

Política e Ritual: a faina missionária beneditina entre os Makuxi no Vale do Rio Branco**Paulo SANTILLI***

Resumo: Este artigo trata de uma reconstituição da atuação missionária beneditina no Vale do Rio Branco (1909-1947), referenciada às relações estabelecidas entre os monges provenientes do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro e os Makuxi, povo de filiação linguística Carib na região das Guianas. Tal reconstituição evidencia a tônica das relações estabelecidas entre os índios e os religiosos na produção ritual, buscando interpretar suas possíveis significações.

Palavras-chave: Makuxi. Beneditinos. Catequese. Missão. Vale do Rio Branco.

Ritual and politics: the Benedictine missionary toil among the Macushi in Rio Branco valley

Abstract: This paper deals with a reconstruction of the Benedictine missionary work in the Rio Branco valley (1909-1947), referenced to the relations established between the monks from the Monastery of São Bento do Rio de Janeiro and Macushi, people of Carib linguistic affiliation in the Guiana region. Such reconstitution reveals the tone of relations between the Indians and missionaries on the ritual production, seeking to interpret its possible meanings.

Keywords: Macushi. Benedictine mission. Evangelization. Rio Branco valley.

I A instituição da missão beneditina no Vale do Rio Branco

Muitos sacerdotes católicos percorreram o Vale do Rio Branco desde o século XVIII. Nessa região limítrofe com os domínios coloniais espanhol e holandês, missionários carmelitas acompanharam os militares portugueses nas práticas de ‘descimento’ da população indígena para a formação dos aldeamentos articulados a partir do Forte São Joaquim; ao longo do século XIX, o frei carmelita José dos Santos Inocente (1832/52), o frei capuchinho Gregório José Maria de Bene (1852/54), e de modo mais esporádico, clérigos franciscanos (1880/83) e jesuítas estenderam as viagens eclesiais pelas povoações ribeirinhas da paróquia do Rio Negro até seus principais afluentes e, mesmo, por ocasião do estabelecimento de fronteiras nacionais, foram enviados padres diocesanos para batizar os

* Professor Doutor - Departamento de Antropologia, Política e Filosofia História e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais - Faculdade de Ciências e Letras - UNESP - Universidade Estadual Paulista, Câmpus de Araraquara – Rodovia Araraquara - Jaú, Km1, CEP: 14800-901, Araraquara, São Paulo, Brasil. E-mail: santilli@fclar.unesp.br

índios e atestar os limites territoriais brasileiros até as cabeceiras do rio Branco. No entanto, dada a violência secular no recrutamento da população indígena e a efemeridade da presença dos missionários na região, ainda ao final do século XIX, o padre Libermann¹, ao visitar a capela do Forte São Joaquim, deparava-se com um legado pouco consistente de seus antecessores: “os índios, registrou ele em 1898, crêem vagamente em um Deus Soberano Supremo de todos, como também em maus espíritos [...] mas estavam mesmo mais preocupados em conjurar os maus espíritos que louvar ao bom Deus” (LIMBOUR, 1908, p. 515). Observador minucioso, o padre Libermann chegou a registrar em detalhe naquela ocasião a efeméride da sua visita entre os índios,

[...] afora as tradições cristãs, das quais eles guardam uma vaga lembrança, resto das antigas missões, suas festas têm um caráter puramente profano. As danças, os cantos, com música bem rudimentar, são regados obrigatoriamente com caxiri [...] Uma dança muito peculiar grassa nessas paragens, é chamada dança dos animais. Homens e mulheres formam os círculos, cada um apoiando a mão direita no ombro do que está à frente. Todos grunhem como animais, imitam os seus movimentos e até entremeiam os diálogos como este:

- Camaleão, onde está sua rede?
 - Sobre a ramagem, responde o coro
 - Onde estão tuas roupas?
 - Nos raios de sol
- (LIMBOUR, 1908, p. 515).

Com efeito, uma nova onda de propagação evangélica foi impelida em meio a tais “restos das tradições cristãs” profanadas em festa entre os índios, com a instalação da missão beneditina no Vale do Rio Branco durante a primeira década do século XX. O trabalho religioso de catequese indígena foi retomado de modo mais sistemático nesta região com a separação entre Estado e Igreja no regime republicano: com o fim do Império e a autonomia da organização religiosa, a Santa Sé passou a investir na reestruturação da combatida Igreja Romana no Brasil, promovendo a vinda de religiosos, a instalação de novas congregações e jurisdições eclesiásticas.² Coube à Ordem de São Bento a área do Rio Branco, então desmembrada da Diocese de Manaus e elevada à categoria de prelazia nullius da Abadia do Rio de Janeiro. A designação para atuar na Amazônia representou, à época, para os beneditinos, um grande desafio: monges formados nos claustros dos mosteiros, cultivavam uma tradição letrada, teriam então que pôr à prova a própria ordem em contraste com outras mais modernas e organizadas com vistas ao trabalho missionário.³

Seguindo a tradição da ordem, o abade primaz da congregação beneditina no Brasil e principal artífice da criação da nova prelazia, D. Gerard van Caloen, solenizou em abril de 1909, juntamente com o núncio apostólico no porto do Rio de Janeiro, a partida dos quatro monges e dois irmãos conversos⁴ para fundar a missão no Rio Branco, com a celebração

de um rito monástico, entregando-lhes um relicário da Santa Cruz e um exemplar da Bíblia (DEMUYNCK, 1910, p. 34). Os religiosos, amparados pela tradição, partiram com firme propósito e um método próprio,

[...] Em suma, o apostolado monástico não é mais que um método: o que a tradição recomenda, que o princípio cenóbico exige e que a experiência dos séculos contempla. Nos o designamos – como indica o termo expressivo – método irradiante [...] Finque uma cruz em plena terra infiel; diante dela funde um monastério: eis o ponto inicial da conduta desde Bonifácio, de Acário, dos grandes apóstolos de antigamente [...] Desde a sua base, os monges saem para visitar as populações circunvizinhas. Pouco a pouco, por ondas de influência progressiva, o contágio do bem executa a sua obra, a luz do evangelho penetra toda a região. (DEMUYNCK, 1910, p. 35-36).

A eficácia de tal método, ressaltou ainda o cronista da missão, dependia de uma condição topográfica, isto é, a escolha de um local estratégico que servisse como ponto de convergência e centralização das três grandes artérias fluviais na região, a confluência dos rios Uraricoera e Tacutu – formando o Branco –, que levavam, respectivamente, às fronteiras do Amazonas com a Venezuela e a Guiana Inglesa (DEMUYNCK, 1910, p. 37).

Ao chegarem à vila de Boa Vista no mês de junho daquele ano, os missionários beneditinos foram surpreendidos por uma violenta disputa política local e, mesmo seguindo estritamente as normas eclesiais, toparam logo de início com o mandonismo vigente; a pretexto de negarem-se a celebrar o batismo de um menino afilhado por um maçom, viram-se de pronto coagidos pelo grupo dominante, encabeçado pelo coronel Bento Brasil, a abandonar a vila e buscar refúgio na Fazenda Capella, de propriedade do coronel Paulo Saldanha, um expoente do grupo rival, junto à confluência dos rios Uraricoera e Tacutu, na área em que planejavam instalar a missão. Alojados assim, provisoriamente na Fazenda Capella, os beneditinos puderam valer-se, além da acolhida, da vizinhança com a Fazenda Nacional São Marcos, cujo administrador, José Ricardo Franco das Neves, aliado político do coronel Saldanha, lhes propiciaria também os primeiros contatos com a população indígena.

Com efeito, ao saber dos propósitos dos beneditinos, o administrador da Fazenda Nacional prontificou-se a levá-los para uma visita à aldeia Makuxi situada nas proximidades da sede da fazenda e mandou aviso ao ‘Capitão Geral’ Ildefonso⁵ da presença dos missionários, que por sua vez, avisou à população das aldeias na redondeza, para comparecer no dia marcado a fim de conhecer, como diziam os índios, os ‘padres barbados’. Segundo o relato do cronista da missão, D. Achaire Demuynck, os beneditinos temiam

[...] as orgias e os horrores destas festas indígenas [...] não seria um mal começo testemunhar um triste espetáculo justamente para aqueles que

vieram exortar os índios aos modos mais puros do evangelho de cristo? (DEMUYNCK, 1910, p. 171-172).

II A recepção ritual, recorrente entre missionários e índios

De fato, no dia marcado os dois missionários aportaram à casa do tuxaua Ildefonso e encontraram os índios dispostos em grupos ao seu redor. D. Achario se aproximou da casa e o tuxaua veio cumprimentá-lo com um aperto de mãos, oferecendo-lhe uma acolhida, nos termos do cronista, à brasileira:

[...] Em seguida todos se apressam a entrar pela porta e uma multidão se aglomera por todas as aberturas para admirar os 'padres barbados'. Os garotos encarrapitam-se sobre muretas, outros enfileiram-se pelas paredes à sua volta. As mulheres, mais tímidas, permanecem distanciadas... três tribos estão representadas: os Macuxis, os Uapicháνας e os Jaricunas... cada grupo permanece separado dos outros, sem no entanto manifestar qualquer sentimento de hostilidade [...] logo após o meio dia, o tuxaua Ildefonso vem anunciar triunfante a chegada de um novo grupo de Uapicháņas - 'gente como o diabo!' [...] Eles caminham numa fila em linha. À frente avança o chefe do bando, um velho Uapichána, coberto de farrapos com uma barba fina. Ele traz uma espingarda na mão direita. Em seguida vem as mulheres, carregadas com panacús, arcadas com o peso extra, pois os homens e crianças trazem os arcos, canas de açúcar, os caixos de bananas e estacas de madeira que ficam na terra para armar as redes. Um a um vem apertar as mãos do tuxaua e as nossas, sem receio, com a maior confiança. (DEMUYNCK, 1910, p. 211-12).

Feitos os cumprimentos, serviram a todos porções de carne fresca trazida pelo administrador da Fazenda em honra ao tuxaua e aos convidados, e, logo após, segue o cronista, os missionários notaram, surpresos,

[...] os índios formarem um círculo, eles encetam sua dança na esplanada diante da porta [...] Num círculo externo, os maridos marcam o passo com o pé e deixam as mulheres por dentro, colocando a mão direita sobre a esquerda dos respectivos cônjuges, as mães de mãos dadas com os filhos que circulam pelo seu lado esquerdo. As crianças desacompanhadas de seus pais formam um círculo interior. Um chefe comanda a alternância entre três movimentos: o primeiro que descrevemos, o segundo movimento difere apenas por uma meia-volta à direita, a fim de dar o sinal de breque às crianças, que fecham o círculo do primeiro movimento; finalmente, o terceiro movimento, de quando em quando formam uma única linha voltada para o centro do círculo e dão dois passos à frente e dois passos para trás. Em todos estes movimentos a gente não os vê, jamais, cometer qualquer atropelo, ou correria, com exceção das crianças, fora dos giros cadenciados. Toda sua dança consiste em um passo sequenciado que eles marcam batendo fortemente o pé direito no solo e inclinando todo o corpo sobre ele em cada movimento. Eles animam esta dança em marcha com um canto monótono e langoroso de alguma canção popular, cujo ritmo, se não o sentido, se harmoniza com os mesmos movimentos [...] de tempos em tempos, em dado momento eles se voltam para o centro do círculo e servem caxiri. Nem neste momento a dança é interrompida, senão por aqueles que

bebem. Todos estes movimentos são repetidos indefinidamente até que os dançarinos fiquem exaustos ou inebriados. Hoje tem pouco caxiri e não está muito fermentado [...] os índios se dispõem a terminar a festa com um simples aviso, pois a dança acontece em nossa homenagem. Tudo se passa com decência e sem excessos. (DEMUYNCK, 1910, p. 226-227).

Os índios atenderam prontamente a recomendação dos monges de interromper a festa para assistir a missa na manhã seguinte:

[...] No sábado, nos levantamos às 6 horas da manhã para arranjar o altar. D. Béda deve celebrar. O dia se anuncia belo. Aos primeiros raios de sol eu pedi ao tuxaua para buscar palmas de miriti; ele nos trouxe duas ramagens inteiras dotadas com exuberante folhagem. Eles estão fincando-as diante da entrada [...] ainda faltou algum branco em meio ao verde e eu arrumei o altar portátil sobre uma mesa coberta com toalha de algodão. O efeito sugere esperança e deve causar uma impressão inaudita aos selvagens que observam silenciosamente [...] Esta é provavelmente a primeira vez que os índios do Rio Branco participam do sacrifício de seu Salvador, celebrado entre eles. (DEMUYNCK, 1910, p. 227).



Figura 1 – Missa celebrada pelos monges beneditinos diante do Monte Roraima
Fonte: Arquivo do Mosteiro São Bento do Rio de Janeiro

Com o habitual zelo dedicado à elaboração ritual, de modo análogo ao que celebraram a partida desde o Mosteiro do Rio de Janeiro, os missionários beneditinos, depois de presenciarem o baile dos índios, cuidaram da missa, em que o cronista chegou a registrar, satisfeito, o comportamento exemplar da assistência: “aos sinais que eu fazia a um

chefe índio, este comandava os assistentes para se sentarem, levantarem ou ajoelharem [...] os movimentos eram executados com precisão militar”, e, enfim, sublimar: “Eu rogo ao Senhor para difundir rapidamente entre estes bons selvagens os termos da virtude de seu precioso sangue vertido pelo bem de todos os homens” (DEMUYNCK, 1910, p. 227). Na despedida, após distribuírem roupas, medalhinhas, santinhos e papel de cigarro para os homens, além de broches e correntinhas para as mulheres, os monges teriam ainda a grata surpresa de serem questionados pelos índios acerca de quando retornariam “para os civilizar!” (DEMUYNCK, 1910, p. 228-229).

Após o êxito desta primeira viagem dos monges à aldeia, que o cronista compararia, um tanto abusivamente, à cena, celebrizada por Victor Meirelles, da primeira missa no Brasil em 1500, o tuxaua Ildefonso tomou logo a iniciativa de procurá-los, quando, conforme registrou ainda a crônica missionária, *novamente expressou o grande desejo dos índios em nos ter entre eles* [...] Na ocasião, Ildefonso teria dito textualmente – “Venha! Venha conosco lá embaixo padre! Os Macuxi farão uma casa para você. Eu já disse que plantem mandioca, bananas [...] para que possam comer todos os dias.” (DEMUYNCK, 1910, p. 230). A tônica do relato da segunda visita à aldeia de Ildefonso, mais uma vez, é o grande número de índios reunidos para presenciar a vinda dos monges:

A multidão acorre de todos os lados, homens, mulheres e crianças se empurram, me tomam as mãos, me acariciam a barba. As mulheres me apresentam seus bebês, os homens tocam meu escapulário. Estão contentes de enfim ver o Padre (BARBIER, 1911, p. 45).

Os regionais, que engrossavam a comitiva, calculavam em torno de dois mil índios na ocasião; tal afluxo de convivas, a crônica missionária explicitamente creditava à capacidade de arregimentação do chefe Ildefonso que, diante da surpresa dos monges, teria gentilmente replicado – “*é seu povo, snr. Padre, tudo isso seu povo*” (BARBIER, 1911, p. 45). Com a vinda de um grupo de visitantes caminhando em fila indiana, tendo o tuxaua Ambrósio à frente, logo se iniciam as danças em homenagem ao padre Bonaventure, que se prolongam por toda a noite. No dia seguinte, após a celebração da missa, o coro indígena ecoava as despedidas do tuxaua Ambrósio ao missionário (BARBIER, 1911, p. 49):

- O chefe - Nós estamos contentes por haver conhecido o Padre
- A assistência responde - Conhecido o Padre.
- Nós lhe desejamos uma boa viagem.
- Uma boa viagem.
- Que ele esteja em breve de volta entre nós.
- Entre nós.
- Que ele nos traga muitas mercadorias.
- Mercadorias.

Tal cena não deve ser tomada apenas em seu sentido literal, o que nos levaria a entender que a demanda dos índios se reduzia às roupas, ferramentas, anzóis, medalhinhas e outras miudezas que missionários, militares e outros agentes governamentais costumeiramente distribuíam em sua passagem pelas aldeias. Antes, pelo contrário, as demandas dos índios seriam múltiplas e visavam um universo mais amplo do que o dos manufaturados, como por exemplo, o conhecimento ritual que tinham a oferecer os padres barbados: conta o monge D. Alcuyno Meyer que, frequentemente, por insistente solicitação dos índios ao longo dos anos posteriores, teve que cantar *ad nauseam* hinos religiosos, e até mesmo esgotar seu repertório de canções profanas. Aquela movimentada acolhida dos índios representava, para os monges, não só a oportunidade para o estabelecimento de uma base, mas também um ponto de partida para outras conquistas; o monge Dom Bonaventure Barbier resolveria comemorar a data, um sábado da semana santa no calendário cristão, como marco inicial do trabalho de catequese, batizando a aldeia com o nome de "Fazenda Aleluia".

A aldeia "Aleluia" serviu, assim, como uma porta para os beneditinos entrarem em contato com os índios na região; cenas semelhantes às descritas nestas primeiras visitas dos missionários ocorreriam desde que os religiosos começaram aventurar-se além de "Aleluia" para conhecer outras aldeias no vale do rio Surumu, conduzidos, a princípio, por Ildfonso na posição de guia e intérprete:

Na medida em que nos aproximamos da Maloca do Mel, avistamos todo o grupo reunido em duas longas filas. Eles disparam tiros de fuzil, depois a mesma recepção, apertos de mão, discursos, distribuição de imagens, etc. Ao chegar na maloca encontro preparado um quarto de veado e uma cabaça de caldo de cana fermentado [...] Toda a maloca está reunida e contempla, entre explosões de risos, este espetáculo de todo novo para eles. (BARBIER, 1911, p. 50).

Assim, de modo um tanto promissor, se enlaçavam códigos e termos de um convívio entre os monges beneditinos e os Makuxi, ao encetar-se para ambos um novo âmbito da vida social no Vale do Rio Branco.

III A instalação dos beneditinos às margens do rio Surumu: a missão, célula de irradiação evangelizadora

Após essas primeiras viagens exploratórias, os monges procuraram intensificar o trabalho de catequese, valendo-se de relações já de antes construídas com os índios na região, o que de certo modo terminou por orientar as relações que estabeleceram diretamente com a população indígena. Desde a sua designação para estabelecer uma

missão no Vale do Rio Branco, os missionários beneditinos acalentaram o projeto de um educandário para crianças indígenas e, com a efusiva acolhida recebida nessas incursões, resolveram, então, instalar a sede da missão, que denominaram São Gerardo de Brogna, em homenagem a seu fundador, às margens do alto rio Surumu, afluente do Tacutu, ao norte do local em que haviam inicialmente planejado, numa região montanhosa ainda ocupada exclusivamente pelos índios. Com a ajuda dos índios das aldeias nas redondezas, os missionários construíram três barracões e deram início ao trabalho de evangelização, ou em suas palavras, *cristianização metódica*, que consistia basicamente na celebração dos ritos litúrgicos, cânticos religiosos, leituras da bíblia e aulas de catecismo. O etnólogo alemão Koch-Grünberg esteve na missão em 1911 e descreveu em detalhes suas instalações e atividades:

[...] A missão foi construída pelo dinâmico Pe. Bonaventura com grande habilidade estratégica, bem próxima à fronteira política de dois Estados e na zona fronteira de quatro tribos principais: Makuschí, Wapischána, Taulipáng e Arekuna [...] A sede da missão consiste em algumas construções térreas e provisórias, com paredes de pau-a-pique e telhados em parte de palha de palmeira, em parte de folha canelada. Compreendem a capela, as celas dos padres e irmãos, a sala de aula, que também serve de refeitório, a cozinha, a despensa e outros recintos pequenos. Atrás da construção principal há um bonito jardimzinho com flores campestres alemãs. (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 120).

A rotina dos monges, conforme descrita pelo etnólogo e pelos cronistas da missão, seguia fielmente a de outros mosteiros beneditinos em distintos lugares e épocas, com a particularidade da instrução religiosa ministrada aos índios, e das longas viagens dos monges às aldeias,

[...] Levantar 4:35, missa às 5:30, almoço às 11:00, janta às 5:00 – durante as refeições os padres dedicam-se aos cânticos e litânias. Eles cantam a “Stella Coeli” e a “Santíssima” e acompanham às litânias. No domingo a missa é às 6h. e a reunião às 3h. após o almoço. Fazem as récitas na capela, cantam litânias, o “Sub tunc”, a “Santíssima” e os cânticos Macuchys. Os padres fazem conferências às segundas, quartas e domingos. O irmão Gaspar e dois meninos se ocupam da cozinha. O irmão Isidoro e dois índios cuidam dos jardins. O irmão Melchior se dedica ao conselho, aulas de carpintaria e das criações. Outros meninos cuidam dos cultivos, das cercas, etc. De 9 às 11 são feitas as lições. Após o almoço D. Adalbert com a ajuda de um intérprete dá o catecismo, com todas as crianças e os índios presentes na missão. Eles são muito assíduos e acompanham o prior nos cantos. (BARBIER, 1911, p. 60).

Em setembro daquele ano, D. Bonaventure arregimentou alguns moradores na aldeia próxima do tuxaua Calixto para dar início à construção de uma casa grande para hospedagem dos Wapixana junto à missão, como primeiro passo de um plano de

construção de outras duas para os Makuxi e Jaricuna, e, pouco a pouco, “*como nos tempos medievais*”, “*evitando os aldeamentos precipitados*”, formar uma aldeia “modelo” destinada à educação e instrução dos índios para exercerem atividades produtivas.

Assim, a influência dos beneditinos entre os índios fez-se notar logo⁶, sobretudo nas aldeias mais próximas à sede da missão, onde os religiosos vinham estreitando os vínculos com seus habitantes e realizando pregações com maior frequência, e particularmente em duas delas, que eram as mais populosas e sobre as quais se concentravam maiores esforços, as aldeias “Koimelemong”, ou “Maloca do Mel” e “Buriakro”, ou “Maloca Bonita” que, como vimos, já se destacavam pelo grande número de habitantes antes da chegada dos missionários, e que, segundo o testemunho de Koch-Grünberg, ainda cresceriam em razão da sua influência:

[...] Koimelemong em sua extensão atual se fundou em período recente. Originalmente a aldeia consistia unicamente em duas casas Makuxi no velho estilo. Durante o ano passado agruparam-se em torno delas mais ou menos uma dezena de cabanas e barracas abertas. Este grande aumento foi causado, por um lado, pela personalidade do cacique Pitá que exerce uma profunda influência sobre os índios daqui com seu caráter tranquilo, sensato e às vezes enérgico, e por outro, devido à proximidade da missão. Os índios são verdadeiramente curiosos. Certa simpatia para com os missionários, que são completamente distintos dos demais brancos com os quais às vezes se encontram, e o misterioso, o encanto que os rodeia, tudo isso atrai os índios. (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 51).

Nota-se, assim, que o estabelecimento da missão veio alterar a composição e a demografia das aldeias. Porém, os dados igualmente evidenciam que tal alteração não decorreria apenas da ação direta dos missionários, mas antes da ação política dos chefes. Podemos então entrever que, no espaço criado entre as demandas dos habitantes das aldeias e as demandas apresentadas pelos religiosos, ou seja, no espaço da intermediação, abriu-se espaço para o projeto político dos próprios chefes. Vale dizer, respaldado pela etnografia atual, que, se os beneditinos encontraram nos chefes um meio eficaz de recrutamento da população indígena, por suas redes de relações, os chefes, por sua vez, terão encontrado nos religiosos um instrumento poderoso para ampliá-las.

IV Sobre as ondas de missionamento: entre as vagas, correntes, flutuações

A missão do Surumu parecia atingir uma etapa florescente quando foi visitada pelo etnólogo Koch-Grünberg no ano seguinte de sua fundação, cujas impressões sobre o trabalho dos beneditinos eram bastante favoráveis, apesar do isolamento:

[...] Pode-se opinar sobre as missões como quiser – falo aqui desde o ponto de vista puramente humano – Esta missão tem uma grande vantagem pois protege os pobres índios dos abusos dos brancos e evita ainda que por pouco tempo que eles se transformem em bêbados degenerados afetados pelas doenças da civilização. – Desde o ponto de vista cristão – ainda todavia se encontram, apesar das orações e canções sagradas, no mais profundo paganismo e repetem tudo sem pensar em nada. Mas por isso estariam eles moralmente abaixo da maioria de nós?

Se não se encontrasse aqui no interior primitivo de um país, se a missão pudesse trabalhar com grandes recursos e instalar escolas, se poderia fazer uma obra duradoura que tivesse realmente valor. Mas aqui onde o branco crê que está civilizado quando dá aos índios uns farrapos e o ensina a beber pinga e a maldizer, os explora de maneira irresponsável em benefício do próprio pecúlio, nesse desgraçado rincão do Amazonas em geral e do Rio Branco em particular, todo esforço cultural sincero restará fragmentário e como fenômeno passageiro. Para que tanto desgaste e esforço? (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 48).

Ao corroborar, embora em termos distintos, a declaração feita pelo padre Libermann em 1898, onze anos antes da chegada dos beneditinos –, atestando que os índios *estavam mesmo mais preocupados em conjurar os maus espíritos que louvar ao bom Deus* –, o etnólogo Koch-Grünberg então afirmava naquele período áureo da missão beneditina no alto rio Surumu que, desde o ponto de vista cristão, os índios *ainda todavia se encontram, apesar das orações e canções sagradas, no mais profundo paganismo e repetem tudo sem pensar em nada*; ao negar, portanto, a conversão cristã dos índios, conforme fizera o padre Libermann antes da missão, o etnólogo ressaltava, positivamente, a prática das orações e canções sagradas entre os índios, apesar de repetirem tudo sem pensar em nada. Era esta prática, aliás, das orações e canções, que teve a oportunidade de presenciar o próprio autor, logo ao ingressar pela primeira vez na aldeia Koimelemong naquele mês de julho de 1911:

[...] Algumas crianças e mocinhas, parte das quais já passou pouco tempo na missão, juntam-se ao redor do padre Adalbert. Oram o “Pai Nosso” em Macuschí e cantam alguns hinos religiosos com letra em Macuschí, canções de Natal. Fico comovido ao ouvir aqui, entre os índios nus, as belas e antigas melodias nas vozes claras das crianças: *Stille Nacht, heilige Nacht* (Noite feliz), *Am Weihnachtsbaum die Lichter brennen* (As luzes brilham na árvore de Natal). (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 67).

Com efeito, canções, não só religiosas, como profanas eram entoadas com notável frequência pelos índios, que inclusive dedicavam-se a celebrar as orações, conforme a liturgia difundida pelos beneditinos, mas cuja disciplina, embora dissociada de seu rigor conceitual teológico, era também e sobretudo por eles exercitada em ritos premonitórios, propiciatórios do advento das ‘máquinas/mercadorias’ nas aldeias mais próximas à missão.⁷ Tanto os cantos, como a liturgia praticados pelos monges propagavam-se desde a missão com uma tal ortodoxia entre os índios pelas aldeias à sua volta que parecia ressoar muito longe, a ponto de despertar forte curiosidade e atrair até aos habitantes das regiões mais

distantes que confluíam para as aldeias no alto Surumu para presenciar o inusitado espetáculo; por outro lado, a celebração dos ritos litúrgicos recém-difundidos entre os índios também causava um não menor e desconcertante espanto aos viajantes, estrangeiros, como era o caso de Koch-Grünberg, que registrou a seguinte cena em Koimelemong:

[...] Na falta do padre, o cunhado do cacique celebra a “missa”. No começo, achei que seu nome inglês, William, fosse indígena, já que os índios o pronunciam “Wiyáng”. Seu nome Makuxí é Tinápu. É um bom sujeito, mas um pouco tapado e leva seu ofício muito a sério. Toda manhã e tarde, às 6 horas, o cacique chama os fiéis com minha – agora sua – querida buzina. William reza e canta. Há cenas divertidíssimas nessa hora. Toda vez um Taulipáng comprido e nu segura diante de si, com as duas mãos, uma pequena imagem colorida de santo, que o padre lhe deu de presente, e a “lê”, com o rosto sério, como se estivesse lendo um livro. O pajé Katúra fica em pé, à parte. Parece não confiar muito na coisa toda. Também nessa ocasião sagrada os rapazes adolescentes fazem suas brincadeiras, exatamente como acontece entre nós. As mais devotas são as moças. - William é severo quanto à disciplina e à ordem. Certo dia, um pajé idoso participa da missa. Veio com sua gente do alto Parimé para me fazer uma visita. Na cabeça, que se distingue por ser careca, coisa rara para um índio, usa um boné de soldado brasileiro, de que se orgulha muito. William berra com ele de maneira terrível. Assustado, o velho tira o boné [...]. William lê as rezas de um livrinho encadernado em vermelho e já muito danificado. Até agora eu achava que fosse um breviário inglês. Hoje eu o vi por cima de seus ombros e li, para meu espanto: ‘The cow gives us milk. Thank you, good cow’. – É uma cartilha inglesa. (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 50).

O contraste traçado ironicamente por Koch-Grünberg entre as práticas e concepções consideradas indígenas de Tinapu/William e a repetição dos ensinamentos cristãos recentemente difundidos pelos beneditinos bem indica que a atuação dos monges junto às aldeias no alto Surumu se desenrolava perfazendo as bordas de múltiplas fronteiras – étnicas, sociais, linguísticas –, nos limites da colonização luso-brasileira, onde, por um lado, fazendeiros escravizavam índios, repelindo aldeias inteiras, cuja população deslocava-se, tanto para estabelecer-se em locais mais distantes de indesejáveis assédios, como eventualmente, em ocasiões costumeiras, e mesmo especiais, para participar de festas em que se reuniam diversos grupos étnicos habitantes na região, como nos tradicionais bailes *parixerá* e *tukúj*, com que celebraram a estada do eminente etnólogo em Koimelemong no dia 4 de agosto de 2011:

[...] Os dançarinos chegam numa longa fila, vindos de longe no cerrado. É uma espécie de dança de máscaras... Chegam dançando dobrando os joelhos... Cada divisão tem o seu primeiro dançarino, que vai batendo e chocalhando, no compasso das batidas dos pés, o longo bastão de ritmo... Os dançarinos formam uma roda grande e aberta e se movimentam balançando-se alternadamente para a direita e para a esquerda, ora para a frente, ora para trás... A um sinal do primeiro dançarino, ficam parados, o rosto voltado para o centro do círculo, segurando, com uma das mãos, os

instrumentos diante de si ou apertados debaixo do braço, e cantam suas canções simples, bem ritmadas, e melodias graves. O primeiro dançarino canta alguns compassos, a seguir, os outros entram. Começando baixinho, sua voz vai crescendo cada vez mais e, pouco a pouco, perde-se no refrão monótono, repetido inúmeras vezes: “háí-ã-- ã háí-ã -- ã” [...] Então eles dançam e cantam na praça da aldeia, numa roda enorme. No meio do círculo, homens e mulheres dançam a tukúí, a dança do beija-flor. Usam somente a tanga e estão pintados com motivos artísticos ou simplesmente besuntados com argila branca, no cabelo também, o que dá a muitos uma aparência extremamente selvagem. Em grupos de dois ou de três, parte deles de braços dados, andam um atrás do outro, dobrando os joelhos, batendo com o pé direito no chão. Os homens acompanham soprando sempre o mesmo som de maneira estridente num curto pedaço de taquara. Nessa dança também se cantam, de vez em quando, longos cantos épicos em inúmeras estrofes, como na parixerá [...] As danças duram a noite toda, ininterruptamente [...] No dia seguinte, resta somente o epílogo, o extinguir da festa. A bebida acabou. De manhã, em frente à casa do cacique, os senhores idosos ainda beberam mais um trago forte contra a ressaca, para o qual também fui convidado, então recolheram-se para o merecido descanso. Os jovens continuam alegres mesmo sem o álcool. O anfitrião mostrou-se valente. Arranjou e dirigiu tudo de maneira perfeita e não bebeu além do que podia agüentar. Em compensação, seu cunhado, o polígamo e “cristão” William, divertiu-se a valer e, usando somente a tanga e uma bonita coroa emplumada, foi um dos dançarinos mais incansáveis. A “missa” ficou suspensa durante toda a festa. Na manhã seguinte, William se lembra de seu dever e reúne os fiéis. Lê a lição sobre as hen (galinhas), que botam muitos ovos, mas - nossa! - está segurando o livrinho ao contrário; as pobres galinhas estão de cabeça para baixo. (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 59-60; 72-74).

Cabe indagar, a princípio, diante da desconcertante surpresa de quem esperava assistir a sequência litúrgica prevista num breviário e se deparava com um desempenho reverendo inteiramente memorado, e (in)devidamente adornado com uma escritura inglesa, para além do espanto com a incongruência canônica de tal iniciação evangelizadora, sobre quais seriam as possíveis motivações próprias para este esmerado desempenho ritual.

De fato, as prédicas e orações entoadas tenazmente, mesmo na ausência dos missionários, revelam que os índios habitantes nas aldeias mais próximas da missão não permaneciam impassíveis, nem apenas passivos diante do proselitismo dos beneditinos; porém, em meio à torrente de preceitos, preleções, lições e ritos que lhes apresentavam os religiosos, ressalta na documentação disponível a manifestação de algumas de suas predisposições e/ou preferências para uma tão atenta e detalhada repetição da litania litúrgica. A presença da cartilha de alfabetização e o emprego de nomes próprios ingleses em Koimelemong indicavam de modo mais evidente a influência da colonização britânica nas proximidades das fronteiras nacionais entre o Brasil e a Guiana Inglesa, onde atuavam missionários anglicanos e jesuítas em outra frente de evangelização dos índios, e mais que isso, indicavam a motivação própria dos índios em concatenar eventos, celebrações,

conhecimentos, ritos, festas, em suma, relações múltiplas com que se defrontavam, e se empenhavam em cultivar e mesmo intensificar.

Nesse sentido, pode-se notar nas observações enfáticas dos cronistas sobre a ativa receptividade prestada pelos índios no acolhimento aos monges beneditinos, bem como na desenvoltura de sua atuação na reprodução das prédicas missionárias, como demonstrada com aptidão imitativa por William/Tinapu na reza das “missas” presenciadas por Koch-Grünberg em Koimelemong, uma nítida proeminência dos chefes e seus associados no estabelecimento de relações com os religiosos. Nota-se, também, em meio às iniciativas das lideranças políticas indígenas para estabelecer e estreitar laços com os missionários católicos, expressas de modo eloquente nas reiteradas manifestações dos chefes para acolher os monges nas aldeias, dispondo-se a erigir casas e igrejas para acomodá-los, seguidas pelo afã em entoar cânticos, récitas e orações com minuciosa atenção, um considerável esforço de improvisação, deslocação, tateamento – que pode aparentar até mesmo incúria, desídia – da figura do Deus cristão, tal como apresentada e reverenciada pelos monges beneditinos:

[...] Pirokaí tem uma idéia estranha do Deus cristão. No poste central de minha cabana há uma gravura colorida do Menino Jesus, pendurada junto com pequenas imagens de santos. Respondendo a sua pergunta, explico a Pirokaí que se trata de Tupána, que é como os missionários chamam Deus. Então ele me pergunta se Ele também foi fotografado pela máquina [...]. Eles também chamam minhas bonequinhas de banho, com as quais as meninas estão encantadas, de Tupána. (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 70).

A tradução do Deus cristão por Tupana/Tupã que faziam os beneditinos para os Makuxi na missão do Surumu, consistia numa tentativa de reproduzir os termos e expressões empregados pelos jesuítas em séculos anteriores na costa brasileira para a evangelização dos Tupinambá, portanto estranhos aos povos de filiação linguística Carib e Aruak habitantes naquela região, o que revela a magnitude dos embaraços e dificuldades enfrentados pelos monges na propagação da fé católica, como também, da parte dos índios, um ânimo insigne em transpor para seus próprios referenciais a pregação evangelizadora.

V Turbilhão doutrinário de encontro às marolas: propulsão, reverberação e refração

Esta não era decerto a única alternativa que se colocava naquele momento para os Makuxi e os Taurepan que habitavam a região. Recorramos novamente a Koch-Grünberg, cujo relato revela uma observação minuciosa sobre os contornos do alcance da atuação missionária. Nas proximidades da missão do Surumu, havia mais uma aldeia, cuja população, de modo semelhante a "Koimelemong" e "Buriakro", teria crescido

consideravelmente naqueles anos, mas que, ao contrário destas duas, mantinha distância dos beneditinos. Chamava-se "Kaulianalemong" e segundo o autor, o chefe Selemelá⁸, que o convidara a visitar a aldeia, não desejava qualquer relação com os monges católicos, mas, naquela ocasião, pretendia construir uma igreja no pátio central da aldeia para um missionário inglês que esperava para breve. Acrescenta contraditoriamente Koch-Grünberg (1979, p. 112):

No dia seguinte (à festa em Koimelemong), visito o velho em sua maloca grande e redonda, em que reina uma penumbra misteriosa. Ela tem uma espécie de segundo andar, um andaime, ao qual se chega por meio de uma escada de mão. Compro alguns objetos etnográficos do cacique [...] e, para variar, danço com ele a ararúya, contorcendo terrivelmente o corpo. A aldeia inteira vem correndo.

Sobre o andaime na casa do cacique há um grande número de cestos, caixas e trouxas empilhadas, que, sem dúvida, contêm muita coisa interessante, mas o velho vigia tudo com olhares desconfiados e não me deixa dar uma olhada neles. Finalmente, após longa hesitação e em troca de uma caixa de detonadores, ele me cede um caderno em oitavo fino e gasto, de 23 páginas impressas. É um breviário, Church Service for the Muritario Mission, Georgetown 1885, pelo visto, na língua dos Akawoio, vizinhos e parentes ao norte dos Taulipáng. Pitá me conta que Selemelá tem toda uma caixa cheia de livros e publicações do tempo das missões [...] Nem Selemelá, nem sua gente têm noção do cristianismo. Só conhecem algumas orações, um *mixtum compositum* de língua indígena e inglês, sem, no entanto, compreender seu sentido. Certa vez, acordo sobressaltado de manhã cedo, meio desperto, e já começo a acreditar em alucinações. Numa casa vizinha alguém canta "Heil dir im Siegerkranz". Trata-se, naturalmente, de algum hino religioso inglês traduzido para a língua indígena com a melodia de "God save the king". (grifos do autor).

No entanto, é o autor quem esclarece, revelava-se ali nem tanto um efeito direto do missionamento anglicano que então operava na Guiana Inglesa, mas sim um dos centros de um movimento religioso, conhecido na literatura da área por Areruia, Aleluia, ou, na grafia inglesa, Hallelujah: *A estas reminiscências cristãs pertencem também o entediante "araruya" que suprimiu entre os habitantes de Kaulianalemong, quase por completo, os bonitos e antigos cantos e danças* (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 112). Tal movimento religioso, de cunho profético, surgira entre os Makuxi, na região do rio Rupununi, a partir do missionamento anglicano nas primeiras décadas do século XIX. De modo importante, teria adquirido feição própria no final do século, ou, mais precisamente, no período de neutralização do território do Rupununi, ocasião em que foram afastados os missionários. Disseminando-se entre os povos Pemon e Kapon na região circum-Roraima, o movimento Aleluia conheceu grande efervescência naqueles anos, ecoando ainda pelas aldeias situadas nas imediações da missão beneditina,

[...] A dança é própria dos Taulipáng das montanhas, especialmente daqueles das proximidades do Roraima, uma lembrança em estilo indígena

dos missionários ingleses que atuaram outrora junto a essa tribo, mas sem deixar vestígios “cristãos” perceptíveis. Os dançarinos formam uma roda fechada. Em grupos de dois ou três, aos pares ou, na maioria das vezes, separados por sexo, eles andam de braços dados ou com a mão direita no ombro esquerdo do parceiro, um atrás do outro, batendo com o pé direito no chão. Como acompanhamento, são cantadas diversas melodias com letra indígena ou num inglês degenerado, breves melodias marciais com andamento ligeiro de marcha, pelo visto hinos religiosos ingleses. Sem dúvida, essas melodias, comparadas com as melodias de dança originais dos índios, como parixerá, tukúi, entre outras, “dão uma triste impressão de semelhança, como os farrapos de chita em corpos acostumados ao ar livre”, para usar as palavras do Sr. von Hornbostel. Às vezes, os primeiros dançarinos se viram, então as duas metades da roda dançam uma de encontro à outra, por pouco tempo, uma para frente, a outra para trás, os dançarinos jogando o tronco com força para frente e para trás. Ao fim de uma canção, todos ficam parados e quietos por algum tempo, virados para o interior do círculo, até os primeiros dançarinos iniciarem uma nova canção. - Se os bons missionários pudessem ver em que se transformaram seus ensinamentos cristãos, ficariam espantados. (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 114).

Em rápidas linhas, consistia o Aleluia em uma interpretação particular da teologia cristã, em que o panteão cristão foi incorporado à cosmologia indígena, e sobretudo a liturgia foi alterada, com a mudança da figura do sacerdote. No contexto do Aleluia, os especialistas eram os *piatzán*, ou xamãs, ainda que iniciantes, personagens que, por meio de um esforço intenso de reflexão e criação, inovavam as próprias tradições, estabelecendo o contato entre a sociedade e as divindades, que, aliás, já não constituíam mais um monopólio dos brancos (veja-se COLSON, 1960). Deste modo, cabe destacar que os criadores do Aleluia representaram não apenas oficiantes, mas tradutores, exegetas por excelência; eram chamados *ipu:kenan*, termo que pode ser traduzido literalmente por sábios, ou ainda, profetas, propagadores de uma mensagem cuja originalidade consistia exatamente em conceber um novo corpus de conhecimento, construído com base em elementos da cosmologia tradicional e do proselitismo cristão. Ocorre que, à diferença dos Piaroa, onde, conforme mostrou J.Overing (1975), liderança ritual e liderança política são sobrepostas, entre as sociedades Carib na Guiana as esferas de liderança podem ou não se recobrir, como no caso Makuxi, ou, em um limite, configurarem esferas absolutamente distintas, tal como observou D.Thomas (1982, p. 40) para os Taurepang. Diante disso, sugerimos que, em outra frente de evangelização, empreendida por missionários ingleses, a intermediação com a população indígena tenha sido exercida por lideranças rituais da sociedade Makuxi, e esta seria uma diferença básica com relação à situação referida anteriormente, em que atuavam os beneditinos no Vale do Rio Branco, questão mais afeta à liderança secular dos *iebru*, os chefes ou tuxauas.

De modo significativo, a missão dos beneditinos no alto rio Surumu, viria sobrepor-se a um longo histórico de relações destes povos com missionários cristãos (MENEZES, 1977;

COLSON, 1996). Durante os primeiros anos do século XX afluíam para a região das Guianas, e em especial, para esta área circum-Roraima, habitada pelos povos Pemon – Makuxi, Taurepan, Arecuna e Kamaracoto – e Kapon – Akawaio e Patamona –, diversos empreendimentos missionários que se agrupavam em torno de três grandes frentes propulsoras de proselitismo cristão: em uma frente, formada pelos beneditinos, como vimos, impulsionada com o desdobramento de dioceses na Amazônia desde a instauração do regime republicano no Brasil, que chegavam nos limites da colonização portuguesa a deparar-se, em outra frente, formada por missionários anglicanos e jesuítas ingleses, que, vindos desde o Mar do Norte a partir de 1803, sucederam os morávios de Brethren na Guiana, que atuaram de meados do século XVIII a meados do XIX nos vales dos rios Berbice e Corantim, e buscavam instalar novas bases de missionamento nos vales dos rios Essequibo e Rupununi, com a arregimentação de neófitos entre as aldeias Akawaio e Makuxi; e em mais outra frente, formada por missionários adventistas, que, vindos também desde o mar do Norte, pelo vale do rio Orinoco, sucediam, por sua vez, os capuchinhos catalães, que haviam estabelecido diversas missões na região desde o século XVIII até a guerra de independência venezuelana, e naqueles primeiros anos do século XX procuravam expandir o alcance de sua atuação até as aldeias Taurepang nas imediações do Monte Roraima.

Os anglicanos iniciaram sua atuação entre a população indígena na Guiana com a fundação da missão de Bartica⁹, por John Armstrong, em 1831, na confluência do rio Mazaruni com o rio Essequibo, e nos anos seguintes ampliaram seu desempenho com a fundação de outras missões na zona costeira, pelos rios Pomeroon e Moruca (1835), e já ao final da década, em 1838, o missionário Thomas Youd estendeu a iniciativa de propagação evangelizadora com a instalação de uma nova missão junto à aldeia Makuxi situada às margens do rio Pirara, no alto vale do rio Rupununi, ao extremo sul da colônia inglesa; no entanto, tal iniciativa de arregimentação da população indígena nesta área tornaria-se um estopim para o desencadeamento da disputa de fronteiras territoriais entre Inglaterra e Brasil, disputa esta que, conduzida à arbitragem internacional em 1842, se arrastaria até o final do século XIX, com a neutralização da faixa de terras limítrofe e a retirada dos missionários (NABUCO, 1941). Os anglicanos redirecionaram e expandiram sua atuação com o empreendimento de novas missões durante as décadas de 1860-70 em diversas aldeias no alto curso dos rios Mazaruni e Potaro, e nos anos seguintes dedicaram-se até a traduzir a bíblia para o Akawaio, procurando associar o Deus cristão a um personagem central na cosmologia destes povos de filiação linguística Carib habitantes na região do Roraima:

[...] O nome do maior herói da tribo, Makunaimã, parece conter, como parte principal, a palavra Maku = mau e o sufixo aumentativo imã = grande.

Assim, o nome significaria “o grande mau”, que bem corresponde ao caráter intrigante e funesto desse herói. Por isso, soa ainda mais estranho quando os missionários ingleses, em suas traduções da Bíblia na língua dos Akawoio, que são vizinhos e parentes próximos dos Taulipáng e dos Arekuná, conferem esse mal-afamado nome “makonaima” ao Deus cristão. (KOCH-GRÜNBERG, 1982, p. 18).

Logo após a definição das fronteiras nacionais, em 1909, o frei jesuíta Cuthbert Cary-Elwes viria empreender mais outra missão na região do Roraima, St. Ignatius, na área de savana habitada pelos Makuxi no alto vale do Rupununi, próximo à fronteira brasileira e venezuelana.

Cabe ressaltar, no entanto, ao longo dos sucessivos empreendimentos missionários que se alastraram a partir de três frentes colonizadoras desde meados do século XVIII, e chegavam a entrecocar-se na área circum-Roraima, em meio às aldeias Pemon e Kapon no início do século XX – entremeados por descontinuidades, interregnos, intermitência dos cléricos e congregações religiosas –, ocorreram inúmeros deslocamentos, viagens e movimentos migratórios de grupos e etnias indígenas diversos para os locais em que incidiram os focos de missionamento, onde mantinham encontros e se reuniam em ocasiões consecutivas, mesmo na ausência de sacerdotes, para entoar cantos, preces, celebrar batismos e casamentos. Entre estas inúmeras viagens, deslocamentos e migrações, imbuídas, nos termos de A. Colson (1996, p. 4), “com expressões orquestradas de entusiasmo”, os índios da região circum-Roraima, instigados pelos empreendimentos institucionais de evangelização das igrejas cristãs na região, também envidaram sua atenção em imitar, em reproduzir e reformular as atividades que vivenciaram nas missões para erigir suas próprias igrejas e escolas nas comunidades.

O empenho e a solicitude dos índios com as práticas rituais, registrados de modo recorrente na documentação missionária disponível para a região, atingiram uma excitação crescente ao final do século XIX que impeliu a moldagem de distintos movimentos entusiastas, como o Chochiman, o Krichin, o Cimitin e o Aleluia¹⁰. Tais movimentos “entusiásticos” brotaram inspirados em visões oníricas de diversos profetas, *ipu:kenan* – homens e mulheres talentosos e dedicados a amoldar sistematicamente as vivências e os conhecimentos provenientes do proselitismo cristão aos repertórios e procedimentos xamânicos –, que por meio de intensa contemplação, esforço de fabulação, proferimento de cantos, rezas, invocações, alcaçaram a revelação e diretivas emanadas de Deus e outras forças vitais do cosmos personificadas para a criação de novos conceitos e rituais (COLSON, 1996, p. 80-88). Traduziram Deus por *paba*, pai, e assim, ao fazerem seu o Deus cristão, os *ipu:kenan* contrapunham aos beneditinos, anglicanos, adventistas e jesuítas a criação de novos focos de irradiação evangelizadora.



Figura 2: Oração Aleluia na aldeia Serra do Sol (1984)

Fonte: Eliane Motta

VI Catequese primitiva: apesar das orações e canções sagradas, a desobriga

O impulso inicial dado pelos beneditinos às atividades de evangelização, no entanto, foi de curta duração, uma vez que os missionários, logo em 1912, seriam forçados a abandonar a missão do Surumu, por motivo de doença. Dos quatro monges e dois irmãos leigos chegados para fundar a missão, dois morreriam a caminho de Belém, com febre amarela, e um terceiro, Dom Adalberto Kaufmehl – que iniciara a tradução de trechos dos textos evangélicos para utilizar nas aulas de catecismo –, foi obrigado a retirar-se pelo mesmo motivo. Reduzidos em número, os missionários decidiram mudar para Serra Grande, um lugar a algumas horas de viagem ao sul de Boa Vista, na margem oposta do Rio Branco, de onde partiriam para realizar viagens de desobriga pelas fazendas e aldeias mais próximas. Os três missionários permaneceram realizando este trabalho até 1915, quando, por problemas internos à Ordem, voltariam ao Mosteiro-mãe no Rio de Janeiro.

Em 1921, com a ascensão do monge Dom Pedro Eggerath para a direção da Abadia beneditina no Rio de Janeiro, foram enviados outros missionários para o Rio Branco, abrindo-se uma nova fase da missão. Desta vez, havendo já superado o clima hostil na vila, e podendo contar com o patrocínio do novo abade e mais recursos, os monges finalmente instalaram-se em Boa Vista e voltaram-se para projetos mais ambiciosos, como a abertura de uma estrada contornando o trecho encachoeirado do Rio Branco, de Boa Vista a Caracaráí, e ainda a abertura de uma empresa agro-industrial. Fundaram então no Calungá,

em Boa Vista, um "patronato" para meninos e meninas indígenas, que funcionou em regime de internato até 1945, por onde passariam centenas de crianças provenientes de diversas aldeias.

De modo geral, a atuação dos beneditinos no Rio Branco centrou-se na catequese de crianças indígenas, aliada à educação formal, desde que estavam convictos de que a conversão só efetivar-se-ia em um processo de socialização. Para os adultos, reservavam a celebração litúrgica, muitas vezes enfatizando o ritual em detrimento da exegese. O contato com as aldeias nesta outra fase da missão ficaria por conta dos monges encarregados das viagens de desobriga, e entre eles, cabe destacar a figura de Dom Alcuino Meyer, cuja atuação foi a mais abrangente e duradoura, especialmente nas aldeias Makuxi.¹¹

Com efeito, a permanência da missão durante um período consecutivo mais longo, até 1947, permitiu que houvesse um avanço no trabalho de catequese e pela primeira vez, um monge lograria alcançar o domínio da língua com condições de fazer doutrinação no código nativo. Incumbido das viagens de desobriga e catequese dos índios que desde sua chegada no Rio Branco, em 1926, Dom Alcuíno Meyer ainda hoje é lembrado pelos índios mais idosos como o *padre Makuxi*, distinção que denota uma intimidade de convívio que os demais sacerdotes não parecem ter alcançado.

Dada a vastidão do território sob sua responsabilidade, Dom Alcuíno passaria a maior parte de seus vinte anos de missão em viagens pelas aldeias e fazendas, onde permanecia o tempo necessário para a celebração dos ritos litúrgicos, o que variava de algumas horas até semanas, dependendo dos serviços requeridos. O monge fazia as viagens a pé, e circunstancialmente era acompanhado por índios de uma aldeia a outra. Levava consigo apenas uma mula para carregar seus instrumentos indispensáveis, os 'santos óleos', livros de registro, bíblia, paramentos e eventualmente um altar portátil. O roteiro de cada viagem era elaborado pelo próprio missionário que aproveitava os meses de seca (novembro a maio) para percorrer o maior número possível de aldeias e fazendas e atingir os lugares mais distantes. Assim, por exemplo, nas suas viagens no ano de 1942, pelos vales dos rios Tacutu, Cotingo, Maú e Surumu, Dom Alcuino visitou, no período de 14 de janeiro a 5 de maio, quarenta e cinco aldeias e cinquenta e sete fazendas, retiros e garimpos. O saldo do serviço religioso que ele fornece é o seguinte: setenta e cinco missas celebradas, noventa práticas com pregações, quarenta e cinco catequese, vinte e cinco batismos, cento e trinta crismados, trinta e quatro casamentos, trinta e três confissões e trinta e cinco comunhões (MEYER, 1942).

Além dos esforços continuados no incitamento aos costumes e à moral católica, D. Alcuíno dedicou-se, sobretudo, e com notável persistência ao que chamava de catequese primitiva, a celebração dos sacramentos cristãos, em viagens de desobriga pelas aldeias.¹² Ele é lembrado pelos índios, principalmente os Makuxi mais idosos, pelos nomes com que

os batizou, pelos casamentos que celebrou, e de modo particularmente afetuoso pelas músicas que cantava ao som de um acordeom que, via de regra, trazia junto com os apetrechos cerimoniais às aldeias.

Com tais apetrechos, o monge enfrentava em outra frente, nas aldeias situadas nas proximidades da fronteira venezuelana, os missionários adventistas que naqueles mesmos anos, desde 1911, procuravam estabelecer sua missão nas aldeias Taurepan situadas nas vertentes do Monte Roraima,

[...] Chegamos a Acurimã às 10:00 hs. e pouco. O tuxaua André estava lá à nossa espera e recebeu-nos muito bem. Tivemos longa conversa sobre assunto religioso. Expliquei a ele umas tantas coisas e falei-lhe clara e decididamente, reprovando seu modo de agir quanto à mudança de religião, o ter ele 2 mulheres e outra encostada, etc., etc. Entrementes serviu-nos caxiri vermelho, tamarida e beijú; depois presenteou-nos com bananas, cana, etc. e um panacú cheio de beijú. Grande parte do pessoal veio cumprimentar-nos. A pequena casa ficou cheia e rodeada de gente escutando a nossa conversa [...] Apareceram em pleno dia quente, homens moços metidos em mantos ou capas de senhoras, próprias de região fria, o que lhes dava um ar grotesco e ridículo. Parecia uma exposição adrede preparada para servir de reclamo e testemunha do muito que os missionários adventistas lhes tinham feito. Eu disse que vinha batizar as crianças. Não houve quem o admitisse, naturalmente por ordem dos protestantes e influência do tuxaua e seu filho Francisco, completamente cativos da seita malaventurada, digo mais, fanatizados, e por mais outros espertalhões. O tuxaua André é ainda bruto e tolo demais para compreender o mal que fez e o erro em que está laborando. Verifiquei que ele mentiu descaradamente ao afirmar que não havia criança para batizar dizendo que tinham tódas morrido de febre.

A maloca do Acurimã representa uma pequena aldeia. Diversas casas circulares bem feitas, outras retangulares; algumas em construção. A sala dos protestantes é a mesma antiga capela, porém modificada. Doi-me no fundo da alma ver o estrago espiritual, que a chegada e atuação dos ministros adventistas causa na maloca do Acurimã [...] Para as instruções ou catequeses religiosas empregam imagens grandes como as vi na casa do tuxaua André representando cenas da vida de N.S., de São Paulo, do Antigo Testamento; e imagens pequenas, que distribuíam. Com aprovação eclesiástica podiam muitas dessas imagens e figuras servir para o nosso uso e limpar a região da peste protestante. (MEYER, 1931, p. 23).

Posturas e atitudes mais severas de admoestação dos índios à fé católica que mereceram o registro do próprio monge, em sua correspondência, referiam-se exclusivamente à atuação de missionários protestantes nas aldeias próximas às fronteiras, em que os objetos e imagens, assim como os locais utilizados nas celebrações religiosas eram sumariamente apropriados pelos representantes das igrejas concorrentes, diante do olhar dos moradores índios. As repreensões feitas àqueles que, de modo ostensivo ou dissimulado, acabavam por revelar o descumprimento dos procedimentos ensinados cristãos pelos beneditinos, não obliteraram relações pessoais, nem com os que se faziam adeptos do Aleluia nem com aqueles que se aproximavam de outros religiosos cristãos,

missionários anglicanos, adventistas e jesuítas concorrentes. Depois de anos cumprindo a desobriga pelas aldeias Makuxi, D. Alcuíno escrevia ao abade do mosteiro de S. Bento no Rio de Janeiro com o mesmo entusiasmo do início de sua missão,

O Maturuca é que em primeiro lugar mereceria a visita demorada do padre. Mas dependerá das circunstancias acima apontadas e de outras mais, qual o ponto a ser escolhido em primeiro lugar (Maturuca ou Barro, no Surumu, ou São Bento no alto Cotingo, ou Serra do Guariba, ou...?). Aos poucos esta ação se deverá estender aos outros lugares. Por ora só posso dizer que esta expectativa causou muita satisfação aos índios e em cerca de 20 malocas se prontificaram a fazer capella [...] Mas para tudo isso necessitarei que benfeitores me ajudem e deem imagens, estatuas, crucifixos, cobertas de altares, etc, bem como sinos de 7 até 30 kilos. Preciso ter com que possa estimular os índios e premiar o zelo e boa vontade deles. (MEYER, 1940).

Por sugestão de Dom Mauro Wirth, seu irmão de Ordem, que havia estudado literatura na Universidade de Viena e chegara na missão em 1936, Dom Alcuíno passou a coletar contos míticos, que lhe eram narrados por seus acompanhantes Makuxi nas pausas para descanso durante as viagens e chegou a colecionar cento e cinquenta desses relatos.¹³ Seu interesse explícito nessa coleta “era puramente linguístico e nada literário [...] Precisava conhecer melhor a língua macuxi, para poder catequisar os índios em seu próprio idioma, tornando minha missão mais profícua” (MEYER, Diários Pastorais 1927-1947). Embora tenha conseguido assim um alento para o esforço de doutrinação, o método de catequese parece ter permanecido o mesmo desde a fundação da missão, consistindo basicamente na celebração dos ritos canônicos, sem maiores elaborações teológicas. Pode-se observar pelo relatório de viagem acima mencionado, que a mensuração das atividades religiosas era dada mais pelo número de ritos celebrados do que por uma possível significação pretendida.

Neste sentido, o próprio Dom Alcuíno definiria o seu trabalho como *catequese primitiva*. Em outras palavras, o monge não buscava obter conversões baseadas em profundas convicções doutrinárias – o que talvez só esperasse das crianças indígenas, depois de alguns anos na escola em Boa Vista –, mas antes, por causa das condições em que realizava o seu trabalho, o domínio da língua lhe servia sobretudo para incitar os índios aos costumes cristãos de uma forma mutuamente inteligível, como esperava Dom Achario nos primeiros tempos da missão.

Além disso, o domínio da língua lhe serviria igualmente para formar uma noção mais exata dos limites de seu próprio trabalho, cujo nível rudimentar de doutrinação seria reconhecido por Dom Alcuíno na Introdução de sua coletânea de mitos, quando menciona as dificuldades com que se deparava para elaborar uma mensagem evangelizadora, a partir da narrativa mítica:

[...] nascimento, vida, morte, ressurreição, toda e qualquer mudança de estado e situação, tudo é variável, tudo é possível [...] Predominam aí a imaginação fértil, viva, destituída de lógica e bom senso. Tudo parece natural e nada é impossível. Os milagres narrados na Santa Escritura parecem prodígios insignificantes comparados com as transformações contadas nas lendas indígenas. (MEYER, Coletânea de Mitos).

A mesma candura expressa por ocasião das transcrições das narrativas Makuxi, quando registrava em sua apresentação o reconhecimento da insignificância dos milagres narrados na Santa Escritura diante das transformações contadas pelos índios nas 'lendas', D. Alcuíno demonstrava, ao final da vida, de volta à reclusão do claustro junto à 'família monacal' do Mosteiro São Bento do Rio de Janeiro. A revisão das transcrições era, nos últimos anos de vida, a sua principal ocupação. Dedicou-se, então, com notável esforço e persistência, a aprimorar os seus registros da '*imaginação fértil, viva, destituída de lógica e bom senso*'.

Conclusão

Os registros missionários dos beneditinos no Vale do Rio Branco e a memória social dos Makuxi sobre a atuação dos monges católicos, em meio a outras missões cristãs entre os povos indígenas na região do Roraima, convergem fortemente ao destacar sua ênfase ritual. A tônica imitativa que ressalta da reprodução sistemática das celebrações litúrgicas institucionalizada pelos monges, e da repetição ritual minuciosa praticada pelos índios, por certo requereu de uns e outros esforços para a adaptação, a adequação e a reinvenção de práticas e conceitos doutrinários do cristianismo.

No entanto, a ênfase ritual que ressalta no convívio entre missionários e índios não supõe apenas mera passividade. Se, como definiu Gabriel Tarde, a sociedade pode ser entendida como um grupo de seres capazes de imitar uns aos outros, ou que, mesmo sem imitação, partilham a posse de características comuns que são cópias antigas do mesmo modelo (TARDE, 1983, p. 68), então temos na imitação e repetição ritual a própria reinvenção das sociedades respectivas. Em outros termos, se invenção pode ser entendida como a reverberação, a combinação, a interconexão de imitações, então xamãs, profetas, catequistas esmeraram-se na interpreta/reinterpretação da(s) divindade(s) missionária(s), estabelecendo/tecendo conexões cosmológico-rituais.

Conforme este autor, a História, como comumente entendida, é simplesmente a cooperação ou oposição de certas invenções. E se invenção, por sua vez, seguindo o mesmo autor, pode ser entendida como uma singular intersecção de imitações heterogêneas em uma mente, e, por certo, uma mente excepcional; qualquer via que se abra às radiações de diversas imitações tende a multiplicar as possibilidades de tais

intersecções (TARDE, 1983, p. 92), então, assim, com os “restos de tradições cristãs profanados em festa”, os índios fizeram sua História, cantaram e dançaram o advento missionário.

Recebido em 10/8/2014

Aprovado em 15/9/2014

NOTAS

¹ O padre RR.PP. François Xavier Libermann, superior-geral da Congregação do Espírito Santo e do Sagrado Coração de Maria, foi incumbido pela Santa Sé no ano de 1896 de recolher informações sobre as missões católicas na Amazônia e averiguar a localização prioritária para o estabelecimento de novas missões apostólicas. Com esta incumbência, percorreu o Rio Uraricoera, onde se situava o Forte São Joaquim, construído nos limites ao extremo norte da colonização portuguesa em 1775. Na crônica de viagem, Libermann relatava as tribos existentes no Rio Branco no ano de 1899, juntamente com o padre Berthon, até a confluência de seus formadores, os rios Tacutu e região, que se distinguiam em *índios bravos* – como os *Jaricuna* no rio Uraricoera – e *índios mansos* – como os *Macuchis*, *Mapichianos* e *Aturians* no rio Tacutu –, os quais, então advertia, estavam sendo evangelizados pelos missionários anglicanos na fronteira com a Guiana Inglesa. (LIMBOUR, 1908, p. 515).

² A criação da missão no Rio Branco ocorreu, sobretudo, por iniciativa de Dom Gerardo van Caloen, arquiabade da ordem de São Bento no Brasil. Enviado ao Brasil pelo Papa Leão XIII no ano de 1895, junto com outros monges da congregação de Beuron para reavivar os mosteiros no país, Dom Gerardo, sagrado bispo de Pocéa em 1906, recebeu do Papa Pio X no ano seguinte a jurisdição sobre o território do Rio Branco, desmembrado da Diocese de Manaus (Decreto Consistorial de 15.08.1907), então a mais extensa jurisdição eclesiástica romana, na condição de Prelazia Nullius ao monastério de Mont Serrat do Rio de Janeiro (DEMUYNCK, 1910, p. 38).

³ O antagonismo entre mosteiro e missão foi explorado extensamente por Luis Felipe Baêta Neves (1978), em seu trabalho sobre os aldeamentos indígenas empreendidos pelos jesuítas no Brasil, no qual sustenta que as ordens missionárias têm como seu inverso as ordens monacais. O caso dos beneditinos no Rio Branco, no entanto, demonstra que tal antagonismo não constituiu um empecilho insuperável para que uma ordem monacal promovesse a catequização de índios, ao revelar uma extensão atenuada de seus princípios distintivos, conforme sumariados por D. Lourenço de Almeida Prado, (1994, p. 36) [...] O mosteiro Beneditino se afirma na estabilidade do monge e de sua casa, bem como da formação tranqüila da criação lenta e progressiva do trabalho simples e continuado. Se quisermos definir um método de apostolado beneditino, diremos que tudo se centraliza nessa edificação estável do mosteiro. O monge não é um pregador ou catequista itinerante; o seu mosteiro é que se constitui num centro, atraindo os bárbaros para a sua vida estável e laboriosa.

Cabe ressaltar, com respeito às ordens monásticas, o seu mais extremo rigor quanto ao desempenho das ações de reprodução, desde o adestramento dos noviços com a copiosa caligrafia esmerada na reprodução de textos sagrados, até a condução dos mais elaborados ritos com a observância estrita aos cânones estabelecidos. Nas palavras de Gabriel Tarde, [...] a mais exagerada expressão da sujeição geracional negativa à imitação encontra-se nas ordens monásticas, que requerem, junto com o voto de obediência, (ou melhor, de ambos, obediência e conformidade de credo), o voto de castidade (TARDE, 1898, p. 251).

⁴ Os fundadores da missão no Rio Branco foram os monges R.D.Achaire Demuynck, Vigário Geral, RR.DD. Bonaventure Barbier, D. Adalbert Kaufmehl, D. Bède Goppert e os irmãos D. Gaspard Elsenbusch e D.Melchior Doering.

⁵ A escolha da aldeia de Ildefonso não foi certamente uma escolha aleatória. Franco das Neves mantinha com Ildefonso um vínculo de longa data: relata o etnólogo alemão T. Koch-Grünberg (1979, p. 37, 68), que estivera com ambos na cidade de Manaus, em 1905, quando o administrador, em

reconhecimento a sua postura, conduziu Ildelfonso àquela capital para apresentá-lo ao governador do Estado do Amazonas, de quem receberia mais tarde o título de Capitão Geral dos índios do Surumu.

⁶ A atuação dos religiosos, à medida que estreitavam relações com os índios, parece ter repercutido rapidamente, chegando até mesmo a incomodar os fazendeiros mais distantes pela influência que detinham sobre a população indígena na região: “[...] os fazendeiros do rio Branco e do Uraricoera já começam a se converter em inimigos pelo temor de que, pouco a pouco, os religiosos atraíam à Missão todos os índios, privando-os assim de mão de obra. Em verdade, esta não é uma idéia tola, porque para a Missão acodem muitos índios das diferentes tribos, que bem sabem fazer uma distinção entre o bem e o mal, sobretudo entre um bom e um mau trato” (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 131).

⁷ Com a escrita dos versos entoados nas danças, Koch-Grünberg notou, “[...] Todas as danças e os cantos de dança desses índios estão intimamente ligados a seus mitos e lendas. Para as letras da dança, o mito em questão é que nos dá a chave. Assim, por exemplo, *parischerá* se refere a um extenso mito em que desempenham seu papel uns instrumentos mágicos de caça e pesca que um pajé recebe dos animais e que, ao final, por culpa de seus parentes malvados, tem que devolver. Tal como *tukúí* ou *tukúshi* é a dança de todos os pássaros e de todos os peixes, *parischerá* é a dança dos porcos e de todos os quadrúpedes. A chegada dos dançarinos e dançarinas numa longa corrente, sob a música dos trompetes de madeira, representa os porcos-do-mato que se vão, grunhindo surdamente. Originariamente, todas essas danças devem ter sido feitiços para conseguir caça e pesca abundantes”. (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 57).

⁸ “[...] Diz que *Selemelá* é um nome inglês. Provavelmente, modificação indígena de Samuel. Seu nome *Taulipáng* é *Kapötéling* [...] Meu pessoal diz que *Selemelá* fala inglês. Todo o seu vocabulário se restringe ao alfabeto inglês e a contar até dez, e ele gosta de mostrar seu conhecimento em tudo que é ocasião” (KOCH-GRÜNBERG, 1982, p. 120). No mesmo ano em que manifestara a Koch-Grünberg seu distanciamento em relação aos beneditinos, *Selemelá* recebeu em sua aldeia o primeiro missionário adventista na região do Roraima, *Ovid Elbert Davies* e o jesuíta inglês *Cary-Elwes*.

⁹ A crônica missionária anglicana registra a ativa participação dos *xamãs* (*piaimen*, *piazán*) desde as primeiras incursões feitas por *John Armstrong* às aldeias indígenas para a instalação da missão de *Bartica* em 1829 (PASCOE, 1854, p. 244). A crônica missionária também credita, significativamente, aos *xamãs*, frequentadores das missões, o enfeitiço que teria levado à morte o seu sucessor, *Thomas Youd*, fundador das missões subsequentes do *Pirara*, *Urwa* e *Waraputa* em 1842 (VENESS, 1869, p.129).

O sucessor de ambos, *W. Brett*, por sua vez, também designado ‘apóstolo dos índios na Guiana’, ao estender o proselitismo anglicano nos anos seguintes, registrou nestes termos o início de uma nova base no *Rio Pomeroun*: “[...] One day about noon I was surprised by a visit from an Indian with his son, a little boy about 5 years old: and I was still more surprised when after a friendly salutation on his part, he asked me if I would instruct the child. I had never seen the man before, and could hardly believe him serious in his request. He was however, perfectly in earnest and said that he had just returned to his ‘place’ after a long absence, he had been to the mouth of the *Essequibo* and had seen the Missionary work which was going on there. He seemed to have his eyes opened to the state of the Indians, as living without God in the world and expressed disgust at the superstition on his countrymen in serving devils. I found afterwards that he had been himself a sorcerer, but had broken his magical gourd in contempt of the art and cast away the fragments. He had no idea of a mediator between God and man, and was lost when I spoke to him of the Redeemer. He seemed however quite convinced of the impossibility of knowing his way to the ‘Great our Father’ without revelation from God himself, and promised to come every Saturday [...] Such was the commencement of the work on the *Pomeroun*. A single Indian, whom I had never seen, was induced by his secret conviction, to come forward and break by his example – the more powerful as he had once been a sorcerer – the spell which seemed to counteract my efforts” (BRETT, 1881, p. 243-244).

¹⁰ *San Miguel* é um sincretismo mais recente, iniciado por uma profetiza *ipu:kenan*, em 1971, na *Gran Savana* venezuelana (THOMAS, 1982).

¹¹ O monge *Alcuíno Meyer* (OSB) produziu uma vasta documentação registrando a sua atuação missionária no Vale do Rio Branco, de que faz parte uma coletânea de mitos (editada pela Diocese de Roraima em 2011), como também, um extenso vocabulário *Makuxi*, dezenas de volumes manuscritos compondo um diário de viagens redigido ao longo de décadas, além de centenas de cartas (em grande parte destinadas aos monges de seu mosteiro de origem), e ainda diversas crônicas, cuja versão original encontra-se depositada no arquivo do Mosteiro São Bento do Rio de

Janeiro. Dos escritos de Dom Alcuíno, cabe destacar aqui as publicações de três mitos constantes da presente coletânea pela UNESCO, com a iniciativa de A. Métraux - "LENDAS MACUXIS" in *Extrait du Journal de la Société des Americanistes, Nouvelle Série*, t. XL, 1951, pp.67-87. Musée de L'Homme - Palais de Chaillot / Place du Trocadero, Paris, XVI.e, 1951 - e, pelo Arquivo Nacional - "PAUXIANA - Pequeno ensaio sobre a tribo Pauxiana e sua língua, comparada com a língua Macuxi" - Ministério da Justiça e Negócios Interiores, Rio de Janeiro, 1956. Sobre a atuação missionária e a vida de Alcuíno Meyer, o monge beneditino, e irmão de família monacal, Dom Jerônimo de Lemos, elaborou um cuidadoso trabalho, editado pelo Colégio de São Bento do Rio de Janeiro em 1985 - "D. Alcuíno Meyer O.S.B. 1895 - 1985".

¹² Os sacramentos são eficazes conforme disposto pelo Concílio de Trento *ex opere operato* – pelo próprio fato de a ação sacramental ser realizada – a natureza comunicativa dos sacramentos cristãos é assim reconhecida em sua adequada realização por transmitir a graça de Deus independentemente da fé ou moral do celebrante ou destinatários. O seu valor provém da "instituição divina"- Canon VIII da sétima sessão – a condição do destinatário é apenas um lugar e não um obstáculo (OBEX, ato pecaminoso ou alienação) contra a administração do sacramento. A Graça é dada por Deus quando o sacramento é conferido justamente pela Igreja. Pelo princípio *ex opere operato* o trabalho torna os sacramentos únicos condutores da divina graça.

¹³ Os mitos coletados por Dom Alcuíno Meyer são narrativas que constituem um gênero específico da tradição oral Makuxi, os *Pandon*. Nas narrativas *Pandon*, contam-se os mitos, nas mais diversas ocasiões, frequentemente quando os índios se reúnem no pátio das aldeias ou das casas, ou mesmo na intimidade, deitados nas redes; moldando cada versão com a composição singular dos enredos, conforme as habilidades pessoais do narrador, o talento de mímica, a entonação de voz, a capacidade de memória, de fabulação, de explorar a plasticidade das situações ridículas, grotescas, dramáticas, poéticas, e mesmo os momentos de inspiração, comportando embelezamentos, acréscimos, omissões na improvisação de variações em torno de temáticas fundamentais atinentes a cosmologia, a etiologia e a organização social. A coletânea de mitos elaborada por Dom Alcuíno Meyer, compondo um acervo de narrativas Makuxi, vem se inserir ao conjunto mais amplo de publicações referentes a repertórios da tradição oral dos povos Pemon, entre as quais se destacam as obras de T. Koch-Grünberg ([1916-1928]1979-1982) e C. Armellada (1964; 1973).

FONTES:

Arquivo do Mosteiro de São Bento, Rio de Janeiro.

MEYER, Alcuíno. Relatórios de viagens pastorais. seção monacais. 1928 – 1946.

MEYER, Alcuíno. Diários Pastorais. 1927 – 1947.

MEYER, Alcuíno. Coletânea de Mitos.

MEYER, Alcuíno. Notas Históricas sobre a Missão Beneditina do Rio Branco.

D. Alcuíno Meyer ao Archiabade do Mosteiro de São Bento, 1928 - 1946. Correspondência particular.

REFERÊNCIAS

ARMELLADA, Cesareo. *Tauron Panton: Cuentos y Leyendas de los Indios Pemon*. Caracas: Depto. de Publicaciones/Ministerio de Educacion, 1964.

_____. *Tauron Panton II: Así disse el Cuento*. Caracas: Depto. de Publicaciones/Ministerio de Educacion, 1973.

BARBIER, Bonaventure. *Exploration Apostolique Dans Les Régions du Haut-Surumu*. Bulletin des Ouvres et Missions Benedictines au Brésil et au Congo, Lophem-lez-Bruges, Tome IV, 1911, p. 45-61.

BRETT, William Henry. *Mission work among the Indian tribes in the forests of Guiana*. Society for Promoting Christian Knowledge. London: New York: E. & J.B. Young and Co, 1881.

COLSON, Audrey Butt. The birth of a religion: the origins of a semi-Christian among the Akawaio. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 90, n. 1, p. 66-106, 1960.

_____. God's Folk: The evangelization of Amerindians in western Guiana and the Enthusiastic Movement of 1756. *Antropologica*, Caracas, n. 86(3), p. 3-111, 1996.

DEMUYNCK, Achaire De Rio de Janeiro à Boa Vista. *Bulletin des Ouvres et Missions Benedictines au Brésil et au Congo*, Lophem-lez-Bruges, Tome III, p. 32-245, 1910.

DIOCESE DE RORAIMA. *Onças, Antas e Raposas – Mitos makuxis registrados pelo monge beneditino Dom Alcuíno Meyer, O.S.B. entre 1926 e 1948*. Brasília: Gráfica Diocesana, 2011.

GOPPERT, Beda. Idiomes, Coustumes, Croyances des Indiens du Rio Branco. *Bulletin des Ouvres et Missions Benedictines au Brésil et au Congo*, Lophem-lez-Bruges, Abbaye de Saint-André par Lophem, Tome III. 1910.

KAUFMEHL, Adalbert "Une Journée Critique à la Mission du Rio Branco". *Bulletin des Ouvres et Missions Benedictines au Brésil et au Congo*, Lophem-lez-Bruges, Abbaye de Saint-André par Lophem, Tome III, 1910

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Del Roraima al Orinoco*. Tomos I e II. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela, 1979-1982.

LIMBOUR, Amet. A travers l'Amazonie: Voyages des RR.PP. Libermann et Berthon dans les Rios Negro et Branco, et des RR.PP. Parissier et Cabrolié dans le Juruha. *Les Mission Catholiques*, Lophem-lez-Bruges, n. 21, p. 511-523, 1908.

MENEZES, Mary Noel. *British Policy towards the Amerindians in British Guiana, 1803-1873*. London: Clarendon Press, 1977.

MEYER, Alcuyno. "Lendas Macuxís". *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, Nouvelle Série, t. XL, p. 67-87, 1951.

NABUCO, Joaquim. *O Direito do Brasil*. São Paulo: Rio de Janeiro: Ed.Nacional/Civilização Brasileira, 1941.

NEVES, Luis Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

OVERING, Joanna. *The Piaroa: a people of the Orinoco basin: a study in kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

PASCOE, Charles Frederick. *Two Hundred Years of the S.P.G.: An Historical Account fo the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts. 1701-1892*. London: Joseph Dowing, 1854. v.1.

PRADO, Dom Lourenço de Almeida. *Dom Alcuíno Meyer O.S.B.* Rio de Janeiro: Mosteiro São Bento (mimeo), 1994.

TARDE, Gabriel. *As Leis da Imitação*. Lisboa: Res editora, 1983.

THOMAS, David John. *Order Without Government: The Society of the Pemon Indians of Venezuela*. Springfield: University of Illinois Press, 1982.

VENESS, William. *Ten Years of Mission life in British Guiana*. Society for Promoting Christian Knowledge. Oxford: Clarendon Press, 1869.