴FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir - Nascimento da Prisão*. Petrópolis. Editora Vozes. 1999:121.

A localização geográfica para a instalação de um Posto indígena costumava ser estudada meticulosamente, como mostra um dos documentos (relatório), em que o encarregado do Posto Fraternidade, Octaviano Calmon, trata das expedições que organizou em busca de informações sobre uma área para a instalação de mais um posto de pacificação.

Percorri grande extensão de mata e toda a área é boa, assim como a que se estende pelo córrego abaixo, andei também em diversas capoeiras (roças antigas) dos Pareci e nelas encontrei, bananeiras, pés de mandioca e batatas de anos atrás, e em algumas já há mata formada prestando-se para novas roças, não tendo naquela (sic) quantidade de capins (sic) como sempre acontece nas roças em abandono⁷⁵.

Igualmente importante na escolha de uma área para a instalação de um “destacamento avançado” era o fato da área sob investigação não se constituir, de modo algum, como um obstáculo ao avanço do progresso representado pelas frentes de expansão.

Vários fatores eram considerados de modo a se evitar o acirramento do confronto que, de saída, já estava estabelecido entre índios e não-índios. A “nova” delimitação das terras, por exemplo, deveria evitar a transferência de índios para terras fora da área em que transitavam já consideradas como sendo sua territorialidade ancestral, ainda que esse critério não tivesse nada a ver com a preservação dos aspectos identitários de tal etnia que, por sua vez, não deveria criar nenhuma dificuldade para os não-índios das frentes expansionistas (pequenos, médios agricultores, extrativistas, madeireiros e fazendeiros).

De acordo com a noção de disciplinarização proposta por Foucault, a localização no espaço se dá pela localização imediata e pelo quadriculamento, permitindo uma espécie de controle, uma vez que passa a:

Estabelecer as presenças e as ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades ou os méritos. Procedimento, portanto, para conhecer, dominar e utilizar. A disciplina organiza um espaço analítico⁷⁶.

⁷⁵Comunicação do regresso de viagem ao córrego São Francisco, num serviço de averiguação de terras para lavouras, conforme ordem do SPI. Posto Fraternidade – 12 de abril de 1929. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁷⁶FOUCAULT, Michel. Citado, 1999:123.

Os referidos estudos também não deixavam de considerar os costumes e tradições do grupo indígena prestes a ser enquadrado na política de aldeamento, *sem, entretanto sacrificar as condições que possam concorrer para apressar a civilização e prosperidade deles*⁷⁷.

Considerando a necessidade de civilizá-los, cria-se, segundo a reflexão do autor de *Vigiar e Punir*, um espaço que vai além do objetivo de vigiar. Cria-se um espaço útil.

Todos esses cuidados quanto à escolha do terreno para a localização do posto, demonstra a importância da produção de um espaço adequado no âmbito dos processos de “pacificação e civilização”. Uma área bem escolhida era um passo significativo para a criação de um posto eficiente, capaz de levar adiante as estratégias para que o contato acontecesse com êxito.

Os olhos do SPI – seus agentes, técnicos e engenheiros, estavam preparados para localizar e informar ao órgão federal de todos os detalhes, em particular dos que eram considerados imprescindíveis:

(...) os reconhecimentos parciais que forem necessários para conhecer com aproximação a situação, extensão, condições de clima e salubridade, as riquezas naturais das terras ocupadas pelos índios, limites tradicionais aceitos pelas diversas nações ou tribos, o estado possessório e valor venal das terras confrontantes e a direção e estado das atuais vias de comunicação para os centros civilizados⁷⁸.

No caso dos Umutina, a reserva delimitada como território, após a intervenção do SPI, resultou em uma ilha formada entre os rios Bugres e Paraguai, com 24.625 hectares aproximadamente.

Para Foucault, *a disciplina às vezes exige a cerca. A especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo*⁷⁹. Sem mera coincidência, ao seguir as instruções do SPI, os agentes definiram um território para os Umutina considerando os aspectos naturais do lugar e da “cerca disciplinar”, instaurando a proteção,

⁷⁷Instruções ao Inspetor no Estado de Mato Grosso regulando os estudos para a fundação de uma povoação indígena. Microfilme 380, fotograma 1217. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁷⁸Instruções para uso dos Inspetores do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, na primeira expedição destinada à instalação da sede da Inspetoria e à visita geral às terras habitadas pelos índios. Filme: 380, Fotograma 675. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁷⁹FOUCAULT, Michel. Citado, 1999:122.

a vigilância, o controle dos movimentos em um espaço determinado com vistas à produção dos corpos dóceis.

Desde a segunda metade do séc. XIX a geopolítica foi matéria básica das escolas militares no Brasil e no mundo, sendo conteúdo também do SPI, um dos fatos que de certa forma explica a vinculação deste órgão ao exército brasileiro, que antes da década de 30, era pela presença determinante de Rondon na linha de frente e, depois, a partir de julho de 1934, o órgão passou a constituir um departamento da Inspetoria Especial de Fronteira, no Ministério da Guerra e, a partir de 1936, foi subordinado diretamente ao Estado Maior do Exército⁸⁰.

Comentário: quanto?

Na definição do local mais apropriado para a instalação do posto de atração, considerava-se ainda a disponibilidade de recursos naturais como a água potável, visando certamente a autonomia do posto em situações de dificuldade.

A cuidadosa escolha da área e a construção do espaço com o auxílio de técnicas de localização geopolítica, conforme se verificava nos processos que visavam a instalação de um aldeamento, assemelhava-se às ações dos portugueses no período da conquista, que seguiam rígidas prescrições. As expedições de reconhecimento de área para fins de aldeamento deveriam:

Determinar as altitudes dos pontos principais como gargantas de transição de bacias ou vales de primeira ordem, travessia de serras, contrafortes, rios e caminhos, assim como das serras, chapadões e vales povoados por índios, empregando o barômetro aneróide previamente estudado em sua variação⁸¹.

Concluída a expedição de reconhecimento, todas as anotações das cadernetas de campo, croquis parciais e esboços tinham destino certo: seguiam, em forma de relatório, para a 1ª subdiretoria do SPI, também chamada de Inspetoria regional do SPILTN e, numa segunda cópia, para o escritório da Inspetoria Nacional do mesmo órgão, no Rio de Janeiro. O relatório final, contendo todos os dados técnicos colhidos no reconhecimento, conforme as instruções específicas, deveria indicar:

⁸⁰ Documento relatando a situação do SPI nos primeiros anos da década de 30, do Ministério da Agricultura. Microfilme: 380, Fotograma 1270. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁸¹ Instruções para uso dos Inspectores do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, na primeira expedição destinada à instalação da sede da Inspetoria e à visita geral às terras habitadas pelos índios. Microfilme: 380, Fotograma 675. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Os territórios de índios que se acharem em condições de ser medida e demarcada, a localidade mais conveniente à fundação de povoações indígenas e ao estabelecimento de centros agrícolas, as culturas adaptáveis às terras visitadas, os caminhos ou estradas que for urgente melhorar ou abrir, e quaisquer outros trabalhos necessários e oportunos em benefício dos índios e trabalhadores nacionais⁸².

A política indígena da época caracterizava-se por um discurso de inclusão a partir do controle e, principalmente, por orientações que determinavam ações e atitudes, que anunciavam a guerra aberta que se dava sob outras elaborações refinadas – do assédio, do convencimento e da disciplina.

O discurso positivo de integração, civilidade e, até mesmo, de ajuda aos índios, prevê o deslocamento da condição de absoluta inferioridade para uma condição humanizada desde que aceitassem a proteção tutelar e operassem mudanças no modo de vida, conforme as instruções do SPI. Nessas condições, passavam a estarem aptos a estabelecer relações de sociabilidade com os não-índios. É assim que o órgão pode ser, em ampla medida, responsabilizado pelo imenso processo de sedentarização da população indígena do Brasil, até então, grande parte de características nômades.

Segundo Antônio Carlos Souza Lima⁸³ a fixação que se verificava na forma dos aldeamentos, não seguia, prioritariamente, orientações culturais e identitárias de ancestralidade.

Nesse primeiro momento, da criação do SPI, o interesse era apenas o de barrar os conflitos entre as frentes de expansão e sociedades indígenas e estabelecer regras de ocupação racional, com base nas concepções e interesses exploratórios do órgão.

Observamos que a prática de aldeamento do SPI (no exercício de seu poder de tutela), mesmo na vigência de um estatuto contendo regimentos e normas legais a serem seguidos pelos funcionários do SPI, na prática se apresentava de maneira bastante diferenciada, a depender de cada situação e de cada povo indígena em questão. A política em curso, já pressupunha a diferença entre os povos e as situações de contato. Por isso, a

⁸²Instruções para uso dos Inspectores do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, na primeira expedição destinada à instalação da sede da Inspeção e à visita geral às terras habitadas pelos índios. Microfilme: 380, Fotograma 675. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Fotogramas 676 e 677.

⁸³LIMA, Antônio Carlos Souza. *A 'Identificação' como Categoria Histórica*. In, OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo*. Contra Capa. RJ. 1998.

adoção de um certo tipo de aldeamento – posto, povoação ou fazenda, ou mesmo de tipo de posto de atração, pacificação ou assistência, dependia do tipo e grau de contato efetivado, das informações científicas apresentadas e da natureza da relação que se constituiria entre os indígenas e a sociedade envolvente. Havia, contudo, uma plasticidade nas estratégias de aldeamento, podendo haver variações políticas pontuais dependendo das características e necessidades encontradas.

As frentes de expansão, ávidas por explorar economicamente (mineração, extração vegetal, agricultura) os espaços ocupados pelos grupos indígenas, entravam em situação de confronto, determinando, assim, as ações de intervenção do SPI que, por sua vez, pretendia pacificá-los, prepará-los (domesticá-los) para conviver de forma harmoniosa com os não-índios e, se possível, discipliná-los nas práticas de trabalho semelhantes às do trabalhador rural (agro-pastoril).

O espaço construído pelos Umutina, às margens do rio Paraguai, a partir de 1913, quando do primeiro contato desse povo com Cândido Rondon, foi sendo re-ordenado por intervenções feitas pelos agentes da Comissão e depois do SPILTN.

Mas, é importante destacar que, mesmo com tais intervenções, os Umutina, ao longo de 32 anos, entre 1913 e 1945, traçaram suas próprias movimentações, fazendo, ou melhor, re-fazendo, em meio aos processos desterritorializantes, um outro território, o seu próprio e novo território.

Ludmila Brandão, afirma que o território é o “em casa” que, todavia, não se restringe a uma configuração espacial, ou a uma “propriedade”. O território antes de ser “propriedade” é expressivo. São os fluxos, as práticas, as marcas de expressão que constroem o território. Por isso, territórios de povos nômades não podem ser precisados como aqueles pertencentes aos sedentários.

Portanto, é preciso pensar o território em sua mobilidade, em suas transformações. Deleuze e Guattari falam de um automovimento das qualidades expressivas. Afirmam que elas não se reduzem a efeitos (...) A expressão tem autonomia, e se revela nas relações que as matérias expressivas estabelecem ora entre si, ora com as circunstâncias externas. Nestas relações, são exploradas as potencialidades dos meios, interior ou exterior, e aqui se constata que o território, ao contrário do que

sempre nos parece, é um lugar de passagem, porque nele tem ocasião a formação de novos agenciamentos, inclusive desterritorializantes⁸⁴.

A presença dos agentes em território Umutina, ou melhor, em sua casa, foi mudando, com o passar do tempo, as coisas de lugar, forçando um contato mais freqüente dos Umutina com os civilizados, no caso, os agentes.

Do ponto de vista dos agentes, o re-ordenamento passava por uma necessidade funcional e de controle. Já da perspectiva Umutina, esse re-ordenamento os obrigava a agir taticamente na criação de um outro espaço dentro daquele que se reconhecia como território até então. A reterritorialização exigiu não só a delimitação de uma nova fronteira territorial como também de relação dos Umutina com o *Outro*.

A disciplina do espaço se deu também na institucionalização de um corpo social que passa a estar presente com a localização do acampamento dos agentes e que, mais tarde, passou a ser denominado de sede do posto que, por sua vez, seguia as instruções internas criadas a partir do decreto nº 8072, de 20 de junho de 1910.

Os cargos de cada agente e as suas diárias também evidenciavam o que chamamos de corpo social. O encarregado Severiano Godofredo de Albuquerque, cuja diária equivalia a 12\$000 (doze mil cruzeiros), comandava uma equipe de nove homens, entre ajudante (diária de 6\$000), auxiliar (5\$000), trabalhador (4\$000) e conservador (2\$000). Este último cargo era o de Francisco Barbado, um índio Umutina “civilizado”. Mesmo sendo uma das peças mais importantes no momento do contato, por conhecer a língua e o espaço, Francisco Barbado tinha a menor diária, evidenciando a sua “inferioridade”, por ser índio, mesmo que já “civilizado”.

Na hierarquia do posto (e de resto de todo o sistema), os Umutina eram os “selvagens”, “aborígenes inferiores” que compunham a base desse corpo social.

A política de aldeamento empreendida pelo SPI recriava e definia os espaços destinados aos índios para que passassem a viver com os conceitos dos civilizados, dentro de uma faixa de terra quase sempre menor que a área por onde circulavam antes da chegada do SPI.

⁸⁴ BRANDÃO, Ludmila de Lima, *A Casa Subjetiva. Matérias, afectos e espaços domésticos*. São Paulo: Perspectiva, 2002:66.

Terras dos Umutina ou Barbados – Estas terras, no município de Barra do Rio do Bugres, ainda não foram medidas; dentro, porém, da respectiva reserva, o Estado vendeu diversos lotes de 10.000 hectares cada um, respectivamente aos Srs. Áureo Matoso, Juvenal Batista do Carmo, Josefa Martins (...) Cujas recuperação igualmente só será possível através do judiciário⁸⁵.

O território transitado pelos Umutina, com a criação do Posto, passou a ser do Estado com usufruto dos índios Barbados e, mais tarde, a partir de 1934, também dos índios de outras etnias que lá foram colocados pelo SPI. O poder tutelar do Estado sobre os índios do Brasil garantia tais ações que, aos poucos, foram contribuindo para a redução étnica dos Umutina, além da diminuição de suas terras.

Em 1926, o ofício de nº 95 do inspetor interino em Mato Grosso, Antonio Martins Viana Estigarribia, para o presidente do Estado Mário Corrêa da Costa, se refere ao Posto Fraternidade Indígena e solicitava que:

(...) devemos nós, brasileiros, a quem a fatalidade histórica, fez herdeiros seus, reintegrá-los na posse, “custe o que custar”, de um pedacinho que seja, desse muito que tão hercúleos esforços custou aos seus maiores. Pela miséria da situação a que foram reduzidos, são eles, atualmente, poucas dezenas: para esse pequeno número venho solicitar do Governo do Estado, certamente em comunhão de sentimentos conosco, a concessão da reduzida área que ainda habitam, mesmo por desapropriação se, por desventura, não for devoluta (...)⁸⁶

O ofício do inspetor interino, com caráter também de relatório, traz no seu discurso, em linhas gerais, a consciência do preço que os próprios índios pagaram pela integração em sociedade, proposta esta, que imposta a eles, mas inevitável por causa do progresso.

Do mesmo modo como operou na escolha da área para a instalação do posto, visando o melhor aproveitamento do espaço (disciplinamento do território), o SPI exigia o cumprimento de um conjunto de procedimentos no âmbito desta unidade – posto – que compunha uma rotina que poderíamos chamar “disciplinadora do corpo dos selvagens”, etapa indispensável ao processo de civilização como um todo. Era nesta etapa, da disciplina do corpo, que se efetiva, de maneira mais próxima, através do trabalho, o incremento logístico do aldeamento com a produção de subsistência como a moagem da

⁸⁵ Relatório de atividades da 6ª Inspetoria Regional do SPI, 1957. Microfilme 370. Fotograma 1847. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Grifo meu.

⁸⁶ Relatório da Inspetoria do Estado de Mato Grosso, Serviço de Proteção aos Índios. Of. 95, do Inspetor interino Antônio Martins Estigarribia para o Presidente do Estado Mário Corrêa da Costa, na data de 31 de maio de 1926, Cuiabá. Lata 1926, Pasta Ministério, APMT.

cana para a produção do açúcar, a colheita e preparação da mandioca para a farinha e ainda, o uso da roupa, do chapéu, da bota e do cinto para a realização de tais atividades. Compunha ainda a estratégia, a doação de brindes que correspondiam sempre a machados, foices e facões que “convidavam” ao trabalho.

Depois de ter recebido a incumbência das mãos de Rondon para dar continuidade ao trabalho iniciado pelas Linhas Telegráficas, o encarregado Severiano Albuquerque colocou as instruções em prática.

Primeiramente, construiu a estrutura mínima para o funcionamento do Posto Fraternidade Indígena, pois os primeiros contatos, rumo à pacificação já haviam sido feitos pela equipe das Linhas Telegráficas e, nesse momento, os conflitos entre civilizados e índios Umutina “pareciam” ter cessado.

Essas instruções foram no sentido, inicialmente, da instalação da sede do posto no lugar considerado “ideal” para a edificação da nova civilização em curso. Ao analisar a documentação, a primeira referência de localização foi à margem esquerda do rio dos Bugres, distante nove quilômetros da povoação da cidade de Barra dos Bugres. O nome da sede levava o nome do posto – Fraternidade Indígena⁸⁷.

Alguns anos depois, em 1919, os telegramas enviados à Inspetoria Regional falam de uma segunda localização, onde estava sendo montado um segundo ponto de atração para os mesmos Umutina. De acordo com as instruções, o local denominado de Cachoeirinha, a leste do rio Bugres nas margens do rio Paraguai. Escolha estratégica, este local era onde os Umutina costumavam pescar, pois o pescado tinha em abundância, e onde passavam longas temporadas.

Com essa informação, o SPI determinou a Severiano Albuquerque a investida da instalação de um posto nesse local, sendo que depois de montado, desativaria a primeira instalação no rio dos Bugres, coisa que não foi fácil fazer.

Acho que essa inspetoria não pode deixar atender dois postos atração índios Barbados Cachoeirinha Rio Paraguai, Fraternidade, Rio Bugres pt. Penso,

⁸⁷ Citado no relatório de 1923 ao se referir a mudança da localização do posto para uma área mais seca e mais próxima da cidade. Microfilme 200. Fotograma 001145. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

entretanto inspetoria visto ponderação não poderá este ano montar posto cachoeirinha continuando serviço fraternidade⁸⁸.

A busca por parte do SPI de uma espacialidade ideal ou razoavelmente significativa para estes povos poderia demorar anos, até que se encontrasse uma situação e um espaço possível para a aceitação dos Umutina.

Portanto, a desativação da primeira localização estava condicionada à implantação de toda a infra-estrutura em Cachoeirinha, com plantação, ranchos e casas. Logística esta que, aos poucos, foi se confirmando:

Comunico-vos serviço esta quinzena neste posto foi transporte, trabalhadores, sementes, mudas etc. Para Cachoeirinha para onde estou transportando sede posto e tratando plantações tendo plantado (sic) hectares milho, 2 hectares mandioca, 2 ½ hectares arroz ainda plantado 2 hectares cana e árvores frutíferas para que possa ter já ali um rancho seguro de zinco e tendo apenas 8 folhas posto fraternidade. Consulto-vos possibilidade adquirir aqui 20 folhas zinco. Preço 10\$ cada uma medindo 1,80 por 70 pt⁸⁹.

Na mesma data, Severiano Albuquerque enviou outro telegrama informando a quantidade de homens que estava trabalhando para a pronta instalação em Cachoeirinha. A intenção era apressar o mais rápido possível a atração, ainda em estado de “namoro” com o auxílio fundamental dos brindes.

Em Cachoeirinha estão Epiphany Manoel, Pedro Camilo (sic) e Clodomiro (sic) com quinze dias serviço. Em Fraternidade Pedro, Celestino (sic) com 15 horas de serviço cada um. Aguardo vossa pronta solução sobre zinco (sic) cachoeirinha sábado vindouro⁹⁰.

Ao acompanhar os relatórios e telegramas não encontrei mais referências sobre Cachoeirinha nos anos subseqüentes ao de 1919 que, pela localização à margem do rio Paraguai, leva-nos a supor que, depois de pronto esta frente de contato chamada Cachoeirinha, foi re-batizado com o nome de Humaitá, apesar do nome institucional ser Fraternidade Indígena.

⁸⁸ Telegrama de 11 de março de 1919, endereçado para a Inspetoria em Cuiabá. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁸⁹ Telegrama ao Inspetor Silveira Lobo, em 20 de dezembro de 1919. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁹⁰ Telegrama de Severiano de Albuquerque à Inspetoria Regional, em 20 de dezembro de 1919. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Esta dualidade no topônimo enuncia aspectos diferenciados do contato, na linguagem Umutina, Humaitá certamente era muito mais representativo lingüisticamente e simbolicamente do que Fraternidade Indígena.

A referência ao topônimo Humaitá/Fraternidade aparece em um relatório de 1923 do encarregado do posto, Octaviano Calmon, sob a forma de um sub-item com o título “Mudança de Posto”, no qual refere-se à antiga localização (na margem esquerda do rio Bugres) e à nova sede, na margem direita do rio Paraguai, distante de Barra do Bugres, 4 quilômetros aproximadamente: *O posto ora situado no lugar denominado ‘Humaita’ dispõe de comunicações quer terrestre quer fluvial muito mais fáceis tanto na seca como nas águas*⁹¹.

Em uma carta de março de 1927, Octaviano Calmon mandou informações do Posto para o Inspetor do SPI, em Cuiabá, Antônio Martins Vianna Estigarribia, e, na ocasião, disse que se encontrava com uma turma de trabalhadores nos serviços de lavoura no lugar denominado de “18 de Julho” rio acima do Paraguai, distante uma légua ou mais (aproximadamente) do posto.

Estes agentes estavam nesta localidade para estabelecer uma nova frente de contato para aqueles que ainda não se aproximaram do Humaitá/Fraternidade. Estas aproximações tentavam seduzir ou *pacificar* aqueles que insistiam em não se aproximarem da zona principal de atração. Como tentáculos que tendo como ponto de partida um pólo, no caso o Posto Humaitá, se espacializava alcançando os mais distantes.

No livro *Los Barbados o Umutinas em Matto Grosso*, editado em 1941, Max Schmidt relata a sua expedição junto aos Umutina, feita em maio de 1928. Foi essa obra que nos ajudou a evidenciar essa questão da espacialização do posto Fraternidade Indígena em relação às aldeias onde viviam os Umutina que não estavam morando no posto.

Além do posto Humaitá/Fraternidade, conforme era conhecido na região, havia um segundo lugar denominado “aldeia cativa” (batizado com o nome de “Dezoito de julho”), onde estava localizada a lavoura.

⁹¹Relatório enviado a Inspetoria Regional, datado em 08 de dezembro de 1923, pelo encarregado do posto Octaviano Calmon, que foi designado para a função em 1921. Microfilme 200, fotograma 001145. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Havia ainda um terceiro grupo de Umutina, chamados por Max Schmidt de “independentes”, que não aceitavam a administração do posto sob hipótese alguma.

Segundo o etnólogo Max Schmidt, “Dezoito” era: *Un sitio distante más o menos una légua de Humaitá, en que la administración del Posto había establecido grandes plantaciones cultivadas por los Umutina de la Reducción*⁹².

Ainda nos referindo aos territórios Umutina, o grupo dos “independentes”, que recusava a “proteção fraternal” dos agentes do SPI, vivia num lugar chamado por Schmidt de “del monte”, isto é, da mata. Cruzando estas informações com as que obtivemos em Harald Schultz, parece-nos que esse lugar “del monte” é a colina também chamada de “morro do Mutum”, localizada à noroeste do Posto Humaitá/Fraternidade a aproximadamente 2 dias e meio de viagem rio Paraguai acima, local onde os Umutina costumavam mencionar nas suas conversas, como sendo o lugar preferido de caça.

No morro do mutum, o etnólogo Max Schmidt encontrou duas aldeias Umutina, uma que tinha contatos esporádicos com o posto, que se chamava “Masepo”, comandada pelo índio Mituponepa e a outra aldeia, chamada “Chikipo”, comandada por Shukuepa, irmão de Mituponepa. Esta última, nessa época, não aceitava nenhum tipo de contato com o posto Fraternidade Indígena.

Sendo assim, temos nos idos de 1928 quatro espacialidades indígenas reconhecidas pelo SPI, o Posto Humaitá/Fraternidade nas margens do Paraguai; O Dezoito de Julho mais a sudeste a 6,6 quilômetros de Humaitá/Fraternidade; Masepo e Chikipo mais acima do rio num morro denominado Mutum, à distância desconhecida.

O primeiro era o Posto com índios já pacificados, o segundo (Dezoito) em fase de contato e atração; o terceiro, Masepo bastante resistentes ao contato e um quarto grupo Chikipo que não mantinha nenhuma espécie de relações com os agentes do SPI. Os dois últimos foram considerados “independentes” pelo etnólogo Schmidt.

A escolha e localização, proposta dos índios, destas duas aldeias num morro às margens do rio Paraguai, antes de qualquer análise, já deixa claro os motivos e as intenções do afastamento.

⁹²SCHMIDT, Max. *Los Barbados o Umutinas em Matto Grosso*. Revista de la Sociedad Científica del Paraguay. Tomo V. N° 4. 1941:03.

Segundo Schmidt, a população destes focos Umutina esparramados no alto Paraguai se distribuía da seguinte maneira: Humaitá/Fraternidade: 04 indivíduos, sendo 02 homens, um menino e uma mulher. Em Dezoito viviam 22 indivíduos, sendo 13 homens, 4 meninos e cinco mulheres. Em Masepo e Chikipo existiam 22 índios. Ao todo em 1928 a população Umutina alcançava 48 pessoas entre homens mulheres e crianças.

Analisando os mapas populacionais do Posto percebemos que há uma paulatina e alarmante diminuição da população, por motivos ainda pouco conhecidos pela historiografia, aponto a hipótese de que as epidemias (Coqueluche, Sarampo, Gripe e Pneumonia) causaram um verdadeiro genocídio àqueles povos.

Comparando os números de índios do posto ao longo de 20 anos observamos que há uma redução drástica de quase 96% do total de índios Umutina. O relatório de 1913 produzido após o contato apontava 300 índios já o de 1920, 200 índios; em 1923 este número cai para 156 e finalmente o de 1928 que apresentava um total de 48 pessoas.

Comentário: Melhorar a redação

Se estes dados são verídicos e refletindo sobre esta depopulação apontamos algumas hipóteses, afastamento e fuga; morte por contágio de doenças e conflitos com fazendeiros e migração para algumas cidades da região.

Após a década de 20 observamos a retomada do crescimento populacional dos índios, os mapas começam a apresentar um discreto crescimento até 1945, como constatamos abaixo.

Este número crescente pode estar associado à intensificação das ações sanitárias junto aos índios além do que a pacificação já alcançava um contingente considerável de índios, estas medidas teriam em tese contribuído para a diminuição da depopulação e retomada do crescimento demográfico dos Umutina.

Tabela 1: Número de índios Umutina de Humaitá/Fraternidade e Dezoito/SPI⁹³

1913	1919	1923	1928	1930	1937
300	200	156	48	52	75

No tocante a produção alimentar, o lugar chamado “18 de Julho”, ou apenas “Dezoito”, como era conhecido entre os agentes, foi definido como rancho, destinado, pelo posto à prática da lavoura. Com a diminuição das terras apropriadas para a caça, uma fonte alimentar dos Umutina, restava a eles o cultivo da lavoura, prática essa que conheciam antes da chegada dos agentes do SPI. Com o posto, verifica-se apenas uma mudança na forma desse cultivo que ganhou sofisticação em seu instrumental e na disciplina que determinava a época do plantio e o que deveria ser plantado.

Em 17 de maio de 1914, o encarregado Severiano Albuquerque respondeu ao questionário enviado pela Inspetoria Regional e informou, passo a passo, em ordem de prioridade, sobre a construção de ranchos, sobre os espaços reservados à lavoura e às plantas frutíferas do posto:

- 1º Tem-se construído 3 ranchos: destinados um para os empregados, outro para cozinha e outro para paiol de mantimentos.
- 2º Colheita de milho calculado em 120 alqueires – 1.200 \$, sendo que para mais de 100 alqueires, os índios conduziram desde o primeiro período a sua produção. Colheita de arroz – 42 alqueires avaliados em 220\$.
- 3º A superfície em hectares de roças existentes no posto é de 8 hectares e as variedades plantadas são: feijão, cana, banana e mandioca. O feijão calcula-se em 80 alqueires, os previstos e mandioca 60 alqueires de farinha.
- 4º As plantas vivazes cultivadas são: laranja, limão, manga, goiaba, caju e mamão⁹⁴.

Essas definições dos espaços e limites em alqueires, quilômetros e outras métricas deram conta de um tipo de disciplina, da organização do espaço, que nada mais é

⁹³Fontes: SCHULTZ, Harald. *Informações etnográficas sobre os Umutina*. Separata da Revista do Museu Paulista. Nova Série, Volume XIII. 1962. Mapa populacional dos índios Umutina de 1933, Microfilme: 198, Fotograma: 1610, Museu do Índio/FUNAI-RJ. Relatório Recenseamento de 1930, Microfilme: 379, Fotograma: 1703, Museu do Índio/FUNAI-RJ. Relatório sobre os índios Barbados para a Inspetoria Regional datado de 1923. Microfilme 200, Fotograma 1145. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Relatório do Posto Fraternidade de novembro de 1937, Microfilme 198, Fotograma 1619. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁹⁴ Resposta no formato de ofício aos questionários enviado pela Inspetoria Regional sobre o andamento do posto, em 17 de maio de 1914. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

do que uma técnica de distribuição dos índios em um espaço, não só geográfico, como também social, classificado, hierarquizado de acordo com as normas do civilizado. Após esse processo, encontramos o que pode ser considerado um segundo estágio da política de aldeamento, pautado no contato, na atração e no exercício efetivo do poder de tutela, pelo qual os índios Umutina passariam a viver sob a proteção do Estado brasileiro (que significava benefícios, obrigações, assujeitamentos), localmente compreendido pelo grupo de dez funcionários do Posto.

Ao final de todos os investimentos realizados para a consolidação do Posto Fraternidade ele estava materialmente assim constituído: um traçado em quadrícula com casas construídas de alvenarias em número desconhecido, tendo ao centro um grande pátio que conduzia as três maiores construções: a escola, a enfermaria e a sede do SPI. O acabamento das casas era de pintura, aparentemente, branca; com telhas de barro e com porta e janela de fachada, circundada por uma plantação de árvores frutíferas (mangueiras).

O posto “Dezoito” localizado a aproximadamente 6,6 quilômetros de Humaitá/Fraternidade se transformou numa espécie de espaço produtivo, onde se desenvolvia a plantação de agricultura, pasto para o gado e para criação de animais de pequeno porte.

Outra localidade que continua a existir até 1945 é a de Chikipo e Masepo no morro Mutum, onde habitavam os chamados “independentes”.

Imagem 3-Mapa II

Imagem 4-Risco

Entrecapa do Capítulo III

CAPÍTULO III

AS MARCAS DA CIVILIZAÇÃO: PROTEÇÃO E FRATERNIDADE

A política de aldeamento do início do século XX definiu-se basicamente pelo objetivo de integração dos índios à nação brasileira. A passagem de um estágio inferior e bárbaro para um estágio civilizatório estava sendo forçosamente tutelada pela sociedade civilizada hegemônica.

Para os cientistas sociais nacionais do período, baseado nas teorias positivistas, seria necessário um processo integrativo-tutelar, uma vez que o passado desses grupos tribais era considerado o próprio caos e, por isso, poderia ser perfeitamente suplantado.

Segundo Astor Antônio Diehl, a teoria evolucionista de Herbert Spencer que se aplicava à cultura, foi adotada pelos positivistas. Além da linearidade evolutiva da história, a teoria positivista de evolução adotava *a concepção paternalista de sociedade, com a qual se integram grupos sociais e culturais numa espécie de sociedade corporativa. Nesse sentido, a identidade cultural somente poderia formar-se via integração, tarefa assumida pela modernização*⁹⁵.

Ao discutir neste capítulo o poder disciplinar embutido nas estratégias e ações dos agentes do SPI, percebemos que tanto o conjunto de disciplinas que visavam à transformação dos corpos selvagens em corpos dóceis, quanto a ação paternalista foram a base da construção da política indigenista da primeira metade do século XX, isto é, constituíram-se como o alicerce da construção dos novos “trabalhadores nacionais”.

Sendo assim, substitui-se totalmente a imposição e os gestos repressores por práticas de disciplinamento minucioso dos corpos. Aonde não interessa mais oprimir, subjugar; o discurso do entendimento e da inteira prontidão em integrá-los passou a ser uma constante.

⁹⁵DIEHL, Astor Antônio. *A Cultura Historiográfica Brasileira. Do IHGB aos anos 1930*. Passo Fundo: Ediupf, 1998. Pp. 111 e 112.

A “pacificação” dos índios tornava-se a primeira ação a ser empreendida. Todavia, essa pacificação deve ser compreendida no interior de uma rede de outros enunciados que orientavam a política e as ações do SPI. Isso tudo, em grande parte, graças à formação intelectual de Cândido Mariano Rondon e de outros funcionários do SPILTN, na maioria oriundos da Escola Militar da Praia Vermelha, no Rio de Janeiro, que seguiam o Apostolado Leigo de August Comte e se autoproclamavam verdadeiramente racionais e “científicos”, aptos a tratar das questões sociais e a levar o progresso para todos os cantos do Brasil, principalmente para o campo.

O Serviço de Proteção aos Índios tem correspondido ao seu objetivo atestam os 56 estabelecimentos existentes no interior do país, por intermédio dos quais promoveu ou promove em seguida à pacificação das tribos guerreiras que até antes deles impediam o aproveitamento das vastas e férteis regiões dominadas por eles e realiza o aproveitamento das próprias tribos, transformando-as em núcleos de trabalhadores rurais. (...) e de entregar ao trabalho produtivo largos tratos antes estéreos do território nacional⁹⁶.

Filosofia liberal clara, principalmente para os idealizadores da comissão

Rondon:

Considerando os objetivos do SPI, Rondon e parte dos membros do Serviço implementaram alterações significativas na forma de gerenciar o órgão, conseguindo, inclusive, afastar a concepção de “catequese” dos índios, inspirada no modelo das ordens religiosas, para adotar o termo “proteção”, mais próximo e adequado ao conceito de “poder de tutela”, referido na legislação do órgão federal⁹⁷, a exemplo do que ocorria nos modernos estados democráticos europeus. Foi Rondon quem adaptou para semelhante ação o título de proteção fraternal, repelindo formal e explicitamente o de catequese leiga, que implica a idéia pueril e estéril, além de indeterminada, pela junção do qualitativo “leigo”, de propagar entre as novas populações, pelo ensino, os princípios duma doutrina qualquer⁹⁸.

O nome do posto “Fraternidade Indígena” assim batizado pelo Coronel Cândido Mariano Rondon, poderia sugerir, a princípio, uma influência da Igreja Cristã Católica e/ou de uma outra ordem religiosa, afinal, a palavra “fraternidade” é de uso comum no cristianismo. Fortaleceria essa hipótese o fato das ações indigenistas do estado brasileiro, nos séculos XVIII e XIX, terem se dado, principalmente, através dos missionários que, por muitas vezes, desempenharam (e, em alguns contextos, ainda desempenham) funções nas áreas de educação e saúde junto aos povos indígenas do Brasil.

⁹⁶Discurso do Presidente da República na mensagem de 3 de maio de 1916. Microfilme 380. Fotograma 870. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁹⁷LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz*. Citado, 1985:115.

⁹⁸Missão Rondon. Conjunto de relatos da Comissão das Linhas Telegráficas, editado pelo Jornal do Comércio em 1916. Acervo da Biblioteca Amidicís Tocantins, UFMT/Cuiabá. Grifo meu.

Todavia, ainda que a presença dos missionários possa indicar uma influência na escolha do nome, consideramos que o termo “fraternidade”, no caso do posto, está ligado às concepções científicas da época. “Fraterno”, no universo positivista, remete ao reforço da nacionalidade, da Pátria que acolhe e ampara a todos e traz consigo outros enunciados como moral, amizade, ser pacífico, etc. A ata de fundação do SPI apresenta, literalmente, esse discurso:

O presidente Nilo Peçanha convencido de que a “República” é o governo da fraternidade entre os homens e que o principal dever de qualquer governo é a proteção à vida e à propriedade dos seus jurisdicionados resolveu, em 1910, por intermédio de seu ministro Rodolfo de Miranda, fundar o Serviço de Proteção aos Índios para por cabo às atrocidades que os aborígenes vinham sofrendo desde a descoberta do Brasil, em foco na ocasião pelas lutas e recíprocos massacres⁹⁹.

O termo veicula o novo discurso, a nova política que sustentava as ações do SPI, cujos objetivos de integração exigiam, de fato e a qualquer custo, a substituição dos métodos repressores e violentos, que visavam à exclusão, por ações pacíficas e pacificadoras com o objetivo de firmar os povos indígenas no estágio de civilidade.

Num Ford de bigode, Rondon partiu da Aldeia Queimada com destino ao porto do Tapirapoã. Dali, a cavalo, através da escura e portentosa mata da poaia, foi visitar o local onde pretendia instalar um posto indígena modelo, para acolher os Umutina ou Barbados que habitavam a região. Mais tarde tornou-se realidade a idéia do chefe do SPI, fundando-se ali a aldeia com a denominação de Posto Fraternidade Indígena, os índios nas suas casinhas de telha e até luz elétrica, as vacas leiteiras pastando campestre aramado, limitado pelas águas dos rios Paraguai e Bugres¹⁰⁰.

Essa confiança plena na possibilidade dos índios alcançarem o estágio de civilidade, que depois de civilizados, viveriam *nas suas casinhas de telha e até luz elétrica*¹⁰¹, não está presente somente nos discursos de Rondon e dos membros de cargos de direção do SPI.

Os encarregados de posto, nos seus relatórios e pedidos aos seus superiores, tomavam a todo o momento a “evolução” do indígena como certa, sendo apenas uma questão de tempo para o alcance deste fim, por vias fraternais e pacíficas.

⁹⁹Exposição sobre o Serviço de Proteção aos Índios. Documento de 1933, que traz a ata de fundação do SPI. Microfilme 380. Fotograma 884. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Grifos meus.

¹⁰⁰CABRAL, Octaviano. *Histórias de uma Região – Mato Grosso, Fronteira Brasil-Bolívia e Rondônia*. 1963:281.

¹⁰¹CABRAL, Octaviano. Citado, 1963: 281.

(...) em benefício do desenvolvimento do Posto de Atração “Fraternidade Indígena” que há três anos venho desempenhando com o mais vivo esforço ao meu alcance neste páramo do alto Paraguai. (...) Estes heróicos filhos das selvas que, um dia, não mui longe, incorporados à comunhão brasileira, trarão grande cópia de (sic) benefícios à Pátria. (...) Afim de que unidos consigamos o fim bendito de tê-los como trabalhadores nacionais, sem que para isso tenhamos de coagi-los e obrigá-los aos serviços rude do machado, da foice e da enchada. É preciso que levam e que a República colha o (sic) o dispêndio já gasto e por gastar ainda, até conseguir aquele fim.¹⁰²

O evolucionismo social, de acordo com Lilia Moritz Schwarcz, tomava sempre uma perspectiva comparativa numa relação de desigualdade que obedecia a uma escala hierárquica.

Civilização e progresso, termos privilegiados da época, eram entendidos não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas como modelos universais. Segundo os evolucionistas sociais, em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas. Esses estágios, entendidos como únicos e obrigatórios – já que toda a humanidade deveria passar por eles –, seguiam determinada direção, que ia sempre do mais simples ao mais complexo e diferenciado. Tratava-se de entender toda e qualquer diferença como contingente, como se o conjunto da humanidade estivesse sujeito a passar pelos mesmos estágios de progresso evolutivo¹⁰³.

Estas concepções de branqueamento também foram verificadas em relação aos negros, desde a segunda metade do século XIX, no Brasil. Ao estudar os efeitos desta política racial sobre os povos negros o brasilianista Thomas Skidmore vem a afirmar que:

A tese de branqueamento baseava-se na presunção da superioridade branca, às vezes, pelo uso dos eufemismos raças “mais adiantadas” e “menos adiantadas” e pelo fato de ficar em aberto a questão de ser a inferioridade inata (...) a conclusão otimista da análise racial repousava sobre uma afirmação chave: a de que a miscigenação não produzia inevitavelmente “degenerados”, mas uma população mestiça sadia capaz de tornar-se sempre mais branca, tanto cultural quanto fisicamente¹⁰⁴.

¹⁰² Informação ao Inspetor do SPILT, no estado de Mato Grosso Adriano Metello. Microfilme 200. Fotogramas : 000635 e 636. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Grifo meu.

¹⁰³ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo; Companhia das Letras, 1993:57 e 58.

¹⁰⁴ SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro; tradução de Raul de Sá Barbosa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976:81.

Esse discurso, pautado como ciência (e ciência, nessa perspectiva, era produtora de “verdades”), ganhou muita força também dentro do órgão do SPI e, mais ainda, entre a elite que estava localizada nos estados considerados atrasados e sertanejos.

No caso, Mato Grosso se inseria em tal realidade, onde o progresso, tido como certo e inevitável passava pelos estágios evolutivos de “civilização” das inúmeras “tribos guerreiras” que estavam impedindo a chegada de novas colonizações.

Para Lylia da Silva Guedes Galetti, estas práticas tem raízes profundas e já se torna evidente a partir do séc. XIX, em seu trabalho ela discute a construção histórica deste discurso de *sertão* de Mato Grosso como: lugar ermo, cheio de índios selvagens, sendo estes indígenas, apenas um dos ingredientes de retórica que virão reforçar sua tese sobre a representação desse espaço, aonde o estado era visto por sua elite intelectual e política

(...) ainda próximo da barbárie, enxergando Mato Grosso pela mesma matriz das concepções ocidentalistas de progresso e civilização e pelas mesmas lentes das teorias evolucionistas e raciais que dominaram os horizontes ideológicos e culturais entre fins do século XIX e inícios do XX¹⁰⁵.

No século XX, podemos constatar nos artigos de jornais de Mato Grosso a presença desses discursos ancorados no modelo europeu, durante as primeiras décadas até a de 1940. Os títulos de artigos evocavam a superioridade da civilidade e dos benefícios que podiam trazer e já traziam para Mato Grosso e sua população.

A “Marcha para o Oeste” aparece com toda a força, principalmente durante a ditadura do Estado Novo, que patrocina este conjunto discursivo e para os seus apoiadores. Estes enunciados assumiam característica de *vontade geral* de “todo o povo brasileiro” que defendiam o progresso do país.

No Jornal “O Estado de Mato Grosso”, os artigos tratavam das questões econômicas, sociais, políticas e culturais sob a perspectiva dos supostos formadores de opinião – escritores, poetas, profissionais liberais e empresários, que intitulavam os seus escritos a partir dessas concepções. Suas convicções deixam claras: a posição política das elites dirigentes de Mato Grosso a respeito da *vocação* agro-exportadora do estado. Entre

¹⁰⁵GALETTI, Lylia da Silva Guedes. *Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso*. Tese de Doutorado. São Paulo. Abril de 2000:27.

os exemplos de títulos desses artigos estão: *A Redenção dos Sertões*; *Mentalidade Nova*; *O Progresso Verdadeiro*; *O Brasil para os Brasileiros*; *Rumo ao Oeste*; *O Princípio de Autoridade é um dos Grandes Sentidos do Estado Novo*; *Vênus Selvagem*¹⁰⁶.

Todos esses artigos traziam na sua argumentação a determinação de alcançar, a qualquer custo, o estágio de *civis*.

Segundo Lylia Galetti:

Mato Grosso era concebido como uma região abundante em recursos naturais, seu imenso território encontrava-se quase vazio, dominado por indígenas e por uma população mestiça, indolente e sem espírito empreendedor, razão pela qual seu progresso só seria possível com a introdução de imigrantes e capitais europeus¹⁰⁷.

Esse desejo de europeização também passava pela domesticação e transformação do indígena silvícola em trabalhador da terra. No posto, podemos constatar o ideário positivista impregnado nas ações dos agentes do SPI. A documentação do Posto Fraternidade Indígena (relatórios, cartas, regimentos e até os textos curtos dos telegramas) permite verificar como o órgão, SPILTN, foi sofisticando as ações disciplinadoras com o fim civilizador. A bandeira nacional e uma máquina de costura foram dois dos pedidos do encarregado Octaviano Calmon:

Peço-vos fornecer para este posto uma bandeira nacional e uma fita de máquina de escrever. Dos índios que estão aqui tem dois que querem aprender costurar em máquina e como já estou residindo no posto a minha mulher que sabe costurar e só tem máquina de pé, peço-vos uma máquina de mão para ensinar os índios¹⁰⁸.

Nesta expropriação das terras indígenas a elite agrária brasileira da República Oligárquica (1894-1930) se aliou aos interesses dos coronéis locais de Mato Grosso, num momento em que 70% da população ativa trabalhavam na agricultura¹⁰⁹.

Na década de 30, era Vargas, esta manipulação política assumia ares de totalitarismo, as opiniões públicas são fabricadas via imprensa pelo DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda) e pela radiofusão.

¹⁰⁶ Títulos de artigos do Jornal Estado de Mato Grosso, publicados nos anos de 1937, 1940 e 1941, respectivamente. APMT.

¹⁰⁷ GALETTI, Lylia da Silva Guedes. Citado, 2000:27.

¹⁰⁸ Relatório no formato de carta, ao inspetor regional Estigarribia, em 09 de julho de 1924. Microfilme 200. Fotograma 1262. Acervo Cedoc – Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁰⁹ FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização brasileira*. Difel. São Paulo, 1975, v.8:312.

Estas movimentações estratégicas do SPI se processam, portanto, dentro de um quadro geral do desenvolvimento agrário-exportador do Brasil no cenário internacional, onde a agricultura representava toda a exportação brasileira.

Nesta incorporação e transformação do espaço indígena em terras agricultáveis, o posto começa a preparar a terra para o plantio, colher a produção da lavoura e, aos poucos, vai ganhando benfeitorias (que produzem/consolidam o espaço posto) como o rancho, os barracões para alojamento dos índios, a casa e a própria plantação.

O discurso segundo o qual o “selvagem” (entenda-se índio) estava num estado passageiro que antecedia ao do civilizado foi, a cada dia, sendo reproduzido com foros de verdade, orientando todas as ações, sempre disciplinadoras, e que consolidavam as hierarquias dos membros do SPI (superiores) e dos índios (inferiores).

A pacificação e a integração dos vários grupos indígenas no território brasileiro, que se deram segundo diretrizes e princípios comuns do órgão federal, apesar de usarem de práticas semelhantes, ocorriam em contextos bastante diferenciados.

Fundamentados na constatação da natureza singular de cada processo de pacificação, queremos situar a importância do re-conhecimento histórico da experiência do Posto Fraternidade Indígena como parte de uma política indigenista geral, subordinado ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI/ITN), que permanece em funcionamento até os dias de hoje, sob a tutela do estado brasileiro, através do órgão federal FUNAI.

Ainda que todos os índios fossem considerados iguais, ou melhor, igualmente inferiores, as singularidades étnicas impunham dificuldades diferenciadas no trabalho de pacificação rumo à desejada *civilização* dos índios, o que impedia que algumas instruções fossem seguidas à risca. Graças a isso, produziram-se formas diferenciadas que transformaram cada pacificação em experiência única.

Depois de Rondon e de sua equipe das Linhas Telegráficas terem estabelecido o contato *amistoso*, Severiano Albuquerque entrou em cena com o trabalho de atração que tinha como objetivo de continuar o contato com os índios e atraí-los para junto do posto, já instalado, nesse espaço-ilha a 10 quilômetros da cidade de Barra dos Bugres.

A técnica utilizada era a da disponibilização de objetos em alguns pontos da mata, próximos da sede do posto. De acordo com um relatório do segundo semestre de 1914, o encarregado Severiano montou dois postos de atração, um deles a um quilômetro do acampamento dos agentes e um segundo, mais próximo, a, apenas, 80 metros. Esses locais denominados de postos, não tinham ainda a infra-estrutura de rancho ou casas, nem mesmo, a certeza de que se manteriam nesses lugares.

Ao modo de roupas no varal, os brindes, dos mais variados tipos eram pendurados: canivetes, canecos louçados, espelhos pequenos, facas, facões, lenços pequenos de chita, machados, medalhas fantasia, pratos de folha, prendedores fantasia, anéis de fantasia, anzóis diversos, etc.¹¹⁰. Todo o processo de atração estava calcado na estratégia dos brindes. No Posto Fraternidade Indígena, o contato passou por várias investidas que significava percorrer as picadas de três em três dias: Severiano, na companhia de mais dois companheiros de trabalho, refazia o percurso a fim de tomar conhecimento da movimentação dos *aborígenes*, além de observar o que havia ocorrido com os brindes. Com isso aconteceu o inevitável:

No dia 3 de agosto fui surpreendido com o aparecimento d'elles no posto de atração do campo que intitulamos “ceva” tendo eles levado tudo quanto encontraram como ferramentas de trabalho, facas, cobertores, missangas etc. e percorridos a picada um quilômetro aquém do dito posto. Voltando ao acampamento, munir-me de novos brindes e fui levar-lhes e assim consecutivamente por duas vezes, até que na terceira ida no dia do corrente mês, tive encontro súbito com eles no grande charravascal denominado “céu e terra” quando apanhavam percorrendo a estrada, os brindes que coloquei ao longo do caminho¹¹¹.

A palavra “ceva”, segundo o Aurélio¹¹², *grãos ou iscas que se colocam em lugar determinado, para atrair a caça*, define a contento a finalidade da ação colocada em prática pelo SPI e indica a noção de selvageria atribuída aos índios por viverem em contato com a natureza.

O local chamado “ceva”, ou o lugar da ceva, era próximo do posto e destinava-se então, a nutrir, a abastecer os índios, a acostumá-los com os curiosos brindes

¹¹⁰ Relação da carga e do material, gêneros, utensílios e animais do Serviço de Pacificação dos índios Barbados, em 12 de outubro de 1913. Microfilme 200. Fotograma 000570. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹¹¹ Relatório apresentado ao Inspetor do SPI no Estado de Mato Grosso, José Gomes da Silva Jardim, referente ao segundo semestre de 1914. Microfilme 200. Fotograma 000575. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹¹² HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Dicionário da Língua Portuguesa*. 3ª ed. Nova Fronteira, São Paulo, 1985:387.

e, principalmente, a domesticá-los, facilitando o contato amigável. A expressão “céu e terra”, por sua vez, designam o local onde aconteceu de fato o encontro, que pode significar o lugar das decisões, do contato.

O lugar do contato se coloca na narrativa como algo espiritual e mágico junção entre as coisas etéreas e terrenas “céu e terra” ficava nas proximidades do divisor de águas dos rios Paraguai e Bugres.

Esse relato expõe também a riqueza dos detalhes do encarregado ao narrar para o SPI, a experiência do posto, mostrando uma preocupação bastante próxima aos relatos etnográficos das informações. Observemos o restante da descrição que traz, passo a passo, o encontro:

Logo ao eminente encontro, eles correram e diante desta atitude, resolvi contramarchar, deixando os brindes que levava, no lugar do encontro. Dois índios me acompanharam até ao acampamento às escondidas e mui tímidos, levando brindes que existiam no segundo posto de atração a 80 metros próximos da nossa morada. A minha calma e dos meus esforçados companheiros de luta foi por demais excessiva para receber pela primeira vez a visita deste tão espoliados moradores vizinhos. A bela impressão que levaram de nós, estes dois índios aos seus irmãos fez com que não se demorassem em renovar suas visitas no dia 12, às 8 horas da manhã em número de trinta indígenas¹¹³.

Mas os brindes, de praticamente todos os tipos, não podem ser vistos apenas como a “ceva” que garantiria a aproximação, pois tinham uma finalidade disciplinadora.

Como também a comida, compunha a disciplina do paladar, chamada pelos agentes de comestíveis, a roupa, o cinto, a bota e o chapéu, davam a composição das disciplinas dos cuidados do corpo, que dizem respeito não só a higienização, mas também aos pudores cristãos. A foice, o facão, o arame farpado e o anzol operacionalizavam as disciplinas do trabalho, as miçangas, espelhos, lenços de chita e pentes colocava-se em meio às disciplinas do gosto estético e de embelezamento do corpo.

Os brindes, em si, não propriamente disciplinam, mas o uso freqüente é que terá o efeito de docilizar o corpo indígena, forjar o paladar, a necessidade da roupa, o gosto estético e a habilidade dos instrumentos de trabalho. No caso da ferramenta, forja-se não só o corpo do trabalhador rural, mas antes dele, o próprio corpo para o trabalho.

¹¹³ Relatório apresentado ao Inspetor do SPI no Estado de Mato Grosso, José Gomes da Silva Jardim, referente ao segundo semestre de 1914. Microfilme 200. Fotograma 000575. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Na nova morada dos Umutina (Posto Fraternidade Indígena), outros espaços serão agregados no decorrer do processo de instalação, como a escola e o hospital, eficazes instituições ocidentais de disciplinamento, responsáveis por introduzir talvez, as mais significativas mudanças culturais, seja na forma da transmissão da cultura, deixando de usar a sua forma de ensinar, seja na concepção do corpo doente e, claro, na substituição das práticas de cura.

Na escola, sobretudo, a pressão para adotar a língua portuguesa, que passarão também a ler e a escrever, disciplinará o próprio pensamento. Cada uma dessas situações, aos poucos, passa a fazer parte do cotidiano dos Umutina, construindo o ambiente normatizado pelas relações do poder disciplinar.

Retornando ao dispositivo dos brindes, o aceite dos objetos era compreendido, pelo posto, como uma primeira autorização de contato e de novas investidas no sentido do re-ordenamento (ampliação) daquele espaço, pois mesmo com os limites delineados e com o posto instalado, a cada nova conquista de terreno, renovavam-se as disposições de avanço, como construir mais um roçado ou mais um rancho, investindo na proximidade.

Essas atividades eram desenvolvidas em várias outras localizações dentro dos limites do território, pois havia uma instrução do SPI, que se aplicava ao caso Umutina, que dizia que se o grupo não estivesse aceitando o local do posto, o encarregado deveria propor outros espaços, para que fossem se configurando, aos poucos, como espaços dos índios, mas também do posto. Seguindo esta instrução, Severiano Albuquerque, em 1914, deu início às investidas no lugar conhecido por Cachoeirinha, como já dissemos, onde os índios Umutina tinham o costume de pescar, e que, graças à grande quantidade de peixe, passavam aí longas temporadas. A pesca era feita a base de timbó¹¹⁴, e praticada quando havia necessidade de grande quantidade de peixe para suas festas. Ao observar o local, Severiano notou um dado interessante para o avanço do

¹¹⁴ Timbó é o nome de uma árvore utilizada pelos índios Umutina e índios de outras etnias para a realização da pesca. Em contato com a água, as folhas e os seus frutos soltam uma substância alucinógena aos peixes. Este, por sua vez, tem o sistema respiratório bloqueado, aflorando assim, na água.

contato: *Lá, observei bem o seu habitat que de nada difere das nossas casas cobertas de capim*¹¹⁵.

Informação preciosa para os agentes que passaram a ter aspectos peculiares com os Umutina, ajudando ainda mais na aproximação, pois eles passaram a saber que não teriam problemas com a adaptação dos índios à nova morada. Mas, em Cachoeirinha, o encarregado Severiano, antes mesmo de abrir rancho para roçado, levantar acampamento, investiu no relacionamento *amistoso* através da doação de brindes, sendo estes, o próprio pescado:

Comunico-vos que no dia 18 do corrente mês, subirei em canoas em companhia ao ajudante Esmeraldo d'Albuquerque, o empregado Francisco Barbado e quatro bons pescadores o rio Paraguai em demanda do lugar denominado 'Cachoeirinha' para fornecer aos silvícolas 'Barbados' a maior quantidade possível de peixes que é a sua principal alimentação¹¹⁶.

Ao saber da preferência dos Umutina pelo peixe, o encarregado direcionou a ação de aproximação através do paladar.

As investidas não pararam. Um mês depois, o encarregado retornou ao local com novos presentes: *Comunico-vos para devidos fins que a viagem da Cachoeirinha tive que comprar do cidadão Pedro de Almeida 50 rapaduras, 20 de bolachas e alguma miudeza a mais para brindar os índios*¹¹⁷.

Enfatizo aqui que a escolha dos brindes ou produtos de troca não era feita ao acaso. Antes ainda de moldar o corpo, era necessário chegar perto, se comunicar nem que fosse por sinais, olhar um para o outro e reconhecer no gesto, na ação e na troca o chegar. E neste caso, as relações puderam ser “docilizadas” por intermédio do pregnante gosto “doce” da rapadura, produto que foi bem aceito pelos Umutina. A iguaria passou a fazer parte da produção do Posto Fraternidade Indígena, que contava com um roçado de cana de açúcar destinado à produção do açúcar e da rapadura.

¹¹⁵ Relatório encaminhado ao Inspetor do SPI no Estado de Mato Grosso, Adriano Metello, em 02 de dezembro de 1915. Microfilme 200. Fotograma 000638. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹¹⁶ Ofício nº 05, do encarregado Severiano Albuquerque para o Inspetor dos Índios de Mato Grosso, em 23 de junho de 1914. Microfilme 200. Fotograma 000586. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹¹⁷ Ofício nº 08, do encarregado Severiano Albuquerque para o Inspetor dos Índios de Mato Grosso, em 23 de julho de 1914. Microfilme 200. Fotograma 000600. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

No ano de 1929, o relatório do posto Fraternidade Indígena, produzido em 1930, traz os seguintes dados sobre esta produção: *Plantou-se este ano mais de 1 ½ hectares de terras, sendo a sua extensão total de 3 ½ hectares, tendo produzido o seguinte: rapaduras com 1.200 gramas: 500; Rapaduras com 600 gramas 600 e Açúcar (arrobas) 30*¹¹⁸.

O açúcar, produto considerado de luxo, era muito caro para que a manutenção diária fosse feita pelo SPI. A sua produção significava uma certa autonomia do posto, além de ter sido de extrema importância para a mudança dos hábitos alimentares, o que estamos chamando de disciplinamento do paladar.

Mas, as estratégias dos brindes e da própria mudança do paladar não foram elaboradas somente a partir da criação do SPI, em 1910. Como já dissemos anteriormente, elas datam do século XVI e foram sendo re-configuradas ao longo de todo o processo histórico, não só brasileiro, como ocidental.

A pesquisadora Marta Amoroso faz uma importante discussão sobre o paladar nos aldeamentos indígenas do Império. Na oportunidade, ela discute o programa civilizatório implementado pelos missionários junto às populações indígenas observando:

(...) os mecanismos de sedução que a missão cristã lançou mão para atrair e manter aproximados os índios dos aldeamentos no século passado. O programa civilizatório cumpria-se por etapas. Iniciava-se com fartas roças, plantadas para servirem de brindes, distribuía-se sal, açúcar e rapadura, aguardente e cigarros. Os mecanismos da civilização cristã visavam a mudança de hábitos da população indígena e processavam-se por meio do paladar¹¹⁹.

Entre os brindes comestíveis, observamos que apenas o sal, a gordura e o açúcar eram novos para o repertório gustativo do povo Umutina. Outros produtos eram, inclusive, cultivados pelos próprios índios, que já vinham de uma cultura de lavoura, apenas intensificada pelos agentes no decorrer dos anos, com a introdução de outros cultivos e hábitos ocidentais como o arroz, o feijão e as árvores frutíferas. Estas últimas tiveram papel fundamental na fixação dos Umutina em um local permanente, atendendo ao imperativo de fincar raízes e fazer-lhes abandonar a vida nômade.

¹¹⁸Fonte: Relatório de 1929. Microfilme 379. Fotograma 1703. Museu do Índio /FUNAI -RJ.

¹¹⁹AMOROSO, Marta Rosa. *Conquista do Paladar. Os Índios, o Império e as Promessas da Vida Eterna*. Seminário FUNARTE, *Brasil 500 Anos. Experiência e Destino. Nação e Região*. Outubro de 2002.(No Prelo)

A pacificação era alcançada, literalmente, pela “docilização” dos Umutina e de suas relações com os agentes do SPI. O sabor diferente foi um atrativo. No relatório de 2 de dezembro de 1915, Severiano informa ao inspetor que os índios: *Comem da nossa comida com o tempero que geralmente usamos todas as vezes que no Posto nos visitam*¹²⁰.

Além do paladar, investiu-se na utilização dos corpos, em favor de um ser útil, execrando a preguiça, comumente atribuída aos indígenas como se fosse inerente a eles. Rondon, em um artigo publicado em 1912, faz referência a essa questão e combate esse discurso: *Os índios eram preguiçosos, viciados, traidores e outras tantas intrujices que a ignorância pairadora propalava, repetindo assim os mais infundados preconceitos*¹²¹.

Para o enriquecimento da análise, Foucault fala com propriedade, em *Vigiar e Punir*, dos mecanismos e dispositivos disciplinares que progressivamente foram sendo utilizados pelo poder a partir do fim do século XVII, ao longo de todo o século XVIII e, segundo ele, principalmente no início do XIX, período responsável pelo desenvolvimento e estruturação de toda uma tecnologia de aproveitamento e utilização da força dos corpos. Esses mecanismos foram, aos poucos, sofrendo transformações e se integrando a um conjunto de práticas presentes até os dias de hoje. No início do século XX, constatamos uma espécie de re-edição de ações disciplinadoras aplicadas aos índios através de: *métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante das forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade*¹²².

E a cada ação dos agentes, conseguimos enxergar o poder disciplinar agindo, construindo e orientando um cotidiano do posto, através das determinações na montagem de acampamentos, abertura de ranchos, disposição de brindes, enfim uma dinâmica de movimentos que os índios passaram a observar e, aos poucos, a se acostumar com ela.

¹²⁰ Relatório enviado ao inspetor do SPI no Estado de Mato Grosso, Adriano Metello, em 2 de dezembro de 1915. Filme 200. Fotograma 635. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹²¹ Artigo publicado por Marechal Rondon, intitulado “Uma notável consagração – Honrosas referências ao sentimento brasileiro – Justo Conceito”. A publicação é do dia 22 de julho de 1912, no jornal O País. Filme 382. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹²² FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Citado, 1999:126.

Após terem utilizado os brindes para se aproximarem e fazerem os contatos iniciais, estes mesmos serviram para induzir ao trabalho, isto é, as ferramentas e as roupas “apropriadas” para tais afazeres.

O passo seguinte foi a transformação dos produtos da lavoura em brindes, que Marta Amoroso chamou de “lavoura para servir de brinde”. Os agentes mostraram a possibilidade de colher os “brindes” da própria plantação. Trata-se aqui de uma combinação da estratégia dos brindes com a disciplina para o trabalho. Os presentes passaram, então, a servir para outras finalidades, a ter outros significados e outros objetivos além do convite à aproximação amistosa.

O trabalho na colheita dos “brindes” visava a permanência por mais tempo desses índios junto ao posto, na companhia dos funcionários e do encarregado. A lavoura passou a ser um passo importante nessa estratégia geral, pois para colher ou levar o milho, o arroz, o feijão, a mandioca ou outro produto da terra, era necessário agora que participassem de sua colheita e, mais tarde, como verificamos, da plantação de novas roças.

Logo os Umutina compreenderam que os brindes viraram produtos de troca, ou seja, que seria preciso trocar sua força e esforço na colheita, e que ainda deveriam, como condicionante para essa colheita, se submeterem ao uso das roupas, dos cintos, dos sapatos e chapéus, além do facão e da foice que finalizavam a domesticação do corpo para o trabalho, ao nível do gesto que a ferramenta exigia.

Os agentes apostavam que as investidas dos brindes fariam com que os Umutina, assim como os outros índios que estavam passando pelo processo de pacificação e civilização, aos poucos, fossem abandonando:

Os seus hábitos de nômades caçadores e fossem, no entanto, continua e rapidamente restringindo a amplitude de suas excursões, de modo a nunca se afastarem muito do acampamento ou posto pacificador, onde sabem que jamais lhes falhará o acolhimento afetuoso, o alimento, os instrumentos de ferro, a roupa, phosphoro e os meios de satisfazerem as necessidades de novos hábitos que (...) vão contraindo, tais como o uso do sal, o da gordura e o das armas de fogo, pelas quais depressa abandonam os seus arcos e flechas¹²³.

¹²³ Relatório do Ministério da Agricultura sobre o que resulta da pacificação dos índios. 1918. Microfilme 380. Fotograma 1229. Museu do Índio / FUNAI-RJ.

O conjunto das novas práticas visava, a médio e longo prazo, ao abandono de alguns hábitos e à adoção de outros. Os corpos se tornariam, aos poucos, mais harmônicos, submissos e obedientes, através de ações contínuas e sistemáticas, muitas vezes motivadas a partir da introdução de alguns objetos, utensílios, isto é, as parafernalias do mundo moderno que, até hoje, são usados em favor da “comodidade” e do “conforto” do que chamamos de civilização do homem contemporâneo. Um bom exemplo é encontrado na citação anterior, em relação à troca dos arcos e flechas para o uso na caça por armas de fogo. Assim aconteceu também como a introdução do anzol para a pesca ao invés dos arcos e flechas e, no caso dos Umutina, também no lugar do uso do timbó, considerados pelos agentes como técnicas ultrapassadas.

No mesmo documento do Ministério da Agricultura em que se discute o resultado da pacificação dos índios, todo o processo de transformação do índio em civilizado, através do conjunto de disciplinas é colocado de forma clara e, mais que isso, como orientação a ser seguida em situações semelhantes.

O Serviço (...) cerca-os, depois, de cuidados para que não sejam lesados nas suas transações de venda e compra com os negociantes e particulares. Em seguida fornece-lhes sementes, instrumentos, máquinas e outros meios adequados à melhoria e valorização dos produtos de seu trabalho; reforma-lhes as habitações; inculca-lhes hábitos de higiene; substitui-lhes a medicina e os medicamentos e instala-os afinal nas primeiras letras e nos conhecimentos mais indispensáveis à vida civilizada¹²⁴.

Na compreensão desse processo e do lugar que o corpo ocupa nesse campo de lutas é preciso considerar que:

O corpo também está diretamente mergulhado num campo político: as relações de poder têm alcance imediato sobre ele: elas o investem, o marcam, o dirigem, o suplicam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. (...) O corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. (...) O estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos¹²⁵.

O campo político era a própria institucionalização do Posto Fraternidade Indígena. E, neste campo, os agentes já tinham realizado grandes avanços, num período de

¹²⁴ Relatório do Ministério da Agricultura de 1918, sobre o resultado da pacificação dos índios (orientações). Microfilme 380. Fotograma 1245. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹²⁵ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Citado, 1999: 25-26.

pelo menos seis anos, mas somente após 1919 é que os relatos mostram os resultados conseguidos com as estratégias dos brindes: a relação amistosa com os Umutina (o grupo menos resistente) que passaram a visitar, com certa frequência, o posto de atração.

O posto passa a ser compreendido como a instância do poder nacional que estava pronta para atender aos índios em todas as suas necessidades. No posto, as relações que começaram marcadas pela “dádiva”, ou seja, pela oferta de presentes “sem pedir nada em troca” – ou, onde o que se esperava era apenas granjear a simpatia – acaba sendo transformada em relações de troca quando, para conseguir a “dádiva”, passa a ser preciso realizar um trabalho. É verdade que num primeiro momento, o que o Posto deseja não é o trabalho, propriamente dito, dos índios – porque estaria precisando de mão de obra – mas a domesticação do corpo para o trabalho e a mudança do estatuto das relações entre civilizados e índios: agora uma relação em que a troca era possível.

A preocupação com a eficiência das ferramentas marca um desses momentos: *Parece-me que teremos precisão de foices para presentear para o trabalho, os que o ano passado lhes forneci foram de péssima qualidade pelo que não deverão mais emitir*¹²⁶.

Outro presente ligado ao trabalho, à homogeneização e à produção do corpo dócil, obediente, era a roupa. Esta era encomendada, juntamente com outros utensílios, sem a variação de modelo, cor ou tamanho. A intenção era mesmo a de marcar, uniformizar, higienizar. O uso da roupa padronizada, ela própria, constituía-se numa disciplina do corpo, produtora de assujeitamento. Destaco que as prisões, como os manicômios, os hospitais e as escolas adotaram o uniforme como forma de marcar definitivamente o lugar ocupado por qualquer indivíduo na sociedade. Roupas para o trabalhador rural: *Calças de riscado no total de 267; Camisas de riscado no total de 163*¹²⁷.

¹²⁶ Ofício nº 5, do encarregado do posto Severiano Albuquerque para o Inspetor dos Índios deste Estado, 23 de junho de 1914. Microfilme 200. Fotograma 000586. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹²⁷ Relatório da carga do material, gêneros, utensílios e animais do Posto Fraternidade Indígena em outubro de 1913. Microfilme 200, fotograma 571. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

O encarregado Severiano de Albuquerque ao relatar os avanços das investidas junto aos Umutina, diz sobre o uso das roupas: *Já empregam com especial aproveitamento a roupa feita que muito usam nas caçadas*¹²⁸.

Severiano quis salientar o grande progresso alcançado ao conseguir vestir os índios, mesmo que fosse para a caçada, uma prática que também deveria ser banida. Mas eles tinham clareza que a cada gesto de aceite era um avanço a mais a favor do processo civilizatório. A importância do corpo nesse processo é dada pela sua compreensão como máquina que pode, gradativamente, ter amplificado a sua utilidade, se corretamente condicionada.

Depois de conseguir vestir os Umutina que freqüentavam o posto, conseguiu-se imprimir um ritmo no trabalho dos índios dentro do posto. Afinal, o gesto teria que ser domado também em relação ao tempo, pois a concepção civilizatória estava intimamente ligada à produção, à capacidade de produção do corpo em um determinado tempo. Michel Foucault diz que:

O controle disciplinar não consiste simplesmente em ensinar ou impor uma série de gestos definidos: impõe a melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo, que é sua condição de eficácia e de rapidez. No bom emprego do corpo que permite um bom emprego do tempo, nada deve ficar ocioso ou inútil: tudo deve ser chamado a formar o suporte do ato requerido. Um corpo bem disciplinado forma o contexto de realização do mínimo gesto¹²⁹.

O que passou a acontecer dentro do posto, nas relações efetivadas entre os agentes e os Umutina, foi a aplicação do tempo nas ações exercidas pelos indígenas. Para receber os brindes, mais uma troca passou a ser negociada. Dessa vez, foi o emprego do trabalho em um determinado ritmo, enquadrado em um tempo integralmente útil: *Eles (os índios) executam ao lado dos trabalhadores civilizados todos os serviços de lavouras descansando apenas nas horas mais quentes do dia*¹³⁰.

Nesse estágio, o agente reconheceu mais adiante, no mesmo relatório, que o processo de pacificação tinha se concretizado com essas ações, pois os agentes tinham conseguido ampliar e aperfeiçoar a extração do trabalho, sem o recurso à força. A sujeição

¹²⁸ Relatório de Severiano de Albuquerque ao Inspetor do SPI em Mato Grosso Adriano Metello em 1915. Filme 200, fotograma 638. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. Citado, 1999:129 e 130.

¹³⁰ Relatório sobre os índios Barbados para a Inspetoria Regional datada de 1923. Microfilme 200, fotograma 1145. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

dos índios aos civilizados vai se dando mediante a adoção das práticas “civilizadas”, que seguem transformando os corpos “selvagens” em corpos dóceis, isto é, em úteis e obedientes, aliás, tanto mais úteis quanto mais obedientes.

No ano de 1930, a utilidade do corpo, medida pela capacidade deste corpo se submeter ao tempo do trabalho, aparece de forma nítida. O encarregado Octaviano Calmon relatou em uma caderneta de campo, do dia 01 ao dia 31 de maio, todos os trabalhos desenvolvidos durante o dia pelos Umutina. No último dia do mês, ele escreve: *Embarreou-se a barraca em construção. Fez-se farinha de mandioca*¹³¹.

Ao fim do relato, Octaviano segue dizendo dos outros pequenos serviços que deixou de anotar dia após dia:

Deixo de mencionar diariamente certos serviços de todos os dias, como sejam; arrancação de mandioca para porcos e para pessoal, carreto de milho e debulhamento para capados na roça, carreto de milho por meio de cargueiros da roça para o Humayta, aonde estão os porcos de cria, tratamento de tropa, vigiar pássaros no arrozal e no milharal e outros¹³².

Todavia, para o projeto oficial, a relação amistosa não era suficiente, precisava ser consolidada. As visitas freqüentes, que passaram a acontecer a partir de 1923, deveriam se transformar em permanência definitiva. Esperava-se que os Umutina passassem a reconhecer o posto como o seu espaço de vivência definitiva e não como um lugar de passagem.

Nesta ocasião, em que se pretende consolidar o contato e o processo de civilização, o estudo da língua Umutina por parte dos agentes e a introdução da língua portuguesa no cotidiano dos indígenas vão assumir importância fundamental. O convencimento através da comunicação era uma arma importante, mas só poderia ser utilizada através da eliminação do obstáculo imposto pela língua.

Nos primeiros anos de implantação do posto de atração, os agentes contavam com a ajuda de um índio Umutina, Francisco Barbado que era considerado

¹³¹Anotação da caderneta de campo, no formato de agenda, referindo o dia e o mês das anotações sobre o trabalho desenvolvido no posto pelos índios. Microfilme 189. Fotograma 1573. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹³²Anotação da caderneta de campo, no formato de agenda, referindo o dia e o mês das anotações sobre o trabalho desenvolvido no posto pelos índios. Microfilme 189. Fotograma 1573. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

“civilizado” e trabalhava no posto na função de intérprete e, também, de ajudante para serviços gerais. O seu nome aparece no quadro de funcionários do posto em 1913, mas, de forma explícita, sua condição de funcionário aparece num documento do ano de 1915, onde o diretor interino da Inspetoria Regional escreve ao Ministro solicitando:

Providenciar no sentido de, pela mesma delegacia serem pagos, por intermédio do Inspetor deste Serviço no aludido Estado, ao índio trabalhador Francisco Barbado, empregado no Posto “Fraternidade Indígena”, sito na Barra do Rio dos Bugres com o Seputuba, os salários por este vencidos no ano próximo findo, na importância de R\$ 730\$000, cujo pagamento foi pela mencionada Delegacia Fiscal impugnada sob a razão, improcedente em face das disposições do regulamento deste Serviço, de serem os índios considerados menores¹³³.

Francisco Barbado, mesmo recebendo o menor salário (2\$000) entre os trabalhadores do SPI – outros recebiam a quantia 4\$000, 5\$000 e 6\$000, desempenhava um dos papéis mais importantes no interior do posto, pois ele, como Umutina, conhecia a língua e os costumes de seu povo, o que era crucial para estabelecer qualquer aproximação com esses índios, considerados hostis, pelos civilizados, e de difícil contato. Mas, essa contribuição durou até o ano de 1918, quando Francisco Barbado depois de ser acometido por uma doença morreu no interior do posto.

Para suprir a ausência de Francisco, em 02 de outubro de 1919, Severiano Albuquerque conseguiu um substituto para novas investidas de aproximação junto aos Umutina. Só que, desta vez, o índio não era um Umutina e sim, um Bororo, que passou a fazer parte do quadro de funcionários do posto. Na ocasião, Albuquerque obtém a informação de que a língua bororo tinha a mesma origem da Umutina:

Linguagem Borora mesma Barbados com pouca variação, são portanto parentes chegados. Conhecendo necessidade serviço peço (sic) chefe dispensar ida bororo José por um mês, tempo necessário para estabelecer relação com Barbados chamando-os residir posto Cachoeirinha¹³⁴.

Nesse estágio da atração, ainda não importava a introdução da língua portuguesa. A afirmação do contato através da língua era imprescindível. O objetivo era trazer os Umutina para residir no posto. E esse atrair necessitava de argumentos que só a através da língua poderia ser expresso com clareza e objetividade.

¹³³ Ofício do diretor interino do SPI em 25 de maio de 1915. Microfilme 380. Fotograma 1606 e 1607. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹³⁴ Telegrama enviado à Inspetoria Regional em 02 de outubro de 1919. Microfilme 200. Museu do Índio/ FUNAI-RJ.

A partir de 1932, quando o posto Fraternidade aparece na documentação com a nomeação de Posto de Assistência Educação e Nacionalização Indígena (P.I.N) é que se inicia, efetivamente, a introdução da língua portuguesa e o processo de abandono da língua de origem. De acordo com os documentos do SPI, os Postos de Atração: (...) *passam a P.I.N. e vão em rápido progresso se aproximando dos fins visados pelo SPI, que é o de incorporar ao Estado aquela população marginal*¹³⁵.

Logo, se dependesse apenas das normas do SPI, o posto Fraternidade Indígena estava preste a alcançar a tão sonhada civilização.

Mas, os discursos impressos nos papéis não se reproduziam fielmente no cotidiano do posto, nem, é claro, com a velocidade desejada. A crise que se inicia em 1930¹³⁶ dentro do SPI e segue até a implantação do Estado Novo, em 1937, afetou a instalação e a manutenção do posto, passando este a depender ainda mais dos seus próprios meios de gestão, sem brindes, sem investimentos em infra-estrutura e até mesmo, em algumas ocasiões, sem salários.

De acordo com a documentação analisada, foi à crise que “obrigou” o encarregado do posto Fraternidade Indígena, Octaviano Calmon, a trazer os índios Paresi da região de Utirarity para residir no posto a partir de 1934. A determinação partiu do Coronel Rondon. Segundo relatos de Calmon, os índios Paresi estavam em situação de miséria total e, considerando que o posto, apesar de tudo, estava em melhores condições, foi feita a mudança de um grupo de 34 índios, até então residentes em Utirarity.

Em nenhum momento da documentação estudada houve qualquer menção de que esta ação poderia ser prejudicial aos Umutina ou aos próprios Paresi, seja quanto ao afastamento de suas terras e quanto ao desconhecimento dos costumes e especificidades de cada etnia envolvida, o que reafirma aquele conceito genérico de índio do qual falamos anteriormente.

¹³⁵ Documento do Ministério da Agricultura sobre a natureza dos postos indígenas. Microfilme 380. Fotograma 1278. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹³⁶ Esta crise do capitalismo é sentida em escala global em 1929, chamada de grande Crack. Seus reflexos no Brasil fizeram com que os investimentos estatais se transferissem mais diretamente para área de produção abandonando outros investimentos. Cf: FAUSTO, Boris (Org.). *História Geral da Civilização brasileira*. Difel. São Paulo, 1975,v.9.

Em 1930, o recenseamento do posto Fraternidade assinalava que entre os 64 índios residentes no posto, 05 deles eram da etnia Nambiquara, não há nenhuma informação de como esses Nambiquara foram parar lá, mas certamente foram nas mesmas condições do Paresi.

Considerando a crise pela qual passava o Serviço de Proteção aos Índios, há duas hipóteses que podem ser consideradas para a reunião no posto de índios de várias etnias, iniciada como o deslocamento dos Paresi: uma que teria sido interessante para o encarregado levar os Paresi para o posto, pois ele poderia argumentar junto ao SPI a necessidade de mais verbas. Outra hipótese versaria sobre os benefícios que a reunião de duas ou mais etnias diferentes, em um mesmo território, traria para o processo disciplinar, tratando a todos como “silvícolas”, que precisavam adotar novos hábitos e uma língua na qual poderiam se compreender mutuamente, neste caso, a língua geral, oficial, portuguesa.

A unificação da linguagem já era adotada para indígenas que passaram a morar no posto, mas foi intensificada com a implantação da escola, em 1941, que institucionalizava o ensino e os obrigava a aprender/falar português.

A estratégia de civilização considerada como a melhor de todas foi a escola, pois ela cumpria o papel de moldar o corpo e a “mente” do “protocivilizado”, ensinando-lhe novas tecnologias do pensamento como a escrita, uma nova língua, a portuguesa, em meio ao aprendizado das formas consideradas corretas, civilizadas. Maneiras de sentar, de brincar, de tomar banho, de pentear, de se vestir, de comer, além de aprender a reconhecer e respeitar hierarquias, conceitos e símbolos do mundo *branco*.

Na documentação, através de relatórios sistematizando as suas ações, a escola aparece a partir de 1941: *Incluso remeto-vos para os devidos fins o Mapa do Movimento Escolar do Posto sob meu encargo, relativo ao mês de outubro do corrente ano*¹³⁷.

Apesar das referências sobre a movimentação escolar apenas em 41, há indícios de educação sistematizada, ou melhor, formalizada, desde 1935, pois, na relação de recebimento e entrega de material para o posto, desse ano, aparecem entre os itens:

¹³⁷ Ofício do Posto Fraternidade Indígena ao Delegado Regional do Ministério do Trabalho Indústria e Comércio, em 20 de novembro de 1941. Microfilme 189, Fotograma 001701. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

3 dúzias de lápis, 1 resma papel almasso Leão, 1 litro de tinta preta sardinha, 1 caixa de pennas Mallat, 2 dúzias borrachas para lápis, 36 cadernos para cópia, 5 caixas de giz branco, 12 livros de leitura, 12 taboadas, 1 raspadeira, 1 dúzia de canetas, 1 régua e 6 caixas de lápis de cor¹³⁸.

A escola foi a responsável por introduzir a noção de nacionalidade e o sentimento de pertencimento à nação do governo Getúlio Vargas e dos positivistas. Em um relatório que traz uma espécie de resumo das principais atividades realizadas na escola, no ano de 1945, encontramos a referência aos conhecimentos ministrados aos alunos

Os conhecimentos ministrados aos alunos compreende noções gerais sobre a nossa pátria, a bandeira brasileira, descobrimento do Brasil e alguns homens que se empenharam para a grandeza do nosso querido Brasil e também do incansável senhor General Cândido Mariano da Silva Rondon, o fundador da catequese e a quem os índios devem os maiores benefícios¹³⁹.

O espaço escolar não só atendia às funções de ensinar, de controlar e hierarquizar as relações, como também de nacionalizar. O processo civilizatório pode, então, ser compreendido como um processo segundo o qual os gestos (do corpo e do espírito) eram moldados e fixados através do ato de repetir, de classificar e ordenar¹⁴⁰.

Passada a época de crise, iniciada em 1930 e que vai até 1938, o posto Fraternidade Indígena consolidou um cotidiano mais ordenado com uma população de pouco mais de 90 indígenas (Umutina, Paresi e Nambiquara), que fizeram aí sua morada permanente. O espaço, ao longo das décadas de 10, 20 e 30, foi se transformando com a chegada de cada Umutina que deixava de viver na mata e adotava o posto como a sua nova casa.

Os Umutina, aos poucos, adotaram casas de madeira e, também, de alvenaria, construídas pelos próprios índios e pelos trabalhadores do SPI. Esses trabalhadores, além de orientá-los nas técnicas de construção, os orientavam nos trabalhos de lavoura, de criação de animais (víveres, bovinos, galináceos, suínos, caprinos, muares e cavalos), de manutenção e limpeza da área, na fabricação de tijolos e telhas, no corte da madeira através da olaria, da serraria e da carpintaria que foram criadas no interior do posto, visando a construção de casas, da escola e da enfermaria. A carpintaria, por

¹³⁸ Lista de entrega de recebimento e entrega de material para o Posto Fraternidade Indígena em 31 de dezembro de 1935. Microfilme 189, Fotograma 001618. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹³⁹ Relatório com o resumo das principais ações do movimento escolar no Posto Fraternidade em agosto de 1945. Microfilme 189, Fotograma 0271. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹⁴⁰ FOUCAULT, Michel. Citado, 1999:126.

exemplo, estava sob a direção do índio Mhapôdenepa, e em 1937 teve uma produção considerável: *Neste ano foram cerrados 123 táboas de cedro de diversas dimensões, 60 caibros de peroba de 4 metros de comprimento e 655 metros de ripas de cedro*¹⁴¹.

O hospital, mesmo já sendo considerado necessário muito antes de 1937, começou a ser construído em 1938. Até então, o posto funcionava com uma farmácia na própria sede, socorrendo apenas em situações simples de diagnosticar e medicar. Isso pode ser deduzido da lista de recebimento de material de 1935, na qual aparecem materiais e medicamentos bastante comuns em uma farmácia caseira:

(...) 4 caixas de ampolas de naganol Bayer, 3 caixas de fuadina para adulto, 3 caixas de eparseno, 6 tubos de cafiaspirina, 12 vidros de creolina pearsona, 3 quilos de magnésia, 100,0 tintura de acônito, 100,0 tintura de belladonna, 100,0 tintura de arnica, 100,0 tintura de elixir paregórico, 2 litros de álcool para injeção, 3 vidros de frixal, 50,0 de iodo metálico, 100,0 capsulas anti-sezonicas, 300,0 pomada de belladonna, 2 vidros de pronto alívio, 3 ampolas soro anti-tetânico e 3 ampolas soro anti-ophídico¹⁴².

Ao analisar a documentação percebe-se que a farmácia atendia apenas à população do posto. Os que não moravam na instituição “posto” não recebiam tratamento. Encontramos apenas uma referência ao estado sanitário da aldeia, em 1921. Em outros relatórios, as informações sobre o estado sanitário e a citação de pessoas doentes se restringem ao posto. Em 05 de dezembro de 1927 foi enviado um telegrama para a Inspetoria Regional dizendo que havia uma índia do posto com febre e uma filha com sarampo. Depois, no dia 30, um outro telegrama trazia a seguinte informação: *Tudo bem. Não houve mais caso de sarampo*¹⁴³.

Um outro relatório de 1944, já com a enfermaria pronta, mas ainda sem a presença de enfermeira (s), registra os doentes e as suas respectivas doenças:

Registrou-se neste posto dois casos de pneumonia, sendo uma índia Pareci Isabel e um serventuário deste posto, logo que tivemos conhecimento da doença, adquiri no comércio de Barra duas caixas de injeção, sendo uma Broncopulm e outro de Endopulmim e com estes medicamentos obtive resultado satisfatório¹⁴⁴.

¹⁴¹ Relatório de 25 de novembro de 1937 sobre a serraria e carpintaria do posto. Microfilme 189, Fotograma 001624. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹⁴² Lista de recebimento de material para o posto. 1935. Microfilme 189, Fotograma 1617. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹⁴³ Telegrama à Inspetoria Regional. Microfilme 189, Fotograma 1409. Museu do Índio, Rio de Janeiro.

¹⁴⁴ Resumo do mês de setembro de 1944 do posto, relativo à assistência aos índios. Microfilme 189, Fotograma 0078. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Isso nos leva a supor que o acesso à medicina ocidental tornou-se mais uma estratégia de assujeitamentos à disposição dos agentes do SPI, ao longo da implantação do posto Fraternidade.

É um dos principais exemplos do saber, no caso, o conhecimento sobre as doenças ocidentais e as técnicas de cura, com efeitos indiscutíveis de poder, desenhando as relações entre os agentes e os indígenas.

Antes do contato, os índios desconheciam doenças como a coqueluche, o sarampo, a gripe e a diarreia e, com isso, não conheciam também remédios para a cura de cada uma dessas doenças, amplamente conhecidas entre os civilizados. Instala-se aí uma relação desigual entre os que têm a doença e os que detêm o poder de cura, de determinar a vida, em última instância.

O estado sanitário do posto, de acordo com os relatórios, era, quase sempre, satisfatório, pois os indígenas contavam com visitas de médicos e enfermeiros e, até mesmo, com consultas através de telegramas que eram enviados para os profissionais de saúde em Cuiabá, quando se tratava de casos urgentes e o médico não podia chegar a tempo, por conta do difícil acesso.

O que estava colocado na série de novos espaços construídos no âmbito do posto: roça, escola, hospital/enfermaria era a instalação da civilização em todos os espaços de existência indígena, nos mínimos gestos, na mais simples palavra da língua portuguesa, no paladar que se forma, na submissão à sua medicina.

Com esses espaços sendo consolidados, principalmente a partir de 1940, percebemos os costumes do cotidiano Umutina sendo substituídos a cada gesto, a cada pedido que passou a ser não apenas do encarregado do posto, mas sim dos seus moradores que foram aprendendo a conviver com outras tradições, bem próximas das que Rondon idealizou ao construir naquele local uma comunidade rural com os índios em suas casinhas, luz elétrica, enfim, uma organização à feição dos civilizados: *O índio carpinteiro Apohonepa pede a fineza de trazer ou enviar primeira oportunidade os seguintes artigos: 1 lâmpada elétrica, duas redes cuiabana tamanho regular e um caldeirão tamanho médio*¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Telegrama ao senhor Inspetor Álvaro Duarte Monteiro. Microfilme 189. Fotograma 001712. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Os pedidos se intensificavam:

Para Bojuqua Umutina, 250 gramas de pregos; Para Emeliano Calumazacá, um par de sapato 39; Para Oscar Umutina, uma camisa de frio e uma par de sapato nº 41; Para Quipodonepá Umutina, um par de chinelos e para Apodonepá Umutina, uma lanterna mão 2 elementos com 2 pilhas¹⁴⁶.

Nos últimos cinco anos do posto, que é até onde este trabalho se propõe a analisar, (de 1940 a 1945), percebemos que a proposição de posto de assistência e reeducação indígena PIN foi alcançada, pelo menos no que se referia a infra-estrutura mínima como determinava documento de 1945, expondo o que seria a definição de um PIN, como o Posto Fraternidade Indígena que se enquadrava perfeitamente em uma comunidade agrícola.

Nos P.I.N bem desenvolvidos, formados em fazendas modelos, em centros agrícolas, e em povoações prósperas, todas as atividades grupais se iniciam e se impõe, tornando-se o indígena um sertanejo próspero e convicto, esperançado e eficiente, cômico de suas obrigações, deveres e direitos, na contínua progressão para a civilização dominante no Brasil¹⁴⁷.

O povoado agrícola foi se formando e os pedidos, que passaram a ter uma frequência maior, eram as provas de seu “sucesso”. Sua configuração, a essa altura, estava completamente inserida na civilização da época: tanto a vida doméstica como a vida social do Posto Fraternidade expressa o lento processo segundo o qual corpos e mentes indígenas, foram sendo generalizados, abasileirados, ao menos, é claro, do ponto de vista dos civilizadores.

¹⁴⁶ Relação do material de remessa ao P.I.N Fraternidade Indígena, em 21 de novembro de 1944. Microfilme 229, Fotograma 001097. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

¹⁴⁷ Documento oficial do Ministério da Agricultura que expõe as funções dos Postos Indígenas, em 1945. Microfilme 380, Fotograma 929. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Imagem 05

Brincadeira de Roda

3.1 Análise Iconográfica da Brincadeira de Roda

A imagem acima foi produzida durante a estada do etnólogo Harald Schultz, no Posto Fraternidade Indígena. A fotografia é datada, aproximadamente, do final de 1944. Foi produzida em preto e branco e pertence ao acervo do Museu do Índio, no Rio de Janeiro. A máquina fotográfica usada foi uma *Leica*, cujas qualidades técnicas, segundo Schultz, *eram especialmente favoráveis às condições difíceis de uma viagem pela selva*¹⁴⁸.

A imagem traz uma brincadeira de roda, a única foto do etnólogo que mostra o posto, pois o foco de sua lente e de sua ação estava voltado para os Umutina que ainda viviam na aldeia Chikipo/Masepo.

Com o ângulo da objetiva aberta ao máximo, Harald Schultz dá uma visão panorâmica daquele espaço, na tentativa de enquadrar todos os personagens que estavam ali, naquele momento e ainda, englobando todo o espaço, que parece ser em frente a escola do posto.

Pela quantidade de pessoas observando a performance das crianças, supomos que ela estava sendo apresentada em algum dia de festa ou de alguma comemoração, uma vez que a brincadeira de roda deveria ser uma prática cotidiana no horário do recreio das aulas da escola.

O formato da roda e a corrida por fora de um dos integrantes com um pano branco deixado nas costas de um outro membro, nos sugere o canto “corre cutia de noite e dia...”, jogo esse que provoca a competitividade entre os participantes, tendo o membro que corre por fora a necessidade de escolher o seu concorrente, que deverá sair do lugar onde se encontrava e correr atrás daquele que corria por fora e o escolheu. Seu objetivo será alcançar seu concorrente antes que ele chegue no lugar de origem. O vitorioso imporá ao perdedor uma “prenda” como castigo.

O castigo “prenda” inerente a esta brincadeira cria uma conceituação de estímulo resposta disciplinadora, onde se estabelecem metas àqueles que vencem: ganham prêmios e aos perdedores: castigo público, ideologia bastante parecida com a adotada pelo

¹⁴⁸ SCHULTZ, Harald. *Vinte e Três Índios Resistem à Civilização*. Edições Melhoramentos. São Paulo. 1953.

SPI, aonde aos pacíficos se distribuía brindes e aos resistentes retaliações.

A brincadeira de roda traz na sua concepção a disciplina, só que sob uma forma lúdica de aprendizagem, a serviço do adestramento do corpo, onde comparecem o controle do tempo, a competição, a organização e a coletividade, mas sem perder de vista a individualização de quem está participando da brincadeira. A performance do indivíduo no grupo é fundamental.

A imagem nos traz outros detalhes do espaço do posto que vale a pena ressaltar: a área arborizada com plantas frutíferas (mangueiras), bastante limpa e coberta por gramas bem aparadas.

Os alunos que participam da atividade estão todos calçados, roupas alinhadas, e os uniformes dos meninos incluem camisas por dentro da calça bem como o uso de cintos. Já as meninas vestem blusas e saias e a maioria delas trazem cintos marcando a cintura, realçando a feminilidade.

Os cabelos também estão cortados e penteados, os meninos com cortes curtos e as meninas, mais longos, algumas delas os trazem enfeitados com grampos e fitas.

O modo como percebemos a organização do espaço, a atividade em curso, as pessoas presentes na fotografia, nos indica a intencionalidade do autor da foto, de apresentar um espaço recortado e marcado pela representação da civilidade. Se não houvesse a identificação da imagem como sendo do posto, ela poderia ser atribuída a qualquer outro espaço dos ditos “civilizados” da época, sem imaginar que aquele local há trinta anos atrás era uma mata e repleta de índios “selvagens”.

(...) a fotografia é sempre uma mensagem situada, produzida por alguém e com endereço determinado. É essa articulação que devemos destrinçar, uma vez que uma fotografia não se esgota em sua denotação. ‘Denota em um nível e conota em outro’¹⁴⁹.

Um pedido do inspetor regional Álvaro Duarte Monteiro ao etnólogo reforça ainda mais a intencionalidade da fotografia como uma mensagem situada, conforme o que nos disse acima Maria Lúcia Cerutti Miguel.

¹⁴⁹ MIGUEL, Cerutti Maria Lúcia. *A Fotografia como Documento. Uma instigação à leitura*. In: Acervo: Revista do Arquivo Nacional. Vol. 6. n. 12. Jan/Dez. 1993.

Peço-lhe finesa tirar fotografias das sete casas recentemente construídas nesse posto vg apanhadas isoladamente e também em conjunto vg bem assim a enfermaria pt Grato, Saudações¹⁵⁰.

O enquadramento desta imagem, e as outras que trago a seguir, neste capítulo, evidenciava o abandono desses Umutina do estado “selvagem” que significava sua cultura, alçados agora à condição de “civilizados”, onde ser Umutina fazia parte do passado.

¹⁵⁰ Telegrama enviado em 21 de dezembro de 1944 para Barra do Bugres, ao senhor Harald Schultz.

Imagem 6

Imagem 7

Imagem 8

Imagem 9

Imagem 10

Imagem 11

Imagem 12

Imagem 13

Entrecapa do Cap IV

CAPÍTULO IV

O CONTRA-PODER DOS UMUTINA

O esforço civilizatório do “indigenismo” federal junto aos índios do Brasil, compreendeu, no caso dos Umutina, um intrincado jogo de movimentos – próximos ao xadrez, de invasão, conquistas e resistências. Interessa-nos aqui, sobretudo, tentar identificar esses movimentos, ações e reações, disciplinas e indisciplinas, estratégias de subordinação e táticas de resistência, que dão sentido à existência do Posto Fraternidade.

As táticas, na trilha de Certeau, correspondem às movimentações reativas às ações de assujeitamentos, ações essas que se desenvolvem dentro de uma estratégia que visa a algum objetivo no tempo largo. A tática, ao contrário da estratégia, não se propõe a nada no longo prazo; o presente ou, no máximo, o futuro imediato é o seu tempo:

A tática depende do tempo, vigiando para “captar no vôo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem que constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões”. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas. Ele o consegue em momentos oportunos onde combina elementos heterogêneos (...), mas a sua síntese intelectual tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a “ocasião”.¹⁵¹

Ao longo do processo de instalação e consolidação do posto Fraternidade Indígena, fica evidente que a “doação” de brindes não foi uma ação realizada apenas nos primeiros anos de vida dessa unidade, e que o seu sentido é mais amplo que aquele que se supõe, numa primeira análise. A instrução do SPI apontava para a sua utilização no início do processo, como forma de estabelecer contato e de incentivar os índios a viver no posto cuja infra-estrutura ia ganhando formato de centro agrícola, povoação, enfim, de uma comunidade, a partir da fixação de moradias e do estabelecimento de ciclos de trabalhos rurais que os próprios índios começaram a desenvolver ao se estabelecerem no posto.

¹⁵¹ CERTEAU, Michel de. A Invenção do Cotidiano. 1. Artes de fazer. 6ª edição. Editora Vozes. Petrópolis. 1994. 47.

Na análise dos relatórios, telegramas e cartas que fazem referência ao sistema de brindes, percebemos que algo mais complexo que o simples ato de doar/seduzir, se encontra nesta relação.

Assim, deslocamos o foco, antes centrado na perspectiva do SPI, para a reação dos índios frente a esta estratégia que estava interligada a várias outras. Estamos falando da movimentação dos Umutina a partir do protocolo que foi estabelecido pelo sistema de brindes.

Um nível de complexidade se encontra na análise da utilização dos brindes, que têm sentidos diferentes tanto para os Umutina quanto para os agentes do SPI.

Na perspectiva dos agentes, que buscavam alcançar objetivos em longo prazo, e eram responsáveis pelo funcionamento das estratégias, o aceite dos brindes pelos índios, significava uma abertura para possíveis diálogos. Todavia, no entendimento dos índios, pela análise dos documentos, nos dá entender que não havia “interesses de longo prazo”, sua relação com os brindes era instantânea.

Cada situação de oferecimento de brindes deveria ser “resolvida” no âmbito daquela circunstância, por isso, estabeleciam o contato, ou seja, “aceitavam os brindes” e depois retornavam para a mata, sem nenhuma perspectiva futura para a fixação de outras relações.

No campo das relações dos Umutina (que pode ser verificado numa perspectiva antropológica) o trato e o sistema de trocas existentes possibilitava a utilização dos brindes em nome de uma relação amistosa. Assim, depois de várias incursões desta natureza, os brindes passaram a ser trocados por visitas mais demoradas aos agentes que, claro, faziam de tudo para seduzi-los e estabelecer um vínculo mais próximo e de intimidade com a intenção de uma permanência mais duradoura, quiçá definitiva.

Passados alguns anos, a troca brindes/amistosidade foi substituída por brindes/trabalho na lavoura. Ainda aqui, o que poderia ser entendido como uma proximidade maior com o “sentido dos agentes” (civilizatório) pode ser colocado em dúvida, considerando que cada situação de utilização dos brindes era resolvida separadamente, ou seja, os brindes eram trocados por um período específico de trabalho e ponto final. Provavelmente porque supunham que a significação atribuída ao sistema de

brindes pelos índios se encerrava naquele momento, os membros do SPI, mesmo depois de vários contatos amistosos, não entendiam porque os Umutina seguiam desconfiados do projeto civilizatório e, mais, se viram na situação inversa, ou seja, ao invés de cooptá-los (os índios) para morar no posto de atração, se sentiram cooptados, a ponto de precisarem estabelecer novas negociações para não porem a perder o que consideravam “avanços” (em relação ao processo civilizatório) conseguidos pela estratégia dos brindes, até aquele momento.

Não estando os índios completamente pacificados, isto é, sem noção alguma da proteção que lhes damos e da garantia que o serviço lhes proporciona amparando-os, defendendo-os das depredações que há quarenta e tantos anos vinham sofrendo com as incursões pelos seus pinotes (sic), ainda continuam eles a apresentarem no posto completamente armados e desconfiados. Pelo processo adaptado de chamá-los a civilização por meio de brindes e agrados, estamos na situação de suportar todas as suas exigências, não nos sendo lícito lançar mão da menor violência sob pena de não mais continuarem nas suas visitas no posto¹⁵².

Percebe-se que o processo de cooptação, de atração dos índios, precisava de mudanças nas relações até então estabelecidas. O que parecia ser tão simples e óbvio no esquema montado pelo SPI estava se mostrando complexo, necessitando de negociação de ambas as partes.

O que ficava tácito era que o coagido também possuía alguma margem de manobra, ou a possibilidade de agir taticamente, o que em geral é ignorado, a ponto de imprimir na relação estabelecida a necessidade (da parte dos agentes) de uma reinvenção das relações, de nova negociação, ou de novos movimentos. As táticas Umutina configuram sua resistência.

Para Michel Foucault: *A partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa*¹⁵³.

Assim, a estratégia dos agentes “produzia” a tática dos Umutina e esta tática produzia também a capacidade de luta, de relação de força. É sob este prisma que

¹⁵²Correspondência enviada para a Inspetoria Regional de Mato Grosso do encarregado do Posto Fraternidade, em 1º de maio de 1918. Microfilme 200. Fotogramas 703,704 e 705. Museu do Índio/FUNAI - RJ. Grifo meu.

¹⁵³FOUCAULT, Michel. Citado. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. RJ. 18ª edição. Graal. 1979: 241.

experimentamos olhar as relações internas estabelecidas ao longo do processo de construção do posto Fraternidade Indígena.

Afirmar que os Umutina, como um todo, aceitaram a cooptação, se deixaram ludibriar pelos agentes, deixaram de ser índios, são conclusões simplistas que subestimam a capacidade de agir taticamente dos índios (o que não se limita, provavelmente, aos Umutina), bem como ignorar o intrincado jogo de relações, de movimentos de negociação, avanços e recuos, que constituem o processo de instalação de um posto de atração.

No decorrer dos primeiros anos, muitas foram às tentativas de trazê-los para o posto através da estratégia dos brindes. Se, inicialmente, estas práticas resultaram no estabelecimento de uma relação amistosa, vimos que a doação é bgo transformada em sistema de trocas. Na perspectiva da troca, a suspensão dos brindes podia significar a interrupção das relações. Este telegrama enviado em 13 de setembro de 1915 nos revela a angústia do agente ao solicitar mais brindes para a Inspetoria Regional de Mato Grosso, em Cuiabá. *Precisamos brindes mandar índios urgente. Saúde, Severiano Godofredo Albuquerque*¹⁵⁴.

Na falta dos brindes, além da interrupção dos contatos, a relação podia deixar de ser amistosa. Em relatório de dezembro de 1915, enviado ao Inspetor Regional, em Mato Grosso, Adriano Metello, o encarregado do posto expõe a sua compreensão do que se passava em relação aos brindes e aos indígenas, assinalando sua argúcia em “deixar” os índios pensarem que tinham o controle da situação:

Com a pacificação que efetuei a 16 de agosto de 1913, os índios muitos se acostumaram com o processo de agrado pela permuta da dádiva; subjugaram-nos pelo poderio de suas armas, conforme pensaram e pensam até hoje a pormos-lhes tudo quanto temos ameaçando-nos entendendo eles que diante das suas ameaças é que lhes suprimos de brindes¹⁵⁵.

No mesmo documento, logo adiante, o encarregado Severiano Albuquerque segue analisando diferentes situações de contato e conclui por uma estratégia específica

¹⁵⁴ Telegrama para Cuiabá de Barra dos Bugres, em 13 de setembro de 1915, solicitando brindes para os Umutina. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI - RJ.

¹⁵⁵ Relatório no formato de carta ao Inspetor Regional de Mato Grosso Adriano Metelo sobre o andamento dos trabalhos no posto Fraternidade Indígena. Microfilme 200. Fotograma 637. Museu do Índio/FUNAI - RJ.

junto aos Umutina, considerando que estes índios já viviam em contato com os civilizados desde muito antes, tidos como “semi-civilizados” e, exatamente por essas características, de difícil pacificação definitiva, por causa dos vícios que possuíam ou que foram se constituindo. No caso dos Umutina, acredita que somente a imposição da força poderia corrigi-los:

A pacificação da tribu que jamais teve contato com civilizado é mais fácil e obedece ela melhor ao princípio da civilização do que os que vivem em promiscuidade ou lutas com civilizados!! Com os índios Barbados, dá-se ao contrário do que pensávamos. É para corrigi-los do mal que geralmente os índios semi-civilizados tem do roubo, é preciso sem exagero de errar, aumentar o número de homens no Posto para impô-los pela moral e pelo bem desse modo a que trazem consigo e reuni-los em povoado¹⁵⁶.

Em outras palavras, a confiança na estratégia da demonstração de força, através do aumento da quantidade de homens no posto, indica que o sistema dos brindes não estava surtindo tanto efeito como se afirmava. Ao contrário, esse sistema acabou produzindo resultados inesperados, vícios como o roubo, nas palavras do encarregado:

Durante estes três anos de serviço tenho empregado todo a minha energia e devotamento plantando as armas que constituem a nossa lavoura, tudo, porém, sem resultado para o Posto. A nossa primeira plantação é o milho e com esse seguem-se o arroz e o feijão, a mandioca e a banana: as três primeiras, mal chegam ao período da gramação, são colhidos e levados pelos índios em turma de 20 a 30 que se sucedem diurnamente com carregamentos avultadíssimos.¹⁵⁷

O que parecia estar sob o controle de Severiano, mesmo quando ele fingia reconhecer que o domínio da situação era dos Umutina, quando aceitava suas imposições como mais uma estratégia de aproximação, vai, aos poucos, se apresentando na verdade como outra coisa. O relatório abaixo continua com a exposição dos fatos de Severiano que, não admitindo a possibilidade de estar, de certa forma e de fato, nas mãos dos índios, segue buscando explicações:

(...) Mais uma vez repito, limitando-me unicamente no seguinte: Os índios Barbados são brutos por excelência, entendem que o agrado que lhes fazemos não é mais do que covardia nossa e de tudo pensam eles nos dominarem pelas suas armas!¹⁵⁸

¹⁵⁶ Relatório no formato de carta ao Inspetor Regional de Mato Grosso Adriano Metelo sobre o andamento dos trabalhos no posto Fraternidade Indígena. Microfilme 200. Fotograma 637. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁵⁷ Relatório no formato de carta ao Inspetor Regional de Mato Grosso Adriano Metelo sobre o andamento dos trabalhos no posto Fraternidade Indígena. Microfilme 200. Fotograma 637. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁵⁸ Relatório no formato de carta ao Inspetor Regional de Mato Grosso Adriano Metelo sobre o andamento dos trabalhos no posto Fraternidade Indígena. Microfilme 200. Fotograma 637. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

A crença absoluta nos estágios evolutivos e na condição inferior dos índios por vezes se tornava improvável, senão impossível.

Precisamos considerar, por exemplo, que os Umutina estivessem testando a capacidade dos agentes em fornecer os brindes que eles próprios inventaram. Que esta poderia ser uma tática de esgotamento da capacidade de ação. Essa impossibilidade de pensar o outro fora dos esquemas classificatórios, cria situações aparentemente “absurdas”, que só podem ser explicadas a partir de categorias definitivas, ou supostamente auto-explicativas: são *brutos por excelência*, são *viciados*, etc.

Este foi o caso do ataque com arcos e flechas ocorrido no posto, interpretado como sendo uma reação à falta de brindes. Na primeira oportunidade que tiveram, os Umutina surpreenderam dois agentes que trabalhavam na roça. Um deles era o trabalhador Francisco Barbado, o índio de etnia Umutina considerado “civilizado” e que ajudava no processo de aproximação dos outros índios com o SPI, o único alvo certo.

Comunico-vos para os fins devidos que devido à falta de brindes aos índios fomos no dia 14 de corrente mês surpreendidos com o lamentável incidente de terem sido flechados dois dos meus companheiros quando trabalhavam na roça. Foram eles os empregados Francisco Barbado e Benedito Venâncio. O primeiro foi ferido¹⁵⁹.

O recado parece que foi dado, o contato se constituía, mesmo, mediante brindes, sem eles, não havia aproximação, nem mesmo com Francisco Barbado, que sabia dos seus costumes e hábitos e fornecia informações para os agentes. Pelo jeito, Francisco cometeu o mesmo erro de Severiano Albuquerque de subestimar a disposição reativa dos Umutina.

De acordo com a documentação, até o ano de 1915, os agentes ainda não tinham conseguido entrar nos aldeamentos dos Umutina e nem mesmo ver a população feminina. Até então, nenhuma mulher tinha ido até o posto de atração junto com outros índios, que apareciam em grupo de até cinquenta pessoas, entre homens e crianças (sexo masculino).

Mesmo desconfiados e aparecendo sempre armados no posto de atração, os Umutina não deixaram de fazer as visitas com a intenção de conseguir brindes. De acordo

¹⁵⁹ Ofício de nº 06, enviado ao Senhor Raymundo Hosterno, em Cuiabá, no ano de 1915. Microfilme 200. Fotograma 629. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

com os relatórios, a desconfiança dos índios era consequência das imprudências cometidas pelos poaieiros e seringueiros que protagonizaram encontros sangrentos com os Umutina em lugares fora da ação dos agentes do SPI¹⁶⁰.

No ano de 1919, após cerca de cinco anos de contato e instalação do posto, o encarregado Severiano Godofredo Albuquerque, na tentativa de descrever o quanto estava sendo difícil o processo de atração, comparou os Umutina com índios de outras etnias, como os Bororo e os Nambikuara, considerando os Barbados muito mais ferozes.

Resolvendo povoação Barra invasão pt índios Barbados representam quinhentos Bororos ou mil Nambikuaras estimando sua audácia estupidez e brutalidade pt pondo em sacrifícios vidas trabalhadores pt essa inspetoria resolverá como melhor convier pt¹⁶¹.

A façanha da pacificação foi conseguida pelo agente Helmano dos Santos Mascarenhas que foi designado pelo SPI, em 1919, para ajudar Severiano na difícil empreitada. Para o Serviço de Proteção aos Índios, foi Mascarenhas que conseguiu o “grande feito” de “pacificar definitivamente” os Umutina. Depois de várias tentativas, dentro do período de um mês, o agente conseguiu adentrar a aldeia Umutina. O relato etnográfico de Helmano Mascarenhas demonstra a necessidade de observar todos os detalhes que poderiam, mais tarde, servir como importante informação para o processo de pacificação:

Chegamos à casa do cacique no dia 28 de maio, às 13 horas, sendo a mesma coberta com folhas de palmeiras e o chão forrado com esteiras de caeté. Vi num canto da casa, um tecedor com uma tanga começada. A casa media vinte e cinco palmos de comprimento, por 20 palmos de largura, pouco mais ou menos, construindo dentro da mata, só derrubado o lugar onde a mesma foi feita, distando mais dos outros, uns 50 metros mais ou menos e ligado por picadas. De passagem contei 20 casas¹⁶².

Dando continuidade ao relato, Mascarenhas afirma que em território Umutina, ele foi obrigado a aceitar o protocolo dos índios. Na aldeia, eles ditavam as regras e se comportaram exatamente como os agentes na recepção aos índios no posto. Assim fazendo, ficam invertidas as posições usuais de índios e agentes: *Ofereceram-me mel que aceitei. Enquanto o cacique historiava a viagem, eles arrumaram-me os cabelos,*

¹⁶⁰ SCHUTZ, Harald. *Informações etnográficas sobre os Umutinas*. Revista do Museu Paulista, Nova Série, Volume XIII, 1962: 84.

¹⁶¹ Telegrama do encarregado Severiano Albuquerque para Inspeção em Cuiabá, em 11 de março de 1919. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁶² Relatório anual de 1920, folhas 12, 13. Biblioteca do CIMI – Comissão Indígena Missionária/Cuiabá.

tingiram-me o corpo com tinta de urucu, colocando a testeira do chefe¹⁶³ na minha cabeça¹⁶⁴.

A defensiva dos Umutina foi quebrada mesmo, logo depois, quando estourou na mata uma epidemia de sarampo que matou 1/3 da população, vitimando 300 índios. O relatório anual de 1920 relata a fragilidade dos Umutina frente às doenças trazidas pelo contato com os civilizados, ou melhor, pelos agentes na visita à aldeia.

As doenças epidêmicas como coqueluche, a gripe e o sarampo, foram os golpes fatais sobre qualquer resistência que permanecesse. A única alternativa foi abrir a guarda na possibilidade de encontrarem a cura junto aos mesmos que haviam levado as doenças. Mas, mesmo a única saída foi em vão, pois os agentes não tinham na farmácia do posto os recursos necessários:

Trabalho insano e improfícuo, não nos dando prazer, já pela rapidez que a moléstia alastrava e o furor dos índios contra mim, dizendo que o único culpado deles morrerem, somos nós, que do nosso meio é que levaram a moléstia, como também somos forçados a reconhecer que não dispomos de meios para debelar tão terrível mal. Possuía no posto somente uma quantidade insuficiente de remédios contra cesação que não nos serviu, restando-me o último recurso, de isolar os infestados pelo mal. Os sãos levei-os para as proximidades dos seringais do alto Paraguay, deixando os doentes pouco acima da Cachoeirinha¹⁶⁵.

No mesmo documento, Severiano Godofredo Albuquerque refere-se ao total de 300 mortos, aos convalescentes e ainda narra um desabafo do índio Boepá que sabia muito bem o preço de terem aceitado os brindes do SPI:

Restam unicamente duzentos convalescentes, com aspectos de cadáveres e não dos valentes Barbados que pacifiquei. Com que pesar ouvi Boepá falar, momentos depois de sua mulher Paupré expirar nos braços do Bororo Kutipi Bacureus: 'De que nos serve tanta farinha e roupa se morremos todos de moléstias que vocês nos passaram. Agora que todos nós morremos, você diz ser nosso amigo, porque não nos cura?' E éramos imponentes para debelar o mal¹⁶⁶.

¹⁶³ Harald Schultz, que também traz este documento em sua separata, explica que a "testeira do chefe", deve ter sido o diadema de penas de peito de arara vermelha, usado por todos os homens, pois entre os Umutina não existia o *status* de chefe de aldeia, a não ser o de chefe de excursões guerreiras, dos cerimoniais e da pesca de timbó. Mascarenhas, ao enfatizar a testeira como se fosse do chefe, parece ter a intenção de dar ao fato maior visibilidade para impressionar os dirigentes do SPI, dando a entender que os índios o reconheciam como chefe. In: SCHUTZ, Harald. *Informações etnográficas sobre os Umutinas*. Revista do Museu Paulista, Nova Série, Volume XIII, 1962.

¹⁶⁴ SCHUTZ, Harald. *Informações etnográficas sobre os Umutinas*. Revista do Museu Paulista, Nova Série, Volume XIII, 1962:85.

¹⁶⁵ Relatório anual de 1920, referente ao ano de 1919. Microfilme 200. Folhas avulsas, sem a possibilidade de visualização dos números do fotograma. Museu do Índio/FUNAI- RJ.

¹⁶⁶ Relatório anual de 1920, referente ao ano de 1919. Microfilme 200. Folhas avulsas, sem a possibilidade de visualização dos números do fotograma. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Em meio às estratégias de pacificação, ao longo de todo o processo, as doenças acabaram sendo as grandes aliadas dos agentes pacificadores, pois mesmo com toda a indignação que provocaram entre os Umutina, todos ficaram, em geral, extremamente frágeis, buscando qualquer ajuda dos que poderiam tirá-los de tal situação.

Nesse episódio de extermínio e em outros que envolviam outras etnias pela introdução de epidemias (coqueluche, sarampo, gripe e a broncopneumonia), ficam evidentes os efeitos de poder que o saber “científico” proporcionava, no caso conferido aos enfermeiros e médicos que passavam a ter, em suas mãos, a vida de toda uma sociedade, fragilizada e ameaçada.

Essa fragilidade foi utilizada pelos agentes do SPI para manter os índios mais próximos e efetivar uma relação amistosa mais duradoura. Isso, aliado ao sistema de brindes serviu de mais uma estratégia para o agente Mascarenhas que resolveu fazer os índios “entenderem” que os presentes eram oferecidos por amizade e não porque os agentes tinham algum receio deles. Ao menos, na perspectiva de Mascarenhas, os Umutina teriam finalmente compreendido o significado dos brindes, passando daí em diante a trocar o brinde por trabalho: *Hoje o aborígine Barbado trabalha com prazer para poder fazer jus ao brinde*¹⁶⁷.

A epidemia, mesmo em meio a tanto horror que causou, acabou consolidando o posto, seja no atendimento imediato, seja no acolhimento das crianças que ficavam órfãs durante a tragédia. Foram elas as responsáveis pela composição formal do corpo social do posto com os seus “verdadeiros” moradores, os índios, conforme os objetivos do projeto civilizatório. *Logo após a pacificação irrompeu uma epidemia entre os Umutina da selva. Muitos morreram! Os órfãos foram recolhidos pelo pessoal do posto indígena e por eles educados*¹⁶⁸.

O encarregado Severiano Albuquerque ficou no posto Fraternidade Indígena até setembro de 1921, assumindo em seu lugar, a partir do ano de outubro 1921, o agente Otaviano Calmon, cujo relatório do ano de 1923 traz um dado importante a respeito do consumo de bebidas alcoólicas e cigarro. Estes dois itens são conhecidos pela historiografia

¹⁶⁷ Relatório anual de 1920, referente ao ano de 1919. Microfilme 200. Folhas avulsas, sem a possibilidade de visualização dos números do fotograma. Museu do Índio/FUNAI- RJ.

¹⁶⁸ SCHULTZ, Harald. *Vinte e Três Índios Resistem à Civilização*. São Paulo. Melhoramentos. 1953:11. (Grifo meu).

como importantes elementos no processo de atração, desde o Brasil Império. A antropóloga Marta Rosa Amoroso¹⁶⁹ coloca-os entre os principais produtos utilizados na cooptação dos índios, juntamente com o sal e o açúcar.

Na documentação analisada, apenas esse relatório menciona bebidas e cigarros, todavia, pela forma como são citados nos faz supor que se trata aqui de uma estratégia fracassada junto aos Umutina, mas que poderia ter sido experimentada. Reforça nossa leitura a convicção demonstrada no relatório, conforme trecho que se segue: *Figura o fato muito notado de não terem eles nenhum vício, tendo mesmo horror aos vícios dos civilizados, tais como: fumo e bebida, seja de que qualidade for*¹⁷⁰.

No mesmo relatório, Otaviano Calmon trata da reação das crianças aos brindes, pois os agentes, mais uma vez, subestimaram a capacidade e a disposição dos Umutina de dizerem não, inclusive entre os pequenos.

Havia um entendimento dos agentes de que com as crianças a aproximação seria mais fácil, afinal elas poderiam se encantar com os objetos que nunca viram ou ainda querer experimentar sabores desconhecidos. Entre os adultos, eles sabiam que havia a necessidade da negociação para que a troca fosse estabelecida, mas não esperavam uma outra reação da parte das crianças: *A sua natural altivez se revela bem claramente no fato de não pedirem cousa alguma a ninguém por mais que a desejam possuir; isso se dá mesmo com as crianças*¹⁷¹.

Ao observar a atitude das crianças, Calmon passou a investir na constituição de um contrato de troca também com elas. Em outro relatório, ele enumera os serviços que passaram a ser realizado por elas: *Os pequenos (índios) cuidam dos porcos, gado, cabras, tropa, debulham milho, para o gasto do dia, roçam arroz e fazem outros serviços de limpeza*¹⁷².

¹⁶⁹ AMOROSO, Marta Rosa. *Conquista do Paladar. Os Índios, o Império e as Promessas da Vida Eterna*. Seminário FUNARTE, *Brasil 500 Anos. Experiência e Destino. Nação e Região*. Outubro de 2002. (No Prelo)

¹⁷⁰ Relatório ao Inspetor interino do SPI em Mato Grosso, Antônio Martins Vianna Estigarribia, em dezembro de 1923. Microfilme 200. Fotograma 1147. Museu do Índio/FUNAI- RJ.

¹⁷¹ Relatório à Inspeção Interina em Mato Grosso do encarregado do posto Otaviano Calmon, em dezembro de 1923. Microfilme 200. Fotograma 1147. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁷² Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200. Fotograma 1259. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Se com as frentes institucionais de contato a docilização não era tão fácil apesar das rapaduras, com a sociedade envolvente, menos ainda. Além dessas articulações e movimentações de ação e reação no interior do posto, havia também, forçosamente, as relações dos Umutina com os “civilizados” que estavam fora do posto: fazendeiros, pequenos e médios produtores, poaeiros, seringueiros, entre outros.

Toda essa população, de um modo ou de outro, acabava entrando em contato com os Umutina. Esses contatos eram marcados por conflitos que se estabeleciam em respostas pouco amigáveis, ou pela introdução de enfermidades que, para os Umutina, na maioria das vezes, eram letais.

O extrativismo poaeiro e o *boom* da borracha fizeram com que levas de colonizadoras oficiais e particulares invadissem imensos territórios indígenas, que sob a lógica do dinheiro avançava sobre as fronteiras, ignorando a legitimidade da ocupação dessas terras pelas etnias que estavam fixadas nestes territórios desde tempos imemoriais.

Exemplos citados a excelência e absoluta eficácia do processo usado pelo serviço para pacificar os sertões disputados por civilizados às tribos guerreiras que as ocupam desde épocas imemoriais, só lhe teríamos de responder que esse processo já havia idênticos resultados quando o Coronel Rondon, continuando a diretriz traçada pelo General Gomes Carneiro, o empregou em 1891 aos índios Bororos do rio das Garças, que impediam a passagem da linha telegráfica de Goiás para Cuiabá; aos Nambikuaras que defendiam as florestas abundantes de seringueira da região do Juruena; aos Barbados, que desde tempos coloniais fechavam ao acesso dos civilizados às matas da poaia; aos Arikunes e a dez outras nações de índios guerreiros que habitam o vasto Noroeste mato-grossense a partir dos planaltos dos Pareci até às margens do Madeira¹⁷³.

Nestes casos, os contatos que acabam acontecendo nem sempre buscavam a “pacificação rondoniana” e amiúde era feita com a carabina e a pólvora, não deixando saída, nem mesmo para tentativas de resistências.

Os fazendeiros e agricultores do entorno reclamavam nos cartórios o direito à propriedade das terras que invadiram e, na polícia, justificavam os homicídios que cometeram as invasões. A polarização histórica e discriminatória civilizado/bárbaro é invocada para descriminalizar os assassinatos, justificados, em alguns casos, até por legítima defesa da honra.

¹⁷³ Relatório da Inspeção Regional enviado ao Serviço de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura. 1918. Microfilme 380. Fotograma 00001225. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Carlos Osório Fonseca, pacato lavrador afirma ter assassinado três índios pertencentes ao Posto Fraternidade, em legítima defesa de sua família, momento em que saqueavam sua casa ameaçando morte à sua mulher, filhos, produzindo verdadeiro terror, pânico em toda vizinhança; todos moradores, pesqueiro e proximidades confirmam depoimento de Carlos, homem honrado trabalhador¹⁷⁴.

O órgão de tutela dos índios, em alguns casos, chegou a interpor em favor de seus tutelados, entretanto, o que se verifica é a enorme complicação das relações políticas e sociais, e os próprios conflitos entre os diferentes órgãos envolvidos no caso, como atesta o ofício do SPI, encaminhado ao Secretário Geral do Estado de Mato Grosso, senhor Virgílio Alves Corrêa, assinado pelo Inspetor Regional Antônio Estigarribia:

Eu estive, no ano passado, antes do crime, nas terras habitadas pelos índios e, anteriormente, para atender as absurdas queixas de “rapto de mulheres”, mandei proceder o inquérito, tendo verificado ser tudo pura invenção, certamente para preparar o terreno para o crime que esta Inspetoria lamenta, tendo a autoridade de Diamantino tomado parte muito ativa no caso; Esta Inspetoria tem elementos para vos afirmar oficialmente que tudo que anteriormente foi afirmado quanto a agressões de índios era falso¹⁷⁵.

O inspetor Regional segue adiante reivindicando a apresentação das provas que foram ignoradas por parte das autoridades competentes:

Quanto ao caso atual só há de positivo o assassinato confesso de três índios, que a autoridade de Diamantino procura justificar. A uma pessoa de juízo sadio ocorre logo a pergunta: Onde estão as vítimas dos ataques de índios? Informo ainda que o telegrama em cópia afasta-se completamente da verdade, porquanto a autoridade que o passou, não foi ao local e agiu só de combinação com os assassinos, como se percebe claramente e conforme informações trazidas à Inspetoria pelo referido Encarregado do posto. Por tudo isso e a bem da justiça e vos solicito a avocação do caso a polícia mais diretamente ligada a vós, a quem confiáveis inquérito honesto, no local, para de vez, desfazerem-se essas intrigas e castigarem-se os verdadeiros criminosos¹⁷⁶.

Estigarribia foi enfático ao solicitar os esclarecimentos dos fatos, pois temia o que pensariam os Umutina sobre o ocorrido, demonstrando a eles a pouca civilidade dos ditos “civilizados”. *Para esta Inspetoria, além da justiça, terá a vossa providência a*

¹⁷⁴ Resposta da Chefatura de Polícia, do chefe Álvaro Duarte Monteiro ao pedido de informação do Inspetor do Serviço de Proteção aos Índios neste Estado Antonio Martins Estigarribia. Ofício nº 93, Cuiabá, 05 de dezembro de 1925. Lata 1926. Pasta Ministério. APMT.

¹⁷⁵ Ofício nº 22, do Inspetor Interino dos Índios de Mato Grosso Antonio Martins Viana Estigarribia para o Secretário Geral de Mato Grosso Virgílio Alves Corrêa, em 13 de janeiro de 1926. Lata 1926. Pasta Ministério. APMT.

¹⁷⁶ Ofício nº 22, do Inspetor Interino dos Índios de Mato Grosso Antonio Martins Viana Estigarribia para o Secretário Geral de Mato Grosso Virgílio Alves Corrêa, em 13 de janeiro de 1926. Lata 1926. Pasta Ministério. APMT.

*importância vital de provar ao índio não ser uma burla a civilização para que o chamamos*¹⁷⁷.

O ofício foi atendido da seguinte forma: o senhor Virgílio Alves Corrêa solicitou esclarecimentos dos fatos à Chefatura de Polícia do Estado de Mato Grosso, que por sua vez, solicitou da delegacia de polícia do município de Diamantino, a que pertencia o referido posto.

Mesmo depois do apelo de Estigarríbia e dos questionamentos levantados pelo inspetor, o delegado Olegário Moreira de Barros, justificou o seu despacho em favor dos lavradores:

Tem sido levada inúmeras queixas ao Encarregado do Posto Fraternidade, devido correrias, roubos, depredações praticadas por esses índios há três anos, sem nunca ter havido nenhuma providência, ficando pobres lavradores constantemente prejudicados e descrentes das providências deste posto. Estão todos os lavradores desta zona abandonando seus lares, roças e mais benfeitorias a fim de evitar repetidas arruaças feitas pelos índios que, completamente nus e armados com flechas contendo faquinhas afiadas nas pontas, vive ameaçando de morte esses humildes lavradores. Diante do fato alarmante acima referido solicito necessárias providências de V. Excia. Junto à Inspetoria dos Índios a fim de evitar tristes ocorrências trazendo sossego àqueles cidadãos pacíficos. É o que continha no original a que me reporto e dou fé¹⁷⁸.

Diante de tantas intolerâncias da sociedade envolvente, os Umutina que não estavam morando no posto precisavam de aliados e, neste caso, os agentes do SPI eram, sem dúvida, a melhor opção.

Em uma carta o encarregado Octaviano Calmon avisava à Inspetoria Regional sobre uma vistoria que faria na área do posto, pois os poaeiros se encontravam próximos do Rio dos Bugres. Em tal documento, o encarregado esclarece ao inspetor que os Umutina que viviam na aldeia tinham consciência do espaço que lhes pertencia e por onde “poderiam” circular:

Para evitar invasão vou avisá-los. A minha viagem será subir pelo Bugres de canoa até a divisa do Sr. Alexandre Adô, de lá fazer a travessia pela mata para o Paraguai

¹⁷⁷ Ofício nº 22, do Inspetor Interino dos Índios de Mato Grosso Antonio Martins Viana Estigarríbia para o Secretário Geral de Mato Grosso Virgílio Alves Corrêa, em 13 de janeiro de 1926. Lata 1926. Pasta Ministério. APMT.

¹⁷⁸ Resposta da Chefatura de Polícia, do delegado Olegário Moreira de Barros, ao pedido de esclarecimento do Inspetor do Serviço de Proteção aos Índios em Mato Grosso Antonio Martins Estigarríbia. Ofício nº 93, Cuiabá, 05 de dezembro de 1925. Lata 1926. Pasta Ministério. APMT.

e por este descer, saltando em frente a aldeia dos índios que já estão ciente do terreno que lhes pertencem, de maneira que só saem dele a título de pesca e caça¹⁷⁹.

O que para os Umutina seria o seu território de longa data, o lugar da sua morada, estava se tornando, com a presença do SPI, dos poaeiros, lavradores e outros exploradores da sociedade envolvente, uma prisão demarcada, controlada, sem liberdade até mesmo para as suas investidas do cotidiano para além desse espaço confinado, como o rio, quando saíam para a pesca e a mata, espaço da caça.

Para complicar estas relações, não só os agentes do SPI utilizavam o sistema dos brindes para aproximar dos índios, os poaeiros também. Com a intenção de adentrar as terras Umutina para a exploração da poaia estes exploradores usavam da mesma estratégia e “presenteavam” os índios com os mesmos brindes dos agentes e, estes por sua vez, estabeleciam as trocas como era de costume: *Os índios deram suas flexas e dormiram duas noites na barraca dos homens, no dia 20, soube dos índios que os homens deram 1 rapadura a cada um e um pouco de farinha e também 2 facas já usadas*¹⁸⁰.

Mas, tal amistosidade não durara por muito tempo. O fazendeiro que comandava esse grupo de poaeiros espalhou na cidade de Barra dos Bugres que: *Os índios estavam residindo nos terrenos dele e que o seu encarregado de barracão os haviam encontrado*¹⁸¹.

Otaviano Calmon, no mesmo relatório concluiu que o fazendeiro provocou a situação para encontrar desculpas para incriminar e caluniar os índios, criando assim uma possibilidade de justificar conflitos posteriores.

Tais episódios indicam como se construiu a necessidade, quase obrigatória, para os índios, de aceitar os agentes do SPI como seus aliados, pois, na ausência deles, os conflitos com os outros “civilizados” que passaram a ocupar o entorno de seu território, certamente, já os teriam dizimado.

Em meio aos conflitos com o entorno, o posto Fraternidade Indígena foi ganhando, aos poucos, uma forma institucional, na figura dos agentes e também no

¹⁷⁹ Relatório no formato de carta ao Inspetor Regional Interino, em 1924. Microfilme 200. Fotograma 1256. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁸⁰ Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200. Fotograma 1260. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

formato das construções edificadas, como a casa para a administração, primeira edificação construída, a escola e, finalmente, a farmácia.

Nesse quadro, os índios continuavam com suas visitas esporádicas em grupos que variavam o número em 16, 17, 29 e 30, que demoravam, segundo os relatórios, de 3 a 4 dias em boa convivência com os trabalhadores do SPI que lhes determinavam serviços e estes os ajudavam, recebendo como pagamento feijão, arroz, mandioca e bananas¹⁸².

A palavra pagamento, que aparece no relatório, nos leva a perceber a natureza de “contrato”, do acordo firmado entre os índios e os agentes, reforçando a necessidade de compreensão sobre os sutis desdobramentos que cada situação pode deflagrar, os recuos e avanços na consolidação do posto e do seu corpo social.

Outro capítulo dessa longa história de estratégias e táticas de resistência pode ser escrito a partir da implantação da escola no posto. As crianças e os adultos que freqüentavam a escola se mostraram, de várias maneiras, contrários ao projeto civilizador. O conjunto de disciplinas que a escola impunha significava um duro processo de sujeição que não ocorreu sem resistências.

A imposição do uso do uniforme¹⁸³, com camisas por dentro, a obrigatoriedade do uso do cinto, do sapato, da língua portuguesa no lugar da língua de origem, a determinação de um horário para cada tarefa, as práticas de higienização e a subordinação às hierarquias estavam evidenciadas na ação escolar dentro do posto.

A documentação que faz referência à escola nos possibilitou elaborar a hipótese que a formalização do espaço escolar de alguma forma já acontecia desde 1936, quando chegou no posto uma lista de materiais referentes ao funcionamento de uma escola, no final do ano de 1935, mencionado no capítulo anterior.

¹⁸¹ Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200. Fotograma 1260. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁸² Relatório de dezembro de 1923 do Posto Fraternidade Indígena para a Inspetoria Regional. Microfilme 200. Fotograma 1144. Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200. Fotograma 1260. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁸³ Ver imagem nº06.

Como os documentos apontam que a institucionalização da escola surge somente a partir de 1941, supomos que antes disso havia um espaço informal para a ocupação de parte do tempo dos índios com a prática da escrita.

Imaginamos também que esse espaço escolar era administrado por um dos trabalhadores do posto ou até mesmo pelo próprio encarregado, pois o desenho das primeiras letras ou a “decoreba” da tabuada não precisava ser orientado, necessariamente, por um professor, já que os índios (para os agentes) eram concebidos numa condição inferior, no entanto estas hipóteses precisam ser, melhor, averiguadas numa outra etapa de estudos.

No ano de 1941, na formalização do espaço escolar, aparece como “problema” a ser resolvido a falta às aulas. A frequência dos alunos, relativamente baixa, atingia o percentual de 46% e a doença era a justificativa mais comum para as faltas, conforme a documentação do Posto Fraternidade Indígena, como atesta a seguinte observação no mapa do movimento mensal da escola, feita pelo professor: *Bastantemente perturbado tem sido nestes últimos meses a marcha escolar em virtude de freqüentes surtos epidêmicos, que vem grassando neste posto. O professor*¹⁸⁴.

Ao fazer o relatório anual desse ano, o encarregado também mencionou a falta às aulas, só que alongando o tempo da frequência dos surtos epidêmicos, dito pelo professor (últimos meses) para quase todo o ano¹⁸⁵, nos sinalizando a existência de outras faltas sem as devidas justificativas. No mesmo relatório, o encarregado revela que o esforço para manter tal investida estava sendo árduo: *Embora, esses obstáculos, tenho envidado todos os esforços possíveis para que o ensino, em tão boa hora instituído para aqueles nossos irmãos das selvas, corresponda a sua finalidade*¹⁸⁶.

Ainda sobre a “marcha escolar”, como chamavam na época o assunto

¹⁸⁴ Mapa do movimento mensal da escola do Posto Fraternidade Indígena, em outubro de 1941, feito pelo professor Antônio do Nascimento. Microfilme 198, Fotograma 001702. Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200. Fotograma 1260. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁸⁵ Relatório enviado à Delegacia Regional do Ministério do Trabalho Indústria e Comércio, em 16 de dezembro de 1941. Microfilme 198, Fotograma 001722. Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200. Fotograma 1260. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁸⁶ Relatório enviado à Delegacia Regional do Ministério do Trabalho Indústria e Comércio, em 16 de dezembro de 1941. Microfilme 198, Fotograma 001722. Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200. Fotograma 1260. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

referente à escola, outros indícios, não elucidados pela documentação, nos mostram que a falta às aulas podia ter outras razões, ao menos no princípio do funcionamento da escola, conforme sugere um telegrama que encontramos entre os documentos avulsos da 20ª Delegacia Regional do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, no ano de 1942: *ensino primário para os índios é obrigatório, não podendo nenhum deles deixar de freqüentar aulas a não ser exclusivamente por motivo de doença*¹⁸⁷.

Este documento pode indicar apenas a formalização da obrigatoriedade da freqüência às aulas, mas como ele se apresentou na forma de um telegrama, indicando uma ordem que deveria ser cumprida com certa urgência, podemos deduzir que essa ordem dirigia-se para um problema localizado na escola do posto Fraternidade Indígena, onde a falta às aulas estaria acontecendo sem o motivo justificador da doença.

Em 1945, mesmo sendo o ano em que os índios que ainda viviam na mata foram morar no espaço do posto, tinha-se notícia de uma índia Umutina que havia deixado de freqüentar as aulas porque resolveu voltar para junto dos que ainda resistiam. “A baixa de uma aluna registrou-se, foi por haver voltado para a aldeia”¹⁸⁸.

Os outros resumos do movimento escolar, que aparecem nos documentos analisados, entre 1941 e 1945, trazem uma freqüência média escolar de 77%, o que nos leva a concluir que um lento processo de “adaptação” vai se verificando no decorrer da implantação da escola. Mas, essa “adaptação” também deve ser relativizada, pois mesmo se tratando de prática obrigatória verifica-se uma distorção numérica entre a população indígena e a clientela escolar. Em 1941, ano da formalização da escola, contavam-se cerca de 100 índios entre Umutina, Paresi e Nambiquara¹⁸⁹, no entanto, apesar da obrigatoriedade de todos os índios freqüentarem a sala de aula, os resumos do movimento escolar apresentam um total de no máximo 32 alunos matriculados, sendo a média de 28

¹⁸⁷ Telegrama enviado de Cuiabá para Barra dos Bugres, ao Posto Fraternidade Indígena. De Agríndios. Microfilme 200. Fotograma 001658. Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200. Fotograma 1260. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁸⁸ Resumo do movimento escolar em setembro de 1945. Microfilme 198, Fotograma 0271. Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200. Fotograma 1260. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁸⁹ Esse número da população total do posto se apresenta conforme os dados populacionais de 1937. Desse ano até 1945, não encontrei nenhum mapa populacional do posto, como também não aparece nada de anormal para nenhuma baixa relevante para uma diminuição significativa de sua população.

alunos, que no universo de 100, mostra-se uma quantidade de matrículas, relativamente baixa.

A escola para os indígenas, não tinha a intenção de formá-los para o exercício de algum ofício, seus objetivos eram outros. Foi concebida para a transformação dos selvagens em civilizados, que se efetuava através das disciplinas. Talvez, por isso, a administração do posto tenha preferido se dedicar a formação das crianças, cujos resultados eram mais efetivos, conforme o trecho que se segue de um documento do SPI que discute as funções do órgão e dos postos indígenas:

Teoricamente ainda não são concordes as opiniões sobre se dever-se-ia ou não alfabetizar e ilustrar o índio, praticamente, porém o SPI vai criando escolas e acalmando toda a população infantil. Se os esquemas dos adultos, que se deixaram vencer pelas dádivas do SPI ainda resistem, com as crenças tradicionais, costumes, usos e compreensões inemoriais, o cérebro infantil, em meio novo, sob técnicas atraentes e sugestivas, com práticas cujos resultados são de efeitos imediatos, não oferecem aquelas circunstâncias e então a passagem de uma para outra civilização, a transposição da vida primitiva para a civilizada, deixa de ser uma luta, um conquista para realizar apenas como a única e insubstituível maneira de ser¹⁹⁰.

Como essa política do investimento em escola ainda causava controvérsias em 1945, data desse documento, supõe-se que a obrigatoriedade de todos os índios freqüentarem as primeiras séries não vinha sendo levada em consideração pelo SPI, ou estaria sendo contestada em face das dificuldades de sua implementação, entenda-se aqui a resistência dos adultos. Então, a saída mesmo, era investir nas crianças e deixar para os adultos o adestramento do corpo através do trabalho.

Abrindo uma cortina para a apreensão das dobras, dos revezes da história, desde as micro-táticas, das silenciosas, sorrateiras, sombrias até as explícitas, anunciadas e articuladas, vamos compreendendo uma teia de relações e embates.

Fica, por exemplo, cada vez mais clara a dificuldade crescente dos Umutina para continuar reagindo ao processo civilizatório, cujas táticas pouco podiam contra a imposição da força e as astúcias do saber. Os agentes vão se tornando cada vez mais envolventes e suas práticas cada vez mais hegemônicas: ora eram instrutores na lavoura, ora professores, ora enfermeiros/médicos, ora juízes e, principalmente, na investidura do

¹⁹⁰ Documento do Ministério da Agricultura sobre as funções do SPI e dos postos indígenas. Microfilme 380, Fotograma 927. Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200. Fotograma 1260. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Estado, eram os tutores dos índios, considerados menores e sem condições de tomar qualquer decisão.

No ano de 1928, o posto Fraternidade Indígena recebeu a presença do etnólogo Max Schmidt, entre os dias 10 e 16 de maio. Antes de chegar a Barra dos Bugres, Schmidt esteve entre os Kayabís, Paresi, Iranches e chegou até os Umutina sob as recomendações do professor Roquete Pinto e do Coronel Cândido Mariano Rondon, além do apoio que recebeu do arcebispo de Cuiabá, D. Francisco de Aquino Corrêa e do Inspetor Regional Antônio Estigarribia.

Max Schmidt publicou o resultado de sua exploração etnológica junto aos Umutina em 1941. Esse material veio a servir de base para os estudos do etnólogo Harald Schultz, que comandava o Departamento de Etnologia do SPI na época, cuja estadia no posto Fraternidade se deu no ano de 1943, quando colheu dados etnográficos sobre um grupo de Umutina que ainda resistia ao contato com o posto e, portanto, ao projeto civilizador.

Foram os dados do etnólogo do Paraguai, Max Schmidt, que nos ajudaram a esclarecer a espacialização do posto e de todo o território Umutina, dando-nos condições de reconstituir o que aconteceu nesse espaço, mesmo recortado e reduzido pelo SPI, com toda uma movimentação tática de vários graus de proximidade, ao longo de todo o processo de implantação e consolidação do posto, em uma escala que ia desde a coabitação até a distância “absoluta”, ao menos por um longo período.

No espaço ilha, entre os rios Bugres e Paraguai, mais especificamente na margem direita do Paraguai, encontrava-se o grupo de Umutina que já morava no posto Humaitá/Fraternidade, um segundo grupo de Umutina que vivia num espaço fora do posto, denominado de Dezoito, mas em contato direto com os agentes, um terceiro, que morava na mata num lugar chamado de Masepo e, esporadicamente, muito raramente, visitava o posto, e, finalmente, um outro grupo que também habitava a mata, só que bem mais afastados, no lugar denominado de Chikipo e que recusava qualquer tipo de contato com a frente do SPI. A fragmentação que se verifica entre os Umutina, que confere a cada grupo um grau distinto de proximidade com o SPI, nos faz observar que não há uma reação padrão à movimentação da sociedade envolvente, mesmo no interior de um único grupo étnico. Essa é mais uma demonstração do resultado do uso de táticas concebidas no âmbito

do próprio movimento dos indígenas e do imenso grau de variação que elas assumiram diante das situações.

Max Schmidt chegou bem próximo dos dois grupos que habitavam a mata do Monte. Na verdade, ele tinha a intenção de chegar em solo Masepo para a coleta de cultura material e dados etnográficos, mas, por orientação do trabalhador Claudiomiro e do Umutina Nanepá (que moravam em Dezoito), acabou desistindo da investida, porque foi informado de que os grupos da mata eram liderados por dois irmãos que viviam em hostilidade um com outro. Esta rivalidade entre os dois irmãos, inclusive, poderia ter como pano de fundo as táticas diferentes que ambos os grupos assumiram em reação ao SPI.

Claudiomiro achou que o etnólogo poderia sofrer represália do grupo de Chikipo, caso fosse apenas a Masepo e não a Chikipo, como era seu plano inicial. Além disso, os índios que acompanhavam Schmidt eram de *Dezoito* e eles temiam o grupo de Chikipo que não aceitava nenhum contato com o posto e nem com os índios que lá moravam, considerados por eles, da mata, traidores.

Mas, Schmidt chegou a ter contato com os irmãos Mituponepa (o líder em Masepo) e Shukuepa (líder em Chikipo) e um pequeno grupo de Umutina de Chikipo, que foram até o acampamento montado algumas léguas antes de chegar em Masepo¹⁹¹. Primeiro, chegou Shukuepa com parte do seu grupo, apresentando inclusive, a famosa e temida saudação Umutina, ou seja, correr até o visitante com o arco em posição de ataque e encostar a ponta da flecha no peito.

No mesmo dia, o etnólogo recebeu a visita de Mituponepa e todo seu grupo. O encontro dos dois irmãos no mesmo espaço, a princípio, causou constrangimento para Max Schmidt que soube acalmá-los através dos brindes. Em Masepo, o etnólogo conseguiu vários objetos da cultura material Umutina, para sua coleção, em troca de brindes, como não poderia ser diferente.

Para discutirmos outras táticas, é preciso que retornemos a uma questão levantada no início desta dissertação, que se constituiu, de fato, na primeira problematização que nossa pesquisa suscitou.

¹⁹¹ SCHMIDT, Max. *Los Barbados - O Umutinas en Matto Grosso* (Brasil). Revista de la Sociedad Científica Del Paraguay. Tomo V. Nº 04. 1941.

Na década de 30, mais especificamente em 1934, é registrada a chegada dos índios Paresi e Nambiquara no posto Fraternidade Indígena. Chegamos a imaginar que o posto Fraternidade teria sido um caso único de aldeamento multiétnico e nos dispusemos a investigar as razões da mudança desses indígenas para o posto Fraternidade.

No decorrer do trabalho, constatamos que esta era uma prática comum no século XIX e era encarada, ainda com certa naturalidade, junto ao SPI, porém pouco utilizada, pelo menos em Mato Grosso, durante os aldeamentos criados nas primeiras décadas do século XX. Dos territórios existentes atualmente, no estado de Mato Grosso, apenas o Posto Indígena Umutina possui tal característica.

Na composição das peças desse quebra-cabeça, chegamos, de início, a três hipóteses: uma econômica, em face da situação de quase falência do órgão durante a década de 30, mais precisamente entre 1931 e 1938, que combinada ao fato da redução da população dessas etnias, significava a possibilidade de reduzir as despesas; outra se deveria à disposição de apressar o processo de civilização, afastando obrigatoriamente as referências étnicas próprias e ainda, uma terceira, na qual o posto teria se transformado em um lugar específico para o atendimento de “índios-problemas”, daqueles índios que mais resistissem ao enquadramento indigenista.

Das três hipóteses, conseguimos encontrar documentos que apontam elementos próximos da primeira hipótese, ou seja, que as razões para a reunião de várias etnias no posto teriam sido econômicas. Em relatório de 1935, referente às atividades de 1934, o inspetor regional do Ministério do Trabalho se refere ao posto de Utirarity, onde estavam localizados os Paresi, como extinto e às grandes dificuldades de subsistência dos índios que estavam naquele local:

O Exmo. Sr. General Rondon, e em virtude de vossa determinação, no mês de outubro por findo, o Sr. Octaviano Calmon seguiu para Utirarity com fim de realizar aquele objetivo, levando consigo um caminhão. Apesar dos índios Pareci terem recebido com a maior satisfação a notícia da sua mudança para um lugar onde encontrariam conforto relativo, ao contrário do que se dava em Utirarity onde se achavam quase na miséria, foram, entretanto, sugestionados por interessados na não realização da sua mudança¹⁹².

¹⁹²Relatório da Inspetoria Regional do Estado de Mato Grosso ao SPI – 20ª Inspetoria Regional do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. Ano de 1935. Microfilme 380. Fotograma 1682. Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200. Fotograma 1260. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Grifos meus.

O mesmo relatório diz que nessa primeira mudança, o encarregado conseguiu levar para o posto Fraternidade 34 índios Paresi, sendo 08 homens, 13 mulheres e 13 meninos. Adiante, afirma que no ano seguinte, ou seja, em 1935, em ocasião oportuna, Octaviano Calmon retornaria para a mudança do restante dos índios, em especial, os “guarda-fios”¹⁹³ que recebiam remuneração e estavam sendo vítimas da exploração de fornecedores: *a quem devem, cada um, somas superiores a conto de reis, de fornecimentos feitos sem a menor fiscalização*¹⁹⁴.

Sobre a presença dos Nambiquara, o recenseamento feito em 1931 aponta a presença de cinco índios dessa etnia (do sexo masculino), ainda crianças. Dois deles não sabiam os nomes dos pais e os outros dois ignoravam os nomes das mães, sendo apenas um ciente de sua filiação.

Ao analisar os relatórios da Inspetoria Regional de Mato Grosso, dos anos de 1930 a 1936, referentes ao posto de Utiarity, encontramos dados que demonstram que enviar índios para outros postos era uma prática usual de Rondon, algumas ainda crianças, “mais desenvolvidas” para iniciarem os estudos de leitura e escrita. Foi por esse motivo que, em Utiarity, havia 04 menores Nambiquara. Com esses dados, parece que encontramos uma explicação plausível para a presença dos cinco Nambiquara no posto Fraternidade.

Contudo, o rastreamento de informações sobre esses índios de etnias diferentes, não autoriza um abandono das outras hipóteses, principalmente, a segunda suposição. Parece que temos uma certa convergência de interesses entre as razões econômicas, a disposição de apressar o processo civilizatório-visível no caso da prática de deslocar índios ainda pequenos para outros postos “mais desenvolvidos” e mesmo a construção de um espaço específico que acabou virando referência, em 1932, ao se transformar de Posto de Atração em Posto de Assistência, Educação e Nacionalização Indígena.

¹⁹³ Na estação de Utiarity, Rondon instituiu a função de “guarda-fios” para alguns índios Paresi que eram considerados funcionários e recebiam salários. Tinham a responsabilidade de vigiar, reparar e limpar as linhas ou os cabos telegráficos.

¹⁹⁴ Documento com informações sobre a Inspetoria Regional de Mato Grosso e seus postos para o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. Relatório datado em 1935. Microfilme 380, Fotograma 1682. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Essa conjugação de interesses foi se reafirmando durante o decorrer de todo o processo de construção e consolidação do posto Fraternidade.

Portanto, a possibilidade de abrir o posto para receber índios de etnias diferentes se constituiu em mais uma estratégia que visava à civilização: ao situá-los em uma mesma categoria genérica, índios, ignorando suas singularidades culturais, e obrigando-os ao convívio com outras etnias.

Os Umutina e demais índios dividiam o mesmo espaço, além do conjunto de disciplinas às quais foram submetidos (trabalho, escola, vestuário, paladar, etc.) fecha-se o cerco em torno do processo que buscava tirá-los da condição em que se encontravam (selvagem) em nome daquilo que pretendiam que fossem: uma comunidade agro-pastoril.

Antônio João de Jesus, ex-funcionário do Posto Indígena Umutina, nos primeiros anos da década de 70, ao analisar esse processo afirma que:

(...) os índios foram obrigados a abandonar sua língua materna, seus costumes e a adotar um comportamento fundamentado no de uma sociedade agro-pastoril. Para abafar os desentendimentos surgidos entre índios representantes de vários povos, o SPI usava de extrema energia. Mas só depois de vários casamentos intertribais é que essas animosidades e ressentimentos amainaram¹⁹⁵.

Diante das animosidades já descritas acima e as dificuldades de se efetivar definitivamente a pacificação de todos os índios, esta estratégia poderia ter causado uma série de conflitos entre estes povos confinados em um mesmo espaço. Analisando o perfil dos índios que foram enviados (alguns que já tinham trabalhado para o SPI¹⁹⁶) constatamos, claramente, a intenção da sobreposição pela coação ou em outra hipótese da busca de outros interlocutores, que poderiam ser os Paresi.

Com base nas informações etnográficas de Schultz é possível perceber sinais sutis de conflitos entre estas etnias no posto, se constituindo apenas um indício de um conflito que pode ter assumido dimensões maiores nos anos subseqüentes, mas que, contudo precisam ser pontualmente analisados em outros estudos.

¹⁹⁵ JESUS, Antônio João de. *Os Umutina*. In: *Dossiê: Índios Em Mato Grosso*. OPAN/CIMI. Mato Grosso, 1987:75.

¹⁹⁶ Documento com informações sobre a Inspetoria Regional de Mato Grosso e seus postos para o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. Relatório datado em 1935. Microfilme 380, Fotograma 1682. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

O etnólogo Harald Schultz, ao realizar a expedição junto aos Umutina entre os anos de 1943 e 1944, observou dois dados interessantes que nos levam a visualizar esses sinais de reprovação, tanto por parte dos Umutina quanto por parte dos Paresi, a esta ação. O primeiro diz respeito à localização das casas dos Nambiquara e dos Paresi dentro do território do posto, que não ocupavam o mesmo local das dos Umutina; eram no máximo, “vizinhos”. *Os Umutina do posto indígena vivem em contato constante e direto com algumas famílias Parecy e nambiquara, seus vizinhos daquele posto*¹⁹⁷.

O etnólogo fez previamente à sua chegada no território do posto, uma investigação bibliográfica e histórica sobre os Umutina e o convívio desses índios com outras etnias, por isso fez questão de observar a convivência social dos Umutina com os Paresi em sua estada no posto. De acordo com suas pesquisas, havia encontrado referências históricas a respeito do contato guerreiro entre Umutina e Paresi, que em épocas atrás, viviam com certa resistência, que pelo jeito, continuava na década de 40:

Não observei convivência social ativa entre eles, nem desentendimentos evidentes entre estes grupos indígenas de língua tão diferente; observei, contudo, o costume de apelidarem-se depreciativamente, chamando os Umutina de Kayelaháre – feios, seus vizinhos Parecy, ao que estes respondem Oikákoré, o que significaria o mesmo¹⁹⁸.

Harald Schultz debruçou-se sobre os Umutina analisando: os problemas de migração; seus motivos econômicos e políticos (pressão da avalanche civilizada antes das atividades do SPI); localização de aldeamentos das gerações anteriores; métodos de guerra dos antigos e afamados índios Barbados; motivo das guerrilhas entre os não-índios e os Umutina; ritos e cultos; a vida econômica (obtenção da alimentação); a pesca, a caça, a indústria e a arte entre outros.

No jornal *Diário de Notícias*, de junho de 1944, uma reportagem trata do plano de atividades do SPI para esse ano, no qual constava a expedição de Schultz aos Umutina, que já tinha estado na maloca desses índios no final do ano de 1943 e estava retornando para finalizar o trabalho. Em depoimento à reportagem, o etnólogo diz:

A segunda turma chefiada por mim, voltará aos Umutina, a fim de completar as interessantíssimas pesquisas científicas e realizar um grande filme sonoro sobre a

¹⁹⁷SCHULTZ, Harald. *Informações Etnográficas Sobre os Umutina*. Separata da Revista do Museu Paulista. Nova Série. Volume XIII. 1962.

¹⁹⁸SCHULTZ, Harald. *Informações Etnográficas Sobre os Umutina*. Separata da Revista do Museu Paulista. Nova Série. Volume XIII. 1962.

vida social, cultural, religiosa e econômica dessa tribo. Posso mesmo dizer, que o estudo dos Umutina constitui, particularmente, o objeto de maior interesse das atividades da Equipe, este ano¹⁹⁹.

O título da reportagem, *Numa Tentativa para trazer os índios “Umutina” ao Convívio da Civilização*, nos leva a supor que essa expedição tenha tido também a intenção de uma sondagem, visando conhecer mais sobre os costumes e atitudes desse grupo que ainda vivia desgarrado na mata e que não queria nenhum relacionamento com os que já estavam vivendo no Posto Fraternidade Indígena.

O SPI antes de querer montar um centro de documentação etnográfica que registrasse a história dos primeiros habitantes do Brasil, também estava a serviço de uma política integracionista que, entre outras coisas, achava necessário documentar os costumes e crenças dos selvagens aos espaços do museu. A estada de Schultz no posto já indica a necessidade de se intensificar os contatos ou das dificuldades de consolidá-los.

Com isso, compreendemos um Harald Schultz com intenções de saber, não só para registrar, mas para também para usar tais informações em favor de novas estratégias para quebrar as resistências que ainda persistissem.

Segundo Michel Foucault:

O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. É a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico e orgânico²⁰⁰.

Em outro trecho da matéria jornalística, José Maria de Paula, diretor do SPI, ao falar do itinerário das expedições diz que *a segunda turma, também saída de Cuiabá, atingirá em canoas o alto rio Paraguai, onde se localizam as malocas dos Umutina, ainda sem contato com a civilização*. Essa afirmação nos ajuda a pensar que essa expedição recebeu um grande investimento do órgão federal. Ao final esta expedição foi realizada em duas etapas, uma primeira em 1943 e a segunda e última em 1944/45, paramentados de canoas, equipamento sonoro, de filmagem, fotografia, remadores e mantimentos²⁰¹.

¹⁹⁹ Notícia extraída do Diário de Notícias, do dia 25 de junho de 1944. Filme 382. Fotograma 617. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

²⁰⁰ FOUCAULT, Michel. Citado. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado – RJ: Edições Graal, 1979 : 149.

²⁰¹ Relatório da expedição para o estudo científico e a documentação cine-fotográfica e sonora dos índios Umutina, Microfilme 379, Fotograma 1765 a 1768, Museu do Índio/Funai-RJ.

Tais investimentos altos visavam também reunir informações etnográficas sobre um grupo que se encontrava em seu estado “puro”, mas prestes a deixar a vida selvagem para adotar a vida agro-pastoril. Na mesma reportagem, do Diário de Notícias, o diretor do SPI evidencia a intenção do Estado Novo com expedições dessa natureza: *É organizar, da melhor forma e no mais breve prazo possível, os estudos de todas as tribos brasileiras, integrando os silvícolas na comunhão nacional.*

O SPI se mostrou preparado tanto para o registro documental como também para por fim àquela resistência que ainda perdurava, a fim de conseguir a tão sonhada integração, como o próprio diretor conclui ao final da reportagem.

O chefe do departamento de Etnografia do SPI encontrou apenas 23 Umutina na já única maloca da selva provavelmente Chikipo. As doenças que foram, aos poucos, matando um a um, obrigou os dois grupos, que Max Schmidt encontrou em 28, a se juntarem para manterem suas táticas de afastamento - Masepo e Chikipo.

Em sua estada, Harald Schultz fez observações e anotou, passo a passo, toda a movimentação desses índios, que resultou em um relatório ao SPI, do qual tivemos acesso apenas ao resumo, porque o texto completo não se encontrava nos rolos da documentação do Museu do Índio.

Mesmo assim foi possível reconstituir sua trajetória junto aos Umutina, pois, além desse relatório, tivemos acesso ao livro “Vinte e Três Índios Resistem a Civilização”, publicado por Schultz em 1953, que trata da sua expedição aos Umutina, a dois artigos produzidos pelo mesmo autor, publicados na revista americana “Natural History” e, por último, tivemos acesso à separata publicada em 1962, na Revista do Museu Paulista, denominada “Informações Etnográficas sobre os Umutina”. Nesta última publicação, Harald Schultz reúne todos os documentos históricos referentes ao grupo e narra os seus dias junto a eles ainda considerado, por ele, selvagens.

Nesta parte da dissertação vamos utilizar essas publicações, juntamente com a documentação pesquisada sobre a expedição, com o objetivo de elucidarmos as “últimas” resistências Umutina, reconhecidas pelo SPI, até os seus deslocamentos definitivos para o posto Fraternidade em 1945, que considero como sendo a última tática, desta vez, não de resistência aos civilizados, mas sim, de sobrevivência diante da epidemia que os assolava.

A expedição contou com toda uma logística e uma rede de apoio ligada ao Rio de Janeiro, passando por Cuiabá e pelo próprio Posto Fraternidade Indígena. A preparação para a expedição passou por um levantamento detalhado das possíveis necessidades da equipe, inclusive no quesito brindes, que seria o grande aliado no contato, e pela reunião de informações sobre as endemias da região e os medicamentos para tais doenças:

Providencie mochilas bem como brindes indicastes (vg) alguns escassos (pt) agradeceria relato detalhado outros presentes preferidos tribos (vg) assim pedimos vossos demais conselhos grande valor para preparo e bom desempenho tarefa equipe (pt) solicito vos indicar medicamentos especiais necessários endemias aquela região²⁰².

Ao chegar ao posto, o etnólogo passou apenas um dia. Na manhã seguinte, dirigiu-se para a aldeia dos vinte e três índios que moravam na mata (Chikipo e Masepo), sem contato com o posto. Em sua descrição, Harald Schultz anotou muitos detalhes do local:

Verifico que toda a aldeia dos Barbados consiste de apenas três casas, situadas em estreita faixa de mata na margem do alto Paraguai. As casas estão separadas umas das outras por distâncias entre cem e trezentos metros, aproximadamente²⁰³.

Na mata do Monte, Schultz teve a oportunidade de observar e registrar o cotidiano e a circulação dos vinte e três índios no espaço de suas malocas. O etnólogo os acompanhou na caça, na pesca com arco e flecha, na pesca com timbó, visitou as plantações, registrou a relação de parentescos dos Umutina e o relacionamento com as mulheres e crianças.

E, nesse acordar e dormir no espaço das malocas, Schultz observou também as reações dos índios às intervenções dos que estavam no entorno desse espaço (fazendeiros, poaieiros, pequenos lavradores e seringueiros), pois, ao contrário do que se pensava, os índios de Masepo e Chikipo não estavam tão isolados. Schultz relata como os Umutina vão sendo obrigados a entrar em contato, direto ou indireto, com os “civilizados”. Nota, por exemplo, a estranheza (e as conseqüências) que tinha para os Umutina o hábito de caçar dos “civilizados”, cujo objetivo não era servir de alimento:

²⁰² Telegrama de Harald Schultz, do Rio de Janeiro em 02 de junho de 1944 enviado à Inspetoria Regional em Cuiabá. Microfilme 229. Fotogramas 899 e 900. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

²⁰³ SCHULTZ, Harald. *Vinte e Três Índios Resistem à Civilização*. São Paulo. Melhoramentos. 1953: 19.

Tiravam somente o couro da caça abatida e deixavam sua carne apodrecendo na mata. Dentro de poucos anos conseguiram destruir grande parte da fauna. Depois da carnificina irromperam epidemias entre os animais silvestres que restaram. Depois disso os Umutina quase ficaram sem o seu alimento indispensável, a caça. Por esse motivo aumentaram sua lavoura e começaram a explorar mais e mais a pesca nos lagos²⁰⁴.

Ao retornar à maloca em outubro de 1944, Harald Schultz se deparou com parte da mata em chamas, provocada pelas queimadas de “coivara” em tempos de seca, realizadas pelos não-índios do entorno e ainda com uma epidemia de coqueluche nas aldeias (Masepo e Chikipo), trazida pelos filhos do encarregado, que tinham chegado de Cuiabá com a doença.

Grande parte dos Umutina que vivia no posto foi contaminada. Em uma visita dos índios da maloca ao posto, estes foram vitimados, levando a doença, por sua vez, para os outros que viviam na mata.

A informação de que a contaminação dos índios do posto tinha se dado através dos filhos do encarregado José Federlis está na separata de Harald Schultz, de 1962, e não em seu livro de 1953, que apesar de falar da epidemia não esclarece sua origem. Talvez isso se deva ao fato de que a informação mais detalhada sobre o que ocorreu na maloca só pôde ser contada depois do desligamento do etnólogo do órgão SPI, que se deu no final dos anos 40, quando foi convidado por Hebert Baldus para organizar o setor de Etnologia do Museu Paulista. Até seu desligamento do SPI, possivelmente haveria algum constrangimento em tal afirmação, pois poderia colocar não só o encarregado do Posto Fraternidade em uma situação difícil junto ao órgão, mas, principalmente, o próprio SPI perante a sociedade, considerando que o seu papel de assistência e proteção dos índios estaria visivelmente distorcido nessa situação. Em 1962, o contexto já era bastante diferenciado, podendo esclarecer dados antes omitidos.

De acordo com os relatos de Harald, durante a sua estada nas malocas, os Umutina freqüentemente acusavam os civilizados de serem os causadores de todos os males e do extermínio de que foram vítimas. O etnólogo transcreveu, do seu diário para a separata, algumas explicações dos Umutina para o isolamento na mata, e a recusa do contato. Um dos motivos, dizem, eram as doenças, pois quando iam ao posto indígena, voltavam, muitas vezes, atacados de defluxo e tosse.

²⁰⁴ SCHULTZ, Harald. Citado, 1953: 36.

Katulá foi ao posto Fraternidade e regressou, tossindo e escarrando. Seu pai, Jukuepá, aborrecido, explicou que “isto não havia entre os Umutina, antigamente” e, terminou seu monólogo com a desprezível palavra Uáse! – Estranho! Civilizado! – que pronunciou com ódio²⁰⁵.

Outro motivo alegado era por não gostarem, mesmo, dos civilizados. Katulá, conforme diário de Schultz, teria dito que *todos os brancos são gente doentia e asquerosa*²⁰⁶.

Além de constatar, literalmente, o nojo nutrido dos Umutina pelos civilizados, ao longo do tempo de observação, Schultz flagrou também a resistência aos hábitos dos civilizados, por preferirem os seus. Entretanto, a adoção eventual de hábitos revelava a consciente demarcação de fronteiras e o estabelecimento de protocolo de relações, conforme lhes conviesse: *Estão vestidos de calças, que usam somente quando fazem visitas aos civilizados. De volta à mata despem-se imediatamente*²⁰⁷.

É possível afirmar que em praticamente todas as circunstâncias de imposição de disciplina, de qualquer natureza, os Umutina reagiam taticamente, ainda que essa reação não chegasse a ser exatamente “vitoriosa”. Entretanto, contra a doença nada era possível fazer, estava fora do poder de escolha dos Umutina, não se tratava de algo que poderiam optar por aceitar ou não.

À epidemia de coqueluche e broncopneumonia, iniciada em outubro de 1944, entre os 23 índios da mata, apenas 15 conseguiram sobreviver, e o estado fragilizado em que se viram os que conseguiram reagir à doença, levou-os a deixar a mata para adotar o posto como moradia, talvez sua única possibilidade de sobrevivência, pois os remédios dos índios não podiam com as doenças dos civilizados.

Devido à epidemia que se alastrou tanto entre os índios da mata quanto entre os que estavam morando no posto, o delegado Federal de Saúde, em Cuiabá, o senhor doutor Vinícios Wagner foi enviado ao Posto Fraternidade Indígena e à “Tribo Umutina” para uma inspeção sanitária, onde constatou um processo epidêmico de coqueluche na população infantil, atacada em sua totalidade e, entre a maioria dos adultos, uma bronquite aguda. Entre os Umutina da mata, o delegado de saúde constatou também:

²⁰⁵ SCHUTZ, Harald. Citado, 1962:203.

²⁰⁶ SCHUTZ, Harald. Citado, 1962:203.

²⁰⁷ SCHUTZ, Harald. *Vinte e Três Resistem à Civilização*. Melhoramentos. 1953: 37.

(...) casos de malária, três de escorbuto, um de insuficiência cardíaca e cinco de hérnia inguinal. A totalidade dos homens com insuficiência valvular esquerda, evidenciando esforço demasiado no trabalho. Condições péssimas de nutrição. Dois casos suspeitos de amebíase²⁰⁸.

Segundo as anotações de Schultz, o ponto de vista Umutina para os problemas de saúde só considerava como “doença” o estado acompanhado de dor, febre, tosse crônica ou ferimentos. Afora esses sintomas, não haveria necessidade de cuidados. Essa informação fortalece nossa hipótese de que o contexto de fragilidade gerado pela doença associada ao discurso/diagnóstico do delegado de saúde foi fundamental para o convencimento e transferência definitiva dos últimos 15 Umutina para o posto. O conhecimento sobre a doença, as técnicas de cura, deu aos civilizados o poder de convencimento, mas, sobretudo, de conservação da vida, que resultou nisso que parece ter sido a capitulação final dos Umutina.

Dos oito que faleceram na mata, quatro eram crianças: Haxipá-Kuriká, Jukuepá-Kuriká, Kokolotó-Kuriká e um bebê de seis meses, também da família Kuriká. Dos outros quatro, ressaltamos a atitude da índia Minikamá-Mixína, de 75 anos, que morreu de bronquite crônica e que se recusou a tomar os remédios dos civilizados, pois desconfiava de Harald Schultz, um branco, entre eles. Segundo os relatos do etnólogo, ela cerrava a boca para não tomar o remédio: *Sacode a cabeça energicamente, com decididos: Nokó, nokó, nokó – Não, não, não*²⁰⁹.

Bem próximo dos trabalhos de finalização da expedição etnográfica de Harald Schultz, em meio aos Umutina de Masepo/Chikipo, o etnólogo ao se levantar pela manhã, se viu sozinho com a mulher de Kupodonepá, Atiaká, que estava ocupada com atividades em seu rancho, que ficava afastado do restante do grupo alguns metros. Ele lhe perguntou sobre o seu marido e os outros homens que não se encontravam na aldeia. A índia disse que Kupo (como o chamavam) tinha se zangado com ela e a mandou embora para o rancho do tio Yarepá, na aldeia. Pelo relato de Schultz, depois de ter ouvido tal história disse que Kupo, por ter feito aquilo era bandido e sem vergonha. Como tinha dado falta de sua espingarda, presumiu que tinha sido pega por Kupo, e concluiu a conversa

²⁰⁸ SCHUTZ, Harald. Informações Etnográficas Sobre os Umutina. Separata na Revista do Museu Paulista. Nova Série. Vol. XIII. 1962: 205.

²⁰⁹ SCHUTZ, Harald. Vinte e Três Resistem à Civilização. Melhoramentos. 1953. 48.

dizendo que ele pagaria caro por ter roubado a espingarda dele e que Kupo não era mais amigo dele.

Assim que Kupo retornou da caçada, a esposa contou-lhe o que Schultz tinha dito, e tendo em mãos uma faca o índio veio a ter com Schultz, sendo provocado: *Ora Kupo deixe de birra comigo basta de fazer cara feia o tempo todo!* Num salto o índio alcança o facão e atinge o ombro do etnólogo, no mesmo instante tendo-se apossado de uma espingarda, do próprio Schultz, desferiu-lhe um tiro no braço.

Segundo os relatos do etnólogo, ele teria vagado perdido durante o resto do dia e ao chegar a noite, não suportou e desmaiou de fraqueza pela perda de muito sangue. No outro dia, os Umutina da mata o encontraram e deram-lhe acolhida, cuidando dos ferimentos até a sua transferência para o posto Fraternidade, onde de lá retornou para o Rio de Janeiro.

Esse episódio é relatado, de forma heróica, por Schultz no final do seu livro “Vinte e Três Índios Ainda Resistem à Civilização” e muito mais enfaticamente em seu artigo “Eis os Umutina!”, publicado nos Estados Unidos, na revista *Natural History*, em 1956, onde reforça, tragicamente, na sua narrativa, a imagem dos Umutina como hostis e traiçoeiros.

Ao comparar as duas publicações, notamos que o artigo da revista traz “exageros” ao narrar o fato que não assumem tais proporções na narrativa do livro, publicado no Brasil.

Possivelmente os motivos que levaram as vias de fato são bem mais significativos do que um mero achincalhe entre cavaleiros e sim, uma divergência profunda marcada pela presença audaciosa de Schultz, num espaço, que até então, não tinha sido visitado por nenhum outro homem branco.

Esta posição incômoda dos índios, em relação a presença de Schultz, fica evidenciada na atitude de Kupo sair para caçar com outros índios sem chamar e tão pouco avisar o etnólogo. Como a sua função naquela aldeia era fazer uma descrição minuciosa, Schultz fazia questão de presenciar todos os acontecimentos e comportamentos daqueles índios, o que, evidentemente, causou desconforto aos seus “objetos” de análise.

O etnólogo que neste episódio posa de vítima, pagou o preço do risco que corria em tentar cativar estes últimos e persistentes índios.

A história desses contatos, seguramente, produziu muito mais vítimas de ambos os lados do que sinalizamos neste trabalho. Estas relações são pouco conhecidas pela historiografia local, o que sugere aos historiadores outras análises e outras questões.

O contato com os não-índios, de um modo geral, só trazia situações de risco para os Umutina, fossem estes não-índios, agentes do SPI ou civilizados do entorno. Resistir a aproximação tornou-se um imperativo e a melhor forma de lutar contra era o “isolamento” que, como disse acima, revelou-se difícil, pois o seu território, mesmo o recortado pelo SPI, era constantemente invadido e desrespeitado.

O Serviço de Proteção aos Índios tomava conhecimento de tudo por intermédio dos relatórios enviados pelos encarregados de posto e essas informações, longe de demoverem o SPI da decisão de aproximação, justificava a existência do órgão, como fundamental para a ocupação dos sertões. É claro que os insucessos eram atribuídos às “deficiências dos silvícolas”, poucos desenvolvidos:

Embora o SPI lance mão de todos os expedientes visando o progresso desses postos, não é raro, encontrar as mais desconcertantes resistências, embora pacíficas, de tribos que por muitos anos perduraram, e, perdurarão ainda no seu estágio cultural, enquanto outras na mesma oportunidade se nacionalizaram rapidamente, isto não significa, em absoluto, falência dos métodos empregados pelo Serviço de Proteção aos Índios; decorre, naturalmente, da fase cultural que as tribos percorrem em sua via de progresso, estagnação, regresso ou decomposição, e são aspectos culturais perfeitamente conhecidos dos antropologistas modernos²¹⁰.

Com o discurso de proteção, o SPI contribuiu, sobremaneira, para expandir as raias do capitalismo nos sertões do oeste brasileiro a partir de uma política positiva, que podemos hoje compreender a luz do que nos denominou Foucault em seus livros *Vigiar e Punir*, *Arqueologia do Saber* e a *Vontade de Saber*, este filósofo coloca como equivocada a visão de que o poder se impõe apenas pela repressão e pela dominação. As ações passaram pela permissão, pelo dizer “sim” e não pelo dizer “não”. No caso dos Umutina, o *sim* foi a proteção e assistência, principalmente na situação extrema das doenças, sem apesamento,

²¹⁰ Documento sobre os Postos Indígenas do SPI. Rolo 380; Fotograma 971. 1945. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

trabalho forçado. O *sim* significou ao SPI o alcance do objetivo de “elevar” da condição de “selvagem” à de trabalhador agro-pastoril, os “selvagens” Umutina.

Dessa forma, a capacidade de revolta, de resistência e de luta foi minada, minimizada e em algumas situações, quase extinta. E o SPI sabia que:

A valorização do trabalho, as aquisições das técnicas especializadas, a padronização dos valores em espécie e em moeda corrente no país, induzem, forçam e vencem, aos poucos, espontânea, involuntariamente, as resistências do índio, que se vai moldando, imbuindo, apreciando, desejando e realizando, com o próprio esforço, numa nova mentalidade, para um novo âmbito de atividades que transforma a vida material, social e mental do homem e dos grupos²¹¹.

Os agentes, através do exercício do poder-disciplinar no formato dos brindes, da lavoura, das roupas, da escola e da produção da doença foram gradativamente neutralizando os efeitos do contra-poder indígena, de não aceitar o espaço do posto como morada, de não aceitar a língua portuguesa no lugar da língua materna, de não aceitar as roupas e os brindes, transformando homens guerreiros, como os Umutina eram conhecidos, em homens dóceis politicamente, como os Umutina são conhecidos atualmente.

²¹¹ Documento do Ministério da Agricultura sobre as funções do SPI e dos postos indígenas. Microfilme 380, Fotograma 927. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Imagem 14

4.1 Análise Iconográfica das Imagens dos Umutina de Masepo e Chikipo

Na mesma época que Harald Schultz fez a foto da apresentação da brincadeira de roda no posto, com diferença de alguns dias, só que fora do ambiente do posto. Ele já estava em meio aos 23 índios Umutina que resistiam a aproximação com os agentes do SPI. Localizados no morro do Mutum, a mais de seis léguas dali, estava Joaquim (Imagem 14), Umutina de 9 anos, um dos membros do grupo dos resistentes cujo olhar especial, o etnólogo captou com sua câmera. Não bastasse o olhar, a câmera que não intimidou o menino é encarada com uma abusada língua de fora, nos sugerindo uma ironia e desprezo pela máquina e pelo seu dono, que passou a dormir e acordar no espaço dos índios, sem ser um deles.

Esta foto, na sua obra “Hombu”, Harald Schultz também a interpreta como um gesto irreverente de Joaquim, como querendo dizer: “temos o nosso próprio mundo!”²¹².

A foto, ao recortar um gesto agressivo, pretende evidenciar a hostilidade dos Umutina, mesmo quando criança, e articulada às outras imagens que aparecem nessa publicação com as características de um álbum de fotografias sem nenhuma amarração escrita mais aprofundada, compõe um discurso imagético que destaca o suposto exotismo de um povo.

Para o leitor de Schultz, seus diversos artigos e revistas internacionais esparramados por todo continente europeu e americano, pois sua obra correu o mundo, a cena salta aos olhos desavisados, que fora do contexto em que ela se propõe significar, no caso para o povo Umutina, passa como mais uma cena, para o mundo ocidental, bizarra, salientando o primitivismo e exotismo que marcariam o cotidiano de uma sociedade indígena no interior do Brasil.

O álbum, publicado em inglês e lançado nos EUA, não teve uma versão em português, reforçando ainda mais a intenção e objetivo da publicação destas imagens no exterior. Partindo dessa concepção de que a imagem não existe em si, o etnólogo do SPI

Comentário: falta complementar. Está sem argumentação, explicação da afirmação.

²¹² Schultz, Harald. Hombu. 1962.

selecionou olhares que leva ao leitor a ver um Umutina construído, a partir dos seus valores de civilizado.

Uma outra observação pertinente a imagem em análise é a condição de Schultz como etnólogo, a concepção antropológica do autor, que usa com requinte o recurso da imagem como reforço do seu discurso.

Constrói, então, com suas imagens, uma representação da indianidade, na qual o índio é visto como o outro que é “diferente”, “inferior” ao “civilizado”, mas também, como selvagem e bonito pelo seu exotismo.

Ao observar as outras fotografias, a familiaridade dos índios com as suas armas (arco e flecha), parece denotar e reforçar o discurso da agressividade Umutina. Além de Joaquim, Schultz fotografou um menino-índio (ver imagem 14), de aproximadamente dois anos, em meio aos arcos e flechas. A outra traz a imagem das danças (Imagem 15) apresentadas em seus rituais, também com a presença de armas como a saudação, denominada por ele, de agressiva.

Certamente aprendemos mais sobre o olhar exotizante do fotógrafo/etnólogo do álbum do que sobre os próprios Umutina com essas imagens cuidadosamente produzidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pesquisar a documentação do posto, entre 1913 e 1945, busquei evidenciar como se deu à investida do SPI nessa ocupação territorial à oeste do Brasil, entre os Rios Bugres e Paraguai. A discussão girou em torno das estratégias de atração e pacificação dos agentes do SPI junto aos Umutina e, ainda, na medida do possível, procurei dar visibilidade às táticas de resistência dessa etnia, analisando e problematizando cada ação e seus desdobramentos.

Foi possível compreender como o conjunto de disciplinas transformou territórios e grupos indígenas em uma comunidade agro-pastoril, num longo processo de aproximação, como uma silenciosa luta, cuja resistência da etnia não foi vencida pelos brindes, mas por uma arma muito mais forte: as doenças que aos poucos foram quebrando a sua imunidade fisiológica e conseqüentemente suas possibilidades de produzirem contra-poder.

Atualmente, no Posto Indígena Umutina vivem 350 habitantes, entre Umutina e índios de outras sete etnias (Bakairi, Kaiabi, Paresi, Irantxe, Nambikuara, Terena e Bororo), em grande miscigenação²¹³. Entre os Umutina, segundo dados da organização não-governamental Instituto Socioambiental, em 1999, viviam no Posto Indígena, por volta de 124 Umutina.

Ao compor essa comunidade multiétnica, ao longo dos anos 50 e 60, os índios encontraram formas outras de se autodenominarem, apesar dos casamentos interétnicos. Os Umutina ainda se autodenominam como tal e estão, atualmente, empenhados na revitalização de alguns cantos, danças e cultura material. Este é o propósito do Grupo Teatral Nação Nativo Umutina que vem buscando informações sobre sua cultura com os Umutina mais velhos como Julaparé, que em 1944 tinha por volta de 15 anos; Joaquim Kupudonepá, que tinha 09 e Antônio Apudonepá. Pelos dados da reportagem do jornal Diário de Cuiabá, Julaparé é o consultor do grupo, conforme relata o índio Valdomiro Calomezoré, coordenador do “Grupo Teatral Nação Nativo Umutina”: *Estamos junto com Julá em todos os momentos, pois ele é quem guarda a cultura Umutina. Ele*

²¹³VARGAS, Rodrigo. Jornal Diário de Cuiabá, em 20 de abril de 2003.

*acompanha os ensaios, sugere modificações e corrige quando alguém está fazendo errado. Todos os cânticos são feitos na língua*²¹⁴.

Este trabalho é apenas uma das contribuições que podem surgir a partir da rica documentação disponível no Museu do Índio, sobre este posto e as etnias que nela moram.

Uma perspectiva de estudos futuros interessantes é recuar com o recorte até o século XIX, quando ocorrem as primeiras referências documentais dos Umutina. Outra possibilidade está na pesquisa de memória oral dos índios remanescentes da década de 1930.

Para o que me possibilitava no curto espaço de tempo que dispunha tentei dar uma singela contribuição para a necessária composição da história indígena de Mato Grosso.

²¹⁴ VARGAS, Rodrigo. Citado, 2003.

Imagem 15

Imagem 16

Imagem 17

Imagem 18

Imagem 19

FONTES

Anotação da caderneta de campo, no formato de agenda, referindo o dia e o mês das anotações sobre o trabalho desenvolvido no posto pelos índios. Microfilme 189, Fotograma 1573. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Ata da transferência para a Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais em Mato Grosso, do Posto de Atração dos Índios Barbados – Fraternidade Indígena em 12 de outubro de 1913. Microfilme 200, Fotograma 000589. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Ata resumida de exposição sobre o Serviço de Proteção aos Índios. Microfilme 380, Fotograma 886. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Carta datada de 25 de setembro de 1954, do professor Dall’Igna Rodrigues para Harald Schultz. Separata da Revista do Museu Paulista, Harald Schultz. Volume XIII, 1962. 84. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Comunicação de Serviço. Posto Fraternidade – 12 de abril de 1929. Microfilme 200. Museu do Índio, Rio de Janeiro. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Correspondência enviada para a Inspetoria Regional de Mato Grosso do encarregado do Posto Fraternidade, em 1º de maio de 1918. Microfilme 200, Fotogramas 703,704 e 705. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Discurso do Presidente da República na mensagem de 3 de maio de 1916. Microfilme 380, Fotograma 870. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Documento do Ministério da Agricultura sobre a natureza dos postos indígenas. Microfilme 380, Fotograma 1278. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Documento oficial do Ministério da Agricultura que expõe as funções dos postos indígenas, em 1945. Microfilme 380, Fotograma 929. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Documento sobre os Postos Indígenas do SPI. Rolo 380, Fotograma 971. 1945. Acervo do Centro de Documentação do Museu do Índio /FUNAI-RJ.

Exposição sobre o Serviço de Proteção aos Índios. Documento de 1933, que traz a ata de fundação do SPI. Microfilme 380, Fotograma 884. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Fotograma 1847. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Informações ao Inspetor do SPILTN, Adriano Metello, em 02 de dezembro de 1915, do encarregado de posto, Severiano Albuquerque. Microfilme 200, Fotograma 000636, Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Instruções ao Inspetor no Estado de Mato Grosso regulando os estudos para a fundação de uma povoação indígena. Microfilme 380, Fotograma 1217. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Instruções para uso dos Inspectores do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Filme: 380, Fotograma 675. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Jornal Estado de Mato Grosso, publicados nos anos de 1937, 1940 e 1941. APMT.

Jornal O País, *Uma notável consagração – Honrosas referências ao sentimento brasileiro – Justo Conceito, Cândido Rondon*. 22 de julho de 1912. Filme 382. Museu do Índio, Índio/FUNAI-RJ.

Lista de entrega de recebimento e entrega de material para o Posto Fraternidade Indígena em 31 de dezembro de 1935. Microfilme 189, Fotograma 001618. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Lista de recebimento de material para o posto. 1935. Microfilme 189, Fotograma 1617. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Microfilme 200, Fotograma 1262. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Missão Rondon III. Jornal do Comércio, de 12 de junho de 1913. Filme 382, Fotograma 059. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Missão Rondon. Conjunto de relatos da Comissão das Linhas Telegráficas, editado pelo Jornal do Comércio em 1916. Acervo da Biblioteca Amidicís Tocantins. Biblioteca da UFMT.

Notícia extraída do diário de notícias, do dia 25 de junho de 1944. Filme 382, Fotograma 617. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Ofício de nº 06, enviado ao Senhor Raymundo Hosterno, em Cuiabá, no ano de 1915. Microfilme 200, Fotograma 629. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Ofício do diretor interino do SPI em 25 de maio de 1915. Microfilme 380, Fotograma 1606 e 1607. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Ofício do Posto Fraternidade Indígena ao Delegado Regional do Ministério do Trabalho Industria e Comércio, em 20 de novembro de 1941. Microfilme 189, Fotograma 001701. Museu do Índio, Rio de Janeiro.

Ofício nº 05, do encarregado Severiano Albuquerque para o Inspetor dos Índios de Mato Grosso, em 23 de junho de 1914. Microfilme 200, Fotograma 000586. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Ofício nº 08, do encarregado Severiano Albuquerque para o Inspetor dos Índios de Mato Grosso, em 23 de julho de 1914. Microfilme 200, Fotograma 000600. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Ofício nº 22, do Inspetor Interino dos Índios de Mato Grosso Antonio Martins Viana Estigarribia para o Secretário Geral de Mato Grosso Virgílio Alves Corrêa, em 13 de janeiro de 1926. Lata 1926. Pasta Ministério. APMT.

Ofício nº 5, do encarregado do posto Severiano Albuquerque para o Inspetor dos Índios deste Estado, 23 de junho de 1914. Microfilme 200, Fotograma 000586. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Mapa populacional dos índios Umutina, Microfilme: 198, Fotograma: 1610, Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relação da carga e do material, gêneros, utensílios e animais do Serviço de Pacificação dos índios Barbados, em 12 de outubro de 1913. Microfilme 200, Fotograma 000570. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relação do material de remessa ao Posto Fraternidade Indígena, em 21 de novembro de 1944. Microfilme 229, Fotograma 001097. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório à Inspetoria Interina em Mato Grosso do encarregado do posto Otaviano Calmon, em dezembro de 1923. Microfilme 200, Fotograma 1147. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório anual de 1920, folhas 12, 13. Biblioteca do Palácio da Instrução, Cuiabá -MT.

Relatório anual de 1920, referente ao ano de 1919. Microfilme 200. Folhas avulsas, Fotograma s/n. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório ao Inspetor interino do SPI em Mato Grosso, Antônio Martins Vianna Estigarribia, em dezembro de 1923. Microfilme 200, Fotograma 1147. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório apresentado ao Inspetor do SPI no Estado de Mato Grosso, José Gomes da Silva Jardim, referente ao segundo semestre de 1914. Microfilme 200, Fotograma 000575. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório com o resumo das principais ações do movimento escolar no Posto Fraternidade em agosto de 1945. Microfilme 189, Fotograma 0271. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório da carga do material, gêneros, utensílios e animais do Posto Fraternidade Indígena em outubro de 1913. Microfilme 200, Fotograma 571. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório da Inspetoria do Estado de Mato Grosso, Serviço de Proteção aos Índios. Of. 95, do Inspetor interino Antônio Martins Estigarribia para o Presidente do Estado Mário Corrêa da Costa, na data de 31 de maio de 1926, Cuiabá. Lata 1926, Pasta Ministério, APMT.

Relatório da Inspetoria Regional do Estado de Mato Grosso ao SPI – 20ª Inspetoria Regional do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. Ano de 1935. Microfilme 380, Fotograma 1682. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório da Inspetoria Regional em Mato Grosso endereçado ao SPILTN, no Ministério da Agricultura, 1913. Microfilme 200, Fotograma 1224. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório da Inspetoria Regional enviado ao Serviço de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura. 1918. Microfilme 380, Fotograma 00001225. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório de 25 de novembro de 1937 sobre a serraria e carpintaria do posto. Microfilme 189, Fotograma 001624. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório de atividades da 6ª Inspetoria Regional do SPI, 1957. Microfilme 370.

Relatório de dezembro de 1923 do posto Fraternidade Indígena para a Inspetoria Regional.

Microfilme 200, Fotograma 1144. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório de Severiano de Albuquerque ao Inspetor do SPI em Mato Grosso Adriano Metello em 1915. Filme 200, Fotograma 638. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório do Ministério da Agricultura de 1918, sobre o resultado da pacificação dos índios (orientações). Microfilme 380, Fotograma 1245. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório do Ministério da Agricultura sobre o que resulta da pacificação dos índios. 1918. Microfilme 380, Fotograma 1229. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório enviado a Inspetoria Regional, datado em 08 de dezembro de 1923, pelo encarregado do Posto Octaviano Calmon, que foi designado para a função em 1921. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório enviado ao inspetor do SPI no Estado de Mato Grosso, Adriano Metello, em 2 de dezembro de 1915. Filme 200, Fotograma 635. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório no formato de carta ao Inspetor Regional de Mato Grosso Adriano Metelo sobre o andamento dos trabalhos no posto Fraternidade Indígena. Microfilme 200, Fotograma 637. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório no formato de carta ao Inspetor Regional Interino, em 1924. Microfilme 200, Fotograma 1256. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200, Fotograma 1259. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório no formato de carta, enviado em 9 de julho de 1924 ao Inspetor interino Estigarribia. Filme 200, Fotograma 1260. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório Recenseamento, Microfilme:379, Fotograma:1703, Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório do Posto Fraternidade de novembro de 1937, Microfilme 198, Fotograma 1619. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Relatório sobre os índios Barbados para a Inspetoria Regional datado de 1923. Microfilme 200, Fotograma 1145. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Resposta da Chefatura de Polícia, do chefe Álvaro Duarte Monteiro ao pedido de informação do Inspetor do Serviço de Proteção aos Índios neste Estado Antonio Martins

Estigarríbia. Ofício nº 93, Cuiabá, 05 de dezembro de 1925. Lata 1926. Pasta Ministério, APMT.

Resposta no formato de ofício aos questionários enviado pela Inspetoria Regional sobre o andamento do posto, em 17 de maio de 1914. Microfilme 200, APMT.

Resumo relativo ao mês de setembro de 1944 do posto, relativo à assistência aos índios. Microfilme 189, Fotograma 0078. APMT.

Separata da Revista do Museu Paulista, produzida pelo etnólogo do SPI Harald Schultz, Volume XIII, 1962. 84.

Telegrama à Inspetoria Regional. Microfilme 189, Fotograma 1409. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama ao Ajudante de Inspetoria Raymundo Hosterno ao encarregado do posto Severiano Albuquerque, em outubro de 1918. Microfilme 200, Fotograma 0742. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama ao Inspetor Silveira Lobo, em 20 de dezembro de 1919. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama ao senhor Inspetor Álvaro Duarte Monteiro. Microfilme 189, Fotograma 001712. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama de 11 de março de 1919, endereçado para a Inspetoria em Cuiabá. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama de Cuiabá pelo encarregado do posto Severiano Albuquerque, endereçado ao Inspetor Índios em 24 de dezembro de 1919. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama de Harald Schultz, do Rio de Janeiro em 02 de junho de 1944, enviado à Inspetoria Regional em Cuiabá. Microfilme 229, Fotogramas 899 e 900. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama de Severiano de Albuquerque à Inspetoria Regional, em 20 de dezembro de 1919. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama do encarregado do posto Severiano Albuquerque para Inspetoria em Cuiabá, em 11 de março de 1919. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama enviado à Inspetoria Regional em 02 de outubro de 1919. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama enviado de Cuiabá para Barra dos Bugres, ao Posto Fraternidade Indígena. De Agríndios. Microfilme 200, Fotograma 001658. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama para a Inspectoria solicitando a permanência do índio Bororo José, em 02 de outubro de 1919. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegrama para Cuiabá de Barra dos Bugres, em 13 de setembro de 1915, solicitando brindes para os Umutina. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Telegraphicas Estratégias de Matto-Grosso ao Amazonas - Sob a direção do Coronel de Engenharia Cândido Mariano Rondon de 1907 a 1915. 1916. Rio de Janeiro. Typ. Do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C. p. 363.

SCHMIDT, Max. *Los Barbados - O Umotinas en Matto Grosso* (Brasil). Revista de la Sociedad Científica Del Paraguay. Tomo V. Nº 04. 1941.

SCHMIDT, Max. *Los Barbados o Umotinas em Matto Grosso*. Revista de la Sociedad Científica del Paraguay. Tomo V. Nº 4. 1941.

SCHULTZ, Harald. *Informações etnográficas sobre os Umutina*. Separata da Revista do Museu Paulista. Nova Série – Volume XIII. 1962.

Eis os Umutina! Trad. Maria Angélica Moraes. Revista “Natural History”. Parte I e II. New York, EUA, 1956.

CABRAL, Octaviano. *Histórias de uma região – Mato Grosso, fronteira Brasil-Bolívia e Rondônia*. 1963.

Revistas, publicações, monografias, dissertações e teses

- GALETTI, Lylia da Silva Guedes. *Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso*. Tese de Doutorado. São Paulo. Abril de 2000.
- LEVERGER, Augusto. *Apontamentos cronológicos da Província de Mato Grosso*. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, v.205:76.
- OLIVEIRA, Humberto. *Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional (Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Publicação nº 94).

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

AMOROSO, Marta Rosa. *Conquista do Paladar. Os Índios, o Império e as Promessas da Vida Eterna*. Comunicação apresentada no Seminário FUNARTE “Brasil 500 Anos. Experiência e Destino, Nação e Região”. Outubro de 2002 (No Prelo).

ARRUDA, Lucybeth Camargo. *Os Umutina Sob o Olhar Etnográfico de Harald Schultz*. (Monografia de Especialização) UFMT, 1999.

BRANDÃO, Ludmila de Lima. *A Casa Subjetiva. Matérias, afectos e espaços domésticos*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

CAMPOS, Sandra Maria Christiani de La Torre Lacerda. *O Olhar Antropológico: O índio brasileiro sob a visão de Harald Schultz*. Dissertação de Mestrado. P.U.C – São Paulo, 1996.

CARNEIRO, da Cunha Manuela (Org). *Legislação Indígena no Século XIX: Uma Compilação: 1808-1889*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

CARNEIRO, Manuela da Cunha. *História Indígena no Brasil*. São Paulo, FAPESP/Companhia das Letras. 1998.

CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes; 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *A Invenção do Cotidiano*. Vol. 1. *Artes de Fazer*. 6ª edição. Ed. Vozes. Petrópolis. 1994.

- MIGUEL, Cerutti Maria Lúcia. *A Fotografia como Documento. Uma instigação à leitura*. In: Acervo: Revista do Arquivo Nacional. Vol. 6. n. 12. Jan/Dez. 1993.
- DIEHL, Astor Antônio. *A Cultura Historiográfica Brasileira. Do IHGB aos anos 1930*. Passo Fundo: Ediupf, 1998.
- FAUSTO, Boris (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Difel. São Paulo, 1975.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. Edusp. São Paulo, 1995.
- FERREIRA, Lucimar Luisa. *O índio Umutina no discurso do contato: silenciamento e resistência*. Instituto de Estudos da Linguagem. São Paulo – Unicamp. 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir – Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- _____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1986.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- GARFIELD, Seth. *As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas*. In: Revista Brasileira de História, 2000.
- HOBBSBAWM, Eric J. *A Era dos Impérios*. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toletto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Dicionário da Língua Portuguesa*. 3ª ed., Nova Fronteira, São Paulo, 1985.
- JESUS, Antonio João de. In: *Dossiê Índios de Mato Grosso*. (Org.) OPAN/CIMI. Cuiabá: Gráfica Cuiabá, 1987.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas, Papyrus/Ed. UNICAMP.

- _____. *Colonização e Trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste. Os anos 30*. 2ª Ed. Editora da Unicamp, Campinas, 1986.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz, Poder de Tutela, Indianidade e formação do estado no Brasil*. Ed. Vozes, 1995.
- _____. *Aos fetichistas, Ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, MN/PPGAS, 2v. 1985.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber – A Trajetória da Arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1981.
- MACIEL, Laura Antunes. *A Nação por um fio: caminhos, práticas e imagens da comissão Rondon*. São Paulo, PUC, 1997. (Tese de doutorado)
- MONTEIRO, John Manuel. *O desafio da História Indígena no Brasil*. In Lopes da Silva, A. & Grupioni, LDB: *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO. 1995.
- MORGAM, Lewis. *O Homem Primitivo*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1973.
- NORMAS Para Publicações da UNESP, Vol. 4, Dissertações e Teses – Do trabalho Científico ao Livro, Ed. Unesp, 3ª Reimpressão, 1999.
- OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Indigenismo e territorialização poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa 1998.
- REVEL, Jacques. *A História ao Rés-do-chão*. In LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000.
- SCHULTZ, Harald. *Vinte e Três Resistem à Civilização*. Melhoramentos. 1953.

_____. *Hombu: Indian Life in the Brazilian Jungle*. Rio de Janeiro: Colibris.
1962.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo; Companhia das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas E. *Brasil: de Getúlio Vargas e Castelo Branco, 1930-1964*. 7ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

_____. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*.
Trad. Raul de Sá Barbosa, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. 14ª ed. São Paulo, Cortez, 1986.