UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

CAUÊ DAL COLLETO ALVES TANAN DA SILVA

EBRIEDADES NA AMAZÔNIA COLONIAL

Cosmologias do Rio Negro e as tentativas de coerção no tempo do Diretório (1754-1802)

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2019

CAUÊ DAL COLLETO ALVES TANAN DA SILVA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Histórica Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Henrique Soares carneiro

Coorientador: Alexandre Camera Varella

Interlocutores: Davi Cordeiro e Deusimar Morais

São Paulo 2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

T161e

Tanan, Cauê
Ebriedades na Amazônia Colonial: cosmologias do Rio Negro e as tentativas de coerção no tempo do Diretório (1754-1802) / Cauê Tanan ; orientador Henrique Soares Carneiro. - São Paulo, 2019.
268 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Amazônia Colonial. 2. Diretório. 3. Caxiri. 4. Aguardente. 5. Ebriedades indígenas. I. Carneiro, Henrique Soares, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): CAUÊ DAL COLLETTO ALVES TANAN DA SILVA

Data da defesa: 16/09/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): HENRIQUE SOARES CARNEIRO

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 16/11/2019

(Assinatura do (a) orientador (a))

TANAN, Cauê

Ebriedades na Amazônia Colonial – cosmologias do Rio Negro e a coerção em tempos do Diretório (1754-1802)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Histórica Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr._____

Instituição _____ Assinatura _____

Profª. Drª._____

Instituição _____ Assinatura _____

Prof. Dr._____

Instituição _____ Assinatura _____

À minha mãe Yara.

À minha avó Cadu.

Aos indígenas do Rio Negro.

Como os laços tradicionais dos indígenas constituem a muralha mais forte de sua organização social e a base de suas condições materiais de existência, o método inicial do capital é a destruição e o aniquilamento sistemáticos das estruturas sociais não-capitalistas, com que tropeça em sua expansão. Isso não significa já a própria acumulação primitiva, mas seu processo continua até hoje.

(Rosa Luxemburgo)

‘Iuka adabi repurasi mawaku
‘Iuka kuya rewarama kaxiri

(Taina Rukena)

Muita mutreta pra levar a situação
E a gente vai levando de teimoso de pirraça
E a gente vai tomando que também sem a cachaça
Ninguém segura esse rojão

(Chico Buarque)

Resumo

Esta investigação se debruça sobre os motivos que levaram à inserção dos artigos 13, 14, 28, 40, 41 e 42 no texto do Diretório do século XVIII que tratam das ebriedades e do comércio de aguardente com indígenas a fim de compreender também algumas de suas implicações na vida cotidiana dos nativos do Rio Negro. Para isso, o estudo se desenvolveu com o método da história cultural buscando nas comunicações de agentes coloniais e nos diários de viagem informações que permitissem montar um quadro dos personagens envolvidos bem como de suas atuações e discursos. Atenção especial foi dada à Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira, mas também são apresentados documentos escritos em nheengatu inéditos para a historiografia do período. As etnografias dos povos rionegrinos foram fundamentais para compreender as dimensões dos modos de atuação dos sujeitos indígenas. Afinal, a que se refere o termo ebriedades naquela lei?

Palavras-chave: Amazônia Colonial; Diretório; Caxiri; Aguardente; Ebriedades indígenas

Abstract

This research aims to analyze the reason that led to the insertion of articles 13, 14, 28, 40, 41 and 42 in the 18th Century Colonial Directorate dealing with the ebriedades and the aguardente trade with indigenous intending also to understand some of its implications in the daily life of the Negro River natives. For that, this study developed from a cultural history point of view searching in the letters of colonial agents, and in the travel diaries information that allowed us to build a framework of the characters involved and their performances. Special attention was given to the Alexandre Rodrigues Ferreira's Viagem Filosófica, but also presenting some nheengatu written documents unknown by the historiography of the period. The ethnographies of Negro River people were fundamental to understand the dimensions of action of the indigenous subjects. After all, what does the term ebriedades mean in that law?

Keywords: Colonial Amazon; Directorate; Caxiri; Aguardente; Indigenous drunkeness

Sumário

Lista de Figuras 1

Agradecimentos 2

Prolegômenos 6

1. O Diretório do século XVIII 18

1.1. A historiografia do Diretório 20

1.2. A questão das ebriedades no Diretório 48

2. Complexo de Ebriedades Indígenas 59

2.1. O complexo dos fermentados 67

2.2. O complexo do pó 87

2.3. O complexo do chá 98

2.4. "Uma verdadeira cena" e seu acontecimento 112

3. Cachaça e Caxiri: tecnologias e poder 180

3.1. Entre redes e companhia 180

3.2. Clastres, Foucault e o molinote de Poiares 202

Considerações Finais 222

Anexo 227

Fontes 235

Bibliografia 237

Lista de Figuras

Figura 1. *Peeru-Yukиsи*. Taracuá, Médio Rio Uaupés, 2014 78

Figura 2. Pedra de Cucuí, 1929-1930. Fonte: Arquivo Nacional 118

Agradecimentos

Essa dissertação só pôde ser escrita com um enorme apoio de muita gente cujas vozes de alguma forma se fazem ouvir ao longo de todo o trabalho. Em primeiro lugar, devo agradecer a minha mãe que me incentivou a estudar desde cedo e que enquanto professora da rede pública estadual se sacrificou muito mais do que podia para me deixar estudar. A ela devo um dos meus maiores agradecimentos.

Agradeço ao Luiz e a Silvia, duas pessoas sem as quais eu não teria me mantido no mestrado. Devo também um agradecimento muito especial a Fabiana Biela, daquelas pessoas maravilhosas que aparecem na nossa vida. Sua presença aqui nesta dissertação é marcante: um dos presentes de aniversário que dela ganhei foi um livro que me ajudou a localizar esta pesquisa cronologicamente: *Fronteira Amazônica* de John Hemming.

Agradeço sobremaneira as amizades que fiz junto à Companhia Naturalis, sobretudo Nanci Abade, Poliana Pitteri e Mauro Gentil Mineiro (Grillo), que me fizeram inclinar para os estudos da biomecânica do corpo (com Grotovsky) e do Teatro do Oprimido (de Augusto Boal). As pessoas maravilhosas que comigo fundaram e ajudam a manter a Companhia Raízes: Silvana, Silvia, Marcel, Camila Mello (agradeço às pessoas que estiveram presentes no início e que hoje nos acompanham de alguma forma). Coloco entre os amigos do teatro Jeferson Lorenzato e Diogo Mendes, mas a amizade desses dois é impossível de enquadrar em algum grupo de tão fundamentais. Agradeço também a Natália e Mariana, atrizes e professoras incríveis com quem sempre aprendi muito. Com essas pessoas pude aprofundar os estudos de teatro que me foram fundamentais inclusive para leitura de alguns documentos.

Agradeço a todas as amizades que fiz desde a graduação em História e que de alguma forma se mantiveram quando ingressei no mestrado como Gustavo Velloso e Ailton Teodoro, com quem iniciei os estudos sobre marxismo. Devo um agradecimento muito especial a Érika Maynart por ter suportado comigo muitas das agruras do conservadorismo institucional. Uma pesquisadora que já está decolando e cujo sucesso está apenas no início. Quão fundamentais foram sua amizade e vizinhança por tanto tempo! Agradeço também Dannylo Azevedo e Mário, que numa tarde qualquer se

dispuseram a fazer uma imersão em paleografia colonial comigo, o que me permitiu publicar um artigo basilar para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço Marielli Bimbatti pelas conversas sobre o perspectivismo e sobre a intelectualidade indígena que vem surgindo na região norte; a Laura Furquim e às conversas frutíferas que tivemos tantas vezes e com quem também realizei uma escavação em Tefé (AM) em 2012; a Suzy da Silva Santos e às conversas que tivemos sobre o modo com os indígenas vem se inserindo nas novas maneiras de se fazer museologia; e também a Romy Martinez e nossos diálogos comparando o Guarani, o Jopará e o Nheengatu. Um agradecimento necessário deve ser feito a uma belíssima geração que vem desenvolvendo atividades de grande relevância pelo PET da História e com quem organizei a I Semana de História da USP: Rafael, Raphael, Ana Carolina, Tailane, Daniela Ferrari, Alexia, Aline, Ivan e todos estudantes e professores das turmas de EJA da Escola Estadual Janete Mally. A coordenadora Isabel merece muitos créditos. O esforço de organização desse evento mostrou a importância de dar ouvidos àquelas pessoas cujas vozes são forçosamente colocadas para além dos muros da universidade. Muitas dessas vozes se fazem ouvir neste trabalho.

Agradeço as amizades que fiz e os diálogos nos cursos de Tupi Antigo e Nheengatu da FFLCH: Beatriz Negreiros, Sara da Colômbia, Marco (Aurélio) da USP, Marcel, Isabela de Castela, Ana Paula Piola (Pitomba), Andressa, Lucas Ciola, Marcelo, Verônica, Ana Paula, Rodrigo Brucoli, Juliana Campoi, Edgar, Gabriela Ismerim (Djibrila), Ciça, Rodrigüé e Wellington Caboclinho. Tantas gerações da nheengalera!

Também as amizades do curso de geografia com quem organizei o Seminário Internacional Hidronegócio e com quem desde então tive muitos diálogos sobre alimentação, cervejas, terra, gênero e terra preta de índio: Giovanna Port, Melanie Schisler e Rogério de Mambro, entre outros.

Um devido agradecimento aos amigos do Fórum sobre Violações de Direitos dos Povos Indígenas: Carol Moraes, Rafaela Achatz, Danilo Paiva Ramos, Spensy Pimentel, Talita Lazarin Dal Bó e Juliana Rosalen. Agradeço também às várias amizades que fiz atuando junto ao Serviço de Assessoria Jurídica Universitária (SAJU-Tuíra) da Faculdade de Direito da USP: Mariana Limeira, Maria Clara, Manuel, Amanda, Paula Góes, Paula e outras pessoas maravilhosas que compõem essa extensão universitária cuja organização estudantil faz toda a diferença! Aproveito para agradecer também a todo o apoio e as

conversas fundamentais que tive com Patrícia Rodrigues Fulni-ô. Foram fundamentais diversas conversas que tive com as amizades feitas no Levante Indígena da USP: Letícia Payayá, Gigio, Laís, Emerson Guarani-Nhandeva e Jaime Matsés. Agradeço as amizades do antigo Comtapajós: Naya, Mariana e Lea.

Não posso deixar de agradecer aos Guarani-Mbyá do Tekoa Kuarai Rexakã que me acolheram: Fábio, Lídia, Xeramõi Laurindo, Luciana, Lucimara, Silmara, Sebastião, Claudio, Tranquilino, Janaína e tantos outros. A vivência com eles me proporcionou calma e paciência para seguir em frente. Agradeço às pessoas maravilhosas que me receberam em São Gabriel da Cachoeira, sobretudo a dona Marta, Marivaldo, Patrocínia, profª. Celina, prof.ª Aparecida Peixoto, Wilson, Deusimar, Davi, Nego e todas as pessoas de Boa Vista da Foz do Rio Içana.

Agradeço muito o pessoal do Laboratório de Estudos Históricos das Drogas e da Alimentação, com quem pude discutir temas importantes, que me ajudaram sobremaneira durante o mestrado e com quem publiquei a edição nº1 da Revista Ingesta, primeiro periódico científico sobre drogas e alimentação para as humanidades: Lucas Endrigo, Viviane Aguiar, Nicole Bianchini, Luis, Frederico Toscano, Julio Delmanto. Devo sinceros agradecimentos às gentilezas de Lucas e Miquéias, funcionários do Centro de Documentação do Museu Amazônico.

Quanto aos professores, devo outros tantos agradecimentos. Em São Paulo, a Henrique Carneiro, meu orientador, e a Alexandre Varella com seus comentários críticos às minhas produções, alguém que tanto me incentivou. Também à professora Lilia Schwarcz cujo curso de Teoria Cultural foi da maior importância para esta pesquisa. À professora Tucci Carneiro, que teve um papel muito importante com sua avaliação construtiva nos primeiros resultados dessa pesquisa. Devo um agradecimento muito especial ao professor Eduardo Navarro, pois sem seu apoio e incentivo eu nunca teria ido ao Rio Negro e atinado a importância do tema desta pesquisa. Agradeço também ao professor Guilherme de Almeida, por tantos incentivos, e ao professor Danilo Guimarães pelos diálogos que tivemos na Casa de Culturas Indígenas. Em Belém, agradeço muito os professores Marcio Couto, Karl Arenz e Rafael Chambouleyron da UFPA pelas indicações bibliográficas. Em Manaus, agradeço fundamentalmente ao professor Auxiliomar Ugarte por tantas orientações bibliográficas e documentais sobre a história do Amazonas. Por fim, mas não menos importante, também agradeço demais as professoras Stephanie Girão, com tantas

gentilezas, e Fabiane Vinente, da Fiocruz, aquela pessoa com quem uma conversa vale um curso inteiro!

Prolegômenos

Minha atenção se voltou para a história dos povos tradicionais no momento em que ouvi pela primeira vez sobre o trabalho colossal da arqueóloga Niède Guidon. Após uma visita a São Raimundo Nonato (PI) em 2008, voltei para lá em 2009 já na graduação para realizar uma escavação arqueológica com uma de suas equipes. O trabalho de campo foi instigante, embora minha predileção pelo curso de História em São Paulo acabou prevalecendo na época. Mas de fato não me afastei da arqueologia. Em 2012, após cursar uma disciplina no Museu de Arqueologia da USP, realizei uma escavação na cidade de Tefé (AM) com uma das equipes do professor Eduardo Neves. Não foi este o início da minha guinada para os estudos na Amazônia, mas foi um momento importante.

Não segui caminho nesta área, mas meu interesse pela arqueologia nunca deixou de existir. Encaro a investigação histórica como uma espécie de escavação de palavras, de ideias, discursos e sobretudo de hábitos (nem sempre apenas) pretéritos registrados nos documentos. Foi, no entanto, um trabalho de campo em específico que me levou posteriormente a escrever o primeiro projeto desta pesquisa. Em 2010 fiz um curso de Tupi Antigo no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH com o professor Eduardo Navarro, com quem também no fim daquele ano fui pela primeira vez à cidade de São Gabriel da Cachoeira no Alto Rio Negro. Daí em diante minha inclinação para compreender modos de vida tradicionais, principalmente buscando compreender outras histórias, se consolidou. Para lá voltei em 2011 e 2012 com grupos do professor Navarro a fim de estudar nheengatu; depois, em 2014 e 2016 para elaborar o projeto de pesquisa do mestrado; e, por último, em 2018 para realizar entrevistas. Durante todos esses anos busquei incessantemente caminhos para um tipo de história hoje muito falada, mas pouco exercida de fato. Ao longo do tempo fui percebendo e incorporando uma ideia sobre a qual esta pesquisa se assenta: não se faz história a respeito dos indígenas sem ouvir o que os conhecedores nativos têm a dizer.

Esta pesquisa se inscreve, a princípio, no campo da história das drogas e da alimentação. No que se refere à história europeia (e global) esse já é um campo relativamente antigo que surgiu como desdobramento das investigações no campo da

cultura material promovidas pela Escola dos Annales na França desde a década de 1960. No entanto, foi na década de 1990 que este campo se consolidou com a publicação em língua francesa da obra *História da Alimentação* de Jean Louis-Flandrin e Massimo Montanari.[1] Particularmente quanto à história das drogas, mesmo no âmbito da história global, sua consolidação é ainda mais recente com os trabalhos de Paul Gootenberg nos anos 1990 e seu *Cocaine: Global Histories*, onde se debruçou sobre a história da cocaína para explicar os fluxos econômicos internacionais e a presença da substância em diversos lugares do mundo. No entanto, a área teve como principal ponto de partida um estudo sobre o açúcar realizado pelo antropólogo Sidney Mintz na sua obra *Sweetness and Power: the place of sugar in modern history*. Este trabalho, como uma de suas grandes contribuições para o tema, veio para demonstrar que a fronteira entre alimentos (sólidos, líquidos etc.) e as drogas é muito mais tênue do que alguns discursos contemporâneos mais conservadores alegam. Trata-se, portanto, de uma obra basilar para todos que querem trilhar este caminho investigativo. Hoje os pesquisadores do campo costumam se reunir nos encontros organizados pela Alcohol and Drugs History Society (ADHS), organização anglófona que realiza eventos em várias partes do mundo. O último deles, por exemplo, ocorreu em 2019, na cidade de Pequim.

No Brasil, o campo é bastante modesto e acompanhou a difusão dessas pesquisas a partir da década de 1990, embora seja necessário pontuar e considerar os esforços compilatórios do antropólogo e folclorista Câmara Cascudo desde a década de 1960 com a publicação de uma obra de referência sobre alimentação.[2] Quase na virada do milênio, alguns trabalhos tiveram importância fundante para a historiografia nacional, como a publicação de um estudo de Henrique Carneiro e Ulpiano Bezerra de Meneses no qual os autores apresentaram balizas teóricas e metodológicas para o desenvolvimento de investigações na área de alimentação[3]. Esse artigo veio na esteira do início do trabalho do historiador Carlos Roberto Antunes dos Santos, que publicou diversos estudos e orientou inúmeras pesquisas de 1995 até 2013. Sua obra inaugural nesse campo foi *História da Alimentação no Paraná*.

---

[1] FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo (Orgs.). História da Alimentação. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

[2] CASCUDO, Luís da Câmara. História da Alimentação no Brasil. São Paulo: Editora Global, 2011 [1967].

[3] MENESES, Ulpiano T. Bezerra de; CARNEIRO, Henrique. *A História da Alimentação: balizas historiográficas*. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, v. 5, n. 1, p. 9-91, 1997.

Por sua vez, a historiografia das drogas no Brasil deve muito a outras áreas das ciências humanas e sobretudo às pesquisas em antropologia que se debruçam sobre o tema há muito mais tempo. A consolidação desse campo, porém, veio com o desenvolvimento das pesquisas de Henrique Carneiro desde suas teses de mestrado e doutorado até trabalhos recentes, a saber: *Filtros Mesinhas e Triacas: as drogas no mundo moderno* (1994), *A igreja, a medicina e o amor: prédicas moralistas da época moderna em Portugal* (2000), *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia* (2002), *Pequena enciclopédia da história das drogas e bebidas* (2005), *Álcool e drogas na história do Brasil* (organizado com Renato Venâncio, 2005), *Drogas e Cultura: novas perspectivas* (coletânea interdisciplinar, 2008), *Bebida, abstinência e temperança* (2010) e o mais recente *Drogas: a história do proibicionismo* (2019). Isto sem contar com os diversos artigos publicados sobre o mesmo tema.

Carneiro vem orientando trabalhos tanto na área de alimentação como no de drogas. Neste último caso, vale destacar *A Embriaguez na Conquista da América: medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII*, livro publicado em 2013 fruto do mestrado de Alexandre Varella; *Receitas do regime: a dietética entre índios e espanhóis no México e Peru entre os séculos XVI e XVII*, doutorado deste mesmo autor; *A moderação em excesso: estudo sobre a história das bebidas na sociedade colonial*, mestrado de Lucas Avelar; *Camaradas Caretas: drogas e esquerda no Brasil*, fruto do mestrado de Julio Delmanto; *História Social do LSD no Brasil: os primeiros usos medicinais e o começo da repressão*, doutorado deste mesmo autor; e *A história das drogas e sua proibição no Brasil*, doutorado de Carlos Torcato. Por fim, em 2016 foi fundado o Laboratório de Estudos Históricos das Drogas e da Alimentação (LEHDA), que vem buscando reunir pessoas dedicadas aos estudos de ambas áreas para construir uma rede de intelectuais que se debruçam sobre os temas a elas relacionados. Em 2019, o laboratório lançou o primeiro periódico brasileiro sobre alimentação e drogas voltado para as humanidades: *Ingesta*, revista discente organizada por Viviane Aguiar, Nicole Bianchini e por mim.

Esta dissertação também se insere entre os estudos de história dos povos indígenas no Brasil de modo que foi desenvolvida no entrecruzamento deste campo com o que apresentamos acima. Um desafio e tanto, pois em ambos se exige maior diálogo entre diferentes áreas do conhecimento numa postura inter, trans e multidisciplinar. Os riscos são muitos, mas eu os assumo. Desse modo, o que se desenvolveu aqui também vem na

linha dos esforços de muitos pesquisadores que desde a década de 1980 vêm se dedicando ao assunto com uma perspectiva cada vez menos eurocêntrica e colonialista. O marco teórico dessa guinada certamente foi a publicação de *História dos Índios no Brasil* em 1992, coletânea organizada por Manuela Carneiro da Cunha. O que se escreve aqui também é herança teórica desta obra que completa 27 anos.

Desse entrecruzamento, ou melhor, dessa fronteira surgiram trabalhos de enorme importância para a emergência de uma nova vereda historiográfica que se propõe a abordar as festas e a embriaguez entre os indígenas, algo ainda muito pouco desenvolvido no Brasil. Os primeiros estudos nesse sentido foram do historiador paraibano João Azevedo Fernandes com sua tese de doutorado intitulada *Selvagens Bebedeiras: Álcool, Embriaguez e Contatos Culturais no Brasil Colonial* defendida em 2004 – e publicada em 2011 – bem como com alguns artigos tal qual *Sobriedade e embriaguez: a luta dos soldados de cristo contra as festas dos Tupinambá*, de 2007. Seu doutorado, sobretudo, foi um estudo importante para a dissertação de mestrado de Lucas Avelar e fundamental para a paraense Maria Betânia Albuquerque, que desenvolveu um trabalho buscando compreender modos de produção e transmissão de conhecimento dos indígenas através das cauinagens dos Tupinambá no período colonial. O esforço desta pesquisadora e sua equipe resultou na publicação de *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial*. Como se nota, essa historiografia está ainda bastante voltada para os estudos do período colonial (onde, aliás, me insiro também).

Os motivos para isso me parecem muito variados, mas certamente os principais são a falta de importância dada aos indígenas enquanto sujeitos históricos pelos pesquisadores dos períodos imperial e republicano, mas também o que considero ser um grave problema para a (e da) historiografia brasileira como um todo: a partir do século XVIII, e com muito mais ênfase no século XIX, os registros que se referem a "índios" começam a ficar cada vez mais escassos. Isto se deve ao processo de séculos de genocídio com o consequente desaparecimento de povos inteiros? Provavelmente, mas não apenas isso. Porque, com as premissas de um projeto de branqueamento social instaurado no tempo do Diretório que foi se acentuando posteriormente, a documentação deixou de identificar determinados sujeitos como *índios* e passou a utilizar uma variedade de termos que marcam um suposto estágio de transição entre ser indígena e ser branco, tais quais *caipira*, *caboclo*, *mameluco*, *caiçara*, *sertanejo* etc. ou meramente a referência a esses indivíduos como *misturados*, *mestiços* e *miscigenados*. Já existem alguns estudos demonstrando isso como o de Maria

Regina Celestino de Almeida e um artigo muito recente de Vladimir Bertapeli.[4] Logo, à medida em que adotou esses termos e com eles passou a (des)identificar determinados sujeitos, essa tradição historiográfica (que se auto-intitula) brasileira incorporou acriticamente o discurso de branqueamento e o ratificou como "história oficial".

Este assunto, porém, mereceria uma pesquisa com dedicação total e não apenas um comentário. A menção aqui busca apenas apontar algumas questões tangentes ao nosso tema que foram suscitadas a partir das leituras dos documentos. Por outro lado, quando tratamos de estudos anteriores ao período colonial, há um sem número de pesquisas que vêm sendo desenvolvidas no âmbito da arqueologia. Mas particularmente quanto às festas e ao consumo de álcool entre os nativos há dois trabalhos – e não mais que isso – dedicados a estudá-los. O primeiro é *O cauim e as beberagens dos Guarani e Tupinambá: equipamentos, técnicas de preparação e consumo*, artigo fundamental de Francisco Noelli e José Proenza Brochado, que no entanto foca bastante nestes povos da família tupi-guarani. Já o segundo, de Fernando Ozorio de Almeida, é um pouco mais abrangente ao incluir em sua análise os contatos culturais entre povos dessa família linguística e dos Arawak para explicar processos migratórios em *A arqueologia dos fermentados: uma etílica história dos Tupi-Guarani*. O restante são algumas menções sobre fermentados alcoólicos em trabalhos (muito recentes) que se debruçam mais sobre estilos e tradições cerâmicas.

O que há de comum em todas essas pesquisas sobre festas e embriagantes tanto no período colonial como pré-colonial é o foco no consumo do álcool. E foi trilhando esse mesmo caminho que esta pesquisa se iniciou preocupada com a compreensão dos modos indígenas de beber, como se constituíram ao longo do tempo. Quando estive pela primeira vez em São Gabriel da Cachoeira, visitei uma maloca de caxiri (que alguns anos depois seria incendiada) e percebi que o consumo de embriagantes, sobretudo o álcool, poderia me levar a investigações muito profundas sobre hábitos e maneiras pretéritos (mas ainda presentes) do cotidiano nativo. O estigma da embriaguez entre os indígenas, os relatos de abuso de álcool e todos os problemas associados a isso bem como os diversos casos de suicídio naquela cidade me sensibilizaram bastante e me instigaram a investigar melhor

[4] ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret. Reflexões sobre relações interétnicas e mestiçagens*. Varia história, v. 25, n. 41, p. 85-106, 2009; BERTAPELI, Vladimir. *A miscigenação como negação do outro: os "Índios Aldeados" e o fim dos aldeamentos paulistas*. História e Cultura, v. 6, n. 1, p. 262-288, 2017.

as estruturas dessa realidade. No entanto, com o tempo e com o desenvolvimento da pesquisa notei que seria insuficiente – no caso do Rio Negro – analisar a embriaguez e as experiências embriagadas dos indígenas apenas pelo viés do consumo alcoólico. Nesse sentido, muitas considerações feitas aqui podem ser estendidas a diversos outros povos indígenas das chamadas "terras baixas", mas o foco desta pesquisa está nos hábitos e maneiras dos indígenas rionegrinos por se voltar mais às suas manifestações culturais.

Nesse sentido, enquanto a obra de João Azevedo Fernandes se voltava para o choque cultural entre europeus e indígenas visto pelo viés do consumo alcoólico, mesma preocupação de Lucas Avelar; e enquanto a obra de Maria Betânia Albuquerque se voltou sobre o caráter educativo das festas, este estudo visa investigar os motivos que levaram à inserção dos artigos 13, 14, 28, 40, 41 e 42 no texto do Diretório do século XVIII tendo como eixo de análise as atuações de indígenas, suas ebriedades e diferentes discursos sobre elas através de uma leitura crítica da documentação do período.

O recorte cronológico desta pesquisa deve ser entendido mais como referenciais teóricos do que como parâmetros absolutos da conjuntura que analisamos: inicia com o diário de viagem de Mendonça Furtado ao Rio Negro em 1754 e termina com o diário de Humboldt na ocasião de sua chegada ao Rio Negro, em 1802. Outros documentos *paleográficos* fogem àquele recorte, mas são igualmente valiosos para a compreensão da conjuntura analisada. O mesmo pode ser dito sobre a utilização de documentos *etnográficos*, ou seja, fontes recentes cujos registros mnemônicos remontam a essa época. Entre estes últimos estão as duas entrevistas realizadas com dois indígenas Baré em São Gabriel da Cachoeira cujas memórias, como veremos, foram fundamentais para a compreensão de um episódio marcante desse período. Os registros mnemônicos das fontes foram analisados tanto no âmbito do discurso como no âmbito de marcas que refletem atividades sociais ou atuações de certos sujeitos em determinados momentos e lugares.[5] Há alguns documentos utilizados aqui, porém, que não apresentam datação cronológica, o que exigiu um primeiro esforço de análise para localizá-los no tempo em relação às outras fontes e, a partir disso, compreender e analisar seus registros mnemônicos nos termos supramencionados.

[5] A ideia de identificar e decifrar marcas e emblemas é inspirada também na leitura de GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Ou seja, entre os documentos aqui analisados há fontes coloniais e fontes etnográficas dos povos sobre os quais estamos tratando. Para a historiografia mais tradicional isto seria um equívoco sem tamanho, um desarranjo metodológico de uma consciência histórica que deveria ser capaz de "desentrelaçar os novelos" dos dados documentais para uma leitura crítica do passado.

Não está em jogo aqui abrir mão de tal leitura crítica, pelo contrário. Mas por que "desentrelaçar novelos" – isto é, simplificar o que é complexo – para realizar uma análise verdadeiramente crítica? Por que não compreender os dados nas suas complexidades? Fazer como Isaac Newton, que reduziu a natureza em leis fundamentais? Fundamentais do ponto de vista de quem? Desentrelaçá-los não seria um modo de reduzir os seus discursos e significados? Trata-se aqui de um equívoco, de fato, mas não no sentido de uma confusão mental, e sim no sentido de uma análise que leve em consideração a ambiguidade dos discursos presentes nas fontes, as diferentes vozes que ali estão buscando se fazer ouvir, mas que certamente não dizem por si só. Por essa razão se faz necessário um pensamento crítico e analítico.

Poder-se-ia arguir que esse intento constitui anacronismo. Mas, afinal, quando se trata de história dos indígenas, considerando também seus parâmetros cosmológicos, suas noções de passado e passagem do tempo, acusar *anacronismo* não seria de certa forma um modo de subjetivação conceitual? De outro modo, como podemos compreender a categoria *anacronismo* de acordo com outras noções de tempo e de passado? Não creio que haja uma única resposta para isso e este estudo nem de longe se propõe a responder a este tipo de pergunta.

O que se quer enfatizar aqui é a necessidade de reconhecer outras formas de atuar e outros personagens que nem sempre estão explícitos nos documentos, embora sua presença neles seja marcante; a necessidade de exercitar a escuta das vozes de sujeitos históricos nativos; e a urgência de prescindir de grandes modelos explicativos (embora não de categorias analíticas) para analisar as fontes. Por esse motivo utilizo fundamentalmente o método da história cultural inclinando-me para o estudo das culturas populares (neste caso, de algumas distintas culturas indígenas).[6] Esse método em si,

[6] BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: EDUNESP, 2002.

porém, não resolveu por completo o desafio que me propus. Por essa razão tive de contar com outras ferramentas historiográficas.

No âmbito da história comparada, Marcel Detienne explica que a comparação de culturas distantes no tempo (e às vezes também no espaço) é possível desde que sejam feitas questões que possam ser respondidas a partir de diferentes pontos de vista.[7] Sendo assim, para o tema central desta pesquisa – as ebriedades indígenas – são as perguntas a seguir que virão a nos provocar: de que maneira os indígenas se relacionam com as substâncias psicoativas? Qual a relação dessas substâncias com suas ebriedades? Essas ebriedades têm alguma relação com as organizações sociopolíticas nativas? Há relação delas com alguma forma de economia dos nativos? Há economia tradicional entre os nativos? Ela pode ser homogeneizada? Como as instituições coloniais se relacionaram com as ebriedades indígenas? E também, como essas ebriedades se expressam nas fontes?

A postura indagativa da história comparada representa grande importância para uma pesquisa como esta, mas ainda assim não o suficiente para dar conta do desafio proposto. Por isso, também utilizo um preceito da chamada etno-história: a busca por informações oriundas de fontes contemporâneas que tenham relação histórica direta com sujeitos pretéritos[8]. Foi essa busca que também me levou ao trabalho de campo em São Gabriel da Cachoeira, mas não foi ela que me proporcionou os meios adequados para realizar as entrevistas ali. Neste caso, recorri aos procedimentos da história oral para ter acesso à Tradição Oral do Alto Rio Negro e assim dispor de informações de eventos históricos e dramáticos transmitidos a outras gerações como ensinamento.[9]

Para esta pesquisa, portanto, as ferramentas extraídas da história comparada, da etno-história e da história oral se inscrevem no âmbito de uma história cultural, isto é, são ferramentas que me permitiram a referida inclinação para o estudo das *culturas* indígenas, consideradas junto a seus aspectos político e econômico.

Com elas, por um lado, foi possível compreender a atuação de diferentes sujeitos a partir de seus hábitos e modos conferindo a esta pesquisa uma orientação primordialmente

---

[7] DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. Idéias & Letras, 2004.

[8] IBARRA ROJAS, E. *La Analogía como Herramienta Básica en el Estudio de la Historia de Talamanca, Costa Rica.* Cuadernos Digitales nº 20, vol. 7, 2002

[9] Em termos epistemológicos, a Tradição Oral é uma modalidade da história oral; mas nas sociedades orais ela possui tamanha importância que se torna um dos principais mecanismos de coesão social. MEIHY, José Carlos Sebe Bom (org.). *(Re)introduzindo a história oral no brasil: 1º Encontro Regional de História Oral*. São Paulo: FFLCH/Xamã, 1996.

braudeliana, mas profundamente articulada com outras posturas teóricas: uma atenção – inspirada nos estudos de Marshall Sahlins – às modalidades do fazer histórico que não se fundamentam na história global; uma noção de poder a partir de variados modos de exercê-lo como decorrência das reflexões de Pièrre Clastres e Michel Foucault; finalmente, a ideia de que drogas e alimentos não devem ser pensados como substâncias completamente distintas e também uma noção de gosto (ou formação de gostos) ambas derivadas dos estudos de Sidney Mintz. Nesse sentido, portanto, sendo nosso assunto principal as ebriedades dos indígenas, tema do cotidiano de suas práticas, nosso ponto de partida jamais poderia ser o "contato" entre indígenas e europeus já que estamos tratando de situações que não se iniciaram nesse momento, mas remontam à longa data. Nosso ponto de partida é um cenário atuante constituído por essas ebriedades e que se deparou com as invasões europeias. No Rio Negro, a partir do século XVIII.

Por outro lado, as ferramentas acima evocadas possibilitaram também o uso de etnografias e um fértil diálogo com a Etnologia em estudos como de Robin Wright, Stephen Hugh-Jones, Renato Sztutman, entre outros. Sem aprofundar a cosmologia dos povos indígenas do Rio Negro (considerando também algumas outras cosmologias amazônicas) não seria possível compreender suas atuações pretéritas nem, inclusive, algumas reações coloniais que vieram para coagi-las ou constrangê-las.

As ebriedades são um fenômeno central na vida de diversos povos indígenas, daí a profunda relevância de uma pesquisa como esta, sendo também o que a coloca *na direção* de uma história decolonial. Não sou capaz de definir o que seria uma "história decolonial", mas para este trabalho significa pensar num conjunto de temas de interesse dos povos originários articulados a um esforço de análise voltado para identificar e compreender os modos de atuação de sujeitos em nível local ou regional e que por vezes também incidem sobre processos históricos mais abrangentes.[10] Os tempos do Diretório são tempos em que se intensificaram formas de coerção contra indígenas.

Curiosamente, a princípio o Diretório havia entrado nessa investigação por acaso, mas acabou tomando mais espaço do que o previsto. O acaso foi ter encontrado referências de

[10] Faço uso do termo "originários" como forma de aproximar o que será tratado neste estudo com o pressuposto jurídico consolidado na Constituição Federal brasileira de 1988 (em seu artigo 231) segundo o qual os povos a quem esse termo se refere gozam de direitos que não foram instituídos, mas *reconhecidos* pela Carta Magna. Em absoluto, o termo "originário" ainda pode ser melhor discutido e aprofundado pela historiografia no que diz respeito aos indígenas em suas atuações como sujeitos históricos.

seus artigos 13 e 14 – que orientam diretores a coagir as ebriedades indígenas – e os artigos 41 e 42 – que tratam do comércio de aguardente – quando li *Fronteira Amazônica* de John Hemming. Os artigos 28 (sobre ebriedades) e 40 (sobre comércio de aguardente) foram acrescidos à análise posteriormente com a leitura completa do texto dessa lei. Já o imprevisto foi ter de atravessar uma montanha de lugares-comuns colocada (imposta) como anteparo pelo mais profundo conservadorismo historiográfico com que me deparei desde o início da pesquisa.

Por isso talvez boa parte do capítulo 1 pareça um tanto desconexa com o restante da dissertação. Nesta primeira parte realizamos uma breve revisão bibliográfica sobre a historiografia do Diretório do século XVIII buscando compreender suas continuidades e rupturas em relação à legislação que o antecedeu. Em seguida, introduzimos o tema central de nossa análise – as ebriedades indígenas – a partir de sua emergência no texto dessa lei.

Já no capítulo 2 mergulhamos nas cosmologias indígenas do Rio Negro a partir da análise de *Viagem Filosófica ao Rio Negro* de Alexandre Rodrigues Ferreira e complementarmente de outros documentos: os diários de viagem de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio e Alexander von Humboldt bem como a obra *Tesouro Máximo Descoberto no Rio Amazonas* do padre João Daniel. Contamos também com estudos arqueológicos apresentando retratos e caminhos indígenas anteriores ao período colonial e, profusamente, com dados etnográficos que nos permitiram compreender alguns dos fundamentos dessas cosmologias. Desse modo a análise trouxe o arcabouço necessário para compreender a inserção dos artigos 13, 14 e 28 no texto do Diretório. Paralelo à análise da documentação, também procuro me posicionar diante de alguns debates antigos e recentes.

Por fim, no capítulo 3 o foco da análise volta-se para a introdução da aguardente entre os indígenas. Para isso, busco informações pertinentes ao tema na obra de João Daniel e no diário da viagem de Mendonça Furtado ao Rio Negro, mas é o momento em que apresento documentos inéditos do século XVIII escritos em nheengatu cuja análise permitiu uma leitura mais precisa dos principais motivos que levaram à inclusão dos artigos 40, 41 e 42 no texto da lei de 1757. A partir disso apresento uma reflexão sobre poder e coerção no tempo do Diretório.

Para estes prolegômenos duas últimas considerações devem ser feitas, uma sobre a documentação disponível e outra sobre o título. Quanto às fontes, apenas restando seis meses para o fim da pesquisa é que foi possível visitar os arquivos públicos em Belém e em Manaus. Todo pesquisador que pretende se enveredar para os estudos sobre bebidas alcoólicas – fermentadas ou destiladas – no período colonial deve considerar que a documentação pertinente existe, mas ela está muito esparsa e dispersa por diferentes arquivos locais. No Projeto Resgate há documentos sobre o assunto, mas muito poucos, de modo que não é possível realizar uma pesquisa sobre o tema utilizando apenas eles.

Por isso, buscamos no Arquivo Público do Estado do Pará (APEP) documentos que pudessem conter alguma informação sobre consumo alcoólico e embriagantes através de códices intitulados "*Comunicação de diversos com o governo*". Neles, porém, não foram encontradas informações pertinentes.[11]

No Museu Amazônico, consultei alguns microfilmes buscando principalmente documentos assinados pelo bispo Miguel de Bulhões, pois há no acervo do Centro de Documentação dessa instituição algumas fotocópias feitas na Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL), mas nada encontrei. O que daqui percebi é que deve haver uma série de documentos inéditos não apenas na BNL como também no Museu Britânico aos quais não tive acesso durante o mestrado.

Por fim, antes iniciar a análise é importante frisar que o escopo geográfico desta pesquisa é o Rio Negro. Isso poderia colocar em questão o uso da expressão "Amazônia Colonial" que consta no título já que o estudo aqui apresentado não vai se debruçar exaustivamente sobre situações ocorridas nas mais diversas partes da bacia amazônica. No entanto, a partir do século XVIII, o Rio Negro parece ter sido o epicentro de uma série de acontecimentos cujos desdobramentos se estenderam para toda a Amazônia e para muito além dela. Onde houvesse disputas territoriais, ali estavam presentes diversos elementos do tempo do Diretório. Para discerni-los, é necessário compreender o jogo político no qual esse órgão foi criado, assunto que será abordado em meio aos debates que a historiografia especializada vem realizando sobre o mesmo.

[11] Foram consultados 69 códices sob este título.

Capítulo 1

O Diretório do século XVIII

O *Directorio que se deve observar nas povoações de índios do Grão-Pará e Maranhão enquanto Sua Magestade não mandar o contrário*, ou simplesmente Diretório do século XVIII, foi uma lei publicada em 1757 com vigência a partir de 1758 no período em que Sebastião José de Carvalho e Melo (o Marquês de Pombal) era Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino, o equivalente ao cargo atual de Primeiro-Ministro. No entanto, não foi Pombal quem elaborou esse documento, mas seu irmão mais novo Francisco Xavier de Mendonça Furtado, então governador do Grão-Pará e ex-militar, em parceria com o bispo Miguel de Bulhões.

Sobre o processo histórico que levou à criação do Diretório, duas obras são fundamentais: a primeira é *Fronteira Amazônica: a derrota dos índios brasileiros* de John Hemming onde a quantidade de fontes apresentadas bem como o esforço de interpretá-las foi pioneiro para compreender o período[12]; a segunda é o estudo recente mais relevante sobre o Diretório, uma tese de doutorado defendida em 2012 por Mauro Cezar Coelho intitulada *Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*.[13] Nela o autor não apenas realizou um interessante levantamento bibliográfico sobre essa lei como também revelou quão fundamental foi a participação dos moradores da colônia para sua instituição através das pressões políticas que exerciam sobre Mendonça Furtado.

A leitura dessas obras me conduziu a uma análise sobre ações políticas empreendidas na década de 1750 pelos agentes da colonização, um primeiro passo para concretizar o projeto de um estudo interdisciplinar sobre o assunto.[14] A leitura atenta do diário de viagem de Mendonça Furtado e de duas de suas comunicações com seu irmão Carvalho e Melo permitiu identificar a agência indígena por meio de suas festas à semelhança do que outrora fora notado por Nádia Farage em relação às guerras no Rio Branco em que

---

[12] HEMMING, John. *Fronteira Amazônica: a derrota dos índios brasileiros.* São Paulo: EDUSP, 2009.

[13] COELHO, Mauro Cezar. *Do Sertão para o Mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, o caso do Diretório dos Índios (1751 – 1758).* São Paulo: Tese de Doutoramento, 2005.

[14] TANAN, Cauê. *Rústicos e Civilizados: embriaguez indígena e ações políticas na Amazônia do século XVIII*. Revista Cultura y Droga, 22, (24), 13-33, enero-diciembre 2017.

também se envolveram portugueses e holandeses[15]. No diário foi registrada uma festa preparada no dia 21 de Dezembro de 1754 para a chegada de Mendonça Furtado em Itarendaua (Aldeia da Pedreira) que, como demonstrei, evidencia modos indígenas próprios de ação política.

Uma das conclusões de meu trabalho foi apontar historicamente o que pesquisas etnográficas e arqueológicas vêm demonstrando há algum tempo: as bebidas alcoólicas, a antiguidade de seu consumo e as relações políticas que caracterizam as festas são elementos centrais no modo de organização das sociedades indígenas, como veremos no capítulo 2. Desse modo, a análise dos registros históricos amparada pelos documentos etnográficos publicados pelos próprios indígenas e pelas pesquisas a respeito dos dabucuri – festas tradicionais no Rio Negro – atestam como uma leitura atenta pode extrair informações valiosas sobre as atividades dos indígenas nos processos históricos considerando suas próprias formas de atuação. Logo, a "carência de fontes" sobre indígenas no período colonial talvez seja antes proveniente da falta de atenção dos pesquisadores do que da realidade dos arquivos, ou seja, uma ideia que está mais para a ordem do discurso.

Assim, mesmo que muitos historiadores estejam alertando para a necessidade de incluir a agência indígena nas análises historiográficas – impulso derivado da crítica de Manuela Carneiro da Cunha à abordagem historiográfica mais tradicional que ou se limita a identificar essa agência pelo viés da subordinação do trabalho ou simplesmente elimina sua presença das narrativas históricas[16] – ainda não se aponta nesses estudos onde reside ou como ocorre essa atuação segundo os modos próprios dos nativos. A historiografia recente sobre o Diretório, por exemplo, reconhece uma "agência política e econômica" dos indígenas diante dos colonizadores, mas se trata novamente de referir-se a essa atuação apenas como mão de obra submetida pelos agentes coloniais. O que faremos a seguir é uma breve revisão bibliográfica sobre a historiografia do Diretório para que depois possamos avançar em nosso objetivo principal: desvendar os motivos que levaram à inserção dos artigos que tratam das ebriedades indígenas e do comércio de aguardente com esses sujeitos no texto daquela lei.

---

[15] FARAGE, Nádia. *As Muralhas do Sertão. Os Povos Indígenas no Rio Branco e a civilização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

[16] CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Introdução a uma história indígena*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 9-24.

1.1. A Historiografia do Diretório

Aprofundando nos debates recentes acerca da política indigenista no período colonial, alguns autores têm apontado a submissão dos indígenas pelo trabalho como um dos elementos de continuidade entre o Regimento das Missões, criado na segunda metade do século XVII, e o Diretório do século XVIII. A este elemento se somam outros: o reconhecimento de certa soberania dos indígenas, o desenvolvimento do comércio do sertão e o princípio da tutela.[17] Camila Dias demonstra em sua análise que a lei setecentista se fundou nos princípios morais que estruturaram a política indigenista desde o século XVI, os mesmos que também estavam presentes nas políticas do reinado de D. Pedro II no século XIX. Tais princípios se articulam com o reconhecimento da liberdade dos indígenas e também com a submissão de sua mão de obra, isto é, uma liberdade reconhecida que todavia não impedia o acesso de colonos à sua força de trabalho; pelo contrário, endossava tal prática.[18] Acrescento que essa prerrogativa de modificação dos costumes assentada sobre a noção de moralidade da segunda escolástica – tradição teológica fundada por Francisco de Vitória e difundida por Bartolomé de Las Casas, entre outros – também pode ser encontrada no âmbito discursivo até o presente.

Assim, em Rústicos e Civilizados defendi que a ação política engendrada por Mendonça Furtado e Pombal deu continuidade àquela que os jesuítas empreendiam até então tendo como fator comum o projeto de civilizar os indígenas (de acordo com o que esses agentes coloniais pensavam ser "civilizado"). Por esse motivo, do ponto de vista dos nativos, de fato a troca do sistema jesuítico para a administração dos diretores parece ter alterado pouco seus lugares em relação ao processo colonizatório.

Embora a dissertação de Dias não tenha sido incorporada no artigo que publiquei, seu argumento central corrobora a ideia que desenvolvi naquela ocasião. No entanto, deve-se ressaltar que as linhas de continuidade existentes entre a documentação do século XVII e do século XVIII ficam mais atenuadas quando esbarram nas diferenças de atitude quanto

---

[17] Deve-se compreender como *reconhecimento da soberania* dos indígenas um modelo imposto pela administração colonial para garantir o domínio da Coroa sobre os territórios nativos concomitante à submissão da força de trabalho dos indígenas.

[18] DIAS, Camila. *Civilidade, Cultura e Comércio: os princípios fundamentais da política indigenista na Amazônia (1614-1757)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2009., p. 41.

às relações que esses vários agentes coloniais estabeleceram com os indígenas (ainda que os objetivos finais dessas relações fossem os mesmos). Ao mesmo tempo, essas relações também se diferiam pelas distintas conjunturas históricas nas quais se desenvolveram e sob as quais foram instituídos o Regimento das Missões e o Diretório.

Nesse sentido, algumas chaves de compreensão precisam ser adicionadas como fatores diferenciais da lei setecentista: o fato de ter sido formulada como resposta à pressão dos colonos por acesso à mão de obra, como demonstrou Mauro Coelho[19]; a secularização da administração das aldeias; a remuneração prevista para indígenas; a possibilidade de ocupação de cargos públicos por indígenas; a permissão a moradores para habitar as povoações de nativos como forma de incorporar estes ao modo de vida português; e também, como medida legal inédita até então, a incitação ao casamento interétnico. Como demonstram Camila Dias e Mauro Cezar Coelho, é certo que a instituição do Diretório resultou das tensões que surgiram no início da colonização do Vale Amazônico e não de uma demanda do Iluminismo. Por outro lado, não se pode perder de vista que a lei se fundamenta na "experiência"[20] de Mendonça Furtado naquela região assim como ela também ressoa ideias ilustradas que circulavam pela Europa do século XVIII sobre liberdade e razão sobretudo.

Diante disso, o objetivo deste capítulo é evidenciar mais um elemento diferencial presente no texto do Diretório: o papel central do diretor – às vezes mencionado pela historiografia, mas não com a devida ênfase – refletindo o ambiente ilustrado em que esta lei foi instituída. Para isso, partindo da análise de artigos do Diretório, realizaremos nos dois primeiros tópicos uma revisão da literatura especializada que discute a submissão dos indígenas pelo trabalho (com um acréscimo interpretativo) e da instrução e proteção de indígenas; no terceiro tópico, trataremos dos descimentos (isto é, da retirada dos indígenas dos sertões para as reduções jesuíticas e para as povoações portuguesas) e do fomento à miscigenação; por fim, o último tópico será uma análise mais detida na documentação a respeito da reforma de costumes dos nativos.

A centralidade do papel do diretor que busco evidenciar aqui está marcada já no primeiro artigo daquela lei: "*haverá em cada uma das sobreditas Povoações, enquanto os Índios não tiverem capacidade para se governarem, um Diretor*" (art. 1).

---

[19] COELHO, Mauro Cezar., Op. Cit., 2012.
[20] "Esse avatar do pensamento ilustrado". IDEM, p. 180.

Docilizar os índios, desterrar o vício da ociosidade

Partiremos da citação de trechos do Diretório para então apresentar o debate historiográfico sobre elementos neles presentes:

> *E como esta determinação é a base fundamental da Civilidade que se pretende,* ***haverá em todas as Povoações duas Escolas Públicas, uma para Meninos*** *na qual se lhes ensine a Doutrina Cristã, a ler, escrever e contar na forma que se pratica em todas as Escolas das Nações civilizadas;* ***e outra para as Meninas****, na qual, além de serem instruídas na Doutrina Cristã, se lhes ensinará a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura e todos os mais ministérios próprios daquele sexo*. (art. 7)
>
> *Em primeiro lugar cuidarão muito os Diretores em lhes persuadir o quanto lhes será útil o honrado exercício de cultivarem as suas terras; porque por este interessante trabalho não só terão os meios competentes para sustentarem com abundância as suas casas e famílias; mas vendendo os gêneros que adquirirem pelo meio da cultura, se aumentarão neles os cabedais à proporção das lavouras e plantações que fizerem. E para que estas persuasões cheguem a produzir o efeito que se deseja lhes farão compreender os Diretores que a sua negligência e o seu descuido tem sido a causa do abatimento e pobreza a que se acham reduzidos; não omitindo finalmente diligência alguma* ***de introduzir neles aquela honesta e louvável ambição, que desterrando das Repúblicas o pernicioso vício da ociosidade*** *as constitui populosas, respeitadas e opulentas*. (art. 17)
>
> *Finalmente, como suposta a rusticidade, e ignorância dos mesmos Índios, entregar a cada um o dinheiro que lhe compete seria ofender não só as Leis da Caridade, mas da Justiça, pela notória incapacidade que tem ainda agora de o administrarem ao seu arbítrio, será obrigado o Tesoureiro geral a* ***comprar com o dinheiro que lhes pertencer na presença dos mesmos Índios aquelas fazendas de que eles necessitarem****: executando-se nesta parte inviolavelmente aquelas ordens com que tenho regulado nesta Cidade o pagamento dos ditos Índios em benefício comum deles. Deste modo acabando de compreender com evidência estes miseráveis Índios a fidelidade com que cuidados nos seus interesses e as utilidades que correspondem ao seu tráfico, se reporão naquela boa fé de que depende a subsistência e aumento do Comércio* (Art. 58)

> *É verdade que não admite controvérsia que em todas as Nações civilizadas e polidas do Mundo a proporção das Lavouras, das manufaturas e do Comércio se aumenta o número de Comerciantes, operários e Agricultores, porque correspondendo a cada um o justo e racionável interesse proporcionado ao seu tráfico, se fazem recíprocas as conveniências e comuns as utilidades. E para que as Leis da distribuição se observem com recíproca conveniência dos moradores e dos Índios e estes se possam empregar sem violência nas utilidades daqueles,* ***desterrando-se por este modo o poderoso inimigo da ociosidade, serão obrigados os moradores, apenas receberem os Índios, a entregar aos Diretores toda a importância dos seus salários, que na forma das Reais Ordens de Sua Magestade devem ser arbitrados de sorte que a conveniência do lucro lhes suavize o trabalho*** (art. 68)

Os trechos acima destacados guardam entre si um eixo comum, que embora também esteja presente em outros artigos, conduz a uma linha de ação específica: a educação de indígenas está intrinsecamente vinculada à exigência do trabalho à serviço da Coroa. Nesse sentido, é possível afirmar que no programa do Diretório a agricultura e o comércio passam a ser o caminho através do qual seria implantado navida dos indígenas "aquela honesta e louvável ambição" para "desterrar o vício da ociosidade" (art. 19) assim como o "espírito pragmático" que se configurava como uma das principais ideias que circulavam no século XVIII[21]. Logo, o trabalho como motor da ambição é uma ideia fundamental do Diretório.

Há, no entanto, dois principais campos de interpretação sobre o lugar do trabalho dos indígenas no texto da lei (embora talvez não sejam os únicos possíveis). O primeiro deles indica continuidade das leis anteriores partindo de variados argumentos.

A origem dessa perspectiva remonta à abordagem de João Lúcio de Azevedo, historiador português que se dedicou a estudar nos primeiros anos do século XX a incidência política e econômica da atuação dos jesuítas na região norte.[22] Buscando destacar a participação desses atores, sua obra consistiu, por um lado, em fazer apologia ao trabalho dos missionários e, por outro, condenar veementemente a administração secularizada ocorrida a partir da instituição do Diretório. Para ele, o que houve a partir da década de 1750 foi apenas "uma desculpa à luz da razão" para se retirar dos jesuítas o

[21] COELHO, Mauro Cezar. Op. Cit., 2012.

[22] D'AZEVEDO, João Lúcio. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos.* Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso e Irmão, 1901.

poder temporal dos aldeamentos e passá-lo aos diretores. Ao destacar dessa lei o modo como era explorado o trabalho indígena nessa nova forma de governo, o autor indicava haver mais continuidades do que rupturas em relação ao que se legislou anteriormente. Há razão em seu argumento, mas, frise-se, não se deve segui-lo apenas olhando para trás.

Este argumento retornaria à cena historiográfica nos anos 1980 com Heloísa Bellotto e Marivone Chaim. A primeira enfatizando que afastar os missionários da administração dos aldeamentos não teria implicado em mudanças quanto ao uso da mão de obra dos indígenas. Logo, o Diretório estaria inserido na mesma linha do sistema das Missões.[23] Chaim acompanha esse raciocínio, mas ao tratar do "proveito e utilidade dos índios" identifica no caráter de ordenamento o elo entre a lei setecentista e o sistema anterior.[24] Também reconhece uma estreita relação entre submissão do indígena pelo trabalho e a tutela exercida pelos diretores, ideia que mais tarde seria defendida por Camila Dias. Esta relação de fato pode ser observada mais especificamente no artigo 58 destacado acima. Nele também pode ser notado um dos papeis coadjuvantes no exercício do programa do Diretório: o tesoureiro geral, que ficaria responsável pela administração dos salários dos indígenas.

Camila Dias segue a trilha da argumentação de João Lucio de Azevedo – e sua ideia de "desculpa à luz da razão" do Diretório – retomando mais uma vez sua perspectiva historiográfica. Seu argumento central, porém, se diferencia ao evidenciar a maneira como certos aspectos da fundamentação moral da segunda escolástica estão tão presentes nas leis do século XVII quanto podem ser observados no texto do Diretório do século XVIII. Neste caso, os argumentos dos dois autores possuem uma diferença apenas formal. Mas além disso, Dias busca se destacar de duas linhas de interpretação que apareceram nas décadas de 1990 e 2000: uma mais geral sobre a colonização portuguesa na América e outra específica sobre o Diretório. No primeiro caso, a autora afasta o argumento de que a legislação indigenista estava subordinada à dinâmica do tráfico de escravos e o de que a liberdade dos indígenas teria surgido como complemento à mão de obra escrava trazida da África, ideias que fundamentam a teoria de um "antigo sistema colonial" defendida por Fernando Novais e Luís Felipe de Alencastro. Nisto seguimos a autora.

---

[23] BELLOTTO, Heloísa L. *Trabalho indígena, regalismo e colonização no Estado do Maranhão nos séculos XVII e XVIII*. Revista Brasileira de História. São Paulo, 2 (4), 1982.

[24] CHAIM, Marivone Matos. *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811*. São Paulo; Nobel; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1983.

Em segundo, mais especificamente, a autora afasta a interpretação de que o Diretório teria sido uma alternativa ao Regimento das Missões – ideia que remete à obra de Ângela Domingues – argumentando que o controle da mão de obra era na verdade resultado da articulação entre o reconhecimento da soberania indígena e o princípio da tutela (o que, de fato, parece ficar evidente no artigo 59) bem como defende que a agricultura passaria a ser a base do comércio, princípio do pensamento fisiocrático. Dias reconhece como diferença desta lei em relação às anteriores a possibilidade de colonos habitarem as povoações junto aos indígenas e, como "diferença radical", a troca de missionários por laicos na administração das mesmas. Haveria, portanto, apenas diferenças, não exatamente transformações.[25]

Por outro lado, o segundo campo de interpretação sobre o assunto aponta para a década de 1750 como um momento de ruptura, consolidado com a instituição do Diretório. Os argumentos nem sempre se assemelham àqueles defendidos por Novais e Alencastro a respeito da "crise do antigo regime", pois algumas abordagens historiográficas vão se atentar para aspectos do interior do processo colonial sem a preocupação de enquadrá-lo imediatamente no sistema econômico moderno. São aspectos de ordens política, social e também econômica sobre os quais os autores se debruçaram para compreender dinâmicas específicas ocorridas na região amazônica e que foram se espalhando para outras partes do território.

Aqui se encontra a abordagem de John Hemming, que se alinha à perspectiva na qual o trabalho escravo de africanos viria substituir o dos indígenas atentando-se menos para as regiões onde a mão de obra nativa ainda era largamente utilizada. Centrado na figura de Pombal, seu estudo ressalta como a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão atrelada à concessão de uma falsa liberdade aos indígenas teria significado uma mudança radical em favor dessa livre empresa. Logo, não se modificava a condição submissa dos indígenas, mas criava-se aí os alicerces para uma sociedade mercantil inexistente até então. A mudança em relação ao que precedia esta lei consistiria em trazer para o centro da economia colonial a força de trabalho de africanos nos extensos terrenos de cultivo para exportação, enquanto as "fortuitas" plantações indígenas ficavam, como complemento, destinadas ao consumo local[26]. Desse modo, seu olhar sobre o Diretório, embora não seja idêntico, vai ao encontro da noção de "crise do antigo regime".

[25] DIAS, Camila. Op. Cit., 2009.
[26] HEMMING, John., Op. Cit., 2009.

De maneira similar, Colin Maclachlan afirma que a ideia de se utilizar escravos africanos na economia de plantation foi encarada como a "chave para a prosperidade" no Maranhão. Para ele, a força de trabalho dos indígenas seria destinada apenas às necessidades imediatas da economia – ficando assim subordinada às plantations – e ao mesmo tempo serviria de instrumento para a integração política e econômica dos nativos ao império português. Seguindo a trilha da Escola de Estudos Hispano-Americanos dos Estados Unidos, argumenta também que o sistema das missões foi abruptamente dissolvido em 1757, o que torna sua leitura mais radical do que a do autor precedente. Também centra sua análise na figura de Pombal a cujo poder, com a instituição do Diretório, estaria submetido o controle direto sobre os indígenas[27]. O que mais distingue este autor dos demais, porém, é ter identificado no texto do Diretório um projeto de transformar os indígenas em sujeitos como os yeomen, uma classe social de terratenentes do medievo e início da modernidade na Inglaterra[28].

De outro modo, com Rita Heloísa de Almeida, a figura de Pombal vai assumindo um papel não tão protagônico como anteriormente. São as ações de Mendonça Furtado e principalmente a figura do diretor que vão adquirindo maior importância no processo de elaboração do texto daquela lei, uma contribuição que serviu de parâmetro para vários trabalhos posteriores. Desse modo, a partir da leitura das comunicações do governador com seu irmão em Lisboa, a autora mostra como o Diretório se tornou, enquanto regimento de trabalho por definição, um necessário substituto para o Regimento das Missões. Ao mesmo tempo em que atendia às demandas da colonização, transcendia os limites do sistema anterior – que concentrava a conversão e o trabalho no interior dos aldeamentos – promovendo a transformação da condição civil dos indígenas. Estes, segundo a autora, estariam em situação de igualdade civil com os colonos, argumento que certamente deixa de lado a sua condição de tutelados pelo diretor. Diferentemente dos autores anteriormente citados, Almeida destaca a importância que a agricultura em particular adquire como um dos elementos centrais desse novo "plano de organização da economia do Maranhão, do Pará e das novas áreas que estavam começando a ser

[27] MACLACHLAN, Colin M. *The Indian Directorate: forced acculturation in Portuguese America (1757-1799)*. The Americas - Publication of The Academy of American Franciscan History, Washington (DC), 1972.

[28] Seria necessário realizar um estudo comparado específico para compreender melhor as similaridades e diferenças entre o papel dos yeomen na Inglaterra e aquele atribuído aos indígenas pelo Diretório, um assunto que requer por si uma pesquisa à parte.

exploradas e ocupadas"[29]. Esta obra abre as portas para um novo horizonte historiográfico que aparecerá algum tempo depois.

Com Mauro Cezar Coelho o debate começa a ganhar novo rumo. Em "Do Sertão para o Mar" o autor se debruça sobre o Diretório desde o seu processo de criação até as contradições de sua aplicação e os motivos que levaram ao seu fim em 1798. Nessa obra, estendendo a argumentação de Almeida, a agricultura aparece como elemento diferencial em relação às leis anteriores ganhando papel de destaque não apenas por ser a base para o comércio, mas porque surge "como o meio pelo qual o índio se tornava, mais que trabalhador, um elemento positivo do Império".[30] Um aspecto da lei usado para justificar sua importância é o número de artigos que versam sobre o tema: 11 de 95. Assim, seriam dois os propósitos da agricultura no projeto do Diretório: civilizar os indígenas e manter a colônia abastecida. De atividade purgativa, como era no sistema de missões, o trabalho se tornava a redenção da incivilidade indígena ao mesmo tempo em que seu incentivo visava fazer dos indígenas recursos produtivos para a metrópole. Esta perspectiva nos parece a mais convincente em relação a este tópico, mas outros aspectos da conjuntura do Diretório não devem passar despercebidos; aspectos que nos ajudam a compreender melhor a profundidade das transformações que ocorreriam a partir daquele momento.

Entrementes, na perspectiva de destacar a exploração dos indígenas pelo trabalho como elemento mantido pelo Diretório em relação às leis anteriores, deve-se questionar: quando foi que não se procurou subordinar o trabalho de indígenas treinando-os e estabelecendo jornadas de trabalho seja durante o período colonial ou posteriormente? É possível evocar, desde os primeiros contatos com europeus, algum período em que se desobrigava-os desse tipo de submissão? Neste último caso, talvez sim. Pode-se aferir que, em termos jurídicos e administrativos, apenas a partir do reconhecimento de seus "usos, costumes e tradições" na Constituição Federal de 1988 os indígenas passam a ser desobrigados de ter sua força de trabalho explorada por um não indígena. Mas isso não significa que essa exploração, na prática, tenha deixado de existir. Antes disso – e apesar das leis de liberdade desde o século XVI – particulares, missionários e autoridades disputaram a mão de obra nativa diretamente ou, também, disfarçando tal subordinação ao negar-lhes suas identidades sob o discurso de estarem "integrados" à sociedade

---

[29] ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 195.
[30] COELHO, Mauro Cezar. Op. Cit., 2012, p. 189.

colonial ou nacional. Este foi um mecanismo muito artificioso para tornar disponível sua mão de obra.

No entanto, a jornada de trabalho indígena no Diretório se distingue do que havia anteriormente por ter-se tornado parte de um programa que associava diretamente ou confundia as noções de civilidade e utilidade econômica ou produtiva dos indígenas. A própria noção de "civilidade" se distingue nos dois momentos, antes mais associada à ideia de urbanidade cristã. Além disso, como identificou Mauro Cezar Coelho, se a agricultura mantém sua condição de estratégia pedagógica, seu propósito específico de gerar recursos e comportamentos – como extensão daquela estratégia – surge aí como uma novidade. Por fim, era o diretor quem assumia o papel principal no incentivo ao cultivo e ao aumento das lavouras para "desterrar o vício da ociosidade" entre os indígenas.

Acrescento ao debate o tipo de relação que deve ser observada no Diretório entre educação e trabalho (educação para o trabalho e trabalho como educação) diferindo-me aqui da proposta de Coelho de apartá-los de sua condição intrínseca. É a noção de disciplina em ambos a chave que os mantém conectados na busca por adequar gestos, maneiras e ensinar obediência; que cria mecanismos minuciosos de controle dos indígenas e de suas atividades, registrados por relatórios anuais, como recomendava o art. 73. A lei de 1757, repercutindo ideias próprias de sua conjuntura, parece se inscrever na fórmula foucaultiana: inova na escala do controle com maior nível de detalhamento das atividades (95 artigos com instruções sobretudo aos diretores para tratar da infância à vida adulta dos nativos, das atividades que realizavam nas escolas, nas roças etc.); inova em seu objeto (a utilidade dos índios, presente por todo o texto, chave para economia e eficácia); e inova com um modo de coerção e subjetivação constante voltado mais ao processo que ao resultado do trabalho: "introduzindo [nos índios] aquela honesta e louvável ambição" (art. 17); registrando, os diretores, os gêneros cultivados "e também os nomes assim dos lavradores que cultivarão os ditos gêneros" (art. 26) – bem como a distribuição de índios pelas povoações (art. 73).

Então, "em que o século XVIII teve tanto interesse, o que há de novo?": os mecanismos disciplinares.

> Diferentes da escravidão, pois não se fundamentam numa relação de apropriação dos corpos; […] Diferentes da vassalidade que é uma relação de submissão altamente codificada, mas longínqua e que se realiza menos sobre as operações do corpo que sobre os produtos do trabalho e as marcas rituais da obediência. Diferentes ainda do ascetismo e das "disciplinas" de tipo monástico, que têm por função realizar renúncias mais do que aumentos de utilidade e que, se implicam obediência a outrem, têm como fim principal um aumento de domínio de cada um sobre seu próprio corpo. O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil e inversamente.[31]

"Civilizar os índios" era o mesmo que docilizar seus corpos, uma espécie de biopoder. Desse ponto de vista, portanto, parece equivocado supor que a única mudança ocorrida entre o Diretório e as leis anteriores tenha sido o acirramento da sujeição dos indígenas com o afastamento dos missionários, como faz João Lúcio de Azevedo e alguns de seus sucessores. Essa sujeição permaneceu, mas fica claro na leitura atenta da lei que o foco passou a estar no aumento da utilidade dos nativos. Também não parece razoável propor que o sistema das missões tenha servido de "modelo" ao texto do Diretório, como defende Camila Dias. Numa espécie de sinédoque do tempo histórico, a autora confundiu o caráter conjuntural do Diretório com uma razão moral de fundo – que de fato perdura, mas como condicionante lógica – misturando dessa forma instâncias diversas por meio das quais se buscava exercer domínio sobre os indígenas. Logo, sua proposição apenas superestima o papel de alguns personagens no processo colonial.

Assim, como se percebe, na verdade outro modus operandi vai surgindo a partir do século XVIII agregando novos valores que paulatinamente incidirão sobre o modo de submeter os indígenas. Há, porém, algo mais. Reaparece agora, associado a este processo

[31] FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir. História da Violência nas Prisões*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997., pp. 118-119.

disciplinar, um elemento já antigo nas relações com os indígenas a despeito da tendência de sua diluição a partir de 1755. Disso trataremos a seguir.

O diretor como tutor

É necessário compreender em que consiste a tutela indígena no século XVIII – ou, de outro modo, em que consiste a tutoria do diretor. Como se verá, o tema já foi largamente discutido pela historiografia.

Mauro Cezar Coelho apresentou um primeiro balanço sobre a discussão historiográfica que trata da tutela na conjuntura do Diretório propondo cinco eixos distintos de abordagem: para alguns deles, a lei deu continuidade às anteriores e manteve a condição de tutelados do Regimento das Missões; outra abordagem defende a tutela vista como fase de transição entre a barbárie e a civilização com propósito de integrar os indígenas à sociedade colonial; outra considera que a tutela só deve ser levada em consideração quando relacionada aos indígenas que habitavam as Povoações criadas pelo Diretório; as duas últimas abordagens, nas quais Coelho se situa, sugerem que a tutela na lei de 1757 é uma subversão da lei de liberdade dos índios de 1755 e, por outro lado, que a posição do indígena em relação ao colonizador foi sempre a de subordinado e suscetível à tutela[32]. O que se fará aqui é uma reorganização dessas abordagens adicionando outras linhas de compreensão através de alguns estudos recentes e, assim, trazer mais elementos para discutir o caráter dessa tutela. Veja-se, portanto, que não se pretende aqui confundir o programa do Diretório – o que seus propositores pretendiam que ocorresse – com o que de fato sucedeu já que desde as contribuições da historiografia inglesa é consenso considerar a distância que houve entre o texto da lei e a sua aplicação.

Os trechos seguintes serão subsídio para o debate que virá em seguida:

> *Em primeiro lugar cuidarão muito os Diretores em lhes persuadir o quanto lhe* ***será útil o honrado exercício de cultivarem as suas terras****; porque por este interessante trabalho não só terão os meios competentes para sustentarem com abundância as suas casas e famílias,* ***mas vendendo os gêneros que adquirirem pelo meio da cultura se aumentarão neles os cabedais à proporção das lavouras e plantações que fizerem****. E para que estas persuasões cheguem a produzir o efeito que se deseja lhes farão compreender os Diretores que a sua negligência e o seu descuido tem sido a causa do*

[32] COELHO, Mauro Cezar. Op. Cit., 2012, pp. 180-181.

abatimento e pobreza a que se acham reduzidos, não omitindo finalmente diligência alguma de introduzir neles aquela honesta e louvável ambição que desterrando das Repúblicas o pernicioso vício da ociosidade as constitui populosas, respeitadas e opulentas. (art. 17)

Consequentemente lhe persuadirão os Diretores que signando-se Sua Magestade de os habilitar para todos os empregos honoríficos tanto os não inabilitará para estas ocupações o ***trabalharem nas suas próprias terras*** *que antes pelo contrário o que render mais serviço ao* ***público neste frutuoso trabalho terá preferência a todos nas honras, nos privilégios e nos empregos****, na forma que Sua Magestade ordena*. (art. 18)

Sendo pois a cultura das terras o sólido fundamento daquele comércio que se reduz à venda e comutação dos frutos, e não podendo duvidar-se que entre os preciosos efeitos que produz o país, nenhum é mais interessante que o ***algodão: recomendo aos Diretores que animem aos Índios a que façam plantações deste último gênero*** *novamente recomendado pelas Reais ordens de Sua Magestade: porque sendo a abundância dele o meio mais proporcionado para se* ***introduzirem neste Estado as Fábricas deste pano****, em breve tempo virá a ser este ramo de comércio o mais importante para os moradores dele, com recíproca utilidade não só do Reino mas das Nações Estrangeiras*. (art. 24)

Na inteligência destas fundamentais e interessantes máximas recomendo muito aos Diretores que estabeleçam o Comércio das suas respectivas Povoações persuadindo os Índios aquele negócio que lhes for mais útil na forma que tenho ponderado, e ainda mais claramente explicarei. Se as ditas Povoações estiverem próximas ao mar ou situadas nas margens de Rios, que sejam abundantes em peixe, será a feitoria das salgas o ramo do comércio de que resultará maior utilidade aos interessados. Se porém os Rios e as terras adjacentes às suas Povoações produzirem com abundância cacau, salsa, cravo ou outro qualquer efeito, empregarão os Diretores todo o seu cuidado em aplicar os Índios a este ramo de negócio. (art. 48)

Salta aos olhos que esses artigos visam fundamentalmente garantir o maior proveito possível da força de trabalho dos indígenas seja na agricultura ou na pesca. Além disso, retoma-se aí o fomento ao comércio como forma de garantir a circulação dos bens produzidos nas povoações tanto para o abastecimento interno como para a extração de drogas do sertão que seriam enviadas para a metrópole.

Uma das abordagens sobre a tutela indígena trata, portanto, da sua relação com a exploração pelo trabalho. João Lúcio de Azevedo é novamente um dos historiadores que

primeiro defendeu essa ideia associando os dois elementos.[33] Marivone Chaim segue a mesma linha de raciocínio segundo a qual a tutela teria sido um instrumento utilizado para o proveito e utilidade dos índios.[34] Para ambos, na conjuntura do Diretório, os indígenas estavam sujeitos à mesma tutela do sistema das missões, a diferença na abordagem desses autores consiste na prerrogativa de Azevedo de que os nativos na verdade estariam inconscientes "da servidão absoluta ou condicional" a que se sujeitavam, exaltando a agência dos missionários em detrimento dos diretores.

De modo diverso, Thais Colaço desenvolve sua análise no âmbito da história do direito onde demonstra como ao longo de todo o período colonial, nas disputas pela tutela indígena, os legisladores cediam ora aos interesses da Igreja, ora aos da Coroa e ora aos dos colonos. Para a autora, entretanto, nos casos em que estes últimos eram beneficiados é que a tutela se associava mais fortemente à exploração do trabalho.[35] Patrícia Melo Sampaio leva mais adiante essa ideia ao destacar que a associação entre tutela e submissão da mão de obra, na verdade, não se dissocia de um tipo de trabalho compulsório que acometeu os povos indígenas ao longo das relações coloniais[36] – e que deixou seu legado na região norte através das relações de trabalho que se desenvolveram posteriormente.

Por outro lado, o "pernicioso vício da ociosidade" – aspecto de "rusticidade" indígena que no texto do Diretório recomenda-se "desterrar" – está estreitamente associado à ideia de que os "costumes bárbaros" dos nativos poderiam ser modificados pelos diretores. Logo, sua tutela consiste também em fazê-los passar do âmbito da rusticidade para o da civilidade, dado que fundamenta a linha de raciocínio segundo a qual a tutela seria uma fase de transição no Diretório. Esta ideia tem sido defendida por Patrícia Sampaio e parece evidenciar-se como um aspecto distintivo da tutela existente no sistema das missões.[37] Dessa abordagem historiográfica se aproximam autores como Antônio Ladislau Monteiro Baena, Leslie Anderson, Isabel Vieira Rodrigues, Rita Heloísa de Almeida, Marivone

---

[33] D'AZEVEDO, João Lúcio de., Op. Cit., 1901.

[34] CHAIM, Marivone Matos. Op. Cit., 1983.

[35] COLAÇO, Thaís Luzia. *Incapacidade indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões Jesuíticas*. Curitiba: Juruá, 1999.

[36] SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia, Sertões do Grão-Pará, c. 1755-c. 1823*. PhD diss., Universidade Federal Fluminense, 2001.

[37] IDEM, 2011. Sampaio analisa também a Carta Régia de 1798 que coloca fim ao Diretório, nela Souza Coutinho denuncia uma questão não solucionada pela lei de 1757: não se especificava o momento em que a tutela deixaria de ser necessária. No caso do Regimento das Missões não consta essa ideia de tutela como "fase de transição", pressupunha-se, pelo contrário, que ela existiria por tempo indeterminado.

Chaim e Colin MacLachlan.[38] Chaim, como mencionado antes, parece se aproximar mais da perspectiva de Azevedo de continuidade em relação a leis anteriores. Por sua vez, MacLachlan não parece distinguir a tutela do Diretório dessa forma, mas ressalta o papel do diretor como tutor, ideia que corrobora o argumento que se defende aqui.[39] No artigo 9, indica-se que os indígenas poderiam ocupar determinados cargos públicos de vereador, juiz ordinário etc. nas povoações portuguesas, o que também seria um modo de instruí-los e promover tal transição para a civilidade.

Já neste trecho nota-se outro aspecto associado à tutela. A saber, a ideia de que os indígenas seriam "ignorantes":

> *Finalmente como,* ***suposta a rusticidade e ignorância dos mesmos índios****, entregar a cada um o dinheiro que lhe compete seria ofender não só as Leis da caridade mas da Justiça* ***pela notória incapacidade que tem ainda agora de o administrarem ao seu arbítrio****, será obrigado o Tesoureiro geral a comprar com o dinheiro que lhes pertencer na presença dos mesmos Índios aquelas fazendas de que eles necessitarem: executando-se nesta parte inviolavelmente aquelas ordens com que tenho regulado nesta cidade o pagamento dos ditos Índios, em benefício comum deles. Desde modo acabando de compreender com evidência estes miseráveis Índios a fidelidade com que cuidamos nos seus interesses e as utilidades que correspondem ao seu tráfico se reporão naquela boa fé de que depende a subsistência e aumento do comércio.* (art. 58)

Este é um dos poucos casos no texto do Diretório em que o diretor não assume a dianteira na tutela dos indígenas. É o tesoureiro, neste caso, que lidará diretamente com as finanças que resultam do pagamento recebido pelos indígenas: não há autonomia para os indígenas no modo de administrá-las. Nesse sentido, não parece fora de lugar a ideia defendida por Thais Colaço e Mauro Cezar Coelho segundo a qual os indígenas sempre foram tratados como subordinados e sempre estiveram suscetíveis à tutela diante do colonizador. O trecho citado é o registro de um momento específico, outrossim a obra de Sampaio corrobora essa ideia.[40] Por outro lado, aqueles autores observam a tutela como um desvio em relação à liberdade dos indígenas expressa, no caso do século XVIII, pela lei de 1755. Para Thais Colaço, no entanto, a liberdade dos indígenas acabava cerceada

[38] COELHO, Mauro Cezar Op. Cit., 2012, pp. 181.
[39] MACLACHLAN, Colin., Op. Cit., 1972.
[40] SAMPAIO, Patrícia. Op. Cit., 2001.

por instituições reguladoras do trabalho (no caso do século XVII)[41] que no texto do Diretório concentram-se na figura do diretor. Coelho, por outro lado, apresenta ideia semelhante àquela defendida por John Hemming: a tutela no Diretório seria uma subversão da Lei de Liberdade[42]. O historiador inglês, na verdade, argumenta que Mendonça Furtado simplesmente ignorou essa lei para tornar possível a presença da tutela no Diretório.[43]

> *devo lembrar aos diretores o incessante cuidado e incansável vigilância que devem ter em tão útil e interessante matéria, bem entendido que entregando-lhes meramente a direção e economia destes Índios**, como se fossem seus Tutores**, enquanto se conservam na bárbara e incivil rusticidade em que até agora foram educados* (art. 92)

Especificamente na relação entre o Diretório de 1757 e o Regimento das Missões de 1686 alguns autores destacam uma linha de continuidade por diferentes caminhos. João Lúcio de Azevedo afirma que em relação à tutela indígena apenas mudou-se quem a exercia, antes os missionários e depois os diretores, de modo que com estes últimos os indígenas estariam em situação mais vulnerável[44]. Marivone Chaim defende ideia semelhante, embora sem o alarde preocupado de Azevedo com a secularização dos administradores.[45] Camila Dias e Thais Colaço chamam a atenção para o princípio da tutela em ambas legislações se assentar sobre a doutrina de Francisco de Vitoria como um fundamento moral da segunda escolástica.[46]

É preciso notar, porém, como a menção aos diretores e aos padres diferenciam-se nos dois documentos na medida em que estes últimos são tratados como uma classe de pessoas que atuariam enquanto funcionários "coringa" (atuando nos governos temporal e espiritual) da empreitada colonizadora. Esta tinha por objetivo reduzir os indígenas aos aldeamentos para, sob o jugo dos padres, torná-los vassalos do rei (a quem inclusive caberia formalmente a tutela) de acordo com o projeto estipulado pelo Regimento.[47] Por sua vez, cada diretor de povoação seria encarregado de ser individualmente "como um

---

[41] COLAÇO, Thais Luiza. Op. Cit., 1999.
[42] COELHO, Mauro Cezar. Op. Cit., 2012.
[43] HEMMING, John., Op. Cit., 2007, pp. 695.
[44] D'AZEVEDO. Op. Cit., 1901.
[45] CHAIM, Marivone Matos. Op. Cit., 1983.
[46] DIAS, Camila. Op. Cit., 2009; COLAÇO, Thais Luiza. Op. Cit., 1999.
[47] Regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686. Comentário de Ylan de Mattos. Revista 7 Mares, v. 1, n.1, 2014, 112-122.

tutor" dos nativos. Por ser dotado de "bons costumes, verdade, ciência da língua [portuguesa]", assumia assim papel protagônico na tutela dos indígenas.

Isto também marca uma mudança conjuntural em relação à lei de 1686 na medida em que esta prerrogativa no texto do Diretório reflete certo ideal de homem naquele período, quando a noção de liberdade se conjuga com a de personalidade e individualidade tal qual afirma Georg Simmel: "liberdade torna-se no século XVIII a bandeira universal pela qual o indivíduo protege seus mais variados desconfortos e necessidades de auto-afirmação em relação à sociedade".[48] Este era um ambiente propício para o desenvolvimento e exercício da tutela sobre os indígenas, considerados inferiores e incapazes. Igualmente propício para fazer surgir uma lei que consagrasse a noção de indivíduo livre e polivalente que assumiria as responsabilidades de protagonizar uma tarefa abrangente buscando as transformações necessárias para as projeções da metrópole serem concretizadas.[49]

Mas ainda sobre a "incivil rusticidade" dos indígenas, Nádia Farage e Manuela Carneiro da Cunha indicam que as ações de tutela se aplicavam tão somente aos indígenas que se encontravam dentro das povoações criadas pelo Diretório, o que significa dizer que indígenas não contatados ou fugidos estavam fora da abrangência desta lei.[50] Patrícia Sampaio, no mesmo sentido, afirma que a ação tutelar dos diretores se aplicava apenas aos indígenas "destribalizados".[51]

O processo de "destribalização", portanto, se associava à noção de liberdade que a administração colonial visava conceder aos indígenas. Desse modo, Patrícia Sampaio remete à expressão "viver sobre si", própria do século XVIII, como uma ideia que servia de critério para estabelecer "quem pode e quem não pode ser compelido ao trabalho compulsório, e acima de tudo, quem está ou não está pronto para ser desobrigado da tutela, apartando-se da classificação sob o estado da rusticidade".[52]

---

[48] SIMMEL, Georg. *O indivíduo e a liberdade*. In: SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold (orgs.) Simmel e a Modernidade. Brasília: Unb, pp.109-115, 1998, pp. 110.

[49] COELHO, Mauro Cezar., Op. Cit., 2012. Ao mencionar as denúncias de Sousa Coutinho no "Plano para a civilização dos Índios na Capitania do Pará" de 1797, Colin MacLachlan avalia que "the low quality of the directors perverted and corrupted the entire tutorial principal of the directorate". MACLACHLAN, Colin., Op. Cit., 1972., pp. 370.

[50] CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & FARAGE, Nádia. *Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses*. In: CUNHA, M. Manuela L. Os Direitos do Índio: ensaios e documentos. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 103-117, 1987.

[51] SAMPAIO, Patrícia. Op. Cit., 2001, pp. 32.

[52] IDEM., 2001, pp. 77.

Assim, através dos descimentos fomentados pelos diretores buscava-se aumentar a massa populacional das povoações de maneira que os recém-chegados fossem gradualmente se integrando a elas, abandonando aspectos de rusticidade e entrando nos domínios da civilização. Diferente dos assuntos abordados até aqui, a seguir trataremos daquele que certamente foi um dos que mais repercussões teve na vida dos indígenas.

Intervir nas relações entre uns e outros

> *Enquanto porém aos descimentos, sendo sua Magestade servido recomendá-los aos Padres Missionários nos §§ 8 e 9 do Regimento, declarando o mesmo Senhor que confiava desses este cuidado, por lhes ter encarregado a administração Temporal das Aldeias; como na conformidade do Alvará de 7 de Junho de 1755 foi o dito Senhor servido recorrer dos Regulares o dito governo Temporal mandando-o entregar aos Juízes Ordinários, Vereadores e mais Oficiais de Justiça, e aos Principais respectivos**, terão os Diretores uma incansável vigilância em advertir a uns e outros que a primeira e mais importante obrigação dos seus postos consiste em fornecer as Povoações de Índios por meio dos descimentos**, ainda que seja à custa das maiores despesas da Real Fazenda de Sua Magestade, como a inimitável e católica piedade dos nossos Augustos Soberanos tem declado em repetidas Ordens, por este ser o meio mais proporcionado para se dilatar a Fé e fazer-se respeitado e conhecido neste novo Mundo o adorável nome do nosso Redentor.* (art. 78)
>
> ***E para que os ditos Juízes Ordinários e Principais possam desempenhar cabalmente tão alta e importante obrigação, ficará por conta dos Diretores persuadir-lhes as grandes utilidades Espirituais e Temporais que se hão de seguir dos ditos descimentos**, e o pronto e eficaz concurso que acharão sempre nos Governadores do Estado como fieis executores que devem ser das exemplares, católicas e religiosíssimas intenções de Sua Magestade*. (art. 79)

Os descimentos de indígenas foram uma constante durante todo o processo de colonização, embora não apenas neste período. Pois ao restringir essas ações à conjuntura colonial perde-se de vista a duração transecular de uma lógica subsumida às tentativas de aproximar, incorporar ou integrar os indígenas a instalações alheias às configurações sociais tradicionalmente conduzidas por estes povos. É no curso do século XVIII que se observa, porém, o surgimento de certo tipo de relação social e de discursos nele imbricados sendo, como sempre, consequência de ações orquestradas por diversos agentes históricos.

Nesse sentido, a lógica dos descimentos que aqui me refiro consiste naquela evidenciada por Beatriz Perrone-Moisés segundo a qual os indígenas eram trazidos dos sertões para serem primeiramente catequizados e civilizados. Concomitantemente a isso, com sua força de trabalho sustentavam os moradores da colônia para depois se tornarem (sobretudo as lideranças indígenas) os elementos "principais" de novos descimentos. Esta lógica consta na legislação indigenista desde o Regimento de Tomé de Sousa em 1547 e não é interrompida pelo Diretório do século XVIII.[53]

Até o momento em que esta lei foi instituída em 1757, a administração dos aldeamentos permaneceu sob o poder de missionários e chefias indígenas. "Mas", aponta Perrone-Moisés, "o Diretório de 1757 e a Direção de 1759, considerando os índios incapazes de se autogovernarem, instituirão os diretores das povoações de índios".[54] Atente-se que certa fundamentação lógica e certos princípios morais não deixam de se fazer presentes nas ações da administração colonial, que ora está mais alinhada à presença de missionários jesuítas, ora mais distante deles, embora não da fé cristã, lembrando que os jesuítas foram expulsos dos territórios portugueses em 1759.

A liberdade dos nativos também é frequentemente reiterada, mas o momento de instituição do Diretório marca uma significativa ruptura administrativa na relação com os indígenas, pois "se não se alteram os princípios básicos [da colonização], vão-se modificando, por outro lado, as políticas efetivas destinadas a garanti-los: quem administra as aldeias, como serão regulamentados o seu trabalho e os seus salários, quem e como lhes administram a justiça".[55] Frise-se "instituir", pois de fato novos elementos passarão a fazer parte de um discurso que surge nesse momento e vai deixar marcas que permanecerão entre os indígenas.

Perrone-Moisés, no entanto, trata também dos tipos de relação que se configuraram entre a administração portuguesa e os nativos ao longo do processo colonial apresentando em seu artigo as categorias "índios amigos" e "índios inimigos" a partir do modo como os indígenas são abordados nas fontes desde o século XVI até o século XVIII. Esse tema também foi abordado de outra maneira por Patrícia Sampaio, que evidenciou certa postura da administração portuguesa na década de 1750 voltada para elevar lideranças indígenas

---

[53] PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII).* In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
[54] IDEM., 1992, pp. 119.
[55] Ibidem. 1992, pp. 117.

ao posto de "principais" que, nessas condições se tornariam um braço do governo na realização de descimentos. Voltaremos a isso no próximo capítulo porque este debate levará nossa análise para outra dimensão das relações entre indígenas e colonos.

Por ora, a informação trazida por Sampaio basta para evocarmos que a valorização individual de algumas lideranças indígenas passou a ser traço marcante das ações políticas coloniais nesse momento, algo que se distingue enormemente do período que antecedeu a instituição do Diretório. Até as reformas da década de 1750 houve uma atuação intensa de personagens especializados em descimentos denominados cunhamenas e o aparecimento deles como atores políticos pode estar vinculado às grandes transformações pelas quais passaram os sistemas sociopolíticos dos nativos após a invasão colonial.[56] Sendo em geral filhos de brancos com mulheres indígenas (ditos mamelucos), esses sujeitos transitavam pelo interior do território sem grandes impedimentos para arregimentar mão de obra entre os indígenas.

Isto, aliás, foi motivo de preocupação para a administração portuguesa que se por um lado via nos casamentos interétnicos a possibilidade de aproximação e aliança com os indígenas, por outro lado, notava que a atuação dos cunhamenas poderia comprometer a liberdade dos nativos pretendida com a lei de 1755. Ao ter vinculados os descimentos à sua rede de parentesco, os cunhamenas prescindiam da estrutura administrativa colonial para exercer esse trabalho, o que se tornou um problema para os colonos. A solução, portanto, foi estabelecer alianças formalizadas com os principais e atribuir a eles a função por excelência de realizar os descimentos (como recomendam os art. 78 e 79). Paralelo a isso, incitar a união entre brancos e indígenas na lei de 1757 parecia ser necessário para o projeto que se construía. O estímulo aos casamentos interétnicos se caracterizou como uma política populacional fortemente voltada para intervir na estrutura das sociedades indígenas (e não apenas no Rio Negro) de tal forma que se tornaria uma das recomendações para os diretores de maior impacto social:

> ***Para se conseguirem pois os interessantíssimos fins, a que se dirigem as mencionadas condições, que são a paz, a união e a concórdia pública****, sem as quais não podem as Repúblicas subsistir, cuidarão muito os Diretores em aplicar todos os meios conducentes para que nas suas Povoações se extinga totalmente a odiosa e abominável distinção que a ignorância ou a*

[56] SAMPAIO, Patrícia Melo. *"Aleivosos e rebeldes": Lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII*. Simpósio Nacional de História da ANPUH, V. 26, 2011; SOMMER, Barbara. *Colony of the Sertão: Amazonian expeditions and the Indian slave trade*. The Americas, v. 61, n. 3, pp. 401-428, 2005.

iniquidade de quem preferia as conveniências particulares aos interesses públicos, introduzia entre os Índios, e Brancos, fazendo entre eles quase moralmente impossível aquela união e sociedade Civil tantas vezes recomendada pelas Reais Leis de Sua Magestade. (art. 87)

***Entre os meios mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil e santo fim, nenhum é mais eficaz que procurar por via de casamentos esta importantíssima união**. Pelo que recomendo aos Diretores que apliquem um incessante cuidado **em facilitar e promover pela sua parte os matrimônios entre Brancos e os Índios** para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção que as Nações mais polidas do Mundo abominarão sempre como inimigo comum do seu verdadeiro e fundamental estabelecimento*. (art. 88)

No primeiro plano, portanto, esses artigos marcam uma ruptura jurídica com formulações e determinações régias do final do século XVII. A lei de 1688 que complementava o capítulo 5º do Regimento das Missões exigia que:

***Os Índios ou Índias livres que casarem com escravos ou escravas** não possam servir aos senhores ou senhoras dos tais escravos ou escravas. Nem a seus pais ou outro ascendente, filhos, ou outros descendentes, nem a seus irmãos e irmãs, primos com-irmãos e sobrinhos, contando este parentesco na forma do Direito Canônico até o segundo grau enquanto o consentimento dos ditos senhores, de que trata o Regimento, para se evitar o dolo com que costumam fazer* (Lei de 22 de Março de 1688).

É perceptível que os dois documentos legislam sobre casamentos, mas seria impertinente considerar que o Diretório simplesmente retomava este elemento do século XVII já que se difere bastante nos seus objetivos e abordagem do assunto: enquanto uma lei trata das uniões entre indígenas (homens e mulheres) livres e escravizados bem como o modo de se proceder na relação com seus senhores e senhoras, o Diretório recomenda expressamente a união entre brancos e mulheres nativas. O diretor neste caso não seria apenas um mediador neutro, pois sendo o principal incentivador dessas uniões ele assume o protagonismo de intervir nas relações de brancos com indígenas e também entre os próprios indígenas ao estimular os descimentos.

Esta recomendação, portanto, inicia uma nova situação: a partir de 1757 um novo contexto jurídico marca também uma mudança administrativa conjuntural na relação com os povos indígenas, mas isto não é tudo. As recomendações do Diretório também criaram as condições para o surgimento de um discurso de fundo que ao longo do tempo transitou

do plano documental para os debates historiográficos e vice-versa. À primeira vista, a incitação aos casamentos interétnicos podem parecer apenas uma diferença em relação às leis anteriores, mas é preciso levar em consideração, na verdade, algumas das implicações dessas medidas para assim encontrarmos marcas que nos revelam a profundidade das transformações que estavam para ocorrer.

Alguns historiadores destacam como a incitação ao casamento interétnico no Diretório tornou-se uma política de Estado. John Hemming argumenta que "misturar as raças branca e índia" teria sido fruto de uma "vontade onipotente de Pombal".[57] De outro modo, Mauro Cezar Coelho deixa evidente os interesses dos colonos nas recomendações da lei apontando o casamento interétnico entre suas medidas mais significativas ao lado de projetos como educação e submissão do indígena pelo trabalho. Mas se a procura por mulheres nativas já existia antes dessas recomendações (mesmo que 'à revelia do Estado'), o que ocorre a partir de então é a institucionalização dessa prática como modo de afinar os interesses dos colonos e da Coroa.[58] Já Patrícia Sampaio destaca a política de premiações aos colonos associada aos casamentos como distinção do Diretório Setecentista.[59]

Além disso, o estímulo a esses casamentos não estava dissociado do projeto civilizatório que ganha novos ares no século XVIII. Rita Heloísa de Almeida reconhece que o Diretório não apenas incentivava, mas legitimava "o convívio e a miscigenação por meio do casamento".[60] Patrícia Sampaio afirma que a assimilação de indígenas como vassalos da coroa portuguesa servia também para a garantia dos territórios de fronteira fazendo com que no século seguinte a mestiçagem se tornasse um "fenômeno concreto com o qual os sertões deveriam conviver".[61] Coelho segue o mesmo raciocínio reforçando que o Diretório "assegurou a miscigenação […] como uma estratégia de civilização".[62]

No mesmo sentido, John Hemming menciona (mas não cita) uma comunicação entre Pombal e Mendonça Furtado onde o primeiro compara as iniciativas portuguesas em relação aos indígenas com as dos romanos quando assimilaram os lusos. A partir disso os casamentos proporcionariam o êxito necessário para o projeto de colonização de Pombal

[57] HEMMING, John. Op. Cit., 2009, pp. 43.
[58] COELHO, Mauro Cezar., Op. Cit., 2012.
[59] SAMPAIO, Patrícia Op. Cit., 2001.
[60] ALMEIDA, Rita Heloísa de. Op. Cit., 1997, pp. 222.
[61] SAMPAIO, Patrícia., Op. Cit., 2001, pp. 130.
[62] IDEM., 2001, pp. 182.

e "a miscigenação entre brancos e índios aceleraria essa fusão, produzindo uma valiosa casta de mestiços".[63] Esta, para o autor, seria uma das principais motivações do texto do Diretório. De outro modo, Coelho destaca que entre os interesses dos colonos nesse projeto estaria, "em primeiro lugar, a vontade e a necessidade de constituir uma família, a qual lhes garantisse afetividade e um lugar social".[64]

Ao associar afetividade e miscigenação, não há como não lembrar da perspectiva freyriana a respeito da formação da sociedade brasileira. É conhecido o que essa associação proporcionou levando Gilberto Freyre a desenvolver a ideia de que no Brasil ocorreria uma "democracia racial". Está claro que no trabalho de Mauro Cezar Coelho não há um posicionamento claro em relação a isso, portanto a relação entre suas formulações teóricas e a ideia freyriana não deve ser feita automaticamente, mas parece haver algo aí que merece atenção. O fim do último trecho citado da tese de Mauro Coelho remete o leitor a uma observação feita por Colin Maclachlan a respeito dos "casamentos interétnicos" – foi esta a expressão utilizada pelo historiador britânico, aliás – onde há a seguinte observação: "to bring about social harmony as well as firmly establish the principal of racial equality the government officially encouraged intermarriage".[65]

Como se percebe, a associação entre miscigenação e afetividade está completamente vinculada à ideia de "harmonia social" e "igualdade racial". A primeira expressão, aliás, também foi utilizada por John Hemming para caracterizar o incentivo ao casamento nos artigos 88 a 91 daquela lei.[66] Ao que parece, portanto, as propostas teóricas desses autores da historiografia inglesa estão se alinham com a proposta freyriana mencionada antes. Desse modo, deixando pouco claros os fundamentos da relação entre os termos "afetividade", "miscigenação" e "lugar social", as referências de Mauro Coelho deixam rastros de sua predisposição teórica.

Mas dessa discussão devemos atentar para um elemento no texto do Diretório que nos traz um problema grande para a historiografia contemporânea e que se destaca não tanto pela sua presença, mas pela sua ausência: não há qualquer menção à "miscigenação" – ou suas variações "mestiçagem" e "mescla" – bem como a "harmonia social" ou "igualdade racial" no texto da lei. Ou seja, estes termos são menos um conjunto de dados encontrados

[63] HEMMING, John., Op. Cit., 2009, pp. 35.
[64] COELHO, Mauro Cezar. Op. Cit., 2012, pp. 185, grifo nosso.
[65] Grifo nosso. MACLACHLAN, Colin., Op. Cit., 1972, pp. 363.
[66] HEMMING, John. Op. Cit., 2009, pp. 43.

nas fontes do século XVIII do que uma atribuição de sentido de diferentes interpretações historiográficas, o que nos causa muitas inquietações. Por que a historiografia passou a usar o termo miscigenação para abordar os casamentos interétnicos no Diretório? Há documentação que sustente a abordagem desses autores? De que maneira e em qual circunstância essa proposta teórica surgiu? Haveria de fato uma relação mais estreita entre essas interpretações e a categoria freyriana evocada acima?

Parece que este é um tema sobre o qual a historiografia ainda não se debruçou muito para podermos responder a essas perguntas. Mas não havendo registros que sustentem o uso desses termos – e na documentação consultada aqui que envolve a constituição e a consolidação do Diretório podemos dizer que não há – talvez esse problema seja ainda maior do que podemos imaginar. A miscigenação parece estar mais para um conceito historiográfico – reproduzido inconscientemente na maioria das vezes – do que para um dado das fontes setecentistas.

O que discutiremos agora com maior ênfase é o que consideramos ser o quarto tema central do texto do Diretório, algo pouco abordado pela historiografia, que nos levará ao desenvolvimento posterior da pesquisa. Jamais seria possível intervir nas relações (matrimoniais ou não) entre os indígenas sem que os diretores voltassem seus esforços também para realizar uma "reforma de costumes".

Um reformador de costumes

Assim, são cinco os costumes indígenas que deveriam ser desterrados pelos esforços do diretor. Não pagar dízimos, assunto tratado no art. 27, representava um mal costume e uma afronta às obrigações católicas às quais os nativos deveriam ser integrados. Os indígenas também deveriam construir suas casas à imitação dos brancos com diversas repartições, pois mantê-las compreendendo "*diversas famílias em uma só*" – como adverte o art. 12 – era sinônimo de incivilidade e torpeza. Também se fazia "*necessário introduzir neles aquelas imaginações que os* [pudessem] *conduzir a um virtuoso e moderado desejo de usarem vestidos decorosos e decentes*", pois a "*escandalosa miséria da nudez*", efeito de sua "rusticidade", era um costume a se desterrar de acordo com o art. 15. Trata-se aí de diferentes formas de fazer operar os propósitos da colonização, que se guardavam alguma relação com a postura de padres no período anterior ao sistema diretorial, agora passavam a ser diretrizes fundamentais para a "civilização" dos

indígenas. Esses temas, porém, ainda foram muito pouco estudados com afinco pela historiografia e mereciam, cada um, dedicação específica de pesquisadores.

Mas entre todas essas recomendações do Diretório, porém, uma das que mais parece ter incidido sobre o modo de vida dos indígenas foi a veemente proibição de suas línguas (e sobretudo do nheengatu), isto é, outro dos motivos elencados no texto da lei que explicariam os motivos dos indígenas permanecerem na condição de bárbaros:

> *Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as nações que conquistaram novos domínios introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da língua do príncipe que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo príncipe. Observando pois todas as nações polidas do mundo este prudente e sólido sistema**, nesta conquista se praticou tanto pelo contrário que só cuidaram os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável e diabólica**, para que privados os índios de todos aqueles meios que os podiam civilizar permanecem na rústica e bárbara sujeição em que até agora se conservavam. **Para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos diretores estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da língua portuguesa não consentindo por modo algum que os meninos e meninas que pertencem às escolas e todos aqueles índios que foram capazes de instrução desta matéria usem da língua própria das suas nações, ou da chamada geral**; mas unicamente da portuguesa, na forma que sua Magestade tem recomendado em repetidas Ordens que até agora se não observaram com total ruína espiritual e temporal do estado.* (art. 6)

Dos estudos acerca desse tema destacamos dois que talvez sejam os mais relevantes para compreender esse projeto de banimento das línguas indígenas pelo Diretório. Um é o artigo do antropólogo e historiador Gabriel Cabrera Becerra, pesquisador da Universidad Nacional de Colombia, e o outro é a pesquisa fundamental que foi desenvolvida pelo historiador da linguagem José Ribamar da Bessa Freire, amazônida professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Afora estas pesquisas que se dedicaram a compreender mais diacronicamente a proibição das línguas nativas, não há estudos historiográficos específicos sobre o assunto – o que não nos permite realizar de fato um debate historiográfico, pois o debate ainda está para ser feito – de modo que esses

autores representam as principais referências. Outros estudos evocam essa proibição, mas focam em outros aspectos da lei ou da língua.

Cabrera Becerra encontrou na obra *La France Équinoxiale* de Henri Coudreau publicada no fim do século XIX um vocabulário de nheengatu com mais de 250 palavras bem como algumas frases curtas que anotou em suas viagens pelos rios Negro e Uaupés comparando com outras das línguas tukano e tariana. A leitura dessa obra inspirou o antropólogo a recuperar informações sobre a língua geral dentro de um panorama das línguas amazônicas para compreender seu papel ao longo do tempo e seu lugar nos processos identitários.

Ao tratar da política linguística do Diretório do século XVIII, porém, Cabrera Becerra toma de empréstimo a expressão "colonização da linguagem" do pesquisador argentino Walter Mignolo para caracterizar o processo de apropriação das línguas indígenas pelos missionários, sobretudo jesuítas. Um processo que gerou o aparecimento de diversos vocabulários, gramáticas etc. tanto sobre línguas nativas que possuíam grafia antes da invasão europeia como aquelas de tradição oral, que passaram então a ser gramaticalizadas. São materiais que, segundo o autor, buscavam atenuar as diferenças étnicas dos nativos em favor da expansão do cristianismo na América, por um lado, e por outro reverberava certa lógica de homogeneidade cultural como tônica no contexto de afirmação das culturas nacionais europeias que começava a se fazer presente no curso do século XVIII.[67]

Para o antropólogo, portanto, o Diretório não foi capaz de erradicar o uso da língua geral haja vista que na segunda metade do século XIX o nheengatu ainda era utilizado por franciscanos e capuchinhos em suas missões. De outro modo, o que o texto da lei teria produzido foi uma "transformación drástica de la diversidad índia", isto é, uma "mestizage"[68], aquilo que para o autor caracterizaria a promoção dos casamentos interétnicos no Diretório. Ideia, aliás, que já vinha sendo defendida antes por Cabrera Becerra em outro de seus estudos, quando "se deu conta" da relação entre casamentos e

[67] CABRERA-BECERRA, Gabriel. *El Geral y la colonización en el Alto Rio Negro-Vaupés.* CHAVES-CHAMORRO, M. & DEL CAIRO-SILVA, C. L. (editores). In: Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia e Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
[68] IDEM., 2010, pp. 382-383.

mestiçagem.[69] Com isso, sua perspectiva parece se localizar no mesmo campo daquela instigada por alguns historiadores brasileiros sobre o assunto, a historiografia da miscigenação.

Em sua tese de doutorado, Bessa Freire também está convencido dessa ideia ao associar a proibição do nheengatu com a ideia de "mestiçagem" ou "casamentos mistos"[70] mesmo que o autor caracterize essa como uma política do Diretório voltada ao fortalecimento da língua portuguesa juntamente com a chegada de colonos nas aldeias que era o que, como vimos, de fato a administração portuguesa pretendia com esse órgão. No entanto, reitero a necessidade de olhar para essa questão à luz do problema historiográfico que essa ideia suscita. A essa chegada de colonos, o pesquisador está se referindo mais particularmente à criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará numa leitura que nos parece muito precisa já que demonstra como o surgimento desse órgão está profundamente atrelado a um projeto de desmantelamento das estruturas sociais dos indígenas. Neste caso, em relação às suas línguas. No capítulo 3 vamos ver que a criação desse órgão também parece ter tido outros propósitos implícitos atrelados ao tema principal desta pesquisa. No entanto, Bessa Freire justifica esse propósito da Companhia de Comércio defendendo que a criação desse órgão estava subordinada à dinâmica do tráfico de escravos que se intensificava no período: "a força de trabalho principal prevista já não era a indígena, mas os negros africanos, que deveriam ser importados em grandes quantidades, à semelhança do que ocorrera na Bahia e no Rio de Janeiro".[71] Essa interpretação, como vimos, foi abandonada pelas pesquisas historiográficas mais recentes.

A grande contribuição do autor foi demonstrar como essa política interveio inclusive na toponímia de inúmeras localidades da região norte, que passariam de aldeias a vilas ou cidades:

Estas aldeias, num gesto carregado de simbolismo intencional, foram rebatizadas e tiveram sua toponímia modificada, perdendo seus nomes em Língua Geral, e adquirindo nomes de vilas existentes na Metrópole, muitos dos quais se conservam até os dias de hoje: Santarém (ex-Tapajós), Óbidos (ex-Pauxis), Borba (ex-Trocano), Barcelos (ex-

---

[69] CABRERA-BECERRA, Gabriel. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés*, 1850-1950. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, 2002.
[70] BESSA FREIRE, José Ribamar. *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese de Doutorado, UFRJ, 2003., pp. 160.
[71] IDEM., 2003, pp. 109.

Mariuá), Moura (ex-Itarendaua), Serpa (Itacoatiara), Silves (ex-Saracá), Fonte Boa (ex-Procatuba), Vila Nova da Rainha (Parintins) entre outros.[72]

O autor demonstrou e exemplificou brilhantemente – agora do ponto de vista da história das línguas indígenas – o que a historiografia inglesa do Diretório afirmava décadas antes: o texto da lei não se confunde com a sua aplicação, isto porque não bastou trocar os nomes dessas aldeias para que de fato novas cidades fossem fundadas tratando-se mais, a princípio, de uma ação simbólica. Na mesma direção, Bessa Freire mostra como a perseguição contra as línguas nativas, reforçada pelo estímulo aos casamentos interétnicos, também não teve como resultado imediato o aumento do número de falantes de português. Em muitas ocasiões o que aconteceu foi o contrário já que "os filhos desses casamentos, quase sempre, não tinham sequer um parente português, conviviam somente com a família da mãe e, desta forma, se tornavam falantes da língua materna, que era a Língua Geral ou outra língua de origem indígena"[73].

Bessa Freire conclui defendendo que o projeto linguístico do Diretório fracassou devido à lenta penetração da língua portuguesa na região norte. Um século depois, apesar da porção oriental da Amazônia – isto é, o Pará – não se comunicar mais por meio do nheengatu, a língua continuava presente na porção ocidental onde hoje é o atual estado do Amazonas. No longo prazo, todavia, mostrou que a língua foi se recolhendo para lugares cada vez mais afastados das cidades e hoje se limita a regiões mais restritas, como no Rio Negro. Por outro lado, essa restrição territorial da língua como resultado de longo prazo do projeto do Diretório se aliou às sucessivas invasões das terras dos nativos e à sua considerável diminuição populacional em vários lugares – isto é, os genocídios – gerando como decorrência disso o que Wagner Argolo batizou como "glotocídio".[74]

De maneira alguma é possível dizer, portanto, que a língua geral foi completamente exterminada apesar dos esforços sucessivos para que isso ocorresse desde o século XVIII. Além disso, como pôde ser percebido ao longo de toda a discussão bibliográfica feita até aqui, o texto do Diretório marcou uma intensa disputa política que envolveu a

---

[72] Ibidem., 2003, pp, 108.

[73] Ibidem, 2003, pp. 110.

[74] ARGOLO, Wagner. *Migração e glotocídio: o ocaso de uma língua geral. Fórum Linguístico*, v. 10, n. 2, pp. 91-101, 2013. O termo utilizado por Argolo de alguma forma também é uma derivação semântica do conceito de *etnocídio*, isto é, a destruição da cultura de um povo. Sobre este conceito, cf. o capítulo 4 de CLASTRES, Pièrre. *Arqueologia da Violência. Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1980]; cf. também VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*, 2016. Disponível em: https://goo.gl/6PpnpY. Acesso em: 20 jun. 2019.

administração colonial, os colonos e os clérigos. Nesse sentido, nas disputas entre as instituições coloniais em meio às tentativas de eliminar a presença dos "rústicos" costumes indígenas, a Companhia de Jesus – que até então representava um dos principais vetores da colonização portuguesa na América – sofreu um duro golpe.

Na década de 1750 essa ordem religiosa passou a representar tamanha importunação a Mendonça Furtado que ele sequer deixou escapar sua indignação ao escrever certos trechos da lei numa postura que já anunciava a expulsão dos jesuítas das colônias portuguesas que tão logo viria a ocorrer: "observando pois todas as nações polidas do mundo este prudente e sólido sistema [de impor a língua dos conquistadores aos conquistados], nesta conquista se praticou tanto pelo contrário que só cuidaram os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável e diabólica". Não é difícil compreender que atribuir o termo "diabólica" à atuação desses primeiros conquistadores – isto é, os jesuítas – não passa de uma hipérbole ou uma metáfora, uma figura de linguagem de Mendonça Furtado, enfim, já que essa ordem em nenhum momento professou deliberadamente o culto ao diabo. Logo, por que deveríamos interpretar o termo "invenção" ao pé da letra como algumas tradições historiográficas vêm propondo em relação ao nheengatu ou língua geral desde a década de 1930?

Uma leitura atenta das fontes é fundamental para qualquer trabalho historiográfico. De todo modo, o que fica evidente nessas orientações do Diretório é que o papel exercido pelo diretor neste assunto é a de alguém que deve voltar os seus esforços para coibir as principais expressões sociais dos indígenas. Logo, o caráter coercitivo e persecutório sistematizado que a figura do diretor assume parece constituir outra inovação do projeto do Diretório. E não apenas relacionado ao tema das línguas indígenas, mas também ao tema das ebriedades sobre o qual daremos mais atenção adiante.

Diante do panorama apresentado, partindo de uma leitura crítica do texto da lei de 1757, dividimos seus artigos em tópicos conforme os quatro assuntos que nos pareceram ser os seus principais articuladores: disciplina, associando educação à exploração do trabalho indígena; tutela; casamento interétnico; e reforma de costumes. O que ficou evidente em todos eles foi a figura central do diretor para aplicação desse projeto, ideia

que não é nova na historiografia já que isso vem sendo apontado há mais de 20 anos desde o trabalho de Rita Heloísa de Almeida.[75]

Também buscamos evidenciar ao longo desta seção que os debates que vêm sendo travados até hoje sobre esse documento não permitem supor qualquer consenso historiográfico de que o Diretório tenha simplesmente reproduzido muitos elementos que estavam presentes no Regimento das Missões de 1686. Minha posição, neste caso, é de que o Diretório representou uma ruptura sendo sua própria estrutura textual, com a presença massiva de discursos que circulavam no seu tempo, muito distinta daquela do Regimento das Missões. Isso será melhor esclarecido ao longo deste trabalho. Ainda assim, parece haver de fato um elemento central que se inscreve no âmbito das continuidades históricas que conectam os dois documentos dos séculos XVI e XVII. É o que discutiremos na próxima seção.

1.2. A questão das ebriedades no Diretório

O tema da embriaguez indígena no Diretório foi pouco ou quase nada abordado pela historiografia do período. Os únicos autores que teceram alguma consideração mais significativa sobre esse assunto foram John Hemming e Colin MacLachlan. Os dois se ativeram mais ao consumo de *aguardente* entre os indígenas, ainda que o segundo tenha mencionado a produção e consumo de fermentados alcoólicos produzidos tradicionalmente e associados às beberagens nativas. John Hemming defendeu que a degustação da bebida alcoólica teria sido uma das "armas mais poderosas do colonialismo"[76]. Em pesquisa mais recente, no entanto, João Azevedo Fernandes contestou esta hipótese argumentando, de um lado, que sendo o álcool entre os indígenas uma substância já conhecida seria insustentável o argumento de que foram os europeus que lhes a apresentaram. De outro lado, Fernandes também aponta para o discurso de Hemming como um dos que pressupunham "passividade" na atuação dos nativos.

O mesmo pode ser dito em relação a Colin Maclachlan, embora com este autor Fernandes não tenha travado diálogo. Se tivesse, teria notado que Maclachlan, apesar de manter os indígenas como passivos no processo histórico, já reconhecia a presença do

[75] ALMEIDA, Rita H. Op. Cit., 1997.
[76] HEMMING, John. *Ouro Vermelho: a Conquista dos Índios Brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007, pp. 38.

álcool nas beberagens tradicionais deles. Isto é, sua primeira contestação a Hemming não teria sido tratada como uma novidade historiográfica. Mas este último historiador inglês apresenta outro argumento em relação à ampla dispersão da aguardente entre os indígenas. Segundo ele, foi sua facilidade de fabricação e sua grande disponibilidade que geraram um "abuso" da bebida que requeria um "ajuste" dos indígenas, uma "moderação":

> The abuse of alcohol, warned against in the directorate, became a common feature of village life. The forest Indian traditionally consumed a potent alcoholic beverage the festive consumption of which was customarily to the point of unconsciousness although, alcohol also had a ritual role in Indian life. It provided one of the few pleasures in an otherwise difficult existence. The Portuguese also appreciated alcohol in a less desperate fashion but, the appreciation of alcohol was not at issue. The ease of manufacture and availability of aguardente required an adjustment by the Indians who previously had no need to exercise restraint and moderation. Undoubtedly, the destruction of Indian cultural values contributed to the use of aguardente.[77]

Ora, com isso o tema das ebriedades no Diretório, pelo menos através da difusão do consumo alcoólico através da aguardente, portanto, é um assunto que já havia sido apresentado à historiografia há mais de quatro décadas e de lá para cá houve pouquíssimo aprofundamento teórico com mais rigor a respeito disso. Crédito a João Azevedo Fernandes apesar deste autor ter se dedicado à análise de um processo mais longo (do século XVI ao XIX) de combate ao consumo de álcool entre indígenas e não tão detidamente à lei de 1757. Em relação à constituição do projeto do Diretório bem como de sua aplicação, porém, sequer houve um debate historiográfico.

Buscando iniciar este debate aqui, portanto, chama atenção nas palavras de Maclachlan a oposição que sugere entre "abuso" e "ajuste necessário" (ou "moderação"), o que suscita algumas questões. A noção de *abuso* expressa pelo historiador inglês associa diretamente uso excessivo da substância com uso problemático dela, isto é, carregado com problemas que envolvem esse uso. Essa associação direta é pertinente para a compreensão do beber

[77] MACLACHLAN, Colin., Op. Cit., 1972, pp. 371.

entre os indígenas *em relação* ao beber entre os europeus latinos? A qual modo de uso se relaciona a ideia de *moderação*? Há um único modo – não problemático ou necessário e obrigatório (oposto a excessivo) – de beber? Modo de quem? Modo segundo quais parâmetros? Esse *adjustment* dos indígenas deveria ser um ajuste a que ou quem? Os indígenas é que de fato deveriam se ajustar?

Algumas dessas questões foram respondidas por João Azevedo Fernandes nas suas investigações. Então, partindo dos horizontes abertos por sua pesquisa desenvolvemos assuntos relacionados às ebriedades indígenas no segundo capítulo voltando-se, neste caso, à realidade histórica, social e cosmológica do Rio Negro. A outras dessas questões voltaremos no capítulo 3, onde nos dedicaremos mais ao modo como a aguardente foi introduzida na região norte analisando um processo específico que ocorreu no Rio Negro, mas cujo sentido parece ter se dispersado para outras partes dos territórios sob domínio português. Em todo caso, o *abuse* utilizado por Colin Maclachlan foi a forma como o historiador inglês aludiu ao que na lei consta como "vício das ebriedades". Para constituir a nossa fundamentação que ajude a responder àquelas perguntas é necessário compreender a quê essa expressão no texto do Diretório se refere.

Logo, nesse intento de compreender a noção de "vício das ebriedades" no Diretório partimos de três pressupostos. Em primeiro lugar, o fato de que o texto da lei expressa a experiência de Mendonça Furtado na relação com indígenas da região norte e foi gestado em articulação com o bispo Miguel de Bulhões, como indicou Mauro Cezar Coelho. Em segundo, há evidências de que o discurso predominante nesse documento está assentado sobre a razão moral da Segunda Escolástica, como demonstrou Camila Dias. E em terceiro lugar, parto de algumas observações que fiz em estudo anterior acrescidas de necessárias informações que eu não incorporei à época.

No estudo referido o foco se voltou para compreender a "rusticidade indígena" de um episódio envolvendo agentes coloniais e os nativos habitantes da Aldeia da Pedreira – ou Itarendaua (Médio Rio Negro) – em dezembro de 1754. No diário da viagem que Mendonça Furtado fez de Belém do Pará até o Rio Negro escrito por J. A. P. da Silva relata-se que os indígenas daquela comunidade ofertaram frutas ("*putavas*") à comitiva

que aportava em seu território e que, visando Mendonça Furtado, "*à noite o vieram lisonjear com músicas e bailes à proporção de sua rusticidade*".[78]

No curso da análise, realizamos uma primeira leitura das narrativas e etnografias sobre festas no Rio Negro buscando mostrar como essas "músicas e bailes" mencionadas no documento não se tratavam apenas de mera festividade recreativa ou desinteressada, mas de manifestação social com fins políticos realizada precisamente na ocasião da chegada de Mendonça Furtado. Logo, ou se pretendia estabelecer uma aliança com o governador, ou esses eram os preparativos que antecediam um ataque contra ele. No entendimento daqueles agentes coloniais, no entanto, a atuação dos indígenas tinha sido apenas expressão de *rusticidade*, o que apontamos ser esta uma noção que reverberava ideias de *civilização* em voga nos circuitos ilustrados europeus – entenda-se, ideias que não circulavam apenas na Europa, mas que estavam sendo levadas junto nas invasões coloniais como a da comitiva de Mendonça Furtado no Rio Negro naquela ocasião.

Nesse contexto, o dicionário de Rafael Bluteau (1638-1734) é um indispensável instrumento de pesquisa para compreendermos isso. Publicado com acréscimos em 1789, foi a primeira sistematização do léxico da língua portuguesa tendo sido produzido entre os séculos XVII e XVIII. De acordo com suas definições, então, *rusticidade* seria oposto de *urbanidade* – signo primeiro de *civilidade* – pois nega o que é civil.[79] *Bárbaro* – termo que está presente em vários artigos do Diretório embora não esteja mencionado no diário – é o *homem rude* e *sem polícia* (isto é, mau comportamento), *nem civilidade*, ou seja, *oposto ao civilizado e urbano.*[80] Essas definições são sugestivas, mas não resolvem definitivamente a questão. Termos como esses – *rusticidade* e *bárbaro* – eram ideias recorrentes na caracterização dos modos ameríndios, os mesmo que na verdade constituem os parâmetros de sua socialidade. Nas observações da comitiva de Mendonça Furtado sobre os "bailes" em Itarendaua, portanto – mesmo que possivelmente não haja evidência de um enfrentamento físico direto dos indígenas contra o governador – as palavras expressas no diário implicam uma diferenciação que reflete um significativo antagonismo entre os hábitos indígenas e o projeto colonial em curso. Sendo a primeira vez que Mendonça Furtado foi ao Rio Negro, essas prerrogativas antagônicas (mais que

[78] TANAN, Cauê. Op. Cit., 2017, pp. 26.
[79] BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da Lingua portuguesa composto pelo padre Rafael Bluteau, reformado e acrescentado por Amtonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (volume 2: L-Z),* 1789, pp. 361/503/277.
[80] IDEM., pp. 167.

apenas diferentes) mostram-se anteriores ao contato direto. Desde o século XVI, com os indígenas da costa, os observadores ibéricos expressam tal antagonismo que se fundamenta em larga medida nas suas experiências anteriores com povos do norte europeu.[81] No entanto, acrescidos do ímpeto colonial.

São ideias que, todavia, não eram exclusivas dos lusitanos na América já que circulavam largamente pelas colônias desde os primeiros momentos de colonização e podem ser notadas não apenas em diários ou documentos legais, mas também em crônicas. Na Nova Espanha e no Peru essas ideias estavam presentes nas explicações teológicas e morais a respeito dos comportamentos nativos, quase unânimes em atestar "as falhas da civilidade indígena".[82] Buscavam nas heranças climáticas e biológicas as justificativas para o estado social e os meios de subsistência dos indígenas. Nesse contexto, embriagar-se por exemplo era um ato associado à "perda de juízo" e representava um dos grandes motivos que justificariam uma falha civilizacional. É o que Alexandre Varella demonstrou na análise de obras como a de Sahagun, do século XVI.[83]

Mas a valorização que os indígenas dão ao caráter extático das festas não implica necessariamente na existência de um estado ébrio cotidiano. Veremos isso mais à frente. Importa notar agora que nos discursos presentes nos documentos mencionados acima o êxtase da ebriedade era um mal em si para diversos atores da agência colonial, laicos e clérigos, lusos e espanhóis. "No cabe duda", afirma Dwight Heath, "que a los clérigos les inquietaba lo que consideraban un comportamento irreligioso e inmoral por parte de los indios borrachos. Los administradores coloniales, por su parte, tenían sobradas razones para preocuparse cuando indios borrachos se tornaban inmanejables o abusivos, especialmente si desafiaban la autoridad".[84] Essas prerrogativas discursivas que se manifestam neste território desde o século XVI bem como as correspondências entre os

---

[81] FERNANDES, João Azevedo. *Espuma Divina: sobriedade e embriaguez na Europa Antiga e Medieval*. Paraíba: UFPB, 2010; FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens Bebedeiras: Álcool, Embriaguez e Contatos Culturais no Brasil Colonial*. São Paulo: Alameda, 2011.

[82] VARELLA, Alexandre. *A queda do homem civil: os antigos mexicanos e peruanos na History of America de William Robertson*. História Unisinos, 18 (2), 248-259, 2014.

[83] VARELLA, Alexandre. *A embriaguez na conquista da América. Medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Alameda, 2013.

[84] HEATH, Dwight. *Borrachera indígena, cambio de concepciones*. In: SAIGNES, Thierry (org.). Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes. Lima, HISBOL/IFEA, p. 171-185, 1993, pp. 179.

casos espanhol e português mostram que o Diretório não inovava na condenação da ebriedade, mas elevou essa condenação a um mecanismo legal de controle social:

> ***Mas concorrendo tanto para a incivilidade dos Índios os vícios e abusos mencionados, não se pode duvidar que o da ebriedade os tem reduzido ao último abatimento, vício entre eles tão dominante e universal que apenas se conhecerá um Índio que não esteja sujeito à torpeza deste vício. Para destruir pois este poderoso inimigo do bem comum do Estado empregarão os Diretores todas as suas forças em fazer evidente aos mesmos Índios a deformidade deste vício,*** *persuadindo-lhes com a maior eficácia o quanto será escandaloso que, aplicando Sua Majestade todos os meios para que eles vivam com honra e estimação mandando-lhes entregar a administração e o governo Temporal das suas respectivas Povoações ao mesmo tempo em que só deviam cuidar em se fazer beneméritos daquelas distintas honras, se inabilitem para elas continuando no abominável vício das suas ebriedades.* (art. 13)

Como se observa, nas recomendações desse artigo o termo ebriedade aparece associado primeiramente a "*vício*" (vício "torpe") e "*abusos*" (note que no plural). Num segundo plano, está configurado como "*inimigo do bem comum do Estado*", pois oposto a "*honra*" e "*estimação*" que caracterizariam as povoações portuguesas. Visto de outro ângulo, o termo também aparece tanto no singular como no plural. Isto nos parece significativo, mas a que se deve, será? Ao consultarmos novamente o dicionário de Rafael Bluteau ali encontraremos na definição de ebriedade os significados de "*embriaguez*" e "*bebedice*".[85] Não parece nos indicar algo para além do que vimos até agora. O termo volta a parecer no artigo 14, como segue:

> *Porém como a* ***reforma dos costumes****, ainda entre homens civilizados, é a empresa mais árdua de conseguir-se, especialmente pelos meios da violência, e do rigor; e a mesma natureza nos ensina, que só se pode chegar gradualmente ao ponto da perfeição, vencendo pouco a pouco os obstáculos, que a removem, e a dificultam: Advirto aos Diretores, que* ***para desterrar nos Índios as ebriedades, e os mais abusos ponderados, usem dos meios da suavidade, e da brandura****; para que não suceda que degenerando a reforma em desesperação, se retirem do Grêmio da Igreja, a que naturalmente os convidará de uma parte o horror do castigo, e da outra a* ***congênita inclinação aos bárbaros costumes, que seus Pais lhes ensinaram com a instrução, e com o exemplo****.* (art. 14)

[85] BLUTEAU, Rafael. *Diccionario...*, pp. 460.

O artigo 14 não aparece apenas na sequência daquele destacado antes, ele dá seguimento também às suas justificativas para a condenação das ebriedades. Neste último artigo, porém, uma informação nova deve ser observada. Sendo "*inimigo do bem comum do Estado*", a eliminação do "vício das ebriedades" assim como outras "*torpezas*" (como a arquitetura tradicional das casas com apenas um cômodo, as (não) vestimentas dos indígenas bem como suas línguas, sobretudo o nheengatu) se inscrevem no mesmo projeto de "*reforma dos costumes*" almejado por Mendonça Furtado e Miguel de Bulhões. As ebriedades, no raciocínio acima, fazem parte de um conjunto de costumes e torpezas. Mas não é só isso. O termo (e o tema) "ebriedades" volta a aparecer no artigo 28:

> *Mas como a observância deste Capítulo será sumamente dificultosa, enquanto se não destinar método claro, racionável, e fixo para se cobrarem os Dízimos sem detrimento dos Lavradores nem prejuízo da Fazenda Real; atendendo por uma parte a que* ***os Índios costumam desfazer intempestivamente as Roças para fomento de suas ebriedades****, e por outra ao pouco escrúpulo, com que deixaram de satisfazer este preceito, por ignorarem assim as Censuras Eclesiásticas em que incorrem os transgressores dele, como os horrorosos castigos que o mesmo Senhor lhes tem fulminado,* ***serão obrigados os Diretores no tempo que julgarem mais oportuno a examinar pessoalmente todas as Roças na companhia dos mesmos Índios que as fabricaram*** *levando consigo dois Louvados, que sejam pessoas de fidelidade e inteireza, um por parte da Fazenda Real, que nomearão os Diretores, e outro, que os Lavradores nomearão pela sua parte.* (art. 28)

As ebriedades, como se observa, são *fomentadas* pelo uso das roças que hoje se convém denominar tradicional, isto é, elas estão relacionadas à *produção* de gêneros num outro plano e, portanto, se relacionam a determinados modos de cultivo próprios da economia indígena rionegrina. Produção de um gênero específico, na verdade, pois trata-se exclusivamente das "*roças de maniba*" que os indígenas ficavam obrigados a plantar, de acordo com o artigo 22, para "*prover* abundantemente *o Arraial do Rio Negro, socorrer os moradores* [da] *cidade e municiar as tropas*" coloniais (grifo nosso).

Essas informações são substanciais para compreendermos de que se trata tal "vício das ebriedades", mas ainda assim são insuficientes. As informações contidas nessa lei, como em todo instrumento jurídico, não são autoexplicativas. São na verdade a manifestação de certa "doutrina" que se expressa através de signos de linguagem reconhecidos e partilhados por determinado grupo e por ele utilizados para definir seu próprio

pertencimento com a finalidade de validar um conjunto de discursos.[86] A doutrina em questão é a doutrina jurídica na qual se inscreve o texto do Diretório. O grupo responsável pela criação deste documento é aquele representado por Mendonça Furtado e Miguel de Bulhões. E os discursos são aqueles que vimos apontando até agora relacionados à razão moral e a certos preceitos de civilidade. Em outras palavras, "ebriedades" nessa lei oculta (premeditadamente) alguma outra coisa. Nesse sentido, nos pareceu pertinente buscar nas correspondências entre o governador e o bispo alguma pista ou vestígio. O resultado dessa busca é o que segue.

Em 4 de Janeiro de 1755, Mendonça Furtado estava na Aldeia de Mariuá quando respondeu uma carta de 19 de Novembro de 1754 enviada por Miguel de Bulhões – que estava em Belém – recebida quando o governador passou por Itarendaua, pouco abaixo daquela aldeia.[87] Não encontrei a carta de Miguel de Bulhões ao governador, mas a correspondência deste ao bispo por si só já traz informações valiosas.[88] Primeiro, marca uma relação muito próxima entre o governador e o bispo com manifestações de afeto ao prelado. Em segundo lugar, Mendonça Furtado escreve em tom de desabafo sobre a situação de "*desobediência*" dos indígenas nas vilas por onde passava, situação que lhe impedia de executar as ordens da coroa portuguesa e que o deixava completamente consternado.

Em seguida, o governador menciona a situação previamente descrita pelo bispo envolvendo Matias Pais, um indígena que estava estabelecido em Belém como oficial da Secretaria e Casa das Canoas sob as ordens de Miguel de Bulhões:

> *O estado em que V. Exª achou a Secretaria e Casa das Canoas, não era certamente para dar gosto. Matias Pais é certo que tem todas as partes que se podiam desejar para oficial dela, porém quis Deus que tivesse esse* ***pedaço de Tapuia*** *para se* ***lembrar daqueles avós****, e* ***imitá-los nos seus Purassés****.*
>
> ***Eu deste vício o tinha já advertido bastantes vezes que se emendasse****, e em ocasiões de expedições tomava a resolução ordinariamente de o* ***prender***

[86] FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso.* São Paulo: Edições Loyola, 1996.

[87] *Carta de Mendonça Furtado a Miguel de Bulhões, de 4 de Janeiro de 1755, da Aldeia de Mariuá*. In: CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos. A Amazônia na Era Pombalina. Rio de Janeiro: IHGB, 1963, 2 v, pp. 299-303.

[88] É possível que haja uma cópia dessa carta em algum dos rolos resgatados da Biblioteca Nacional de Lisboa que constam no acervo do Museu Amazônico da Universidade Federal do Amazonas, ou também no próprio acervo da biblioteca portuguesa. Mas é provável que a original esteja no Museu Britânico, pois na obra de Carneiro de Mendonça a carta do governador está referida como pertencente ao acervo dessa instituição: Londres, II-20.992.

> ***na Secretaria**, depois que ele me fez algumas peças em tempo em que me achava em aperto. O meter hóspedes na Secretaria é caso novo, porque nunca tomou essa confiança enquanto eu aí estive; e talvez que o referido companheiro lhe facilitasse isso, assentando a que lhe seriam com a mudança do Governo perdoados estes delitos, sem fazerem o maduro reparo de que à Sagrada Pessoa que entrava nele haviam de fazer mais abomináveis do que a um soldado que o largava.*[89]

A primeira informação que chama atenção nesse trecho é o registro de que a prática de elevar indígenas à condição de *oficiais* do governo colonial já existia antes da própria criação do Diretório. Ou seja, esta lei veio apenas ratificá-la. Mas o principal elemento aí que nos interessa é a utilização do termo *purassés*. Mais que isso, a expressão "vício dos purassés" sugerida em "*eu deste vício o tinha já advertido*", prática que nas palavras do governador representa um "*pedaço de tapuia*" ao "*lembrar*" e "*imitar*" seus avós. Um vício "*em que se achava ensopado*", dirá mais à frente. Mas o que é que significa "*purassés*"? Ora, é um termo que vem do nheengatu, atualmente grafado entre os indígenas do Rio Negro como *purasi.* Mas podemos encontrar esse mesmo termo num dicionário anônimo de 1795 republicado no fim do século XIX sob a grafia *poracê*. Seu significado: dançar.[90]

Essa pista nos ajuda a compreender outra situação relatada nessa carta envolvendo agora Desidério, um indígena "desobediente" que andava causando consternação ao governador tanto quanto Matias Pais:

> *Desidério é achacado da mesma queixa, e sumamente **devoto de Baco**: **duas vezes o prendi**, **e na última o admoestei**, dizendo-lhe que se tornasse a cair no meu tempo em semelhante miséria, **o havia mandar meter em uma cadeia por bastante tempo**, **e depois lhe havia mandar dar baixa, pondo-lhe uma nota no seu assento, que lha dava por bêbado e indigno de servir a S. Maj**.; depois de me chorar umas poucas de lágrimas, me prometeu emenda total, e cumpriu pontualmente a promessa; mas logo que larguei o Governo quis mostrar a V. Exª a habilidade que tinha e fazer com que se procedesse contra ele, e dar uma notória demonstração do que na verdade é. Nunca o tive por ladrão, mas algumas vezes me pareceu que ele dissimulava a algumas*

[89] *Carta de Mendonça Furtado a Miguel de Bulhões, de 4 de Janeiro de 1755*. In: CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos. Op. Cit, 1963, pp. 300.
[90] ANÔNIMO. *O diccionario anonymo da Língua Geral do Brasil, publicado de novo com seu reverso por Julio Platzmann*. Edição fac-similar. Leipzig. B. G. Teubner., 1896 [1795], pp. 146.

pessoas de quem dependia, de que desviasse índios, não o podendo eu nunca o apanhar nesta empresa.[91]

O trecho revela uma situação coercitiva que merece nossa atenção. Ser "*devoto de Baco*", "*lembrar de seus avós*" e "*imitá-los nos seus purassés*" podia servir de motivo para que autoridades decretassem a prisão de indígenas. O que vemos aí, portanto, consiste na mesma noção de disciplina que depois fundamentará algumas das orientações do Diretório. Mas se no texto da lei abandona-se a ideia de prender pessoas, tal disciplina passa a se expressar através do ensino e sobretudo do trabalho para abastecimento das povoações coloniais. Vale lembrar que no seu artigo 28 a orientação era *não* "*desfazer intempestivamente*" as roças de maniva para "fomentar" as ebriedades dos indígenas. Os diretores, inclusive, deveriam "*examinar pessoalmente todas as Roças na companhia dos mesmos Índios que as fabricaram*". Trocava-se, portanto, a punição direta por uma vigilância constante.

O que fica evidente é que *ebriedades* no texto do Diretório está se referindo, na verdade, aos "purassés". Mendonça Furtado se privou de usar o vocábulo nativo optando por usar o termo de origem latina ampliando seu significado, e o motivo disso não é difícil compreender: uma das orientações dessa lei era proibir o uso das línguas indígenas, sobretudo do nheengatu. Logo, soaria contraditório se o governador e o bispo tivessem feito uso de tal vocábulo nesse documento. Isso nos abre uma chave de interpretação importante sobre os propósitos desses agentes, pois certamente não se tratava aí de condenar apenas a "embriaguez" dos indígenas como se poderia aventar a partir da origem etimológica do termo. Ao se referir diretamente aos "purassés", *ebriedades* adquiriu no Diretório um valor semântico mais técnico e jurídico.

Evidenciar isso, porém, é apenas nosso primeiro passo, pois a situação com esses indígenas suscita algumas outras questões: por que *dançar* seria motivo para ser preso? Se o "vício das ebriedades" consiste precisamente no "vício dos purassés", o que há neles – isto é, nessas danças – que a princípio motivava prisões e depois passou a ser algo a ser evitado com "*todos os esforços*" pelos diretores?

Os casos de Matias Pais e Desidério ocorreram quatro anos antes do momento em que o Diretório começou a viger, mas neles já é possível visualizar o anúncio de um choque de realidades. Entre as consternações de Mendonça Furtado em 1754 e o órgão criado em

[91] *Carta de Mendonça Furtado a Miguel de Bulhões, de 4 de Janeiro de 1755*. In: CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos. Op. Cit, 1963, pp. 301.

1757 houve acontecimentos dignos de uma análise mais aprofundada. Para termos uma visão mais ampla do que houve, devemos compreender melhor que danças são essas às quais Mendonça Furtado e Miguel de Bulhões se referiam. É o que faremos a partir de agora.

Capítulo 2

Complexo de Ebriedades Indígenas

O título deste capítulo certamente suscita inquietações tanto aos investigadores das substâncias psicoativas como entre aqueles que se debruçam sobre as culturas ameríndias. O que denominamos aqui "complexo de ebriedades" tem como inspiração a ideia de *complexo do chá* que Sidney Mintz apresentou e desenvolveu em *Sweetness and Power: the place of sugar in modern history*[92]. Talvez essa afirmação traga mais problemas do que soluções, mas o objetivo é introduzir o debate que aqui se propõe fazer. O empréstimo se trata de uma inspiração e não da transposição de um conceito já que o Rio Negro e a Inglaterra do século XVIII estão consideravelmente distantes tanto em termos geográficos como em termos culturais. Como veremos, essa distância se atenuou um pouco no momento em que algumas ideias de grande circulação na ilha britânica estiveram de passagem pelos meandros desse rio amazônico, mas haverá momento oportuno para essas conexões serem evocadas e analisadas. Por ora nosso interesse se volta para discutir essa categoria "complexo" utilizada pelo antropólogo para, então, localizarmos conceitualmente o que se desenvolverá adiante.

Em sua obra, Mintz buscou compreender o que o açúcar poderia revelar de um "vasto mundo" expresso na dieta dos ingleses e constituído a partir de profundas transformações sociais que se intensificaram durante o período colonial moderno. Um produto que adquiriu as mais diversas formas de uso ao longo do tempo – seja como especiaria e remédio, seja para fins decorativos, adoçantes ou conservantes –, mas que, de acordo com o antropólogo, à medida em que seus usos enquanto especiaria e remédio foram perdendo força, seus usos enquanto ingrediente decorativo, conservante e adoçante se expandiram e ganharam força. Sobretudo neste último caso, para o que nos interessa, que ocorreu a partir do século XVIII quando outros produtos como o chocolate, o café e o chá penetraram a dieta inglesa por meio das importações recriando os modos como a sociedade inglesa se relacionava internamente e com o mundo.

[92] MINTZ, Sidney Wilfred. *Sweetness and power: The place of sugar in modern history*. Penguin, 1986.

Todos esses produtos oriundos das zonas tropicais do globo competiram pela preferência dos britânicos em suas refeições, todos inclusive possuindo a característica comum de conterem substâncias estimulantes em suas composições. Mas desde o Setecentos, foi o chá – explica Mintz – que se manteve como a bebida não alcoólica mais importante no Reino Unido. Beber chá e comer bolos ou pães adocicados foram hábitos gradualmente assimilados entre os britânicos no seu calendário de trabalho, nos períodos de recreação, descanso e reza e também em eventos especiais como casamentos, aniversários, batismos e funerais. Assim, por meio dos fluxos comerciais mundiais o açúcar passaria a fazer parte dos hábitos da sociedade britânica, de cima a baixo na escala social, inserido naquilo que o autor denominou "complexo" do chá[93].

Foi durante o século XVIII, num contexto colonial, portanto, que o chá (e sobretudo o açúcar) se popularizou na dieta inglesa e posteriormente – já no século XIX – passou a ser um produto fruto do monopólio estabelecido entre Inglaterra, enquanto metrópole, e diversos outros territórios espalhados pelo globo que se tornaram suas colônias (no caso do chá, principalmente territórios na Ásia, enquanto o açúcar vinha da América). Assim, para compreender o que Sidney Mintz entende por "complexo" é preciso compreender suas noções de cultura e de poder subsumidas a esse termo.

O autor admite usar esse termo com certa hesitação – o mesmo, porém, não pode ser dito de muitos de seus leitores – numa postura teórica que de modo geral repousa sobre as problematizações antropológicas do termo cultura que ocorriam na década de 1980. Nesse momento, a escola britânica de Estudos Culturais consolidava sua perspectiva de análise focada nas dinâmicas políticas da cultura bem como em seus alicerces históricos, seus traços característicos, seus conflitos e suas circunstâncias que teve no antropólogo jamaicano Stuart Hall e sua obra *Culture, media, language: Working papers in cultural studies* uma das suas maiores expressões[94].

Mas embora inscrito nesse contexto, certamente a postura teórica hesitante de Sidney Mintz se deve à leitura que fez de outro antropólogo que se voltava mais detidamente aos estudos da alimentação. Trata-se do francês Claude Fischler em sua obra *Food habits, social change and the nature/cuture dilemma* na qual o autor aponta o caráter arbitrário

---

[93] IDEM., 1986, pp. 121.

[94] HALL, Stuart et al. (Ed.). *Culture, media, language: working papers in cultural studies*, 1972-79. Routledge, 2003 [1980]; Cf. também HALL, Stuart. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. Educação & realidade, v. 22, n. 2, 1997.

da cultura através do consumo de alimentos. Para ele, este fenômeno deve ser entendido como um sistema complexo de normas, regras e representações associados à seleção de alimentos pelos humanos – e que em parte a constituem – não devendo ser confundido com algo biologicamente funcional[95]. Tendo isso como pano de fundo, Fischler conclui que a gastronomia é uma configuração complexa de regras e representações inter-relacionadas e enraizadas na cosmologia específica de cada cultura.

Partindo dessas problematizações e conceitos, Sidney Mintz demonstrou como a cultura também se expressa e pode ser analisada através dos gostos e das preferências alimentares na medida em que a ingestão de substâncias traz consigo uma enorme carga de afetos e relações de afecção. Além disso, as preferências gustativas também representam os modos como as pessoas se definem a si próprias no âmbito de seus contextos sociais definindo aquilo que cada sociedade estabelece como mais humano ou menos humano. Mesmo no âmbito da produção de substâncias, suas transformações químicas e mecânicas estão atreladas ao uso humano.

Mintz, portanto, assume essas ideias para explicar que os parâmetros de civilizado e bárbaro que se desenvolveram ao longo da história ocidental também passaram a se expressar tanto nas preferências gustativas como na produção e na ingestão de alimentos. Ou seja, os padrões de ingesta dos europeus assinalados com tais parâmetros marcaram as relações destes com o resto do mundo. Ao mesmo tempo, os gostos ocidentais produziram distinções em diferentes aspectos do social, sejam eles relacionados a gênero, etnia e – o que é mais central no estudo desse autor – classes sociais. O antropólogo conclui, com isso, que as preferências e os gostos alimentares se definem a partir das *diferenças* socioculturais[96].

Isso inclusive é o que constitui a concepção de Mintz de *socialidade*, estreitamente vinculada à comensalidade e à relação que os humanos estabelecem nos seus sistemas políticos, econômicos e religiosos. "As circunstâncias sob as quais um novo hábito é adquirido são tão importantes quanto os costumes daqueles outros de quem o hábito é aprendido"[97] , afirma o autor. Nesse sentido é que a investigação acerca de substâncias como chá e açúcar podem revelar o modo como elas passaram a definir uma cultura – no

---

[95] FISCHLER, Claude. *Food habits, social change and the nature/culture dilemma*. Information (International Social Science Council), v. 19, n. 6, p. 937-953, 1980.
[96] MINTZ, Sidney., Op. Cit., 1986, pp. 3-4.
[97] IDEM., 1986, pp. 118.

caso, referindo-se à cultura britânica e suas relações com as colônias estabelecidas principalmente na Ásia e na América. Isso leva a outra noção fundamental que o autor apresenta em seu estudo.

Tal qual o açúcar, para Mintz o chá veio a se tornar primordialmente matéria política e econômica a partir do momento em que os ingleses lograram monopolizar sua produção popularizando seu consumo na própria classe trabalhadora inglesa. Se antes esse consumo não passava de um luxo, vinculado a hábitos e costumes de elite como produto exótico e servindo para diferenciá-los dos costumes do restante da população de seu território, no século XIX a produção britânica de chá na Ásia ampliou essa diferenciação hierarquizada através dos fluxos de mercado e sob a égide de uma "bandeira nacional" da qual a classe trabalhadora inglesa assumia o papel de parte integrante, e não excluída.

Nesse contexto, enquanto o monopólio inglês do chá garantia a presença desse produto na mesa de seus cidadãos diariamente ou em diversos eventos cerimoniais, nos territórios colonizados sua produção serviu para consolidar outro modelo de controle social neste caso passando a estimular e manipular os significados de consumo entre os produtores asiáticos. Isto é, governando hábitos alheios por meio de um modelo globalizado de exercício de poder. Sidney Mintz, com isso, demonstra como modos de produção e consumo estão vinculados aos usos e significados dos alimentos e substâncias ingeridos.

Desse modo, sua concepção de *complexo do chá* deve ser entendida a partir de sua noção de socialidade atrelada às categorias de "diferenças sociais" (ou "diferenças de classe") e "hierarquia" enquanto modo de socialidade bem como "monopólio" e "controle" enquanto modo de governo ou exercício de poder. Assim também, o "vasto mundo" de que trata o antropólogo é precisamente o mundo globalizado do capital no qual as substâncias sobre as quais se debruça – sobretudo açúcar e chá – percorrem longos caminhos entre produção e consumo através das relações mercantis onde apropriação e significação se confundem.

No que tange ao "nosso" complexo, algumas das concepções de Mintz podem ajudar a elucidar os temas que aqui serão trabalhados, outras precisam ser em parte repensadas em relação às culturas ameríndias e outros ainda podem acabar trazendo mais problemas do que apontando caminhos.

Uma ideia que parece funcionar também entre os indígenas é a concepção de que o consumo de substâncias está associado a relações de afeto. Porém, no caso ameríndio,

essa concepção não se manifesta apenas no âmbito dos eventos matrimoniais ou congêneres, pois as substâncias utilizadas estão largamente contagiadas com afetos em todos os contextos.

Outra noção que nos parece bastante pertinente aqui é a de que as circunstâncias de aquisição de um hábito são tão importantes de serem compreendidas quanto *quais* ou *o quanto* esses hábitos foram adquiridos. E aqui me refiro basicamente ao consumo de álcool entre os indígenas. Sobre os fermentados alcoólicos tradicionais entre os ameríndios, ainda é difícil realizar uma análise pormenorizada que permita compreender como essas substâncias adquiriram tamanha importância ainda antes do contato com os europeus, seja nas ocasiões festivas como no consumo cotidiano. Apresentaremos algumas pistas fundamentadas nos dados arqueológicos mais recentes sobre o assunto, mas ainda assim restam muitas lacunas pela carência de investigações voltadas especificamente para o tema. O mesmo pode ser dito em relação às outras substâncias que serão abordadas neste capítulo. Já com relação ao consumo de álcool destilado dispomos de mais dados, assunto de que trataremos mais no 3º capítulo.

Por outro lado, a relação intrínseca entre a produção de substâncias e formas de *controle social* no sentido de uma instância que incentiva e manipula os usos e os significados dessas substâncias não parece corresponder à realidade dos povos indígenas do Rio Negro (e das terras baixas como um todo). Atrelado à certa noção de *hierarquia*, o assunto leva ao já antigo debate sobre a existência de aparatos mais ou menos centralizados nas configurações sociopolíticas nativas. Quanto a isso, parece pouco provável que formas institucionalmente centralizadas de exercício de poder tenham de fato se caracterizado por aqui, mas isso não significa que definitivamente não haja de alguma forma certo tipo de assimetrias ou diferenciação social entre os indígenas.

No primeiro caso, quanto às assimetrias, é necessário reconhecer (e os materiais etnográficos recentes bem como várias fontes aqui analisadas atestam) que há certa distinção entre masculino e feminino nas sociedades rionegrinas: em determinados momentos e sob certas circunstâncias o primeiro gênero se sobrepõe ao segundo. Isto, porém, não parece se manifestar de maneira absoluta em todas as instâncias sociais desses povos, embora seja algo que não se deve ignorar.

Quanto às distinções sociais, recorremos ao interessante estudo de Renato Sztutman, inspirado na obra de Pièrre Clastres, que reflete sobre alguns dos termos aqui discutidos

– a saber, “hierarquia” e “complexo” ou “complexidade” – trazendo alguns parâmetros interessantes com os quais as ideias aqui apresentadas estarão em diálogo. Assim, amparando-se na diferenciação entre *pessoa* e *agente* que Marylin Strathern propõe em seu estudo sobre a figura das mulheres entre os povos melanésios, o etnólogo lança mão da noção de “sujeito magnificado”. Esta noção visa explicar o papel de pessoas (ou *figuras subjetivas*) que devido ao prestígio que lhes é atribuído nas sociedades indígenas podem ser cooptadas para agirem como líderes. A *agência* dessas pessoas, portanto, se trata de uma capacidade ou poder como *fonte* de ação ou *origem* de atos. Neste caso, Sztutman se refere sobretudo aos guerreiros e aos xamãs definidos como sujeitos que *acumulam agência* para lidar com um Outro de Fora, e particularmente com “alteridades perigosas”[98] (esse modo ameríndio de conceber o poder parece de fato se estender por uma longuíssima duração de acordo com o que alguns estudos arqueológicos mencionados adiante demonstram).

O autor, no entanto, afirma que esses sujeitos magnificados agiriam maximizando tanto a comunicação com o mundo sobrenatural quanto uma espécie de “controle”. Não tenho acordo em relação a isto, pois me parece mais plausível pensar em *condução* do que em controle seja nas práticas rituais ou guerreiras. Em todo caso, o que Mintz nota em seu estudo sobre os ingleses como diferenças de classe, entre os nativos das terras baixas devemos considerar a partir das relações de alteridade. Acrescento que diante da análise das fontes que apresentaremos nas próximas seções, também parece pertinente pensar num modo de atuação (pelo menos entre os povos Arawak, Tukano oriental e alguns povos do tronco Tupi) baseada na constituição de *redes* de exercício de poder que também fundamentam o “prestígio” entre guerreiros e xamãs bem como os fluxos e trocas interétnicas. Nesse sentido, esses líderes não seriam única e meramente “fontes” ou “origens” dessas agências, mas também uma espécie de agenciadores, pontos de passagem ou ainda pontos de encontro através dos quais esse poder se manifestaria. O mesmo pode ser dito, e sobretudo, em relação aos complexos que analisaremos adiante.

---

[98] SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012, pp. 74-75. O poder xamânico entre diversos povos amazônicos, mas particularmente no Rio Negro, geralmente está associado à figura do jaguar enquanto animal no qual o xamã teria a capacidade de se transformar (ou sob sujo manto teria a capacidade de atuar) como exercício de poder em diferentes instâncias cósmicas. Cf. REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo Veintiuno Editores, 1978; e WRIGHT, Robin M. *Guardians of the Cosmos: Baniwa Shamans and Prophets, Part I*. History of religions, v. 32, n. 1, p. 32-58, 1992.

Quando Mintz lança mão da ideia de monopólio como *o* momento a partir do qual substâncias como chá ou açúcar *passam a ser* matéria política e econômica, reside aí um obscurecimento de formas outras de exercício de poder, como apontamos acima, bem como de produção e consumo de substâncias que constituem modos de governo e modos de economia muito distintos dos europeus e compartilhados por diversos povos das terras baixas. De outro modo, tradicionalmente estas sociedades indígenas não se movem fincando bandeiras por onde passam.

Além disso, também entre os nativos as preferências alimentares – e psicoativas, frisemos – representam maneiras de distinguir aquilo que é mais ou menos humano. No entanto, esta noção de socialidade de Sidney Mintz necessita passar novamente pelo filtro da alteridade ameríndia. Isto porque estes povos realizam o consumo de alimentos e de diversos tipos de substâncias também como veículos de comunicação entre humanos e entre "mundos", ideia já presente na clássica obra de Lévi-Strauss que posteriormente foi desenvolvida por Renato Sztutman em outro de seus estudos[99]. Mas a questão fundamental aqui é pensar que a noção de humano nas cosmologias indígenas é um tanto mais ampla do que a da cosmologia moderna ocidental. De tal forma que os preceitos de natureza e cultura necessitam ser pensados para compreendermos melhor certa noção mais relacional de humano entre os indígenas que está imbricada nos modos de produzir substâncias e realizar "transformações químicas ou mecânicas" que, de fato, também estão nos nossos complexos associadas ao uso humano e suas significações.

Com isso, me afasto também da proposta de um "complexo narcótico" fundamentado na ideia de que haveria uma relação direta entre xamanismo e uso de alucinógenos[100]. No caso do Rio Negro, os usos tradicionais de substâncias psicoativas parecem estar inscritos muito mais sob uma forma de socialidade mais relacional, como evocado antes, onde nas suas danças se acentuam os processos de coletivização de sujeitos[101]. Como explica Manuela Carneiro da Cunha, para os povos nativos os "alucinógenos propiciam experienciar diretamente como se pode perceber o mundo de modos diferentes - ou que

[99] LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Papirus Editora, 1989 [1962]; SZTUTMAN, Renato. *Cauinagem, uma comunicação embriagada: apontamentos sobre uma festa tipicamente ameríndia*. Sexta Feira (São Paulo), v. 2., 1998.

[100] Para uma discussão sobre o assunto, cf. VARELLA, Alexandre Camera. *Os psicodélicos nas formações estatais indígenas e a hipótese do complexo de drogas da América xamânica*. Revista Ingesta, v. 1, n. 1, p. 211 – 231, 2019.

[101] Neste caso me refiro mais à proposta de "sujeito coletivo" desenvolvido por Marilyn Strathern. 1990.

diferentes mundos podem coexistir perceptualmente"[102]. Isto, portanto, pode ser entendido como aspecto da *cosmologia* dos povos indígenas, entendida aqui como teorias sobre o mundo, modos de se localizar nele, rememorá-lo e constituir referências e conhecimentos sobre ele.

Sobre a documentação que será analisada adiante, vale alguns comentários prévios. O eixo dos próximos dois capítulos se assenta sobre a análise da *Viagem Filosófica* que Alexandre Rodrigues Ferreira realizou ao Rio Negro na década de 1780 utilizando a edição mais recentemente publicada pela EDUA e organizada por Francisco Jorge dos Santos, Auxiliomar Ugarte e Mateus Coimbra. Sobre o autor da *Viagem*, Ermelinda Pataca destaca como o intento deste viajante produzindo mais de uma centena de textos com imagens bem como remetendo amostras de campo à coroa portuguesa se inscreve numa transição entre a história natural museológica e a coleção de campo[103]. Ronald Raminelli lembra da importância do conhecimento cartográfico para o projeto colonial que se estabelecia após os acordos de limites entre Portugal e Espanha, o que fez dos materiais que resultaram da viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira bens valiosíssimos para a cora portuguesa[104].

Já Ana Lúcia Barbalho da Cruz ressalta como as viagens filosóficas do Setecentos dizem muito a respeito não apenas do que era observado, mas de seus viajantes. Alexandre Rodrigues Ferreira foi um naturalista baiano que estudou na Universidade de Coimbra e tendo sido recrutado junto ali para realizar a expedição que resultou nos textos que dispomos hoje para análise.[105] Há outros tantos estudos sobre Alexandre Rodrigues Ferreira que poderiam ser evocados. Aqui realizaremos uma leitura crítica de sua obra contando com o apoio da análise de documentos produzidos por outros personagens desse período como o padre João Daniel, o ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio e o naturalista Alexander von Humboldt: há trechos destas fontes que orbitam os temas

---

[102] CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "*Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais.* Cultura com aspas, p. 311-373, 2009.
[103] PATACA, Ermelinda Moutinho. *Mobilidades e permanências de viajantes no Mundo Português: entre práticas e representações científicas e artísticas*. Tese de Livre Docência. Universidade de São Paulo, 2015, pp. 89.
[104] RAMINELLI, Ronald. *Ilustration and colonial empire*. História (São Paulo), v. 31, n. 2, p. 36-67, 2012.
[105] BARBALHO DA CRUZ, Ana Lúcia Rocha. *As viagens são os viajantes: dimensões identitárias dos viajantes naturalistas brasileiros do século XVIII.* História: Questões & Debates, v. 36, n. 1, 2002.

abordados por Ferreira e por vezes se cruzam permitindo inclusive esclarecer algumas de suas observações.

Nas mais de 600 páginas do livro que reúne as observações de sua viagem ao Rio Negro, somadas a alguns de seus outros textos intitulados "Memórias", Alexandre Rodrigues Ferreira apresenta diversos registros sobre uso de substâncias psicoativas pelos indígenas bem como a caracterização de festas e a descrição de alguns episódios nos quais elas são evocadas. Aprofundaremos este tema nas próximas páginas.

2.1. O complexo dos fermentados

Entre os povos do Rio Negro, há uma quantidade grande de substâncias psicoativas que são utilizadas cotidianamente ou no contexto ritual. Ao longo das próximas seções não serão abordadas todas elas, apenas aquelas que aparecem com mais frequência nesses documentos produzidos pelo naturalista. Assim, os próximos três tópicos, incluindo este, abordarão o consumo e "bailes e danças" envolvendo bebidas fermentadas, o paricá e a ayahuasca. Ficou fora de nossa análise o consumo de tabaco e outros fumos como o tauari ou também o ipadu, que aparecem menos ou sequer são mencionados nos escritos do naturalista ainda que estejam presentes há muito tempo entre os nativos. O recorte temático deste trabalho, portanto, foi feito a partir desses registros ora mencionados. Oportunamente, porém, serão utilizadas outras fontes que nos traigam registros pertinentes.

Nas páginas de sua *Viagem*, há diversas passagens em referência a essas substâncias e às danças em que os indígenas as utilizavam. Vários desses trechos serão citados literalmente ao longo deste trabalho, mas a linha que orienta o curso dessas três seções é a análise do item *Bailes*. Ela consta na *Participação Geral do Rio Negro* na sua obra e faz referência aos três complexos de danças e psicoativos supracitados. Deste item parte nossa análise e a ele voltaremos em outros momentos. De acordo com o dicionário de Bluteau, baile é o mesmo que "*dança em geral*".[106] No entanto, o termo "bailes" na *Viagem* de Ferreira trata precisamente do mesmo assunto que "ebriedades", vocábulo

[106] BLUTEAU, Rafael. *Diccionario...*, pp.158.

jurídico usado por Mendonça Furtado para se referir aos *purassés*. Como veremos, porém, alguns desses bailes têm nomes específicos, outros não. Em todo caso, nenhum deles consiste numa *dança em geral*, mas em certos tipos de dança associadas a certos modos de se relacionar contando com consumo de psicoativos. Por isso, utilizaremos aqui o termo *festa(s)* como designativo destas situações – por excelência – rituais.

O primeiro parágrafo do item Bailes faz uma referência bastante curiosa, como se nota a seguir:

> ***Esta é a paixão favorita dos selvagens desta parte do globo. Assim escreveu na sua História da América o citado inglês, e eu o tenho observado, há três anos, nos gentios de dentro e de fora deste rio****. Sendo eles por natureza uns verdadeiros quietistas, que a maior parte do seu tempo a consomem em um estado* ***de languidez e de indolência****; sem ocupação alguma que os possa animar e entreter, quando cessam as guerras e as caçadas, gostam de um exercício que lhes põe em ação as faculdades ativas da natureza.*
>
> ***É verdade, que entre eles a dança se não deve chamar divertimento, antes é uma ocupação muito mais séria e importante, que se desenvolve em todas as circunstâncias de sua vida pública e particular, e de que depende o princípio e o fim de todas as suas deliberações. Se é necessário entenderem-se entre si duas aldeias, dançando é que se apresentam os embaixadores e entregam o emblema da paz. Se se declara guerra ao inimigo, por outra dança é que de parte a parte se principia a exprimir seu ressentimento e a vingança que se medita. Então esta dança é uma verdadeira cena, em que se representa a campanha dos gentios.***[107]

O citado inglês escritor de *História da América* a quem o naturalista se refere é William Robertson, historiador escocês monogenista do século XVIII que entretanto, influenciado pelo pensamento poligenista de autores como Georges Buffon e Cornelius de Pauw, acreditava haver diferenças essenciais entre grupos humanos que se explicariam por um desígnio divino.[108] O referido livro de Robertson trata da conquista espanhola dos territórios antes dominados pelas elites de povos pertencentes a diferentes centros de

[107] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*. 2ª ed. organizada, atualizada, anotada e ampliada por SANTOS, Francisco Jorge, UGARTE, Auxiliomar Silva e OLIVEIRA, Mateus Coimbra. Manao: EDUA/Editora do INPA, 2007., pp. 355.

[108] A respeito dos debates travados no séxulo XVIII entre monogenistas e poligenistas bem como o surgimento do conceito de raça cf. SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paul: Companhia das Letras, 1995.

poder pré-hispânicos. No entanto, o autor relativiza a dimensão dessas entidades políticas e questiona a visão de clérigos e conquistadores europeus sobre os avanços dessas sociedades.[109]

A princípio não parece haver uma relação direta entre o tema principal da *História da América* de Robertson e a realidade observada por Alexandre Rodrigues Ferreira no Rio Negro, onde não se cogitava existência de qualquer "grande império" indígena. O que, então, este naturalista teria tomado como referência?

Uma breve passagem. Ao passar os olhos pelo tópico "*Religion of the Mexicans*" do livro VII da obra de Robertson encontramos o seguinte:

> *This religion belief, mingling with the implacable spirit of vengeance, and adding new force to it every captive taken in war was brought to the temple, was devoted as* ***a victim to the deity****, and* ***sacrifices with rites no less solemn than cruel****. The heart and head were the portion consecrated to the gods;* ***the warriors by whose prowess the prisoner had been seized carried off the body to feast upon it with his friends****. Under the impression of ideas so dreary and terrible, and accustomed daily to* ***scenes of bloodshed*** *rendered awful by religion, the heart of man must harden, and be steeled of every sentiment of humanity. The spirit of the Mexicans was accordingly unfeeling, and* ***the genius of their religion so far counterbalanced the influence of policy and arts****, that notwithstanding their progress in both****, their manners, instead of softening, become more fierce****.*[110]

É, portanto, certa noção de "vida selvagem" presente nesta obra que inspirou referência a Alexandre Rodrigues Ferreira, tema em alta no tempo desses autores setecentistas para explicar usos e costumes diversos de populações ameríndias. Um tema abordado com uma perspectiva já antiga, porém, visto que entre os clérigos renascentistas já descreviam a "selvageria" dos indígenas da América há algum tempo. Acentua-se, porém, o sentido secular do pensamento de Robertson à medida em que o autor toma emprestado, entre outras coisas, a tipologia de avanço social de seu conterrâneo Adam Smith com a tríade selvagem, bárbaro e civilizado. Varella, ainda assim, enfatiza que há também certa característica providencialista na proposta teórica do historiador escocês.

---

[109] VARELLA, Alexandre., Op. Cit., 2014.
[110] ROBERTSON, William. *History Of America*. T. Cadell, 1783., pp. 227

A despeito de identificar grandeza entre os povos que constituíram tais impérios americanos, o tom geral da obra de Robertson buscou apontar elementos que sustentassem sua argumentação sobre a incapacidade dos indígenas para a vida civil, a perturbação de suas relações de gênero e a selvageria endêmica que a natureza fria e úmida do então denominado Novo Mundo lhes teria gerado. Sabendo-se, porém, que este historiador iluminista nunca esteve na América, de onde então teriam vindo os dados que utilizou para tecer tais interpretações sobre a realidade americana?

Na sua investigação, Varella mostra que na verdade há uma significativa influência na narrativa de Robertson de uma obra publicada na virada do século XVI para o XVII: *Historia natural y moral de las Indias* do padre jesuíta José de Acosta. De acordo com o pesquisador, as diversas pressuposições de Acosta que explicariam "a queda do homem natural" no continente americano estão subsumidamente presentes na obra de Robertson ao narrar, por sua vez, uma espécie de "queda do homem civil". Ambos, de diferentes maneiras, buscaram explicar o modo como a providência divina teria operado na conquista espanhola da América.[111]

Sendo assim, parece ter havido aí um curioso movimento de performatividade das ideias de José de Acosta ao inspirar, num primeiro plano, a narrativa de William Robertson e, num segundo plano, ao influenciar indiretamente as impressões que Alexandre Rodrigues Ferreira deixou em seus escritos sobre o Rio Negro. Esta, porém, não é a única referência ao historiador escocês no seu diário de viagem, mas uma análise mais aprofundada desse movimento, as aproximações e distanciamentos desses autores, ficam para outra ocasião. Por ora, cabe salientar a fundamentação de sua *Viagem Filosófica* na razão moral herdada da Segunda Escolástica, que orientou a ação missionária nos séculos XVI e XVII e que está assentada sobre o sistema filosófico de São Tomás de Aquino.[112] Isso pode ser notado no uso de termos como "languidez" e "indolência" para caracterizar os costumes dos povos indígenas, sobretudo no contexto de suas festas e usos de embriagantes, termos que suscitam ideias e impressões muito recorrentes sobretudo entre clérigos e leigos desde os séculos XVI e XVII.[113] Há outros

---

[111] IDEM., 1780.

[112] Sobre a influência das ideias da Segunda Escolástica nos documentos do século XVIII, cf. DIAS, Camila. Op. Cit., 2009. Sobre sua fundamentação na teologia de São Tomás de Aqui, cf. VARELLA, Alexandre. Op. Cit., 2013, pp. 28.

[113] Entre tantas referências podemos citar José de Anchieta, que em 1584 escrevia *O Auto de São Lourenço*, peça preparada para ser representada pelos próprios Tupinambá da Guanabara onde o jesuíta demonizava

motivos que o levam a caracterizá-los dessa forma, mas isto voltará a ser discutido mais à frente. É hora de compreendermos melhor do que trata tal "*dança*" a que Alexandre Rodrigues Ferreira está aludindo.

Há diversas pesquisas tratando das "danças" indígenas tanto no âmbito da etnologia como no âmbito historiográfico. Entre os estudos historiográficos, porém, o tema é bem mais recente do que na etnologia tendo como abertura de horizontes a tese de doutorado de João Azevedo Fernandes, historiador paraibano, defendida em 2004 e publicada em 2011. Em seu estudo, realizado na sempre necessária perspectiva de afastar a ideia dos indígenas como vítimas passivas no processo histórico, Fernandes buscou investigar os esforços europeus em combater as bebidas indígenas a partir do choque entre "dois mundos etílicos muito diferentes".[114] Como mencionado antes, seu recorte histórico voltou-se para os séculos XVI e XVII detendo-se particularmente sobre os contatos entre europeus e os Tupinambá da costa, afirmando ainda que outros povos participariam de forma acessória no seu estudo.

Mas apesar de haver, de fato, certas similaridades entre o consumo de fermentados entre os Tupinambá e outros povos nativos, talvez o autor tenha sido um tanto audacioso em querer projetar a realidade deste povo para todos os outros indígenas das terras baixas sem desmiudar melhor pelo menos algumas das especificidades histórico-culturais dos povos que não fazem parte do tronco Tupi. Sabe-se que grande parte dos grupos Jê e também os alto-xinguanos não são tradicionais produtores de fermentados alcoólicos.[115] Logo, afirmar que houve apenas "dois mundos" entrando em choque no processo colonial é o mesmo que invisibilizar a diversidade étnica, cultural e as diferentes modalidades de

---

suas antigas lideranças indígenas atribuindo-lhes pecados como a preguiça, traduzida por ele ao tupi antigo como *ate'yma* (um documento, aliás, onde há bastante material a ser analisado sobre o *cauim*, bebida fermentada dos Tupinambá). ANCHIETA, José de; NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Teatro: Auto de São Lourenço/Na Aldeia de Guaraparim*. Livraria Martins Editora, 1999. [1584]. Também Antônio Vieira em seu *Sermão da Quinta Dominga da Quaresma*, de 1654, onde afirmava em relação aos indígenas que "não há gente mais mentirosa e mais preguiçosa no mundo" *apud* MELO, Hadassa Kelly Santos. *Discursos da construção do outro: os povos indígenas nos Sermões do padre Antônio Vieira (1652-1662)*. Dissertação de Mestrado, UFPB, 2013. Na América espanhola, os discursos europeus cristianizados presentes em termos como "languidez" e "indolência" também aparecem muitas vezes como *flojos* nas descrições de festas ou "*borracheras*" quando se trata de textos de autores como Bartolomé de las Casas e José de Acosta no século XVI ou de Guaman Poma de Ayala – indígena peruano cristianizado – na virada do século XVI para o XVII. VARELLA, Alexandre. Op. Cit., 2013.

[114] FERNANDES, João Azevedo., Op. Cit. 2011.

[115] SZTUTMAN, Renato. *Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios*. Drogas e cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, p. 219-50, 2008.

participação histórica dos muitos povos originários que habitavam e ainda habitam este território. De fato, há profícuas pesquisas sobre os povos do tronco Tupi no período colonial e pré-colonial – o de Fernandes, aliás, é um dos mais notáveis – de modo que a eles recorreremos bastante, mas também buscaremos diversificar nossas referências.

Nesse sentido, é oportuno mencionar que entre os vários povos indígenas do Rio Negro há certas festas cujo nome varia de acordo com a língua e a etnia: entre os povos da família Tukano oriental geralmente são denominadas *poori*; já entre os Arawak denomina-se *poodali*; e na língua geral ou nheengatu (falada por todos eles, mas incorporada como língua materna pelos Baré, povo Arawak) elas são chamadas de *dabucuri*.[116] Como vimos antes, todas elas estão inscritas sob os termos "purassés" ou mais comumente "danças" na documentação colonial relativa ao Rio Negro. Raras vezes encontra-se o termo dabucuri, mas utilizaremos este como denominador genérico para as festas enquanto os outros serão utilizados para marcar especificidades dos povos aos quais se referem. O uso dos termos nas línguas indígenas é uma maneira de marcar que essas "danças" denotam uma prática social um tanto mais complexa do que somente a imagem de pessoas agitando seus corpos que o termo pode supor.

Os dabucuri, portanto, são festas tradicionalmente centradas no consumo de bebidas alcoólicas fermentadas. Houve, como bem demonstrou Fernandes, tentativas por parte dos agentes clérigos e leigos de combater a realização dessas festas ao longo de toda a colonização (não se restringindo a este período, acrescento). Nesse intento, sendo alvo dos esforços desses agentes, tal festa consiste numa situação que marca diversos momentos importantes da vida dos indígenas. Por isso, de fato, "*chamar divertimento*" apenas não seria realmente adequado como observava atento Alexandre Rodrigues Ferreira. Entre os indígenas do Rio Negro a festa também acontece

> *se eles querem aplacar a cólera dos deuses (que nunca estão bem com os gentios, quando eles estão mal com os seus pajés, ou quando se descuidam do seu sustento e, regalo); se pretendem celebrar algum dos seus benefícios ou testemunhar a sua alegria pelo nascimento de algum filho, de algum parente, de algum amigo, ou a sua tristeza e enojo, pela morte de algum deles; se tratam de festejar algum casamento,*

[116] Esta análise se debruça mais sobre os povos Tukano e Arawak, tradicionalmente produtores de fermentados alcoólicos, e não tanto entre os Nadahup que embora não sejam tradicionais produtores podem por vezes participar da produção dessas bebidas e consumi-las. Para compreender seu modo de participação nesse processo teríamos de aprofundar suas complexas relações com os outros grupos indígenas da região, o que foge ao escopo de nosso trabalho. Por isso, faremos apenas menções mais à frente sobre algumas informações acerca destes grupos quando for oportuno.

> *ou mesmo a declaração de mênstruo em suas filhas, pela primeira vez que são assistidas; se celebram alguma grande caçada ou pescaria, alguma colheita de frutos da sua estimação, para os seus vinhos e bebidas; eles têm danças e farsas próprias, para significarem os diferentes motivos da sua alegria e tristeza.*[117]

A ironia do naturalista na frase entre parêntesis é uma marca da transposição de seus parâmetros de moralidade sobre os costumes indígenas, como sugerimos antes, neste caso voltando seu discurso sobre a atuação dos xamãs. Isto se repete outras vezes. Como se nota, porém, Ferreira elenca uma série de ocasiões em que essas festas ocorrem na época que atravessa a vida toda de um indivíduo, um registro da centralidade dos dabucuri entre os indígenas do Rio Negro. Dentre essas ocasiões salta aos olhos uma delas, reiterada inclusive, que revela certo caráter das festas ainda pouco tratado nas pesquisas historiográficas e no âmbito da saúde pública, mesmo que substancial aos indígenas: os dabucuri são importantes momentos de exacerbação de alegrias e de amparo de tristezas. Ou seja, o naturalista está reconhecendo tratar-se aí de um mecanismo social de grande relevância para esses povos indicando também em sua descrição a profunda articulação entre as festas e o equilíbrio de estados afetivos das pessoas. Desse ponto de vista, portanto, no que poderia resultar o constrangimento de um esteio social como este?[118]

O assunto é fundamental, mas voltaremos a ele mais tarde. Para além desse aspecto, no trecho é possível notar também a importância dessas festas no século XVIII como momentos e espaços de ampla circulação de saberes, de troca de ideias, de relações sociais e de transmissão de valores a partir da celebração de eventos de grande importância para cada etapa da vida dos indígenas onde anciões e anciãs se tornam significativas referências. A historiadora Maria Betânia Albuquerque analisou essas características entre os Tupinambá através das descrições de Claude d'Abeville e Yves d'Evreux nos séculos XVI e XVII enfatizando tal importância como processos educativos, o que parece ser apropriado também para caracterizar as festas no Rio Negro.[119] Afinando-se com a historiadora, o etnólogo Renato Sztutman analisou a mesma documentação apontando o caráter de "comunicação embriagada" desse tipo de festa, isto é, como momentos em que

---

[117] FERREIRA, Alexandre Rodrigues, *Viagem...*, pp. 356.

[118] Constrangimento no sentido de uma "constrição de paixões" tal qual propunha Robertson em relação aos nativos americanos, ideia que parece incorporada à descrição do naturalista no Rio Negro.

[119] ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial*. Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 2012.

se estabelecem diferentes níveis de relações inter e extra-aldeias bem como relações transcendentais.[120]

As aproximações entre povos do tronco Tupi e alguns povos do noroeste amazônico como os Arawak têm fundamentação histórica de acordo com recentes pesquisas arqueológicas. São estudos indicando que os grupos predecessores dos Tupinambá teriam surgido possivelmente no Baixo Rio Xingu, local onde se encontram alguns dos mais antigos artefatos da Tradição Polícroma Amazônica – geralmente associados aos povos do tronco Tupi – datados entre os séculos III e IV d.C.[121] Este e outros lugares para onde esses grupos migraram – do sudoeste amazônico até uma considerável extensão da calha do Rio Amazonas – integravam um amplo território onde havia uma extensa rede pan-amazônica da qual os povos Arawak também faziam parte.[122] E provavelmente muitos desses encontros foram regados a bebidas fermentadas alcoólicas.[123]

Esses contatos são ainda mais intensos no Alto Rio Negro. Prova disso é o nome *poodali*, que deriva do nome de um aerofone dos Arawak denominado *pooli* muito utilizado em suas festas.[124] Interessante notar a aproximação entre as palavras pooli e poori – denominação das festas dos Tukano, lembremos – cujas pronúncias também são aproximadas.

Esses dados são sugestivos. Ao que tudo indica houve um processo histórico de difusão das festas enquanto instituições sociais entre vários grupos indígenas das terras baixas a

---

[120] SZTUTMAN, Renato., Op. Cit., 1998.

[121] ALMEIDA, Fernando Ozorio de. *A arqueologia dos fermentados: a etílica história dos Tupi-Guarani*. Estudos Avançados, v. 29, n. 83, p. 87-118, 2015, pp. 103; cf. também SILVEIRA, M. I. et al. Sequência cronológica de ocupação na área do Salobo (Pará). Revista de Arqueologia, Belém, v.21, n.1, p.61-84, 2008, PEREIRA, E. et al. *A tradição Tupiguarani na Amazônia*. In: PROUS, A. P.; LIMA, T. A. (Org.) Os ceramistas Tupiguarani, 1. Belo Horizonte, Sigma, p.49-66, 2008 e GARCIA, L. G. *Arqueologia na Região dos Interflúvios Tocantins-Xingu: os Tupi do Cateté*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

[122] ALMEIDA, Fernando Osorio., Op. Cit., 2015.

[123] O vestígio mais antigo de consumo de fermentados alcoólicos data de 3.000 a.C. em artefatos encontrados no litoral do Equador. ALMEIDA, Fernando Osorio. Op. Cit., 2015, pp. 95. Entre 700 d.C. e 1100 d.C. o consumo dessas bebidas já está presente no Baixo Rio Tapajós, próximo a Santarém, em vasos próprios para fermentação com capacidade de 50 a 80 litros. GOMES, Denise Maria Cavalcante. *The diversity of social forms in pre-colonial Amazonia*. Revista de Arqueologia Americana, v. 25, p. 189-225, 2007, pp. 198.

[124] JOURNET, Nicolas. *Les jardins de paix: Etude des structures sociales chez les Curripaco Du Haut rio Negro (Colombie)*. Thèse de IIIème cycle. École de Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris, 1988, pp. 259.; cf. também OLIVEIRA, Thiago Lopes da Costa. *Os Baniwa, os Artefatos e a Cultura Material no alto Rio Negro*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2015.

partir dessa rede de relações pan-amazônica existente já no início do primeiro milênio d.C. Esses grupos se distanciaram e se diferenciaram no tempo e no espaço, mas continuaram guardando correspondências estruturais nas suas práticas festivas.

Em se tratando do Alto Rio Negro, nosso foco, as correspondências entre os Tukano orientais e os Arawak esbarram em algumas especificidades culturais. João Paulo Barreto explica que nos poori (festas dos Tukano orientais) as narrativas tradicionais cosmogônicas (*kihti*) são evocadas nos dabucuri por meio dos *poo-basse* (textos rituais) que, por sua vez, se desdobram em *ukusse* (oratórias) e *bahsamori* (cantos).[125] Já nos podaali (festa dos Arawak) há também cantos denominados *dzudzuápani*, mas como cantos coletivos performados com danças que marcam o fim do segundo e do último estágios das festas cujas anfitriãs são mulheres.[126] Em ambos cantos, por outro lado, residem registros mnemônicos que constituem importantes narrativas sobre as histórias desses povos, isto é, memórias que se configuram como sustentáculos de (re)afirmação de seus modos de vida e de suas identidades sociais.[127]

Os dabucuri, portanto, são festas nas quais ocorre a *oferta* cerimonial de alimentos e bebidas, sendo em geral os primeiros ofertados por um grupo visitante e as últimas por um grupo anfitrião. São festas de caráter supralocal que instigam verdadeiros acontecimentos sociais (re)fundados por comunidades políticas multiétnicas, uma característica distintiva das cauinagens dos Tupinambá.[128] A não ser os podaali dos Baniwa (povo Arawak), que parecem funcionar mais como instâncias de matrimônios entre clãs[129].

---

[125] BARRETO, João Paulo Lima. *Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de Mestrado, UFAM, 2013, pp. 13.

[126] HILL, Jonathan D. *Made from Bone: Trickster Myths, Music, and History from the Amazon*. University of Illinois Press, 2009.

[127] De modo similar ao que representavam as festas para os Tupinambá da costa. FERNANDES, João Azevedo. *Sobriedade e embriaguez: a luta dos soldados de cristo contra as festas dos tupinambás*. Tempo, v. 11, n. 22, p. 98-121, 2007.

[128] "Comunidades políticas multiétnicas" é expressão emprestada de John Murra em sua análise sobre os ayllu andinos. MURRA, John., 1998. Não se trata aqui de transpor automaticamente o modo como o autor caracteriza esse tipo de configuração social do Tahuantinsuyu à realidade colonial ou pré-colonial do Rio Negro. Sobretudo porque os ayllu eram estruturas mais fixas na sociedade incaica. Estou sugerindo apenas que as comunidades políticas multiétnicas no Rio Negro se manifestam propriamente enquanto as festas rionegrinas acontecem. A comparação, portanto, pressupõe que as duas instituições estão ancoradas no parentesco como um importante princípio organizativo. HECKENBERGER, Michael. *O enigma das grandes cidades: corpo privado e estado na Amazônia*. In: NOVAES, A. (org.) A outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, p. 125-152, 1999, pp. 148.

[129] OLIVEIRA, Thiago., Op. Cit., 2015.

Nesse sentido, de acordo com Jonathan Hill, o ciclo dos poodali está profundamente articulado com o calendário das atividades pesqueiras e agrícolas dos povos Arawak do Rio Negro: as festas ocorrem nos períodos de abundância de peixes, durante as épocas de seca entre os meses de Setembro e Outubro bem como num dos períodos de fertilidade agrícola em Novembro. Tanto o poodali quanto a agricultura, aliás, são práticas cujo aprendizado é atribuído a Kaali, um demiurgo.

É oportuno reproduzir a descrição deste autor:

> O ciclo das cerimônias de troca do poodali celebra o clímax simultâneo dos ciclos anuais de pesca e agricultura. O ciclo de trocas começa com um poodali cujo dono é um homem e no qual o grupo que leva mulheres oferece uma grande pilha de peixes moqueados para o grupo que vai desposá-las. Os homens e mulheres convidados performam uma série de danças evocadas com nomes de várias espécies de *Leporinus* (taari, dume e dupari) e tocam instrumentos musicais que representam o som de um córrego cheio de peixes em desova. A pilha de peixes moqueados é então oferecida ao dono anfitrião e à sua mulher e redistribuídas igualmente entre as famílias de convidados e anfitriões, o mesmo ocorrendo no dia seguinte. No poodali onde o dono é uma mulher realizado várias semanas depois, o grupo que irá desposar as mulheres oferece uma grande quantidade de sumo de mandioca processada para o grupo que levou as mulheres. Os ciclos de troca dos poodali são coordenados com alianças afins e com o costume de apresentar noivas, um período de residência uxorilocal no qual os homens jovens devem trabalhar para os parentes das esposas antes de voltarem à sua terra natal com suas esposas.[130]

Esta noção de "dono" ou "dona" – ou ainda "mãe" em alguns casos – possui certo sentido que transcende essa relação anfitrião-convidado, mas abordaremos isso mais à frente. Importa destacar aqui que os dabucuri possuem grande importância social e cosmológica (ou sociocosmológica) para os indígenas.

---

[130] HILL, Jonathan D. *Social equality and ritual hierarchy: the Arawakan Wakuenai of Venezuela*. American Ethnologist, v. 11, n. 3, p. 528-544, 1984., pp. 535. Tradução do autor.

Tratando desse assunto a partir da presença dessas bebidas nos dabucuri, Tânia Stolze Lima e Renato Sztutman inscrevem o tipo de relação que ocorre através delas sob a categoria maussiana de *prestação-tipo*, isto é, os fermentados alcoólicos atuam como veículos significantes – ao mesmo tempo que expressam significados – onde é pressuposto que seu consumo ocorra enquanto *oferta* de alguém a outrem.[131] As bebidas fermentadas, nesse sentido, sintetizam o encontro de pessoas. Renato Stutman, ainda, utiliza o conceito de *agência* para explicar que essas bebidas proporcionam – ou fazem acontecer – relações de alteridade entre as pessoas bem como entre humanos e não-humanos.[132] Neste caso, sobretudo para os pajés (embora não unicamente), as bebidas fermentadas assumem o papel fundamental de trazer a "condição de leveza necessária" para a comunicação com os outros seres e "espíritos" – visíveis em condições ébrias – que também habitam o cosmo.[133]

Nesse sentido, a oferta de bebidas assume um caráter relacional de enorme relevância para a reprodução social dos povos indígenas. Entre os Tukano, por exemplo, as noções de gestação e fermentação se aproximam e se entrelaçam, assim como entre os antigos Tupinambá da costa e os Araweté (povo Tupi). Ao mesmo tempo e à diferença destes, os fermentados alcoólicos entre os Tukano assumem um caráter abstrato muito refinado a partir de *pamʉri*, termo que pode ser traduzido como fermentação ou também como transformação.

---

[131] LIMA, Tânia Stolze. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. Mana, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996; SZTUTMAN, Renato. Op. Cit., 1998; SZTUTMAN, Renato. *Caxiri, a Celebração da Alteridade – ritual e comunicação na Amazônia Indígena*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2000; ver também, especificamente sobre o Alto Rio Negro SENE, Talita Samanta. *Modos de fermentar, sentidos de embriagar e concepções de ser: produção e consumo de caxiris entre senhoras Tukano Oriental de São Gabriel da Cachoeira*, Alto Rio Negro. Dissertação de Mestrado, UFSC, 2015.

[132] SZTUTMAN, Renato., Op. Cit., 2008.

[133] FERNANDES, João Azevedo., Op. Cit, 2011, pp. 123.

Uma de suas narrativas cosmogônicas trata da viagem que os humanos fizeram dentro de uma canoa disfarçada de cobra – *pamиri-yukиsи*, literalmente a canoa da fermentação/transformação – até chegarem ao Rio Uaupés onde habitam hoje. O cocho de caxiri, recipiente que utilizam para fermentar a bebida, é chamado de *peeru-yukиsи* (literalmente, "canoa" de peeru, termo referente à bebida na língua tukana). Ou seja, além dos cantos rituais referidos antes e que aludem mnemonicamente aos lugares percorridos pela canoa ancestral, esse recipiente remete diretamente a essa narrativa cosmogônica.[134] Está aí, portanto, uma noção de tempo e passado – e de história, por conseguinte – que se difere muito das teorias de história no pensamento ocidental bem como da noção de história entre os Arawak, como veremos depois.

Figura 1. *Peeru-Yukиsи*. Taracuá, Médio Rio Uaupés, 2014. Fonte: Autor.[135]

[134] Sobre isso cf. HUGH-JONES, Stephen. *Escrever na pedra, escrever no papel*. In: ANDRELLO, Geraldo. (org.). Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012. Esse percurso mnemônico ocorre em dois eixos, um deles trata do caminho da *pamиri-yukиsи* enquanto o outro (vários, na verdade, que partem do primeiro perpendicularmente) trata das *wi'i* (as malocas ancestrais) identificadas na paisagem como lugares de "espíritos" ou donos. A ideia de que o recipiente remete ao tempo cosmogônico é compartilhada com a etnóloga Talita Sene.

[135] Há também menção sobre o cocho de caxiri em LIMA, Oswaldo Goncalves de. *Pulque, balché y pajauaru: en la etnobiología de las bebidas y de los alimentos fermentados*. Fondo de Cultura Economica USA, 1990.

A propósito da produção desses fermentados alcoólicos, Alexandre Rodrigues Ferreira descreve o seguinte:

> *Como ignoram a arte, que têm os europeus de dar aos licores pela fermentação uma força de embebedar, obtêm o mesmo efeito por diferentes meios. Lançam de infusão em água grandes quantidades de uns bolos chatos de mandioca (a que chamam beijus), depois de mastigados pelas velhas. A saliva excita neles uma fermentação vigorosa, e dentro em poucos dias fica um licor de um sabor e furtum forte para sua bebida.*[136]

O nome dessa bebida varia de acordo com cada idioma. Como vimos há pouco, peeru entre os Tukano, já em baniwa chama-se *yaraki* e em nheengatu é conhecida como *caxiri*, termo de origem Arawak que também aparece na língua dos Ashaninka do sudoeste amazônico (*kashiri*) e entre os Wajãpi do Amapari (*kasiri*).[137] Há também "*pajuaru"*[138], termo usado por Alexandre Rodrigues Ferreira para designar a bebida produzida pelos indígenas da Vila de Moura – antiga Aldeia da Pedreira ou *Itarendaua* – no Médio Rio Negro, sendo este um subproduto de suas lavouras de maniva[139].

O ingrediente principal dessas bebidas, portanto, é a mandioca cujo talo – a maniva – é cultivo fundamental no Rio Negro há vários séculos. Alexandre Rodrigues Ferreira cita uma grande variedade dessa planta por meio de nomes em língua manau: miacabé, aduaqui, maianabé, liaboqui, ucaraxibé, uaiqui, cunabiqui, iamuruí, urumaí, oriqui, cocizarií, iumarií, auatií, maduduí, suruqui, putiraí, macuí, airiqui, unori, iparibé, entre outras.[140] Segundo o naturalista, essas variedades eram identificadas de acordo com a

---

[136] FERREIRA, Alexandre Rodrigues., *Viagem*..., 357

[137] ALMEIDA, Fernando Osório., Op. Cit., 2015, pp. 93. Cf. WEISS, Gerald. *Campa cosmology*. Ethnology, v. 11, n. 2, 1972., pp. 162-163; ROSALEN, Juliana. *Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari. Um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade*. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, 2005.

[138] É o termo utilizado por Osvaldo Gonçalves de Lima em seu estudo sobre a etnologia das bebidas fermentadas. LIMA, Osvaldo Gonçalves. Op. Cit.,1990. No Rio Negro desconheço atualmente o uso desse termo, mas já o ouvi de ribeirinhos no Médio Rio Solimões.

[139] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem..., pp. 290. No estudo que fizemos acerca das "músicas e bailes" com que Mendonça Furtado foi recebido na Aldeia da Pedreira e que evocamos no capítulo anterior defendemos que esses "bailes" se tratavam propriamente de um dabucuri. TANAN, Cauê., 2017. Este registro de Alexandre Rodrigues Ferreira, ao mencionar as lavouras de maniva neste mesmo lugar para fabricação de bebidas, portanto, reitera a ideia que defendemos antes. Aliás, como será visto mais à frente, a Aldeia da Pedreira, antes de se tornar Vila de Moura, terá sido um importante local de articulação política dos indígenas do Rio Negro no fim da década de 1750.

[140] Para o litoral do Brasil no fim do século XVI, os textos do jesuíta Fernão Cardim são referências para alguns nomes das variedades de mandioca cultivadas à época.

grossura das raízes, a duração de seu ciclo de desenvolvimento debaixo da terra, a distribuição e crescimento de seus ramos e também por seus subprodutos (farinha branca ou amarela, variedades de beijus, bebidas etc.). Ferreira não menciona, mas esses nomes também podem indicar maior quantidade de ácido cianídrico (as mais venenosas) ou menor quantidade dele (as menos venenosas, denominadas hoje "de mesa").

Mas o naturalista descreve que certas especificidades de cultivo não crescem num mesmo roçado, motivo pelo qual poderiam ser encontradas algumas variedades em umas capitanias e não em outras. Nota-se que há um profundo interesse do naturalista pelo escrutínio das variedades dessa planta, o que reflete outro dos motivos pelo qual foi contratado para essa viagem: registrar, em cada lugar que passava, as possibilidades e a necessidade de fomentar a produção de mandioca para servir de principal fonte de abastecimento das povoações portuguesas, o que fora instituído sistematicamente a partir do Diretório no seu art. 28. Isso explica sua preocupação (ou admoestação) ao descrever "*a muita* [mandioca que os indígenas] *estragam com a bebida do pajuaru*" no trecho antes mencionado.

Há que se considerar que a variedade de cultivares observada pelo naturalista – o que hoje se diferencia do ponto de vista genético – diminuiu significativamente na medida em que várias populações indígenas das terras baixas que as cultivavam foram se desestruturando ou desaparecendo após o início da colonização[141]. Ainda assim, observações de naturalistas posteriores a Ferreira e algumas etnografias mais recentes mostram que a *variedade* de manivas se manteve em alguns lugares. No século XIX, Alfred Russel Wallace também a observava em sua viagem do Mato Grosso ao noroeste amazônico.[142] Na década de 1980 Janet Chernela chegou a encontrar uma centena de diferentes variedades desse cultivo numa única aldeia dos Wanano no Rio Uaupés.[143]

Mas voltando às bebidas, à massa de mandioca – base desses embriagantes – costumam ser acrescentadas diversas "misturas", ou seja, temperos que alteram o gosto e/ou aumentam a fermentação, o que pode ser observado nos variados nomes derivativos de peeru na língua tukana: *ãruko peeru* (com cana-de-açúcar), *duhtuko peeru* (com batata-

[141] CLEMENT, Charles R. *1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline*. Economic Botany, v. 53, n. 2, p. 188, 1999.
[142] WALLACE, Alfred Russel. Viagens pelo Pará e Amazonas. São Paulo: Nacional, 2004 [1939].
[143] CHERNELA, Janet M. *Hierarchy and economy among the Kotiria (Uanano) speaking peoples of the northwest Amazon*. Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York, 1983.

baroa), *roka peeru* (com milho).[144] Os Baré chamam sua bebida tradicional de *aluá*, feita a partir da fermentação do abacaxi apenas (a que se acrescenta por vezes açúcar). Esta denominação, porém, ainda é um mistério. A palavra incorporada pelo nheengatu deriva de um vocábulo do kimbundu, língua do tronco bantu: *ualuá*, também designativo de uma bebida fermentada (neste caso, à base de milho, uma planta domesticada na América). O modo como se deu esse contato interétnico entre falantes de nheengatu e de kimbundu ou o momento em que o termo se difundiu pela Amazônia pode ter relação com os contatos coloniais e/ou a partir da Cabanagem, movimento de grande influência na região norte, mas isso carece de uma investigação documental específica.[145]

Mistérios à parte, em termos nutricionais os fermentados alcoólicos assumem certa função de alimento-líquido em razão de conterem diversos nutrientes importantes gerados e conservados pelo processo de fermentação que produz vitaminas C, B_{12} bem como a riboflavina e a tiamina.[146] Este processo, por sua vez, pode ocorrer de diferentes maneiras de acordo com o tipo de bebida a ser produzida: há as bebidas que são insalivadas – aquelas nas quais a quebra do amido é gerada pela mastigação – como o pajuaru, o caxiri, o yaraki e o peeru ou também as bebidas não-insalivadas, tal qual o aluá.

Como pode ser observado na descrição de Alexandre Rodrigues Ferreira, o trabalho de mastigação das raízes e preparação das bebidas como um todo era tradicionalmente atribuído às mulheres (o que ainda se observa no Rio Negro), característica similar à da sociedade Tupinambá no século XVI.[147] Este fator feminino na produção de bebidas, porém, não deve ser entendido de maneira absoluta e muito menos de maneira assimétrica. Não há registro na documentação colonial nem se observa entre os indígenas do Rio Negro atualmente a impossibilidade ou proibição da participação masculina no preparo dessas bebidas ou um aviltamento dessa atividade por ser uma função geralmente desempenhada pelas mulheres.

---

[144] BARRETO, João Paulo. Op. Cit., 2013, pp. 76. Essa forma de nomeação também era prática comum entre os Tupinambá do século XVI.

[145] O termo aluá não consta no vocabulário de Stradelli ou no dicionário de Plinio Ayrosa, de 1793.

[146] KARSTEN, Rafael. The head hunters of Western Amazonas. *The life and culture of the Jíbaro Indians of Eastern Ecuador and Perú*. Elsingfors: Societas Scientiarum Litterarum, v. 7, 1935; CASCUDO, Luís da Câmara, Op. Cit. 2011 [1983], pp. 129; LIMA, Osvaldo Gonçalves de., Op. Cit., 1990, pp. 229; BARGHINI, Alessandro. *Cauim: entre comida e ebriedade*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, v. 13, n. 3, p. 561-571, 2018, pp. 562/569; FERNANDES, João Azevedo., Op. Cit., 2011, pp. 54.

[147] ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa., Op. Cit., 2012.

De toda forma, além das mulheres assumirem um papel ritual de grande relevância nessas sociedades – como apontava a antropóloga Christine Hugh-Jones[148] – elas também dominam todo o processo de produção da bebida: plantam as manivas, colhem as raízes (e replantam os talos), descascam, pubam as raízes (inserem-nas na água para iniciar a evaporação do cianureto), mastigam-nas, põem para ferver em água, acrescentam as misturas desejadas ou necessárias de acordo com o calendário festivo, preveem a quantidade de tempo adequada para fermentação e, durante as festas, ofertam a bebida aos convidados. Somadas essas ações materiais às suas participações no âmbito cósmico, pode-se aventar que tradicionalmente, portanto, os dabucuri possuem uma potencialidade de magnificação feminina bastante considerável, referindo-se aqui à noção de agência de Renato Sztutman evocada antes.

As partes desse processo, todavia, podem variar. Na produção de bebidas observada por Alexandre Rodrigues Ferreira preparou-se antes o beiju (pão de mandioca) seguida de sua insalivação e depois, posto na água, iniciou-se a fermentação da bebida.[149] Esta, porém, não é a única receita de produção. Ainda assim, apenas por este procedimento de preparo é possível identificar, como fez também o naturalista, diferenças significativas entre os modos de fermentação dos indígenas e dos europeus.[150] Ferreira, neste caso, atribuindo aos indígenas ignorância em relação à "arte que têm os europeus" de fermentar suas bebidas, na verdade está explicitando um dos pressupostos das ideias monogenistas que dominavam o seu tempo: a das sociedades indígenas como versões degeneradas da humanidade.[151]

Vale a pena enfatizar aqui que as bebidas fermentadas de que tratamos são aquelas mais festivas e rituais que possuem maior teor alcoólico – entre 4% a 7% - do que as bebidas fermentadas de uso cotidiano, de menor teor calórico.[152] Noelli e Brochado também observaram essa distinção entre os indígenas da família tupi-guarani a partir de

---

[148] HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spacial and Temporal Processess in the North-west Amazonia*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1979, pp. 206.
[149] Uma variação dessa técnica pode ser encontrada na receita Wajãpi presente em SZTUTMAN, Renato. Op. Cit., 1998.
[150] Um estudo específico sobre a variedade das bebidas fermentadas europeias e seus modos de beber nos períodos antigo e medieval pode ser encontrado em FERNANDES, João Azevedo. Op. Cit., 2010.
[151] SCHWARCZ, Lilia. Op. Cit., 1995, pp. 48.
[152] BARGUINI, Alessandro. Op. Cit., 2018.

uma perspectiva arqueológica.[153] Das crônicas amazônicas, o único que faz essa diferenciação é o Padre João Daniel no seguinte trecho:

> *Quando falarmos de mandioca direi os vários usos desta admirável planta: por agora só nos pertence dizer que entre os mais usos dela é um o fazerem uns bolos espalmados, a que chamam beijus, e os fazem de dois modos, ou de duas castas: uns, que chamam beijus secos, e outros beijus de água. Os do segundo modo, isto é, de água, são os mais ordinários, e estimados por servirem para sua cerveja, e aguardente, vinho, e mocororó, desta sorte. Põem estes bolos na quantidade que querem sobre a palma ou palha de suas palhoças, como a fermentar, melhor diremos a apodrecer, já ao sol, e chuva, e já de dia, e de noute, até criarem bolor, e cabeleira, apodrecerem, e bem se azedarem. Em chegando ao ponto de azedo, se não em grau sumo, saltem, como rabo de gato, então se ajuntam as velhas, e a bocados os vão mastigando até os desfazerem em papas, e os vão deitando nas talhas até a sua medida, e depois desta asquerosa diligência lhes lançam água (não sei se mais algum ingrediente) e está feita a vinhaça, e pode logo beber. Porém a esta, que chamam doce, não festejam tanto como à outra, azeda e esperta, que para o ser não requer mais do que deixá-la estar azedando por alguns dias, e sem diferença de mais ingredientes, sai tão esperta, que faz fazer visagens, quando se bebe, e então é que está de vez ou capaz e digna de festejar-se; e assim a conduzem para a casa do Paricá nos grandes iguaçabas, e convidam para a festa, e danças os mais, porque, enquanto dura, não há parente pobre*.[154]

Como nota Alessandro Barguini, o jesuíta chega a mencionar outra das misturas importantes acrescentadas à bebida: os fungos amilolíticos, como supõe a menção ao apodrecimento dos beijus em cima dos telhados das casas. Mas essa descrição tão mais pormenorizada das bebidas do que nos escritos de Ferreira se explica por dois motivos que se não são os únicos talvez sejam os principais. Por um lado, o jesuíta passou muito mais tempo nas aldeias do que o naturalista, que apenas aportou em algumas povoações ficando nelas alguns dias. Por outro lado, havia sem dúvida um interesse maior do jesuíta sobre os procedimentos de preparo dessas bebidas e como estavam articulados com a organização das sociedades indígenas, não à toa João Daniel afirma que este seria "o segundo vício" dos indígenas. O primeiro seriam as relações poligâmicas. Ou seja, duas perspectivas diferentes que vão se cruzar, porém, nos discursos de uma razão moral.

---

[153] NOELLI, Francisco. & BROCHADO, José Proenza. *O cauim e as beberagens dos Guarani e Tupinambá: equipamentos, técnicas de preparação e consumo*. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, n. 8, p. 117-128, 1998.

[154] DANIEL, Padre João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*., 2004 [1757], pp. 285-286.

Os fermentados indígenas e suas festas causaram bastante incômodo aos colonizadores. Os choques culturais entre os modos europeus e os modos indígenas em relação às festas foram bastante analisados por João Azevedo Fernandes. Reitera-se alguns de seus apontamentos para o caso do Rio Negro no século XVIII. O historiador demonstrou como o regime etílico mediterrânico se assentado sobre a moderação do beber e condenando seu oposto se defrontou com o regime etílico dos povos indígenas produtores de bebidas, para quem o princípio do beber em demasia era análogo ao de povos germânicos tradicionais, isto é, um distintivo de honra entre os guerreiros.[155] Isto pode ser observado entre várias sociedades indígenas da Amazônia onde festa e guerra são instituições que se entrelaçam, o que aparece no primeiro trecho destacado da descrição do naturalista.

A respeito disso, uma última consideração no âmbito deste complexo de fermentados. Como já se viu, os matrimônios são um dos elementos ao qual as festas indígenas estão relacionadas. Os dabucuri, também, cumprem a função de aproximar este fenômeno social com outro: a guerra. Segundo Janet Chernela, "guerra e casamento são transformações um do outro, parte de um continuum de práticas culturais que são desencadeadas de maneira situacional à medida em que sogros são festejados, visitados e atacados; atacados, visitados e festejados".[156] De acordo com a autora, porém, os Wanano (povo Tukano) não se caracterizam por manter organizações supralocais voltadas para a guerra. Em vez disso, utilizam os matrimônios como forma de selar ou manter acordos de paz. Isto, porém, não é um modelo compartilhado por todos os povos nativos do noroeste amazônico já que a guerra, pode-se dizer, fez parte da construção da identidade de diversas etnias amazônicas desde tempos pré-coloniais.[157]

---

[155] FERNANDES, João Azevedo., Op. Cit., 2011, pp. 141. Outro importante elemento associado a esse princípio indígena é a prática do vômito provocado pela ingestão de fermentados alcoólicos. Se para os lusos isso era sinal de excesso, já para as culturas ébrias ameríndias trata-se em geral de um importante mecanismo de administrar os males do corpo como limpeza e expurgo de doenças tal qual observou Juliana Rosalen entre os Wajãpi e Stephen Hugh-Jones entre os Barasana, ROSALEN, Juliana. Op. Cit., 2005, pp. 28; Hugh-Jones, Stephen. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979; cf. também FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Brasil: Edusp, 2001.

[156] Tradução do autor. CHERNELA, Janet M. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. University of Texas Press, 2010, pp. 29. Cf. também CHERNELA, Janet. *Guesting, feasting and raiding: Transformations of violence in the Northwest Amazon*. Revenge in the cultures of lowland South America, p. 42-59, 2008.

[157] NEVES, Eduardo Goes. *Warfare in Precolonial Central Amazonia. When Carneiro Meets Clastres.* Warfare in Cultural Context: Practice, agency and the archaeology of violence, p. 139-64, 2009.

Isto pode ser observado na descrição que faz Ferreira sobre um episódio ocorrido em 1782 em torno de um descimento que não ocorreu como previsto pela administração portuguesa. À época, já estava posto em funcionamento pelo governo colonial o mecanismo previsto no Diretório de buscar aliar-se a lideranças indígenas para que elas atuassem como intermediários dos descimentos, função antes relegada aos *cunhamenas* como vimos no capítulo anterior.[158]

O episódio em questão envolve duas lideranças indígenas: João Luís Camanau e Inácio. Camanau foi uma liderança da etnia Demacuri que se tornou um agente intermediário nos descimentos do Rio Negro.[159] Naquele ano, foi enviado como integrante de uma expedição de reconhecimento de fronteiras no contexto de um novo tratado de limites que havia sido assinado pelas coroas portuguesa e espanhola em 1777, o Tratado de Santo Ildefonso. Na ocasião, Camanau se deparou com o indígena Principal Inácio, do povoado de São Gabriel, que sob a solicitação de um comandante do então governador João Pereira Caldas foi ordenado a realizar descimentos no Rio Japurá para povoar o Rio Cauaburis.[160] Desse encontro, porém, os resultados foram bastante conturbados.

Inácio chegou a reunir mais de 600 indígenas para realizar o descimento acordado previamente quando se deparou com Camanau na foz do Rio Pirá-Paraná, tributário do Rio Apapóris. O encontro dos dois se deu numa festa que ali ocorria, de onde sucedeu que Inácio "*se inebriou em um dos dias de suas danças, e alienado da razão*" assassinou Camanau "*enfiando-lhe os dentes para seus colares e braceletes, e fazendo das tíbias das pernas suas flautas*".[161] Inácio ainda enviou os restos mortais de Camanau aos agentes do governo por meio de 152 indígenas (fração dos 600 mencionados antes) das etnias Juris

[158] SOMMER, Barbara. Op. Cit., 2005; SAMPAIO, Patrícia. Op. Cit., 2011.

[159] Os Demacuri são considerados povos de língua desconhecida e isolada. Cf. NASCIMENTO, Fátima Regina; BARBOSA, Wallace de Deus. *Cultura material: as propostas de uma taxonomia geográfica.* Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, n. 5, p. 303, 1995 e CAMPBELL, Lyle; GRONDONA, Verónica (Ed.). *The indigenous languages of South America: A comprehensive guide*. Walter de Gruyter, 2012. A origem étnica de Camanau é aproximada, os Demacuri eram um povo indígena que habitava o povoado de São Bernardo do Camanau, no Alto Rio Negro, lugar onde este personagem era liderança. FERREIRA. Alexandre Rodrigues. *Viagem...*, pp. 95.

[160] Rio habitado pelos indígenas "Demacuris, Madauacá e outros". FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem...*, pp. 348.

[161] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem...*, pp. 95.

(ou Yuris), Passés e Xamás que aceitaram habitar as povoações portuguesas, dos quais 26 foram para São Bernardo do Camanau e os outros para o Rio Cauaburis.

Os motivos desse assassinato não estão claros na descrição do naturalista que atribuiu o ocorrido apenas à embriaguez de Inácio, que o teria deixado "alienado da razão". Também não encontramos outros documentos que tratam do episódio. Note-se, entretanto, que a ideia de "razão alienada" carrega, por um lado, a mesma fundamentação que leva o naturalista a descrever o comportamento dos indígenas a partir de epítetos como "languidez" e "indolência". Isto é, trata-se de mais um trecho de sua *Viagem* que remete à razão moral acima referida – correspondente à ideia de "perda de juízo" associada à embriaguez a que os clérigos e outras autoridades se referiam nos séculos XVI e XVII – e que, ainda mais agora, se vincula a uma ideia de "falta" ou "incapacidade" de controle do corpo. Por outro lado, a essa expressão também está implícita a noção de excesso oposta ao princípio de moderação do beber que caracterizou a moralidade do pensamento ilustrado; um princípio em voga no século XVIII que, aliás, se tornou um dos pilares da regulação dos corpos no pensamento ocidental.[162]

Logo, inscrita tanto sob o discurso da razão moral como da moderação ilustrada, a ideia de "razão alienada" não nos oferece pistas para compreender esse episódio, mas para compreender os elementos discursivos do naturalista. Teria havido desavenças pessoais anteriores entre Camanau e Inácio? Teria sido esse assassínio premeditado? Será que havia alguma rivalidade étnica entre eles? Temos apenas a informação, trazida também pelo naturalista, de que o líder Camanau era "*um índio bom servidor, não só para o descimento dos gentios, mas para a diligência dos reconhecimentos dos rios e para o auxílio das canoas régias*"[163], isto é, um registro de sua aliança com a administração portuguesa. Enquanto isso, a participação de Inácio em relação à empresa colonial parece ter sido bem pontual, restrita a esse episódio. Enfim, restam lacunas na documentação, mas sabemos que episódios como esse não são eventos isolados.

Tratemos ainda sobre dois outros complexos de ebriedades, estes mais voltados às práticas xamânicas, que serão fundamentais para seguirmos o curso da nossa reflexão.

---

[162] CARNEIRO, Henrique. *Bebida, abstinência e temperança na história antiga e moderna*. São Paulo, Brasil: Editora SENAC., 2010. É nesse momento também que surge no discurso médico ocidental a associação entre consumo de álcool e doença, relação esta precursora da noção de "alcoolismo" que se difunde a partir do século XIX. FERNANDES, João Azevedo., Op, Cit, 2011, pp. 13 e 299.

[163] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem...*, pp. 95.

Primeiro, sobre uma substância mencionada indiretamente neste trecho por João Daniel, também descrita por Alexandre Rodrigues Ferreira e muito associada às festas com consumo de fermentados alcoólicos: o paricá.

2.2. O Complexo do Pó

Complexo do pó é empréstimo da expressão do antropólogo sueco Henry Wassen, que se dedicou aos estudos sobre psicoativos ameríndios coletando amostras de substâncias nas décadas de 1930 e 1940 sobretudo na América Central, Colômbia e Bolívia. Mais tarde, na década de 1990, fez um balanço sobre o que se sabia sobre substâncias que causam "sintomas psicóticos", um estudo comparativo entre diversas populações indígenas centro e sul-americanas relacionando os equipamentos que utilizavam para consumo dessas substâncias e os animais que inspiravam as formas desses aparatos ou que neles estavam representados. Sua investigação o levou às descrições de Alexandre Rodrigues Ferreira em suas memórias sobre o Paricá[164].

Da perspectiva deste autor, a noção de "complexo" está associada ao conjunto de equipamentos utilizados para ingerir substâncias psicoativas bem como suas variações encontradas pela América do Sul e suas representações animais. Refere-se também a alguns contextos festivos, mas sem grande aprofundamento, apenas menciona o uso dessas substâncias para fins rituais destacando as referências animais suscitadas nos nomes dessas festas. Nesse contexto, reporta-se à descrição do naturalista no século XVIII e outras descrições de uso das substâncias para fins ilustrativos de seu objetivo geral: realizar um "salvamento de dados" sobre o uso de tais substâncias entre populações indígenas no âmbito da medicina, o que denomina "etnofarmacologia" ou "psicofarmacologia dos índios".

Não está no escopo investigativo de Wassen compreender o modo como o uso dessas substâncias, suas "parafernálias" e os animais nelas representados constituem e refletem em larga medida os sistemas de pensamento dos povos indígenas e sua socialidade, o que inclui suas relações com o meio. Aprofundar estes aspectos, primeiro, permite uma

[164] WASSEN, S. Henry. *Commentaries on some South American Indian drugs and related paraphernalia*. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, n. 3, p. 147-158, 1993.

compreensão mais refinada de como os usos dessas substâncias manifestam efeitos diversos de acordo com o ambiente de uso superando, assim, a concepção redutora de "distúrbios mentais" que o autor menciona como efeito de uso dessas substâncias. Ao mesmo tempo, compreender esses usos de substâncias no âmbito da cosmologia dos povos indígenas é tratá-los de maneira diferente de meros objetos de análise ou "repositórios de amostras de psicoativos" como se servissem apenas como sustentáculo do conhecimento científico produzido por instituições que "salvam" os seus conhecimentos, mas em detrimento de seu bem-viver.

Há nos últimos 15 anos pelo menos uma tendência muito necessária de instituições que não apenas identificam nas culturas indígenas a gama e a "riqueza"[165] das substâncias que fazem parte de sua panaceia[166], mas reconhecem também seus métodos de coleta, seus modos de administração bem como o uso e, principalmente, o mal-uso desses embriagantes. É o caso da Fundação Osvaldo Cruz, que tornou pesquisador emérito o xamã Tukano Gabriel Gentil[167]. Segundo ele, o paricá consiste numa das principais ciências medicinais dos povos nativos. Desta ciência é que trataremos nesta seção partindo da análise da descrição feita por Alexandre Rodrigues Ferreira com referências na bibliografia mais recente sobre o tema. O que se pretende aqui é apresentar algumas informações sobre esta ciência indígena, isto é, o modo como utilizam o paricá (que utilizaremos como nome genérico deste rapé) e as festas a ele associadas.

Na descrição de Ferreira encontram-se referências ricas em relação aos equipamentos, seus usos e um receituário do consumo do paricá. O naturalista utiliza diversos nomes em nheengatu.[168]

Quanto aos equipamentos, eles podem ser divididos em instrumentos de madeira ou oriundos de frutos, instrumentos construídos com materiais de origem animal e

---

[165] SCHULTES, Richard Evans. *Indícios da riqueza etnofarmacológica do noroeste da Amazônia*. Acta Amazônica, v. 9, n. 1, p. 209-215, 1979.

[166] O experimentalismo indígena superava em muito os conhecimentos medicinais europeus pelo menos até o século XVII. Henrique Carneiro demonstra como o conhecimento fitoterápico dos indígenas contribuiu largamente para o nascimento de uma ciência experimental na Europa cujos êxitos certamente não existiriam sem os contatos estabelecidos na América. CARNEIRO, Henrique. *O saber fitoterápico indígena e os naturalistas europeus*. Fronteiras, v. 13, n. 23, p. 13-32, 2011.

[167] GENTIL, Gabriel. *Bahsariwii: A Casa de Danças*. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 14, p. 213-255, 2007.

[168] Tais nomes serão traduzidos ou explicados segundo a sua descrição ou contando com o apoio de instrumentos de pesquisa, sobretudo os dicionários de Ermano Stradelli e Plinio Ayrosa.

instrumentos de origem vegetal. Os primeiros são: os *induá* (pilão); os *induá-mena* (literalmente "marido do pilão", isto é, a mão do pilão utilizada para que o induá não venha a rachar com o uso); uma prancheta de madeira, que costuma ter a figura de algum animal (a que Ferreira observava tinha a forma de um jacaré); e cabaça (*Crescentia cujete*). Já os instrumentos de origem animal são: a *tapixana* (escovilha, segundo Ferreira, ou vassoura, segundo Ayrosa[169]) feita com os fios da cauda do tamanduá; o *paricá-reru* (ou "caixa do paricá") feito com *yapurucitá* (*Helix terrestres*[170]); dois ossos das asas de uma ave escolhidos daquelas "*que os tem mais compridos*" como Tuiuius (*Jabiru myzteria*), Maguaris (*Ciconia maguari*) ou Anajás; e dentes de cutia (*Dasyproctidae*). Como instrumento vegetal utiliza-se uma resina denominada de uma árvore denominada Anani (*Symphonia globulifera*)[171].

Para preparar os ossos dos animais, para servir de sifão para inalar a substância, retira-se o tutano dos ossos do pássaro escolhido, que são costurados com um fio fino interposto de um pedaço de paxiúba (*Socratea exorrhiza*). Como ainda veremos, esta palmeira tem uma importância fundamental entre os indígenas no Rio Negro. Já os dentes de cutia são utilizados para fazer os desenhos da prancheta de madeira[172].

O paricá, conhecido também como *yopo* ou *nopo* (entre os Yanomami denominado *yãkoana* ou *épena*), consiste num tipo de rapé, ou seja, uma substância tornada pó para ser inalada. É derivado de uma árvore cujo nome entre os indígenas é o mesmo dado à substância: trata-se de plantas do gênero *Virola* ou da *Anadenanthera peregrina*, que Stradelli nomeia como *Mimosa acacioide* e que crescem tanto na terra firme quanto nas vargens altas.[173]

Quanto ao modo de preparo, torra-se o paricá (fruto escuro arredondado e achatado protegido por uma vagem alongada, compressa, seca, marrom ou cinzenta) e após isso, com o induá os frutos torrados são reduzidos a pó. Em seguida, retira-se o paricá do induá com a tapixana colocando-o no yupuruxitá. Este é tampado com outra metade do mesmo

---

[169] AYROSA, Plinio., *Diccionario Portuguez-Brasiliano, Brasiliano-Portuguez*, 1793., pp. 284.
[170] O nome científico é atribuído pelo naturalista. No dicionário de Stradelli consta como *iapuruci*. STRADELLI, Ermano., *Vocabulários*... pp. 458. De acordo com Altair Pinto, este caracol também passou a ser utilizado em rituais de Umbanda. PINTO, Altair., 1971.
[171] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Memórias sobre os instrumentos de que usa o gentio para tomar o tabaco – paricá*, pp. 97.
[172] IDEM.
[173] STRADELLI, Ermano., *Vocabulário*..., pp. 591.

e selado com a resina de anani. Então, abre-se uma das pontas do yupuruxitá grudando nele um bocal com a cabaça, como um gargalo. Na *itaã* (a madrepérola da concha de caracol) representam os olhos do animal que se quer. Uma das extremidades torna-se uma pá vazada denominada *paricá-rendana* ("lugar de onde vaza o paricá"). Para consumi-lo, então, despeja-se a porção que será sorvida na prancheta de madeira espalhando-a com o cabo da tapixana. Com uma das mãos pega-se a prancheta e com a outra os dois sifões de osso aproximando uma de suas extremidades próximo às narinas e a outra próximo à prancheta para se servir.[174] A substância tem como princípios ativos a *N-dimetiltriptamina*, a *N-monometiltriptamina* e a *5-methoxidimetiltriptamina* embora a redução da substância à noção de "princípio ativo" na ciência médica dos indígenas é o mesmo que limitar as potencialidades da substância para os fins almejados.[175]

Esta "memória" de Alexandre Rodrigues Ferreira, de 1785, trata de alguma localidade nos rios Uaupés, Içana, Dimiti, Cauaburis e Uaracá, ou de algumas delas, informação que não fica clara em sua descrição. Os indígenas por ele observados foram denominados "*Maguê*". Pode ser que esta denominação se refira aos indígenas Mawés, grupo do tronco Tupi que habita a calha do Rio Amazonas, mas a documentação também não informa mais dados para que essa hipótese se confirme.

Além da *Anadenanthera peregrina*, porém, há outras plantas utilizadas por indígenas no Alto Rio Negro para os mesmos fins. São árvores do gênero *Virola*, como segue: *V. rufula*, *V. multinervia*, *V. venosa*, *V. calophylla*, e *V. theiodora*. No fim da década de 1960 os Yanomami dos rios Cauaburis e Toototobi foram visitados por uma equipe de pesquisadores que deles tomaram informações a respeito das potencialidades psicoativas das substâncias preparadas com essas plantas. Na produção de seu rapé, os Yanomami utilizam essas plantas acrescentando as cinzas do Chambá (*Justicia pectoralis*), ou seja, uma variação da receita apresentada por Alexandre Rodrigues Ferreira.[176] Na viagem do naturalista, os Yanomami estão referenciados como *Uaicás*, nome de um de seus sub-grupos, habitando a calha do Rio Branco, tributário do Rio Negro. Plotkin e Schultes mencionam o botânico e explorador francês Jean Baptiste Fusée-Aublet, que em 1775

---

[174] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Memória sobre... paricá., pp. 97.

[175] O mesmo em relação ao tabaco dos Guarani, por exemplo, cujo material utilizado na produção de seus cachimbos tradicionais influi no modo como a substância interage no corpo. Provavelmente o contato entre a substância psicoativa e o material resultam em efeitos que não são gerados por um princípio ativo isolado.

[176] AGURELL, S., HOLMSTEDT, B. e LINDGREN, J.-E. *Alkaloids in certain species of Virola and other South American plants of ethnopharmacologic interest*, Acta Chemica Scandinavica 23: 903–916, 1969.

observava na Guiana o uso da casca de uma espécie de *Virola* por indígenas para curar infecções bucais.[177] Essas são plantas nativas da Amazônia, como também indicam esses autores, e a antiguidade de seu uso para fins medicinais remonta à longa data estando muitas vezes associadas ao solo que arqueólogos vêm denominando Terra Preta de Índio.[178] Esta é uma tecnologia nativa fruto de um sofisticado manejo da floresta que gerou ao longo do tempo a modificação química de uma região significativa de toda a floresta amazônica. Nas áreas de TPI, o manejo indígena foi capaz de alcalinizar os latossolos, geralmente mais ácidos.

As evidências desse tipo de solo reforçam a ideia de que tanto no Rio Negro como em outros lugares da floresta o acesso a essas plantas vem ocorrendo devido à extensa rede pan-amazônica à qual já nos referimos antes quando tratamos da relação entre guerras e outras instituições indígenas como os dabucuri. Reitera-se agora que essas plantas mencionadas – assim como as variedades de mandioca – também circulavam amplamente nessas redes de troca.[179] Uma pesquisa muito recente realizada por uma equipe de arqueólogos estadunidenses encontrou os registros mais antigos do uso de DMT (*dimetiltriptamina*) datados de 1000 d.C. num sítio arqueológico no altiplano andino, na Bolívia. Essa substância está associada tanto aos rapés mencionados quanto aos chás do tipo ayahuasca de que trataremos mais tarde. No sítio, foi encontrado um "pacote ritual" com uma bolsa de couro, uma algibeira feita com focinhos de raposa, pranchetas de rapé feitas de madeira talhada, sifões associados a tranças de cabelo, espátulas feitas de osso, uma bandana colorida de pano e cordas de lã e fibra. O estudo, portanto, não só apresenta evidências da antiguidade (que talvez seja ainda mais recuada) do uso desse tipo de substância como também indica que a amplitude dessa rede pan-amazônica transcende há muito tempo as fronteiras da floresta.[180]

Enfim, do mesmo modo como os fermentados alcoólicos, não é possível dizer que essas substâncias eram utilizadas *apenas*, mas *também* em ocasiões festivas. À diferença,

---

[177] PLOTKIN, Mark J.; SCHULTES, Richard Evans. Virola: A Promising Genus for Enthnopharmacological Investigation. Journal of psychoactive drugs, v. 22, n. 3, p. 357-361, 1990.

[178] É o caso das plantas do gênero Virola, por exemplo. JUNQUEIRA, André Braga., SHEPARD, Glenn Harvey & CLEMENT, Charles R. *Secondary forests on anthropogenic soils in Brazilian Amazonia conserve agrobiodiversity*. Biodiversity and Conservation., v. 19, n. 7, pp. 1933-1961, 2010.

[179] NEVES, Eduardo. *O velho e o novo na arqueologia amazônica.* Revista USP, n. 44, p. 86-111, 1999.

[180] MILLER, Melanie J. et al. *Chemical evidence for the use of multiple psychotropic plants in a 1,000-year-old ritual bundle from South America*. Proceedings of the National Academy of Sciences, v. 116, n. 23, p. 11207-11212, 2019.

neste caso, de que não parece haver variação da potencialidade desses rapés como ocorria com o teor alcoólico daquelas bebidas. A respeito das festas relacionadas ao uso de paricá, Alexandre Rodrigues Ferreira descreve o seguinte:

> ***Dele usa o Gentio nas grandes bacanais, chamadas do Paricá. E para elas tem uma casa grande feita de propósito, sem repartição alguma e por isso denominada casa do Paricá.***
>
> *Principia a cerimônia das bacanais por uma cruelíssima* ***flagelação****.* ***Açoitam-se reciprocamente uns aos outros com um azorrague dos couros do peixe-boi, anta ou veado. Na falta disso supre uma corda de pita bem torcida, do comprimento de uma braça****. Tem na extremidade uma pedra ou outro qualquer apenso, que seja sólido e que fira.* ***Açoitam-se de dois a dois****. O paciente recebe os açoites de pé e com os braços abertos, enquanto o flagelante o fustiga à sua vontade. Pouco depois passa o flagelante para flagelado e assim cada parelha segue o seu turno.* ***Nisto consomem 8 dias eles na cerimônia de flagelação e as velhas na preparação do Paricá e na dos vinhos das frutas e do beiju****. Segue-se a função de participarem deles os que participaram dos açoites.* ***A virtude narcótica do Paricá, o modo de o sorver e a demasia dos vinho, obram com tanta violência que os que não morrem algumas vezes sufocados com o tabaco, caem semi-mortos e caídos ficam até lhes passar a borracheira.*** *Passada a primeira, principia a segunda.* ***É do estatuto da festa durar a borracheira tanto quanto durarem os açoites.***[181]

Tal descrição é praticamente cópia do relato que fez o ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no diário de sua viagem ao Rio Negro entre 1774 e 1775.[182] Na obra do naturalista, diversas observações de Sampaio são fartamente citadas. Embora o trecho acima não faça menção ao ouvidor, a semelhança do que descrevem parece não apenas reiterar as informações sobre os procedimentos da festa como marcam talvez uma referência de Ferreira a Sampaio bem como a proximidade de suas perspectivas. Vejamos a seguir:

> *Às cinco da tarde atravessamos a boca do Mamiá, que pelo sul se mete no Amazonas. É de água preta, habitado de Muras, e fértil em cacau. Navegamos até às dez da noite, ao que nos convidava a bela claridade da lua. Descansamos na situação chamada* ***Paricatiba****,* ***que quer dizer lugar aonde é abundante a árvore paricá, cuja***

[181] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Memórias sobre o paricá..., pp. 98.

[182] Ribeiro de Sampaio era leitor de Georges Buffon e sua Histoire Neturelle de l'Homme: "*Não é preciso, diz Mr. de Buffon, ir procurar mais longe a causa da vida dispersa dos selvagens, e da sua indiferença para formarem a sociedade civil*". SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário da viagem que em visita e correição das povoações da capitania de São José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio entre 1774 e 1775*, pp. 81.

> ***fruta torrada, e reduzida a pó sutil é universalmente o mais estimado tabaco dos índios, e do qual usam nas suas festas chamadas Parassé, causa do paricá****, e para as quais tem destinado nas povoações* ***uma grande casa, sem repartição alguma, e denominada também do paricá****. A cerimônia desta festa é na forma seguinte.* ***Primeiramente se açoitam uns aos outros com um azorrague feito de couro de peixe-boi, anta, ou veado, e em falta disso de pita bem torcida****,* ***e do comprimento de uma braça****. Na ponta lhe atam uma pedra, ou outra qualquer matéria sólida que fira.* ***Com este instrumento se açoitam dois a dois, estando um em pé com os braços abertos, enquanto o outro fustiga à sua vontade, e logo seu turno o açoitado faz a mesma operação ao açoitante****.* ***Gastam-se oito dias nesta cruelíssima cerimônia****, e* ***no enquanto as velhas preparam o paricá, e as mais mulheres fazem o vinho de frutas, e beiju, chamado payauaru.*** *Finalizada a função dos açoites, se entra a tomar o paricá, sendo companheiros neste prazer os que foram nos açoites. O modo de tomar o paricá é desta forma. Cada um dos companheiros tem seu canudo na mão cheio do pó, e aplicando uma das extremidades à parte direita do nariz do companheiro, pela outra sopra com incrível força, e logo enche novamente o canudo, e repete a operação na parte esquerda. O outro companheiro faz logo o mesmo. Dura este exercício todo o dia, e principia-se logo a beber o vinho, que dura toda a noite.* ***É tão violenta a força do paricá, e do vinho, que faz cair quase mortos todos os que os tomam, sucedendo muitas vezes morrerem alguns sufocados do paricá: porém os que acordam, passada a bebedice, tornam de novo a continuar a festa pelos oito dias que ela dura.*** *Esta festa é anual.* ***É a recruta de novos soldados, ou apresentação de rapazes para o estado varonil****.*[183]

Neste último trecho, como se nota, "Parassé" (variação documental de purassé) aparece associado a dança e festa, o que não ocorre na descrição de Ferreira, mas reitera a relação que fora observada anteriormente na carta de Mendonça Furtado a seu irmão Carvalho e Melo. Outra informação que se destaca é o nome das localidades, por exemplo *Paricatiba* (palavra com sufixo do nheengatu) cuja tradução, como relatou o ouvidor, indica um modo tradicional indígena de identificação de lugares. Em relação aos indígenas Mura talvez não se trate exatamente de uma identificação étnica.

O que há em comum entre os dois trechos logo acima são elementos de três ordens: primeiro, a existência de um lugar específico para ocorrência dessas festas, a Casa do Paricá, mesma referência trazida pelo Padre João Daniel, como vimos; a segunda se refere à ocorrência conjunta da "demasia do vinho" e da "virtude narcótica" do paricá que "obram com tanta violência" que chegam a fazer os participantes da festa caírem "mortos"

[183] SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário da viagem*..., pp. 21-22.

ou “semi-mortos”; e a terceira são os açoites, descrito em detalhes, que ocorrem durante toda a cerimônia.[184] Centraremos a análise a seguir nos dois primeiros itens, pois o terceiro será melhor analisado em conjunto com outros elementos da próxima seção.

Quanto à Casa do Paricá, Gabriel Gentil explica que tanto os povos Tukano quando os Arawak as constroem de maneira similar de modo que sua arquitetura representa a estrutura do universo – não à toa seja de apenas um cômodo – com desenhos e pinturas retratando símbolos e “seres vivos invisíveis”. Tal maloca existe, portanto, em função das danças rituais, isto é, num “centro de cultura” onde tanto os xamãs como os líderes comunitários marcam presença e reiteram suas autoridades diante da aldeia: a cada dia de comemoração suas capacidades enquanto lideranças são reconhecidas e ratificadas.[185]

Ao mesmo tempo, ao reunir o uso do paricá e dos fermentados alcoólicos no contexto do dabucuri, esse espaço ritual se torna expressão fundante da territorialidade dos indígenas (não sua única expressão, mas uma das mais importantes). Nesse sentido, é preciso compreender no que isso implica ou a que exatamente se refere essa *territorialidade*.

Nem a Casa do Paricá nem seu território indicam qualquer dispersão ou isolamento de uma aldeia em relação a outras – e as festas que nela ocorrem mostram que essa pressuposição não se justifica – como também não refletem na sua constituição e existência qualquer “espontaneidade” no seu aspecto comunitário tal qual se poderia supor a partir de uma visão materialista ortodoxa.[186] Por outro lado, tampouco a existência desse tipo de casa e seu território seria fruto da mera apropriação objetiva do entorno ou da “objetificação” das coisas e dos seres que pertencem a ele como admitiria certa filosofia clássica[187].

---

[184] Importante notar que a semelhança entre os relatos, por um lado, pode indicar que em algumas dessas fontes houve a tomada de referência de terceiros (e não o contato direto com o que se relata), algo que diminui o caráter “etnográfico” das informações trazidas. Mas ao mesmo tempo, a repetição de elementos nesses relatos – mesmo que tenham sido simplesmente copiados – podem ser marcas que corroboram certas informações – sobre as festas, por exemplo – indicando a permanência de práticas que já haviam sido observadas anteriormente.

[185] GENTIL, Gabriel., Op. Cit., 2007, pp. 218.

[186] ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado.* Clube de Autores, 2009 [1884], pp. 203. Seu aspecto comum é resultado de uma construção social (ou sociocosmológica, termo que se explicará melhor adiante).

[187] LOCKE, Jonh. *Ensaio sobre a verdadeira origem extensão e fim do governo civil*. Lisboa: Edições 70, 1999 [1689], pp. 50. Clássica no sentido de “aquilo que permanece”.

De outro modo, elas são construídas coletivamente e marcadas pela realização de festas intercomunitárias, portanto não devem ser compreendidas como uma *propriedade* de determinada aldeia ou povo. Como descreve Davi Kopenawa quanto às casas rituais dos Yanomami, elas não são constituídas por "meros postes de madeira", pois "são estacas do céu [que] pesam tanto quanto ele".[188] As Casas de Paricá podem ser definidas dessa maneira expressa pelo pajé e se explicam também, reverberando esta definição, por constituírem a "estrutura do universo" tal qual descreve Gabriel Gentil.[189]

Trata-se de algo definitivamente distinto das especulações teóricas e da realidade de certo "povo da mercadoria", como denomina Davi Kopenawa em sua entrevista a Bruce Albert. O pajé Yanomami se refere aos ocidentais modernos como aqueles que

> conseguiram construir casas de pedra cada vez mais sólidas. Ficaram satisfeitos com elas e então tiveram a ideia de desenhar a terra em torno de cada uma delas. Então descobriram a beleza das mercadorias e puseram-se a fabricá-las sem parar. Aí elas aumentaram tanto que tiveram de construir novas habitações para guardá-las e distribuí-las. Edificaram-nas também para acumular e esconder o alimento de suas roças. [E] quando essas casas de pedra proliferaram, ligaram umas às outras com caminhos emaranhados e deram a tudo isso o nome de "cidade". Foi assim que a floresta desapareceu aos poucos de sua terra, com os animais que nela moravam. Mantiveram apenas alguns animais vivos e os cercaram de estacas. Guardaram outros, mortos, em caixas de vidro, para que seus filhos pudessem contemplá-los como lembranças.[190]

Nas sociedades indígenas do Rio Negro, a estrutura das casas rituais abriga diversos elementos e seres que constituem suas cosmogonias, isto é, elementos e seres que foram criados nos primórdios do mundo, num tempo mítico, e que permanecem atuando no cotidiano dos indígenas. A "demasia do vinho" e a "virtude narcótica" do paricá, como se refere o naturalista no século XVIII, se trata no caso da embriaguez alcoólica de uma

---

[188] IDEM., pp. 158.

[189] As perspectivas de ambos são muito próximas e permitem a comparação entre povos muito diversos (Arawak, Tukano oriental e Yanomami) ajudando a compreender de que tratava Alexandre Rodrigues Ferreira em sua descrição.

[190] KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2010, pp. 404-405.

condição na qual as pessoas se tornam aptas a serem orientadas pelo xamã a como se relacionar com esses seres e elementos. Os açoites produzem o mesmo efeito de "êxtase" coletivo.[191] E se estes são descritos por Ferreira e Sampaio com muito mais detalhes do que os efeitos dos fermentados alcoólicos e do paricá é porque o caráter extático do açoitamento lhes foi muito mais visível do que o das substâncias, cujos efeitos fogem ao olhar dos exploradores gerando apenas a morte ou quase morte.

Mas ainda que as observações dos dois estejam carregadas de discursos e ideias de suas visões de mundo (suas próprias cosmologias), a *morte* gerada pela embriaguez dessas substâncias de fato ocorre, mas talvez não no sentido primeiro que Ferreira e Sampaio parecem atribuir como desfalecimento completo do corpo. Trata-se de *certo grau de morte* numa ocasião em que vivos e mortos – assim como humanos e não-humanos – estão em plena interação devido à agência dessas substâncias.[192] É nessa condição extática que ocorre a circulação de ideias que evocamos outrora no relato do naturalista:

> *Se se trata de consultar os oráculos para se lhes revelar o mistério que indica alguma fome geral, alguma inundação repentina, alguma praga de ratos, ou de formigas, que lhes devoram as roças, algum canto de aves, ou grito dos animais de seu agouro,* ***o pajé ou o feiticeiro dispõe a dança; e dela e das diferentes coisas que pede em nome do oráculo*** *(que sempre são as que ele deseja para si)* ***faz depender a revelação do mistério.***
>
> *Se adoece algum deles, como os seus pajés atribuem a origem das enfermidades a influências sobrenaturais, eles mesmos* ***prescrevem certas cerimônias misteriosas, em que fazem consistir o remédio do enfermo****. Neste sentido****, a dança é um dos mais eficazes medicamentos****, que lhe receitam semelhantes médicos, e se o doente não pode suportar a fadiga do exercício, o seu médico a suporta por ele.*[193]

Dwight Heath destaca o caráter comunicativo das festas indígenas – assim como Renato Sztutman apontou em relação às cauinagens Tupinambá – centrando sua análise na região andina, mas indicando correspondências com outros contextos. O autor destaca cinco aspectos que constituem a inebriação festiva: a comunicação entre o humano e o divino ou coisas e lugares sagrados interpretando a consciência embriagada como uma

---

[191] *Êxtase* no sentido de estimular as "capacidades psíquicas" (e também sensoriais) de todos os envolvidos. RUDGLEY, Richard. *The alchemy of culture: intoxicants in society*. British Museum Press, 1993., pp. 49.
[192] SZTUTMAN, Renato., Op. Cit., 2008.
[193] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem...*, pp. 356.

consciência mística; seu caráter psicossocial como resultado de expectativas relacionadas à capacidade da substância em mudar o estado anímico e as ações do indivíduo em relação a outrem; sua relação com a memória e sua seletividade onde a bebida assume forma poética com uma estrutura narrativa; identificando no estado ébrio um *intervalo culturalmente aprovado* dentro das regras normais de intercâmbio social; e, por fim, propondo que o caráter medicinal da substância sobre o indivíduo possa refletir até certo ponto um papel político e significativo do embriagado em relação às injustiças sociais.[194]

O paricá, portanto, é um veículo por meio do qual o xamã adquire acesso ao *cosmos* que Dwight Heath denominou "místico" (ou o "*sobrenatural*" na descrição de Ferreira), fonte de conhecimento das práticas xamânicas, esta uma atividade fundamental nas aldeias como procedimento de cura. É o que expressa Alexandre Rodrigues Ferreira ao mencionar as festas em si como medicamento.

Entre os Baniwa (povo Arawak), segundo Robin Wright, esse cosmos consiste num mapa espaço-temporal e escalonado constituído de múltiplos e diferentes níveis que representam diversos estados da alma e suas transformações através dos quais o xamã desenvolve suas atividades de cura. Com esse mapa, o xamã é capaz de localizar humanos e outros seres em qualquer lugar.[195] Já para os Barasana (povo Tukano), o cosmos consiste num estado pretérito e concomitantemente paralelo ao tempo presente que coexiste junto à configuração social humana numa realidade ampliada ou estendida. Denominado estado *He*, trata-se da base do conhecimento xamânico.[196]

> Assim como as flautas sagradas, Kuwai, o pó do xamã é uma substância de alta potência e força ambivalente: os meios pelos quais a conexão ou a transição para os reinos celestiais de onde vêm as deidades e o Dono da Doença. É também, nas mãos erradas, uma fonte de doença ou loucura que causa a morte, cujas vítimas estão condenadas ao Reino dos animais.[197]

A capacidade de transitar por esses mundos, característica elementar da prática xamânica, é uma especialização de determinados indivíduos. O exercício dessa especialidade tem caráter permanente voltado para dar sustento à vida espiritual de cada

[194] HEATH, Dwight, Op. Cit., 1993.
[195] WRIGHT, Robin. Op. Cit., 1992.
[196] HUGH-JONES, Stephen. Op. Cit., 1979.
[197] WRIGHT, Robin., Op. Cit., 1992, pp. 55.

um e de todos da sociedade à qual pertence; esforço que essa sociedade retribui provendo os seus xamãs com sustento alimentar. O que a ironia do naturalista nos revela (no trecho entre parêntesis) mesmo que às avessas é a existência de uma reciprocidade entre cuidado coletivo do corpo e do espírito para garantir ao xamã as condições necessárias de ingresso ao cosmos, fonte de cura, mas também de doenças que podem acometer ao xamã e a todos do seu povo.

E, como demonstra Robin Wright, o pó xamânico atua em composição com outros elementos de suma importância: as flautas. Elas também aparecem na descrição de Ferreira e de outros viajantes do século XVIII, como veremos, e se associam tanto ao complexo dos rapés como ao universo de que trataremos a seguir.

2.3. O Complexo do Chá

O item Bailes da *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira é aquele onde encontramos mais material para as análises precedentes. Na sequência, há outro item nomeado *Instrumentos Marciais e Festivos* onde podemos encontrar referências a outra substância sobre a qual o naturalista não desenvolve bem, mas que inspira a denominação desta seção. O chá ao qual nos referimos, porém, não é o mesmo que a bebida estimulante importada da Ásia pelos ingleses também no século XVIII, foco de estudos de Sidney Mintz, e sim uma bebida enteógena. Sua denominação varia entre as línguas indígenas, mas hoje em dia é popularmente conhecida em diversos lugares como Ayahuasca.

Podem ser muitos os motivos do naturalista para não ter desenvolvido a descrição sobre tal substância, sequer menciona seu nome e ainda talvez a confunde com os fermentados alcoólicos, pois não diferencia o consumo de uma e de outra nas festas. Um desses motivos certamente tem relação com o sigilo que existe em relação à bebida, estreitamente vinculada a parâmetros fundantes de socialidade e memórias sociais que não são revelados àqueles que não partilham dos costumes desses indígenas.

Como, então, podemos saber que o naturalista está se referindo à Ayahuasca e não aos fermentados alcoólicos que descrevera antes? Alguns elementos concorrem para chegarmos a essa conclusão e para isso será oportuna uma vista sobre o trecho em que a bebida é mencionada:

> "*São os trocanos, tamborinnhos, trombetas, torés,* ***membis****, gaitas feitas de cana, de ossos de animais e de bicos das aves; cascaveis nos pulsos, nos joelhos e nas tabocas que lhes servem de bengalas, com que batem no chão e determinam o compasso das danças; o que tudo produz uma música horríssona aos ouvidos, sem harmonia, qualquer que ela seja, ou instrumental ou vocal. Porém ela não é a que mais os inflama, e anima para a dança, porque o espírito dela é o dos* ***licores fortes****, cujo abuso faz que não haja baile que não seja uma verdadeira bacanal.*
>
> ***As mulheres por nenhuma forma são admitidas à dança; antes bem se pode guardar de ser vista a que for espreitar, porque corre o risco de pedir o pajé que a matem****. Com os movimentos e agitações dos corpos, durante o baile, mais se refina a crápula, e para não caírem de todo, em eles principiando a cambalear, encadeiam-se uns com os outros, abraçando-se pelos pescoços. Em semelhante estado é, que eles cometem as maiores perfídias e impiedades; e é certo que rara é a dança que acaba sem efusão de sangue.* ***No entanto eles só deixam de beber, em se lhes esgotando a última gota de seus vinhos****.*"[198]

Em primeiro lugar, embora não haja uma distinção explícita das duas bebidas que mencionamos é possível notar a diferença no modo como elas são referidas. Há os vinhos, na última linha, que se referem às bebidas fermentadas sobre as quais já nos debruçamos antes. Mas há também, logo no início, o que o naturalista denominou "*licores fortes*". Ora, certamente não se trata da cachaça, pois nos seus escritos Alexandre Rodrigues Ferreira se refere a ela como "*aguardente*" e destina um item inteiro específico para ela, como veremos no capítulo seguinte.

Outros dois elementos devem ser destacados: a não admissão das mulheres nessas danças e, entre os vários instrumentos citados, a presença das *membis*, termo nheengatu para flautas. Ora, mas como as mulheres não seriam admitidas nessas danças se elas é que produziam as bebidas a serem consumidas? Como não são admitidas se essas festas eram ocasiões nas quais elas desposavam os homens? Todos esses elementos, portanto, são evidências de que esta última "dança" à qual o naturalista se refere definitivamente não é a mesma que os dabucuri. Diferentemente, são aspectos de um tipo de festa das mais fundamentais e importantes para os indígenas do Rio Negro e de toda a Amazônia: as festas de Kuwai (ou Jurupari) onde esses "licores fortes" consistem na verdade no chá do *caapi* (como é mais conhecido no Rio Negro), *yagé* ou *ayahuasca* (vocábulos de línguas

[198] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem...*, pp. 357.

da Amazônia ocidental). Utilizaremos a partir daqui o termo caapi como denominação genérica dessa substância.

Há, porém, outra descrição de um explorador referido com muito menos frequência quando se trata do Rio Negro setecentista e que nos traz informações que não apenas complementam as anteriores, mas também são esclarecedoras. Alexander von Humboldt navegava pela bacia do Rio Orinoco (na atual Venezuela) acompanhado por Aimé de Bonpland chegando até o Alto Rio Negro no ano de 1800. Seu diário de viagem registra percursos realizados pela América do Sul de 1799 a 1804 no qual menciona que os povos dessa fronteira interfluvial, referindo-se aos Atabapo e Inirida, não teriam nenhuma outra veneração de deidades a não ser a própria natureza. Relata em seguida que eles pressupunham apenas os princípios de bem (Cachimana ou Gachimana) e mal (Iolokiamo)[199], sendo este menos poderoso apesar de mais artificioso e ativo. Em seguida, o viajante descreve que entre todos os indígenas daquele território havia sociedades com um tipo singular de religião:

> *Quelques vieux Indiens prétendent être mieux instruits que les autres de ce qui regarde la divinité ce sont eux auxquels est confié ce fameux botuto dont j'ai parlé plus haut, et que l'on fait sonner sous les palmiers pour qu'ils portent d'abondantes récoltes. Sur les rives de l'Orénoque il n'existe pas d'idole, comme chez tous les peuples restés fidèlesau premier culte de la nature;* ***mais le botuto, la trompete sacrée, est devenu un objet de vénération****. Pour être initié aux* ***mystères du botuto****, il faut avoir les moeurs pures et être resté célibataire. Les initiés se soumettent à des flagellations, des jeûnes et d'autres exercices pénibles. Il n'ya qu'unpetit nombre de ces trompettes sacrées.* ***La plus anciennement célèbre est celle d'une colline placée près du confluent du Tomo et du Guainia****. On prétend l'entendre à la fois sur les rives du Tuamini et à la mission de San Miguei de Davipe, a une distance de 10 lieues. Le père Cereso nous assuroit que les Indiens parlent de ce botuto du Tomo comme d'un objet de culte qui est commun à plusieurs peuplades environnantes****. On place des fruits, des boissons enivrantes à côté de la trompete sacrée****. Tantôt* ***le Grand-Esprit (Gachimana) fait résonner lui-même le botuto****, tantôt il se contente de manifester sa volonté par celui auquel la garde de l'instrument est confiée. Comme ces jongleries sont très-anciennes* ***(des pères de nos pères, disent les Indiens)****, il ne faut pas s'étonnerqu'elles aient déjà trouvé des incrédules; mais ces incrédules ne manifestent que tout bas leur pensée sur les mystères du botuto. Il n'est pas permis aux femmes de voir l'instrument merveilleux elles sont exclues de toutes les cérémonies du culte. Si l'une d'elles a le malheur de voir la trompette, elle-est tuée sans pitié. [...]* ***si, sans être***

[199] Gachimana é uma referência a Kuwai ou, em sua denominação em nheengatu, Jurupari.

> ***entravés par les établissemens chrétiens, ils pouvoient suivre librement le développement de leurs institutions barbares le culte du botuto deviendroit sans doute de quelque importance politique.*** *Cette société mystérieuse d'Initiés, ces gardiens de la trompette sacrée se transformeroient en une caste influente de prêtres, et l'oracle du Tomo formeroit peu à peu un lien entre des peuples limitrophes.*"[200].

Este trecho, portanto, não apenas retoma os elementos que foram observados na descrição de Ferreira como também traz detalhes bastante reveladores. A análise dessas informações se dividirá em três partes: a bebida, as flautas e a característica extática dessa festa; os aspectos de socialidade indígena manifestados nessas celebrações; e seu caráter político. A saber, Guainia é o nome dado pelos colonos espanhóis ao Rio Negro à época.

O caapi (por vezes grafado kahpi), tanto quanto o paricá, consiste numa substância considerada "ciência medicinal" entre os indígenas.[201] Com ele os xamãs, especialistas, também promovem a cura de doenças. Também possui DMT, a mesma química do paricá que consta como vestígio nos artefatos encontrados recentemente no sudoeste boliviano (os artefatos associados, como visto antes, indicam tanto um consumo inalado como na forma líquida). Trata-se de uma *bebida inebriante* ("*boisson enivrante*", como referiu Humboldt, ou "licor forte", como referiu Ferreira) americana feita a partir de um cipó, *Banisteriopsis caapi*, cujos usos a literatura etnológica recente vem documentando e analisando.[202] Seu nome científico certamente deriva do termo em Tukano.

É um alucinógeno que nas atividades xamânicas gera visões e previsões aos iniciados bem como o contato entre eles e diversas entidades. Como se nota na descrição de Ferreira, as festas centradas nessa bebida também contavam com o consumo de fermentados alcoólicos, que neste caso, porém, ficavam em segundo plano. Além disso, como muitos etnólogos já observaram, essa substância não está reservada apenas aos xamãs ou aos rituais xamânicos, mas também é tradicionalmente utilizada como fonte de inspiração artística tal qual entre os Siona habitantes do Rio Putumayo, no sul da Colômbia, e do Rio Aguarico, no nordeste do Equador.[203]

---

[200] HUMBOLDT, Alexander von & Bonpland, Aimé. *Voyage au Régions Équinoxiales du Nouveau Continent fait em 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804*. Tome Second., Paris: N. Maze Libraire, 1819, pp. 429-430. Do original em francês.

[201] GENTIL, Gabriel. & BRUNO, Ana Carla. Op. Cit., 2007.

[202] LABATE, Beatriz Caiuby (Org.); GOULART, Sandra Lucia (Org.). *O Uso de Plantas Psicoativas nas Américas*. 1a. ed. Rio de Janeiro: Gramma, 372p., 2019.

[203] LANGDON, Esther Jean. *A cultura Siona e a experiência alucinógena*. In: VIDAL, Lux. (org.). Grafismo indígena: estudos de antropologia estética. São Paulo: Editora Nobel, p. 67-87, 1992.

Há, como se vê, uma grande dispersão por toda a Amazônia tanto dessa bebida como do ritual que a envolve. As frutas ali presentes, como mencionou Humboldt, representam as oferendas de que já tratamos antes cuja função é semelhante àquela no dabucuri. No entanto, as flautas nesta festa possuem uma importância central. Como vimos, esta não é a única festa em que se utilizam flautas já que elas estão bastante presentes nos poodali; aqui, porém, adquirem outra importância. Os primeiros registros de cronistas sobre o uso delas em contexto festivo são ainda mais antigos que os de Humboldt remontando ao final do século XVII nas menções do diário de viagem de Samuel Fritz, de 1691, numa missão com indígenas Yurimágua (povo Arawak) no Alto Rio Amazonas.

O padre comenta sobre uma noite em que não podia dormir por conta do som dessas flautas que estavam sendo tocadas em "festins" que ocorriam "*dentro do bosque*". Conta que se deparou com uma "*casa apartada da aldeia*" para onde os indígenas levavam "*bebidas e os enfermos para que os curasse*".[204] Fritz menciona também os açoites e o motivo da celebração, um chamado a *Guaricana* – variação de Guachimana descrito por Humboldt[205] – que o clérigo associou ao diabo. Mas esta sua descrição não passa de um breve comentário de uma situação que o deixou consternado. Como observou o historiador Auxiliomar Ugarte, a catequese do padre Samuel Fritz chegou a obter alguns êxitos, mas não foi capaz de constranger completamente os costumes dos indígenas.[206] O mesmo pode ser dito em relação a diversas outras missões amazônicas contemporâneas àquelas em que este clérigo atuava já que a realização desses antigos rituais ainda se mantinha muito difundida no século XVIII.

Há diversas evidências etnográficas dessa dispersão sobretudo através das correspondências de povos entre os quais as flautas estão presentes em seus rituais e às vezes também associadas às bebidas psicoativas. É o caso de vários povos Arawak como os Baniwa, Koripako, Wakuenai do Rio Içana e os Tariana do Rio Uaupés, que produzem suas flautas sagradas a partir do tronco da paxiúba.[207] Esta é a mesma palmeira

---

[204] HOLANDA, Yomarley., 2017.

[205] A associação entre Guaricana e Jurupari (ou Kuwai) entre os Yurimágua já havia sido acertadamente sugerida por Antonio Porro. PORRO, Antônio. *As crônicas do Rio Amazonas: tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*. Ed. Vozes, 1993.

[206] UGARTE, Auxiliomar Silva. *Sertões de Bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII).* Valer Editora, 2009.

[207] WRIGHT, Robin M. *Arawakan flute cults of lowland South America: The domestication of predation and the production of agentivity*. Burst of breath: indigenous ritual Wind instruments in lowland South America, p. 325-53, 2011.

mencionada por Alexandre Rodrigues Ferreira em sua *Viagem* e cuja madeira era utilizada na preparação do equipamento para inalar paricá. Flautas semelhantes para uso ritual também podem ser encontradas entre indígenas do mesmo tronco linguístico que habitam o Alto Rio Xingu (os Waujá: feitas com bambu[208]), o Alto Rio Juruena (os Enawene Nawê: também feitas com bambu[209]) e o Rio Purus (entre os Apurinã: feitas com madeira de Buriti[210], *Mauritia flexuosa*). Também estão presentes entre os Tukano como os Barasana, os Desana e os Makuna, por exemplo.[211] O etnólogo Robin Wright é o pesquisador que mais vem se debruçando nos últimos tempos sobre os usos rituais dessas flautas no Rio Negro. Seus trabalhos entre os Arawak são notáveis e aqui serão bastante referidos. Os estudos de Stephen Hugh-Jones e de Luís Cayón também serão úteis para a discussão.

A perspectiva de Wright sobre o assunto se alinha à de Renato Sztutman – em relação aos fermentados alcoólicos – ao afirmar que as flautas sagradas dos indígenas possuem agência, isto é, que elas têm a capacidade de atuar sobre os humanos e não-humanos, no mundo material e no cosmos. Nesse sentido, as flautas seriam agentes de reprodução de espécies, tanto frutas quanto peixes (daí seu caráter cosmológico ao soarem como um "córrego cheio de peixes em desova", como indicava Jonathan Hill), mas ao mesmo tempo atuam como o corpo dos espíritos que afligem os humanos com doenças.[212]

Esta contradição ou paradoxo é precisamente o reflexo da constituição de Kuwai. Segundo a cosmologia dos Arawak, com algumas variações entre os Tukano e outros povos do noroeste amazônico, essa entidade representa o espírito de animais predadores cujo corpo produz música ("*horríssona*" aos ouvidos de Alexandre Rodrigues Ferreira ou com que "*sofria*" o padre Samuel Fritz). Mas assim como as flautas sua relação com a

---

[208] MELLO, Maria Ignez Cruz. *Música e mito entre os Waujá do Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado, UFSC, 1999.

[209] SALLES, Pedro Paulo. *A sociedade secreta das Iymaka, as "flautas" Paresi Haiti*. Debates - Cadernos do programa de Pós-Graduação em Música, n. 19, 2017.

[210] WRIGHT, Robin., Op. Cit., 2011.

[211] HUGH-JONES, Stephen. Op. Cit., 1979; HUGH-JONES, Stephen. Op. Cit., 2017; REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Tapir Avoidance in the Colombian Northwest Amazon*. In: URTON, Gary (org.). Animal Myths and Metaphors in South America. University of Utah Press, 1985; CAYÓN, Luis. *Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la Amazonía*. Maguaré, v. 26, n. 2, p. 19-49, 2012; BARROS, Líliam & WRIGHT, Robin M. *Música, rito e cosmologia Desana e Baniwa no Alto Rio Negro, Amazonas, Brasil: uma pesquisa colaborativa*. El Oído Pensante, v. 3, n. 2, p. 10, 2015.

[212] WRIGHT, Robin. Op. Cit., 2011.

humanidade é ambígua já que ao mesmo tempo em que é fonte da reprodução social dos nativos é também fonte de traição e destruição das sociedades.[213]

É a partir da relação com essa entidade que em geral os povos Arawak manifestam a sua concepção de passagem do tempo, de rememoração e de história. Neste caso, essas memórias estão estreitamente imbricadas na paisagem, particularmente em certos lugares da paisagem que os indígenas consideram sagrados. Tempo e espaço estão (ou são) imbricados na sua concepção. Wright utiliza o termo "mythscape" para explicar o processo de rememoração nos cantos rituais relacionados às pimentas (os *kalidzamai*) que "*remontam (a)o*"[214] corpo de Kuwai disperso por esses lugares sagrados. São signos que estão marcados ou representados por petroglifos ao longo de toda a calha dos rios Negro, Içana, Ayari, Uaupés, Papuri, Tiquié etc. A concepção histórica dos Arawak do Rio Negro corresponde ao seu modo de interação com a paisagem amazônica, seu manejo. Ao mesmo tempo, os kalidzamai articulados com as flautas são e performam o corpo de Kuwai.

A propósito, o nome *Kuwai* é composto de dois radicais: *Ku-* se refere aos trovões e ao poder estrondoso de seu som enquanto *-wai* significa "junção cósmica", um ponto de encontro.[215] Por outro lado, seu nome em nheengatu marca outra das características de seu culto. De acordo com o vocabulário de Stradelli, Jurupari significa "boca fechada" (*juru* – boca e *pari* – "*grade de talas com que se fecham os igarapés e bocas de lagos para impedir que o peixe saia ou entre*"[216]). Este último significado remete ao fato de ser proscrito às mulheres verem seus instrumentos, o que entre os indígenas é justificado a partir de parâmetros míticos.

Nas narrativas de criação do mundo, os indígenas Arawak contam que os povos-animais roubaram o veneno do criador do universo e mataram seu irmão mais novo. Foi assim, então, que a morte se instaurou no mundo e acabou com a possibilidade de humanos serem dotados de imortalidade tal qual esses seres primordiais. Disto resultou indefinidas e irresolutas disputas em torno de feitiços que trouxeram implicações no âmbito matrimonial: entre os Hohodene (frátria Baniwa), ao desposarem mulheres de

---

[213] IDEM., 2011.

[214] O etnólogo cria um jogo de palavras para explicar esse processo: "re-member", isto é, rememorar e "juntar os membros". Como se nota, esta noção se distingue bastante daquela dos Tukano em torno de *pamиri* à qual nos referimos anteriormente.

[215] WRIGHT, Robin., Op. Cit., 1992.

[216] STRADELLI, Ermano. Vocabularios..., pp. 497-498.

outras etnias, havia uma grande preocupação de que suas esposas poderiam representar verdadeiras ameaças caso conhecessem seus segredos, entre os quais os das flautas de Kuwai[217]. Trata-se, entre outras coisas, de um tabu entre os indígenas.

Mas não são apenas os instrumentos que marcam a imbricação entre as concepções estética e cosmogônica desses povos nas suas festas. É comum o uso de máscaras, o que também foi observado por Alexandre Rodrigues Ferreira:

> *Se a caçada, por exemplo, foi bem sucedida,* ***conforme a espécie do animal que eles caçaram, assim é a máscara, que fazem para o baile****.*
>
> *O festejo por causa de uma boa caçada de* ***porcos se faz com uma máscara que representa a cabeça de um porco****.*
>
> *O da pescaria de um peixe-boi,* ***com outra máscara que o representa****.*[218]

Este trecho consta no item bailes, portanto parece tratar-se mais de suas descrições sobre os dabucuri do que sobre as festas de Kuwai. Ou seja, as máscaras se aproximam mais da caracterização que o naturalista faz das festas enquanto "cenas" do que quando discrimina seus "instrumentos festivos" referindo-se às flautas de culto. Nas suas "memórias sobre as máscaras" entre os Yurupixunas, Ferreira estende esse raciocínio:

> *Não se pode logo asseverar tão decididamente como tenho ouvido, que todos estes bailes são instituições ímpias e supersticiosas, que todos eles consagram ao inimigo comum; nem que todas estas máscaras sejam outras tantas representações dos seus ídolos, e ainda mesmo vivas imagens do Demônio. Os missionários, que têm sido entre nós as pessoas encarregadas de espreitar as suas opiniões e práticas religiosas, desconfiam de tudo quanto vêm fazer os gentios: principalmente se entre os seus usos e costumes lá chegam a descobrir alguma coisa que se lhes representa ser um dos objetos de sua máxima veneração. Se se melindram e desconfiarem de tudo quanto fazem os gentios, não veem senão obras do Demônio. Se a conciliá-los com o cristianismo passam de um a outro extremo, porque desde logo lhes atribuem ideias que eles sim são tão capazes de as adquirirem, como os outros homens, porém que ainda não as tem****. De onde procede, que em não poucas ações dos gentios, estão alguns missionários descobrindo bem profundos vestígios dos mais sublimes mistérios, interpretando a seu jeito certas expressões e cerimônias****, que eles não*

[217] WRIGHT, Robin. *Musical Body of the Universe: the one and many in an Amazonian cosmology.* Arteriais-Revista do Programa de Pós-Gradução em Artes, v. 1, n. 1, p. 124-146, 2015, pp. 127.
[218] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem*…, pp. 356.

entendem, e transformando tudo quanto veem, do que verdadeiramente é, para o que se lhes representa ser.

É certo que entre os diversos princípios de Religião que alguns dos gentios professam, um deles é o de sustentarem que há deuses autores dos males que afligem a espécie humana. Tais foram os Manaus habitantes nas margens e nos confluentes do Rio Negro[...]: não erigem Templos em honra das suas divindades; não têm ministros especialmente consagrados ao seu serviço; em uma palavra, nem todos professam uma e a mesma superstição, nem esta se envolve em todos os seus bailes e festejos.[219]

Como se nota, Ferreira admite certo caráter misterioso contido na relação entre os indígenas e as máscaras, mas não as associa ao culto a Kuwai. Convenceu-se de que se tratava de uma atividade festiva e artística – o que não deixa de ser procedente – embora sem caráter de culto. Se para o naturalista as festas de dabucuri não eram apenas divertimento como vimos antes, segundo ele, estas não eram mais que uma forma de entretenimento. É o que comenta ao aportar em Poiares, elevada a Lugar em 1758 por ocasião do Diretório, mas que antes disso era uma missão carmelita chamada Santo Ângelo do Cumaru habitada por Manaus e Barés. Segundo Patrícia Sampaio, a missão foi implantada antes de 1720.[220]

Mas de acordo com o naturalista, "*o gentio porém denominava a seu modo, porque, consistindo os sinais de sua boa harmonia e conservação recíproca nos frequentes bailes e danças, com que se costumavam entreter, denominavam a sobredita aldeia dando-lhe na frase de sua língua o nome a que na* [língua] *geral corresponde o de* Juripari-purasse-rendana*, que vale o mesmo na nossa que lugar de dança de mascarados*".[221] Como corrigem os organizadores da edição mais recente da obra do naturalista, este nome foi compreendido de maneira equivocada por Ferreira, pois o correto seria "Jurupari-purassé-*rendaua*", isto é, lugar de dança do Jurupari.[222] Trata-se evidentemente de um lugar ritual que Alexandre Rodrigues Ferreira não reconheceu por desconhecimento e por estar

[219] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Memória sobre as máscaras e camisetas que fazem os gentios yurupixunas.*, pp. 42.
[220] SAMPAIO, Patrícia Melo. *Administração colonial e legislação indigenista na Amazônia Portuguesa. Os senhores dos rios.* Rio de Janeiro. Elsevier, p. 123-140, 2003.
[221] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem...*, pp. 253.
[222] O ouvidor Sampaio também menciona este lugar como Jurupari-puracé-rendaua. SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário de viagem...*, pp. 102/103.

convencido de que esta festa era apenas um entretenimento com máscaras. Para ele, portanto, "juripari" seria apenas uma mera tradução de "mascaradas".

Importa ressaltar que essas festas definitivamente não se resumem a entretenimento. Não representam tão somente as suas caçadas, pois o *culto* àquela entidade se manifesta inclusive nas máscaras animais. Para esses indígenas, a relação com certos animais – mesmo na forma de caça – também é uma relação com Kuwai. Culto aqui, portanto, não deve ser entendido apenas como prática xamânica, mas como aspecto de socialidade da cosmologia dos povos do Rio Negro.[223] Entre os povos Arawak – Baniwa, Tariano etc. – as máscaras o representam sobretudo nos rituais de iniciação aparecendo neles como um dançarino mascarado. Geralmente essas máscaras são feitas com cabelo de garotas recém-iniciadas trançados com pêlos de preguiça de modo que quem as veste por vezes leva também um açoite em uma das mãos.[224] O uso dessas máscaras entre os Tariano, por exemplo, ocorreu até pelo menos o século XIX.[225]

Assim, com essas informações vai se tornando mais evidente o que e quem estava em jogo (em cena) nas descrições de Humboldt, Rodrigues Ferreira e Ribeiro de Sampaio sobre os açoitamentos e as festas que observavam ou de que ouviam falar. Agora é possível perceber também como o caráter extático desses açoites está estreitamente vinculado a um modo de socialidade expresso entre os indígenas no sentido de transitar entre o mundo material e o mundo mítico. O mesmo raciocínio pode ser empregado em relação às substâncias ingeridas, sejam fermentadas, em pó ou na forma de chá. Há, enfim, a relação entre as flautas, as máscaras, o chá, a prática de açoites e a proscrição às mulheres em relação ao culto de Kuwai. Note-se que as festas de paricá também se inscrevem neste conjunto enquanto os dabucuri o rodeiam. Passemos agora a outro aspecto desse culto.

Na versão Baniwa da cosmogonia Arawak do Rio Negro, que perfaz um conjunto de 20 mitos, relata-se um conjunto de narrativas desde o surgimento de Nhiãperikoli – que ocorreu ainda numa era promordial entendida como um estado "desmembrado", isto é, caótico do tempo – até a criação dos ancestrais desse povo por essa mesma entidade. Seu

---

[223] Tenho acordo com Robin Wright quando o autor explica que o xamã é apenas aquele que utiliza o pó ou chá para conseguir saber e fazer o que as divindades sabem e fazem.

[224] WRIGHT, Robin M. *The fruit of knowledge and the bodies of the gods: religious meanings of plants among the Baniwa*. Journal for the Study of Religion Nature and Culture, v. 3, n. 1, p. 126, 2009.

[225] WRIGHT, Robin M. *As tradições sagradas de Kuwai entre os povos Aruaque Setentrionais: estruturas, movimentos e variações*. Mana, v. 23, n. 3, p. 609-652, 2017.

nome, Nhiãperiokli, significa “ele dentro de ossos”, uma alusão ao fato de que a entidade nasceu dos ossos de seus pais devorados pelo povo-jaguar e por outros povos-animais. Por esse motivo é também denominado “o órfão”. Junto dele surgiram mais duas entidades, seus irmãos menores, sendo todos denominados conjuntamente Nhiãperiko-nai, “aqueles dentro dos ossos”. Enquanto seus irmãos foram responsáveis pela criação do universo, Nhiãperikoli tratou de se vingar dos animais devoradores, que com suas ameaças tornavam o mundo caótico. Após finalmente instaurar a ordem no mundo, Nhiãperikoli avistou os ancestrais dos Baniwa num buraco próximo às corredeiras de Hipana, de onde os tirou. Então, ao desposar a primeira mulher – Amaru – nasceu Kuwai, que ensinou à humanidade os primeiros rituais sagrados de iniciação. No entanto, ao fim desses ritos que ocorriam nas imediações daquela corredeira Nhiãperikoli matou Kuwai jogando-o ao fogo. De suas cinzas surgiram as flautas sagradas, que Amaru e as outras mulheres roubaram e começaram a tocá-las iniciando a segunda era do mundo.[226]

Diversos elementos presentes nessas narrativas sobre a transição de eras podem ser notados nas descrições dos cronistas, sobretudo de Humboldt. O explorador, por exemplo, mencionava que as “selvagerias” (“*jungleries*”) dos indígenas relacionadas às flautas eram muito antigas, isto é “*des pères de nos père*” (“dos pais de nossos pais”). Por um lado, esta é mais uma referência entre tantas de que, como se sabe, as tradições orais são passadas “de pais para filhos”. Este foi o significado que a versão inglesa de sua obra propôs, mas não se trata apenas disso. Como vimos logo acima, a fala dos indígenas à qual Humboldt se referiu era de que seus costumes e ritos estavam relacionados aos seus ancestrais mais longínquos *desde os primórdios dos tempos*.

Também, quando Humboldt descreve que de acordo com seus informantes o mais antigo desses rituais foi realizado numa montanha entre os rios Tomo e Negro – “*La plus anciennement célèbre est celle d'une colline placée près du confluent du Tomo et du Guainia*” – ele certamente está se referindo a alguma montanha próxima às corredeiras de Hipana, no Rio Ayari. Não resta dúvida de que o tal “espírito” Gachimana se trata, na verdade, de Kuwai. Robin Wright também avaliou o relato deste viajante. Em outro de seus estudos sobre o culto de Kuwai, afirma que os indígenas com os quais Humboldt teve contato são os Baniva, diferente dos Baniwa do Rio Içana, e os Koripako, ambos do tronco Arawak. Além disso, percebeu que o nome que o viajante deu às flautas – *botuto*

[226] WRIGHT, Robin. Op. Cit., 1992 e WRIGHT, Robin. Op. Cit., 2009.

– pode ser na verdade o nome de um dos aerofones arawak descritos por Jonathan Hill na década de 1990: os *mulitu*.[227]

Humboldt foi informado com precisão a respeito da ampla dispersão do culto de Kuwai, que de fato é compartilhado por muitos povos e não apenas os Arawak. No entanto, entre os Tukano esse culto é manifestado de forma diferente. Enquanto aqueles identificam as marcas de Kuwai na paisagem, entre os Tukano, como vimos, esses lugares são identificados como malocas espirituais ou paragens onde sua canoa ancestral aportou. Há diversos estudos que permitem uma visão comparativa dessas diferentes manifestações da cosmologia do Rio Negro no livro *Rotas de Criação e Transformação* organizado por Geraldo Andrello.

Mas particularmente no caso dos povos Tukano, a importância basilar de Kuwai está na sustentação de seus sistemas calendáricos. À semelhança dos Arawak, o tempo é gerido conforme os períodos de cheia e seca dos rios. Entre os Makuna, porém, este ciclo está regulado também pelo fluxo menstrual de Rõmikumu, a mulher-xamã que é irmã de Kuwai na sua versão narrativa. Tal ciclo mostra uma imbricação entre períodos rituais e a atuação (material e cósmica) de certos animais (lagartos, sapos etc.) ou frutas (pupunha, umari etc.). Há períodos de dança e de guerra entre os quais Kuwai é cultuado.[228]

Enquanto isso, entre os Barasana, Wanano e outros povos do Uaupés, o curso dos ritos na casa ritual está intimamente conectado com o movimento da constelação das plêiades, de modo que o ciclo se inicia quando elas estão a leste no horizonte (isto é, em novembro, período de seca). Segue-se, então, uma série de ritos intercalando períodos de festas de troca de frutas, peixes etc. – os dabucuri – com atividades laborais agrícolas até o início da época de chuvas, quando as plêiades se encontram a oeste (isto é, em abril). Dali em diante outras atividades laborais são realizadas. No curso destes ritos, porém, ocorrem as iniciações masculinas em dois estágios marcando os dois períodos: primeiro aprendendo os procedimentos rituais e depois aprendendo a tocar as flautas de Kuwai.[229]

Estes ritos, portanto, marcam a relação entre a paxiúba (suas flautas) e o movimento daquela constelação que Stephen Hugh-Jones buscou evidenciar em *The Palm and The Pleiades*, a primeira etnografia sistematizada sobre o culto a Kuwai ou Jurupari. No

---

[227] WRIGHT., Robin. Op. Cit., 2017.
[228] CAYÓN, Luis. *Épocas, curas e história: Anotações etnográficas sobre o tempo entre os Makuna*. Revista EntreRios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, v. 1, n. 1, p. 53-70, 2018.
[229] HUGH-JONES, Stephen. Op. Cit., 1979.

entanto, como pode ser notado, nem Alfred Russel Wallace, como supôs Hugh-Jones, nem Alexander von Humboldt e Aimé de Bonpland, como supôs Henry Wassen, foram os primeiros cronistas que teriam feito alusão a esse culto. Enquanto o jesuíta Filippo Gilij escrevia sobre como os Maypure (povo Arawak) dançavam e bebiam com cobras no Rio Tomo, Alexandre Rodrigues Ferreira descrevia as danças mascaradas no Rio Negro relatando ocasiões que provavelmente envolviam esse culto, como no episódio ocorrido em 1782 em que Inácio fez dos ossos de Camanau as suas flautas.

Por fim, o terceiro aspecto a ser destacado é o que a denominação "culto de Kuwai" deve ser compreendida na verdade como uma religião fortemente arraigada nas cosmologias e no cotidiano dos povos indígenas do Rio Negro. Não à toa Humboldt registra o temor dos padres que entraram em contato com essa religião de que ela pudesse adquirir um caráter político de profetismo ameaçando a dominação colonial. Com efeito, porém, foi precisamente isso que ocorreu durante os séculos XIX e XX, quando a religião de Kuwai produziu uma série de "conspirações contra os civilizados" que partiram dos rios Uaupés e Xié. Foi no curso dessas conspirações – contra laicos e católicos – que o evangelicalismo conseguiu penetrar na região no fim da década de 1940, momento que a missionária Sophie Muller atuou e que hoje, entre os Arawak, está entre aqueles considerados seus grandes profetas.[230]

O que o material analisado até aqui nos indica permite realizar duas considerações: primeiro, os relatos de todos os cronistas aqui estudados mostram que seus discursos estão profundamente assentados na razão moral fundada por Francisco de Vitoria, que se manifesta de variadas maneiras em seus escritos. No entanto, afora nas descrições do padre João Daniel, já existe uma presença muito marcante do discurso monogenista (com uma perspectiva materialista, etapista, teleológica e marcada pelo binômio "civilizado" versus "bárbaro/selvagem" dos costumes humanos) que no início do século XIX preponderaria e ajudaria a fundar certa visão de ciência de que a historiografia tradicional é herdeira: este discurso se expressa no diário de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, na descrição de Alexander von Humbold e sobretudo na *Viagem* do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira.

[230] Um estudo aprofundado sobre o tema pode ser consultado em WRIGHT, Robin M. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. FAEP, UNICAMP, 2005.

Como foi visto nas três últimas seções, diferentes *purassés*, isto é, "danças" ou complexos de "ebriedades" indígenas atinam para diferentes aspectos de sua vida festiva. O foco no Rio Negro não exime de expandir várias ideias aqui apresentadas para outras partes da Amazônia, mas talvez elas não apareçam com tanta nitidez para compreender processos específicos que serão evidenciados mais adiante. Cada complexo analisado se relaciona ao consumo de distintas substâncias psicoativas, mas não se restringe a elas. Como vimos, essas substâncias são ingeridas dentro de determinados contextos e não de maneira isolada, mas profundamente articuladas com diversos elementos como as danças, os açoites, as máscaras, o som das flautas etc. Isso sustenta a ideia de que as relações a serem estabelecidas com outros seres do cosmos não *dependem* do consumo dessas substâncias como parece supor os escritos de Weston La Barre; de outro modo, elas são utilizadas como veículos que conduzem a esses cosmos permitindo o contato tais seres. Essas substâncias, voltadas mais ou menos para uso xamânico, atuam em conjunto com os outros elementos festivos mencionados (máscaras, flautas etc.) e se associam a um aspecto fundante da cosmologia rionegrina segundo o qual há diferentes formas de atuar no mundo. Ou seja, tais substâncias também podem ajudar a criar condições para diferentes formas de atuação no mundo.

Por outro lado, cada um desses complexos de ebriedades constitui pilares de algo maior que a leitura atenta da documentação indica, que os dados arqueológicos sugerem e que as etnografias contemporâneas ajudam a sustentar: a existência de uma rede de relações muito antiga, sofisticada, que extrapola a bacia do Rio Negro e que apresenta alta capacidade de articulação de pessoas e de trânsito de bens, substâncias e conhecimentos. Essa rede de relações se expressa no território rionegrino em significados cosmológicos, de certa forma, um Complexo de Kuwai ou Complexo do Jurupari. Por enquanto, há poucos dados que permitam compreender como esse complexo se constituiu ao longo do tempo, mas talvez futuras pesquisas arqueológicas possam apontar caminhos.

Aproveitemos essas informações para realizar uma espécie de "estudo de caso". Trata-se mais propriamente de um exercício de análise a partir da documentação da década de 1750 focada num episódio específico que teve grandes desdobramentos. Interessa-nos saber como os descimentos de indígenas foram recebidos pelos povos do Rio Negro naquela época à luz de alguns dos aspectos cosmológicos que evocamos aqui.

2.4. “Uma verdadeira cena” e seu acontecimento

Com a instrução e com o exemplo

Durante todo o período em que esteve na Amazônia, a administração portuguesa buscou diversas maneiras de lidar com a complexa configuração social que ali encontrou. A necessidade de mão de obra para construir vilas e cidades assim como o esforço para manter minimamente seu funcionamento com uma estrutura que garantisse a produção de riquezas a serem exportadas para a metrópole foi a linha norteadora da empresa colonial.[231] A mão de obra africana escravizada esteve presente de sul a norte do território sobre o qual a coroa portuguesa reivindicava posse, mas em diversas regiões o trabalho de indígenas permaneceu sustentando mais ou menos o processo colonial mesmo após o descenso da população nativa.[232]

No entanto, diferente do tráfico transoceânico, tratar da aquisição da mão de obra indígena durante esse período é, como se sabe, compreender o sistema de *descimentos* que se desenvolveu desde o século XVI e assumiu diferentes formas ao longo da colonização. Tais descimentos esbarraram nos mecanismos mais estruturais das configurações sociopolíticas dos povos indígenas – o que deve ser considerado –

[231] O sentido da colonização. Cf. PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. Editora Brasiliense, 1945.

[232] Para mencionar alguns trabalhos, cf. sobre as regiões sudeste e sul LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; VILARDAGA, José Carlos. *São Paulo no império dos Felipes: conexões na América Meridional (1580-1640).* FAPESP, 2014; e VELLOSO, Gustavo. *Ociosos e sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII).* Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2016. Sobre a região nordeste: VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia & escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Vozes, 1986; MONTEIRO, Denise Mattos. *Terra e trabalho em perspectiva histórica: um exemplo do sertão nordestino (Portalegre-RN).* Caderno de História, v. 6, n. 1, 1999; SMITH, Roberto., 2016. Sobre a região norte: SAMPAIO, Patrícia Melo. *Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano*. 3 Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional Anais [do] II Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 2005; DA FONSECA, Dante Ribeiro da. *O trabalho do escravo de origem africana na Amazônia*. Revista Eletrônica Veredas Amazônicas, v. 1, n. 1, 2011; VIEIRA JUNIOR, Antonio Otaviano & MARTINS, Roberta Sauaia. *Epidemia de sarampo e trabalho escravo no Grão-Pará (1748-1778).* Revista Brasileira de Estudos de População, v. 32, n. 2, p. 293-311, 2015.

chegando a tornar-se também um fator de contradição dentro do próprio sistema do qual eram parte constituinte.

Sobre esse deslocamento de massas de indígenas para as vilas coloniais, ao analisar a política indigenista portuguesa Beatriz Perrone-Moisés descreve as ideias fundamentais que se expressavam na legislação que a sustentava com vistas a compreender a forma como foram moldados os interesses, sobretudo econômicos, da Coroa. A autora, então, se debruça sobre uma documentação que abrange um longo período de tempo – do século XVI ao século XVIII – para configurar um quadro de aspectos que marcam dois campos de relação entre brancos e indígenas, resumidos a seguir.

O primeiro campo abrange a presença indígena nas aldeias e povoações administradas por colonos, no início atribuída aos jesuítas e depois aos diretores; também o trabalho livre desses nativos empregado nas vilas com pagamento de salário e as garantias jurídicas na observância das leis favoráveis aos indígenas. Já o segundo campo compreende o emprego amplo do trabalho escravo nativo, sendo sua justificativa amparada em dois outros aspectos dessa forma de relação: a guerra contra povos considerados hostis (e como menciona a autora, essa "hostilidade" poderia ser forjada de acordo com interesses dos colonos); e o resgate, ou seja, a "compra" de indígenas cativos com o propósito de serem "salvos" do cativeiro[233].

Ao evocar o modo como os colonizadores descreviam os indígenas, Perrone-Moisés identifica nas fontes analisadas expressões que sustentam as duas categorias (ou dois tipos) de personagens inscritos nesses campos de relações coloniais mencionados acima. Os "índios de pazes", "índios das aldeias" ou "índios amigos" se caracterizam por serem livres e senhores das terras que possuem nas aldeias administradas pela Coroa. São aqueles trazidos dos sertões para as povoações portuguesas e já teriam passado por processo de catequização e transformação de seus costumes de "bárbaros" a "civilizados" tendo se tornado "vassalos úteis" da coroa. São estes, portanto, os *descidos*, "elementos principais de novos descimentos, tanto pelo conhecimento que possuem *da terra* e *da língua* quanto pelo exemplo que podem dar". A eles também se atribuem as funções de abastecer as povoações por meio do trabalho tanto nas próprias roças como naquelas ocupadas por colonos, de participar das guerras contra outros indígenas considerados

[233] PERRONE-MOISÉS, Beatriz., Op. Cit., 1992.

hostis, ou defendendo o território contra outras nações europeias. Estes, portanto, são os *índios aliados*.[234]

Por outro lado, estão os indígenas passíveis de serem escravizados. Contra esses sujeitos poderiam ser declaradas *guerras justas* à medida em que se apresentassem aos agentes coloniais recusando-se a se converter (embora Perrone-Moisés mencione que este motivo nunca tenha sido reconhecido legalmente); oferecendo impedimento para propagar-se o cristianismo; representando ameaças contra aliados dos portugueses; ou ainda quebrando pactos pré-estabelecidos. Estes dois últimos foram os motivos principais evocados na legislação segundo a etnóloga. Havia ainda outros motivos como acusações de antropofagia e justificativas de salvação das almas, mas apenas quando eram comprovadas "hostilidades" é que se considerava justo declarar guerra. No caso da antropofagia, que estava sempre implicada pela incorporação de um prisioneiro, considerava-se justo realizar o resgate deste cativo para torná-lo escravo. Isto, claro, com a condição de que esses cativos deveriam passar pelo processo de catequização e civilização por quem os havia resgatado. Com exceção destes últimos, "resgatados" para serem "salvos" como escravos, esse seria o conjunto dos *índios inimigos*.[235]

É importante notar, no entanto, que as categorias "índio aliado" e "índio inimigo" propostas pela autora não devem ser compreendidas como derivadas da classificação historiográfica tradicional que distingue os grupos indígenas coloniais segundo a dicotomia genérica Tupi e Tapuia. Pelo contrário, a contribuição da autora reside na superação desses parâmetros classificatórios que serviram apenas para incitar debates acalorados de memorialistas paulistas do século XIX ou para manter presente e preponderante certa visão sobre as relações coloniais entre indígenas e brancos[236].

---

[234] IDEM, pp. 117-121.

[235] IDEM, 123-127.

[236] É comum encontrar na historiografia mais tradicional a utilização de "Tupi" e "Tapuia" como parâmetros para uma classificação histórica de povos indígenas durante o período colonial. Deve-se levar em conta que assumir esse esquema possui implicações tanto teóricas quanto políticas. Isto porque esses termos estão presentes na documentação como *referenciais* de uma geopolítica colonizatória criada e difundida entre os exploradores europeus (laicos e clérigos) como indicadores de territórios nos quais se consideravam estabelecidos e outros considerados ainda em disputa. Tornar esses referenciais parâmetros classificatórios conferindo-lhes assim validade científica é bastante problemático já que, em primeiro lugar, confunde o plano documental com o plano da análise historiográfica – o que é um equívoco primário – e, em segundo lugar, ao incorporar esses termos como parâmetros classificatórios assume-se inevitavelmente posicionamento que reproduz no campo teórico a lógica subsumida aos referenciais dos agentes da colonização.

A importância dessas categorias reside no fato de serem um primeiro esforço de revelar na documentação dos séculos XVI, XVII e XVIII uma intensa participação política e econômica dos indígenas ao longo do período colonial, algo que havia sido ignorado pela historiografia até aquele momento. Este foi um passo de grande relevância para reconhecer os nativos como sujeitos no processo histórico. Mas também se faz necessário tratar essas categorias não como um modelo, mas como parâmetros em meio a um leque de relações que foram se constituindo ao longo do tempo.

Podemos retomar o debate com a leitura do artigo ""Aleivosos e rebeldes": lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII" da historiadora Patrícia Sampaio.[237] Há muito

---

Frise-se que este não é o propósito do texto de Beatriz Perrone-Moisés, a antropóloga vai além desse esquema. Ao observar que esses referenciais (sejam eles "índios aliados" ou "índios inimigos" ou até "índios mansos" e "índios bravos") poderiam ser forjados com seu significado oscilando conforme os interesses colonizatórios, a autora à época está fornecendo uma importante contribuição para o debate historiográfico. Logo, a partir dessas categorias fica mais claro compreender que esses termos não correspondem necessariamente às identidades dos povos nativos sobre os quais os documentos do período tratam, sendo apenas referenciais genéricos para *aliado* ou *inimigo*. Isto, acrescento, dentro de uma lógica de alianças e inimizades própria do modelo ocidental e um tanto diferente daquela dos Tupinambá da costa, por exemplo, para os quais na relação com vários outros povos a guerra se assenta sobre um porvir de vinganças sempre associadas à memória e às cauinagens. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. Journal de la Société des Américanistes, p. 191-208, 1985. Dessa maneira, então, a antropóloga fez com êxito o que historiadores tradicionais não haviam sido capazes de fazer.

Por isso, é notável a falta de criticidade numa análise historiográfica que considera apenas "curioso" encontrar nas fontes referências de um povo indígena que não fazia parte do tronco Tupi (os Guaianás, povo Gê) e que ainda assim fora considerado "manso", ou seja, inscrito sob o "universo tupi". Cf. PUNTONI, P., 1993, pp. 18-19. Uma criticidade documental mais acurada e uma leitura menos precária do artigo de Perrone-Moisés teria evitado a incompreensão e prevenido o deslustre. Note-se, além disso, que essa dicotomia de termos cujos significados oscilavam também foi transposta para as relações entre brancos e indígenas na fronteira norte a partir do século XVIII. Nesse momento, o termo "Mura" (que neste caso corresponde de fato a um povo) foi potencializado como equivalente a "inimigo de guerra" para, com exagero, designar grupos que ocupavam um imenso território e foram caracterizados como assaltantes e saqueadores pela documentação colonial. Cf. AMOROSO, Marta Rosa. *Documentos de Henrique João Wilkens: Introdução*. In: WILKENS, Henrique João; FERREIRA, Alexandre Rodrigues; AMOROSO, Marta Rosa.; FARAGE, Nádia. Relatos da fronteira amazônica no século XVIII: documentos de Henrique João Wilkens e Alexandre Rodrigues Ferreira. NHII/USP, 1994. Posteriormente, porém, John Monteiro volta ao debate sobre a oposição Tupi-Tapuia reiterando a "ambivalência da percepção europeia do índio, ora inocente e feliz ora bárbaro e maldoso" e a postura da política indigenista portuguesa, que "alternava posturas favoráveis a alianças e assimilação com práticas de extermínio deliberado". MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de Livre-Docência, Unicamp, 2001, pp. 184.

[237] Apesar de em nenhum momento a autora fazer referência ao artigo publicado por Perrone-Moisés, é possível estabelecer diálogo entre seus textos já que ambas pesquisadoras se debruçam sobre o tema dos descimentos. A historiadora contribui para aprofundar a categorização proposta por Perrone-Moisés e, ao mesmo tempo, abre margem para outros caminhos investigativos ao apresentar um material que trata do descimento que se realizaria no Rio Negro em setembro/outubro de 1755 e cujas possibilidades de análise talvez estejam longe de um esgotamento.

poucos estudos sobre o descimento do Rio Marié ou sobre a atuação de lideranças indígenas no Rio Negro nesse período, o que significa que o artigo referido foi pioneiro nesse tema. Dar mais atenção a esse episódio pode ser fundamental para solucionar questões de várias naturezas, pois ele parece ter sido um grande responsável pela reconfiguração das relações entre indígenas e brancos chegando, inclusive, a colocar em xeque a própria empreitada colonial na bacia amazônica.[238]

O texto de Sampaio pode ser inserido no mesmo campo de estudos do artigo de Perrone-Moisés, o que se convém denominar etno-história. Mas há diferenças em suas proposições que residem no tipo de material consultado e no modo de abordar a documentação. Enquanto Perrone-Moisés descreve o funcionamento do sistema de descimentos, Sampaio revela o modo como determinados personagens e grupos indígenas se colocam diante desse sistema. A etnóloga analisa uma série histórica referente à legislação indigenista com seu olhar voltado à política portuguesa em relação aos nativos. Por sua vez, Sampaio centra sua análise sobre as descrições de Alexandre Rodrigues Ferreira e Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio em cujas narrativas, como se tem observado, muito frequentemente evocam ações políticas dos ameríndios. Mesmo a partir de documentos que não foram produzidos pelos nativos, a análise de Sampaio foi capaz de apontar uma organização profundamente articulada por lideranças indígenas rionegrinas no século XVIII dando especial atenção ao papel desempenhado pelo líder Manacaçari.

A historiadora parte das investigações de Steve Stern e Maria Regina Celestino de Almeida sobre o papel das lideranças nativas e suas atuações políticas em Huamanga (Peru) e no Rio de Janeiro Colonial, respectivamente. Ela observa que no caso do Rio Negro as lideranças indígenas não possuíam qualquer tipo de concessão real até aquele momento, quando se inicia um "movimento estratégico" da administração portuguesa para promover o enobrecimento de algumas dessas figuras. O descimento do Rio Marié, portanto, marca a aquisição de privilégios de lideranças como Manacaçari – que

[238] Há apenas um outro trabalho mencionando o descimento do Rio Marié: uma tese defendida por Hugo Tavares sendo, porém, um estudo que praticamente reproduz as considerações de Patrícia Sampaio sobre o episódio. Através da história do imaginário, o autor se debruçou particularmente sobre o olhar metropolitano de viajantes do século XVIII acerca da paisagem amazônica à luz da educação iluminista que os formou. Por isso o papel das lideranças indígenas em sua tese ficou em segundo plano. TAVARES, Hugo Moura., 2014.

possivelmente assumiria o posto de "Principal" – e também a concessão de terras ao grupo que seria descido para trabalhar nas vilas portuguesas.[239]

A partir disso, Sampaio busca reconstruir a rede de articulações inscrita sob a *zona de influência de Manacaçari* apresentando um mapa étnico-político que reproduzimos aqui com alguns acréscimos. Aduana, um dos chefes em articulação, é mencionado como "chefe de um mocambo".[240] Refugiado com este estava Caburé, que antes habitava a foz do rio Trombetas (Fortaleza de Pauxis/Óbidos). Havia também Mabé[241], irmão de Manacaçari, que se estabeleceu "junto à cachoeira" e que antes habitava Poiares, na época ainda denominada Aldeia de Santo Ângelo do Cumaru, pouco abaixo de Barcelos.[242]

Sobre a aldeia de Cucuí, Sampaio indica que estava localizada pouco acima de Marabitanas, reproduzindo informação de Alexandre Rodrigues Ferreira. É possível precisar melhor este dado, e para isso novamente o relato de Humboldt nos traz apontamentos relevantes. Segundo ele,

> *Descendo o Guainia ou Rio Negro, passamos à direita pela Calha do Maliapo, à esquerda as Calhas do Dariba e Eny. A 5 léguas de distância, por consequência próximo a 1º38' de latitude boreal, se encontra a ilha de São José que se reconhece provisoriamente (porque, neste interminável processo de limites, tudo é provisório) como extremidade meridional das possessões espanholas.* ***Um pouco abaixo desta ilha, em um local onde há muitas laranjeiras que se tornaram selvagens, aparece uma pequena rocha de 200 pés de altura com uma caverna chamada pelos missionários de Glorieta de Cucuí****. Este belvedere[243], porque tal é o significado da palavra Glorieta em castelhano, evoca recordações pouco agradáveis. É ali que Cucuí, o chefe dos Manitivitanos, o mesmo de que falamos mais acima, tinha seu harém de mulheres [...].*

[239] SAMPAIO, Patrícia. Op. Cit., 2011.
[240] Como se verá mais à frente, Aduana era da região de Manaus ou do Baixo Rio Negro.
[241] Na documentação a grafia de seu nome sofre variação, ora sendo referido como Mabi, ora como Mabé.
[242] Essa informação pode ser consultada no Diário de Ribeiro de Sampaio. RIBEIRO DE SAMPAIO, Francisco X. 1825, pp. 106.
[243] A expressão utilizada por Humboldt é "lieu de plaisance". A considerar que mais adiante o viajante vai fazer uso de um termo árabe para se referir a Cucuí, crê-se que essa expressão possa ser uma referência ao *lieu de plaisance* construído por Antoine Ignace Melling, pintor e arquiteto que prestou serviços a Selim III (sultão do Império Otomano de 1789 a 1809) e deixou desenhos de suas obras. Uma dessas gravuras foi intitulada *Kiad-hané, Lieu de plaisance du Grand-Seigneur* e se encontra em seu "Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore", de 1819.

Figura 2. Pedra de Cucuí, 1929-1930. Fonte: Arquivo Nacional.

> *Descendo a Glorieta, a seguir, no território português, o forte de São José de Maravitanos* [Marabitanas]*, as vilas de João Baptista de Mabbe, São Marcelino (próximo à embocadura do Guaisia ou Uexié* [Xié] *de que falamos mais acima), Nossa Senhora da Guya,* ***Boa Vista próximo ao Rio Içana****, São Felipe, São Joaquim de Coanne na confluência do famoso Rio Guape, Calderon, São Miguel de Iparana com um forte, São Francisco das Caculbaes,* ***e enfim a fortaleza de São Gabriel de Cachoeiras****.*[244]

A descrição do explorador parece precisa. A aldeia de Cucuí estava abaixo da ilha de São José próximo à rocha que herdou seu nome. Com aproximadamente 60 m de altura, sob a qual há um abrigo, distingue-se da "Serra" de 462 m de altura que leva o mesmo nome. A *Pedra de Cucuí* é mencionada como lugar de difícil acesso pelos indígenas que lá residem hoje, mas trata-se de um sítio onde há memórias relacionadas a essa antiga liderança.[245] Com efeito, mais que mera referência geográfica, talvez esse lugar possa ser

[244] Tradução minha do francês. VON HUMBOLDT, Alexander et BONPLAND, Aimé. *Voyage…*, 2º Tomo, 1819, pp. 476-477. Uma referência a este trecho se encontra no documento intitulado "El informe de la comisión especial de la Cámara de Representantes de Venezuela sobre el tratado de límites con el Brasil", de 16 de Julho de 1853 In: Cadernos do Centro de História e Documentação Diplomática, 2009, pp. 141.

[245] AMAZONENSE, Terezinha Alemam. Territorialização do patrimônio no Alto Rio Negro: da geografia mítica a geografia indígena. Dissertação de Mestrado - UFAM, 2013, pp. 126.

entendido como algo próximo de um cronotopo, registros mnemônicos imbricados na paisagem que são muito frequentes nas narrativas indígenas do Rio Negro.[246]

Além disso, essa articulação política também contava com o indígena Emu, habitante de uma aldeia no Rio Ubatiba que é tributário do canal Cassiquiare (que conecta a bacia do Rio Negro com a do Rio Orinoco, na atual Venezuela). Emu, segundo a historiadora, fazia parte da rede de intercâmbio de gêneros e de escravos na região junto a Cucuí. Havia ainda Jou – ou João – que não sendo apenas um homônimo é um dos "gentios das cachoeiras" que posteriormente participou das rebeliões dos levantes indígenas de Lamalonga, Tomar e Moura em 1757.[247] Completam a lista de lideranças o indígena João Damasceno (aliado de Domingos, líder de Lamalonga) e João Tagemary, que teria assumido a liderança em Tomar (então Bararoá) após a morte do líder Jacumuná para concretizar o movimento que este havia iniciado.

Esses levantes indígenas do século XVIII são frequentemente referidos nas fontes como "desordens". Sampaio utiliza o termo como uma palavra-chave para encontrar na documentação do período um elo entre a articulação política desses levantes e a proposta conceitual e de periodização elaborada pela antropóloga Silvia Vidal e pela arqueóloga Alberta Zucchi. Em outras palavras, a historiadora buscou nas fontes evidências para reforçar a ideia de que o século XVIII foi palco para a formação das denominadas "confederações multiétnicas". As *desordens* teriam, assim, o mesmo perfil desse modelo de interpretação. Isto, porém, suscita questões que merecem ser repensadas.

Confederação Multiétnica é uma primeira tentativa sistematizada de classificar o modo de organização sociopolítica dos povos do Noroeste Amazônico no século XVIII. Tal sistematização busca estabelecer critérios para explicitar as profundas transformações sociais ocorridas naquela região após o início do processo colonizatório. Assim,

---

[246] O termo "cronotopo" é empréstimo do conceito apresentado pelo historiador mexicano Federico Navarrete Linares referindo-se a certos pictogramas nos registros náhuatl. NAVARRETE LINARES, Federico. *Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas*. Revista de Antropologia, v. 59, n. 2, p. 86-108, 2016. Sobre lugares da paisagem que são objetos de culto e referências mnemônicas na Amazônia, ver SCHAAN, Denise P. Sacred geographies of ancient Amazonia: historical ecology of social complexity. Routledge, 2016.

[247] Sobre João, Patrícia Sampaio refere-se a este personagem como "Joá", mas preferimos mencionar a grafia que consta nas fontes. A referência a esta liderança como "João" consta na 108ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião de Carvalho e Melo, 8 de julho de 1755. In: MENDONÇA, Marcos C., 1963, pp. 404. Já os levantes de Lamalonga, Tomar e Moura estão descritos na *Viagem...* de Alexandre Rodrigues Ferreira, pp. 32.

alinhando-se às propostas de Neil Whitehead e Anna Roosevelt, Vidal e Zucchi buscaram apresentar registros que mostrassem que a organização daquelas sociedades consistia em "sistemas complexos" de ampla abrangência territorial e profunda integração social herdada de uma configuração sociopolítica anterior à chegada dos europeus à América. A estas configurações as autoras deram nome de "macrossistemas", caracterizados pela multietnicidade, pela hierarquia interétnica, pela especialização econômica, pela definição clara de territórios, pela interdependência socioeconômica entre povos ribeirinhos e povos interfluviais e pela existência de "líderes supremos cuya autoridad y poder se definían por su control sobre la gente, y por el dominio político de un grupo o sector sobre otras poblaciones".[248]

Um desses *macrossistemas* era o Manoa que, tendo se formado entre os séculos XV e XVII, constituiu-se a partir de um tipo de liderança cuja definição está destacada acima. Tal noção de liderança já vinha sendo utilizada desde um estudo anterior de Silvia Vidal.[249] No século XVIII, *chefes* Baré e Manao teriam sido fundamentais para o surgimento e o desaparecimento das confederações multiétnicas: o tipo liderança exercida nesse período seria a mesma existente nos antigos macrossistemas, segundo a autora.

Vidal lança mão de três conceitos para caracterizar o modo como atuavam essas lideranças evidenciando contrastes entre as formas de dominação indígenas e europeias. Primeiro, o conceito de *Poder* associado ao monopólio da violência com a finalidade de "manter a ordem" através do parentesco, da tradição e do monopólio da informação. O de *Influência*, concentrado em certas capacidades individuais tais como generosidade, sabedoria e capacidade de conciliação sem a necessidade de fazer uso da coerção e da força; em vez disso, o indivíduo utilizaria ou manipularia sua rede de relações para persuadir e influenciar decisões. O conceito de *Autoridade* consistiria na legitimidade conferida a alguém em espaços e momentos deliberativos. Desse modo, enquanto entre os europeus a autoridade seria exercida por meio da força e da coerção - ou seja, como

[248] VIDAL, Silvia M. & ZUCCHI, Alberta. *Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indigenas del Noroeste Amazónico (1798-1830).* Colonial Latin American Review, v. 8, n. 1, pp. 113-132, 1999., pp. 116.

[249] VIDAL, Silvia M. *Liderazgo y confederaciones multiétnicas amerindias en la Amazonia luso-hispana del siglo xviii*. Antropologica, v. 87, p. 19-46, 1997.

poder – nas sociedades indígenas (ou no "Horizonte Civilizatório Orinoco-Amazonense") o modo como se exercia a autoridade estaria relacionado à influência das lideranças.[250]

Este estudo de Vidal deriva de um estudo anterior onde a autora buscou reconstruir os processos de etnogênese e reprodução social dos Baré entre os séculos XVI e XVIII. Pelo viés da etno-história, cruzou dados que havia encontrado na documentação de cronistas e na sua própria descrição etnográfica.[251]

Um desses relatos é o diário de viagem de Gaspar de Carvajal, frei espanhol que acompanhou a expedição de Francisco de Orellana ao Rio Amazonas no século XVI. Ali há uso frequente de termos como "províncias" e "reinos" para descrever aldeias ao longo das calhas dos rios onde se estabelecia uma extensa rede de intercâmbio de bens por terra que conectava as bacias do Amazonas e do Orinoco. Um deles foi denominado "Grande Reino de Manoa" ou "Província dos Manao" e se estendia do Médio Rio Negro ao Rio Japurá. De acordo com o relato, esse território estava "sob mando do senhor Manao" aparecendo, durante algum tempo, como referência na narrativa colonial de El Dorado[252]. É precisamente em termos como *reinos* e *províncias* no relato do frei espanhol que Silvia Vidal extraiu o material semântico que fundamentou sua noção de macrossistemas nativos. Decerto, os termos desse relato parecem indicar certa amplitude em termos de organização sociopolítica nativa que não deve ser desconsiderada, mas consistiu em buscar nos termos de Carvajal elementos que ajudassem a identificar os "macrossistemas" como clássicos sistemas de *cacicados*.[253]

Como se sabe, a categoria *cacicado* é parte de uma tipologia conceitual de caráter evolucionista que permeou o século XX e foi aplicada a diversas sociedades consideradas com nível inferior num processo de desenvolvimento ao longo da história, concebida de maneira unilinear e teleológica. Como estágio anterior a *Estado*, portanto, o tipo *cacicado* ou *chiefdom* se tornou apenas uma maneira de designar povos – socialmente distintos – a

---

[250] Embora o conceito de poder proposto por Silvia Vidal remeta diretamente ao de Pièrre Clastres em *A Sociedade contra o Estado*, a autora não o cita em momento algum de seu artigo nem das outras obras que utilizamos neste trabalho. VIDAL, Silvia. Op. Cit., 1997, pp. 25-26.

[251] VIDAL, Silvia M. *Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de reproducción social entre los Baré de Río Negro (siglos XVI-XVIII).* Unpublished Ph. D. dissertation, Departamento de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, 1993.

[252] IDEM., pp. 130-132. CARVAJAL, Gaspar de. Descubrimiento del río de las Amazonas según la relación hasta ahora inédita de Fr. Gaspar de Carvajal, con otros documentos referentes á Francisco de Orellana y sus compañeros: publicados á expensas del Exmo. Sr. duque de T'Serclaes de Tilly. E. Rasco, 1894.

[253] CARVAJAL, Gaspar de. *Idem.*, pp. 36.

partir de um traço epistemologicamente atribuído: o de estarem "a caminho de" tornar-se Estados. Identificar cacicados seria o mesmo que constatar elementos (geralmente materiais) que sustentem a existência de uma sociedade *centralizada* e *estratificada*.[254]

Portanto, se adotássemos a ideia de que existiria uma *zona de influência de Manacaçari* remetendo diretamente ao território que corresponderia ao Macrossistema Manoa, considerando Manacaçari como um líder com tal poder a ponto de ser capaz de *controlar* todo esse contingente social multiétnico nesse *amplo território*, como sugere Patrícia Sampaio, estaríamos apenas aceitando essa problemática tipologia acriticamente. Tal observa Carlos Fausto, nada obriga que o desenvolvimento de uma extensa rede de intercâmbio de bens e, principalmente, de certo domínio político sobre um amplo território impliquem necessariamente na existência de um líder *supremo*.

Reitero, porém, junto a autores como Silvia Vidal e Alberta Zucchi a crítica à perspectiva teórica que toma as formas de organização indígenas recentes – com povoados menos populosos ocupando uma extensão territorial menor – como modelo para compreender a maneira como essas sociedades se configuravam no passado. Essa crítica segue o que os estudos de Donald Lathrap, Anna Roosevelt, Eduardo Neves e outros pesquisadores vêm demonstrando recentemente e se afasta das propostas de autores como Julian Stewart, John Hemmig e Betty Meggers.[255] O determinismo ecológico de alguns desses autores que se concatena ao evolucionismo vinculado àquela tipologia conceitual se tornou um paradigma arqueológico e histórico que penso ser necessário superar.

---

[254] FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Zahar, 2000. Cf. também MACHADO, Juliana S., 2006 e NEVES, Eduardo. G. Op. Cit., 1999. O debate em torno desse assunto existe desde pelo menos a década de 1950. Da vasta literatura a este respeito pode-se mencionar MEGGERS, B. & EVANS, C. *Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon*. Bureau of American Ethnology, Bulletin nº 167, Washington, 1957.; MYERS, T., 1973; BROCHADO, José Proenza. *The social ecology of the Marajoara chiefdom.* Master's thesis, University of Illinois, 1980; ROOSEVELT, Anna C. *Chiefdoms in the Amazon and Orinoco*. In: DRENNAN, R. e URIBE, C. (eds.), Chiefdoms in the Americas, pp. 153-85. University Press of America, Lanham, 1987; ROOSEVELT, Anna C. *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology in Marajo Island*. San Diego: Academic, 1991; ROOSEVELT, Anna C. *Arqueologia Amazônica*. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.), História dos Índios no Brasil, pp. 53-86. Companhia das Letras, São Paulo, 1992; NEVES, Eduardo Góes. *Paths in the Dark Waters: Archaeology as Indigenous History in the upper Rio Negro Basin, Northwest Amazon*. Doctorate's thesis, 1998. A categoria "cacicado" (chiefdom) se difundiu mais a partir de uma categorização proposta por Elman Service em 1962 para classificar as organizações sociais humanas numa perspectiva evolucionista em quatro tipos consideradas do menos ao mais complexo respectivamente: "bando", "tribo", "cacicado" e "estado" SERVICE, E. *Organização Social Primitiva*. Pernambuco: Ed. Despertar, 1970.

[255] NEVES, Eduardo. Op. Cit., 1999.

É fundamental reconhecer que as fontes produzidas pelos cronistas devem ser consideradas nessa discussão. Mas se por um lado as crônicas coloniais – como quaisquer outros documentos – não devem ser tomadas como registros absolutamente fieis à realidade que descrevem por estarem repletas de crenças, valores e conceitos próprios desses cronistas, por outro lado também não se deve desconsiderar completamente o esforço descritivo presente nelas já que algumas de suas informações podem ser sugestivas.

O termo "reino" pode nos remeter a um amplo território cuja população é *controlada* por um único sujeito soberano, mas isso não significa que as organizações sociopolíticas indígenas descritas correspondiam inequivocamente a essa definição. Parece-nos mais provável que esses cronistas se utilizaram do mundo conceitual que tinham à disposição para tentar explicar universos culturais muito distintos com os quais entraram em contato. Reconhecer "províncias" e "reinos" como conceitos de sua época implica compreender que seu uso não foi mero devaneio das imaginações daqueles cronistas já que os termos não estão à toa em seus relatos. Pelo contrário, são fortes indicadores da abrangência da ocupação territorial dos nativos e de *algo* relacionado ao caráter de suas organizações sociopolíticas que caberia precisar melhor com mais estudos.

De que maneira esses territórios são ocupados e como funcionam o exercício e a distribuição de poder entre os indígenas até os primeiros momentos da Invasão são questões para as quais o uso desses termos não oferece respostas suficientes, mesmo sob uma forma conceitual. Não se deve exigir deles esse tipo de explicação. Por outro lado, o assunto merece ser aprofundado através de outro caminho. A despeito de estar assentada implicitamente sobre essa tipologia evolucionista, no mesmo artigo de Sampaio nos parece interessante o conceito de *Redes Políticas* vinculado ao conceito de *influência* que tomou emprestado de Silvia Vidal. Para empregá-los em nossa análise será necessário reintroduzi-los sob outra perspectiva refletindo sobre o lugar de líder de Manacaçari e apontando para o que consideramos ser o principal mecanismo articulador dos indígenas no século XVIII. Uma nova vista sobre a documentação do período parece necessária buscando mais algumas marcas:

> *11 de setembro* [de 1755]. *Fui chamado por S. Ex.ª, o Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, então governador e capitão-general deste estado, o qual disse que tinha determinado mandar-me com o capitão Estêvão José da Costa ao premeditado descimento* [...].

> [Para isso,] *o capitão e eu embarcamos em um bote novo, de 6 remos por banda, com 6 soldados.* [...]
>
> *As outras canoas eram de quatro remos de cada lado:* ***na primeira ia [o Cabo português] Moniz com dois soldados, na outra Manacaçari e Aduana****, os quais no seu barco receberam de S. Ex.ª tanta cortesia, quanto receberia qualquer súdito de mérito especial.*
>
> ***Os outros dois principais, Mabé e Cucuí, que não eram lá bons amigos****, partiram nas suas respectivas canoas,* ***tendo desenganado o Sr. General com dizer que eles e sua gente não eram sujeitos a pessoa alguma, e que não queriam experimentar servidão alguma****, e de fato os deixou ir sem mais falar-lhes.*[256]

O Diário de Antônio José Landi é um conhecido documento sobre o episódio do descimento do Rio Marié. Seu conteúdo pode ser dividido em três tipos de descrição: primeiro, sobre itens de navegação e subsistência adquiridos para a viagem, ao longo dela ou trocados (são eles remos, frutas, farinha, aguardente etc.); segundo, sobre lugares, seus nomes e a paisagem que os caracterizam configurando-se este tipo como um mapa de referência de navegação; e terceiro sobre personagens, suas participações e ações antes da viagem e durante a mesma.

A contratação de Landi pela administração portuguesa decorre de sua formação como geógrafo e astrônomo para uma viagem até as fronteiras reivindicadas por Portugal e Espanha no contexto do acordo estabelecido pelo Tratado de Madrid, de 1750. Os trechos acima marcam o início da expedição que de acordo com Landi ocorreu em 13 de setembro de 1755 embora este não tenha sido o início do episódio. A princípio, dele salta aos olhos três elementos importantes: Cucuí e Mabé em suas próprias canoas destacam-se da expedição; Manacaçari e Aduana optam por seguirem sozinhos em seu barco; e o "descimento premeditado" se refere à reunião com lideranças ocorrida em Mariuá no dia 4 de setembro. Esta reunião está registrada numa carta de Mendonça Furtado a seu irmão Carvalho e Melo de cujo conteúdo destacamos alguns trechos importantes:

> **[O]** ***primeiro Principal que mandei praticar foi um chamado Jou, tendo a ocasião para lhe mandar recado para me vir falar de ter uma filha sua****, que havia apanhado ao régulo Pedro de Braga, que na ocasião que o prenderam*

[256] *Extrato do Diário de Viagem ao rio Marié em setembro de 1755 para o Descimento prometido e contratado pelos dois principais Manacaçari e Aduana, por Antônio José Landi* In: FERREIRA, A. R. Viagem... pp. 564.

*levava consigo**, o qual a havia furtado a seu pai**, passando pela aldeia em que ele assistia.*

*Com o sentido de ver se podia furtar-me a filha, veio logo que recebeu o meu recado falar-me, **e não tendo dúvida em ajustar o descer, queria que logo principiasse o contrato por lhe entregar a sua filha para a levar para o sertão, dizendo que assim se faria melhor o descimento**.* [...]

Não convim nesta proposta por duas razões: a primeira, porque esta moça se achava batizada e educando-se em casa de um oficial casado, na qual era muito bem instruída; segunda, porque, se aquele bárbaro conseguisse levar a filha consigo não só não desceria, mas levaria esta filha cristã para o mato, do qual não seria fácil tornar a sair e, conhecendo eu com toda a certeza que isto assim havia de suceder, não quis nunca conceder-lhe esta proposta, a qual ele me fez com bastantes instâncias umas poucas de vezes.

***Vendo ele o desengano e que absolutamente não conseguia o seu intento entrou em prática, e ultimamente fez o ajuste que na sustância vem a ser o mesmo que depois fez o Principal Manacaçari**, de que abaixo falarei e remeto a V. Exª a cópia, e em virtude do dito contrato **mandei acima das cachoeiras o Capitão Miguel de Siqueira Chaves e ao Alferes Inácio Sanches de Brito, com uma escolta de trinta soldados e uns poucos principais destas aldeias, para acompanharem o descimento** que estava ajustado para baixo e praticar mais alguns principais para que descessem.*

*Partiu com efeito esta escolta para aquele descimento em 8 de maio e se **recolheram a este arraial em 4 de setembro trazendo o dito Principal** **[Jou], sua mulher, um filho, e sessenta e oito ou sessenta e nove índios e índias da sua jurisdição**, a que ajuntei vinte e três pessoas dos Perus-perus que aqui tinha e outros mais, e remeti com efeito pelo mesmo capitão para o Pará cento e onze pessoas* [...]

***Este índio fazia tão pouca conta de cumprir o ajuste que umas poucas vezes esteve arrependido e quase metido no mato, devendo-se à sua mulher, que é sumamente esperta e bastantemente desembaraçada, o descer-se o marido**, e talvez que o amor da filha a obrigasse a fazer aquela exação.* [...]

este Principal, ainda quando se viu obrigado, assim pela escolta como por sua mulher, a descer-se, o fez com tal reserva, que deixou a um irmão a maior parte da gente que tinha e posto na sua mesma aldeia e com as mesmas trincheiras que conservava, vindo no seu sentir a sacrificar-se, deixando para [em] todo o caso aquele refúgio para se poder recolher a ele se tivesse ocasião e, conhecendo eu isto, avisei ao Prelado que se acha governando que [...]

espero que venha o Principal buscar os parentes; se, porém, desconfiarem, hão de fazer quanto couber no possível por fugirem [...]

Com este Principal me vieram falar outros chamados, Cucuí, que é um dos mais poderosos do sertão; um seu sobrinho chamado Braga, o qual é filho de outro principal, chamado Emu, que também é poderoso e outro moço filho de outro Principal chamado Biturá, e ultimamente Manacaçari [...]

Os primeiros três me disseram que me vinham ver e saber o que queria deles, e respondendo-lhes eu que desejava muito conhecê-los e ter trato com eles e pedir-lhes que se quisessem descer para o Grêmio da Igreja, porque além de interessarem o fazerem-se filhos de Deus e salvarem suas almas, se lhes seguiam muitos bens temporais [sem que perdessem] *a autoridade do governo dos seus vassalos [...]: ao que* ***me responderam todos que eles não teriam dúvidas a descer-se, porém, que por ora lhes era impossível, dando-me algumas desculpas, ainda que frívolas, para pretextarem aquela dilação*** [...]

O Principal Manacaçari obrou diversamente porque logo disse que estava pronto a descer [...]. Aceitou os presentes e andou mui satisfeito aqui uns poucos de dias*, até que, ultimamente, mandei pôr pronta uma escolta de cinquenta soldados e um tenente, à ordem do capitão Estêvão José da Costa, para irem fazer o descimento que estava ajustado; e partiram com efeito deste arraial em 14 de setembro* [...].[257]

Esta carta se tratou de um pedido a Carvalho e Melo para que intercedesse junto ao rei José I solicitando a este que ordenasse a captura de Manacaçari e mais "índios aldeanos", isto é, entre outros: Beari, Ajamari e Mapi [Mabé], sendo este último descrito como "o mais prejudicial".[258] Para justificar seu pedido, Mendonça Furtado faz um relato sobre as negociações com esses indígenas evidenciando suas atuações – que o governador caracterizou como "aleivosias" – e formulando sobre elas pareceres que considerava "convenientes", tal qual a mencionada captura daquelas lideranças.

Como se nota no trecho acima, porém, há divergência a respeito da data de partida da expedição nas duas fontes destacadas. E não apenas isso. O relato de Mendonça Furtado

[257] 137ª Carta - Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal, 15 de novembro de 1755. In MENDONÇA, Marcos C., 1963, pp. 528-536. É nesta carta que está descrita a reunião das lideranças, a 136ª Carta referida por Sampaio versa sobre a dispensa dos jesuítas da função de administradores da alfândega do Javari.
[258] Idem., pp. 533.

sugere certa cautela dos três principais João (Jou), Cucuí e Mabé (filho de Biturá) ao recusarem sua proposta, enquanto isso no diário de Landi há uma explícita e incisiva contestação da mesma pelos dois últimos. Os textos indicam, portanto, que Cucuí e Mabé usaram da diplomacia para simular um desinteresse amistoso à proposta de Mendonça Furtado e, com isso, não criar desavenças na reunião com o governador. Diante de Landi, no entanto, o discurso foi diferente, os dois líderes mostraram-se desobrigados de manter uma cordialidade diplomática e firmaram não estarem dispostos a qualquer sujeição. A considerar que o geógrafo não estava na reunião do dia 4, seu relato sobre as posturas dos indígenas naquela ocasião só pode ter vindo de terceiros.

Nesses trechos destacados, então, fica claro que a narrativa se desenrola a partir de diversas tentativas de João resgatar sua filha que havia sido raptada pelo padre Pedro de Braga e que passou a estar, em dado momento, sob poder de Mendonça Furtado. Inicialmente João assentiu em realizar um descimento submetendo-se à barganha imposta pelo governador, que utilizou o rapto da garota como artifício para conseguir mais braços para os aldeamentos portugueses.[259] Isto resultou na chegada de mais de uma centena de indígenas a Mariuá em 4 de setembro, alguns dos quais foram diretamente encaminhados ao Pará. Mendonça Furtado, no entanto, recebeu informação de que outros tantos indígenas permaneciam "acima das cachoeiras", o que o instigou a exigir que novos descimentos fossem realizados. Desta vez, João se reunia com Mendonça Furtado em outras condições.

Além da imposição de barganha mencionada acima, dois outros dados relevantes devem ser destacados. Primeiro, junto dos indígenas descidos vieram lideranças nativas consideradas entre as mais "poderosas" segundo o governador. Por um lado, esta informação é um indício importante da estratégia que vinha sendo articulada: um plano que ia fermentando nas "vezes [em que João] esteve arrependido e quase metido no mato", períodos nos quais sua mulher "esperta" e "desembaraçada" atuava como mediadora entre ele e os soldados coloniais que os coagiam. Logo, essas *quase fugas* de João talvez expliquem a demora de quatro meses para se realizar um trajeto que levaria muito menos tempo; elas cessaram à medida em que as tensões com os soldados aumentaram e o obrigaram a descer o rio. Mas essas *quase fugas* também são indício para

[259] A barganha do governador que gerou esse descimento também está registrada na 108ª Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião de Carvalho e Melo, 8 de julho de 1755. In: MENDONÇA, Marcos C., 1963, pp. 404-406.

compreendermos, por outro lado, a presença de lideranças tão importantes acompanhando o descimento até Mariuá. Não foi à toa que a chegada de João trouxe consigo indígenas a quem os oficiais da Coroa atribuíam tanto poder.

No que se refere a Mendonça Furtado, suas expectativas eram altas já que estava diante de lideranças tão "poderosas" podendo isto significar a conquista de várias levas de descimento. Mas o resultado da reunião parece não ter correspondido de todo aos anseios do governador, o que nos leva ao segundo elemento relevante desse encontro. Durante a conversa, somente o líder Manacaçari aceitou sem resistência a proposta de Mendonça Furtado marcando postura completamente avessa à de Cucuí, Braga e Mabé que apenas tergiversaram. Tal postura se insere como parte de um conjunto de ações que se desenrolariam posteriormente. Na carta a seu irmão, Mendonça Furtado demonstra ter percebido a articulação daqueles indígenas, mas não a tempo de evitar que ela fosse concretizada. Ainda assim, passava-lhe despercebido que esse conjunto de ações era o prenúncio dos diversos levantes indígenas que estavam para ocorrer posteriormente. Manacaçari, à época da reunião, não era considerado tão "poderoso" quanto os outros, mas ter logrado descimentos com ele parece ter sido suficiente naquele momento já que para o governador seu objetivo de alguma forma havia sido alcançado.

Mas esse *poder* atribuído às lideranças merece mais atenção. Em algumas passagens de sua carta, Mendonça Furtado menciona que esses sujeitos *poderosos* dominavam territórios cujos moradores ele acreditava serem governados como *vassalos*.[260] Sendo assim, a questão retorna: como devemos entender essa vassalagem? Havia reinos ou impérios no Alto Rio Negro durante o século XVIII? Vimos antes que nas descrições de Carvajal termos como *reinos* e *províncias* não devem ser tomados como conceitos que deem conta de explicar com precisão o modo como esses indígenas se organizam politicamente. Do mesmo modo, deve-se ter em mente que o termo "vassalo" no documento em análise parece antes se inscrever sob o mundo de Mendonça Furtado do que servir como parâmetro conceitual para descrever a organização sociopolítica dos indígenas sobre os quais ele relata. Esse *poder*, como sugere a leitura atenta da documentação, está relacionado ao contingente populacional das aldeias às quais aquelas

[260] A relação entre vassalagem e poder se observa nos seguintes trechos: "[Cucuí, Braga e Mabé,] *com todas estas conveniências, não perdiam a autoridade do governo dos seus* vassalos". CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos. Op. Cit., *137ª Carta*, pp. 530; "*outro índio também introduzido Principal chamado Mabi, o qual não tendo* vassalos *se tem feito cabeça de um mocambo, recolhendo nele todos os fugidos das aldeias e de casas dos particulares* para se fazer poderoso". Grifos nosso. (IDEM, pp. 533).

lideranças pertenciam e cujos moradores eram vistos como potencial mão de obra para as povoações portuguesas.

Por isso, mesmo que os documentos coloniais nos tragam informações de grande relevância (inclusive sobre os próprios indígenas), eles não devem ser nosso único material de análise. Por si só são insuficientes para compreender as ações políticas rionegrinas. Uma investigação crítica sobre os processos históricos nos quais este episódio se insere não deve prescindir de uma abordagem multidisplinar e, por essa razão, contar com dados de outra natureza se torna tão fundamental.

Assim, para o caso do Rio Negro, a etnografia de Jean Jackson demonstrou que o sistema social do Rio Uaupés é composto por sociedades profundamente interligadas por uma rede de vínculos que se alastram em diversos planos: social, comercial, político, religioso e afetivo (incluindo-se os casamentos).[261] Essa característica, segundo ele, dificulta bastante as tentativas de analisar cada sociedade rionegrina isoladamente. Sua hipótese aponta para a existência de um *sistema regional de integração* que encontrava eco nos estudos de Filadelfo Morales, Nelly Arvelo-Jimenes e Horacio Biord sobre as populações da bacia do Rio Orinoco. Ao se debruçarem sobre o tema, estes autores encontraram um complexo sistema de interdependência constituído por extensas redes de relações que não comprometiam ou anulavam as autonomias políticas locais ou a diversidade cultural e linguística regionais.[262]

Essas relações também foram observadas em outras áreas do Noroeste Amazônico por Alberta Zucchi. Em um de seus estudos, a autora combina análise de dados linguísticos e arqueológicos para explicar como a expansão dos povos Arawak gerou processos de ocupação territorial por uma extensa região que conecta a bacia do Rio Negro com a do Rio Orinoco. É o caso dos Baré, por exemplo, que passaram a ocupar territórios desde o Médio Rio Negro até o Canal Cassiquiare estabelecendo uma ampla rede de trocas e alianças entre si e com povos vizinhos.[263] Na mesma direção, escavações

---

[261] JACKSON, Jean Elizabeth. *The fish people: Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, 1983.

[262] MORALES, F. & ARVELO-JIMÉNEZ, N. *Hacia un modelo de estructura social Caribe*. América Indígena, Vol. XLI, no.4, pp. 603-626, 1981; ARVELO-JIMÉNEZ, N., MORALES, F. & BIORD, H. *Repensando la historia del Orinoco*. Revista de Antropología (São Paulo), v. 5, n. 1-2, p. 155-174, 1989.

[263] ZUCCHI, Alberta. *A New Model f the Northern Arawakan Expansion*. In: HILL, Jonathan D. & SANTOS GRANERO, Fernando. Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia. Urbana. University of Illinois Press, pp. 199-222, 2002.

realizadas por Eduardo Neves revelaram semelhanças estruturais entre o sistema regional rionegrino de hoje e o do século XVI, variando ao longo do tempo apenas quanto à escala.[264]

Dessa forma, a hipótese de Jackson foi se confirmando ao longo do tempo e se tornou, com isso, um modelo de análise para o Noroeste Amazônico. Um modelo que dá menos ênfase às especificidades culturais e históricas de cada povo do que às características comuns que se assentam sobre processos compartilhados de expansão, retração e reprodução social. Mais recentemente, porém, Luis Cayón e Thiago Chacon se apoiaram nesse modelo para desenvolver um estudo interdisciplinar acessando algumas especificidades sociais desses povos e com isso reconstruir os processos que levaram à sua integração regional.[265] Segundo eles, cruzando dados linguísticos, etnológicos e arqueológicos, os povos Arawak habitam a região há mais tempo tendo lá chegado entre 4.000 e 3.500 anos A.P. enquanto os Tukano orientais chegaram por volta de 2.000 anos A.P. Através de casamentos interétnicos houve diversos intercâmbios culturais entre ambos, mas predominou o processo de "arawakização" dos Tukano à medida em que estes foram adquiririndo o complexo ritual do Jurupari, a vida ribeirinha e o cultivo de mandioca brava dos povos Arawak. Essa integração regional parece ter iniciado por volta do primeiro milênio D.C. e esses intercâmbios culturais, envolvendo também os Nadahup, se mantêm até hoje.[266] Esse modelo também nos interessa para frisar que os governos tradicionais dos territórios indígenas e de seus povos no Rio Negro não se caracterizam pela concentração de poder nas mãos de uma ou outra liderança; eles são, de outro modo, mais ou menos distribuídos e compartilhados entre diversas pessoas dotadas de prestígio. Isso, certamente, não impediu que figuras emblemáticas surgissem

---

[264] NEVES, Eduardo Góes. *Indigenous historical trajectories in the upper Rio Negro basin*. MCEWAN, C., BARRETO, C., NEVES, E.G. Unknown Amazon: Nature in Culture in Ancient Brazil. Londres: British Museum, p. 266-286, 2001.

[265] CAYÓN, Luis & CHACON, Thiago. *Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visón interdisciplinar*. Anuário Antropológico, v. II, 2014.

[266] Sendo Maku um termo pouco preciso, opta-se aqui pelo uso do termo Nadahup proposto pela pesquisadora Patience Epps como denominador da família linguística que abrange os povos Dâw, Nadëb, Hupdah e Yuhupdeh. EPPS, Patience. *A Grammar of Hup*. PhD Doctorate Thesis, University of Virginia, 2005; EPPS, Patience. *Language classification, language contact, and Amazonian prehistory*. Language and Linguistic Compass, v. 3, n. 2, pp. 581-606, 2009.

em alguns momentos, mas essas figuras parecem ter atuado menos como líderes supremos do que como sujeitos que catalisaram as dinâmicas desse sistema.[267]

Esse modo mais compartilhado de domínio territorial, portanto, é o que parece sustentar as noções de *Redes Políticas* e *Influência* de maneira um pouco diferente daquela apresentada por Patrícia Sampaio. Não se trata de buscar a confirmação do modelo de Jean Jackson, mas reconhecer, de outro modo, que os dados da documentação em análise de fato parecem seguir nessa direção. Dados estes que são reiterados pelas narrativas orais que circulam na região até hoje, com marcas ou registros mnemônicos que se mantêm na memória coletiva e cuja consulta se faz fundamental.

Nesse sentido, durante a última fase da pesquisa foi realizado um trabalho de campo em São Gabriel da Cachoeira a fim de testar as seguintes hipóteses: primeiro, saber se havia versões da narrativa a respeito do episódio do descimento do Rio Marié, o que se confirmou; segundo, compreender seus elementos e como essa narrativa circula. As entrevistas foram realizadas buscando uma tradição oral, isto é, algo que não se resume à mera transmissão de conhecimentos nem se presta apenas a análises sobre a estrutura cognitiva de grupos humanos. Mais que isso, ela está profundamente associada à relação que um indivíduo estabelece com o meio social ao qual pertence *constituindo um tipo particular de pessoa*.[268].

Nas sociedades de tradição oral como as do Rio Negro, portanto, a oralidade deve ser compreendida como uma das principais geradoras de identidade social. Ela é uma marca da produção documental (e de conhecimento) desses povos e por isso a realização de entrevistas se torna tão importante para o acesso a determinadas informações. Deve-se ter em mente, porém, que entre-vistas são experiências que marcam diferenças de posições ou de perspectiva, seja entre entrevistador e entrevistado, seja entre quem narra e os personagens narrados ou ainda entre o documento produzido na entrevista e os outros com os quais formará um *corpus documental*. Entre-ver, portanto, pressupõe o discurso

---

[267] Um quadro completo reunindo esses personagens, os grupos que os seguiam e as fontes disponíveis sobre cada um deles pode ser encontrado em WRIGHT, Robin, 2005. A missionária Sophie Miller é mencionada como uma dessas figuras. Sobre ela e o avanço da evangelização no Rio Negro em meados do século XX, ao mesmo tempo em que se valeu dessas redes de troca para impulsionar seu missionarismo, os indígenas com quem a missionária estabeleceu relações também incorporaram sua atuação a partir de seus próprios parâmetros cosmológicos.

[268] BÂ, Amadou Hampatê. *A tradição viva*. In: História geral da África, v. 1, p. 167-212, 1982; MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Op. cit., 1996.

dialógico como produtor de saberes e verdades.[269] Ao mesmo tempo, como espaço de construção subjetiva, também é um meio onde se formam e se reconhecem sujeitos "nos excedentes das somas das "partes" da diferença", isto é, nos *entre-lugares*.[270]

É importante frisar de antemão que relatos orais como os que virão a seguir possuem uma característica que deve ser destacada: neles há sobreposições de camadas de memória

---

[269] OLIVEIRA BUENO, Cleuza Maria de. *Entre-vista: espaço de construção subjetiva*. Edipucrs, 2002.

[270] BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis & Gláucia Rente Gonçalves. Belo Horizonte: Ed UFMG, 1998, pp. 20. As entrevistas apresentadas a seguir foram previstas para compor esta pesquisa desde o primeiro momento em que conheci os indígenas do Alto Rio Negro, em particular alguns moradores de Boa Vista da Foz do Rio Içana. Deusimar Morais (30 anos), que lá residia à época, lecionou um curso de nheengatu na USP em 2013 quando o conheci e desde então mantive contato com o mesmo. Em 2014, ao conhecer algumas aldeias da região para elaborar o projeto desta pesquisa ouvi diversas narrativas sobre a história dos povos do noroeste amazônico, seus heróis históricos e suas entidades míticas, além de histórias sobre o contato com os não-indígenas. Foi apenas mais tarde, porém, que comecei a me interessar pela figura de Manacaçari, pouco citado pela historiografia (apenas Patrícia Sampaio se debruçou sobre esse personagem) ainda que muito falado entre os indígenas do Alto Rio Negro. Numa outra conversa com Deusimar, já em 2017, o mesmo se mostrou um exímio conhecedor das narrativas sobre Manacaçari e se dispôs a me contar mais detalhes sobre esse personagem. A entrevista só ocorreria um ano e meio mais tarde quando pude encontrar Deusimar em São Gabriel da Cachoeira. Na ocasião, ele me indicou Davi Cordeiro (49 anos) como outro conhecedor sobre essas narrativas e por questões logísticas acabei realizando a entrevista com Davi antes, em 5 de Janeiro de 2019, e com Deusimar dois dias depois.

Sabendo, então, que ambos eram conhecedores de uma narrativa com que a historiografia tão pouco se importou (e a etnologia não observou), a relevância de suas colaborações se tornou evidente. Duas perguntas norteadoras foram previamente preparadas para as entrevistas, que se desenvolveram na forma de uma conversa, sendo a primeira inserida logo no começo e a segunda em momento oportuno ao longo delas: "**Quem foi Manacaçari e quais foram seus feitos?**" e "**Qual o papel/a importância das festas na época de Manacaçari?**". Outras perguntas mais pontuais foram sendo feitas no curso das entrevistas como: "**Como eram os antigos dabucuri?**"; "**Onde se deram os acontecimentos narrados?**"; "**Já se bebia cachaça à época?**"; "**De que povo era Manacaçari?**"; "**Como era a relação de Manacaçari com as outras lideranças indígenas?**"; e "**Como você sabe dessas histórias?**". Quanto a esta última pergunta, os narradores me revelaram que as narrativas sobre tais lideranças indígenas costumavam ser contadas pelos seus avós e outras pessoas mais velhas. O nome de Manacaçari e outros personagens, segundo eles, constam hoje em alguns materiais didáticos organizados pelo Instituto Socioambiental aos quais ambos tiveram acesso ao longo de seus estudos nas escolas da aldeia à qual pertencem e nos cursos de licenciatura indígena da região. Tanto Deusimar como Davi, porém, foram unânimes em dizer que as narrativas sobre o episódio do Rio Marié e as lideranças indígenas nele envolvidas circulam amplamente pelo noroeste amazônico e são passadas de geração em geração. Algumas pessoas mais velhas não apenas recordam os acontecimentos como também mencionam os nomes de lideranças como Manacaçari. Devo admitir que as entrevistas com eles ajudaram a mudar minha perspectiva sobre esse personagem e sua atuação no episódio do Rio Marié, sobretudo devido à frequente menção em seus relatos de outras figuras indígenas envolvidas na trama.

Por fim, é válido mencionar que as duas conversas foram gravadas em português com prévia autorização dos narradores e das lideranças de sua aldeia. Os dois narradores são do povo Baré e possuem certo domínio da língua portuguesa devido à educação bilíngue que tiveram. Mas apesar do idioma com que essas entrevistas foram realizadas, há marcas em seus relatos que remetem ao modo tradicional como esses indígenas narram e rememoram. Marcas de suas línguas e de suas realidades enquanto indígenas que busquei decifrar e se mostraram fundamentais para compreender certos dados encontrados na documentação do século XVIII.

e camadas de consciência histórica.[271] Por essa razão, faz-se necessário distinguir dos elementos mnemônicos que neles permanecem as operações cognitivas formuladas a respeito desses mesmos elementos de maneira responsável. Com isso, como orienta Ulpiano Meneses, será possível fazer uma análise crítica deles.[272] Isto, acrescente-se, sem vilipendiar ou reificar o esforço cognitivo desses narradores.

No relato abaixo de Davi, notemos como a figura de Manacaçari aparece articulada com a de outras lideranças indígenas, sua relação com a administração colonial, além do modo como as localidades referidas estão atreladas ao curso dos acontecimentos. Do lado direito está a numeração por linha para melhor orientação do leitor será usada posteriormente para referenciação (L – Linha; DA – Davi; DE – Deusimar):

Há muitos anos atrás, na base de 1755, que havia descimento na época porque 1 DA
não tinha divisão territorial, o governo queria alcançar lá [onde hoje é a fronteira
entre Brasil e Venezuela]. Então, os indígenas do Alto Rio Negro já tinham existido
aqui – com certeza há muitos anos atrás – que vivia sempre aqui nessa região. Na
época, tinha liderança das aldeias que é Manacaçari, Biturá, Cucuí, Emu, Aduana, 5 DA
que são lideranças maiores porque são lideranças fortes das aldeias grandes. Então,
na época que o governo pensava fazer esse descimento, queria conversar com essas
lideranças fortes. Então, marcaram um local na boca do Rio Marié, abaixo de São
Gabriel da Cachoeira. Então, [o governo] mandou os seus companheiros ir buscar
as lideranças, avisar e trazer eles, então eles desciam até aquele lugar pra conversar 10 DA
com eles sobre o descimento, né. Então, o governo conversou com aquelas pessoas,
lideranças, eram 5 pessoas. Apenas duas aceitaram a proposta do governo:
Manacaçari e Aduana, as duas. Só que Manacaçari era uma liderança mais forte de
todos, mais conhecido também. Com certeza na época que os brancos chegaram por
aqui eles conversavam com ele, se davam com ele, então ele era a liderança mais 15 DA
conhecida na época. Então resolveram fazer esse descimento, mas antes funcionava

[271] Este é um desdobramento teórico necessário no campo historiográfico da formulação de que *mito* é, na verdade, um conjunto de diferentes tipos de narrativas e discursos. É o que demonstrou Lévi-Strauss ao longo dos quatro livros que compõem As Mitológicas, obras nas quais o autor decupa a categoria *mito* em diversos gêneros: provérbios, contos, genealogias, cosmogonias, epopeias, contos de guerra e de amor. LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido: Mitológicas 1*. Editora Cosac Naify, 2004a; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Do mel às cinzas: Mitológicas 2*. Editora Cosac Naify, 2004b; LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa: Mitológicas 3*. Editora Cosac Naify, 2006; LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu: mitológicas 4*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.. Ver também DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: Ed. 1992. *Mito*, portanto, não deve ser entendido como sinônimo de falsidade ou mera construção fantasiosa da realidade neste caso.

[272] MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. *A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 34, p. 9-23, 1992.

de uma outra forma. Faziam tráficos indígenas só que na época [era] tempo de fazer descimento, né.

Então, certo tempo marcaram um tempo pra ir, assim decidiram e aceitaram essas duas pessoas – Aduana e Manacaçari – então resolveram, faziam essa viagem pra buscar as pessoas e trazer daquele lugar. Então, enquanto eles foram viajando e resolveram pra fazer uma festa prepararam com certeza pra festejar quando aquele povo[273] *chegava naquele lugar. Lá na Boca do Marié.* 20 DA

Só que não deu certo, aqueles povos indígenas não queriam descer junto com eles. Então o que que eles faziam? Eles não eram só duas pessoas. Com certeza diz que eram 41 pessoas que foram junto com aquele Manacaçari. Tem um branco com eles, mandado pelo governo. Então foram, tentaram trazer pessoal e não queriam vir. Então, desciam até um lugar, falavam que o povo ainda não vieram porque estavam fazendo ainda farinha pra poder descer. Aí esperavam 6 dias mais ou menos, aí nada, ninguém chegou. Dizia que depois de 6 dias vão chegar, só que não chegaram. Então, foram de novo, né, aí voltavam sem nada também. Uma enrolação. Aí quando chegaram lá, de novo enganou o amigo do governo que trabalha junto com ele. "Não, porque eles estavam vindo, já estavam vindo, já vão chegar". Aí esperaram... nada. Então, lá tinha fazendo aquele festa. Preparado. E quando aquele Manacaçari – tinha aquele companheiro dele – levavam também a bebida alcoólica junto com eles.[274] *Isso eu não posso explicar como funcionava, mas eles levam né, não sei se eles vendem pra eles.* 25 DA 30 DA 35 DA

Então, levava consigo a cachaça quando viajavam, então se tentavam comprar com a cachaça aquele povo só que eles não aceitaram. Então, assim funcionava na época. [Mas] mesmo oferecendo cachaça não aceitaram. Então, desciam e quando chegava lá [no Rio Marié], a festa já estava começando porque pensavam que iam chegar [e] só entrar na festa, né, animado tal assim. Mas quando chegaram lá tinha os indígenas também que não aceitavam... tinha uma briga na festa, lá na boca de Marié. Começaram primeira briga e matou aquele amigo do Manacaçari, que era um branco. Esqueci o nome, mas matou ele. Primeira parte da história. Não deu certo a negociação. 40 DA 45 DA

Então assim, continuando a história né, aí os indígenas se ajuntaram também pra acabar com os brancos, porque não aceitavam aquele descimento, ficaram chateados com certeza com eles. Então Manacaçari, no tempo que ia morrer né, descia lá pra "seda"[275] *né, na época era Mariuá. Então lá os indígenas que estão por aqui se ajuntavam, queriam tomar Barcelos, queriam expulsar os brancos de lá. Na época* 50 DA

[273] A comitiva de Mendonça Furtado que acompanhava Manacaçari.
[274] Cachaça.
[275] Sede.

> *mataram Manacaçari lá no Barcelos. Mas continuava o filho dele trabalhando, só que não conseguia fazer o que ele queria, mas continuava esse trabalho com eles. Então Manacaçari era daqui, dessa região abaixo de São Gabriel. Ele não é de cima. Agora, aquele Aduana, ele é de Manaus.*
>
> 55 DA

A estrutura dessa narrativa merece nossa atenção. Como mencionado antes em nota, essa entrevista foi gravada em português, língua que Davi Cordeiro aprendeu no ambiente escolar, portanto diferente de sua língua materna que é o nheengatu. Isso explica o uso frequente do termo "então" no início de vários períodos, um termo discursivo que traduz um recurso linguístico muito comum nas narrativas em nheengatu: *ape paa* ou "dizem, então...*"*, expressão que marca a tradição oral dessa língua. Outra marca de oralidade tradicional é a função que certas palavras e expressões desempenham na narrativa e que aqui serão denominadas *ícones*. Elas representam algum objeto, personagem ou elemento material/imaterial que acionam uma miríade de referências temporais, espaciais, situacionais, relacionais e de agência de seres humanos e não-humanos que por vezes se repetem na narrativa.[276] Essas referências geralmente estão interligadas, circulam em comunidades e às vezes carregam informações que nem sempre são declaradas.

É assim que devemos compreender a referência a Manacaçari e a importância que esse personagem vai ganhando no relato. De um lado, ser *liderança forte* e *conhecida* de aldeia *grande* indica a capacidade de influência deste personagem e o contingente populacional do lugar que habitava. De outro, Manacaçari é quase sempre mencionado junto a outros personagens indígenas, sobretudo Aduana, o que reforça a ideia de que fazia parte de uma rede política. Outra expressão que desempenha igual função de ícone nesse relato é *na boca do Marié*. Primeiro, quando se relaciona a "descimento", ocorre como uma referência à região até onde a agência colonial havia chegado e buscava se estabelecer naquela época. Em segundo, se relaciona a "briga", ou seja, a um acúmulo de tensão acirrada pela enrolação de Manacaçari, mas produzida pelas ações precedentes que resultaram nos conflitos iniciados no levante do Rio Marié e desenvolvidos posteriormente em outros levantes.[277] Está também relacionado a "festa", termo que no

---

[276] A repetitividade nas narrativas de tradição oral é uma marcação com duplo caráter: no âmbito estrutural do texto falado, ocorre como um estilo ou uma marca poética que tende à musicalidade. Cf. VEIGA, Patrícia Regina Vannetti. *Do oral para o escrito: a narratividade em nheengatu no Alto Rio Negro-AM*. Dissertação de Mestrado. Unicamp, 2015. Já no âmbito do discurso, como veremos, trata-se de um importante marcador mnemônico.

[277] Refiro-me sobretudo aos levantes de Lamalonga, Tomar e Moura em 1757 descritos por Alexandre Rodrigues Ferreira. FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem...*, pp. 31-32.

relato se vincula diretamente a "briga" e que, por si, também pode ser entendido como ícone como se verá. Em suma, esses ícones destacados são traços mnemônicos fundamentais do relato de Davi e remetem à tradição de conhecimento que mantém viva e em circulação a memória sobre esse episódio.

Quando este narrador menciona certa *enrolação* de Manacaçari que "enganou o amigo do governo" (L 32 DA), trata-se de um elemento mnemônico de grande relevância, uma marca dessa narrativa evocando a capacidade de negociação desse líder e sua antecipação aos atos de outros personagens políticos envolvidos. No diário de Antonio Landi encontramos informes que ajudam a compreender o que Davi pretende suscitar com os termos que utilizou ("enrolação" e "enganou"). Ao mesmo tempo, junto aos outros documentos aqui analisados, esta descrição traz alguns apontamentos interessantes. O geógrafo relata que pouco depois da comitiva iniciar a subida pelo Rio Negro, os líderes Cucuí e Mabé se destacaram e seguiram sua viagem sozinhos rio acima. Quatro dias depois, no dia 5 de outubro

> ***Despediu-se de nós Manacaçari, dizendo que ia reunir a sua gente para fazermos alegre encontro, e partiu pouco contente com donativos a ele feitos*** [...]
>
> *Às 2 horas da tarde entramos na boca do Marié* [onde montou-se acampamento] [...]
>
> *8* [de outubro]. *Chegamos ao lugar para nós destinado pelo Moniz; mas* ***ele ficou surpreendido, não vendo ali pessoa alguma; e julgou, que ainda não teriam voltado da festa do irmão, que distava poucas horas da moradia de Manacaçari****. Entretanto Moniz fora ver a situação de Manacaçari, na qual não achou pessoa alguma, e então o Moniz mais suspeitou, porque além disto achou vários sinais, que indicavam abandono definitivo daquelas terras.*
>
> *Depois do jantar o capitão com o alferes e eu, acompanhados por 6 soldados, passamos o rio para ver o lugar, onde Manacaçari habitava.*
>
> [...] *mandamos visitar Manacaçari pelo Moniz, e pelo principal da aldeia de Mariuá, os quais, encontrando uma canoa alagada, e cheia de pedras, e quebrados vários ramos pelo caminho, voltaram desconfiados e* ***mandaram em seu lugar um índio conhecido, ao qual disseram, que dentro de 8 dias ali apareceriam*** [...]
>
> *11* [de outubro]. *Mandamos nova embaixada pelo Moniz, acompanhados por 4 índios com 3 frascos de aguardente.* [...]
>
> *À noite regressou Moniz, dizendo que estavam fazendo farinha, e que sabiam, que o capitão tinha avisado o general, e que esperavam resposta;* ***mas o Moniz disse-me,***

que temia muito da inconstância dos índios, pois tinha observado, que eles aumentavam em número e que, ao tempo que tratavam do modo e ocasião da partida, chegou outro principal com 20 índios armados de arco e flechas e mais 4 armados de arcabuz. Finalmente com esta embaixada nada se concluiu [...]

20 [de outubro]. *Mandamos visitar Manacaçari e Aduana para saber de sua última determinação.*

[...] *A resposta foi que o capitão mandava ao porto uma canoa para carregar as miseráveis alfaias dos índios e índias;* ***mas fizeram o soldado, que estava na canoa, esperar durante 2 dias****, e porque ninguém aparecia, e a fome o estimulava, regressou.*

[...] *Moniz preparou-se para a última embaixada* [...]

Partiu ele acompanhado pelo principal Jananitari, e por um soldado com 6 índios; e eu com a minha escolta fomos pousar na ponte da dita ilha. [...]

25 [de outubro]. ***Chegando Moniz com seus companheiros no dia 25, como disse, foi recebido por Manacaçari e Aduana e pelos principais, que estavam ali, com sinais de distinta amizade, escusando-se da demora com enganos, e disseram, que, terminadas aquelas antigas festas e suas beberronias, partiriam.*** *O Moniz ao vê-los dispostos em aparência, e sendo já noite, despediu-se para ir dormir na sua canoa; mas* ***tantas foram as instâncias empregadas para que assistisse àquelas suas diabólicas festas, que, por desgraça sua, anuiu ao convite, porém findas as danças com as costumadas bebedeiras, retiraram-se para dormir.***

Como o Moniz tinha outrora vivido com Manacaçari, não desconfiou dele*, e foi dormir no corredor da sua casa, e logo pela janela Manacaçari desfechou-lhe um tiro de espingarda, ferido pelo qual caiu o Moniz da rede morto, arquejando, e ao mesmo tempo mataram o principal Jananitari, o soldado, e dois índios; os outros fugiram.*[278]

Não parece à toa a semelhança notável entre esta "enrolação" de Manacaçari e as vezes em que João "esteve arrependido e metido no mato" tal qual se observou no excerto da carta de Mendonca Furtado destacado antes. Torna-se cada vez mais claro, assim, o modo como essa articulação foi se construindo e a estratégia de ação utilizada por esses sujeitos criando as condições necessárias para o plano se realizar. Por outro lado, como se nota no diário, há diversos personagens indígenas envolvidos nesse episódio que não constituíam a rede da qual Manacaçari fazia parte. Personagens como Jananitari – principal de Mariuá

[278] *Extrato do Diário de Viagem ao rio Marié em setembro de 1755...* In: FERREIRA, A. R. Viagem... pp. 566-569.

– bem como outros indígenas cujos nomes não estão mencionados se aliaram ao governador, mas não apenas para atuar como seus submissos. Estes indígenas também viram na chegada dos colonos a possibilidade de conseguir mais aliados dentro das disputas políticas já existentes na região. Assim, de certo ponto de vista, é possível afirmar que os indígenas do Rio Negro também incorporaram os colonos no seu próprio sistema de negociações políticas como mais um grupo cujos personagens poderiam lhes trazer vantagens para alcançar seus interesses, algo já observado em situações análogas.[279] Mas além destes, outro elemento a ser notado neste trecho é a cachaça como item de uso no campo das negociações, o que também tinha sido mencionado por Davi (L 35 DA). Mas a análise deste elemento será realizada em momento oportuno.

De volta ao relato de Davi, nota-se também que em seu discurso há elementos que indicam menos um registro mnemônico do que uma ideia formulada a partir dos fatos narrados. Salta aos olhos, por exemplo, o tratamento da figura de Manacaçari como a liderança *mais* forte e *mais* conhecida na época. Essa consideração vem acompanhada de um trecho onde o narrador afirma que "*com certeza* na época que os brancos chegaram por aqui eles conversavam com ele, se davam com ele, então ele era a liderança mais conhecida na época" (L 14 DA - 16 DA). A expressão que inicia esse trecho se repete em outras passagens: "os indígenas do Alto Rio Negro já tinham existido aqui – *com certeza* há muitos anos atrás" (L 3DA /4 DA); "*com certeza* diz que eram 41 pessoas que foram junto com aquele Manacaçari" (L 25 DA/26 DA); "prepararam *com certeza* pra festejar quando aquele povo chegava naquele lugar (L 21 DA/22 DA). Assim, o uso dessa expressão em diferentes momentos parece transbordar seu sentido denotativo e evidenciando, assim, os momentos da narrativa em que Davi exprime sua perspectiva

[279] Cf. FARAGE, Nádia. Op. Cit., 1991 quanto à região do rio Branco; ALBERT, Bruce. *Pacificando o branco*. Scielo-Editora UNESP, 2002 quanto ao norte do rio Amazonas; NOGUEIRA, Carlo Eugenio. *Nos sertões do poente: conquista e colonização do Brasil Central*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008 quanto ao centro-oeste; LOPES. Fátima Martins. *Oficiais das ordenanças de índios: novos interlocutores nas vilas da Capitania do Rio Grande*. XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático, v. 36, 2011 quanto ao Rio Grande do Norte; MEIRA, Jean Paul Gouveia. *Os índios Kariri vão à corte: a circulação das lideranças indígenas pelos espaços de poder do Império Ultramarino Português (Capitania da Paraíba, segunda metade do século XVIII)*. Revista de História Regional 22(1): 198-219, 2017 quanto à capitania da Paraíba; TANAN, Cauê., Op. Cit., 2017 quanto ao Alto Rio Negro; e MARCHIORO, Márcio. *Sobre os índios da Pedra Escorregadia: matrimônio e família na aldeia de Itapecerica em comparação com as demais aldeias paulistas (1732-1830)*, Dissertação de Mestrado, UFPR, 2018 quanto à região de São Paulo. Em *Ilhas de História*, referência necessária para casos como este, Marshall Sahlins demonstrou como a dinâmica interna dos povos havaianos e seus modos de significação dos acontecimentos orientaram suas ações durante os contatos com a colonização inglesa em seus territórios. SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011 [1990].

acerca do episódio. Para ele, portanto, Manacaçari era uma figura central naquela articulação. Como veremos, essa perspectiva se aproxima, mas não é idêntica à de Deusimar Morais, que revelando interação maior dele com outros personagens:

> *O Manacaçari ajudava o descimento dos indígenas, né. Bom, como tinha o indígena bom trabalhador, bom remador, tinha o indígena que sabia pescar, que conhecia o território né, sabia como rastrear território né. Então, o Manacaçari ajudava nisso, ele fazia parte entre os portugueses, mas certo momento ele viu que não estava sendo certo, então ele mobilizou todas as pessoas, os outros caciques (o Emu, o Aduana, o Cucuí, o Marabitana). Aí ele começou a juntar, articular essas lideranças. Ele falou "Olha, lá no Marié está tendo os portugueses. Eles estão começando a dizimar, estão começando a levar nossos bons homens"; "Olha, a gente tem que organizar e acabar com eles e não deixar tomar os nossos territórios". Porque na época tinha ouro, tinha muita coisa nesse período aqui. Então, num determinado momento quando eles estavam dormindo, né, o Manacaçari autorizou e entrou num momento de guerra. Então, os indígenas já sabiam atirar, então começaram a matar os portugueses e os espanhóis que estavam lá. Eles mataram. Então, quando mataram, adquiriram muitos instrumentos né: armamentos, terçados e outros tipos de objeto. E venceram os portugueses.*
>
> *Mas por que que o Manacaçari é muito importante? O perfil dele é extremamente importante. Primeiro era combater os portugueses. Porque os portugueses naquele tempo eram aqueles portugueses feroz mesmo, aqueles brabo, aqueles que vão pra tomar posse da terra. Então, quem liderava, fazia todas as articulações era Manacaçari. Então, como era a forma dele [articular]? Bom, não existia Assembleia Geral. Não tinha uma reunião que todo mundo sentasse e falasse "Não, olha, nosso ponto de vista...", não existia isso, nunca existiu. Não existia organização indígena, não existia nada desse modelo. Mas o que que o Manacaçari fazia? "Olha, Abril, Janeiro nós vamos ter dabucuri em Marié". Claro, ele nunca escreveu nenhuma carta, mas ele mandava recado. "Olha, dois índios, três, dez... vão até Cucuí, passem no Aduana, vai a Cucuí, vai no Emu e vai no Marabitana e levem esse recado: que Janeiro nós vamos ter uma festa de dabucuri e nós temos esse assunto pra gente tratar, [mais] esse assunto, durante as festas. Enquanto a criançada vão brincar, vão comer, vão divertir, vão dançar, vão fazer outras coisas e nós como liderança a gente vai tratar disso aqui...".*
>
> *Nesse sentido, Manacaçari tinha o poder. Ele tinha perfil de liderança. Então essa era a forma de articulação dele: mandava os índios ir avisar as principais lideranças, "Olha, em janeiro...". Porque naquele período não se chamava janeiro, era orientação cosmológica. "Olha, no período do sol de camarão vai ter...". Ele já sabia*

1 DE
5 DE
10 DE
15 DE
20 DE
25 DE
30 DE

quando, né. Então, a comunidade lá já se preparava [com] suas danças enquanto o chefe prepara [de] outra forma: "Olha, então o território do Marabitana, de Cucuí vêm pra essas festas". Então, nessas festas existiam esses acordos né, esses acordos falando que tinha os portugueses, que não era pra entrarem, não era pra dominarem né. E tinha os holandeses e os espanhóis que estavam lá. 35 DE

O Manacaçari era liderança que tinha um perfil carismático pra falar nesses assuntos. Não era uma coisa escrita. Não era uma coisa planejada, digamos assim, no papel né. Mas era uma coisa que era planejada de uma maneira extremamente importante. Por isso que o Manacaçari era liderança importante. Por isso que o Manacaçari era alguém que pensava, alguém que planejava, alguém que articulava, alguém que plantava o conhecimento pros outros, pras crianças, né. Então, isso ele começava a pregar desde cedo pras crianças. 40 DE 45 DE

Este relato é mais uma variação narrativa que revisita o episódio sobre o qual nos debruçamos acrescentando outros nomes, mas em seguida volta-se para a figura de Manacaçari. Ali fica evidente a importância que Deusimar atribui a ele como um líder articulador (L 19 DE e 32 DE) e como liderança *carismática* (L 40 DE) atuando desde o planejamento de ações até a *plantação de conhecimento* (L 45 DE). Como pode ser observado, não há centralidade desse personagem em relação aos outros líderes mesmo que o narrador afirme que Manacaçari ocupava certa posição de poder (L 25 DE – 30 DE). Do mesmo modo, a versão de Davi menciona a atuação conjunta de Manacaçari e outros indígenas – embora de maneira menos acentuada – ao relatar que não foi apenas este quem matou seu "amigo branco" (em referência ao Cabo João Moniz), mas uma articulação de indígenas que "não aceitavam" o descimento que foi programado para se realizar (L 43 DA - 45DA). Além disso, Davi também parece se reportar a certa virtude de Manacaçari de "plantar conhecimento" ao mencionar que o filho dele buscou dar continuidade às ações do pai (L 52 DA). Mas de outro modo, longe de colocá-lo numa posição central, o que se observa no relato de Deusimar é que através da figura de Manacaçari se revela certo papel de liderança que se desempenhava – e a ser desempenhado – enquanto articulador e instrutor entre os indígenas.

Também, logo no primeiro parágrafo (L 1 DE e L 5 DE/6 DE) Deusimar reitera a informação trazida por Davi segundo a qual o líder Manacaçari atuava com os portugueses no sistema de descimentos *antes* dos acontecimentos que se desenvolveram no episódio do Rio Marié (L 15 DA). Para os narradores, portanto, esse personagem

parece representar a figura de um sujeito que a princípio traía sua gente aliando-se aos colonos para em dado momento utilizar de sua confiança entre os exploradores para enganá-los e voltar-se contra eles. Embora Patrícia Sampaio tenha se debruçado apenas sobre fontes coloniais, essa informação reforça e sustenta a ideia que a autora defende em seu artigo.[280] Note-se, porém, que em toda a documentação do século XVIII utilizada pela historiadora não há registro conhecido anterior ao episódio do Rio Marié que faça qualquer menção a Manacaçari negociando descimentos com os colonos. É possível, então, que essa informação trazida por Davi e Deusimar – bem como a perspectiva de Sampaio – esteja impregnada de certa construção discursiva mais recente sobre a atuação de lideranças indígenas em relação à defesa de seus territórios.[281]

Há, sim, dois dados nas fontes coloniais indicando que Manacaçari não era de todo desconhecido pelos exploradores. O primeiro se encontra no próprio Diário de Landi numa passagem, acima destacada, onde o geógrafo relata que o Cabo João Moniz "tinha outrora vivido com Manacaçari."[282] Outro está na carta de Mendonça Furtado a seu irmão Carvalho e Melo onde se dá notícia de que o cabo era um "amigo antigo" daquele líder.[283] Nos dois casos, porém, as informações sugerem algum tipo de relação pouco detalhada que Manacaçari havia estabelecido com João Moniz, mas não atestam qualquer envolvimento do indígena com a empresa colonial e com descimentos. Ainda, da mesma forma que não se tem notícia deste líder, também não há registro conhecido sobre Moniz antes desse episódio. Sendo assim, com esses dados podem se abrir duas chaves de interpretação.

Se, como os relatos de Davi e Deusimar sustentam, Manacaçari atuava junto aos colonos como um agente intermediário nos descimentos antes daquela reunião, então é possível concluir que a partir dela o líder deixou de fazer parte dessa prática colonial para ser uma peça-chave de contestação a ela própria. Nesse caso, o "índio amigo" *se tornou* "índio inimigo" numa mudança de posicionamento que Perrone-Moisés já indicava como

---

[280] "*Manacaçari era um dos mais respeitados Principais daquele rio e era sabido que muitos estavam sob sua proteção*", pp.1. Além disso, "*a documentação revela que o pouco que os portugueses sabiam a respeito das movimentações políticas de Manacaçari era mais que suficiente para deixá-los em alerta sem descuidar das tentativas de trazê-lo para dentro do mundo colonial e de sua rede de concessões, mercês e privilégios*", pp. 4. SAMPAIO, Patrícia. Op. Cit., 2011.

[281] Um sujeito com grande poder de influência cooptado por exploradores, mas que toma consciência dos males da exploração sobre sua gene e decide se vingar de quem antes o cooptou.

[282] *Extrato do Diário de Viagem ao rio Marié em setembro de 1755...* In: FERREIRA, A. R. Viagem... pp. 569.

[283] CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos. Op. Cit., *137ª Carta.*, pp. 531.

possibilidade de ocorrência.[284] Por outro lado, caso Manacaçari não tenha participado das práticas de descimento antes desse episódio – como sugere a ausência de registro sobre ele antes de 1754 – pode-se aventar que sua atuação tenha se pautado pelo disfarce de seus propósitos com uma cordialidade aparente para despertar no governador maior interesse pelo descimento prometido e, assim, realizar o ato que daria início aos levantes indígenas subsequentes. Sua atuação, portanto, teria sido a de um "índio amigo" que *na realidade* era um "índio inimigo". Neste caso, então, o líder articulador não teria agido isolado, mas desempenhou papel de grande relevância para concretizar uma estratégia política orquestrada minuciosamente por múltiplas cabeças. E mesmo que cada uma dessas situações implique diferentes leituras sobre o episódio, ambas são possíveis e suscitam algo ainda mais notável. Tanto uma situação como a outra levam a pensar que ao aceitar a proposta de Mendonça Furtado o que Manacaçari estava lhe fazendo na ocasião, com efeito, era um inopinado e travesso *convite*.

Paralelamente, outro dado que se observa na versão de Deusimar se relaciona à estrutura discursiva de seu relato com a qual o narrador consegue entremear elementos de aspecto mnemônico e operações cognitivas de maneira profundamente articulada. O uso do termo "então" em seu discurso ocorre ora como conectivo comum da língua portuguesa, ora como recurso linguístico que traduz a mesma expressão em nheengatu utilizada por Davi em seu relato: *ape paa*. Novamente este recurso está atrelado à memória de sua tradição oral podendo ser observado, por exemplo, nos seguintes trechos: "*então* essa era a forma de articulação dele" (L 31 DE/32 DE); ""Olha, *então* o território do Marabitana, de Cucuí vêm pra essas festas". "*Então*, nessas festas existiam esses acordos né" (L 36 DE/37 DE) etc. Mas além de serem registros mnemônicos, particularmente o último trecho destacado indica outro recurso discursivo que parece estar imbricado no modo como essas memórias são acessadas.

Em diversos momentos, o narrador interrompe o curso da narrativa em terceira pessoa e passa a fazer uso do discurso direto. Dessa forma, Deusimar parece embeber-se numa caracterização para assumir o lugar dos personagens de seu relato: "Olha, lá no Marié está tendo os portugueses. Eles estão começando a dizimar, estão começando a levar nossos bons homens" (L 7 DE/8DE); "Olha, a gente tem que organizar e acabar com eles e não deixar tomar nossos territórios" (L 8 DE/9 DE); "Olha, Abril, Janeiro nós vamos

[284] PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Op. Cit. pp. 129.

ter dabucuri em Marié" (L 23 DE/24 DE); "Olha, dois índios, três, dez... vão até Cucuí, passem no Aduana, vai a Cucuí, vai no Emu e vai no Marabitana e levem esse recado: que Janeiro nós vamos ter uma festa de dabucuri e nós temos esse assunto pra gente tratar, [mais] esse assunto, durante as festas. Enquanto a criançada vão brincar, vão comer, vão divertir, vão dançar, vão fazer outras coisas e nós como liderança a gente vai tratar disso aqui..." (L 25 DE - 30 DE); "Olha, no período do sol de camarão vai ter..." (L 34 DE).

Esse traço de memória que estamos enfatizando tem menos relação com o conteúdo narrado – mesmo que as referências calendáricas também sejam mnemônicas – do que com o modo de narrar em si. E o uso desse recurso dialógico se tornou cada vez mais complexo à medida em que o relato se aprofundou no tema das festas, momento em que Deusimar acrescentou mais um interlocutor ao dar seguimento à sua narrativa:

> *O papel da festa naquela época, naquele período de Manacaçari, Marabitana, Emu, Aduana e o próprio Cucuí... Qual era o ofício desses caras lá? Era mobilizar, articular e representar os povos. Mas como festa é uma matriz que gera o conhecimento, que gera a gestão de conhecimento entre povos, entre lideranças, então dentro dessa festa você aprendia o território do outro, a história do outro, a plantação dos outros, a medicina do outro né, o calendário cosmológico de outra aldeia. Mesmo sendo um povo só, mas de aldeia diferente... Então cada povo tinha sua forma de orientação diferente: no calendário cosmológico, na medicina, a forma de trabalhar com a comunidade quando a gente trata, por exemplo, de gestão de trabalho social. As tecnologias sociais né. As casas eram construídas de forma comunitária, de forma conjunta. Então a festa tinha um papel muito interessante de dialogar dentro desse aspecto. Então a festa trazia toda essa informação.* 50 DE 55 DE
>
> *Por exemplo, Manacaçari podia perguntar de Cucuí:*
>
> *– "Como que está a região de Cucuí? Tá dando as frutas, açaí, buriti...?"* 60 DE
>
> *– "Não, tá dando."*
>
> *O Cucuí pode perguntar do Manacaçari:*
>
> *– "Como tá o Marié? Tá tendo muito peixe? Como foi esse ano?"*
>
> *Então existe um intercâmbio de conhecimento né, por isso que essa festa que acontecia naquele período, o dabucuri, era muito importante pra estes povos, era extremamente importante. Tudo isso gera um conhecimento, tudo isso pra eles era um conhecimento. E onde concentrava esse conhecimento? Onde se reunia todo esse conhecimento? Era nas festas. Onde aprendia esses conhecimentos? Era nas festas.* 65 DE

Onde o conhecimento era trazido? Era nas festas. Então, por isso que a festa é um lugar muito importante na época.[285] 70 DE

O diálogo entre Manacaçari e Cucuí (L 61 DE, 62 DE e 64 DE) junto aos trechos antes destacados desempenham dupla função no relato. Por um lado, eles se vinculam à perspectiva do narrador acerca dos elementos mnemônicos da narrativa – como as festas que ocorriam no tempo daquelas lideranças – operando como exemplos das ideias formuladas no discurso. Por outro lado, eles localizam os personagens, situam o espaço de ação de cada um e configuram o objeto em torno do qual e para o qual esses personagens se movem: neste caso, as festas ou os *dabucuri*. Esse recurso também foi utilizado num trecho do relato de Davi no momento em que este começa a evocar a festa que estava sendo preparada para a recepção da comitiva de Mendonça Furtado na boca do Rio Marié (L 32 DA/33 DA). Desse modo, articulando os elementos mnemônicos da narrativa e a cultura (política) atual desses narradores, todos esses trechos produzem conjuntos de imagens que (re)criam um interessante jogo de identificações e perspectivas entre narrador e personagens.

Além disso, ressalte-se neste último trecho a exemplificação de uma das características do dabucuri evocadas no trecho anterior de Deusimar: a ideia da festa enquanto "*matriz* que gera o conhecimento" e "que gera a gestão do conhecimento" (L 50 DE/51 DE). Isto é, como situ-ações em que não apenas se produzem ideias, mas também onde essas ideias são organizadas e realizadas de variadas maneiras.

Sendo assim, nota-se como as informações do relato de Deusimar e de Davi se aproximam bastante daquelas que contam na documentação colonial ajudando a compreendê-las: a centralidade das festas no intercâmbio de bens e saberes também era observada por Alexandre Rodrigues Ferreira no século XVIII, como vimos antes. A função política dos dabucuri está evidente em todas as fontes consultadas, seja para fins diplomáticos ou suscitando enfrentamentos. O entrecruzamento de fontes permite uma

[285] Deusimar afirmou ainda que ambos – Manacaçari e Cucuí – eram da etnia Baré, isto é, membros do povo ao qual o próprio narrador pertence. Logo, a exaltação das atuações desses sujeitos em particular pode também estar imbuída de discurso ou de valores do presente sobre essas figuras pretéritas. Note-se, porém, que apesar das perguntas norteadoras da entrevista terem se voltado exclusivamente para a figura de Manacaçari, outros personagens começaram a aparecer em ambos relatos e foram tomando cada vez mais espaço, menos no caso de Davi e sobretudo no caso de Deusimar.

interpretação distinta da que vinha sendo feita até então. A centralidade das festas neste episódio é muito maior do que vinha sendo apontado.

O relato de Antonio Landi descreve a realização de algo que nas festas costumava ser debatido e ensaiado. Na sequência de ações que envolveu João Moniz, ao observar que os indígenas "*aumentavam em número*"; que enquanto negociava com Manacaçari "*chegou outro principal com 20 índios armados de arco e flechas e mais 4 armados de arcabuz*"; que na ocasião seguinte foi recebido por Manacaçari, Aduana e pelos principais "*que ali estavam com sinais de distinta amizade*"; que após muito insistirem "*anuiu ao convite*" para a festa, mas que após ter ido dormir "*Manacaçari desfechou-lhe um tiro de espingarda*" e caiu morto. Nesta sequência, portanto, encontra-se a realização de alguns dos elementos descritos posteriormente por Alexandre Rodrigues Ferreira como representação de uma "campanha" dos indígenas:

> ***Parece que se está vendo a saída do exército, a sua marcha pelo país do inimigo; as precauções com que acampa; a ardileza com que se vão emboscando alguns destacamentos; o modo de surpreender o inimigo; o tumulto e a ferocidade do combate, e o triunfo da vitória. Os atores, que figuram na cena, correm a ocupar os seus postos com tanto calor e entusiasmo, com tantos gestos e visagens, e com as vozes tão prontas e apropriadas à rapidez e à celeridade das suas evoluções, que aos europeus, que presenciam o baile, custa bem a crer que aquela é uma mera cena de ensaio, e não um combate real.***[286]

Nesse sentido, o que ocorreu no Rio Marié guarda muitas semelhanças com o que Alexandre Rodrigues Ferreira denominou "*uma verdadeira cena*", mas ao mesmo tempo não deixou de se tratar de "*um combate real*" muito bem orquestrado. O que o naturalista descreveu como oposição binária na verdade são elementos que se completam, partes de um mesmo fenômeno social entre os indígenas do Rio Negro. As danças, observava o naturalista, era aquilo de que dependia "*o princípio e o fim de todas as suas deliberações*". E mesmo que essa expressão seja um tropo da retórica no discurso colonial, no caso do episódio do Rio Marié ela parece também marcar o arco de ações que se iniciou nas vezes em que João esteve "*quase metido no mato*" e teve seu termo na "*enrolação*" (L 34 DA) promovida por Manacaçari que prenunciava a morte de João Moniz e parte de sua comitiva.

[286] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem...*, pp. 355-356.

Apesar de aguardar semelhanças, note-se que há uma diferença marcante do episódio do Rio Marié para o episódio envolvendo Inácio e Camanaus em 1782: os agentes coloniais estavam posicionados de maneira distinta nessas duas empreitadas de descimento. No caso do Rio Marié, o "amigo do governo" (L 32 DA) chefiava as embaixadas realizando as negociações diretamente com as lideranças indígenas em suas aldeias. Já no outro episódio nota-se que a participação de não-indígenas é bastante secundária apenas veiculando ordens, mas não as realizando. Logo, não parece descabido pensar que esta mudança de posicionamento dos colonos tenha decorrido da experiência de enfrentamento que a agência colonial teve em 1755.

Nesse sentido, o episódio do Rio Marié parece ter sido emblemático para a política indigenista aplicada a partir da segunda metade do século XVIII. Isto porque nos ajuda a explicar o que fundamentalmente estava em jogo sobretudo quando o Diretório foi concebido. Tal episódio certamente serviu para que Mendonça Furtado e Miguel de Bulhões atinassem para a centralidade dos purassés como mecanismo articulador dos indígenas. Lembremos que os mesmos personagens envolvidos nesse episódio estavam presentes posteriormente nos levantes de Lamalonga, Tomar e Moura que visaram tomar Barcelos, então Mariuá. Como matriz de conhecimento ou como mecanismo articulador, as festas (e particularmente o que ocorreu neste episódio) parecem ter sido as justificativas implícitas nos motivos que levaram o governo colonial a orientar uma "*reforma de costumes*" no artigo 14 daquela lei. Torna-se evidente por que através desta reforma o governo colonial pretendia "*desterrar nos Índios as ebriedades*", isto é, perseguir e coibir as festas "*que seus Pais lhes ensinam com a instrução e com o exemplo*".[287] Como fundamento de socialidade rústica ou como ameaça à empreitada colonial, portanto, o que os relatos e a documentação do período revelam é a importância substancial e o lugar central das festas para os povos do Rio Negro tanto num contexto episódico como num sentido mais amplo.

[287] Festas, ebriedades ou *purassés*: esse "pedaço de Tapuia" nos indígenas, esse *vício* que os fazia "lembrar daqueles avós" como Mendonça Furtado aludia impaciente e consternado na sua comunicação com o Bispo Miguel de Bulhões em 4 de Janeiro de 1755. In: CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos. Op. Cit., 1963, pp. 300. Note-se que à diferença desse documento, o Diretório menciona a instrução e o ensinamento que se realizava de *pais* para *filhos*, o que parece ser neste caso uma referência direta aos indígenas em levante desde o episódio do Rio Marié, talvez sobretudo à relação entre Manacaçari e seu filho que Davi mencionava em seu relato (L 52 DA). Isso poderia novamente remeter à ideia de que Manacaçari era uma liderança "central" naquelas articulações, mas será que esse trecho não seria menos um registro *da centralidade* dessa liderança do que um registro *da ideia de centralidade* que Mendonça Furtado concebeu sobre o líder indígena?

Os relatos de Deusimar e de Davi parecem marcar um modelo narrativo característico não apenas de línguas de tradição oral, mas de um esquema de transmissão de saberes assentado sobre um pensamento de caráter mítico. Refiro-me aqui a um modo específico de rememorar a partir de ícones mnemônicos, gestos, matização de vozes e, como recurso narrativo, com o uso frequente de discurso direto entremeado com discurso indireto. Esses elementos de seus relatos atuam como ativadores de uma memória que tende à longa duração. É sobre isso que trataremos a seguir.

Peiure iké, mirá puranga, peú se caxiri

Não se deve esquecer, entretanto, que toda festa também tem como ensejo a recreação, o que pode ser notado no trecho abaixo oriundo de um relato oral de Diakuru e Kisibi transcrito e publicado na coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. Novamente ao lado temos estão indicadas as linhas para posterior referenciação na análise:

> *O poori (ou dabucuri, em língua geral ou* nheengatu*) é uma festa com danças em comemoração à terra, aos rios, às árvores, à mata, às aves, aos animais etc. É também uma festa de confraternização com as malocas vizinhweas, quer seja de parentes ou de cunhados, através da oferta de frutas do mato ou da roça, de peixes, de carne de caça, de balaios, de bancos etc. Os ʉmʉrĩ masá, ou seja, os ancestrais da humanidade antes da Transformação, queriam aprimorar o* dabucuri*. Eles queriam fazer feliz o seu povo que morava então na beira do Apikõ Dia (Rio de Leite), isto é, na beira do Rio Negro. O* dabucuri *é uma festa muito divertida com danças, cantos e muitas brincadeiras. Iria ser uma festa importante na história da humanidade. No entanto, o primeiro dabucuri no mundo não foi feito como deveria ter sido. Os ʉmʉrĩ masá pediram para Miriá Porã Masʉ tomar conta dos jovens. Isso aconteceu na cabeceira do Ayari Dia (Rio Ayari), um afluente do Rio Içana. Ele deveria ensiná-los a tocar as miriá porã, isto é, as flautas sagradas, os ritos cerimoniais, os passos de dança, os cantos, e danças sagrados que acompanham a tomada de benzimentos etc. Isso faz parte da iniciação masculina. Depois de aprender isso, eles iriam procurar frutas do mato para fazer o primeiro* dabucuri *do Universo em Dia Wi'i (Maloca do Rio), no baixo Rio Uaupés. Mas deu errado porque os jovens ʉmʉrĩ masá não cumpriram as normas da iniciação masculina e comeram frutas assadas. Por isso, o dabucuri não foi feito como deveria ter sido.*[288]

1 DK
5 DK
10 DK
15 DK

[288] DIAKURU, A. e KISIBI, D. Bueri Kãdiri Marĩriye. *Os ensinamentos que não se esquecem.* São Gabriel da Cachoeira, Brasil: FOIRN, 2006, pp. 41.

Enfatizo agora a ideia de festa enquanto *comemoração* e sua referência como atividade social presente desde a época "dos ancestrais da humanidade". Nossa investigação prossegue sendo conduzida pela busca de registros mnemônicos para, assim, realizar sua análise. Nesta narrativa, Diakuru e Kisibi explicam que os dabucuri são mais antigos que os próprios humanos, isto, está claro, de acordo com certa noção de humanidade. Essa formulação indica, a partir de outro ponto de vista, a importância fundante das festas para a configuração sociocosmológica desses povos nativos como já vinha sendo sugerido até aqui. Mas agora, aprofundando a ideia desses conhecedores Desana, é hora de compreender melhor o que essa formulação parece apontar.

No seu clássico estudo a respeito das sociedades de caçadores-coletores e suas atividades produtivas, Marshall Sahlins questiona certa visão simplista e redutora que aplica a elas pressupostos das sociedades industriais. De acordo com o antropólogo, as ideias segundo as quais os caçadores-coletores vivem incessantemente à procura de alimentos para garantir minimamente uma economia de subsistência e que precisam buscar o máximo de energia para o máximo possível de indivíduos com os "escassos recursos naturais" de que dispõem indicam não exatamente uma *condição inerente* a essas sociedades, mas o resultado da pressão colonial exercida pelo avanço da exploração moderna ocidental pelo mundo.[289]

Essas ideias, importante lembrar, partiram das observações de algumas daquelas sociedades, sobretudo as que foram mais acometidas por esse avanço, sobre as quais se generalizaram conclusões precipitadas. Em vista disso, ao problematizar as teorias tradicionais acerca dessas sociedades, Sahlins adianta – e de alguma forma fundamenta – a ideia de que o modo como os povos originários se organizam atualmente é resultado do enorme impacto causado pelo processo de colonização, o que os estudos arqueológicos e de áreas correlatas que emergiram nas décadas de 1980 e 1990 vêm reafirmando em diferentes estudos de caso.[290]

---

[289] SAHLINS, Marshall. *The Original Affluent Societie*s. In: SAHLINS, Marshall. Stone Age Economics. Routledge, 2017 [1972].

[290] Para o caso da Amazônia, o já mencionado estudo de Silvia Vidal e Alberta Zucchi. VIDAL, Silvia M. e ZUCCHI, Alberta. Op. Cit., 1999; Cf. também SIMÕES, M. *Coletores-pescadores ceramistas do litoral do Salgado (Pará)*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, n. 78, pp. 1 – 31, 1981; BROCHADO, José Proenza. *A expansão dos tupi e da cerâmica da Tradição Policrômica Amazônica*. Dédalo 9 (17/18), pp. 41-47, 1989; ROOSEVELT, Anna C. Op. Cit., 1991; PORRO, Antonio. *Os povos das águas: ensaios de*

Além disso, o autor se ampara em diversos estudos etnográficos para mostrar que, ao contrário do que se pensava, os nativos caçadores-coletores da América do Sul à Austrália passando pelo deserto do Kalahari encontram abundância de recursos nas regiões que habitam. Quanto aos poucos bens materiais de que dispõem, no entanto, são as migrações realizadas de acordo com a que tornam inviáveis o acúmulo desses bens para serem transportados em suas viagens, por isso se mantém apenas o que é necessário para continuar realizando suas atividades de subsistência. Nesse sentido, o tipo de atividade econômica que realizam faz com que essas pessoas demonstrem muito menos interesse por materiais de grande porte ou em construir residências vistosas do que sobre equipamentos menores. A suposta carência material dessas sociedades reflete, com efeito, o não-desejo de certos bens configurando um modo de vida quase ascético.[291] *Quase* ascético, pois quando se produz excedentes e há abundância, não ocorre propriamente o desperdício, há festa.

Sahlins também apresenta diferentes estimativas etnográficas sobre a quantidade de tempo trabalhado pelos adultos nessas sociedades chegando ao número de três a cinco horas de atividades laborais diárias, algo próximo do tempo de trabalho de um banqueiro e muito menos do que o de trabalhadores das sociedades industriais. Assim, sem a necessidade de produzir excedentes e estocá-los infinitamente, as sociedades caçadoras-coletoras trabalham em ritmo "enlazeirado" de modo que o tempo que sobra é utilizado para diversas outras atividades. É nesse sentido, segundo o antropólogo, que essas podem ser consideradas as primeiras sociedades do lazer e da abundância, argumento reiterado por Pièrre Clastres n'*A Sociedade contra o Estado*.[292]

---

etno-história amazônica. Rio de Janeiro, RJ: Editora Vozes, 1996; SCHAAN, Denise P. *The Camutins Chiefdom: rise and development of complex societies of Marajo Island, Brazilian Amazon*, PhD Thesis, University of Pittsburgh, 2004; NEVES, Eduardo Góes. *A Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006; NEVES, Eduardo Góes. *Ecology, ceramic chronology and distributions, long-term history, and political change in the Amazonian foodplain*. In: SILVERMAN, H. & ISBELL, W. Handbook of South American Archaeology. New York: Springer, 2008; NEVES, Eduardo G. & PETERSEN, J. B. Political economy and Pre-Columbian landscapes transformations in Central Amazonia. In: BALÉE, William & ERICKSON, C. L. *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies from the Neotropics*. New York: Columbia University Press, 2006; MORAES, C. 2007; LIMA, H. P., 2008; BARRETO, Cristina. *Meios místicos de reprodução social: arte e estilo na cerâmica funerária da Amazônia antiga*. Tese de Doutorado, MAE-USP, 2009, NEVES, Eduardo G. & HECKENBERGER, Michael. *Amazonian Archaeology*. Annual Review of Anthropology, v. 38, pp. 251-266, 2009 e SCHMIDT, Morgan J., NEVES, Eduardo. & HECKENBERGER, Michael. *Dark earths and the human built landscape in Amazonia: a widespread pattern of anthrosol formation*. Journal of archaeological science, v. 42, p. 152-165, 2014, entre outros.

[291] SAHLINS, Marchall, Op. Cit., 2017 [1972].

[292] CLASTRES, Pièrre. *A Sociedade contra o Estado.* São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].

Mas apesar das reflexões de Sahlins concentrarem maior atenção sobre povos mais nômades caçadores-coletores, suas conclusões também parecem se aplicar a sociedades mais sedentárias e agricultoras. É o caso dos Ticuna da Amazônia colombiana, bem como os Karitiana e (de uma forma invertida, com os períodos de abundância coincidindo com as caminhadas) entre os Parakanã.[293]

Quanto aos Ticuna, Andrés Gramajo mostra que mesmo que esta sociedade seja bastante heterogênea, uma parcela considerável dela mantém a prática da pesca e da agricultura de acordo com certa racionalidade voltada à satisfação das necessidades básicas e pouco interesse pela acumulação de bens materiais. Por outro lado, recentemente vem se constituindo nessa sociedade um grupo de pessoas que desempenham certas funções (como professores e líderes comunitários) e que vêm aderindo a uma racionalidade mais mercantilizada, flertando bastante com a acumulação de bens. Geralmente é esta parcela que se envolve em projetos governamentais que, quando aplicados à comunidade, costumam gerar conflitos pela diferença de interesses.

Conflitos da mesma natureza também podem ser observados na relação atual entre os Karitiana e as tentativas de introduzir-se em suas comunidades a criação de animais destinados ao consumo alimentar. Por vezes, esses indígenas chegam a buscar informações com fazendeiros já que esta prática se tornou um símbolo de poder na região amazônica que habitam. No entanto, de acordo com Felipe Vander Velden, há grandes dificuldades para essa introdução já que isso implicaria aceitar uma lógica de consumo baseada na acumulação e na estocagem de alimentos que talvez não seja condizente ao que esse povo de fato almeja.[294]

Quanto ao Rio Negro, há grande diversidade de modos de vida e configurações sociais, das mais nômades como entre os povos Nadahup às mais sedentárias como entre os Tukano e os Arawak. Como se viu, apenas estes dois últimos grupos são tradicionalmente agricultores e produtores de bebidas fermentadas. No entanto, de acordo com as

---

[293] GRAMAJO, Andrés Marroquin. *Rationality as a social construction: what does individual behavior have to say about development in an Amazon community?* Journal of Economic Issues, 42 (1), pp. 115-132, 2008; VANDER VELDEN, Felipe F. *Inquietas Companhias: sobre os animais de criançãо entre os Karitiana.* Tese de Doutorado, Unicamp, 2010; FAUSTO, Carlos. Op. Cit., 2001.
[294] VANDER VELDEN, Felipe. Op. Cit., 2010.

etnografias desses grupos, a todos eles as conclusões de Sahlins também parecem fazer sentido[295].

E assim como entre os Ticuna ou os Karitiana, a despeito de diferenças locais na complexa configuração social que se observa entre os indígenas em São Gabriel da Cachoeira atualmente, variando-se os casos de maior ou menor inserção desses grupos e seus clãs, sibs e frátrias nas instituições *kariua*, os conflitos gerados pela pressão da sociedade industrial podem ser observados em todos eles. Conflitos em larga medida derivados do processo de colonização, como apontou Cristiane Lasmar[296], que trouxe junto uma estrutura industrial sedenta por se introjetar de diversas maneiras entre as sociedades indígenas. E, quando isso ocorreu, as consequências foram diversos traumas e as mais variadas tensões psíquicas, emocionais e sociais. Abordaremos isso brevemente no último capítulo.

Por ora, cabe destacar que a descrição acima realizada por Diakuru e Kisibi expressa subsumidamente essa tensão social referida e com uma carga enorme. Isto porque, num primeiro plano, é sobre tempo de *lazer* que versam esses narradores quando se referem ao dabucuri como "*festa de confraternização*" em meio a uma configuração social contemporânea altamente conflituosa e profundamente marcada por vários tipos de submissão – reitero, de origem colonial – que também se manifesta na noção de tempo de trabalho[297]. É precisamente sobre esse assunto que versa também Alexandre Rodrigues Ferreira quando descreve os indígenas como "v*erdadeiros quietistas*" que passam a maior parte do tempo "*em um estado de languidez e indolência*" por meio de um "*exercício que lhes põe em ação as faculdades ativas da natureza*". Isto é, por serem naturalmente

[295] HUGH-JONES, Stephen., op. cit., 1979; HILL, Jonathan., Op. Cit., 1984.; MONTEIRO, Lirian Ribeiro & MCCALLUM, Cecília Anne. *A noção de "bem viver" Hupd'äh em seu Território*. Mundo Amazónico, v. 4, p. 31-56, 2013.

[296] Sobre tais pressões exercidas sobre indígenas de São Gabriel da Cachoeira Cf. LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago de leite: a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (Alto Rio Negro).* Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2002; LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. UNESP, 2005; e LASMAR, Cristiane. *Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro*. Mana, v. 14, n. 2, p. 429-454, 2008. Neste último trabalho a autora ressalta o modo como a instalação do forte militar em São Gabriel da Cachoeira em 1759 resultou em sucessivas tensões sociais na região. Cf. também ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. SciELO-Editora UNESP, 2006.

[297] Por exemplo, atualmente as festas de dabucuri na cidade são permitidas apenas aos domingos em horário pré-determinado pelos órgãos municipais. Essa transformação na "agenda" dos indígenas lembra certa manifestação de poder que Sidney Mintz analisou em relação aos ingleses, mas sob outra ótica. Desenvolveremos isso melhor no capítulo 3.

lânguidos teriam vocação natural para as festas. Trata-se também, nessa descrição, de uma carga ideológica presente nas palavras do explorador que se relaciona ao trabalho e à submissão da pessoa indígena enquanto potencial força de trabalho.[298]

Trata-se, de outro modo, de uma submissão das atividades produtivas dos indígenas e de seus sentidos. Num primeiro plano, porque essa submissão pelo tempo de trabalho, opondo-se ao lazer festivo, remete ao modelo sistemático de governo inaugurado pelo Diretório por meio de suas orientações para "*desterrar o vício da ociosidade*" nos indígenas (art. 19) com o propósito de garantir o abastecimento das povoações coloniais, como vimos no capítulo anterior. No entanto, para que essa orientação se realizasse, em paralelo ao tipo de coerção contra os costumes indígenas orientada no art. 14, num segundo plano o Diretório orientou também ações de constrangimento das festas controlando o principal recurso de manutenção e economia dessa vida festiva dos indígenas: as roças de mandioca.

O art. 28 orientava "*os Diretores no tempo que julgarem mais oportuno a examinar pessoalmente todas as Roças na companhia dos mesmos índios*" visto que estes "*costumam desfazer intempestivamente as Roças para fomento de suas ebriedades*". Essa orientação, portanto, instituía um sistema de vigilância com a dupla finalidade de regular o tempo de trabalho dos indígenas tentando também abolir sua mais importante atividade de lazer que, como se viu anteriormente e como se nota nesse trecho, presumia certa atividade produtiva no cultivo de mandioca. Esta atividade se caracteriza por outros ritmos distinguindo-se bastante, à luz do que apontava Sahlins, do trabalho numa região colonial que se voltava para o mercado português, isto é, de uma sociedade aflita para ingressar num processo de industrialização.[299]

Está claro que, seguindo o raciocínio de que a letra da lei não deve ser confundida com sua aplicação, nem essas festas foram absolutamente abolidas nem o cultivo de manivas voltado para elas foi completamente coagido. Isso pode ser observado a partir dos indícios

---

[298] Há diversos trabalhos que discutem esses contrastes ideológicos no curso da colonização embora não se restrinjam apenas à discussão do trabalho de indígenas. Entre eles podemos citar: MACLACHLAN, Colin. *Slavery, ideology, and institutional change: the impact of the Enlightenment on slavery in late eighteenth-century Maranhão.* Journal of Latin American Studies, Cambridge, v.11, p. 1-17, 1979; VAINFAS., Ronaldo. Op. Cit., 1986.; CHAMBOULEYRON, Rafael. *Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII).* Revista Brasileira de História, v. 26, n. 52, p. 79-114, 2006; e VELLOSO, Gustavo. Op. Cit., 2016.

[299] PEDREIRA, Jorge Miguel. *Indústria e atraso económico em Portugal (1800-25).* Uma perspectiva estrutural. Análise social, p. 563-596, 1987.

de realizações dessas festas na Vila de Moura onde, como se viu, fabricava-se bebidas fermentadas de mandioca até pelo menos a década de 1780 ou também no registro do episódio da festa no Rio Pirá-Paraná em que Camanau foi morto, em 1782. Ainda assim, esse foi um momento em que a perseguição a essas festas começou a se intensificar, o que consiste numa chave de interpretação dos motivos pelos quais os dabucuri que ocorrem hoje em São Gabriel da Cachoeira são tão diferentes daqueles há dois séculos.

Em vista disso, uma consideração deve ser feita: à luz do que foi exposto, talvez a identificação desses povos como *pré*-capitalistas não seja razoável, pois não há um *descompasso* deles em relação às sociedades industriais, mas *diferenças* entre ambos considerando seus modos tradicionais de levar a vida ao se apresentarem como manifestações estruturalmente antagônicas à lógica de acumulação infinita. Logo, os Nadahup, os Tukano e os Arawak, cada grupo com suas particularidades culturais embora alinhados por meio de suas predileções festivas, tendem a se opor consciente ou inconscientemente ao cerne da estrutura das sociedades industriais quando fazem seus dabucuri. Ou seja, seus modos de organização social centrados nas festas tendem a ser, de outro modo, *anti*-capitalistas. De que maneira isso ocorre? Como podemos identificar esse antagonismo no âmbito de seus discursos e de suas práticas? É momento agora, portanto, de aprofundar os sentidos dessas festas e suas representações no âmbito das relações sociais promovidas pelos indígenas para entender melhor essas suas "*circunstâncias*".[300]

Chama atenção no relato de Diakuru e Kisibi o modo como aparece o termo *comemoração* relacionado a terra, rios, árvores, mata, aves, animais etc. Em certo sentido, as festas poderiam ser compreendidas como ocasiões em que se realizariam homenagem a esses seres e elementos mencionados. E certamente o são. Mas talvez haja algo mais nessa forma de co-memorar que está aí implícito.

Ao se debruçar sobre a cosmologia dos Desana, Reichel-Dolmatoff buscou explicar por que no regime alimentar desses indígenas restringe-se o consumo de antas (*tapir*), animais cuja carne ofereceria proteínas e gorduras em abundância nas refeições. Um motivo evocado é que apesar de ser um dos maiores mamíferos das florestas tropicais cuja caça não é tão difícil – não é preciso criar armadilhas como para veados e caititus, basta um caçador saber como chamá-las –, as antas não são tão numerosas. Mas essa

[300] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem...*, pp. 355.

restrição ocorre, sobretudo, por outro motivo: entre os indígenas, esses animais são considerados anciões da floresta. A partir desse dado, o autor constata uma relação abstrata que se constitui entre humanos e animais indicando que do ponto de vista dos nativos os animais, tanto quanto os humanos, seriam dotados de atributos simbólicos. Em outras palavras, o que as narrativas desse povo sugerem é a capacidade desses animais representarem o papel de humanos: "animals play the roles of people", isto é, *atuam* no cosmo propriamente como pessoas.[301]

Nesse sentido, a constatação de Reichel-Dolmatoff sobre o pensamento Desana somada a outras etnografias sul-americanas abriram caminho para uma concepção nos campos da antropologia, da sociologia e da filosofia que hoje vêm sendo identificada sob o emblema *virada ontológica*.[302] Trata-se de uma concepção que reformula as noções de cultura e de seu imediato oposto no âmbito da epistemologia ocidental: natureza. Nesse contexto, os mais recentes debates no mundo acadêmico têm se valido dessas leituras sobre o pensamento dos indígenas.

Este, porém, é o retrato de um curioso movimento (já antigo, mas) que se escorou na etnologia e se alastrou para outras áreas das humanidades: apenas quando cruzou o oceano das formalidades cognitivas e dos signos de valor – banhado nele – é que a epistemologia ameríndia pôde despontar no horizonte da sapiência moderna provocando nela acossadas incógnitas, ainda que (ou porquanto) dela tenha se tornado uma nova *high-tech episteme*. Enquanto isso, os "epistemógenos" permanecem ocultados sob a copa das árvores, visados pelas antropofagias institucionais.[303]

Assim, no centro desses debates está uma noção que se difundiu muito nas últimas duas décadas: o perspectivismo ameríndio. Segundo Eduardo Viveiros de Castro, são as sociedades do noroeste amazônico que mostram "os desenvolvimentos mais completos" dessa noção por ele apresentada, referindo-se às observações etnográficas de Reichel-Dolmatoff (supra) e de Stephen Hugh-Jones. Este, comparando elementos dos povos

---

[301] REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Op. Cit., 1985.

[302] Da qual *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola é considerado por alguns como o principal expoente. Cf. SÁ JÚNIOR, Luiz César de. Philipe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia. Ilha Revista de Antropologia, v. 16, n. 2, p. 007-036, 2014. A arqueologia também tem seguido esse caminho.

[303] A questão é: como as instituições às quais os pesquisadores pertencem se relacionam com os indígenas, aqueles que fornecem material cognitivo para essa "virada ontológica"? O campo da História, aliás, tem tido dificuldades para se abrir de fato a essas discussões, embora pudesse contribuir bastante. Mas talvez uma leve aproximação a esses debates poderia provocar fissuras notáveis no *ancien régime* das práticas historiográficas?

Tukano e Xinguanos, explica que para eles não há uma distinção radical entre humanos e outros animais assim como não há também uma distinção clara entre corpo e mente, o que se expressa na ênfase da autodisciplina relacionada ao ascetismo imposto durante as reclusões do período da puberdade. Isto, segundo o autor, seria uma marca do que denominou a *perspectiva indígena*.[304]

O artigo de Hugh-Jones atua como um duplo do artigo original de Viveiros de Castro.[305] E vice-versa. Mas o *perspectivismo ameríndio*, reconhece seu difusor, tem como arcabouço teórico as etnografias de Aparecida Vilaça e Tânia Stolze Lima bem como as contribuições de Andrew Gray e Kaj Århem. Em análise sobre os Arakmbut, Gray afirma que os mitos desse povo nativo peruano são reflexo de suas experiências relativas a pessoas, ou seja, quem expressa suas perspectivas no mundo. Segundo o autor, a vida Arakmbut está imbuída de tensões dialéticas entre criatividade e perpetuação, estabilidade e mudança, sobrevivência e destruição bem como entre ideias e eventos, de modo que o pensamento desse povo se caracterizaria por uma *relatividade perspectiva*.[306] Por sua vez, Kaj Århem observou que na cosmologia Makuna do Rio Uaupés assim como em outras "eco-cosmologias da região amazônica", "la humanidad está situada al lado de una variedade de otras clases de seres vivientes igualmente importantes y valorados".[307] Esta visão, que não estaria "homem-centrada", configura o que o autor denominou *qualidade perspectiva*.

A partir disso, afastando-se do relativismo cultural, essa noção perspectivista vem propondo reformular os termos natureza e cultura bem como seus desdobramentos semânticos: sujeito e objeto (ou subjetivo e objetivo), fato e valor, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade etc.[308] É oportuno observar a descrição de Aparecida Vilaça sobre o pensamento Wari', povo que habita as margens do Rio Guaporé, sendo um dos fundamentos diretos dessa proposta:

---

[304] HUGH-JONES, Stephen. *Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande*. Association Terrain, 1996.
[305] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
[306] GRAY, Andrew. *The Arakmbut--mythology, spirituality, and history*. Berghahn Books, 1996.
[307] ÅRHEM, Kaj. *Ecosofía makuna*. La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano, p. 109-126, 1993, pp. 120.
[308] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac&Naify, p. 345-399, 2002b.

> Os Wari' concebem o mundo como constituído por seres de duas categorias mutuamente exclusivas: wari' e karawa. Wari' é humano e sujeito, e karawa, não-humano e objeto. Karawa é, antes de tudo, alimento (em seu sentido mais restrito, mamífero comestível), e a relação wari'-karawa é caracterizada como de predação ou devoração; wari' é aquele que come e karawa é aquele que é comido. Para que os Wari' (Pakaa Nova) sejam wari', é preciso que eles marquem a sua posição como comedores; caso contrário, são presas, karawa. O papel de predadores, sujeitos da devoração, caracteriza e constitui os seres enquanto humanos (e os animais podem ser wari' justamente porque têm capacidade de "predar os Wari'"). A pessoa wari' é construída no ato da devoração; come-se para ser gente, ou, como sugere nosso título, come-se como gente.[309]

Tânia Stolze Lima, debruçando-se sobre a cosmologia dos Yudjá (Juruna) do Mato Grosso, explica que no âmbito da cosmologia deste povo, no retorno de uma guerra, o corpo do matador se encontra suscetível. Essa suscetibilidade é desencadeada pela *relação* com suas vítimas (neste caso, matador e vítima ocupam a "posição-Sujeito" ou a "função-Eu") atingindo em variados graus as pessoas da comunidade à qual esse matador pertence, sobretudo sua esposa. Por isso, enquanto as vítimas estão apodrecendo na floresta, o casal deve ficar em casa em resguardo com certas regulações alimentares (por exemplo, bebe-se o cauim *yakupa*, mas não o cauim *dubia*, pois este carrega a substância anímica da vítima que poderia causar uma gravidez fantasmal). O fim desse resguardo é marcado pela ação dos urubus, que

> reputados comedores de vítimas feitas pelos Yudjá, prestam-lhes um serviço importante nesse processo. Os urubus não se veem a si próprios como comedores de carniça: o *abi* está moqueado, os vermes que pululam representam-lhes a sua pimenta em pó. Sob o comando do urubu-rei, seu *i'uraha*, a quem têm como *'ë'amy*, celebram uma festa antropofágica na qual dançam e cantam sobre a carniça dos homens. Ao

[309] VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'(Pakaa Nova*). Editora UFRJ, 1992, pp. 289.

> fim, contaram-me, bicam as carnes podres, vão comendo e vomitando, comendo e vomitando...
>
> Ao final da "festa dos urubus", da vítima só restam os ossos limpos. Também o matador já se encontra seco, e sua magreza diz que as carnes da vítima já se acabaram e se pode preparar a canoa (recipiente do cauim) de emético tauari para poder fazer depois a "festa dos Yudjá.[310]

A descrição de Lima, portanto, sugere que à medida em que se estabelece tal relação entre os urubus e as vítimas (*abi*) dos Yudjá, esses animais também marcam sua posição de sujeitos no cosmo. Este é um elemento fundamental, portanto, para se compreender o perspectivismo ameríndio: a posição de *sujeito* e de *pessoa* não seriam atributos exclusivos dos humanos, mas pode ser encontrada entre outros seres subjetivos que habitam o mundo, mas que vestem "roupas" de animais, "espíritos" etc. Nas palavras de Viveiros de Castro, essa é

> uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos.
>
> Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as "condições" não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores: "O ser humano se vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o veem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam", anota Baer sobre os Machiguenga. Vendo-nos

[310] LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. Unesp, 2005, pp. 329. Esta é a versão publicada, e revisada, de sua tese de doutorado de 1995. Cf, também LIMA, Tânia Stoze. Op. Cit., 1996.

> como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie de cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse "ver como" refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de qualquer modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as soluções.[311]

Ao sintetizar um conjunto de informações etnográficas de diferentes povos ameríndios articulando-o com um esquema teórico que se propôs aventurar-se "no exterior do estruturalismo", o perspectivismo exortou incontáveis estudos acerca dos mais diversos temas entre as populações nativas da América.[312] Tais estudos reiteraram a plausibilidade

---

[311] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo., Op. Cit., 2002b, pp. 350-351.

[312] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Prólogo*. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac&Naify, p. 11-23, 2002a, pp. 19. Entre os estudos exortados pela teoria do perspectivismo podemos citar COSTA, Luiz & FAUSTO, Carlos. *The return of the animists: Recent studies of Amazonian ontologies*. Religion and Society, v. 1, n. 1, p. 89-109, 2010; VILAÇA, Aparecida. *Conversão, predação e perspectiva*. Mana, v. 14, n. 1, p. 173-204, 2008; GALLOIS, Dominique Tilkin. *Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes*. Revista de antropologia, v. 50, n. 1, p. 45-83, 2007; LANGDON, Esther J. *A construção sociocultural da doença e seu desafio para a prática médica*. Baruzzi RG, Junqueira C, organizadores. Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história. São Paulo: Terra Virgem, p. 115-34, 2005; FAUSTO, Carlos. *Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia*. Mana, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002; CALÁVIA SÁEZ, Oscar. *O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos*. Mana, v. 6, n. 2, p. 07-35, 2000; CALÁVIA SÁEZ, Oscar. *A variação mítica como reflexão*. Revista de Antropologia, v. 45, n. 1, p. 7-36, 2002; LAGROU, Elsje Maria. *O que nos diz a arte kaxinawá sobre a relação entre identidade e alteridade?*. Mana, v. 8, n. 1, p. 29-61, 2002; RIVIÈRE, Peter. *A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas*. Mana, v. 7, n. 1, p. 31-53, 2001; ERIKSON, Philippe. *" I"," UUU"," SHHH": gritos, sexos e metamorfoses entre os Matis (Amazonia Brasileira)*. Mana, v. 6, n. 2,

dessa noção apresentada e difundida pela obra de Viveiros de Castro, mas ela não foi unanimemente incorporada por todos os antropólogos. Tal noção, inclusive, serviu como suporte para reaquecer antigos debates entre estruturalistas e marxistas.[313] Diante desse cenário, porém, surge um notável trabalho desenvolvido numa dissertação de mestrado sobre o povo Tukano do Alto Rio Negro. Trata-se de *Wai-Mahsã: peixes e humanos, um ensaio de antropologia indígena* que já citamos anteriormente e cujo autor é o indígena antropólogo João Paulo Lima Barreto, da etnia Tukano.[314]

Retomando alguns clássicos estudos etnográficos sobre seu povo bem como algumas formulações teóricas que neles se apoiam ou cujos objetos de análise os incluem em alguma medida, Barreto constrói uma argumentação consistente para recolocar em discussão algumas dessas teorias. Em sua pesquisa o autor persegue uma questão simples, mas de grande relevância para a compreensão de vários temas da cosmologia dos Tukano e de outros povos do noroeste amazônico: peixe é gente?

Ao aprofundar o assunto, então, Barreto problematiza concepções presentes em obras como *Etnografia Makuna* e *Peixe&Gente no Alto Rio Tiquié* segundo as quais os peixes seriam herdeiros e portadores de atributos sociais; que seriam espécies adjuntas aos humanos na natureza vivendo sob *condição humana*; e que a gênese humana estaria associada às espécies aquáticas. No entanto, assegura o autor, na concepção tukana os humanos não derivaram dos peixes (*wai*). Na verdade, os peixes foram *tomados* como veículos tanto pelos futuros humanos – no seu processo de constituição para conquistarem sua forma física – como pelos *wai-mahsã*. Além disso, Barreto contesta a noção de um princípio ecológico das práticas xamânicas evidenciado por certas regras e tabus que antecederiam a realização de caçadas como defendeu Reichel-Dolmatoff.[315] Na concepção tukana, porém, essas práticas – banhos e uso de eméticos – são utilizados não para caçadores, mas para a formação de especialistas, os *yai* e os *kumu* (traduzidos ambos

---

p. 37-64, 2000; e a já mencionada obra de DESCOLA, Philippe. *Par-delà la nature et la culture*. Le débat, n. 2, p. 86-101, 2001.

[313] Cf. TURNER, Terence. *The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness*. Tipití 7(1): 1–42, 2009; RAMOS, Alcida Rita. *The politics of perspectivism*. Annual Review of Anthropology. 41: 481–94, 2012; SÁEZ, Oscar Calavia. *Do perspectivismo ameríndio ao índio real*. Campos-Revista de Antropologia, v. 13, n. 2, 2012.

[314] BARRETO, João Paulo Lima. Op. Cit., 2013.

[315] REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Op. Cit., 1976.

como “xamãs”). As práticas desses especialistas, explica Barreto, operam numa *relação social* com os *wai-mahsã*.[316]

Para desfazer essas confusões, então, o autor se debruça sobre a diferenciação entre *wai* e *wai-mahsã* tendo seu pai – o *kumu* Ovídio Lemos Barreto – como interlocutor dessa investigação. Como demonstrou em sua pesquisa, esses seres (*wai* e *wai-mahsã*) estão inscritos sob os *bahsessé*, os “benzimentos” xamânicos ou “a habilidade de um homem especialista em invocar elementos e princípios curativos, contidos nos tipos de vegetais e animais”.[317]

Logo, nos *bahsessé* existem dois modos de se relacionar com o mundo dos peixes: o *wai-bahsekaro*, utilizado para imunizar os peixes para o consumo, e o *wetidarero*, utilizado como “*um diálogo direto entre sujeitos*, entre especialistas humanos (yai, kumu) e especialistas wai-mahsã”, que são “*donos* dos ambientes, *protetores* e *responsáveis* pelos peixes” (grifos nosso)[318]. Logo, não se deve confundir *wai* com *wai-mahsã* apenas porque este carrega consigo o designativo daquele. Nesse sentido, como se vê, o mal-uso da semiologia das palavras para determinar significados sociais e/ou cosmológicos – o que permeou a prática da etnografia clássica da região sobre esses seres – pode acabar levando a incompreensões sobre o lugar no cosmo de figuras como os *donos*, que no caso dos Tukano apenas tomam a *condição de peixe* para se deslocarem pela água, mas podem tomar outras condições nos espaços que habitam e percorrem. Isso, portanto, contesta a ideia de que os animais etc. do mundo seriam em si uma “roupa” de um ser subjetivo interior, problematizando assim os fundamentos do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro. Logo, Barreto conclui: os *wai-mahsã* são donos/protetores não dos animais, mas dos espaços; e, sobretudo, peixe *não é* gente.[319]

Ora, se a noção do perspectivismo ameríndio tem nas cosmologias do noroeste amazônico – entre elas a dos Tukano – “seu desenvolvimento mais completo”, os

---

[316] BARRETO, João Paulo., Op. Cit., 2013, pp. 33. Com isso, a ideia de Reichel-Dolmatoff segundo a qual os animais são dotados de atributos simbólicos também é problematizada.

[317] IDEM., pp 75-76.

[318] IDEM., pp. 31. Para uma análise comparada sobre “donos”, “mães” etc. entre diferentes povos, cf. FAUSTO, Carlos. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. Mana, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008. É a esses serem que nos referimos quando utilizávamos o termo espírito entre aspas.

[319] Agradeço sobremaneira as conversas que tive com Marielle B. Mazocchi, que me indicou o trabalho de João Paulo Tukano. E também agradeço muito as conversas com Jaime Matsés, cuja pesquisa de mestrado atualmente em desenvolvimento pelo PPGAS/USP parece dialogar bastante com a de seu colega indígena antropólogo.

resultados da pesquisa de Barreto não a invalidam ou a tornam obsoleta? De certa forma sim, já que ela pressupõe uma epistemologia (ou uma cosmologia) tukana equivocada e ainda com pretensões de generalizá-la para todos os povos ameríndios. Esses mesmos resultados também abrem margem à possibilidade de que outras cosmologias indígenas não se encaixam nessa noção ou modelo explicativo. Mas ao mesmo tempo as conclusões de Barreto não a invalidam, pois assentada sobre as etnografias dos Wari' e dos Yudjá essa noção de perspectivismo do Viveiros de Castro pode servir bem como base de explicação para as cosmologias desses povos e, possivelmente, também as de alguns outros. Quem sabe num futuro não tão distante surjam pesquisadores Wari', Yudjá e outros que possam entrar nesse debate com suas cosmovisões[320]. Há, de fato, como se observou nas formulações de Barreto, elementos análogos entre as cosmologias tukana, os wari' e yudjá, mas não se fundamenta propor uma teoria que presuma identidade fundamental entre elas.

À luz da discussão acima, já é possível voltar ao excerto de Diakuru e Kisibi e observá-lo com outro olhar. Ao se referirem "*à terra, aos rios, às árvores, à mata, às aves, aos animais etc.*", o que esses narradores evocam em seu relato são os *donos* desses lugares, *protetores* desses seres, que são chamados aos dabucuri para *co*-memorar junto aos humanos. Como afirma Barreto, há um diálogo direto entre os *kumu* e os *wai-mahsã*, cujos saberes são compartilhados com esses especialistas que, por sua vez, são capazes de transmiti-los às outras pessoas. A festa, portanto, também existe para estabelecer *relações sociais* entre os humanos e esses seres[321] com quem trocam conhecimentos e memórias sobre o mundo; ao mesmo tempo, a referência aos dabucuri e às relações sociais neles suscitadas parece consistir propriamente num registro mnemônico. Isto será desenvolvido adiante.

O livro de Diakuru e Kisibi, como mencionado antes, é parte da coleção "Narradores Indígenas do Rio Negro" sendo uma versão das narrativas cosmogônicas, isto é, a base do pensamento indígena (no caso acima, do pensamento dos povos Tukano).[322] A partir delas é que são produzidos ou extraídos os esquemas de saberes desses povos que

[320] A fundamental presença indígena nas universidades, agora estimulada pelas cotas étnico-raciais (ou reparação histórica, como diz Emerson Guarani-Ñandeva) pode instigar um novo aprofundamento desse debate.
[321] Mais uma evidência de que a ideia de *comunicação embriagada* sugerida por Sztutman se aplica a esses povos do noroeste amazônico. SZTUTMAN, Renato., Op. Cit. 1998.
[322] Cf. WRIGHT, Robin. Op.Cit., 1999.

mencionamos nas seções anteriores. À diferença dos Tukano as narrativas Arawak, como vimos, constituem 20 mitos em torno do surgimento e das ações de Nhiãperikoli, seus irmãos e Kuwai.[323]

Assim como os *kumu* e os *wai-mahsã*, os *maliri iminali* dos Baniwa (Arawak) também se relacionam de modo similar com os *yoopinai*, termo genérico designativo de donos.[324] A saber, todos os três demiurgos referidos acima se enquadram nessa categoria. Kuwai, entretanto, é considerado *dono de doença* por seu corpo ser repleto de veneno e aquele de cujas cinzas, após sua morte, surgiram os *yoopinai*. De suas cinzas também se originou uma árvore gigante – a paxiúba – de onde se extrai madeira para a confecção das flautas, como visto antes, que são os instrumentos usados nas festas tradicionais. Há de maneira similar nas narrativas tukana e arawak, portanto, certa relação entre Kuwai e os dabucuri que indicam que essas festas marcam ou representam registros mnemônicos.[325] Em vista disso, interessa-nos aqui particularmente uma versão tariana (povo Arawak que fala língua tukana) da narrativa sobre Kuwai (com sua denominação em nheengatu) onde consta uma memorável festa de dabucuri. Partindo de sua análise e relacionando-a com as informações acumuladas até aqui, apresentaremos uma breve reflexão. Para onde será que esses registros mnemônicos podem nos levar?

A narrativa a seguir foi relatada pelo xamã tariano de Yauareté Ponciano Mendes em 1963 em língua tukana (e traduzida oralmente ao português por seu filho Graciliano Mendes) a Ettore Biocca, médico italiano que explorou o Alto Rio Negro e transcreveu essa narrativa à época. Ela é um entre vários relatos compendiados e publicados em 1994 por Alcionílio Brüzzi.[326] O relato abaixo conta a história de Jurupari, de seu nascimento

---

[323] WRIGHT, Robin. Op. Cit., 2005.

[324] GARNELO, Luiza & BUCHILLET, Dominique. *Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano Oriental) do Alto Rio Negro (Brasil)*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 231-260, 2006.

[325] Porém, não foi Kuwai quem instituiu as festas de dabucuri entre os Arawak. Atribui-se a Kari (ou Kaali), demiurgo relacionado à aquisição da agricultura e do plantio, a realização do primeiro dabucuri com caxiri e caapi. As plantas que Kaali ensinou aos indígenas a plantar, por sua vez, foram conseguidas com Kuwai. Cf. SAAKE, Wilhelm. Indios selváticos de la Amazonía Peruana. Anthropos, vol. 56, no. 5/6, pp. 1014–1015. JSTOR, 1961, disponível em www.jstor.org/stable/40455654; BRÜZZI, Alcionílio Alves da Silva. *Crenças e lendas do Uaupes*. Cayambe-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1994; WRIGHT, Robin., Op. Cit., 2009; CAMPOI, Juliana Flávia de Assis Lorenção. *A literatura brasileira em nheengatu: uma construção de narrativas no século XIX*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2015.

[326] Uma necessária nota de observação: o padre salesiano Alcionílio Brüzzi traduziu essa narrativa para o português do texto transcrito e previamente traduzido para o italiano por Ettore Biocca. Mesmo assim, o padre insistiu em registrar que "a única dúvida" que poderia pairar acerca de sua confiabilidade seria "sobre a capacidade intelectual do intérprete Graciliano Mendes". BRÜZZI, Alcionílio. Pp. Cit., 1994, pp. 95. As

ao seu desaparecimento na forma humana. Atente-se principalmente ao modo como Jurupari se relaciona com as outras pessoas, uma relação complexa e cheia de simbolismos que não se perdeu após sua transformação narrada ao final:

> Koadidop criou os homens-trovões e em seguida as mulheres ancestrais. Um dia, tomando uma pelota de abiu e o suco de outros frutos com que foram presenteadas pelos trovões, as mulheres engravidaram. A primeira delas deu à luz o Jurupari, que foi separado de sua mãe ainda na infância por seu pai. Mas diferente de seus genitores, o menino tinha vindo para dar as leis e para instruir. Jurupari, então, cresceu muito rapidamente e logo se tornou adulto frequentando festas de Dabucuri e ensinando a todos como dançar e cantar. Também tinha seu corpo repleto de orifícios, mas ninguém os via porque estava recoberto com os enfeites de dança. 1 PG 5 PG
>
> Certa vez, em um Dabucuri dos Tariano e Baniwa (também filhos de trovões), reencontrou sua mãe e chamou-a para acompanhá-lo cantando. Enquanto isso, de fora da maloca se ouvia um som de grande intensidade. Ele foi o chefe mais importante da festa. Ao fim dela, Jurupari explicou-lhes que eram os animais que estavam com ele durante a festa e que o som que vinha de fora ressoava nos seus ossos. Ouvindo isso, todos decidiram deixar seus filhos serem instruídos por Jurupari. A este, então, atribuiu-se ensinar tudo o que sabia a três gerações diferentes das crianças da aldeia. 10 PG 15 PG
>
> Levou-as até a Cachoeira de Uapui para aprenderem a fazer uma festa de uacu (*Leguminosae Monopterix uacu*), fruto que se come assado, mas proibiu as crianças de comê-lo. No entanto, as crianças não o ouviram e comeram os frutos assados mesmo assim. Jurupari, então, se irritou e, tentando de variadas formas acabar com a vida daquelas crianças, fez chover e ofereceu como abrigo seu próprio corpo. Ao se abrigarem ali, fechou seu corpo sobre elas, que morreram. Deixou apenas uma delas viva supondo que não havia comido o fruto e levou-a consigo até sua maloca de pedra. Os adultos notaram a irritação de Jurupari e o que ocorrera com seus filhos por conta do temporal que caía. 20 PG
>
> Preso na maloca de Jurupari, porém, o menino sobrevivente pensou em fugir. Transformou-se em anacá (*Deroptyus aoeipitrinus*), começou a bicar a parede e pouco a pouco abriu um buraco. Jurupari ainda tentou impedi-lo de fugir, mas não foi capaz. Voando, o menino chegou até sua aldeia e contou a seus pais e aos outros indígenas adultos o que tinha acontecido. Decidiram, então, matar Jurupari. Prepararam um caxiri de paiaru (feito com beiju queimado) e mandaram o anacá voltar à maloca do 25 PG 30 PG

---

dificuldades que podem existir num processo de tradução (presentes ainda mais em diferentes camadas) são notáveis, mas podem ser superadas com uma disposição investigativa mais acurada. O registro feito por Brüzzi, no entanto, é mais uma marca da "truculência" tantas vezes observada na postura de missionários em relação a indígenas no Rio Negro. LASMAR, Cristiane., Op. Cit., 2005, pp. 36-37.

Jurupari a fim de convidá-lo para uma dança. Ao conferir qual bebida fariam, Jurupari disse que não iria porque essa bebida tem cheiro de ventosidade.

Os indígenas mandaram o anacá convidá-lo uma segunda vez dizendo que seus pais queriam apenas conversar, no entanto Jurupari sabia que queriam matá-lo e respondeu que iria até a aldeia explicar aos indígenas os motivos por que tirou a vida 35 PG daquelas crianças. Chegando lá, era dia de festa, e apesar de temerem sua força os indígenas o receberam com as devidas cerimônias. Logo Jurupari se dirigiu aos indígenas dizendo que seus filhos tinham sido desobedientes e, portanto, eles próprios eram os culpados por terem perdido a vida. Então, com um pari ao seu redor, Jurupari regurgitou os ossos dos meninos dizendo que não beberia caxiri naquela festa. E foi 40 PG embora.

Outra vez os indígenas prepararam caxiri, agora de diversos tipos, e mandaram o anacá chamá-lo de novo. Ao receber o convite, Jurupari disse que iria, mas que não beberia caxiri já que sabia que queriam, na verdade, matá-lo envenenado. Mas seu corpo era feito de veneno, disse, então não poderiam matá-lo dessa forma. Também 45 PG não poderiam matá-lo com flec45has. Então, mandou o anacá avisar os indígenas que plantassem muitos ingás e, quando as plantas estivessem grandes, deveriam tirar suas cascas para secar. Mandou também plantarem muitas bananas, pendurarem seus cachos dentro da maloca e, assim que estivessem maduras, deveriam descascá-las e preparar um caxiri, pois nunca havia tomado caxiri de banana. As plantas de ingá 50 PG serviriam para o fogo, pois a única maneira de morrer seria queimado.

Foi o que fizeram. Quando as plantas de ingá já estavam maduras, os indígenas tiraram suas cascas e prepararam lenha para uma grande fogueira. Prepararam também o caxiri de banana e, quando tudo estava pronto, mandaram o garoto avisar Jurupari novamente. Ao receber o convite, dessa vez o aceitou, pois desejava muito beber o 55 PG caxiri de banana. Então, à medida em que se dirigia à maloca do caxiri, os orifícios de seu corpo começaram a soar com cantos de todas as espécies de animais.

Na maloca, os indígenas haviam preparado escavações subterrâneas e depositado nelas comida, bebida e sementes. Ao sinal dos homens, as mulheres entraram na maloca. Então, cantaram e dançaram com Jurupari pela madrugada. Quando já estava 60 PG completamente tonto, puseram sobre seu corpo todos os adornos, plumas de pássaros e tudo mais e empurraram Jurupari sobre a fogueira, que já estava ardendo intensamente. O fogo se espalhou tão rapidamente que queimou tudo. Os indígenas, com todas as suas coisas, saltaram para dentro das escavações que haviam preparado, mas mesmo na profundidade que estavam ainda caía muito carvão. Passaram muito 65 PG tempo ali e a terra continuava ardendo. Um dos indígenas se transformou em grilo, aquele que faz abrigo debaixo da terra (*Gryllotalpa hexadactyla*), para ver se o fogo já havia cessado. Vendo que não, voltou e disse que o incêndio continuava, o que durou muito tempo.

Quando o fogo se extinguiu, porém, todos saíram das escavações. Não havia mais 70 PG
malocas, nem troncos. Os indígenas, então, plantaram suas sementes. Eles estavam na Cachoeira de Tunuí. Jurupari havia se transformado em paxiúba, árvore que nasceu exatamente no lugar onde fora queimado. À medida em que crescia, a palmeira emitia som, pois ela é o seu corpo. Antes de morrer, Jurupari havia orientado para dividir a madeira dessa árvore dando as medidas exatas para transformá-la em instrumentos. 75 PG
Quando aquela paxiúba caiu, suas sementes se dispersaram para várias cachoeiras ao longo dos rios e, quando seus frutos germinaram, nasceram novas paxiúbas com as quais se fabricam os instrumentos. Jurupari havia orientado ainda que para sua recordação deveriam ser feitas máscaras e danças, mas às mulheres seria proibido que vissem os instrumentos. Os indígenas, porém, não quiseram mais viver onde Jurupari 80 PG
tinha morrido – próximo do rio Aiari – já que lá há muito carvão.[327]

A narrativa começa, portanto, com o *nascimento de Jurupari*, filho de uma das mulheres ancestrais com um dos homens-trovão, que também criaram os Tariano e os Baniwa. É por essa relação de parentesco, segundo o relato, que se deve compreender a relação entre estes povos e a entidade. Em seguida, *Jurupari cresce e se torna adulto rapidamente*, isto é, passa a frequentar as festas dos indígenas cantando e dançando até certo dia em que se tornou um exemplo para os outros: o "chefe mais importante" (L 11

[327] "Os Trovões e Jurupari" In: BRÜZZI, Alcionílio., op. cit., pp. 95-113. Na transcrição de Biocca desta narrativa, há uma divisão por tópicos que foi seguida por Brüzzi, mas que não foi seguida aqui porque as informações neles indicadas são ora indutivas demais, ora questionáveis. Por exemplo, os primeiros tópicos enfatizam a virgindade das mulheres ancestrais, o que pode obscurecer que a gravidez delas após comer os frutos oferecidos pelos homens-trovões (pp. 102-103) seja uma alusão ao momento em que foram iniciadas sexualmente, ainda que de maneira metafórica. Por isso, denominá-las "virgens" certamente é uma interpretação induzida por Biocca e Brüzzi. Por outro lado, pode-se denominar Jurupari como um "legislador", mas perde-se com isso outras tantas características da atuação dessa entidade. Algumas informações anteriores ao nascimento de Jurupari foram aqui suprimidas, isto porque não apresentavam elementos substanciais para nossa análise.

Também, na transcrição que fizemos há algumas diferenças na construção de algumas frases em relação à tradução de Brüzzi embora as ideias centrais tenham sido mantidas, escolha que se deu por dois motivos: primeiro, para garantir fluidez na leitura; segundo, para dar foco às ações narradas e não tanto ao modo como se narrou. Isto, porém, obscureceu um elemento importante do relato de Ponciano Mendes: o uso do discurso direto, que aparece com tanta frequência quanto nos relatos de Davi e Deusimar supra. São trechos como "Vem, acompanha-me com teu canto!", "Estes instrumentos que soam lá fora são os meus ossos", "Demos nossos filhos a este homem para que aprendam como deve ser feito!" etc. Como já foi sugerido antes, as falas e os diálogos de personagens constituem uma marca das narrativas de tradição oral. Algumas poderão ser evocadas e, neste caso, serão referenciadas nas páginas da obra publicada por Brüzzi, mas a análise de cada uma dessas frases, no entanto, extrapola os objetivos deste trabalho. Ressalte-se, porém, sua relevância na estrutura da narrativa e no modo como se narra. Em todo caso, a narrativa completa pode ser consultada no anexo.

PG) da festa.[328] Nessa ocasião em que se destacou com suas habilidades é que os instrumentos são apresentados aos indígenas.

Por essa razão, *Jurupari se torna tutor das crianças* Tariano e Baniwa a pedido dos pais delas. No entanto, as crianças são mortas pela entidade após a mesma ter um acesso de raiva porque suas ordens não haviam sido cumpridas. Logo, ao saberem do ocorrido, *os indígenas decidem matar Jurupari convidando-o para uma festa* em que haviam preparado um caxiri envenenado. Não obtiveram êxito em seu intento em nenhum dos três primeiros convites que fizeram, pois Jurupari sabia de suas intenções. Somente no segundo convite é que os indígenas receberam a visita de Jurupari, mas este foi apenas devolver os ossos das crianças mortas. Ao regurgitá-los, estava rodeado por um pari – uma grade, feita com madeira de paxiúba e amarrada com cipó, usada na pescaria em rios e igarapés[329]. Em seguida, *Jurupari decidiu morrer* aceitando o convite derradeiro dos indígenas, ocasião em que orquestrou como isso deveria ocorrer. Por fim, antes de sua morte, *Jurupari deixou instruções para os indígenas* a respeito dos instrumentos e dos ritos festivos.

A estrutura desta narrativa desde o nascimento do Jurupari, portanto, constitui seis partes. Como pode ser observado, há notáveis aproximações entre este relato tariano e o relato desano do início deste tópico. A festa enquanto divertimento com canto e dança também está presente nesta última narrativa sobre Jurupari de modo que a proposta de Sahlins sobre sociedades que se voltam ao lazer e à abundância também pode ser identificada enquanto fenômeno social e enquanto discurso.

Além disso, as ações de Jurupari no relato de Ponciano Mendes se assemelham muito às dos Miriá Porã Masʉ no relato de Diakuru e Kisibi em relação à instrução dos ritos cerimoniais aos jovens, isto é: os cantos, danças e o toque dos instrumentos (L 11 DK – 14 DK e 13 PG – 15 PG). Ambos também mencionam o consumo indevido de frutos assados por jovens (17 DK/18 DK e 17 PG – 19 PG) e relatam, inclusive, que isto ocorrera em certo local do Rio Aiari, tributário do Rio Içana que integra a bacia do Rio Negro. A recorrência destes dados, tanto as referências narrativas como o local na paisagem,

[328] BRÜZZI, Alcionílio., Op. Cit., 1994, pp. 106.
[329] IDEM., pp. 121. Cf. também AYROSA, Plínio., 1934 [1793], pp. 273 e STRADELLI, Ermano., 1929, pp. 591.

parecem apresentar fortes indícios do que estamos buscando demonstrar sobre modos indígenas de pensamento e ação política.

É oportuno, neste caso, lembrar do importante trabalho de Eduardo Neves que resultou na sua tese de doutoramento. O autor foi capaz de reconhecer em escavações arqueológicas no Rio Uaupés um dado presente na *Guerra de Buopé*, narrativa publicada pela primeira vez no século XIX por Antônio Brandão de Amorim na obra *Lendas em Nheengatu e Português* que teve como interlocutor o indígena Maximiano José Roberto[330]. Nela relata-se sobre uma guerra movida pelos Tariano, chefiados por Buopé, contra os povos Uanano e Arara. Além de descrever as movimentações dos exércitos, a tecnologia bélica utilizada etc., a narrativa registra também a construção de uma paliçada tal qual uma fortaleza. Já conhecendo seu conteúdo e contando com informações orais de indígenas Tariano, Neves localizou em escavações próximas à Cachoeira de Yauareté o lugar da fortaleza indicada no relato. Os registros de escavação datam do fim do século XIV e início do século XV, período muito anterior à chegada dos europeus à região[331].

Mas os resultados de sua pesquisa não devem ser vistos como uma confirmação da veracidade da narrativa. De outro modo, sua investigação trouxe duas grandes contribuições: primeiro, demonstrar à época que o sistema social do Rio Negro é mais antigo do que se pensava; ao mesmo tempo, Neves foi capaz de calibrar a temporalidade dessa narrativa aos parâmetros de temporalidade da arqueologia. Ou seja, a partir de um de seus registros conseguiu "traduzir" a narrativa em termos cronológicos. Ressalte-se que talvez não seja sempre necessário realizar esse tipo de calibragem para desenvolver uma análise diacrônica sobre os relatos indígenas. Embora isso auxilie bastante na localização do tempo, importa mais compreender nas narrativas os seus próprios parâmetros de temporalidade, os seus registros. Mas voltaremos a isso em breve. Por ora, à luz dos resultados alcançados por Neves, é possível supor que as referências sobre tais práticas sociais e o local de instrução de ritos festivos utilizado por Jurupari ou pelos

[330] Segundo Geraldo Andrello e Stephen Huhg-Jones, o indígena Maximiano José Roberto era filho de mãe tariano e pai baré. Foi ele o autor dos relatos publicadas por Antônio Brandão de Amorim, Ermano Stradelli e Barbosa Rodrigues. ANDRELLO, Geraldo. *Falas, objetos e corpos: autores indígenas no Alto Rio Negro.* Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 25, n. 73, p. 5-26, 2010; HUGH-JONES, Stephen. *Entre l'image et l'ecrit. La politique tukano de patrimonialisation em Amazonie*. Cahiers des Amériques Latines, n. 63-64, p. 195-227, 2010.

[331] NEVES, Eduardo. Op. Cit., 1998.

Miriá Porã Masʉ não apenas podem indicar sítios arqueológicos como também constituem, em si, um conjunto de registros mnemônicos.[332]

Há também outros elementos na narrativa sobre Jurupari que devem ser destacados. Como se observou no relato de Diakuru e Kisibi, os *wai-mahsã* ou *yoopinai* (os donos) costumam ser chamados para as festas, ocasiões nas quais interagem com as pessoas e se comunicam sobretudo – embora não apenas – com os xamãs. Isto, portanto, ajuda a compreender o papel que Jurupari desempenhava ao fazer soar no seu corpo os sons dos animais que estavam do lado de fora da maloca (L 10 PG – 13 PG[333]): trata-se de sua capacidade de invocar os donos dos lugares para a festa. Ou, ao mesmo tempo, trata-se da própria manifestação de Jurupari enquanto dono na festa desempenhando o papel de xamã, o que justificaria sua identificação também como *dono de xamanismo*.[334]

Outro elemento relevante a ser destacado são suas habilidades enquanto dançarino, relatada não apenas exaltando-se a execução de seus movimentos, mas a princípio também em certo sentido estético. Em dado momento, menciona-se a capacidade de Jurupari em disfarçar com adornos ou "enfeites de dança" (L 7 PG/8 PG) os orifícios de seu corpo de onde sairiam os sons dos animais. A imagem artística suscitada nesse trecho, com efeito, também indica o modo como Jurupari se valeu da dissimulação para impressionar as outras pessoas ao seu redor, o que foi parcialmente revelado a elas após a festa, ao amanhecer (L 12 PG/13 PG).[335]

Este mesmo modo de agir, embora em sentido diverso, também pode ser observado subsequentemente nas várias vezes em que Jurupari foi convidado para festas pelos indígenas, que desejavam vingar a morte de suas crianças (L 30 PG, 32 PG, 42 PG, 53 PG[336]). Ao prepararem um caxiri envenenado, esses indígenas tentaram enganar Jurupari,

---

[332] Há também pesquisas arqueológicas recentes que estão buscando mapear os lugares sagrados mencionados nas narrativas através dos incontáveis petroglifos que se encontram nas margens do Rio Negro, entre os quais há diversas referências a Jurupari. VALLE, Raoni. *Arqueologia Rupestre no Baixo Rio Negro. Diálogo com as Perspectivas Indígenas do Alto Rio Negro*. In: ANDRELLO, Geraldo (Ed.). Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012; BARROS, Liliam & WRIGHT, Robin. Op. Cit., 2015.

[333] É o momento em que Jurupari diz: "Os meus animais vieram aqui para a festa, mas sou eu mesmo que estou lá, eu mesmo que estou aqui". BRÜZZI, Alcionílio., Op. Cit., 1994, pp. 106.

[334] No relato em questão o tradutor usou o termo "chefe" e não dono. Cf. MELLO, Glaucia Buratto R. *Jurupari: o mito entre os povos do Alto Rio Negro*. In: 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília: ABA, 2012.

[335] BRÜZZI, Alcionílio., Op. Cit., 1994 pp. 106.

[336] IDEM. pp 108-110.

mas ele sabia das reais intenções daquelas pessoas. Tendo isso em vista, Jurupari passou a jogar com os indígenas agindo de maneira mais dissimulada que eles: ora negava seus convites dando desculpas frívolas – já que por ser bebida fermentada espumante, todo caxiri produz "ventosidades" (L 30 PG) –, ora chegava a revelar que de fato sabia de suas intenções contra ele, mas sequer se intimidava. Foi intrépido o suficiente para estar entre os que o queriam morto e ainda devolver por si próprio os restos mortais dos jovens que havia devorado (L 34 PG/35 PG).[337]

Antes de tirar conclusões sobre esta narrativa em particular, devemos consultar outro relato que traz elementos muito próximos – senão idênticos – aos que vimos até aqui. Comparando esses elementos será possível avançar a nossa análise. A narrativa a seguir é de Maximiano José Roberto, que narra o momento da chegada de um grande grupo de pessoas que subia o Rio Negro tocando flautas, ou seja, os instrumentos do Jurupari.[338] O grupo, então, aportou num povoado cujo xamã (*paié*) já havia previsto sua chegada, caracterizando-os como "gente de maus costumes" ("mira oreku uaá sekusaua puxy").[339] No entanto, após uma conversa com Kauará, o líder (*tuhixaua*) do povoado, o grupo foi permitido de continuar sua subida. Antes de prosseguirem a viagem, porém, o sujeito que liderava esse grupo encontrou a filha de Kauará e prometeu desposá-la. Esse sujeito se chamava Cucuí.[340]

O grupo, então, partiu e fundou um novo povoado na Serra de Nubedá a partir de onde Cucuí liderou seu povo travando inúmeras guerras e sendo vitorioso em todas elas. Após três anos voltou ao povoado de Kauará para fazer o casamento com sua filha, a que se seguiu uma festa[341] que duraria um mês. No entanto, após alguns dias de festa, Cucuí se irritou com as mulheres deste povoado quando elas viram as flautas de Jurupari, o que lhes era proscrito. Os instrumentos estavam escondidos num cômodo que ficou em ruínas após uma tempestade, deixando-os à mostra. No entanto, sem piedade, Cucuí as sentenciou de morte. Kauará tentou salvá-las, mas não conseguiu.

---

[337] Ibidem.

[338] Maximiano José Roberto foi um indígena de ascendência paterna Manau e ascendência materna Tariana. VIVAS, Miguel Rocha. *Literaturas Indígenas En Brasil: Cambio, Viraje y Vuelta De Pies*. Revista Canadiense De Estudios Hispánicos, vol. 39, no. 1, pp. 257–271., 2014. JSTOR, www.jstor.org/stable/24388806.

[339] *Kukuhy (S. Gabriel)*. In: BRANDÃO DE AMORIM, Antônio., *Lendas em nheengatu e português*, 1928, 301/310.

[340] IDEM., pp. 301/317.

[341] *Murasê*, variação de purassé. IDEM. pp. 313.

Tais atitudes de Cucuí e as guerras que vinha travando no Rio Ucaiari começaram a incomodar outras aldeias a ponto de despertar a ira dos Tariano. Estes, então, decidiram agir e, com seus ataques, Cucuí viu suas primeiras derrotas. Sendo caçado, Cucuí fugiu com os sobreviventes da batalha. Em dado momento, porém, buscando retomar o que perdera, elaborou uma estratégia para enganar os Tariano e vencê-los: escondeu-se na aldeia de seu aliado Kurukuí e mandou sua filha mais velha – Adana – preparar um caxiri envenenado[342] e ficar numa ilha de frente para a aldeia, onde esperava com seus homens de confiança; assim que os Tariano chegassem, Adana deveria convidá-los seduzindo-os para tomar seu caxiri, então Cucuí e os seus atacariam. O convite de Adana, um canto para atrair os Tariano para sua armadilha, é o que segue:

Peiure iké, mira puranga
Peú se kaxiri
Aé seen ira iaué
Kapi iaué omukaú.
Peiure ana xaiku nhuera.
Ixé Adana Nubedauara
Kukui raiyra
Se paia omanu kuesé.
Peiure, pemaan se resá
Xaiaxiú resé ipungá oiku.
Peiure peú ixé irumo
Ixé kunhãmuku mena yma
Kurukui ruainhana
Aé ipu uirandé
Oiuká kare ixé.
Peiure ana peiure ana
Peú se kaxiri
Aé seen ira iaué
Kapi iaué omukaú.[343]

Cuja tradução seria:

[342] *Pusanga ayua kaxiri*. IDEM., pp. 315.
[343] *Kukuhy (S. Gabriel)*. In: BRANDÃO DE AMORIM, Antônio., *Lendas...*, pp. 315-316.

Venham aqui, gente bonita

Bebam meu caxiri

Ele é doce como mel

Embebeda tal qual caapi.

Venham logo, estou sozinha.

Sou Adana de Nubedá,

Filha de Cucuí,

Meu pai morreu ontem.

Venham, vejam meus olhos

De chorar estão inchados.

Venham beber comigo

Eu sou moça solteira,

Inimiga de Kurukuí

Ele talvez amanhã

Me mande matar.

Venham logo, venham logo

Beber meu caxiri

Ele é doce como mel

Embebeda tal qual caapi.[344]

No entanto, a estratégia não funciona e os Tariano não caem na armadilha. Seu líder Kari já conhecia esse método e, ao ver que seu filho se inclinava para encontrar Adana na ilha, o advertiu: "*Ndé tayna reté raen, remaan upãe puranga, nty remaeté puxy maanungara resé, aresé reruiare kuyre isupi maa nhaa kunhã onheen uaá oiku*"[345]. Com isso, os Tariano ignoraram o canto de Adana atacando a aldeia onde Cucuí se escondia sem deixar ninguém vivo.

Como visto antes no relato de Ponciano Mendes, Jurupari havia deixado diversas instruções aos indígenas, entre elas o uso de flautas (74 PG/75 PG e 77PG/78PG), a proscrição das mulheres verem tais instrumentos (79PG/80PG) e a realização de danças,

[344] Idem. pp. 307.

[345] "*Você é muito criança e ingênuo ainda, não vê maldade em nada, por isso acredita no que aquela mulher está dizendo*". Idem. pp. 316.

isto é, festas (79 PG). Esses mesmos elementos estão presentes neste último relato, o que configura um primeiro fator de aproximação entre as duas narrativas. Entretanto, deve-se observar uma outra classe de instruções de Jurupari que ressoa discursivamente nos dois relatos, mas que não aparece de maneira óbvia. Algo da ordem do "dito pelo não-dito".

Enquanto no relato de Ponciano Mendes os indígenas Tariano e Baniwa tentam camuflar o caxiri envenenado que prepararam para Jurupari, já tornado seu inimigo, no relato de Maximiano Roberto é Cucuí, através de sua filha, quem coloca veneno no caxiri para tentar enganar o grupo Tariano que vinha atacá-lo: nas duas narrativas o caxiri envenenado se torna instrumento para a derrota de uma ameaça inimiga. Ao mesmo tempo, a festa aparentemente amistosa para a qual Jurupari fora convidado e a sedução de Adana no segundo relato também cumprem essa função, sendo esta uma metáfora daquela. Em nenhum dos casos, porém, as tentativas de enganação funcionaram, pois a experiência demonstrada pelos inimigos superou o artifício dos enganadores. Diferem-se os personagens ou as posições, mas os papeis são os mesmos.

O que se quer chamar atenção nesses elementos, porém, é que as próprias ações dos personagens nas narrativas constituem uma espécie de exemplaridade discursiva: o modo de agir de Jurupari e dos outros personagens no relato de Ponciano Mendes está implícito no modo de agir dos personagens no relato de Maximiano Roberto (já que os acontecimentos da primeira narrativa precedem os da segunda). Em outras palavras, os elementos presentes na narrativa sobre Cucuí referenciam os da narrativa sobre Jurupari de maneira elíptica.[346] Como exemplo a ser seguido, portanto, é aí que que reside a outra classe de instruções do demiurgo.

Há um fio condutor que conecta estes dois relatos a despeito de uma considerável distância temporal entre ambos, de praticamente um século. Este é o fio da memória social, mas localizada num certo campo que a teoria bergsoniana talvez desconheça, isto é, *entre* a memória-hábito – adquirida pelo esforço de atenção e pela repetição de *palavras* e *gestos* – e as lembranças singulares – "que constituiriam autênticas ressureições do passado" – ou combinando essas duas memórias de outra maneira.[347] Este fio condutor vem à tona, precisamente, com todos esses elementos icônicos que o ativam, entre os

[346] Refiro-me aqui à elipse enquanto figura de linguagem, neste caso aplicada às referências implícitas de uma narrativa sobre a outra.
[347] BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: EDUSP, 1987, pp. 11.

quais estão as referências ao *caxiri envenenado*, às *festas aparentemente amistosas* e à camuflagem ou *dissimulação*.

Por sua vez, a dissimulação nesse contexto de festa suscita imagens que remetem a certo aspecto dessa memória relacionado esteticamente a uma tática de guerra onde o uso de máscaras – instruído por Jurupari (L 79 PG) – consiste ambiguamente numa de suas principais representações, isto é, da guerra e do próprio demiurgo. E isto não apenas no âmbito do discurso narrativo, mas também nas próprias práticas festivas. Vimos antes que na sua *Viagem Filosófica* Alexandre Rodrigues Ferreira classificou as máscaras sob o item "bailes", o mesmo sob o qual descrevia os gestos e as "*vozes apropriadas*" nos dabucuri como uma "*cena em que se representa a campanha do gentio*". Insistimos antes que Ferreira não soube reconhecer o caráter ritual dessas festas, o que reiteramos mais uma vez com outra observação. Vale notar que ao inscrever as máscaras como representações de animais de caça (ou meramente a associação entre máscara e caça) no mesmo conjunto em que inscrevia as cenas de campanha dos indígenas – isto é, de guerra – o naturalista está aproximando, mesmo que inconscientemente, dois conjuntos semânticos que nas cosmologias indígenas de fato se articulam.

Guerras e caçadas, como demonstrou Carlos Fausto, são fenômenos que se inscrevem no campo das relações sociais[348]. Menos talvez no sentido perspectivista-animista do que no sentido de um diálogo entre especialistas e *donos*. O que se destaca disso, portanto, é que as descrições de Alexandre Rodrigues Ferreira refletem esse aspecto do xamanismo nativo embora certamente isso tenha lhe passado despercebido. Demonstra apenas curiosidade pelos "profundos vestígios dos mais sublimes mistérios" que essas festas lhe parecem provocar, curiosidade esta que talvez esteja mais para sua disposição filosófica do que para uma razão moral neste caso.

É com essa disposição que o naturalista também notava o caráter político dos dabucuri, como vimos antes: por um lado, sendo palco para "*entenderem-se entre si duas aldeias*"; por outro, utilizadas para "*exprimir o ressentimento e a vingança que se medita*" numa guerra contra o inimigo. A precisão dessas observações também deve ser destacada, pois aproxima sua disposição filosófica às reflexões dos trabalhos etnográficos mais recentes.

[348] FAUSTO, Carlos. Op. Cit., 2002.

Como a etnografia realizada por Renato Sztutman entre os Wajãpi do Amapari, sobre as festas:

> Frequentemente, tudo se passa sob o consumo desmedido das bebidas fermentadas, em que o esforço comum de construir vínculos mais estáveis esbarra no perigo da hostilidade desatada. Sistema de prestações por excelência, a festa fornece o estimulante e o veneno para a sociabilidade. É um momento de cordialidade em que resultam acordos comerciais e alianças matrimoniais, palco de agressões e abrigo para a história de assassínios terríveis.[349]

Por sistema de prestações, Sztutman está se referindo à festa como expressão do *fato social total* de Marcel Mauss. No Rio Uaupés, essa mesma relação entre festa e guerra foi observada etnograficamente entre os Tukano. Segundo Stephen Hugh-Jones, "the capture of dance ornaments was once a main objective of warfare and bitter arguments still rage over questions of ritual prerogatives and over the headship of malocas, sibs and wider groupings".[350] A respeito dos Cubeo, habitantes do mesmo rio, Christine Hugh-Jones também ressaltou a importância das festas enquanto ocasiões para encontros comunitários e como espaços de importantes manifestações políticas.[351]

O que isso parece apontar, portanto, é que das observações de cronistas às descrições etnográficas o fator político das festas com consumo de psicoativos – isto é, os purassés usados ambiguamente para alianças e guerras – transborda os limites da conjuntura dos acontecimentos, transita entre discursos e práticas dos indígenas e coloca em questão a dicotomia científica tradicional entre Mito e História.

É nesse sentido que a narrativa sobre Cucuí relatada pelo indígena Maximiano Roberto parece apresentar, enquanto fonte, uma espécie de "ponto de encontro" dos registros mnemônicos evocados. Em alguns de seus trechos menciona-se que Cucuí mantinha relações poligâmicas com mulheres, informação que também aparece na obra de Humboldt, que se refere à Pedra de Cucuí como o lugar onde este líder "*tinha seu harém*

---

[349] SZTUTMAN, Renato. Op. Cit., 2000, pp. 20.
[350] HUGH-JONES, Stephen. *Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organisation.* L'Homme, p. 95-120, 1993, pp. 110.
[351] HUGH-JONES, Christine. Op. Cit., 1979.

de mulheres".[352] Além disso, na narrativa é relatado que Cucuí chegou a ser *tuhixaua* de diferentes aldeias que contavam com muitas pessoas (*miraetá irumu*).[353] Essa posição de liderança teria sido conquistada junto aos seus *uhiuaetá*, isto é, seus "homens de confiança".[354] Numa dessas aldeias, inclusive, chegou a compartilhar tal posição com o líder Kurukuí.[355] Esses dados reverberam as informações da carta de Mendonça Furtado a seu irmão na qual caracteriza Cucuí como "*um dos mais poderosos do sertão*", como mencionado antes. Já refletimos sobre o poder que o governador atribui a essa liderança, a expressão *miraetá irumu* parece reiterar o que apontamos antes.

Não resta dúvida: o relato de Maximiano Roberto, a carta de Mendonça Furtado e a descrição de Humboldt estão se referindo exatamente à mesma pessoa. Trata-se de um sujeito do século XVIII, o mesmo que esteve presente na reunião com o governo no dia 4 de setembro de 1755 da qual Manacaçari, Aduana, Mabé e João também participaram. Mais que isso, as ações dos indígenas no episódio do Rio Marié reverberam dois elementos (propriamente registros mnemônicos) da narrativa sobre Cucuí também presentes na narrativa cosmogônica de Kuwai: as técnicas de *dissimulação* e os *convites para festas aparentemente amistosas*. Amparando-se nisso, parece que estamos diante de uma situação muito similar àquela em que Marshall Sahlins descreveu e analisou em *Ilhas de História* denominando "mitopráxis"[356]: os parâmetros cosmológicos dos indígenas do Rio Negro orientaram suas ações diante da empresa colonial.

Logo, a "*reforma de costumes*" prevista na lei de 1757 contra as "*ebriedades*" indígenas ensinadas de pais para filhos "*com a instrução e com o exemplo*" veio na verdade reagir a essas ações. A mobilização coercitiva proposta aos diretores não se voltou apenas contra a embriaguez e ao consumo de psicoativos entre indígenas, mas buscou-se atingir junto todo o sistema de pensamento e as materialidades subsumidas aos seus complexos festivos, pilares do Complexo do Jurupari e da rede de relações que o constitui. Isto não significa afirmar que Mendonça Furtado e Miguel de Bulhões tinham entendimento dessa religião e de suas características – pelo menos a documentação

---

[352] *Kukuhy (S. Gabriel)*. In: BRANDÃO DE AMORIM, Antônio., *Lendas...*, pp 304/312; VON HUMBOLDT, Alexander et BONPLAND, Aimé. *Voyage…*, 2º Tomo, 1819, pp. 477.
[353] *Kukuhy (S. Gabriel)*. In: BRANDÃO DE AMORIM, Antônio., *Lendas...*, pp 306-307/315-316.
[354] STRADELLI, Ermano., *Vocabularios...*, 1929, pp. 705. Brandão de Amorim traduziu mal o termo *uhiuaetá* atribuindo-lhe o significado de "vassalos". BRANDÃO DE AMORIM, Antônio., *Lendas...*, pp 304/312.
[355] *Kukuhy (S. Gabriel)*. In: BRANDÃO DE AMORIM, Antônio., *Lendas...*, pp. 307/315.
[356] SAHLINS, Marshall. Op. Cit., 2011 [1990].

conhecida não permitiria essa leitura. Como visto antes, apenas a partir da década de 1780 é que aparecem os primeiros registros desse complexo através dos cronistas, o que indica ter sido mais ou menos nesse período que os agentes coloniais tomaram conhecimento de sua existência. Fora das possibilidades de compreensão do governador e do bispo, portanto, o Complexo do Jurupari e seus *purassés* acabaram sendo tratados genericamente como *vício*, sendo reduzidos no texto do Diretório à expressão "vício das ebriedades".

Mas se fôssemos localizar os relatos de Maximiano José Roberto e de Ponciano Mendes no tempo, com qual critério o faríamos? Estariam todas inscritas no âmbito da "longa duração" como vem sendo comumente apontado entre os etnólogos?[357] Na busca por uma necessária aproximação entre etnologia e história, o que esses autores acabam fazendo é atribuir equivocadamente a Braudel a matemática social de Lévi-Strauss. Sem pretensões de aprofundar nesse debate, basta apontar que este afirmava existir *uma arquitetura lógica* que fundamentava as configurações sociais dos humanos e que inclusive antecederia (e até prevaleceria sobre) suas ações no tempo. Para Braudel, de outro modo, de fato existe uma "arquitetura" do tempo, mas como conjunto, como algo que "veicula demoradamente". Algo que se manifesta em hábitos, ideias e costumes das pessoas e que fundamenta sua noção de *longue durée* ainda que para o autor essa arquitetura nem sempre direcione o curso dos acontecimentos. Pois é precisamente disso que Braudel está tratando: a análise de *acontecimentos* fruto das ações humanas e de suas durações no tempo, não de uma suposta lógica fundamental das coisas. Era esse tema que Braudel, algumas décadas atrás, buscava recolocar em debate. Suas inquietações são um pano de fundo na reflexão que apresentamos.

Apresentamos uma espécie de via de mão dupla dos registros mnemônicos sobre as ações políticas dos indígenas do Rio Negro no século XVIII: de um lado procurando suas referências na documentação colonial e de outro buscando compreendê-los através de suas narrativas no âmbito de seus esquemas de saberes. Nesse sentido, na esteira da proposta braudeliana, partimos de uma situação episódica – a do Rio Marié – para acessar certa "arquitetura" sociocosmológica dos indígenas do Rio Negro – isto é, seus hábitos, ideias e maneiras – para então voltar àquele mesmo episódio com outro olhar. Encontramos tanto na documentação colonial quanto nos relatos etnográficos alguns dados de grande relevância para compreender o movimento dos indígenas em torno das

[357] CAYÓN, Luis & CHACON, Thiago. Op. Cit., 2014.

festas bem como algumas de suas motivações. Diversas lacunas restaram pelo caminho, no entanto.

Os relatos orais publicados em comparação com a documentação colonial indicam que as narrativas indígenas denominadas "míticas" talvez não se inscrevam sempre (e todas) no âmbito da *longue durée*. Aparentemente, a atribuição de "longa duração" a narrativas míticas reside muitas vezes no fato de que em geral elas não expressam referenciais cronológicos (numéricos), o que é uma característica dessas narrativas nas terras baixas. Há que se considerar que a *cronologia* é um elemento substancial da tradição histórica ocidental assentada sobre as concepções judaico-cristãs de calendário e de tempo (que inclusive orientam em larga medida a concepção braudeliana), mas não são tão substanciais nas narrativas indígenas. De outro modo, estas guardam referenciais outros de tempo que precisam ser compreendidos e considerados.

Ainda assim, para o nosso caso, talvez a definição mais filosófica de acontecimento apresentada por Braudel pode servir de ponto de partida para pensar a noção de acontecimento em diversas outras sociedades. Para o nosso caso, ela parece resumir bem o que significou o episódio do Rio Marié sobre o qual nos debruçamos nesta seção em seus vários sentidos e desdobramentos no tempo:

> o acontecimento é explosivo, ruidoso. Faz tanto fumo que enche a consciência dos contemporâneos; mas dura um momento apenas, apenas se vê sua chama. [...] Um acontecimento pode, em rigor, carregar-se de uma série de significações e relações. Testemunha, por vezes, sobre movimentos muito profundos; e pelo mecanismo factício ou não das "causas" e dos "efeitos", a que tão afeiçoados eram os historiadores de ontem, anexa-se um tempo muito superior à sua própria duração. Extensível até ao infinito, une-se, livremente ou não, a toda uma cadeia de acontecimentos, de realidades subjacentes, inseparáveis aparentemente, a partir de então, uns dos outros.[358]

[358] BRAUDEL, F. *A Longa Duração*. In: História e Ciências Sociais, Lisboa: Ed. Presença, 1990, pp. 13. É nas reflexões sobre a noção de acontecimento, inclusive, que podemos buscar uma aproximação entre Fernand Braudel e Marshall Sahlins. A contribuição do historiador foi a de demonstrar que os acontecimentos no processo histórico devem ser compreendidos de acordo com suas diferentes durações temporais. Por sua vez, o antropólogo marxista revela que os acontecimentos podem ser estabelecidos ou ressignificados de muitas formas diferentes de acordo com os esquemas culturais (ou cosmológicos) de cada povo. Ou seja, a noção de acontecimento da tradição histórica francesa (e suas variações mais ou menos fundamentadas na cronologia) é apenas uma entre tantas outras possíveis. Na confluência de suas

Mas os mecanismos de coerção contra as ebriedades no Diretório parecem ter sido lapidados e articulados junto de outros vetores complementares que orientavam as ações dos diretores acerca do comércio de aguardente com os indígenas. Voltando ao texto dessa lei, encontramos os seguintes artigos sobre o assunto:

> *Ficando pois na liberdade dos índios ou vender seus frutos por dinheiro, ou comutá-los por fazendas, na forma que costumam as mais nações do mundo sendo inegavelmente certo que entre as mesmas fazendas umas são nocivas aos índios, como é a aguardente e outra qualquer bebida forte, e outras se deve reputar supérfluas atendendo ao miserável estado em que se acham reduzidos, não consentirão os diretores que eles comutem os seus gêneros por fazendas, que lhe não sejam úteis, e precisamente necessárias para o seu decente vestido e das suas famílias e muito menos por aguardente que neste Estado é o seminário das maiores iniquidades, perturbações e desordens.* (art. 40).

> *E como para extinguir totalmente o injusto e prejudicial comércio da aguardente, não bastaria só proibir aos índios o comutarem por ela os seus efeitos, não se cominando pena grave a todos aqueles que costumam introduzir nas povoações este perniciosíssimo gênero: Ordeno aos Diretores que apenas chegar ao porto das suas respectivas povoações alguma canoa ou outra qualquer embarcação a vão logo examinar pessoalmente levando na sua companhia o Principal e o Escrivão da Câmara, e na falta destes a pessoa que julgarem de maior capacidade, e achando na dita embarcação aguardente (que não seja para uso dos mesmos índios que arremam na forma abaixo declarada), prenderão logo o Cabo da dita canoa e o remeterão a esta Praça a ordem do governador do estado; tomando por perdida a dita aguardente que se aplicará para os gastos da mesma povoação de que se fará termo de tomada nos livros da câmara assinada pelos diretores e mais pessoas que apresenciarem.* (art. 41)

> *Mas porque pode suceder que fazendo viagem alguma destas canoas para o sertão ou para outra qualquer parte que seja indispensavelmente necessário conduzir algumas frasqueiras de aguardente; ou para remédio, ou para fasto dos índios da sua equipação; o que devem depor os mesmos cabos, debaixo de juramento, que lhe diferiram os diretores, para se acautelarem os irreparáveis danos que os ditos cabos*

---

contribuições teóricas talvez resida um campo de análise muito fértil para analisar noções de tempo, passado e história de povos tradicionais.

> *podem causar nas povoações por meio deste prejudicialíssimo comércio; enquanto eles se demorarem naqueles portos mandaram os diretores pôr em depósito as sobreditas frasqueiras em parte onde possam ser guardadas com fidelidade as quais lhe serão entregues apenas quiserem continuar a sua viagem assinando termo de não contratarem com o referido gênero assim naquela como em outra povoação.* (art. 42)

Os artigos 40 e 41 proíbem veementemente o comércio de aguardente com os indígenas. No entanto, o artigo 41 abre uma exceção para no artigo 42 permitir-se pagar os indígenas remeiros com esse mesmo produto. Ora, considerando os fundamentos de razão moral que caracterizam o texto do Diretório não residria aí certa contradição? Talvez não. É o que buscaremos demonstrar a partir de agora.

Capítulo 3

Cachaça e Caxiri: tecnologias e poder

3.1. Entre redes e companhia

Neste capítulo o foco de nossa análise volta-se os motivos que levaram à inclusão dos artigos relacionados à aguardente no Diretório. As questões que nos movem continuam sendo as mesmas do capítulo anterior não apenas porque a temática permanece a mesma – a finalidade política e os fundamentos econômicos das festas entre os indígenas bem como o consumo de substâncias psicoativas – mas porque a análise que segue nos trará outra perspectiva do assunto, agora pelo viés de um estudo sobre o modo como a aguardente se estabeleceu sobretudo no Rio Negro.

As duas seções deste capítulo discutem, primeiro, uma das rotas por onde essa substância se dispersou na Amazônia e suas implicações econômicas na relação entre indígenas e não indígenas; em seguida, à luz das reflexões de Clastres e Foucault, realizamos uma análise de dados documentais que oferecem um interessante repertório para discussões importantes e necessárias acerca dos usos e abusos indígenas de substâncias como a aguardente (hoje mais conhecida como cachaça). Nesta última seção será feita uma breve discussão sobre a disputa de discursos que permeou a segunda metade do século XVIII acerca das bebidas alcoólicas.

A discussão que fazemos agora parte da análise de um material muito valioso que até hoje nunca passou por uma investigação historiográfica. Nesse sentido, trata-se de um conjunto documental inédito que foi encontrado na Biblioteca Nacional de Lisboa com o número 569 com o título *Vocabulario da Lingoa*. O único trato com esse material até agora foi um primeiro esforço de tradução publicado em diferentes ocasiões e revistas pelo linguista e tupinólogo Eduardo de Almeida Navarro: a primeira publicação foi em 2008 no número 78 da Revista USP[359]; a segunda foi publicada em 2009 no número 27

[359] NAVARRO, Eduardo de Almeida. *A escravização dos índios num texto missionário em língua geral do século XVIII*. Revista USP, n. 78, p. 105-114, 2008.

da revista Língua e Literatura[360]; e a terceira foi publicada em 2011 no número 90 da Revista USP[361]. Desse ponto de vista, portanto, não são documentos absolutamente desconhecidos, mas não houve qualquer análise historiográfica sobre eles até o momento.

Os títulos dessas publicações são sugestivos tratando-se de textos escritos em língua geral ou nheengatu – o que os torna mais interessantes – e Navarro indica terem sido produzidos no século XVIII. Não há no interior desse material, entretanto, qualquer menção a datas e por essa razão será pertinente refletir e debater acerca de uma possível atribuição cronológica, o que será um dos nossos objetivos.

A primeira publicação se refere a um documento intitulado "*Lida dos missionários com os sertanejos*" conta com quatro relatos tratando de negociações de sujeitos que vão aos aldeamentos missionários para levar indígenas consigo, em geral à revelia dos clérigos. Já o segundo manuscrito, publicado como "*Um texto anônimo, em língua geral amazônica, do século XVIII",* é uma espécie de diário da vida de um sujeito dentro de um seminário. E o terceiro – "*Narração que faz um sertanejo a um seu amigo de uma viagem que fez pelo sertão*" – trata da viagem realizada por um sujeito, que aporta em diversas localidades do Grão-Pará e suas adjacências trocando bens e negociando indígenas com clérigos.

Todos esses manuscritos, aliás, apresentam enorme riqueza de informações, não apenas sobre bebidas fermentadas ou a aguardente. Por essa razão, a análise do conjunto dessas fontes mereceria um estudo à parte. Para não extrapolar os limites da nossa pesquisa, então, damos foco a apenas dois desses materiais: o relato de viagem contido em *Narração de um sertanejo...*, que apresenta maior riqueza de detalhes sobre o assunto que nos interessa, e o 2º relato de *Lida dos missionários...*, que traz informações que se cruzam com a outra fonte. E tal qual os títulos que as publicações de Eduardo Navarro sugerem, nenhum dos manuscritos – inclusive os outros que não serão analisados – possui assinatura, mas é possível notar a diferença de autoria de ambos tanto no desenrolar da narrativa como no estilo de escrita.

Seguimos bastante a tradução proposta por Navarro, mas destacamos trechos onde ela em parte nos pareceu equivocada, por isso nosso primeiro esforço é o de apresentar uma

---

[360] NAVARRO, Eduardo de Almeida. *O Corista Europeu: Tradução de um anônimo, em lingua geral da Amazônia, do século XVIII*. Língua e Literatura, n. 27, p. 383-398, 2009.

[361] NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Um texto anônimo, em língua geral amazônica, do século XVIII*. Revista USP, n. 90, p. 181-192, 2011.

nova maneira de traduzir esses excertos aproveitando também para evidenciar certos elementos narrativos e o estilo de escrita do documento. Depois disso seguiremos com a nossa análise.[362] Um detalhe a ser notado: esses manuscritos intercalam discursos diretos e indiretos que, como vimos, são traços marcantes de uma estrutura de pensamento assentada na tradição oral.

O curso desta seção, portanto, transcorrerá parte por parte tendo como eixo condutor a referência dos lugares mencionados no primeiro relato. Isso nos permitirá localizar as fontes no tempo e no espaço bem como extrair informações que nos levem a alcançar nossos objetivos.[363] Por fim, sendo anônimo o autor de *Narração de um sertanejo...*, chamaremos este sujeito por hora de "viajante".

Essa narrativa inicia com o viajante afirmando ser habitante dos sertões, isto é, "bem da roça" ("*copixápe catú*") cuja atividade laboral consiste em consertar embarcações ou navios. Seu trajeto começa no Rio Moju, no Pará.[364] Este, ressalte-se, é o mesmo lugar por onde passou Mendonça Furtado e sua comitiva no dia 2 de outubro de 1754 quando rumavam para a Aldeia de Mariuá, informação que consta em seu diário de viagem mencionado no primeiro capítulo.[365] No Rio Moju, portanto, o viajante foi visitar um tio que, ao recebê-lo, lhe pergunta:

Maiabépe nde pyà indébo?
Umamepe catú ereçó?
Abápe abé nde irùmo oçó?

– *Qual é tua intenção?*
Para onde vais?

[362] Para nossa tradução contamos com o auxílio de alguns dicionários de nheengatu como o dicionário jesuítico de 1756, o de Plinio Ayrosa de 1793, o dicionário anônimo de 1795, o de Ermano Stradelli do fim do século XIX e o de Lemos Barbosa de 1951. Utilizei também a minha experiência de campo. Outros documentos serão mencionados para complementar ou elucidar informações.
[363] Algumas dessas localidades, porém, não puderam ser identificadas.
[364] O Rio Moju nasce no atual município de Bom Jesus do Tocantins, percorre o nordeste do Pará e deságua no Rio Acará.
[365] MENDONÇA FURTADO, Francisco Xavier de. *Diário da Viagem que o Ilmo. e Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão-General do Estado do maranhão o fez para o Rio Negro à expedição de Demarcações dos Reais Domínios de sua Majestade,* de 1754. In: CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos., Op. Cit., 1963, pp. 256.

Quem vai contigo?

No manuscrito não há travessões e a pontuação nem sempre é indicada. Por isso, acompanhando a tradução de Navarro, toda vez que o texto indicar discurso direto utilizaremos grifos itálicos. O sujeito, então, responde a seu tio:

Aé ixupé: Iepuxàpe,

Tapyýietà recoçàpe

Mocõi Caraíba reté,

Umambäé xe moeté;

Ixe irúnamo oço potár,

Xe abé inhëenga aporacár.

Disse a ele: – *Para Iepuxà,*

Para um lugar de muitos tapuias.

Dois caraíbas [vão comigo].

Cada um deles me respeita;

Querem ir comigo.

Eu também obedeço às suas palavras.

Navarro traduz "*Iepuxàpe"* como "Iepuxaba" seguindo a regra do nheengatu advinda do tupi antigo segundo a qual o encontro de duas bilabiais faz suprimir uma delas: *iepuxàba* (local referido) + *-pe* (posposição que, entre outras traduções possíveis, é equivalente à preposição *para* do português). Não concordamos com a tradução do tupinólogo, mas isso será justificado mais à frente quando aparecerem mais elementos textuais que justifiquem nossa interpretação. Já temos, porém, algumas informações relevantes. "*Iepuxà*" – deixaremos nessa forma por ora – é um lugar habitado por muitos

"*tapyý*" (tapuias), termo qué já vimos antes, de origem tupi e que se refere a indígenas de outras etnias diferentes dos Tupi que habitam o sertão.

Foram com o viajante também dois "*Caraíbas*", termo que desde o século XVI se tornou designativo genérico de "brancos", sobretudo portugueses, designação que foi incorporada pela historiografia. Discutiremos o uso desses termos nesses relatos mais à frente. Seguindo a narrativa, então, o tio oferece ao viajante "*beiju xíca*", um bolo torrado de farinha de mandioca, feijão ("*comandaí*"), tacacá, duas traíras (*Hoplias sp.*) e ovos. O viajante, porém, não quis levar tudo, pois se preocupava com as condições de saúde de seu tio, que estava velho ("*ixé çocé nde tüiäè*"[366]) e não podia se dar ao luxo de ofertar tanta comida. O viajante, então, aceitou dele apenas os peixes para a viagem.[367] Depois disso, todos beberam aguardente ("*caöi tatà*") embora o viajante confesse que não bebeu a ponto de perder o juízo, pois "conhecia um pouco" seus companheiros de viagem ("*acuáb mirí xe cüapara*"). No dia seguinte, rezaram, almoçaram tacacá e antes de partir o viajante pergunta a seu tio se precisava de algo, ao que este responde:

Ecoäi, ëí, xe anama guí,

Erùr oiepè cunumí,

Oiepè abè cunhà mucu,

Acepymeëgne catú.

– Sabe, meu parente, na verdade

Traz um garoto,

Também uma moça,

[366] De acordo com o dicionário de Stradelli, "*soecê*" – palavra muito próxima de "*çocé*" – significa "acometimento". STRADELLI, Ermano., *Vocabularios...*, pp. 647. Considera-se aí a noção de acometimento como um ataque súbito no sentido de um esforço para obter algo difícil – no caso, seria difícil o viajante compreender por que seu tio, que já estava velho, lhe dava tanta comida para levar consigo.
[367] Nas viagens de barco pelos rios amazônicos – minha experiência de campo atesta – há dois mantimentos principais que sempre acompanham as viagens: farinha de mandioca e peixe moqueado. Isso se explica pelo fato de ambos, torrados, não estragarem com facilidade permitindo navegar por muitos dias.

Eu te recompenso[368] *bem.*

O viajante aceita a demanda de seu tio e então parte em viagem no seu barco com outros indígenas remeiros ("*apyabetá onhemoçainan oiapucuitàba opycýc*") tendo como primeira parada Camutá, local onde consegue terçado e espingarda de outros companheiros ("*cüapara*"). Como identificou em nota Eduardo Navarro, "*Camutá*" ou "*Cametá*" é o nome de uma vila da margem esquerda do Rio Tocantins assentada pela administração portuguesa sobre a aldeia de Caamutá-Tapera a fim de barrar o avanço da expansão francesa na região e expandir a colonização lusa em direção à Amazônia.[369] O lugar também passou a servir de passagem para a administração colonial exercer o controle de embarcações que partiam em direção ao interior.[370]

Seguindo seu curso, dois dias depois o viajante aporta em Araticu. Este aldeamento jesuítico – assentado sobre a aldeia dos indígenas Bocas, na baía de Marajó – surge em 1661 e posteriormente é elevado a Vila de Oeiras por Mendonça Furtado em 1758.[371] Trata-se aqui de outra informação relevante para localizarmos no tempo esta fonte. Ali o viajante foi direto falar com o padre responsável:

Açó çapyà Pai robaké	Fui logo para diante do padre
Amëeng papéra ixupé.	E dei um papel a ele.
Opauán ëí Apyabetà;	[Disse o padre] – *Na verdade, acabaram-se*[372] *os homens*.
Ixupé anhëengãtã;	Gritei com ele.
Acepiäc, ëí Pai cori,	– *Vejo logo, então,*
Cunumi goaçú mirí,	*Um rapazinho;*

[368] *Cepy meeng*: premiar, galardear, recompensar. AYROSA, Plinio. *Diccionario Portuguez-Brasiliano e Brasiliano Portuguez*, pp. 222.
[369] NAVARRO, Eduardo., op. cit., 2011, pp. 184.
[370] MIRANDA, Elis. *Cametá: marcas da presença portuguesa na Amazônia*. I Simpósio Luso Brasileiro de Cartografia Histórica, Rio de Janeiro, 2005; TAVARES, Maria Goretti da Costa. *A Formação Territorial do Estado Paraense: dos fortes à criação de municípios*. Acta Geográfica, v. 2, n. 3, p. 59-83, 2008; PORRO, Antonio. *Uma crônica ignorada: Anselm Eckart e a Amazônia setecentista*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 6, n. 3, p. 575-592, 2011; PATACA, Ermelinda Moutinho. *Arte e ciência na Amazônia no século XVIII: o prospecto da Vila de Cametá*. Caiana, v. 5, p. 62-79, 2014.
[371] ROCHA, Rafael Ale., 2009.
[372] *Opáo oane* – "acabou-se já". *O diccionario anonymo da Lingua Geral do Brasil*, 1795, pp. 141.

Ipýri carúcme açò,	*À tarde vou encontrá-lo.*
Paí iëbýr papéra opyçó;	O padre estendeu o papel e novamente
Cecè omäé catù catù:	Olhou muito bem para ele;
Noicói, ëí, Apyabuçú,	[Disse o padre] – *Na verdade, não há adultos,*
ybyrareregoàra guí,	*Ó comandante.*
Ecenõi Pacicú miri;	Chamou o pequeno Francisco;
Icò cunumí, ëí, icatubé,	*Esse menino, na verdade, é melhor,*
Oicò cüáb cacáo recé.	*Sabe trabalhar com cacau.*

O papel em questão certamente se tratava de um documento que autorizaria o viajante e seus cüapara ("companheiros") a levar consigo indígenas dessa missão. O clérigo, porém, resistiu à demanda dos visitantes buscando despistá-los a princípio com ironia, mas, quando pressionado, buscou evitar contrariar a possível ordem oficial do documento e indicou um garoto que lhe parecia mais conveniente de dispensar. O viajante percebeu o truque do padre, então à revelia do clérigo foi por si próprio buscar homens no aldeamento e encontrou três apyaba para acompanhá-lo. O termo *apyaba* é significativo para identificar personagens nesse documento, sobre isso realizaremos alguns apontamentos adiante.

Em troca de acompanhá-lo, o viajante lhes deu várias coisas ("*amëeng cetà mbäé ixupé*"), mas não especificou o que eram. Em seguida, afanou um barco de Araticu para ir até Guavicuru – próximo daquela aldeia – chamar mais dois indígenas em quem confiava muito para levá-los consigo: eram verdadeiros caçadores ("*mocõi apyàba cüapàra, cecè aierobiár etè etè, míra pycycára reté*").

Antes de prosseguirmos com a trajetória do viajante, há outro relato que descreve exatamente esta sua conversa com o padre da missão de Araticu, mas de outro ponto de vista. Trata-se de alguém que habitava essa missão. Aliás, apenas pela comparação dois textos é que se pode assegurar que o relato a seguir foi escrito por um habitante de Araticu. O relato a seguir é o segundo do documento intitulado *Lida dos missionários com os sertanejos*, que descreve desde alguns momentos antes do viajante e seus cüapara chegarem a Araticu até sua partida:

[Paí] Oçó cöyté missa monhang	[O padre] Foi, enfim, celebrar missa.
Äé riré almoço oçäang.	Depois disso, almoçou.
Almoço miri. öú riré,	Depois do pequeno almoço,
Oito Caraïba ogoacem	Encontrou[373] oito caraíbas
Tupã róca robaké,	Diante da igreja.
Ixupé oimëeng iandé cöem,	A ele deram bom-dia.
Çakicoèrabépabe. oçó,	Todos estavam em busca dele.
Opópe abé papéra oicó.	Em suas mãos também havia um papel.
Opacatù ogoapýc cöyté.	Enfim, todos se sentaram
Pai roca robaké catú,	Bem diante da casa do padre.
Papéra oimëeng Paí çupé,	Deram um papel ao padre,
Paí äéreme oiepeju:	O padre logo suspirou:
Paperetà oimöacub Paí,	Muitos papeis faziam o padre ficar febril;
Cecé abé äé cyáî mirí.	Por causa deles também suava um pouco.
Caräibetá çupé ëí Päi,	O padre disse aos caraíbas
Opauán çupí Apyábetá,	– *Acabaram-se já os apyabas,*
Pegoatà cuab Taba rupi,	*Vocês andam caçando*[374] *pelas aldeias.*
Peguacemne Cunhãetá;	*Encontrem Mulheres.*
Xe acanga çacý xe çüí,	*Minha cabeça dói*
Tenhé umé peicò xe ri.	*Vocês só ficam comigo!*[375]

[373] *Ogoacém* foi traduzido como "encontrar" adaptado de "achar". *Extrato de um Dicionário Jesuítico em Língua Geral da Amazônia*, 1756, fl. 2, 2ª coluna.
[374] IDEM., fl. 5v, 1ª coluna.
[375] "Só": por proximidade de pronúncia com *nhúme*. *Extrato de um Dicionário jesuítico...*, fl. 4v, 2ª coluna. E por decorrência *nhun*, isto é, "só". STRADELLI, Ermano. *Vocabularios...*, pp. 578. O termo *tenhé* pode ser traduzido como "mesmo" expressando ênfase como em *aépe tenhé* ("lá mesmo") ou *aé tenhé* ("o mesmo"). *O diccionario anonymo...*, pp. 89. Logo, para traduzir tenhé nesse contexto nos pareceu mais pertinente introduzir um ponto de exclamação.

Aipobäé onhëengiré	Ao falar isso,
Paí apycába çüí opüàm,	O padre se levantou da cadeira,
Caräibetá cecè omäé,	E olhou para os homens brancos.
Opabenhè abé opüám;	Todos também se levantaram.
Pepotárpe ipó amò mbäé?	– *Vocês querem mais alguma coisa?*
Oporandú Paí ixupé,	Perguntou o padre a eles.
Oropotár apyabetá,	– *Queremos apyabas,*
Cecé aõáma orojúr iqué,	*Por isso viemos aqui.*
(Iabè onhëeng Caraïbetá.)	(Assim falaram os brancos.)
Noropotár amó mbäé,	– *Não queremos outra coisa,*
Niti oroçò potàr paném	*Não viemos em vão,*
Apyàba corí orogoacem	*Encontraremos apyaba hoje.*
Auiebéte, ëí Päí, pecoãi,	– *Muito bem,* disse o padre, *vão.*
Pegoacemramè peraçó,	*E se encontrarem levem-nos.*
Pe recène ipó oiemocerái,	*Certamente fugiram por causa de vocês,*
Napecuàb tapyýia recó;	*Vocês não sabem lidar com tapuias*
Peremimotara rupi,	*Com a violência de vocês*[376].
Cöyté penhëengumè xe rí.	*Enfim, não falem comigo.*
Carùc ypyramè catù	Bem no início da manhã
Caräibetà pýri oçò	Foram para junto dos Caraíbas
Moçapýr cunumigoaçú,	Três rapazes
Ïirúmo cacuáb mocõi nhó,	E com eles talvez dois velhos[377].
Caräibetà oporepymëeng	

[376] Por proximidade com *ceremimotárema rupí*. *Extrato de um Dicionário jesuítico...*, fl. 1, 1ª coluna.
[377] *Cacoáu*: velho. *O diccionario anonymo...*, pp. 95.

Cetà mbäé ixupé oimëeng.	Os caraíbas pagaram[378]
Coritéi, ëi, iaçó potár,	Deram muitas coisas a eles.
Pejor eçapyà ygàra pupè;	– *Queremos ir ainda hoje*, disseram,
Pe nhëenga corí ororobiár,	*Venham depressa para dentro da canoa.*
Ëí, cöyté apyabetà ixupé.	– *Confiaremos no que dizem*,
	Disseram, enfim, os apyabas.

Neste último relato, o autor também é anônimo, por isso, para diferenciar do "viajante", a esse autor vamos nos referir como "missioneiro"[379]. Um primeiro aspecto de comparação entre os dois relatos é o modo como são denominadas as pessoas envolvidas nesta situação. O único personagem que é referido exatamente do mesmo jeito em ambos relatos é o padre ("*paí*"). O viajante, como vimos antes, se identifica como "bem da roça" ("*copixápe catú*") e indica dois grupos de pessoas que leva consigo para a viagem: os caraíbas, que o respeitam e a quem obedece, os apyaba, que remam os barcos ou que são exímios caçadores. Recorrentemente se remete a eles como companheiros (*cüapara*). No seu relato, trata também dos tapuias ("*tapyýietà*"), isto é, os indígenas que serão descidos.

Por outro lado, neste segundo relato, o missioneiro indica que na missão de Araticu moravam tapuias, mas não é possível afirmar que esse narrador era propriamente um tapuia. O que salta aos olhos, porém, é que o missioneiro identifica todos do grupo do viajante como "caraíbas". Ora, seriam todos eles brancos? Certamente não. O que o relato do missioneiro parece expressar é que o termo *caraíba* neste contexto está menos identificando etnicamente aqueles indivíduos do que reconhecendo-os como sujeitos que exerciam determinada função nas relações coloniais: os agentes de descimento, intermediários do governo. O missioneiro, portanto, apenas descreveu o viajante, que

[378] *Porepy*: soldo. AYROSA, Plinio. *Diccionario...*, pp, 278. *Oporepymeeng*: dão/deram soldo, pagou/pagaram.

[379] Não fica clara a origem deste sujeito, mas ele pode ser uma liderança indígena aliada ao missionário de Araticu no processo de consolidação dessa missão. As complexas atuações de líderes como este foram estudadas por Karl Arenz, que se debruçou sobre as missões amazônicas no século XVII. ARENZ, Karl Heinz. Lacaios ou líderes: os principais indígenas nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (século XVII). In: CHAMBOULEYRON, Rafael & SOUZA JUNIOR, José Alves de. (orgs.). Novos Olhares sobre a Amazônia Colonial. Editora Paka-Tatu, 2016.

provavelmente era um indígena, como um agente colonial. Aliás, essa identidade indígena do viajante vai ficar mais clara mais à frente. Continuemos, então, seguindo sua trajetória.

Após sair de Araticu, seguiu sua viagem. Antes de chegar à foz do Rio Xingu, o viajante realizou uma caçada nas imediações da Aldeia de Tucuretá "com a força de quatro homens" ("*copixàba rupí apycýc çupí catù quatro apyába opacatù kyrymbába*").[380] Em seguida, relata não querer entrar naquele rio porque lá havia muitos apyaba ("*Xingùpe nití açó potár, cetá catú apyába apapár*"), motivação que pode guardar algo subentendido, mas que não foi possível averiguar.[381] O viajante passou ainda por Arucaxá – local não identificado – e pelo Rio Tajipuru – canal que liga a foz do Rio Tocantins ao Rio Amazonas[382] – para chegar, então, a Gurupá.[383] Nesse lugar havia um forte erguido em 1639 pelos portugueses para constranger o avanço da expansão holandesa na região.[384] Ao aportar ali, em troca de peixe, o viajante deu fumo que o capitão e os soldados residentes exigiram.[385]

Aportou depois em Gurupatuba – próximo à fortaleza dos Tapajós, atualmente Santarém[386] – uma aldeia que seria elevada à Vila de Monte Alegre em 1758 por Mendonça Furtado[387]. Neste lugar, o viajante e seus cüapara, tanto os apyaba quanto os caraíba, foram ter com as mulheres dessa aldeia oferecendo-lhes panos de Ruão e Bretanha, fitas, vinho e aguardente. Passaram alguns dias com elas e depois partiram

---

[380] Na verdade, esta passagem parece ambígua, pois ele pode ter apenas se vangloriado afirmando que sua força era "equivalente a quatro homens". Cf. "*kyrymbaua*" em STRADELLI, Ermano., pp. 506.

[381] Mendonça Furtado também passou por ali. Antes de sua passagem, havia destacado o capitão Miguel de Siqueira Chaves para "cativar alguns índios" no Rio Xingu. MENDONÇA FURTADO., Francisco Xavier de. *Diário da Viagem...*, pp. 619.

[382] Por onde a comitiva de Mendonça Furtado também passou no dia 13 de outubro de 1754. IDEM., pp. 618.

[383] Outro lugar onde a comitiva de Mendonça Furtado aportou, agora no dia 18 de outubro do mesmo ano. IDEM., pp. 618.

[384] NAVARRO, Eduardo., Op. Cit., 2011, pp. 186; c.f. também CRESCENCIO, Genival. A Proto-História da Espeleologia na Amazônia. In: Anais do 31º Congresso Brasileiro de Espeleologia. Ponta Grossa: SBE. p. 299-305., 2011, pp. 301.

[385] Nessa fortaleza Mendonça Furtado deixou 50$000 reis "de esmola" que exortou ao vigário local de sua época e a alguns "fregueses" para concluir a obra da igreja que estavam construindo. Ao que o documento do viajante indica, não há igrejas em construção ou outra qualquer no momento em que passou por Gurupá.

[386] É o que se explica no diário do governador. MENDONÇA FURTADO., Francisco Xavier de. *Diário da Viagem...*, pp. 622.

[387] NAVARRO, Eduardo., Op. Cit., 2011. Foi no "lago ou enseada" próximo a este local que Mendonça Furtado pernoitou no dia 31 de outubro em que "com um excessivo calor e alguma praga" de mosquitos talvez, "poucas pessoas puderam dormir". MENDONÇA FURTADO., Francisco Xavier de. *Diário da Viagem...*, pp. 622.

chegando à foz do Rio Tapajós onde, diz o viajante, "*nabà äépe xe möapycýc*", isto é, para o seu agrado não havia ninguém ("*nabá*"). Mas a quem será que o viajante se referia? Não devem ser *tapyya*, pois era atrás deles que estava. Também não se trata de apyaba, pois certamente teria se referido com este termo. Aparentemente, algo o preocupava, pois temia não ser capaz de prosseguir com as coisas que levava para fazer trocas ("*naimocucáo xe mbäé*") lamentando que teria sido melhor carregar junto um curabi[388] ("*icatú pyrý curabé*").

O viajante não dá mais explicações do que isso. Mas neste momento, no relato, descreve-se o que segue:

Pyçaieramé oiepé öúr	No meio da noite veio alguém
Cuias oguerúr moçapýr,	Trazendo três cuias,
Caöi amëeng ixupé,	Dei aguardente para ela,
Äé, eimocüár nde iöecé	Ela [disse]: – *Declara*[389] *tua valentia*[390]
Xe pýri öur soraretá	*Que os soldados vêm comigo*
Oieruré mbäé cetá,	*Traga-me*[391] *bastantes coisas:*
Mocacüí, monição abé,	*Pólvora, munição também,*
Petýmabé, e paratíen.	*Fumo e mandioca doce.*
Pecepiác cöýr carúc üán,	*Olha como já ficou tarde,*
(Iabé soraretà aganan)	*(Engana os soldados assim)*
Uirandè patuá çüí aiööc,	

[388] Uma pequena flecha envenenada.
[389] Por proximidade semântica, *eimocüar* foi traduzido a partir de *mucuáo*, consultado em STRADELLI, Ermano., *Vocabulario...*, pp. 541.
[390] Desta vez por proximidade da grafia, o termo *iöecé* foi traduzido como *icoeté* em BARBOSA, Pe. A. Lemos. *Pequeno Vocabulario Tupi-Português*, 1951, pp. 68.
[391] *Oierure* é um termo próximo de *eruri*, que segundo o padre Lemos Barbosa é conjugação de *-rura*. IDEM., pp. 58.

Pyçaieramè aiepabóc.	*Amanhã disfarço*[392] *com feitiço,*
	Parti no meio da noite.

Esse trecho, uma digressão no relato do viajante, aparentemente está fora da ordem dos acontecimentos, algo como um sonho – já que ocorreu "no meio da noite". Mas muito provavelmente este é um registro de uma experiência transcendental (chamemos assim por ora) que o orientava sobre como atravessar a panóptica Fortaleza de Pauxis[393], posteriormente elevada a Vila de Óbidos em 1758. De acordo com o padre João Daniel, estava a "*fortaleza, chamada Pauxiz, na bela situação de um rochedo, varejando com as suas balas toda a largura do rio, e talvez por isso seja a mais importante daquele estado*"[394], isto é, do Grão-Pará. Terá sido este o motivo de preocupação do viajante?

João Daniel traz ainda outras informações que podem ser úteis para compreendermos mais elementos presentes nessa experiência relatada. Segundo o jesuíta, o Rio Amazonas contava com alguns dos principais centros de produção de cuias, que "*em nada se distingue, antes excede o xarão dos tapuias ao dos chinas; e entre as índias, as que mais abismam são as da missão de Gurupatuba, e hoje chamada Vila de Monte Alegre, e por isso as cuias desta vila têm mais estimação que as cuias das mais partes*"[395]. Com base nessas informações é que identificamos o "alguém" daquela digressão como uma mulher. Apenas pelos termos do relato não seria possível já que as desinências pessoais dos vocábulos desse trecho (*ixupé, aé*) são neutras, ou seja, não distinguem gênero masculino e feminino. Portanto, associando a imagem de alguém trazendo cuias com o fato de que o viajante estava próximo de Gurupatuba, essa imagem só pode ser a de uma mulher. Mas, então, devemos concluir que alguma donzela de Gurupatuba teria ido visitar o viajante? Isso é pouco provável.

---

[392] Traduzido por proximidade de significado com *aioû* ou *aiuûb*. AYROSA, Plinio. *Diccionario...*, pp. 196.

[393] Onde Mendonça Furtado foi recebido com "salva da pouca artilharia dela, e com as mais políticas militares". MENDONÇA FURTADO., Francisco Xavier de. *Diário da Viagem...*, pp. 624.

[394] DANIEL, Pe João. Tesouro..., pp. 54. Em outra passagem o jesuíta reitera a informação: "*E posto que esta é uma das mais importantes fortalezas daquele rio, por estar em tão bela paragem, e por cruzar ali com a suas balas toda a largura daquele mar amazônico, que naquela paragem se estreita muito, não tem mais moradores que o presídio e guarnição da praça*". IDEM., pp. 398-399.

[395] IDEM., pp. 470.

Essa mulher-trazendo-cuias pode ser proveniente de outro lugar. João Daniel também nos traz pistas para compreendermos sua origem e solucionar essa questão, mas as pistas que o jesuíta apresenta se escondem sob o manto translúcido de sua cosmologia, da sua visão de mundo. Mesmo assim, não será grande o esforço para descortiná-las tendo em vista as discussões que fizemos no capítulo anterior. No trecho a seguir, Daniel versa sobre o que ouviu dizer de indígenas a respeito das "cobras da água" e principalmente da "mãe d'água", o que nos será muito útil para entende de que ou quem pode se tratar a mulher com quem o viajante se relacionava:

> *São de muitas espécies, como são as referidas sucuruju, e a visguenta,* ***mas as de que agora quero falar são principalmente as que chamam mãe d'água, e mãe do peixe****. A mãe do peixe é uma cobra que vive na água em baías, e lagos; é cobra muito grande, e capaz de investir a qualquer canoa. Chamam-lhe mãe do peixe, porque só anda onde há muito peixe, de que ela se sustenta; e na verdade para sustentar tal monstro é necessário um mar de pescado; e talvez que por isso não acometa as canoas, e navegantes.* ***A mãe d'água é outra grande cobra que vive nos lagos profundos e talvez que por isso a chamam os índios mãe-d'água; mas seja por esta, ou por outra qualquer razão, o certo é que é mui grande cobra, e talvez a que afirmam alguns ter visto em diversos lagos, em que por medo dela não se atrevam os índios a entrar: tal é um grande lago nas vizinhanças da missão Gurupatuba*** [...].[396]

Gurupatuba, portanto, parece ter sido um lugar de muitos perceptos e memórias. Em vista disso, voltando àquela digressão no relato, a mulher-trazendo-cuias com quem o viajante interagiu – e negociou – parece nos remeter a certo tipo de relação social que consiste propriamente na comunicação com um "dono" ou "mãe". Assim, não se sustentaria interpretar a experiência por ele registrada como *apenas* um devaneio: trata-se, de outro modo, do registro que o viajante fez sobre sua comunicação com uma entidade tradicional amazônica. Por conseguinte, em conjunto com as outras informações precedentes sobre sua ocupação consertando barcos, sua fluência no nheengatu, seu amplo conhecimento do território (rios, aldeias e pessoas) bem como suas relações entre

[396] IDEM., pp. 255-256.

os apyaba, não é possível determinar sua origem étnica – não há elementos suficientes para isso neste relato – mas não há dúvida de que o sujeito que narra é um *indígena*.

Após partir daquele lugar, o viajante reitera sua vontade de chegar até Iepurá ("*acýc potar iepurápe*"[397]). Notemos aqui a diferença na grafia de *Iepuxá* para *Iepurá*. Ainda é cedo para concluirmos que lugar é esse, mas a grafia já nos é sugestiva. Em seguida, o viajante relata que de fato obteve êxito no seu intento de atravessar a Fortaleza de Pauxis estabelecendo-se a pouca distância dela, nas imediações do "pequeno [Rio] Saracá" ("*apytà mirí çaracàpe*").[398] Logo depois aportou na aldeia dos Abacaxis[399] – não localizada – de onde levou escondido do padre da missão cinco indígenas carpinteiros oferecendo-lhes aguardente:

Acepiác carapinetà,

ygaruçú catù oimonhang,

Caöi äéreme oçäang.

Xe çüí nití oiabàb.

Vi muitos carpinteiros,

Que faziam bons navios,

Então, provaram aguardente.

De mim não fugiram.

---

[397] A grafia mudou, mas trata-se exatamente do mesmo lugar evocado antes – "*Jepuxá*" – que o viajante relata ser o seu destino final.

[398] Isto é, o Rio Urubu, em cuja boca ocidental Mendonça Furtado também aportou "*e mandou às praias muita parte das canoas da tropa carregar inumeráveis tartarugas que lá estavam viradas*", segundo o relato do secretário, "*por ordem do mesmo Senhor, que se tinha antecipado a mandar esta diligência, que certamente foi utilíssima, porque fartou a todas as pessoas de que se compunha a tropa, e é sustento que dura muitos dias*". MENDONÇA FURTADO., Francisco Xavier de. *Diário da Viagem...*, pp. 626. Essas tartarugas (Tracajás, *Podocnemis unifilis*) costumam ser coletadas por indígenas ribeirinhos e nem sempre são consumidas de imediato, às vezes podem ser estocadas in loco para posterior consumação. O governador, na verdade, parece "ter se antecipado" à consumação de quem as coletou.

[399] A partir daqui as trajetórias do viajante e de Mendonça Furtado divergem com o governador se dirigindo ao Rio Negro.

Observemos que tanto nesta negociação com os carpinteiros como na negociação anterior com a mãe d'água o termo *caöi* – aguardente – não veio mais acompanhado de *tatà* como antes, o outro termo dessa locução etílica utilizado para diferenciar a bebida destilada dos tradicionais fermentados alcoólicos.

Então, após longa jornada, o viajante finalmente chega ao seu destino:

Iepuràpe acýc cöytè,	A Iepurá cheguei, enfim,
Açò tapyýia recé	Fui por causa dos tapuios.
Ygarupápe aiepotár,	Cheguei ao porto
Tubixába acenõi ucár.	Mandei chamar a liderança.
Öúr júri rubixába,	Veio o líder dos Yuris.
Opópe ogoerúr mocába,	Em suas mãos trazia pólvora.
Ï irúnamo aiecotýár vel	Com ele me aliei ou
Cecè catù aiecotýár	Muito bem me aliei
Inhëengabé aiporacár,	Obedecendo suas palavras.
Aipyrupán cetá mirí	Fiz o resgate[400] de muitos pequenos,
Cunhàmucú etá, e Cunumí	Muitas moças e rapazes,
Coritéité aiepabóc.	E logo parti.

Após isso, o viajante retornou pelo mesmo caminho e ao passar por Gurupatuba novamente, relata que mesmo temeroso passou pela ilha de Gurupá, próximo de onde tinha avistado a mãe d'água, e estourou pólvora, tal qual ela havia solicitado. Mas este último trecho resolve definitivamente a questão sobre qual era o destino do viajante. Os Yuris a quem ele se refere são na verdade os Yurimáguas, povo indígena do tronco Arawak que já mencionamos antes – e que não está extinto, como supôs Navarro, mas

[400] O termo foi traduzido pela de acordo com a correspondência da grafia e principalmente pela proximidade semântica da época a partir do vocábulo *pyripána* em *O diccionario anonymo...*, pp. 149.

habita hoje o Alto Rio Amazonas em território peruano[401]. À época, porém, esse povo habitava o Rio Japurá (Iepuxá/Iepurá/Japurá) como indicaram Patrícia Sampaio, Robin Wright e Silvia Vidal & Alberta Zucchi[402] sendo inclusive um dos grupos articulados na rede política que abrangia desde este rio até o Rio Orinoco passando pelo Rio Negro.

Podemos agora sintetizar algumas informações. Como pode ser notado, este é um documento que tem como tema central uma operação de resgate ou descimento feita ao longo da calha do Rio Amazonas com o propósito de buscar indígenas das missões. A longa viagem realizada, cujo tempo tomado não foi possível precisar, partiu do Rio Moju, próximo a Belém, até o Rio Japurá numa distância navegada de mais de 2.000 quilômetros. Ficou nítido que a atuação do viajante anônimo, o sujeito narrador deste relato, se aproxima muito do tipo de atuação caracterizada por Bárbara Sommer e Patrícia Sampaio como a de um *cunhamena*. Neste caso talvez seja mais pertinente a denominação apyaba, um sujeito intermediário das relações entre tapuias e caraíbas que se utiliza de sua rede de parentesco e alianças com colonos para conseguir víveres e atender solicitações tanto de seus parentes como dos agentes coloniais, isto é, dos caraíbas.

A temporalidade desse documento não pode ser precisada apenas com as informações que nele constam – nem com as informações dos outros documentos anônimos que foram publicados – mas é possível aproximar sua datação. Em primeiro lugar, dados importantes para essa datação são as referências de localidades como Araticu, Gurupatuba e a Fortaleza de Pauxis que a partir de 1758 mudaram de nome e passaram a ser denominadas respectivamente Vila de Oeiras, Vila de Monte Alegre e Vila de Óbidos. Por serem referidas com seus nomes antigos, temos que o episódio narrado certamente ocorreu antes da instituição do Diretório como também que o próprio documento é anterior à lei que instituiu esse órgão.

Outro elemento que registra a temporalidade desse relato reside no próprio léxico do texto, particularmente no modo como o narrador constrói frases de negação, o que também pode ser identificado nos relatos de *Lida de um missionário...*, tanto no que analisamos aqui e como nos outros. De acordo com a linguista Maria Cândida Mendes

---

[401] Cf. TORRES, Fernando Villegas. *El costumbrismo americano ilustrado: el caso peruano. Imágenes originales en la era de la reproducción técnica*. In: Anales del Museo de América. Subdirección General de Documentación y Publicaciones, p. 7-67, 2011., pp. 14 e 27.

[402] SAMPAIO, Patrícia., Op. Cit., 2011; WRIGHT, Robin., Op. Cit., 2005; VIDAL, Silvia M. & ZUCCHI, Alberta. Op. Cit., 1999.

Barros, que se debruçou sobre os catecismos, gramáticas e dicionários manuscritos em nheengatu do século XVIII, uma regra do léxico dessa língua que esses materiais identificavam como uma variedade setecentista "corrupta" do tupi registrado por Anchieta (no século XVI) e Gabriel Filgueiras (no século XVII) é o uso dos termos "niti", "nitio" e "nitibi". Um dos documentos que a autora utiliza para demonstrar seu argumento é o *Caderno da língua ou vocabulário portuguez-tupi de Frei João de Arronches*, de 1739, um clérigo atuante na missão de Gurupá.[403] É o que podemos notar acima em frases como "*xingùpe* nití *açó potár*" ou "*xe çüí* nití *oiabàb*". À época, essa prosódia era característica do Baixo Rio Amazonas, lugar de onde partiu nosso viajante de nome desconhecido. Os relatos aqui analisados, portanto, certamente foram produzidos muito antes da instituição do Diretório, ainda nas primeiras décadas do século XVIII.

Esses relatos, sobretudo *Narração que faz um sertanejo...*, são registros que ajudam bastante a compreender algumas pretensões subjacentes ao projeto do Diretório. Primeiramente, com base nos elementos apontados antes, o sujeito que narra é um indígena – algo fundamental de ser reconhecido – e por essa razão seu relato deve ser entendido como uma fonte propriamente nativa.[404] Além disso, é importante considerar também o lugar de onde o viajante profere seu discurso, isto é, trata-se de um sujeito que consertava barcos e que atuava como agente intermediário nas operações de resgate e descimento. Reitera-se, portanto, o domínio territorial demonstrado por esse viajante com base no seu conhecimento náutico e no seu conhecimento sobre o território por onde transitou. Certamente esses conhecimentos interessaram muito os caraíbas que o acompanharam por toda a viagem.

Outro conjunto de informações se refere mais especificamente às menções feitas sobre a aguardente. Em primeiro lugar, foram quatro os momentos ou tipos de uso mencionados. No início de seu relato, o viajante narra que bebeu com seu tio e com os caraíbas – sujeitos que ele "conhecia um pouco", por isso não bebeu muito – evidenciando que nessa época o consumo da aguardente no âmbito doméstico já havia se consolidado na Amazônia. Além disso, não fica claro qual a proveniência dessa bebida, mas não

[403] BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. *A relação entre manuscritos e impressos em tupi como forma de estudo da política linguística jesuítica no século XVIII na Amazônia*. Revista letras, v. 61, 2003.

[404] Não se trata de realizar aqui uma identificação antropológica tradicional sobre quem esse sujeito é ou não (ou de identificar um "índio puro"), mas sim de sugerir o lugar social que o mesmo ocupa no curso do processo colonial. Ser "índio", neste caso, se trata de alguém com significativo conhecimento sobre o território que ocupa sendo geralmente contratado por agentes para colonização para iniciar suas entradas pelos sertões.

parece descabido supor que ela tenha atuado aí como uma espécie de soldo dos caraíbas ao viajante que se dispôs a levá-los para o sertão para fazer o descimento de tapuias. Essa mesma "forma soldo" da aguardente pode ser observada em outro momento, já próximo do destino de sua viagem na relação estabelecida com os carpinteiros da Aldeia dos Abacaxis. É possível supor também que a aguardente tenha atuado nessa função estando entre as "coisas" não especificadas pelo viajante que foram dadas aos apyabas para acompanhá-lo em sua jornada no início do relato. E também depois – embora não tenha sido mencionado, mas por decorrência do modo como o viajante atuava, isto é, oferecendo "coisas" – na realização do "resgate" entre aos Yurimágua.

Num terceiro momento, a aguardente aparece sendo ofertada às mulheres de Gurupatuba com quem o viajante e os caraíbas passaram alguns dias. Utilizo o termo "ofertada" porque essa situação se assemelha ao que vimos no início do segundo capítulo como algo característico das festas indígenas tradicionais de troca – os dabucuri – que ocorrem, entre outros motivos, para a realização de matrimônios. No entanto, definitivamente não são situações idênticas porque não se trata de uma festa tradicional. E nem de um matrimônio. Ao ser ofertada às mulheres em Gurupatuba naquele contexto, o papel da aguardente se torna profundamente ambíguo: de um lado, subverte o costume indígena de consumir bebidas com maior teor alcoólico apenas em situações festivas e torna esse consumo cotidiano; de outro, inverte os papeis tradicionais de quem oferece e quem recebe bebidas; e ainda, faz confundir ofertas rituais com uma relação de troca fundamentada em outro tipo de valores, pois foi nisso que consistiu a relação entre a aguardente e o corpo das mulheres naquele contexto, uma troca de mercadorias.

Outro momento em que a aguardente aparece, este talvez um dos mais significativos, é quando o viajante se depara com a mãe d'água durante a noite antes de passar pela Fortaleza de Pauxis. Nesse contexto em que a aguardente foi ofertada à entidade, a substância foi utilizada (ou atuou) de maneira idêntica àquela que vimos descrita por Alexandre Rodrigues Ferreira nas atividades xamânicas no âmbito dos dabucuri e também por Alexander von Humboldt quando mencionava que os indígenas colocavam "bebidas inebriantes" ao lado das flautas para serem ofertadas a Gachimana, isto é, ao Jurupari. Essa prática ritual do viajante, portanto, é um registro de que àquela época a aguardente já havia sido incorporada pelos indígenas de acordo com seus modos próprios no âmbito de suas cosmologias.

Há outro dado que corrobora esta última observação. Refiro-me aos termos em nheengatu utilizados para denominar aguardente no início da viagem – *caöi tatà* – e no final da viagem – apenas *caöi*. Desde o século XVI, os dois termos costumam aparecer nos dicionários e crônicas de clérigos ou laicos para diferenciar as bebidas fermentadas alcoólicas produzidas tradicionalmente pelos povos indígenas (cauim, caöi, kau'y etc.) e bebidas destiladas como a aguardente que chegou junto com a empresa colonial (cauim tatá, caöi tatà, kau'y tatá etc.). Ambos vocábulos são provenientes de línguas do tronco Tupi e foram incorporados pelo nheengatu.

João Azevedo Fernandes indica que entre as possibilidades de origem etimológica do termo caöi estão *akayu'y* ("água de caju") ou cao'y ("água de bêbado"), neste último caso fundamentado na tradução proposta por Ermano Stradelli e que foi preferencialmente adotada pelo historiador.[405] No entanto, essas possibilidades etimológicas não parecem excludentes entre si como sugeriu Fernandes. Como vimos no início do segundo capítulo, as línguas dos *povos indígenas ébrios* (como a língua tukana) costumam diferenciar os tipos de fermentados de acordo com os ingredientes utilizados na preparação da bebida.[406] Isso também ocorria entre os tupi da costa, como bem observou Câmara Cascudo a partir das anotações de Georg Marcgrave, um naturalista alemão que foi ao nordeste no século XVII: os denominados *caoí* eram produzidos com os frutos da acaijba (caju, anacardiáceas); os *aipij*, com macaxeiras; os *pacobi*, com pacovas, isto é, bananas; os *abatií*, com milhos; os *nanaí*, com ananás (*Ananas sativus*); os *ietici*, com batatas-doces (*Ipomoea batatas*); os *ianipaba*, com jenipapo (*Genipa americana*), os *beeutingui* ou *tipiaci*, de beijus e tapiocas.[407] No Rio Negro, como referido antes, os indígenas Arawak que adotaram o nheengatu incorporaram o termo kimbundo *aluá*, mas mantiveram o termo arawak *caxiri*.

A adição do termo *tatà* – isto é, fogo – formando a expressão caöi tatà e suas variações marca de fato uma diferença desses fermentados em relação às bebidas destiladas trazidas pelos colonizadores. Fernandes cita Yves d'Évreux a respeito dos indígenas no Maranhão e João Daniel sobre os nativos amazônidas em cujas crônicas são mencionadas situações em que os colonos usavam a aguardente para aproximar os indígenas e criar vínculos de

[405] FERNANDES, João Azevedo., Op. Cit., 2007.
[406] Utilizo a expressão "povos indígenas ébrios" para marcar diferença destas sociedades que não apenas consomem substâncias psicoativas como álcool como também produzem histórica e tradicionalmente.
[407] CASCUDO, Luís da Câmara., Op. Cit., 2011, pp. 137.

amizade com eles.[408] Uma amizade que podia ser interessada e subvertida de ambas as partes, como vimos. Mas o que deve ser destacado no documento nativo que analisamos aqui é o fato de que essa diferença *não é marcada* pelo viajante, o que é profundamente simbólico. Porque mesmo quando o narrador se remete aos vinhos portugueses trazidos pelos caraíbas, ele não usa o termo caöi, mas indica a proveniência de fabricação dessas bebidas certamente reproduzindo o que os caraíbas lhe disseram: Cávados de Primavera[409]. Logo, essa fusão de significados entre caöi e *caöi tatà* no discurso do narrador é um indício de que a aguardente já havia sido incorporada pelos indígenas no âmbito de seus próprios parâmetros sociocosmológicos.

Todavia, considerando que o seu relato também registra uso de aguardente nos diversos tipos de negociação feitas ao longo da narrativa, admite-se que essa bebida não apenas havia sido incorporada aos *hábitos de consumo* dos nativos, mas também às suas *redes de troca e de articulações políticas* (e cosmopolíticas). Vale notar a correspondência das paragens feitas durante boa parte das trajetórias do viajante e da comitiva de Mendonça Furtado ao saírem de Belém ou de suas imediações e rumarem em direção ao interior: os caminhos são quase idênticos distinguindo-se apenas ao final quando o primeiro seguiu em direção ao Rio Japurá e o segundo em direção ao Rio Negro. Nos dois casos, porém, quem remava os barcos e indicava os caminhos eram os indígenas.

É a partir disso, portanto, que devemos compreender a inserção dos artigos 40 e 41 no texto do Diretório. Esses dispositivos pensados para proibir o uso de aguardente pelos indígenas visavam de fato, por um lado, combater o consumo da bebida à luz da razão moral dos autores dessa lei. Mas por outro lado esses artigos expressam com nitidez a pretensão de constranger veementemente a *comutação* da aguardente entre os indígenas, isto é, para evitar que essa bebida já largamente difundida fosse utilizada *pelos nativos* como gênero de troca em suas *redes*. Esses artigos, portanto, não se relacionam diretamente ao artigo 42, dispositivo que tinha como prerrogativa a submissão dos indígenas pelo trabalho. Este dispositivo, na verdade, ratificou uma prática já existente expressa no relato do viajante que analisamos e que, segundo João Daniel, tratava-se de uma relação que o jesuíta denominou "*contrato da aguardente*" no qual esta substância

---

[408] FERNANDES, João Azevedo. *Liquid fire – Alcohol, Identity, and Social Hierarchy in Colonial Brazil*. In: PIERCE, Gretchen & TOXQUI, Áurea (eds.). Alcohol in Latin America: a Social and Cultural History. Tucson: University of Arizona press, 2014.
[409] NAVARRO, Eduardo de Almeida., *Um texto anônimo...*, pp. 187.

consistia na principal moeda paga aos indígenas: "*daqui vem o grande* negócio *que com eles fazem os brancos com esta bebida, porque com elas têm deles quanto querem; e se os brancos põem de parte as consciências, com uma frasqueira enchem um barco de outras drogas*".[410]

Diferentemente, ao versarem sobre *comutação*, os artigos 40 e 41 se articulavam com outra das prerrogativas básicas do Diretório que era "o aumento do comércio" colonial – ideia reiterada em todo o texto da lei – que teve como precedente jurídico e arcabouço institucional a fundação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1755. Nesse sentido, ao visar constranger as redes de troca tradicionais dos indígenas, estes artigos também refletiam o propósito de constranger o que já vimos ser uma das principais instituições nativas relacionadas a elas: as festas. Entenda-se, porém, que esse "constrangimento" – no sentido de comprimir, diminuir de tamanho – não significou a supressão ou eliminação completa dessas redes senão, como empresa monopolista colonial, a apropriação de suas rotas, caminhos e agentes envolvidos. Isto é o mesmo que afirmar que (pelo menos na região norte) essa companhia de comércio não foi "criada", mas meramente *assentada* sobre as redes nativas. Logo, institucionalizar a aguardente como *moeda* no artigo 42 na verdade não contradizia, mas ajudava a garantir essa apropriação.

Isso recoloca em debate a ideia defendida por John Hemming segundo a qual a Companhia Geral do Comércio teria trazido uma mudança radical na vida dos povos indígenas ao criar os alicerces para uma sociedade mercantil inexistente até então. É certo que para a empresa colonial foram fundamentais a mão de obra dos nativos e a dos negros escravizados trazidos da África. No caso destes, interessava também o tráfico transatlântico, que à época já era muito lucrativo. Mas a empresa colonial também deve sua expansão à apropriação dos conhecimentos territoriais (além dos territórios em si) e das redes de trânsito de bens e pessoas que os indígenas construíram ao longo de séculos.

Das redes indígenas à companhia de comércio dos portugueses, a aguardente se espalhou pelo território amazônico e ao ser incorporada pelos nativos conseguiu criou suas raízes. O que fica claro, portanto, é que a empresa colonial trouxe novos contextos de uso de uma substância com alta capacidade embriagante entre os indígenas. Particularmente com o Diretório, inaugurou-se um período de maior incentivo ao uso da

[410] DANIEL, Pe. João. *Tesouro...*, pp. 526 (grifo nosso).

aguardente sob formas alheias aos domínios dos nativos. Aprofundaremos isso na próxima seção mostrando também como isso ocorreu especificamente no caso do Rio Negro.

3.2. Clastres, Foucault e o molinote de Poiares

Em 1786, a Freguesia de Santo Ângelo no Lugar de Poiares, elevada a vila fazia dezoito anos, contava com o total de 404 moradores sendo destes 15 "pretos escravos", 23 "brancos" e 366 "índios" distribuídos em 44 casas. Na sua *Viagem Filosófica*, Alexandre Rodrigues Ferreira anotava ao final de cada parte informações sobre a produção e a produtividade – isto é, o tipo de produto comercializável e sua quantidade num determinado tempo – referente a cada lugar por onde passava. Como mencionado antes, o propósito da viagem de Ferreira era não apenas registrar a situação da fronteira norte após o Tratado de Santo Ildefonso de 1777, mas também prover informações à coroa a respeito da situação econômica das vilas criadas pelos portugueses no Rio Negro.

O naturalista registra sobre Poiares a produção de farinha, arroz, milho, cacau, café, tabaco e mel, itens que também são produzidos em diversos outros lugares por onde passa. No entanto, havia um item produzido exclusivamente nesta vila, o que a diferia das outras do Rio Negro: a aguardente. No seu "Mapa das qualidades dos gêneros cultivados e colhidos pelos moradores brancos, e índios aldeados no Lugar de Poiares" consta que até 2 de agosto de 1786 – considerando-se o início do mesmo ano – foram produzidas 60 ditas de aguardente.[411]

O naturalista explica a que se refere com o termo "dita":

> *é a de que usam as índias para o serviço de suas casas, como são as* ***panelas chamadas igaçabas, algumas tigelas, alguidares, bilhas etc. são feitas à mão, e cozidas debaixo de tijupares de lenha ou antes cascas de paus****, escolhendo elas para a dita louça o barro mais limpo de areia; incorporando-lhe para não estalar, a* ***cinzas da árvore caripé ou a cal dos cascos das tartarugas, ou o pó das escórias de ferro****; e* ***envernizando-a por dentro com a resina de jutaicica****, para suprir o vidro.*[412]

[411] FERREIRA, Alexandre Rodrigues., Viagem..., pp. 262.
[412] IDEM., pp. 395.

Ferreira relata que as ditas de aguardente mencionadas eram fabricadas por Bento José do Rego, ex-diretor de Poiares que naquele momento havia sido nomeado ouvidor interino e capitão de infantaria auxiliar.[413] Este sujeito obteve licença da administração colonial de Belém para construir na sua roça um molinote em 26 de Fevereiro de 1785 devendo apenas pagar um subsídio ao governo.[414]

Os *molinotes* – também denominados "engenhocas" – eram semelhantes aos engenhos de açúcar, mas menores e destinados à produção de aguardente como nos informa João Daniel. Ou seja, além de utilizar animais para tração (como bois) movia grupos de trabalhadores (geralmente escravizados) para carregar a cana do canavial até os equipamentos, outros para ministrarem as moendas, outros para administrarem as caldeiras, outros para fazerem lenha e chegarem ao pé das fornalhas, outros para colocarem nas fôrmas e outros para fazerem os roçados e searas. Comparado aos engenhos, os molinotes moviam gente e animais para tração em menor escala, mas para as mesmas funções. O trabalho dos bois (conduzidos por escravizados ou "serviçais") tinha de seguir uma determinada divisão do tempo para a realização das atividades na moenda:

> *Ordinariamente trabalham quatro horas, as quais acabadas se laçam outros, e se soltam aqueles, que dali vão pastar para o campo; e assim se vão revezando uns aos outros de quatro em quatro horas, de sorte que* ***para moerem 24 horas*** *a quatro horas são necessários ao menos 24 bois, com a circunstância de que no curral, ou estacada, não tem alimento algum, e por isso os últimos jejuam todo o dia e toda a noite; e pela manhã voltam a vaquejar pelo curral como no dia antecedente* [...][415]

O padre não traz informação sobre a quantidade de horas trabalhadas pelos escravizados e "serviçais", mas como se nota a fabricação de aguardente de cana consistia numa atividade laboral diária que tendia a ser ininterrupta. É desse tipo de aparato e de relação de trabalho que tratava Alexandre Rodrigues Ferreira em sua descrição. "*Conseguiu finalmente o capitão de infantaria auxiliar Bento José do Rego, morador do Lugar de Poiares, a licença de erigir na sua roça um molinote de cana para fabricar*

[413] SAMPAIO, Patrícia. Op. Cit., 2003.
[414] FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem...*, pp. 258.
[415] DANIEL, Pe. João. Tesouro..., vol. 2, pp. 43.

algum mel e também a aguardente da terra".[416] É o que relata o naturalista, sugerindo não ter sido esta a primeira tentativa do capitão instalar tal equipamento.

Vale lembrar que apenas trinta anos antes dessa concessão a Bento José do Rego o Lugar de Poiares, batizado pelos missionários de Santo Ângelo do Cumaru, ainda era conhecido pelos indígenas como Jurupari-purassé-rendaua. Como vimos, este é um lugar de memória que possui forte relação com os acontecimentos da década de 1750 e com os complexos de ebriedades dos nativos. Ou seja, trata-se de um lugar cujo antigo nome indica um forte simbolismo cultural, político e econômico para os povos do Rio Negro. No entanto, nas décadas finais do século XVIII essa mesma vila, que chegou a ser uma das mais promissoras economicamente, já não existia mais. Como podemos entender o surgimento e desaparecimento tão rápido de uma vila inteira? Essa questão será a linha que norteará as reflexões que faremos nesta seção.

Patrícia Sampaio já se debruçou sobre esse tema, mas com uma perspectiva diferente da que apresentamos aqui.[417] Foi a primeira vez em seus trabalhos que a autora percebeu a existência de uma extensa rede de articulações políticas dos indígenas do Rio Negro trazendo à tona o enorme signo de tensão social que a fundação dessa vila representava durante o século XVIII. Neste caso, o personagem principal do artigo da autora era Aduana, nosso já conhecido, como a principal liderança indígena desse lugar. De acordo com Sampaio, devido à sua capacidade de articulação, o líder conseguiu mover grande quantidade populacional para ocupar essa aldeia.[418]

No seu estudo, entretanto, a historiadora também observa uma significativa diferença na Poiares observada pelo ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio – em 1775, menos de vinte anos depois de sua elevação à vila – e aquela na qual Alexandre Rodrigues Ferreira passou, em 1785. Na descrição de Ribeiro de Sampaio, de fato Poiares representava certa pujança econômica que já não se via mais na década de 1780. Por outro lado, Patrícia Sampaio também observou que aquele era um lugar simbólico para os indígenas relacionado ao Jurupari, mas não aprofundou o assunto. Para a historiadora, amparada nos estudos de Barbara Sommer, as tensões sociais ali existentes decorriam

[416] IDEM., pp. 398

[417] SAMPAIO, Patrícia., Op. Cit., 2003.

[418] IDEM., pp. 77. Não entraremos novamente no debate sobre a existência ou não de uma posição hierárquica e controladora das lideranças indígenas, pois fizemos isso no capítulo precedente e seguimos a mesma perspectiva. Este, nos parece, é mais um registro de que as antigas articulações indígenas rionegrinas eram movidas por muitas cabeças.

basicamente da indiferença do projeto do Diretório em relação às hierarquias indígenas no Rio Negro colocando em contato na mesma vila etnias rionegrinas muito distintas (os Barés, tradicionais habitantes do Rio Negro, e os Passés, habitantes do Rio Japurá) que poderiam expressar rivalidades étnicas entre si. Ainda segundo ela, somava-se a isso algumas tensões entre os próprios colonos, clérigos e laicos.

Esses elementos suscitados pela historiadora não nos parecem sem lugar ou equivocados, pelo contrário. Certamente as diferentes camadas de tensão social mencionadas por Sampaio parecem ter incidido bastante sobre o destino dessa vila. Porém, assumindo que Poiares ocupava um lugar no âmbito do processo colonial, para analisar seu surgimento e desaparecimento repentino é necessário considerar também a relação estreita entre o embargo da comutação de aguardente entre os indígenas e os interesses coloniais na produção e distribuição dessa substância. Há algo mais no assentamento e desaparecimento de uma vila sobre um lugar simbólico associado a instâncias políticas, econômicas e religiosas daqueles indígenas.

O lugar de Poiares foi elevado à vila junto de outras aldeias em 1758 por Mendonça Furtado em articulação com Miguel de Bulhões, como vimos. Vale lembrar que antes de ser governador Mendonça Furtado havia sido um militar que ingressou no Regimento da Armada em 1735 servindo ali até 1751 quando foi convocado pela coroa por intermédio de seu irmão Pombal para, como o governo colonial se referia à região norte, "ressuscitar aquele muito mais cadáver do que Estado".[419] Essa informação é relevante para que levemos em consideração que um sujeito formado entre militares *pensa como* um militar. E sua nomeação como governador, como demonstrou o historiador Fabiano Santos, pretendia realizar e consolidar as conquistas portuguesas no norte. O que parece estar em jogo na fundação de Poiares é uma disputa de poder e domínio territorial.

Coloquemos em debate as noções de poder e domínio para refletirmos sobre algumas implicações dessa disputa territorial em Poiares. Para isso, parece oportuno evocar autores como Pièrre Clastres, antropólogo que se dedicou ao estudo do poder entre as populações ameríndias, e Michel Foucault, que apresentou um refinamento teórico indispensável sobre o assunto que nos interessa aqui. Sua noção de poder não inclui modos de organização sociopolítica dos indígenas, mas suas reflexões acerca de como o

[419] SANTOS, Fabiano Vilaça. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751 – 1780).* Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2008, p. 52 e 58.

poder passou a ser exercido durante o período moderno da história europeia será fundamental para esta análise.

Nosso ponto de partida serão algumas considerações de Pièrre Clastres, autor que voltou a ser largamente utilizado por etnólogos mais recentemente. Suas contribuições no âmbito dos aspectos políticos e espirituais dos povos indígenas são referências fundamentais. Seus estudos marcaram um momento de "virada teórica" na antropologia durante a década de 1970 ao buscar aproximar o conceito de cultura a certa noção de política. Disso surge o seu *A Sociedade contra o Estado*, um esforço de interpretação que apresenta uma "antropologia política" como ciência rigorosa. À época, ainda era muito corrente nos trabalhos antropológicos a referência a sociedades tradicionais como "primitivas". Logo, foi particularmente sobre essa noção de *primitivo* que o autor se debruçou para investigar seus princípios teóricos e as implicações políticas de atribuir essa categoria como denominador apriorístico de *sociedades tradicionais*.

Clastres classifica como "etnocentrismo sólido e inconsciente" os discursos implícitos na noção de *primitivo* segundo os quais as sociedades originárias são definidas não tanto pelo que as constitui, mas por ausências. Assim, assentadas sobre uma imagem de miséria atrelada a esses povos, as antigas teorias antropológicas – entre elas as de inúmeros antropólogos funcionalistas – embasavam sua lógica argumentativa sobre um pano de fundo teleológico da história. Por essa razão, só podiam classificar essas sociedades como *sem* mercado e *sem* estado.

A proposta clastriana, de outro modo, consistiu em revelar que o que essas teorias evolucionistas faziam era atribuir pressupostos cosmológicos do pensamento ocidental sobre essas sociedades. Seus fundamentos, portanto, giravam em torno de dois axiomas: o primeiro seria a ideia de estado como destino de toda civilização; o segundo em torno da ideia de trabalho para produção de excedentes como condição *sine qua non* para o bem-estar de uma civilização. Já introduzimos a discussão desse tema no capítulo 2 ao analisarmos noções de civilização e de trabalho (e ócio) presentes nas descrições de Alexandre Rodrigues Ferreira, Alexander von Humboldt, Ribeiro de Sampaio e também no texto do Diretório, nos seus artigos 13, 14 e sobretudo 28. Para avançar esse debate, é válido remeter à crítica sobre a noção de trabalho na obra de Clastres, sendo este um momento mais oportuno para tal.

O antropólogo define dois modos de atuação que caracterizariam um contraste fundamental entre o trabalho nas sociedades industriais e os das sociedades tradicionais. Para as primeiras, o trabalho se fundamenta no *domínio absoluto* da natureza – um signo da noção de civilidade, acrescento – enquanto para as últimas o trabalho constitui um domínio do meio adaptado e *relativo* às necessidades – tal qual o manejo indígena relacionado à Terra Preta de Índio, por exemplo. Assim, não faria sentido comparar equipamentos tecnológicos (ou tecnologias) já que, primeiro, em cada sociedade elas existem para satisfazer as necessidades específicas do grupo. Isto é, estão subsumidas ao modo como as sociedades se organizam e lidam com o meio. Em segundo lugar, e em decorrência do primeiro, *não há* uma escala abstrata pela qual se poderia medir diferentes intensidades tecnológicas.

Clastres remonta ao argumento de Marshall Sahlins – que evocamos no capítulo anterior – segundo o qual as sociedades tradicionais seriam sociedades da abundância voltadas a diminuir o máximo possível o tempo necessário para as atividades laborais em favor de períodos de lazer mais prolongados. Logo, com esse arcabouço teórico o antropólogo refletia sobre a chegada de tecnologias ditas "mais eficientes" associadas ao trabalho durante o processo de colonização:

> A vantagem de um machado de metal sobre um machado de pedra é evidente demais para que nela nos detenhamos: podemos, no mesmo tempo, realizar com o primeiro talvez dez vezes mais trabalho do que com o segundo; ou então executar o mesmo trabalho num tempo dez vezes menor. E, ao descobrirem a superioridade produtiva dos machados dos homens brancos, os índios os desejavam, não para produzirem mais no mesmo tempo, mas para produzirem a mesma coisa num tempo dez vezes mais curto. Mas foi exatamente o contrário que se verificou, pois, com os machados metálicos, irromperam no mundo primitivo dos índios a violência, a *força*, o *poder*, impostos aos selvagens pelos civilizados recém-chegados.[420]

Muitas foram as críticas à obra de Pièrre Clastres sobretudo a respeito de sua noção de poder nesse trecho destacado. Nosso questionamento aqui é o seguinte: como entender a frase "*irromperam* [*firent irruption*] no mundo primitivo dos índios a violência, a força,

[420] CLASTRES, Pièrre. Op. Cit., 2003 [1974], pp. 208. Grifo nosso.

o poder...” senão considerando como implicação que “violência”, “força” e “poder” nessa frase estão colocados como elementos que vêm de fora – isto é, com a colonização – e portanto inexistentes entre as organizações sociais dos indígenas?

Como vimos antes, nos diários e descrições de viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio e Alexander von Humboldt relatava-se diversas ocasiões potenciais ou reais em que os indígenas se organizavam em articulação contra o governo colonial ou contra outros indígenas de diferentes etnias – que podiam estar aliados ou não à administração portuguesa. Analisamos essas ocasiões, sobretudo as que ocorreram na década de 1750, e com elas refletimos sobre a noção de “macrossistemas” proposta por Silvia Vidal e Alberta Zucchi discutindo o modo como os indígenas, na verdade, expressavam ou faziam manifestar seus mecanismos de poder. Em vista disso, não é possível afirmar que não existia manifestação de poder nas sociedades indígenas como sugere a leitura daquela frase clastriana no contexto em que foi apresentada.

Do mesmo modo, recorrentemente pôde ser notado como a violência e a força são elementos que também estavam presentes nas ações políticas dos indígenas e nas expressões de suas organizações tradicionais. Basta considerar, para citar apenas situações do próprio Rio Negro, os acontecimentos que envolveram o episódio do Rio Marié em 1755 e os diversos levantes subsequentes de Lamalonga, Tomar e Moura de 1757. Ou seja, lideranças indígenas enganando os agentes coloniais e cometendo um assassínio profundamente simbólico bem como uma acirrada disputa territorial contra a expansão da administração portuguesa. Houve também, como vimos, o episódio do Rio Apapóris de 1782 no qual Inácio realizou com Camanau um ato simbólico de canibalismo.

Enfim, muitos exemplos poderiam ser citados. Sabe-se, inclusive, que enquanto no Rio Negro ocorriam aqueles episódios na década de 1750, na região sul, próximo a Sete Povos das Missões, ocorriam diversas disputas territoriais nas quais o povo Guarani esteve envolvido. Será que o antropólogo cometeu tamanho engano em sua reflexão sobre o poder nas sociedades indígenas?

À época, após a publicação de seu estudo, Clastres teve de explicar vários dos argumentos que defendeu em *A Sociedade contra o Estado*. Boa parte das críticas questionava sua noção de Estado, mas motivado por elas, o antropólogo também

esclareceu sua noção de poder entre os indígenas apresentando soluções para questões sobre o assunto (embora tenha deixado outras em aberto e criado outras tantas). Para o tema que estamos debatendo – a saber, o poder nas sociedades tradicionais em relação às sociedades modernas ocidentais – o autor apontou um caminho interessante:

> O que se entende exatamente por sociedade primitiva? A resposta nos é fornecida pela mais clássica antropologia quando ela quer determinar o ser específico dessas sociedades, quando quer indicar o que faz delas formações sociais irredutíveis: as sociedades primitivas são as sociedades sem Estado, são as sociedades cujo corpo não possui órgão separado do poder político. E conforme a presença ou a ausência do Estado que se opera uma primeira classificação das sociedades, pela qual elas se distribuem em dois grupos: as sociedades sem Estado e as sociedades com Estado, as sociedades primitivas e as outras. O que não significa, evidentemente, que todas as sociedades com Estado sejam idênticas entre si: não se poderia reduzir a um único tipo as diversas figuras históricas do Estado, e nada permite confundir entre si o Estado despótico arcaico, o Estado liberal burguês, ou o Estado totalitário fascista ou comunista. Cuidando de evitar, portanto, essa confusão que impediria, em particular, compreender a novidade e a especificidade radicais do Estado totalitário, assinalaremos que uma propriedade comum faz com que se oponham em bloco as sociedades com Estado às sociedades primitivas. As primeiras apresentam, todas, aquela dimensão de divisão desconhecida entre as outras, todas as sociedades com Estado são divididas, em seu ser, em dominantes e dominados, enquanto as sociedades sem Estado ignoram essa divisão: determinar as sociedades primitivas como sociedades sem Estado é enunciar que elas são, em seu ser, homogêneas porque indivisas. E reconhecemos aqui a definição etnológica dessas sociedades: *elas não têm órgão separado do poder, o poder não está separado da sociedade*.[421]

[421] CLASTRES, Pièrre. Op. Cit., 2004 [1980], pp. 101.

Na tentativa de solucionar um problema que ele próprio criou, Pièrre Clastres acabou rompendo com uma tradição interpretativa acerca da noção de poder que permeou durante décadas a antropologia. Neste ponto é que a teoria clastriana vai ao encontro do pensamento de Michel Foucault apresentando uma nova concepção de poder dissociada de um "privilégio da regra e da proibição", como apontou o filósofo. Essa distinção sugerida por Clastres, portanto, revelou-se a Foucault como um modo de coerção gestado pelo mundo ocidental.[422] Partindo desta consideração – e também da superação da oposição instinto *versus* cultura, isto é, abandonando a ideia de instinto como uma predisposição natural e biológica – Foucault buscou compreender distintos modos de exercício de poder – no sentido de formas heterogêneas de sujeição – que denominou *mecanismos positivos*. Eles já apareceram ao longo de nossa pesquisa e serão retomados a seguir à luz do pensamento foucaultiano.

Uma dessas formas de exercício de poder foi desenvolvido como um modo de *dominação* dentro do exército entre os séculos XVI e XVIII motivado essencialmente pelo surgimento de uma inovação: o fuzil com tiro rápido e ajustado. Esse recurso exigiu maior treinamento dos indivíduos para desempenhar sua função com maior eficiência na medida em que uma pessoa deveria se colocar *em linha* simultaneamente com outras. Esse modelo de dominação derivado do ambiente militar, segundo Foucault, foi responsável por provocar o deslocamento da noção de poder como *unidades que orbitam em torno de um chefe* para um poder enquanto *unidade piramidal que se organiza a partir da composição de diversos chefes intermediários*.[423] Há certa noção de eficiência subentendida nesse modelo que transitou entre práticas e discursos na Amazônia colonial.

Ao longo de nosso estudo vimos surgir um movimento na década de 1750 transformando a relação entre o governo colonial e os indígenas. Refiro-me à postura da administração de Mendonça Furtado incorporando lideranças indígenas na estrutura do governo, isto é, fazendo-as ocupar diversos postos estratégicos – o posto de Principal, por exemplo – para atuar nos descimentos de outros indígenas ou para garantir o domínio colonial nas povoações portuguesas – o caso das nomeações de indígenas aos cargos de Vereador e Juiz Ordinário. Para o que nos interessa, o Diretório cristalizou também o

[422] FOUCAULT, Michel. *As Malhas do Poder*. In: MOTTA, Manuel Barros (org.). Foucault – Segurança, Penalidade e Prisão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
[423] IDEM., pp, 173-174.

posto de Remeiro, que teria na aguardente seu *soldo*. As tentativas de integração dos indígenas à estrutura da colonização ofertando-lhes cargos expressa tal forma de sujeição.

Por outro lado, o Diretório – extrapolando o texto dessa lei – inaugurou uma disputa de discursos que foi superada com a prevalência daquele que melhor serviu de justificativa para o governo colonial realizar seu projeto de domínio sobre os indígenas e seus territórios.

Um desses discursos defendia a proibição do comércio e consumo da aguardente, algo que já havia sido proposto antes sem sucesso, deixando livre a produção de bebidas de mandioca.[424] Este discurso admitia ser inviável que ambas bebidas fossem completamente proibidas e, considerando ser esta raiz a base da alimentação nas povoações atendendo orientações do Diretório, o incentivo para a produção de embriagantes derivados de mandioca poderia ser um meio eficaz de incentivar a produção de gêneros alimentícios. Assim, seria possível garantir a prosperidade da economia colonial, ideia defendida por Alexandre Rodrigues Ferreira:

> *Reparou o doutor ouvidor Ribeiro de Sampaio que o efeito desta* [proibição nos artigos 40 e 41] *tinha sido o mesmo que o das outras proibições e desenganando-se com o governador, que não havia meio de eficazmente coibir a introdução de* ***aguardente; antes coibida esta, se não podia coibir a outra bebida do pajuaru e a da aguardente dos beijus****, em prejuízo das roças de maniva cujas raízes se arrancavam, não para se fabricar as farinhas, mas para se destilarem as aguardentes, e em carta de 5 de junho de 1774 representou a V. Exª* ***que visto ser impossível excluir absolutamente a introdução da aguardente, antes ficar servindo a exclusão da de cana, de introdução da outra dos beijus****; e visto não ter a câmara desta vila [de Poiares] de que se assegurar um rendimento certo para as despesas públicas.*[425]

Talvez a proibição completa de ambas bebidas fosse o que sua razão moral o levaria a defender, mas ao consentir apenas com a produção das bebidas de mandioca, o naturalista mostrava preocupação com o abastecimento das vilas da capitania do Rio Negro. Note-se, porém, que esse incentivo se volta à produção de *aguardente* de mandioca, não de fermentados tradicionais como o pajuaru.

---

[424] Em 1684, 1691, 1702 e 1707. CHAMBOULEYRON, Rafael. *The 'Government of the Sertões': Cane Brandy, Sugar, and Indians in Colonial Amazonia*. 1-31. Belém: UFPA, 2008; CUNHA, Ana Paula Macedo. *Engenhos e engenhocas: atividade açucareira no Estado do maranhão e Grão-Pará (1706-1750).* Dissertação de Mestrado, UFPA, 2009.

[425] FERREIRA., Alexandre Rodrigues., *Viagem...*, pp. 389-399.

Já o outro discurso trata menos do abastecimento das vilas do que da manutenção de determinada organização ou ordem social. É o que se nota no comentário de Antonio José Pestana da Silva, ouvidor que antecedeu Ribeiro de Sampaio no Rio Negro:

> ***Por ser o uso da aguardente muito nocivo se houver excesso, assim como o de qualquer bebida forte, se proibiu a sua introdução****, exceto nos casos de remédio, e de ser justa a sua aplicação. Por mais que se acha defendido aquele gênero, nem por isso está de todo vedado, porque a sua necessidade tem feito fácil a transgressão.* ***Tem havido licenças dos governadores para se introduzir o dito gênero, já para os Índios quando enfermam****, já pelas frialdades que participam,* ***nadando e puxando canoas pelos rios à sirga****, em cujo trabalho não tem abrigo algum de vestidos****, e para se evitar que eles usem de bebidas espirituosas, extraídas das manibas que arruinam a saúde. Pelo que seria justo relaxar a proibição****, e só se refreasse a abundância pelas mesmas razões que o Diretório permite.*[426]

Logo, de acordo com o ouvidor, a permissão do comércio e consumo da aguardente de cana devia servir para "*evitar*" que os indígenas usassem de suas "*bebidas espirituosas, extraídas das manibas que arruinam a saúde*". Quanto à aguardente, o ouvidor caracteriza como remédio, a mesma ideia presente no Diretório. Mas o que está implícito neste breve comentário é que evitar as "bebidas espirituosas" consiste no mesmo tipo de constrangimento e coerção dos complexos de ebriedade dos indígenas.

O comentário de Pestana da Silva marca também um choque entre tradições médico-farmacológicas. Em seu *Da Dieta nas Doenças Agudas*, Hipócrates orientava a utilização do vinho (no seu tempo ainda não havia destilados alcoólicos) como remédio para curar ferimentos, como diurético etc[427]. Logo, ao evocar a aplicação da aguardente de cana enquanto *remédio*, o ouvidor inscreve seu discurso na tradição hipocrática da teoria dos humores. Por outro lado, há de se considerar que apenas entre os indígenas do Rio Negro há uma enorme diversidade de tradições médicas, cada uma com suas especificidades. No entanto, há substâncias e preceitos comuns nessas tradições que são o paricá, o caapi (considerados propriamente ciências medicinais, como vimos) e as próprias festas nas quais o consumo de fermentados alcoólicos estão presentes.

Do ponto de vista nativo, então, estes é que são remédios. Mas execrando as práticas tradicionais nativas e exaltando algumas aplicações possíveis para a aguardente, o que

---

[426] PESTANA DA SILVA, Antônio José. *Meios de Dirigir o Governo Temporal dos Índios*., 1775/1776, pp. 55.
[427] JOHNSON, Hugh. Vintage: The story of wine. Simon and Schuster, 1989, pp. 45.

Pestana da Silva apresenta é uma apologia à eficiência dessa bebida. Particularmente em relação aos fermentados alcoólicos, uma eficiência coercitiva. Foi este o discurso que prevaleceu orientando as práticas coloniais a partir da segunda metade do século XVIII reverberando as diretrizes da lei de 1757.

Aliás, o próprio sistema de leis como sistema de representação, formulação e análise do poder consistiu propriamente num outro modo de dominação – mais teórico, segundo Foucault – criado pelo Ocidente. Para demonstrar a consolidação do aparato jurídico como instrumento de poder, o filósofo faz menção a um processo ocorrido entre o período medieval e a modernidade na Europa:

> no fundo, no Ocidente, os grandes sistemas estabelecidos desde a Idade Média desenvolveram-se por intermédio do crescimento do poder monárquico, à custa do poder, ou melhor, dos poderes feudais. Ora, nessa luta entre os poderes feudais e o poder monárquico, o direito sempre foi o instrumento do poder monárquico, contra as instituições, os costumes, os regulamentos, as formas de laço, e de pertinência característicos da sociedade feudal.[428]

Quando se trata da Amazônia, e mais particularmente do Rio Negro, a situação é consideravelmente diferente à do período medieval europeu: são outras as instituições dos indígenas que entraram em choque com o governo colonial (metropolitano e monárquico, por sua vez). No entanto, a comparação entre os mundos medievais na Europa e os mundos indígenas – enfatizo o plural – não parece fora de lugar e já foi sugerida antes. O historiador João Azevedo Fernandes, na busca pelos fundamentos das condenações da embriaguez, comparou a postura de clérigos latinos durante a Idade Média com a postura dos missionários que chegaram à América a partir do século XVI. Fernandes observou que ao abominar o consumo das bebidas alcoólicas considerando-o profano, a disposição desses sujeitos em relação aos indígenas da costa foi idêntica à dos clérigos medievais condenando o consumo alcoólico dos germânicos durante a Idade Média.[429] No caso do Rio Negro do século XVIII, vimos que essa disposição condenatória esteve presente tanto em discursos de laicos como de clérigos, mas no caso dos diários de viagem e das crônicas essa disposição também teve como pressuposto a ideia de *moderação do beber*. Se, como

[428] FOUCAULT, Michel. Op. Cit., 2012, pp. 170
[429] FERNANDES, João Azevedo., Op. Cit., 2011.

apontamos antes, não é possível generalizar o modo como todas as culturas indígenas foram atingidas com essas condenações, pelo menos em relação às sociedades ébrias nativas o argumento a seguir parece pertinente.

Como vimos, as festas com consumo de psicoativos eram propriamente instâncias de poder dos nativos, não sendo provenientes de um "poder centralizado". Nelas, ou seja, no âmbito desses complexos de ebriedades, o poder era múltiplo e a própria existência dessas instituições era antagônica àquilo que buscava se assentar sobre os territórios nativos: o poder colonial. Nesse sentido, as diferentes situações nas quais de alguma forma as festas operaram como instâncias paralelas de poder (na recepção da comitiva de Mendonça Furtado em Itarendaua, nos casos de Matias Pais e Desidério e no episódio do Rio Marié com os subsequentes levantes indígenas) foram acontecimentos emblemáticos que constituíram a experiência de Mendonça Furtado e se materializaram nos artigos que condenavam as ebriedades nativas. Desse ponto de vista, cabe salientar, a mudança no governo temporal sobre os indígenas de jesuítas para diretores foi apenas um elemento complementar para estabelecer um novo foco de coerção.

Enquanto instrumento de poder o Diretório consistiu numa forma de sujeição que remonta a tempos antigos, muito anteriores ao século XVIII. E aqui voltamos ao primeiro capítulo, particularmente quando tratamos da relação dessa lei de 1757 com as leis que o antecederam: o tipo de mecanismo de poder que essa lei manifesta remonta a princípios mais antigos do que aqueles que embasaram a formulação do Regimento das Missões do século XVII, pois como instrumento jurídico vinculado a um poder monárquico seus fundamentos parecem se remeter a um tempo anterior inclusive à chegada dos europeus à América, ainda durante a Idade Média europeia. Como esses fundamentos se constituíram e os caminhos que os levaram à instituição do Diretório são questões que merecem uma pesquisa à parte. Friso apenas que este já antigo mecanismo de poder foi reatualizado no século XVIII para, no caso da colonização portuguesa, instaurar uma nova ordem e uma nova disposição do governo em relação aos indígenas.

Por fim, o tempo do Diretório também inaugurou um período de aperfeiçoamento de *técnicas* de sujeição. Esta modalidade de domínio, quando se trata das festas e de outras instituições indígenas, foi a que mais promoveu a desarticulação da economia e das organizações sociopolíticas dos nativos. A partir do momento em que os ritos festivos tradicionais – e aqui me refiro sobretudo aos dabucuri, centrados no consumo de fermentados alcoólicos – passam a ser sistematicamente combatidos, uma drástica

mudança se instaura na vida desses povos indígenas ébrios. Enquanto a produção de bebidas como o caxiri era uma atividade atribuída às mulheres – conhecedoras por excelência das técnicas de fermentação, sujeitos magnificados que dominavam todo o processo de produção das bebidas e cuja atividade na preparação dos fermentados se inscreve num conjunto de signos que integra um complexo sistema de relação de alteridades – a produção de aguardente em geral é uma atividade masculina, por excelência hierarquizada e voltada à fabricação em massa de uma substância que passa a ser consumida cotidianamente. Logo, se antes das intervenções coloniais as bebidas com maior teor alcoólico eram consumidas tradicionalmente *apenas* em situações festivas, após as intervenções coloniais se tornou comum consumir aguardente em qualquer situação.

Com uma produção menos onerosa, pois os molinotes necessitavam de menos braços do que os engenhos, e por estabelecer uma relação de trabalho com indígenas para benefício do governo colonial, a *produção* de aguardente chegou inclusive a competir com a produção de açúcar nos séculos XVII e XVIII.[430] Tornou-se um mecanismo de sujeição dos indígenas, não apenas de sua mão de obra, mas a submissão e o constrangimento de seus modos de vida tradicionais. É nesse sentido que a autorização do governo colonial para a instalação de um molinote em Poiares foi profundamente estratégica e emblemática para fazer as disputas sobre esse lugar se inclinarem para o domínio colonial. Como vimos, esse molinote foi concedido a Bento José do Rego, um homem, pois às mulheres não cabia esse tipo de concessão.

Nesse sentido, o constrangimento das festas significou uma profunda desestruturação das relações de gênero e das próprias sociedades indígenas.[431] Ao mesmo tempo, a conquista de Poiares se inscreveu num movimento colonial mais amplo para se assentar sobre as redes políticas dos indígenas amazônidas, o que apontamos na seção anterior, mas certamente foi mais que isso. Conquistar Poiares – fundá-la *sobre* Jurupari-purassé-rendaua – significou para os portugueses constranger um dos fundamentos dos levantes indígenas: as festas, seu território e suas memórias. Ou seja, uma ação politicamente orientada da empreitada colonial. Logo, mesmo considerando que essa vila também

[430] CHAMBOULEYRON, Rafael. Op. Cit., 2008; CUNHA, Ana Paula Macedo. Op. Cit., 2009.

[431] Essa reflexão é fruto das minhas anotações de campo em São Gabriel da Cachoeira. As assimetrias de gênero ficam muito evidentes numa cidade em que os dabucuri permanecem existindo em meio à proliferação da venda de cachaça, não apenas em botecos, mas em estabelecimentos muito diversos.

entrou em crise por conta de tensões internas movidas pelos indígenas, seu desaparecimento parece decorrer do fato de que já havia cumprido sua função colonial naquele momento. Penso, portanto, que este movimento estratégico consistiu num dos principais vetores daquilo que Silvia Vidal & Alberta Zucchi – e posteriormente Patrícia Sampaio – denominaram a "extinção das confederações multiétnicas".[432]

Ainda assim, muitas igaçabas (*ditas*) – 60 em Poiares, apenas em 1786 – deixaram de armazenar fermentados alcoólicos para os dabucuri e se tornaram recipientes de estocagem daqueles destilados para serem vendidos ou usados como moeda a ser paga aos remeiros (oficialmente). Em outras palavras, era *tecnologia social* dos dabucuri – expressão de Deusimar – sendo desestruturada em favor de uma tecnologia prioritariamente mercantil: o processo colonial de produção da aguardente, muito distinto da produção do caxiri, além de pressupor outro modo de organização e outro ritmo de trabalho, envolvia o processamento da cana utilizando meios materiais e conhecimentos técnicos alheios àqueles utilizados tradicionalmente pelos indígenas. Isto, porém, não foi difícil de ser superado por eles, pois alguns nativos também aprenderam a produzir aguardente (denominada *guarapo* no Rio Negro). Mas o que incorporar esse outro modo de produção, essas técnicas (ou procedimentos técnicos) e tecnologias alheias poderia implicar?

Uma volta a Clastres e à sua noção de poder parece pertinente agora, mas com outro olhar. Na relação com os indígenas, o processo colonizatório produziu constrangimentos e promoveu sucessivos alheamentos de poder visando retirar dos indígenas seus domínios sobre o território, sobre suas relações sociais, sobre seus conhecimentos e sobre suas técnicas e tecnologias. Para alguns povos esses constrangimentos foram absolutos, pois grupos inteiros foram extintos. Para outros, foram parciais, mas geraram transformações tão profundas que mesmo não sendo dizimados esses povos foram obrigados a ocupar as margens do sistema que lhes foi imposto muitas vezes destruindo ou modificando forçosamente seus laços tradicionais.

Assim como as vantagens de um machado de metal sobre um machado de pedra, a diferença do teor alcoólico da aguardente para o dos fermentados tradicionais é evidente demais para que nisso nos detenhamos. São necessárias muitas cuias de caxiri durante

[432] Esses levantes, como já destacamos antes, voltaram à cena no Rio Negro com características muito distintas por meio de movimentos messiânicos no século XIX.

muitos dias para se alcançar certo grau de êxtase (assim como é necessária uma conjugação de fatores – substâncias, instrumentos, alteridades – para que haja um êxtase coletivo nas festas). Além disso, a produção manufaturada desse fermentado expressa não apenas determinado tempo e ritmo de produção, mas também determinada relação entre a bebida e os indígenas enquanto pessoas. De outro modo, a produção mercantil da aguardente, sobretudo com a utilização de molinotes, opera num tempo e num ritmo muito mais industrializados e com uma relação de trabalho profundamente hierarquizada. Mas basta poucas doses dessa bebida num consumo individual para que certo êxtase seja alcançado em questão de horas ou minutos. Ao descobrirem a eficiência extática e a rapidez com que a aguardente embriaga, os indígenas a *desejaram*. No entanto, junto dessa bebida vieram sofisticadas maneiras de sujeição, isto é, certa temporalidade penetrou seus corpos e com ela todas as formas minuciosas de controle do poder (colonial).[433]

Diante disso, algumas considerações podem ser feitas. De fato, não parece razoável propor que a aguardente tenha sido uma espécie de *arma da colonização* como afirmou John Hemming[434] ou um *presente envenenado* dos europeus aos indígenas como argumentava Fernand Braudel[435]. Não apenas porque essas ideias reproduzem o discurso sobre os indígenas como "meras vítimas" do processo histórico[436], mas também porque confundem os *problemas relacionados ao abuso do álcool* com um *consumo em demasia* em si. Esta confusão na verdade apenas retoma os mesmos fundamentos de razão moral que condenava as "ebriedades" dos nativos desde os tempos coloniais.

Também não se fundamenta a prerrogativa de que *os indígenas deveriam se ajustar* ao modo de fabricação da aguardente para evitar o abuso do álcool tal qual afirmou Colin Maclachlan; muito menos se sustenta a ideia que conclui uma "improbabilidade de uso imoderado de bebidas alcoólicas entre os nativos em época pré-colonial"[437]. Como demonstrou João Azevedo Fernandes, os povos indígenas (ébrios) têm como *princípio* em suas festas o beber em demasia e imoderado. Isso torna descabida a frase citada de Alessandro Barghini e exige melhor reflexão sobre *a que se refere* a noção de "abuso" de

---

[433] A reflexão deve também à leitura de FOUCAULT, Michel., Op. Cit., 1997.
[434] HEMMING, John., Op. Cit., 2007, pp. 38.
[435] BRAUDEL, *Fernand. Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII: as estruturas do cotidiano*. Vol. 1, São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 221.
[436] FERNANDES, João Azevedo. Op. Cit., 2011, pp. 5.
[437] BARGHINI, Alesandro., Op. Cit., 2018, pp. 569.

Maclachlan. Pois ao se voltarem apenas para o consumo demasiado do álcool, os argumentos destes autores se inscrevem sob a mesma perspectiva de moralidade "contra excessos" que caracterizou o pensamento ilustrado burguês do século XVIII. Ou seja, são argumentos que se voltam contra um princípio dos modos indígenas tradicionais de beber.

Importante mencionar que Deusimar, já no fim de sua entrevista, comparou a aguardente com os fermentados tradicionais caracterizando a bebida destilada como uma "doença de branco". Sua visão sobre a substância pode parecer à primeira vista alinhada à noção de "presente envenenado" de Braudel, mas não se trata disso fundamentalmente. Como demonstrou Dominique Gallois, *doença de branco* é uma categoria de doença entre os nativos e não está restrita a uma classificação meramente biológica. De outra forma, tem sentido mais amplo referindo-se mais (ou também) à representação social do que é denominado dessa forma e à realidade sociocultural na qual ela se manifesta.[438] Logo, compreender a aguardente como *doença de branco* pensando o modo como ela se insere (ou se inseriu) entre os indígenas pode indicar um caminho de análise mais interessante, o que buscamos realizar neste trabalho.

Essa categoria nativa de doença também se alinha à ideia segundo a qual "os fenômenos da adição" podem estar relacionados ao processo colonial, como defende Barghini. Nisso este autor parece estar correto a despeito de sua definição de *adição* estar restrita a "beber demasiado" e mesmo que seu estudo não apresente fundamentação histórica suficiente para sustentar este argumento. Para compreender essa relação é mais coerente considerar "adição" (ou "abuso") como "beber problema", categoria que foi proposta no estudo de Souza & Garnelo que nos parece análoga àquela que Deusimar utilizou em sua entrevista.[439] Esses autores decompõem "beber problema" em cinco eixos relacionado a manifestações comportamentais de caráter psicossociais: 1) uso em situações tidas como inadequadas (fora das festas e dos trabalhos coletivos); 2) consumo de substâncias vistas como impróprias (álcool de farmácia, desodorante, perfume, por exemplo); 3) apresentar comportamento disruptivo quando alcoolizado (tornar-se violento, não se lembrar do que fez, não controlar a forma de beber); 4) ter conseqüências

---

[438] GALLOIS, Dominique. *A categoria "doença de branco": ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena?* In: BUCHILLET, Dominique. (Org.). Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia, p. 175-205, 1991.

[439] SOUZA, Maximiliano Loiola P. & GARNELO, Luiza. *Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto da saúde indígena*. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental (Impresso), Brasil, v. IX, n.2, p. 279-292, 2006.

adversas do beber (dificuldade para trabalhar, gastar mais do que o desejado); e 5) beber de tal for que seja um mau exemplo para os outros (filhos ou outros membros da comunidade).[440]

Talvez seja pertinente acrescentar a esses eixos mais outros de caráter sociohistórico, a saber: os processos de migração forçada e a perda de territórios (em sentido amplo) promovidos pelo processo colonizatório e vivenciados constantemente pelos indígenas. Um dado que sustenta a pertinência do acréscimo que propomos a essa categoria é o próprio registro da fundação de Poiares acompanhada da instalação de um molinote na conjuntura que analisamos. Mas podemos nos referir também a outra conjuntura análoga a esta com os povos do Rio Negro que ocorreu entre os séculos XVI e XVII com os Tupinambá, povo que também incorporou a aguardente ao longo do processo colonial onde muitas vezes pôde-se constatar situações que se encaixam na categoria apresentada por Souza & Garnelo.

No início do Seiscentos, Claude d'Abbeville descrevia os motivos por que os Tupinambá migravam sucessivamente trancrevendo o relato que ouviu de um nativo de uma das ilhas do Maranhão. De acordo com esse relato, ao colonizarem um território próximo ao Trópico de Capricórnio – um lugar referido como "*Cayeté*" que os Tupinambá habitavam "*desde tempos imemoriais*" – os portugueses obrigaram os indígenas a saírem dali de modo que, deparando-se com grupos nativos inimigos, acabaram tendo de se dispersar pelo Maranhão: alguns foram para próximo do mar, outros para uma montanha denominada "*Ibuyapap*", outros para a "*ilha grande do Maranhão*", outros foram para as margens do "*Tabucuru*", outro grupo foi para as margens do "*Miary*" e outros, já nas imediações do Pará, foram para "*Commã*" e também para beira-mar ("*Cayté*"). O relato continua com o que segue:

> *Ainda vivem alguns deles e lembram-se que* ***algum tempo depois da sua chegada fizeram uma festa e uma espécie de vinho, a que chamam cauin, a que assistiram os Principais, os mais velhos, e enfim a maior parte do povo.***
>
> ***Aconteceu que quando todos estavam embriagados, uma mulher esbordoou um companheiro da festa, e disto levantou-se grande motim e barulho sendo a causa da divisão e da separação do povo.***
>
> *Tomaram uns o partido do ofendido, outros o da mulher, e alguns conservaram-se indiferentes embora dispersos entre si, de forma que de*

[440] IDEM., pp. 289.

> *grandes amigos e aliados que eram tornaram-se inimigos, dividiram-se e começaram a hostilizarem-se reciprocamente, chamando-se uns aos outros Tobaiares, "grandes inimigos", ou melhor, seguindo a etimologia da palavra "tu és meu inimigo e eu sou o teu".*[441]

Essa descrição reitera o que já foi afirmado antes sobre a imoderação do beber ser corrente nas festas indígenas tradicionais, pois nesse relato não há elementos que apontem isso como uma novidade. Mas o mais importante de se notar é que este talvez seja o primeiro caso em que uma festa eleve tanto as tensões a ponto de criar uma cisão interna de uma aldeia. Algo diferente do que vimos antes –no episódio entre Inácio e Camanaus em 1782, por exemplo – quando os dissensos podiam gerar assassínios e mortes de indivíduos, mas não o fim de uma aldeia.

O relato sustenta a ideia de que a associação entre uma violência conjuntural e o abuso de substâncias decorrem propriamente da expansão colonial europeia.[442] Por essa razão, parece-nos irresponsável teoricamente considerar que a colonização tenha gerado apenas um "vazio etílico" entre os povos indígenas como defendeu Fernandes.[443] Pelo contrário, tanto a instalação do molinote em Poiares como este caso dos Tupinambá demonstram que a introdução da aguardente em si não foi o que gerou certas violências associadas ao consumo imoderado de substâncias. Mas a sua chegada nos territórios indígenas se inscreve num processo mais amplo que visou à coerção, ao constrangimento e à submissão dos nativos expresso também através dessa bebida, seja no modo como é produzida ou consumida. Parece mais pertinente considerar ter ocorrido uma *colonização etílica*. Ou talvez uma colonização extática, onde o êxtase dos indivíduos deve ser controlado por uma instância de poder específica.

No caso específico do Rio Negro, porém, houve um movimento estratégico e premeditado pela administração portuguesa para assentar a empresa colonial sobre importantes instituições indígenas relacionadas à produção e distribuição de bens, artefatos e substâncias que eram o pilar principal de suas redes de troca: as festas. Com isso, também as desestruturava como espaços que podiam gerar articulação política. E mesmo que as festas não tenham desaparecido por completo em alguns casos (como em

---

[441] D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão*, 1674 [1612].

[442] O mesmo pode ser afirmado quando se trata dos inúmeros casos de suicídio entre indígenas em São Gabriel da Cachoeira ou entre os Guarani em Dourados (MS).

[443] FERNANDES, João Azevedo., Op. Cit., 2011, pp. 369.

São Gabriel da Cachoeira), a colonização obteve bastante êxito em constrangê-las. Ao mesmo tempo, o constrangimento desses momentos de exacerbação de alegrias e amparo de tristezas, de celebração de sucessos e superação de fracassos, de curas xamânicas, de manifestações artísticas e religiosas, de consolidação de afetos matrimoniais e também de seu caráter imanente de medicamento social significou também a ruptura do principal esteio psicossocial dos indígenas.

O consumo problemático de aguardente nos dias atuais talvez se explique pela busca de um aparato social – os purassés – que não existe entre as instituições ocidentais – ou que nenhuma delas poderia oferecer. Um aparato que não minguou simplesmente, mas foi (e continua sendo) premeditadamente constrangido. Mas à diferença das festas e das substâncias nelas consumidas, a aguardente produzida num contexto mercantil é um psicoativo cujo êxtase se reduz ao interior de uma garrafa de vidro que, esvaziada, se torna descartável. Trata-se, ainda assim, de um êxtase cujo potencial embriagante pode remeter, mesmo que inconscientemente, àquilo que os antigos purassés ofereciam. Neste ponto parece ter fundamento a observação de Colin Maclachlan: a aguardente acabou se tornando um dos poucos prazeres de uma existência tão difícil de suportar.

Considerações Finais

Reconhecer e identificar indígenas enquanto sujeitos históricos e segundo seus próprios parâmetros de atuação não é uma tarefa difícil, basta atentar-se à documentação. No entanto, para essa atenção resultar de fato numa coleta de informações pertinente para para esse propósito é preciso, primeiro, um mínimo de vivência entre os nativos para, em seguida, notar os temas nos quais sua atuação vai aparecer com mais frequência nas fontes. *Ebriedades* é apenas um desses temas, um dos principais talvez. Isto não significa que se deva pretender colocar-se no lugar de indígenas para versar sobre os temas, mas deve-se no mínimo dar-lhes ouvido, pois isto certamente auxiliará a identificar e compreender atuações nativas subentendidas em (ou mascaradas sob) termos, conceitos e situações que um olhar desinteressado (ou com interesses alheios ao reconhecimento dessas atuações) pode deixar passar despercebido (ou silenciar).

É certo que a análise sobre o episódio do Rio Marié realizada na última seção do longo capítulo 2 jamais seria possível não fosse o esforço de investigação da historiadora Patrícia Sampaio em identificar e revelar o protagonismo (ou antagonismo) indígena diante do avanço da colonização portuguesa no Rio Negro. Mas esta nossa análise deve tanto ou mais às narrativas tradicionais do Rio Negro e aos relatos de indígenas como Davi e Deusimar cuja escuta me permitiu acessar memórias que remontam a acontecimentos tão pretéritos como os da década de 1750. Por outro lado, foi preciso também ter ouvidos e olhos atentos e sensíveis para perceber situações em que o presente – sempre repleto de passados – insiste em reatualizar as dinâmicas e as operações de um certo passado.

O dia 1º de Junho de 2014 era um domingo: dia de tomar caxiri na cidade de São Gabriel da Cachoeira. As recém fundadas *Associação Mista dos Povos Indígenas* (AMPI) e *Associação Indígena do Bairro do Areal* (AIBA), presididas à época respectivamente por Maria Salete Tukano e Maria Madalena Desana, já estavam preparadas para receber dezenas de convidados em suas malocas de caxiri, onde a aguardente também poderia ser consumida embora a festa fosse motivada pela produção e consumo das bebidas

fermentadas. No entanto, aquele não seria um domingo de alegria. Uma ação conjunta da Secretaria da Fazenda, Conselho Tutelar e Polícia Militar liderada pela então juíza de direito da comarca (conhecida fundamentalista religiosa) deflagrou a denominada *Operação Caxiri*. Seu objetivo era fiscalizar e coagir a venda de bebidas alcoólicas (quaisquer que fossem) nas malocas das associações sob a alegação de que menores de idade se embebedavam. Segundo o comandante da PM, "medidas severas" seriam tomadas "visando restabelecer a ordem".[444] Houve repressão e apreensão de bebidas.

A princípio não relacionados a esta operação, duas ocorrências naquele semestre se tornaram notícia entre os moradores da cidade. No dia 9 de Junho, o Wariró – loja vinculada à *Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro* (FOIRN), erguida em parte com materiais de arquitetura tradicional, lugar de escoamento dos artesanatos indígenas da região e onde se localizava a sede da *Associação dos Professores Indígenas do Alto Rio Negro* (APIARN) – foi alvo de um incêndio que destruiu completamente suas estruturas. A autoria do incêndio nunca foi identificada e hoje ali há apenas escombros, mas a loja foi reerguida com outros materiais na frente do posto de vigilância da FOIRN. Em Fevereiro do mesmo ano, algum tempo antes deste incêndio e daquela operação, Luís Carlos Baniwa – então presidente da APIARN – liderava uma greve de professores pelo aumento de salário prometido e não cumprido pela prefeitura. Numa das vezes em que subia o rio para articular apoio em aldeias mais distantes não voltou mais: foi assassinado e seu corpo, como dizem, *desceu de bubuia* pela corrente. Pouco se falava sobre o ocorrido na região urbana da cidade ou alegava-se que ele não devia ter tomado o devido cuidado com as pedras do rio, tão perigosas. Enquanto isso, nas aldeias mais afastadas cogitava-se até quem poderia ter cometido o crime. As investigações foram abafadas.

A *Associação Cultural dos Agricultores Indígenas Direto da Roça de São Gabriel da Cachoeira* (ACAIDRSGC) – para alguns apenas *Direto da Roça* ou *Caxiri na Cuia*, presidida por José (Desana) – era responsável pela organização de festas de caxiri que ocorriam nas imediações do estádio de futebol "Quirinão" (no centro da cidade). As festas neste local ocorriam aos domingos – como de praxe após as determinações judiciais do

[444] A denominada operação caxiri foi divulgada no site da 2ª Companhia da Polícia Militar de São Gabriel da Cachoeira, material que poderia ser consultado no endereço seguinte se a página não tivesse sido removida: http://www.2cipm.com.br/site/index.php/ocorrencias/25-ocorrencias/78-opreracao-caxiri?fbclid=IwAR2yNbznp9w7LYw-xfFAdb5uqupV73ANXkbVrEhh56R1URaScz8DT_N6e2w. Cf. SENE, Talita., Op. Cit., 2015.

município – até a terceira semana de Dezembro de 2013, pois na semana seguinte a maloca foi incendiada.[445] Os autores deste crime também não foram identificados, mas foi inclusive este incêndio que motivou a criação da AMPI e da AIBA. Anos depois a Direto da Roça recebeu autorização da prefeitura para que um novo espaço fosse construído: próximo ao cemitério urbano da cidade.

Como mencionamos nas páginas acima, as festas que ocorrem atualmente em São Gabriel da Cachoeira pouco se assemelham àquelas que ocorriam no Rio Negro durante o período colonial, mas sem dúvida alguns elementos continuam presentes: a produção feminina e o consumo de caxiri (e de aguardente), as danças (hoje forró), as alegrias e o êxtase coletivo. No entanto, apenas estes elementos, como se nota, parecem suficientes para que essas festas e seus antagonismos suscitem receios políticos de outrora. Já aquelas com consumo de caapi e paricá ainda estão muito presentes nas aldeias, mas na cidade sua ocorrência – se existe – é sobremaneira velada. E não sem razão, pois na impossibilidade de manter toda sua estrutura tradicional é necessário criar condições adequadas para que os xamãs, sempre perseguidos ou descreditados pelo fundamentalismo, continuem realizando curas e acessando o cosmos.

Logo, as experiências de campo e os estudos de nheengatu também foram substanciais para que eu pudesse notar em pequenos trechos da documentação – às vezes linhas, como no diário da viagem de Mendonça Furtado ao Rio Negro – elementos sugestivos da realização de festas com fins políticos (a oferta de frutas e a presença de música e danças) bem como a relação direta entre purassés (hoje *puraci*) e ebriedades. Isto exigiu aprofundar o tema à luz das cosmologias rionegrinas no segundo capítulo para que o acontecimento do Rio Marié e seus desdobramentos ficassem mais claros. Retomar os debates acerca do Diretório e sua relação com leis anteriores foi algo tangente ao desenvolvimento da pesquisa, mas entre os autores trazidos Camila Dias e Mauro Cezar Coelho foram aqueles cujos estudos se tornaram de suma importância para considerarmos como ponto de partida a existência de discursos fundamentados em certa razão moral na lei de 1757 assim como a existência desse instrumento jurídico como fruto da experiência de Mendonça Furtado no norte com os indígenas.

Mas o Diretório não foi apenas um texto que simplesmente expressou juridicamente anseios de atores coloniais. Como vimos no último capítulo, o órgão criado inaugurou um

[445] SENE, Talita., Op. Cit., 2015.

tempo em que variadas formas de poder coercitivo passaram a ser aplicadas sistematicamente contra as ebriedades indígenas vistas como antagônicas ao projeto de colonização. Paralelamente, criou as condições para que territórios fossem colonizados fundando cidades com molinotes em cima de lugares de profundo simbolismo político, econômico e religioso para os indígenas do Rio Negro e assentando toda uma estrutura comercial em cima das redes de troca tradicionais dos nativos. Sendo assim, não há como não considerar que *o Diretório foi um divisor de águas na vida dos povos indígenas*: dito em caixa alta e com setas luminosas.

Por conseguinte, ao institucionalizar a aguardente – que já havia sido incorporada pelos indígenas nos seus próprios parâmetros – como moeda de troca ou soldo para os remeiros, o tempo do Diretório foi o momento em que essa substância se difundiu entre os nativos escapando de suas possibilidades de administrar seus usos e abusos. Nesse sentido, se o gosto pelo álcool e o êxtase entre os indígenas já existia, a busca por um êxtase cotidiano deslocado dos propósitos festivos tradicionais está estreitamente vinculada a um projeto amplo de desestruturação das instituições e de cisão interna das organizações sociopolíticas dos nativos a fim de consolidar a colonização de seus territórios. Como dissemos antes, os indígenas passaram a desejar a aguardente, um desejo (ou gosto muito acentuado) que carrega junto as contradições de manter minimamente momentos de prazer concomitantes à gradativa marginalização de seus corpos e vidas.[446]

Mas à medida em que os indígenas percebem essas contradições de consumir substâncias psicoativas como o álcool em contextos alheios aos de suas instâncias tradicionais, eles são capazes de provocar significativas rupturas e realizar verdadeiras revoluções. É o que ocorreu no caso dos zapatistas, por exemplo, que foram capazes de decretar a autonomia de seu território em Chiapas (México) na década de 1990. De acordo com Seguro da Silva, as rupturas geradas pela mobilização deles ganharam vigor apenas a partir do momento em que as mulheres nativas se tornaram protagonistas. Isto se deveu, além do próprio modo de atuação dessas mulheres, a um inteligente meio de dissolução das amarras coloniais: "a história conhecida é que, com os problemas já presentes com o álcool nas comunidades, a mobilização dos homens era um pouco mais trabalhosa, afinal

[446] Essa ideia está em profundo diálogo com o que o pesquisador Stanton Peele demonstrou em seus estudos nos EUA na década de 1980 ao notar que são fatores sociais e não biológicos aqueles que geram adição nos indígenas. PEELE, Stanton., 1987.

nos lugares onde os homens se reuniam para beber também estavam oficiais que poderiam denunciar a organização".[447] O álcool, afirma a pesquisadora, também era o principal gerador de violências dos homens indígenas contra as mulheres, o que as fez posicionar-se cada vez mais contrárias ao seu consumo, inclusive em contextos festivos.

Nesse estudo, a pesquisadora adere à ideia de que o álcool em si seria uma grande fonte de violências, algo de que discordamos com motivos que já foram indicados à farta. No entanto, se deslocarmos ligeiramente a ênfase de sua análise – e o trecho destacado nos ajuda com isso – talvez não tenha sido meramente a proibição do consumo alcoólico que abriu caminho para as rupturas sociais que ocorreram. Essa ruptura, de outro modo, talvez se explique melhor pelo afastamento dos "lugares de beber" compartilhados com agentes de sujeição e das instituições que os sustentam nos quais estão imbricadas diferentes modalidades de coerção onde a bebida alcoólica atua apenas como veículo. Seria este definitivamente o ponto de partida para que indígenas conquistem de fato (mais que de direito) a sua autonomia?

[447] SILVA, Clara Cecília Seguro. *Memória das mulheres zapatistas: participação, mobilização e a construção do ser mulher no movimento zapatista*. Dissertação de Mestrado, USP, 2018, pp. 60.

Anexo

Os Trovões e Jurupari[448]

(Versão Tariano)

I

Os Trovões criaram a primeira criança[449]. Era de outra raça e de outra qualidade. Viera (a este mundo) para dar as leis e para instruir.

Os Trovões haviam criado muita gente: eram Tariana e Baniwa. Havia já muitas malocas naqueles rios mas ninguém vira aquela criança que agora era um homem. Crescera rapidamente, em poucos dias já era um jovenzinho. Passada uma lua e era homem feito. Era Koé, o Jurupari filho de uma virgem e de Trovão.

Ele frequentava as festas, ensinava a dançar e cantar. Quando ia a um dabucuri era o chefe do dabucuri, cantava e dançava. Ninguém sabia que ele era o filho daquela mulher. Tinha o corpo cheio de orifícios, mas ninguém o sabia, pois ninguém os via, porque estava recoberto pelos enfeites das danças.

Um dia ele disse: "Hoje quero estar com minha mãe". Sua mãe estava sentada no meio das outras mulheres e não sabia que aquele era o seu filho. Disse-lhe ele: "Tu pensas que eu tinha desaparecido do mundo, porém estou aqui e já sou um homem". Cantava para ela: "Eu sou o teu filho, fizeste todo o sacrifício por mim". Ele era o chefe (que dirigia) a inteira roda dos dançantes. As duas irmãs estavam sentadas em um banco e a tia (de Koé) disse: "Minha irmã, ele está cantando para ti. Não ouves?". A outra estava cochilando, mas abriu os olhos. Ele lhe disse: "Minha mãe não me fites, eu não posso ser olhado". Ele estava revestido dos enfeites (das danças).

Ele deu à sua mãe uma planta para ela não ficar doida e lhe fez tirar dela um ramo pequeno. Disse- he depois: "Vern, acompanha-me com o teu canto!".

---

[448] Versões da narrativa sobre Jurupari extraídas de BRUZZI, A., 1994.
[449] Nascido de uma das mulheres criadas por Koadidop.

Enquanto ele cantava para a sua mãe, ouvia-se fora com grande intensidade soar os instrumentos (denominados) jurupari.

Fora o chefe mais importante da festa, por nome Veado e fazia reboar a terra com o som dos juruparis. Era sempre o mesmo Jurupari, dentro (da maloca) cantava para sua mãe e fora reboava terrivelmente. Ele disse: "Os meus animais vieram aqui, para a festa, mas sou eu mesmo que estou lá, eu mesmo que estou aqui".

Pelo amanhecer as danças estavam terminando. Falou Jurupari: "Quando eu não estiver mais neste mundo, vós continuareis a fazer assim (deste mesmo modo). Estes instrumentos que soam lá fora são os meus ossos.

Todos da tribo (ou das tribos) disseram: "Demos nossos filhos a este homem, para que aprendam como deve ser feito". Terminou o dabucuri e Jurupari retomou à sua maloca de pedra na serra do rio Aiari.

II

Jurupari tinha consigo três geraçôes de meninos aos quais dava instruções sobre tudo (o que deviam saber). Eram muitíssimos estes meninos, eram eles Tariana e Baniwa. Já cantavam como ele tinha cantado. Levou os meninos a fazer a festa do uacu, pois era o tempo dessas frutas, mas proibiu-lhes comer uacu assado. Mas os meninos não quiseram ouvi-lo. Quando as frutas caíram no fogo que havia sob a árvore e (os meninos) perceberam aquele perfume tão agradável, assaram as frutas e as comeram.

Jurupari lançou então um enorme gancho de pedra que tinha consigo procurando matar os meninos. O gancho caiu entre eles. Na cachoeira de Uapui, vê-se uma enorme e longa pedra, ela é aquele gancho de pedra atirado por Jurupari.

Jurupari invocou então chuva e vento e disse (aos meninos): "Correi, procurai um lugar para se abrigar". Enquanto os meninos procuravam folhas com que se abrigarem da chuva, Jurupari estendeu-se sobre a terra, abriu o seu enorme orifício posterior (o ânus) e disse-lhes: "Escondei-vos aqui". Os meninos viram uma enorme gruta enxuta e correram para entrar. Jurupari fechou então o próprio ânus, porque supôs que o menino não houvesse comido (o uacu).

Desde a sua maloca (os indígenas) viram aquele enorme temporal e disseram: "Ele está irritado nestes últimos tempos. Certamente ele apanhou e comeu a todos os nossos filhos". E as mulheres gritaram: "Eis que agora não temos mais filhos!".

Jurupari foi, com aquele último menino, até a sua casa de pedra e fechou a porta. O pequeno ficou (sozinho) com ele. Jurupari vivia dormindo. Os meninos dentro de sua barriga começaram a apodrecer e ele dava terríveis arrotos e perguntava: "o cheiro é desagradável?". O menino, por medo que ele o devorasse (também), respondia: "Não!". Emitia do ventre e da boca um fétido terrível. "É desagradável o cheiro? É o fétido daqueles meninos que desobedecem e são obstinados, é o fétido deles!".

O menino pensava: "Eu não posso ficar aqui muito tempo, devo fugir". Transformou-se em anacá, de cauda longa. Começou a bicar pouco a pouco (a pedra) até que fez um buraco em cima da casa de pedra. Experimentou sair, mas sentia-se muito fraco por causa da fome e do horrível fedor. Saiu mas entrou novamente.

Jurupari acordou e perguntou: "Como foi? É cheiroso?". "Isto não é cheiro, é fedor horroroso! Tu és horrível! Foste criado pelos meus pais, os Trovões, engoliste todos os meus irmãos e agora queres matar-me com este fedor podre!". Apenas disse isto, Jurupari tentou aferrá-lo. Mas o menino passou pelo pequeno orifício e fugiu.

Saiu voando e cantando, transformado em anacá até chegar entre os seus. Naquela maloca não havia mais meninos, só havia velhos. O menino lá chegou chorando e contou como foram engolidos os seus outros companheiros, e como ele conseguira fugir.

III

Os da maloca do menino que fugira disseram: "Não sabemos como vingar-nos e matá-lo. Pensemos um modo como prendê-lo e matá-lo". Decidiram fazer um caxiri de paiaru[450] de grande consumo no Içana.

Mandaram o anacá convidar a Jurupari. O anacá se apresentou pelo orifício (que fizera) na casa de pedra e disse: "Os meus pais te convidam para ir dançar corn eles". Jurupari

[450] Conforme Stradelli (1929:584), esse caxiri é feito de beiju queimado. O beiju é tostado e conservado em fermentação durante alguns dias e depois se lhe acrescenta caldo de cana-de-açúcar.

indagou: "Qual é a bebida?". "É paiaru!". Disse então: "Eu não vou, essa bebida tem cheiro de ventosidade!".

Mandaram convidá-lo uma segunda vez. O anacá chegou e disse: "Deves mesmo vir pois os meus pais querern falar-te!". Jurupari respondeu: "Que desejam de mim? Certamente querem me matar, mas não conseguirão, absolutamente não! Eu irei falar com teus pais, direi que se eu matei os meninos não foi porque eu quisesse isto, mas porque eles me provocaram". Jurupari abriu as portas e saiu.

Chegou à maloca dos pais dos meninos. Era dia de festa e todos estavam com medo da sua força. Quando chegou, receberam-no com as devidas cerimônias. "Eu vim para dizer que vós sois pais de meninos obstinados, meninos que não obedecem, meninos curiosos, meninos que agem contra a vontade dos velhos. Os vossos filhos são culpados e é culpa vossa, porque não os educastes! Agora eu vos restituirei todos os seus ossos. Fazei uma roda!".

Puseram um pari ao redor, enfeitado de urucu, de carvão e de carajuru. Comprimiu então seu ventre, abriu a boca e vomitou fora todos os ossos. Disse-lhes: "Vós os podeis jogar fora, vou-me embora, não bebo caxiri convosco". E foi-se embora.

IV

Ele retomou a sua casa de pedra e lá continuou a viver, sem dela jamais sair. Eles prepararam outros caxiris de diversas qualidades e de novo mandaram chamá-lo. O anacá voou até lá e disse-lhe: "Os meus pais te convidam novamente para a festa". Respondeu: "Por que me chamas? Aqui estou tranquilo! Bem, irei, mas não beberei caxiri quando estiver convosco. Eles querem me matar, querem me dar veneno, mas o veneno já está no meu corpo. Querem me matar com flecha, porém a flecha não pode me matar. Tudo isto nada é contra mim. Diz aos teus pais que plantem muito ingá, muito mesmo. Quando essas plantas estiverem grandes devem tirar-lhes a casca e assim secarão. Plantem também bananas, muitas bananas, que haja numerosos cachos e suspendam os cachos dentro da maloca. Quando essas bananas estiverem bem maduras, próximas a caírem, descasquem-nas e cozinhem-nas! Este será o meu caxiri. Nunca bebi desse caxiri, este é o que eu quero, só desse quero eu, porque já conheço todos os outros. O caxiri será feito

só de banana. As plantas de ingá servirão para o fogo. Só assim poderei morrer, porque só posso morrer queimado”. Ele queria mesmo morrer.

Quando as plantas de ingá já estavam maduras, os indígenas tiraram-lhe as cascas e delas fizeram lenhas que eles reuniram para um grande fogo. E prepararam, entrementes, o caxiri de banana. Quando tudo estava pronto, disseram ao menino: "Vai chamá-lo, ele mandou preparar isto e agora deve vir". O menino foi até a maloca de Jurupari e disse que os seus haviam preparado a bebida que ele tinha pedido. "Bem! Irei beber esse caxiri que eu nunca bebi e que *muito* desejo".

Abriu a porta e saiu. Ossas de serpente eram seu colar. Apenas saiu que os orifícios que tinha no corpo começaram a zoar, eram cantos de todas as espécies de animais. E com aquela enorme música chegou à casa do caxiri.

Também os três velhos Trovões estavam la, eram os chefes da maloca. Haviam eles criado os Baniwa. Os Tariana haviam tomado como esposas as Baniwa e tinham muitos filhos e netos.

V

Os indígenas da maloca haviam preparado escavações subterrâneas e depositado nelas as coisas para comerem e beberem, como também sementes de tudo. Disseram às mulheres: "Vós já podeis entrar, porque o momento se avizinha". Pela alta madrugada eles dançaram com Jurupari de um lado para o outro, cantando o seu canto. Quando ele já estava completamente tonto, com a enorme fogueira ardendo intensamente, eles puseram sobre o corpo de Jurupari todos os seus adornos, as plumas dos pássaros e tudo o mais.

E o empurraram na fogueira. Plumas e enfeites arderam num instante. O fogo se espalhou rapidamente e queimou a terra inteira.

Os homens, com todas as suas coisas, saltaram dentro das escavações que haviam preparado, porém mesmo naquelas profundidades ainda caía muito carvão.

Passaram muito tempo nessas escavações e a terra ainda ardia... Disseram (entre si): "Um de nós deve ir ver se o fogo se extinguiu". Um deles se transformou em grilo, aquele pequeno grilo da cabeça preta que faz seu abrigo debaixo da terra. O grilo saiu, mas o

solo estava quentíssimo, por isso suas patas ficaram também pretas. Ele voltou e disse aos seus irmãos que o incêndio ainda não se extinguira. E continuaram ainda por muito tempo dentro da terra.

Quando o fogo se extinguiu, saíram todos. Não existiam mais nem malocas, nem troncos. Plantaram então as suas sementes. Habitavam eles na cachoeira de Tunuí, no rio Içana.

Jurupari transformou-se em paxiúba que nascera justamente no lugar em que ele fora queimado. A palmeira crescia e emitia som. A palmeira era seu corpo. Antes de subir ele tinha dito: "Eu vos deixo esta paxiúba, dividi-a em pedaços e cada porção soará de modo diverso". E deu-lhes todas as medidas dos instrumentos. Foi subindo e desapareceu.

Quando caiu aquela paxiúba suas frutas saltaram para diversas partes e em diversas cachoeiras ao longo destes rios. As frutas germinaram e lá nasceram novas paxiúbas e foram fabricados novos instrumentos.

Jurupari dissera: "Em recordação de mim fareis isto!". E para recordação daquele que subira, fizeram as máscaras e as danças. Ele é o chefe das festas e dirige as danças. Aquele que não quer dançar é açoitado. Ele é também a cabeça dos instrumentos.

As mulheres não podem ver estes instrumentos. Desde o tempo de Jurupari, no qual se devia conservar o segredo daquela música, jamais os instrumentos foram vistos pelas mulheres. Os homens matam as mulheres que veem estes instrumentos.

Os indígenas não quiseram mais viver onde Jurupari morrera. Foram construir suas malocas às margens dos rios e se dispersaram. Começaram a viver em diversas partes ao longo destes rios.

Naquele local em que ele foi queimado há ainda muito carvão. É um local belo, próximo da cascata do rio Aiari. Morre quem sente o cheiro deste carvão. Neste local há plantas que são, porém, venenosas. Onde o fogo se apagou e Jurupari caiu morto, existe uma grande rocha, é o corpo dele. Os pássaros que voam sobre essa rocha caem mortos quando chegam ao meio da rocha. Também as abelhas que sobrevoam caem mortas. As frutas das vizinhanças da rocha não podem ser colhidas.

Os índios que vão àquele lugar morrem. Só os filhos dos Baniwa e dos Tariana podem ir lá, porque eles sabem o que é necessário fazer para não serem vítimas de mal algum.

Por isso é que os Baniwa possuem muitos venenos que lá recolhem. Servem para matar os inimigos.

Quando vão à procura de veneno e pisam aquele solo desprende-se um som de tambor. Cantam eles então: "Venho aqui para pedir veneno, quero matar os meus inimigos". E eles podem recolher (o veneno desejado).

Versão Baré

Contam que uma virgem teve um filho. Quando ainda engatinhava, nos seus brinquedos amontoava carvão como para uma fogueira e girava-lhe ao redor como se estivesse dançando. Quando atingiu seus três anos, vieram uns pajés e o roubaram, dizendo que ele não era gente. A sua mãe sentiu e chorou muito. A criança era muito inteligente. Soprava os dedos, e de cada dedo tirava um som diferente. Por isso os instrumentos são cinco e de tamanhos diversos, como os dedos da mão. Fazia cestos, peneira, rede etc e ensinou também a fazer tudo isto. Ensinou-lhes, também, a preparar as bebidas, a fazer festas e dançar.

Com saudade da mãe, pediu aos pajés que o deixassem vê-la. Disseram-lhe que já havia morrido. Porém ele sabia tudo e disse que era mentira: ela estava ainda viva. Levaram-no, então, para onde ela se achava, mas não permitiram que com ela conversasse, senão através de uma esteira de tecido de malhas muito apertadas, de modo que não se pudesse ver. Então, ele disse que faria umas figuras, mas que as mulheres não poderiam vê-las.

Como ele sabia tudo, os pais pediram que fosse o mestre dos seus meninos. Aceitou, mas com a condição de que lhe obedecessem em tudo. Quis plantar uma roça e mandou que os meninos fizessem a derrubada. Só ele podia trepar nas árvores, e ficou lá na copa de uma bem frondosa. Havia deixado os meninos em jejum, e eles, sentindo fome, apanharam umas formigas grandes e amarrando-as a um fio, as assavam. Lá do alto, sentindo o cheiro, ele gritou: "Quem está queimando os fios da minha barba?". Os meninos não se importaram e continuaram a assar as formigas. Nisto sobreveio um grande temporal com chuvas e raios. Ele se precipitou, então, do alto e, com a queda, fez um grande buraco, para onde chamou os meninos a fim de abrigá-los da chuva: 'Venham cá,

meus netinhos!" Estavam com frio, e por isso correram para o buraco a fim de se agasalharem e ele os fechou lá dentro.

Ao voltar à maloca, encontrou os homens preparando um dabucuri. Contou-lhes o que fizera aos seus filhos, porque não quiseram obedecer-lhe. Os pais, arrebatados de raiva, quiseram matá-lo. "Vocês querem matar-me, não é?". "Sim", responderam. "Pois bem, saibam que não conseguirão matar-me nem com veneno, nem com pancadas, nem com água". Disse que só poderiam mata-lo fazendo grande fogueira e atirando-o dentro. Então ele morreria, mas em seu lugar apareceria uma paxiúba.

Deram-lhe então muito caxiri até embriagá-lo e depois o atiraram no fogo. Ele, porém, não morreu, levantou-se e foi para outro caxiri, "bem forte", que se fazia numa outra maloca. Quando estava dançando entre quatro fogueiras, os homens da maloca foram avizinhando os fogos até que ele ficou no meio do fogo e explodiu. Pouco depois, nesse lugar onde ele explodira, começou a brotar uma palmeira paxiúba que o representa e com a qual se fazem os instrumentos que imitam o som que fazia quando soprava nos dedos. "Constituem uma banda de música de som muito agradavel", acrescentou o narrador.

Fontes

Fontes etnográficas

CORDEIRO, Davi. *Manacaçari e o papel das festas nas sociedades indígenas do Rio Negro I*. Entrevista concedida a Cauê Tanan em 5 de janeiro de 2019.

DIAKURU, A. e KISIBI, D. Bueri Kãdiri Marĩriye. *Os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira, Brasil: FOIRN, 2006.

MORAIS, Deusimar. *Manacaçari e o papel das festas nas sociedades indígenas do Rio Negro II*. Entrevista concedida a Cauê Tanan em 7 de janeiro de 2019.

MENDES, Ponciano & MENDES, Graciliano. *Os Trovões e Jurupari*. In: SILVA, Alcilionilio Bruzzi Alves da. Crenças e lendas do Vaupés. Quito-Yakka, 1994.

ROBERTSON, William. *History Of America*. T. Cadell, 1783.

Fontes paleográficas

ANCHIETA, José de; NAVARRO, Eduardo de Almeida. Teatro: *Auto de São Lourenço/Na Aldeia de Guaraparim*. Livraria Martins Editora, 1999 [1584].

D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão*, 1674 [1612].

Daniel, Pe. João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Volumes. 1 e 2. Prefeitura da Cidade, 2004 [1757].

El informe de la comisión especial de la Cámara de Representantes de Venezuela sobre el tratado de límites con el Brasil (Bogotá, 16 de Julho de 1853). Cadernos do Centro de História e Documentação Diplomática (CHDD), ano 8, n. 14, pp. 137-156, 2009.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Memória sobre os instrumentos de que usa o gentio para tomar o tabaco paricá, os quais foram remetidos no caixão nº 7 da primeira remessa do Rio Negro*, Códice 21,1,16,1 da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Memória sobre as máscaras e farsas que fazem para os seus bailes os gentios iurupixunas, segundo a fez desenhar e remeter para o Real Gabinete de história Natural*, 1974.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica ao Rio Negro.* 2ª ed. organizada, atualizada, anotada e ampliada por SANTOS, Francisco Jorge, UGARTE, Auxiliomar Silva e OLIVEIRA, Mateus Coimbra. Manao: EDUA/Editora do INPA, 2007.

MENDONÇA FURTADO, F. X. de. *Directorio que se deve observar nas Povoaçoens dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1758.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *A escravização dos índios num texto missionário em língua geral do século XVIII*. Revista USP, n. 78, p. 105-114, 2008.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. O Corista Europeu: Tradução de um anônimo, em lingua geral da Amazônia, do século XVIII. Língua e Literatura, n. 27, p. 383-398, 2009.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Um texto anônimo, em língua geral amazônica, do século XVIII*. Revista USP, n. 90, p. 181-192, 2011.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário da viagem que em visita e correição das povoações da capitania de São José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio entre 1774 e 1775.*

VON HUMBOLDT, Friedrich Wilhelm Heinrich Alexander. *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, fait, en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803, et 1804, par Al. De Humboldt et A. Bonpland*., vol. 2 chez F. Schoell, 1819.

Instrumentos de Pesquisa

ANÔNIMO. *O diccionario anonymo da Lingua Geral do Brasil, publicado de novo com seu reverso por Julio Platzmann*. Edição facsimilar. Leipzig: B. G. Teubner, 1896 [1795].

ARENZ, Karl.; BARROS, Cândida.; DIETRICH, Wolf.; MONSERRAT, Ruth.; MULLER, Jean-Claude.; PRUDENTE, Gabriel. (org.) *Extrato de um Dicionário Jesuítico de 1756 em Língua Geral da Amazônia: Português-Língua Geral.*

AYROSA, Plinio N. da Silva. *Diccionario Portuguez-Brasiliano e Brasiliano-Portuguez*, 1793.

LEMOS BARBOSA, Pe. A. Pequeno Vocabulário Tuoi-Português com quatro apêndices: perfil da língua tupi; palavras compostas e derivadas; metaplasmas; síntese bibliográfica. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951.

BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da Lingua Portugueza composto pelo Padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva*. Tomos I e II, 1789.

STRADELLI, Ermano. *Vocabularios da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez, precedidos de um esboço de Grammatica nheênga-umbuê-sáua mirî e seguidos de contos em lingua geral nheêngatú poranduua*. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, Tomo 104, Volume 158, 1929.

Bibliografia

AGURELL, S., HOLMSTEDT, B. e LINDGREN, J.-E. Alkaloids in certain species of Virola and other South American plants of ethnopharmacologic interest, Acta Chemica Scandinavica 23: 903–916, 1969.

ALBERT, Bruce. Pacificando o branco. Scielo-Editora UNESP, 2002.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial. Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 2012.

ALMEIDA, Fernando Ozorio de. A arqueologia dos fermentados: a etílica história dos Tupi-Guarani. estudos avançados, v. 29, n. 83, p. 87-118, 2015.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret. Reflexões sobre relações interétnicas e mestiçagens. Varia história, v. 25, n. 41, p. 85-106, 2009.

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

AMAZONENSE, Terezinha Alemam. Territorialização do patrimônio no Alto Rio Negro: da geografia mítica a geografia indígena. Dissertação de Mestrado - UFAM, 2013.

ANDRELLO, Geraldo. Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê. SciELO-Editora UNESP, 2006.

ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no Alto Rio Negro. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 25, n. 73, p. 5-26, 2010.

ARENZ, Karl Heinz. Lacaios ou líderes: os principais indígenas nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (século XVII). In: CHAMBOULEYRON, Rafael & SOUZA JUNIOR, José Alves de. (orgs.). Novos Olhares sobre a Amazônia Colonial. Editora Paka-Tatu, 2016.

ARGOLO, Wagner. Migração e glotocídio: o ocaso de uma língua geral. Fórum Linguístico, v. 10, n. 2, pp. 91-101, 2013.

ÅRHEM, Kaj. Ecosofía makuna. La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano, p. 109-126, 1993.

ARVELO-JIMÉNEZ, N., MORALES, F. & BIORD, H. Repensando la historia del Orinoco. Revista de Antropología (São Paulo), v. 5, n. 1-2, p. 155-174, 1989.

BÂ, Amadou Hampatê. A tradição viva. História geral da África, v. 1, p. 167-212, 1982.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. Ensaio corográfico sobre a província do Pará, [1885] 2004.

BALÉE, William et al. Florestas antrópicas no Acre: inventário florestal no geoglifo Três Vertentes, Acrelândia. Amazônica-Revista de Antropologia, v. 6, n. 1, p. 140-169, 2014.

BARBALHO DA CRUZ, Ana Lúcia Rocha. As viagens são os viajantes: dimensões identitárias dos viajantes naturalistas brasileiros do século XVIII. História: Questões & Debates, v. 36, n. 1, 2002.

BARGHINI, Alessandro. Cauim: entre comida e ebriedade. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, v. 13, n. 3, p. 561-571, 2018.

BARRETO, Cristina. Meios místicos de reprodução social: arte e estilo na cerâmica funerária da Amazônia antiga. Tese de Doutorado, MAE-USP, 2009.

BARRETO, João Paulo Lima. Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação de Mestrado, UFAM, 2013.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. A relação entre manuscritos e impressos em tupi como forma de estudo da política linguística jesuítica no século XVIII na Amazônia. Revista letras, v. 61, 2003.

BARROS, Líliam & WRIGHT, Robin M. Música, rito e cosmologia Desana e Baniwa no Alto Rio Negro, Amazonas, Brasil: uma pesquisa colaborativa. El Oído Pensante, v. 3, n. 2, p. 10, 2015.

BELLOTTO, Heloísa L. Trabalho indígena, regalismo e colonização no Estado do Maranhão nos séculos XVII e XVIII. Revista Brasileira de História. São Paulo, 2 (4), 1982.

BERTAPELI, Vladimir. A miscigenação como negação do outro: os “Índios Aldeados” e o fim dos aldeamentos paulistas. História e Cultura, v. 6, n. 1, p. 262-288, 2017.

BESSA FREIRE, José Ribamar. Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia. Tese de Doutorado, UFRJ, 2003.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis & Gláucia Rente Gonçalves. Belo Horizonte: Ed UFMG, 1998.

BORNHEIM, Gerd et al. O conceito de tradição. BORHEIM, Gerd A. Cultura brasileira: tradição/contradição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Funarte, p. 13-30, 1987.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembrança de velhos. São Paulo: EDUSP, 1987.

BRAUDEL, F. A Longa Duração In: História e Ciências Sociais, Lisboa: Ed. Presença, 1990.

BRAUDEL, Fernand. Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII: as estruturas do cotidiano. Vol. 1, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BROCHADO, José Proenza. The social ecology of the Marajoara chiefdom. Master’s thesis, University of Illinois, 1980.

BROCHADO, José Proenza. A expansão dos tupi e da cerâmica da Tradição Policrômica Amazônica. Dédalo 9 (17/18), pp. 41-47, 1989.

BRÜZZI, Alcionílio Alves da Silva. Crenças e lendas do Uaupes. Cayambe-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1994.

BURKE, Peter. História e teoria social. São Paulo: EDUNESP, 2002.

CABRERA-BECERRA, Gabriel. La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, 2002.

CABRERA-BECERRA, Gabriel. El Geral y la colonización en el Alto Rio Negro-Vaupés. In: Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea. CHAVES-CHAMORRO, M. & DEL CAIRO-SILVA, C. L. (editores). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia e Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar. O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos. Mana, v. 6, n. 2, p. 07-35, 2000.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar. A variação mítica como reflexão. Revista de Antropologia, v. 45, n. 1, p. 7-36, 2002.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. Campos-Revista de Antropologia, v. 13, n. 2, 2012.

CAMPBELL, Lyle; GRONDONA, Verónica (Ed.). The indigenous languages of South America: A comprehensive guide. Walter de Gruyter, 2012.

CAMPOI, Juliana Flávia de Assis Lorenção. A literatura brasileira em nheengatu: uma construção de narrativas no século XIX. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2015.

CARNEIRO, Henrique. Bebida, abstinência e temperança na história antiga e moderna. São Paulo, Brasil: Editora SENAC., 2010.

CARNEIRO, Henrique. O saber fitoterápico indígena e os naturalistas europeus. Fronteiras, v. 13, n. 23, p. 13-32, 2011.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, p. 9-24, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. Cultura com aspas, p. 311-373, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. Journal de la Société des Américanistes, p. 191-208, 1985.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & FARAGE, Nádia. Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses. In: CUNHA, M. Manuela L. Os Direitos do Índio: ensaios e documentos. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 103-117, 1987.

CASCUDO, Luís da Câmara. História da Alimentação no Brasil. São Paulo: Editora Global, 2011 [1967].

CAYÓN, Luis. Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la Amazonía. Maguaré, v. 26, n. 2, p. 19-49, 2012.

CAYÓN, Luis & CHACON, Thiago. Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visón interdisciplinar. Anuário Antropológico, v. II, 2014.

CAYÓN, Luis. Épocas, curas e história: Anotações etnográficas sobre o tempo entre os Makuna. Revista EntreRios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, v. 1, n. 1, p. 53-70, 2018.

CHAIM, Marivone Matos. Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811. São Paulo; Nobel; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1983.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). Revista Brasileira de História, v. 26, n. 52, p. 79-114, 2006.

CHAMBOULEYRON, Rafael. The 'Government of the Sertões': Cane Brandy, Sugar, and Indians in Colonial Amazonia. 1-31. Belém: UFPA, 2008.

CHERNELA, Janet M. Hierarchy and economy among the Kotiria (Uanano) speaking peoples of the northwest Amazon. Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York, 1983.

CHERNELA, Janet M. Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukâno). Pages 151-158 in B. G. Ribeiro, ed. Suma etnológica brasileira. 1. Etnobiologia. FINEP, Petrópolis, RJ, Brasil, 1987.

CHERNELA, Janet. Guesting, feasting and raiding: Transformations of violence in the Northwest Amazon. Revenge in the cultures of lowland South America, p. 42-59, 2008.

CHERNELA, Janet M. The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space. University of Texas Press, 2010.

CLASTRES, Pièrre. A Sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].

CLASTRES, Pièrre. Arqueologia da Violência. Pesquisas de Antropologia Política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1980].

CLEMENT, Charles R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline. Economic Botany, v. 53, n. 2, p. 188, 1999.

COELHO, Mauro Cezar. Do Sertão para o Mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, o caso do Diretório dos Índios (1751 – 1758). São Paulo: Tese de Doutoramento, 2005.

COLAÇO, Thaís Luzia. Incapacidade indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões Jesuíticas. Curitiba: Juruá, 1999.

COSTA, Luiz & FAUSTO, Carlos. The return of the animists: Recent studies of Amazonian ontologies. Religion and Society, v. 1, n. 1, p. 89-109, 2010.

CRESCENCIO, Genival. A Proto-História da Espeleologia na Amazônia. In: Anais do 31º Congresso Brasileiro de Espeleologia. Ponta Grossa: SBE. p. 299-305., 2011.

CUNHA, Ana Paula Macedo. Engenhos e engenhocas: atividade açucareira no Estado do maranhão e Grão-Pará (1706-1750). Dissertação de Mestrado, UFPA, 2009.

D'AZEVEDO, João Lúcio. Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso e Irmão, 1901.

DESCOLA, Philippe. Par-delà la nature et la culture. Le débat, n. 2, p. 86-101, 2001.

DETIENNE, Marcel. A invenção da mitologia. Rio de Janeiro: Ed. 1992.

DETIENNE, Marcel. Comparar o incomparável. Idéias & letras, 2004.

DIAS, Camila. Civilidade, Cultura e Comércio: os princípios fundamentais da política indigenista na Amazônia (1614-1757). Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2009.

ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. Clube de Autores, 2009 [1884].

EPPS, Patience. A Grammar of Hup. PhD Doctorate Thesis, University of Virginia, 2005.

EPPS, Patience. Language classification, language contact, and Amazonian prehistory. Language and Linguistic Compass, v. 3, n. 2, pp. 581-606, 2009.

ERIKSON, Philippe. " I"," UUU"," SHHH": gritos, sexos e metamorfoses entre os Matis (Amazonia Brasileira). Mana, v. 6, n. 2, p. 37-64, 2000.

FARAGE, Nádia. As Muralhas do Sertão. Os Povos Indígenas no Rio Branco e a civilização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FAUSTO, Carlos. Os índios antes do Brasil. Zahar, 2000.

FAUSTO, Carlos. Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. Mana, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. Mana, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FERNANDES, João Azevedo. Sobriedade e embriaguez: a luta dos soldados de cristo contra as festas dos tupinambás. Tempo, v. 11, n. 22, p. 98-121, 2007.

FERNANDES, João Azevedo. Espuma Divina: sobriedade e embriaguez na Europa Antiga e Medieval. Paraíba: UFPB, 2010.

FERNANDES, João Azevedo. Selvagens Bebedeiras: Álcool, Embriaguez e Contatos Culturais no Brasil Colonial. São Paulo: Alameda, 2011.

FERNANDES, João Azevedo. “Liquid fire – Alcohol, Identity, and Social Hierarchy in Colonial Brazil”. In: PIERCE, Gretchen & TOXQUI, Áurea (eds.). Alcohol in Latin America: a Social and Cultural History. Tucson: University of Arizona press, 2014.

FISCHLER, Claude. Food habits, social change and the nature/culture dilemma. Information (International Social Science Council), v. 19, n. 6, p. 937-953, 1980.

FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo (Orgs.). História da Alimentação. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

FONSECA, Dante Ribeiro da. O trabalho do escravo de origem africana na Amazônia. Revista Eletrônica Veredas Amazônicas, v. 1, n. 1, 2011.

FOUCAULT, Michel. A Ordem do Discurso. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir. História da Violência nas Prisões. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

FOUCAULT, Michel. *As Malhas do Poder*. In: MOTTA, Manuel Barros (org.). Foucault – Segurança, Penalidade e Prisão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FREIRE, José R. B. Rio Babel. A história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: EDUERJ/Atlantica, 2004.

FURLAN, Sueli Angelo. Florestas culturais: manejo sociocultural, territorialidades e sustentabilidade. Agrária (São Paulo. Online), n. 3, 2005.

GALLOIS, Dominique. A categoria "doença de branco": ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena? In: BUCHILLET, Dominique. (Org.). Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia, p. 175-205, 1991.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes. Revista de antropologia, v. 50, n. 1, p. 45-83, 2007.

GARCIA, L. G. Arqueologia na Região dos Interflúvios Tocantins-Xingu: os Tupi do Cateté. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

GARNELO, Luiza & BUCHILLET, Dominique. Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano Oriental) do Alto Rio Negro (Brasil). Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 231-260, 2006.

GENTIL, Gabriel. Bahsariwii: A Casa de Danças. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 14, p. 213-255, 2007.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, Denise Maria Cavalcante. The diversity of social forms in pre-colonial Amazonia. Revista de Arqueologia Americana, v. 25, p. 189-225, 2007.

GOODY, Jack. Drogue: um point de vue anthropologique. In: BECKER, Howard. Qu'est-ce qu'une drogue? Anglet: Atlantica, 2001.

GORDILLO, Gastón. ¿Formas modernas de caza y recoleción? In: El Gran Chaco: antropologías y historias. Buenos Ayres: Prometeo Libros, pp. 277-296, 2006.

GRAMAJO, Andrés Marroquin. Rationality as a social construction: what does individual behavior have to say about development in an Amazon community? Journal of Economic Issues, 42 (1), pp. 115-132, 2008.

GRAY, Andrew. The Arakmbut--mythology, spirituality, and history. Berghahn Books, 1996.

HALL, Stuart et al. (Ed.). Culture, media, language: working papers in cultural studies, 1972-79. Routledge, 2003 [1980].

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Educação & realidade, v. 22, n. 2, 1997.

HASTORF, Christine A. Domesticated food and society in early coastal Peru. Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands, p. 87-126, 2006.

HEATH, Dwight. Borrachera indígena, cambio de concepciones. In: SAIGNES, Thierry (org.). Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes. Lima, HISBOL/IFEA, p. 171-185, 1993.

HECKENBERGER, Michael. O enigma das grandes cidades: corpo privado e estado na Amazônia. In: NOVAES, A. (org.) A outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, p. 125-152, 1999.

Hemming, John. Ouro Vermelho: a Conquista dos Índios Brasileiros. São Paulo: EDUSP, 2007.

HEMMING, John. Fronteira Amazônica: a derrota dos índios brasileiros. São Paulo: EDUSP, 2009.

HILL, Jonathan D. Social equality and ritual hierarchy: the Arawakan Wakuenai of Venezuela. American Ethnologist, v. 11, n. 3, p. 528-544, 1984.

HILL, Jonathan D. Made from Bone: Trickster Myths, Music, and History from the Amazon. University of Illinois Press, 2009.

HUGH-JONES, Christine. From the Milk River: Spacial and Temporal Processess in the North-west Amazonia. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1979.

Hugh-Jones, Stephen. The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organisation. L'Homme, p. 95-120, 1993.

HUGH-JONES, Stephen. Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. Association Terrain, 1996.

HUGH-JONES, Stephen. Entre l'image et l'ecrit. La politique tukano de patrimonialisation em Amazonie. Cahiers des Amériques Latines, n. 63-64, p. 195-227, 2010.

HUGH-JONES, Stephen. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, Grealdo (org.). Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012.

HUGH-JONES, Stephen. Body Tubes and Synaesthesia. Mundo Amazónico, v. 8, n. 1, p. 27-78, 2017.

IBARRA ROJAS, E. La Analogía como Herramienta Básica en el Estudio de la Historia de Talamanca, Costa Rica. Cuadernos Digitales nº 20, vol. 7, 2002

JACKSON, Jean Elizabeth. The fish people: Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia. Cambridge University Press, 1983.

JOHNSON, Hugh. Vintage: The story of wine. Simon and Schuster, 1989.

JOURNET, Nicolas. Les jardins de paix: Etude des structures sociales chez les Curripaco Du Haut rio Negro (Colombie). Thèse de IIIème cycle. École de Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris, 1988

JUNQUEIRA, André Braga., SHEPARD, Glenn Harvey & CLEMENT, Charles R. Secondary forests on anthropogenic soils in Brazilian Amazonia conserve agrobiodiversity. Biodiversity and Conservation., v. 19, n. 7, pp. 1933-1961, 2010.

JUNIO FELIPE, Henrique. Falas, lugares e transformação: os Yuhupdeh do baixo rio Tiquié. Tese de Doutorado, UFSCAR, 2018.

KARSTEN, Rafael. The head hunters of Western Amazonas. The life and culture of the Jíbaro Indians of Eastern Ecuador and Perú. Elsingfors: Societas Scientiarum Litterarum, v. 7, 1935.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Editora Companhia das Letras, 2010.

LABATE, Beatriz Caiuby (Org.); GOULART, Sandra Lucia (Org.). O Uso de Plantas Psicoativas nas Américas. 1a. ed. Rio de Janeiro: Gramma, 372p., 2019.

LANGDON, Esther Jean. A cultura Siona e a experiência alucinógena. In: VIDAL, Lux. (org.). Grafismo indígena: estudos de antropologia estética. São Paulo: Editora Nobel, p. 67-87, 1992.

LANGDON, Esther J. A construção sociocultural da doença e seu desafio para a prática médica. Baruzzi RG, Junqueira C, organizadores. Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história. São Paulo: Terra Virgem, p. 115-34, 2005.

LAGROU, Elsje Maria. O que nos diz a arte kaxinawá sobre a relação entre identidade e alteridade?. Mana, v. 8, n. 1, p. 29-61, 2002.

LARA, Silvia Hunold. Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LASMAR, Cristiane. De volta ao lago de leite: a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (Alto Rio Negro). Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2002.

LASMAR, Cristiane. De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro. UNESP, 2005.

LASMAR, Cristiane. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. Mana, v. 14, n. 2, p. 429-454, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Pensamento Selvagem (o). Papirus Editora, 1989 [1962].

LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido: Mitológicas 1. Editora Cosac Naify, 2004a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Do mel às cinzas: Mitológicas 2. Editora Cosac Naify, 2004b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A origem dos modos à mesa: Mitológicas 3. Editora Cosac Naify, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O homem nu: mitológicas 4. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LIMA, H. P. História das caretas: a Tradição Borda Incisa na Amazônia Central. Tese de Doutorado, MAE-USP, 2008.

LIMA, Oswaldo Goncalves de. Pulque, balché y pajauaru: en la etnobiología de las bebidas y de los alimentos fermentados. Fondo de Cultura Economica USA, 1990.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Mana, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. Unesp, 2005.

LOCKE, Jonh. Ensaio sobre a verdadeira origem extensão e fim do governo civil. Lisboa: Edições 70, 1999 [1689].

LOPES. Fátima Martins, Oficiais das ordenanças de índios: novos interlocutores nas vilas da Capitania do Rio Grande. XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático, v. 36, 2011.

MACHADO, Juliana Salles. Dos artefatos às aldeias: os vestígios arqueológicos no entendimento das formas de organização social da Amazônia. Revista de Antropologia, v. 49, n. 2, p. 755-786, 2006.

MACLACHLAN, Colin M. The Indian Directorate: forced acculturation in Portuguese America (1757- 1799). The Americas - Publication of The Academy of American Franciscan History, Washington (DC), 1972.

MACLACHLAN, Colin. "Slavery, ideology, and institutional change: the impact of the Enlightenment on slavery in late eighteenth-century Maranhão". Journal of Latin American Studies, Cambridge, v.11, p. 1-17, 1979.

MARCHIORO, Márcio. Sobre os índios da Pedra Escorregadia: matrimônio e família na aldeia de Itapecerica em comparação com as demais aldeias paulistas (1732-1830), Dissertação de Mestrado, UFPR, 2018.

MEGGERS, B. & EVANS, C. Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon. Bureau of American Ethnology, Bulletin nº 167, Washington, 1957.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom (org.). (Re)introduzindo a história oral no brasil: 1º Encontro Regional de História Oral. São Paulo: FFLCH/Xamã, 1996.

MEIRA, Jean Paul Gouveia. Os índios Kariri vão à corte: a circulação das lideranças indígenas pelos espaços de poder do Império Ultramarino Português (Capitania da

Paraíba, segunda metade do século XVIII). Revista de História Regional 22(1): 198-219, 2017.

MELO, Hadassa Kelly Santos. Discursos da construção do outro: os povos indígenas nos Sermões do padre Antônio Vieira (1652-1662). Dissertação de Mestrado, UFPB, 2013.

MELLO, Glaucia Buratto R. Jurupari: o mito entre os povos do Alto Rio Negro. In: 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília: ABA, 2012.

MELLO, Maria Ignez Cruz. Música e mito entre os Waujá do Alto Xingu. Dissertação de Mestrado, UFSC, 1999.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 34, p. 9-23, 1992.

MENESES, Ulpiano T de. Bezerra; CARNEIRO, Henrique. A História da Alimentação: balizas historiográficas. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, v. 5, n. 1, p. 9-91, 1997.

MILLER, Melanie J. et al. Chemical evidence for the use of multiple psychotropic plants in a 1,000-year-old ritual bundle from South America. Proceedings of the National Academy of Sciences, v. 116, n. 23, p. 11207-11212, 2019.

MINTZ, Sidney Wilfred. Sweetness and power: The place of sugar in modern history. Penguin, 1986.

MIRANDA, Elis. Cametá: marcas da presença portuguesa na Amazônia. I Simpósio Luso Brasileiro de Cartografia Histórica, Rio de Janeiro, 2005.

MONTEIRO, Denise Mattos. Terra e trabalho em perspectiva histórica: um exemplo do sertão nordestino (Portalegre-RN). Caderno de História, v. 6, n. 1, 1999.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de Livre-Docência, Unicamp, 2001.

MONTEIRO, Lirian Ribeiro & MCCALLUM, Cecília Anne. A noção de “bem viver” Hupd’äh em seu Território. Mundo Amazónico, v. 4, p. 31-56, 2013.

MORAES, C. Arqueologia na Amazônia Central vista de uma perspectiva da região do Lago do Limão. Dissertação de Mestrado, MAE-USP, 2007.

MORALES, F. & ARVELO-JIMÉNEZ, N. Hacia un modelo de estructura social Caribe. América Indígena, Vol. XLI, no.4, pp. 603-626, 1981.

MURRA, John. As sociedades andinas anteriores a 1532. In: BETHELL, Leslie (ed.). História da América Latina: América Latina colonial, I. Tradução Maria Clara Cescato, 2ª. edição, São Paulo: Edusp & Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, pp. 63-99, 1998.

MYERS, T. Toward the Reconstruction of Prehistoric Community Patterns in the Amazon Basin. In: LATHRAP, D. e DOUGLAS, J. (eds.), Variation in Anthropology, pp. 233-52. Illinois Archaeological Survey, Urbana, 1973.

NASCIMENTO, Fátima Regina; BARBOSA, Wallace de Deus. Cultura material: as propostas de uma taxonomia geográfica. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, n. 5, p. 303, 1995.

NAVARRETE LINARES, Federico. Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. Revista de Antropologia, v. 59, n. 2, p. 86-108, 2016.

NAVARRO, Eduardo de A. A origem indiana de um mito do Brasil colonial. Revista de Estudos Orientais, n. 6, p. 205-214, 2008.

NEVES, Eduardo Góes. Paths in the Dark Waters: Archaeology as Indigenous History in the upper Rio Negro Basin, Northwest Amazon. Doctorate's thesis, 1998.

NEVES, Eduardo. O velho e o novo na arqueologia amazônica. Revista USP, n. 44, p. 86-111, 1999.

NEVES, Eduardo Góes. Indigenous historical trajectories in the upper Rio Negro basin. McEwan, C., Barreto, C., Neves, E.G. Unknown Amazon: Nature in Culture in Ancient Brazil. Londres: British Museum, p. 266-286, 2001.

NEVES, Eduardo Góes. A Arqueologia da Amazônia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NEVES, Eduardo Góes. Ecology, ceramic chronology and distributions, long-term history, and political change in the Amazonian foodplain. In: SILVERMAN, H. & ISBELL, W. Handbook of South American Archaeology. New York: Springer, 2008.

NEVES, Eduardo Goes. Warfare in Precolonial Central Amazonia: When Carneiro Meets Clastres. Warfare in Cultural Context: Practice, agency and the archaeology of violence, p. 139-64, 2009.

NEVES, Eduardo Góes. Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC—1.500 DC). São Paulo, Brazil: Universidade de São Paulo, 2012.

NEVES, Eduardo G. & PETERSEN, J. B. Political economy and Pre-Columbian landscapes transformations in Central Amazonia. In: BALÉE, William & ERICKSON, C. L. Time and Complexity in Historical Ecology: Studies from the Neotropics. New York: Columbia University Press, 2006.

NEVES, Eduardo G. & HECKENBERGER, Michael. Amazonian Archaeology. Annual Review of Anthropology, v. 38, pp. 251-266, 2009.

OLIVEIRA BUENO, Cleuza Maria de. Entre-vista: espaço de construção subjetiva. Edipucrs, 2002.

RAMOS, Alcida Rita. The politics of perspectivism. Annual Review of Anthropology. 41: 481–94, 2012.

RUDGLEY, Richard. The alchemy of culture: intoxicants in society. British Museum Press, 1993.

SCHMIDT, Morgan J.; NEVES, Eduardo.; HECKENBERGER, Michael. Dark earths and the human built landscape in Amazonia: a widespread pattern of anthrosol formation. Journal of archaeological science, v. 42, p. 152-165, 2014.

NEVES, Eduardo Góes et al. A tradição Pocó-Açutuba e os primeiros sinais visíveis de modificações de paisagens na calha do Amazonas. Amazonía: Memoras de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica. Quito: Ekseption Publicidad, p. 137-158, 2014.

NOELLI, Francisco. & BROCHADO, José Proenza. O cauim e as beberagens dos Guarani e Tupinambá: equipamentos, técnicas de preparação e consumo. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, n. 8, p. 117-128, 1998.

NOGUEIRA, Carlo Eugenio. Nos sertões do poente: conquista e colonização do Brasil Central. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, Thiago Lopes da Costa. Os Baniwa, os Artefatos e a Cultura Material no alto rio Negro. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2015.

PATACA, Ermelinda Moutinho. Arte e ciência na Amazônia no século XVIII: o prospecto da Vila de Cametá. Caiana, v. 5, p. 62-79, 2014.

PATACA, Ermelinda Moutinho. Mobilidades e permanências de viajantes no Mundo Português: entre práticas e representações científicas e artísticas. Tese de Livre Docência. Universidade de São Paulo, 2015.

PEARSALL, Deborah M.; HASTORF, Christine A. Reconstructing past life-ways with plants II: human-environment and human-human interactions. Ethnobiology, edited by EN Anderson, DM Pearsall, ES Hunn, and NJ Turner, p. 173-187, 2011.

PEDREIRA, Jorge Miguel. Indústria e atraso económico em Portugal (1800-25). Uma perspectiva estrutural. Análise social, p. 563-596, 1987.

PEELE, S. A Moral Vision of Addiction: How People's Values Determine Whether They Become and Remain Addicts, Journal of Drug Issues, Vol. 17(2): 187-215, 1987.

PEREIRA, E. et al. A tradição Tupiguarani na Amazônia. In: PROUS, A. P.; LIMA, T. A. (Org.) Os ceramistas Tupiguarani, 1. Belo Horizonte, Sigma, p.49-66, 2008.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PINTO, Altair. Dicionário da umbanda. Editôra Eco, 1971.

PLOTKIN, Mark J.; SCHULTES, Richard Evans. Virola: A Promising Genus for Enthnopharmacological Investigation. Journal of psychoactive drugs, v. 22, n. 3, p. 357-361, 1990.

PORRO, Antônio. As crônicas do Rio Amazonas: tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Ed. Vozes, 1993.

PORRO, Antonio. Os povos das águas: ensaios de etno-história amazônica. Rio de Janeiro, RJ: Editora Vozes, 1996.

PORRO, Antonio. Uma crônica ignorada: Anselm Eckart e a Amazônia setecentista. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 6, n. 3, p. 575-592, 2011.

POZZOBON, Jorge. "Vocês, brancos, não têm alma": histórias de fronteiras. MPEG Editoração, 2002.

PRADO JÚNIOR, Caio. Formação do Brasil contemporâneo. Editôra Brasiliense, 1945.

RAMINELLI, Ronald. Ilustration and colonial empire. História (São Paulo), v. 31, n. 2, p. 36-67, 2012.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia. Siglo Veintiuno Editores, 1978.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Tapir Avoidance in the Colombian Northwest Amazon. In: URTON, Gary (org.). Animal Myths and Metaphors in South America. University of Utah Press, 1985.

REZENDE, Joffre M. de. Dos Quatro Humores às Quatro Bases. Revista Terceiromilênio On Line, n. 90, 2009.

RIVIÈRE, Peter. A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. Mana, v. 7, n. 1, p. 31-53, 2001.

ROCHA, Rafael Ale. O estabelecimento dos povoados colônias em regiões fronteiriças da América Portuguesa: as fronteiras amazônicas. Revista Ágora, n. 9, 2009.

ROOSEVELT, Anna C. Chiefdoms in the Amazon and Orinoco. In: DRENNAN, R. e URIBE, C. (eds.), Chiefdoms in the Americas, pp. 153-85. University Press of America, Lanham, 1987.

ROOSEVELT, Anna C. Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology in Marajo Island. San Diego: Academic, 1991.

ROOSEVELT, Anna C. Arqueologia Amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.), História dos Índios no Brasil, pp. 53-86. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

ROSALEN, Juliana. Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari. Um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, 2005.

SAAKE, Wilhelm. Indios selváticos de la Amazonía Peruana. Anthropos, vol. 56, no. 5/6, pp. 1014–1015. JSTOR, 1961, disponível em www.jstor.org/stable/40455654.

SAHLINS, Marshall. *The Original Affluent Societies*. In: IDEM. Stone Age Economics. Routledge, 2017 [1972].

SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Zahar, 2011 [1990].

SÁ JÚNIOR, Luiz César de. Philipe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia. Ilha Revista de Antropologia, v. 16, n. 2, p. 007-036, 2014.

SALLES, Pedro Paulo. A sociedade secreta das Iymaka, as "flautas" Paresi Haiti. Debates - Cadernos do programa de Pós-Graduação em Música, n. 19, 2017.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia, Sertões do Grão-Pará, c. 1755-c. 1823. PhD diss., Universidade Federal Fluminense, 2001.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Administração colonial e legislação indigenista na Amazônia Portuguesa. Os senhores dos rios. Rio de Janeiro. Elsevier, p. 123-140, 2003.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano. 3 Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional Anais [do] II Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 2005.

SAMPAIO, Patrícia Melo. "Aleivosos e rebeldes": Lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII. Simpósio Nacional de História da ANPUH, V. 26, 2011.

SANTOS, Fabiano Vilaça. O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751 – 1780). Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2008.

SENE, Talita Samanta. Modos de fermentar, sentidos de embriagar e concepções de ser: produção e consumo de caxiris entre senhoras Tukano Oriental de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro. Dissertação de Mestrado, UFSC, 2015.

SCHAAN, Denise P. The Camutins Chiefdom: rise and development of complex societies of Marajo Island, Brazilian Amazon, PhD Thesis, University of Pittsburgh, 2004.

SCHAAN, Denise P. Sacred geographies of ancient Amazonia: historical ecology of social complexity. Routledge, 2016.

SCHULTES, Richard Evans. Indícios da riqueza etnofarmacológica do noroeste da Amazônia. Acta Amazônica, v. 9, n. 1, p. 209-215, 1979.

SCHWARCZ, Lilia. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paul: Companhia das Letras, 1995.

SERVICE, E. Organização Social Primitiva. Pernambuco: Ed. Despertar, 1970.

SILVA, Clara Cecília Seguro. Memória das mulheres zapatistas: participação, mobilização e a construção do ser mulher no movimento zapatista. Dissertação de Mestrado, USP, 2018.

SILVEIRA, M. I. et al. Sequência cronológica de ocupação na área do Salobo (Pará). Revista de Arqueologia, Belém, v.21, n.1, p.61-84, 2008.

SIMÕES, M. Coletores-pescadores ceramistas do litoral do Salgado (Pará). Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, n. 78, pp. 1 – 31, 1981.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a liberdade. In: SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold (orgs.) Simmel e a Modernidade. Brasília: Unb, pp.109-115, 1998.

SMITH, Roberto. A presença da componente populacional indigena na demografia histórica da capitania de Pernambuco e suas anexas na segunda metade do século XVIII. Anais, p. 1-35, 2016.

SOMMER, Barbara. Colony of the Sertão: Amazonian expeditions and the Indian slave trade. *The Americas*, v. 61, n. 3, pp. 401-428, 2005.

SOUZA, Maximiliano Loiola P. & GARNELO, Luiza. Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto da saúde indígena. Revista

Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental (Impresso), Brasil, v. IX, n.2, p. 279-292, 2006.

STRATHERN, Marilyn. The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia. Univ of California Press, 1990.

SZTUTMAN, Renato. Cauinagem, uma comunicação embriagada: apontamentos sobre uma festa tipicamente ameríndia. Sexta Feira (São Paulo), v. 2., 1998.

SZTUTMAN, Renato. Caxiri, a Celebração da Alteridade – ritual e comunicação na Amazônia Indígena. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2000.

STUTZMAN, R. O profeta eo principal: Açao polıtica amerındia e seus personagens. Unpublished doctoral dissertation). University of Sao Paulo, Brazil, 2006.

SZTUTMAN, Renato. Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios. Drogas e cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, p. 219-50, 2008.

SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Edusp, 2012.

TANAN, Cauê. Rústicos e Civilizados: embriaguez indígena e ações políticas na Amazônia do século XVIII. Revista Cultura y Droga, 22, (24), 13-33, enero-diciembre 2017.

TAVARES, Hugo Moura. Sobre o céu, a terra, a água e o ar: representações de viajantes ilustrados sobre a Amazônia entre 1735 e 1815. Tese de Doutorado, UFPR, 2014.

TAVARES, Maria Goretti da Costa. A Formação Territorial do Estado Paraense: dos fortes à criação de municípios. Acta Geográfica, v. 2, n. 3, p. 59-83, 2008.

TORRES, Fernando Villegas. El costumbrismo americano ilustrado: el caso peruano. Imágenes originales en la era de la reproducción técnica. In: Anales del Museo de América. Subdirección General de Documentación y Publicaciones, p. 7-67, 2011.

TURNER, Terence. The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. Tipití 7(1): 1–42, 2009.

UGARTE, Auxiliomar Silva. Sertões de Bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII). Valer Editora, 2009.

VAINFAS, Ronaldo. Ideologia & escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial. Vozes, 1986.

VALLE, Raoni. Arqueologia Rupestre no Baixo Rio Negro. Diálogo com as Perspectivas Indígenas do Alto Rio Negro. In: ANDRELLO, Geraldo (Ed.). Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

VANDER VELDEN, Felipe F. Inquietas Companhias: sobre os animais de criançio entre os Karitiana. Tese de Doutorado, Unicamp, 2010.

VARELLA, Alexandre. A embriaguez na conquista da América. Medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII. São Paulo: Alameda, 2013.

VARELLA, Alexandre. A queda do homem civil: os antigos mexicanos e peruanos na History of America de William Robertson. História Unisinos, 18 (2), 248-259, 2014.

VARELLA, Alexandre Camera. Os psicodélicos nas formações estatais indígenas e a hipótese do complexo de drogas da América xamânica. Revista Ingesta, v. 1, n. 1, p. 211 – 231, 2019.

VEIGA, Patrícia Regina Vannetti. Do oral para o escrito: a narratividade em nheengatu no Alto Rio Negro-AM. Dissertação de Mestrado. Unicamp, 2015.

VELLOSO, Gustavo. Ociosos e sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII). Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2016.

VIDAL, Silvia M. Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de reproducción social entre los Baré de Río Negro (siglos XVI-XVIII). Unpublished Ph. D. dissertation, Departamento de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, 1993.

VIDAL, Silvia M. Liderazgo y confederaciones multiétnicas amerindias en la Amazonia luso-hispana del siglo xviii. Antropologica, v. 87, p. 19-46, 1997.

VIDAL, Silvia M. & ZUCCHI, Alberta. Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indigenas del Noroeste Amazónico (1798-1830). *Colonial Latin American Review*, v. 8, n. 1, pp. 113-132, 1999.

VIEIRA JUNIOR, Antonio Otaviano; MARTINS, Roberta Sauaia. Epidemia de sarampo e trabalho escravo no Grão-Pará (1748-1778). Revista Brasileira de Estudos de População, v. 32, n. 2, p. 293-311, 2015.

VILAÇA, Aparecida. Comendo como gente: formas do canibalismo wari'(Pakaa Nova). Editora UFRJ, 1992.

VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. Mana, v. 14, n. 1, p. 173-204, 2008.

VILARDAGA, José Carlos. São Paulo no império dos Felipes: conexões na América Meridional (1580-1640). FAPESP, 2014.

VIVAS, Miguel Rocha. Literaturas Indígenas En Brasil: Cambio, Viraje y Vuelta De Pies. Revista Canadiense De Estudios Hispánicos, vol. 39, no. 1, pp. 257–271., 2014. JSTOR, www.jstor.org/stable/24388806.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prólogo. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac&Naify, p. 11-23, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac&Naify, p. 345-399, 2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro, 2016. Disponível em: https://goo.gl/6PpnpY. Acesso em: 20 jun. 2019.

WALLACE, Alfred Russel. Viagens pelo Pará e Amazonas. São Paulo: Nacional, 2004 [1939].

WASSEN, S. Henry. Commentaries on some South American Indian drugs and related paraphernalia. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, n. 3, p. 147-158, 1993.

WEISS, Gerald. Campa cosmology. Ethnology, v. 11, n. 2, p. 157, 1972.

WILKENS, Henrique João; FERREIRA, Alexandre Rodrigues; AMOROSO, Marta Rosa.; FARAGE, Nádia. Relatos da fronteira amazônica no século XVIII: documentos de Henrique João Wilkens e Alexandre Rodrigues Ferreira. NHII/USP, 1994.

WRIGHT, Robin M. Guardians of the Cosmos: Baniwa Shamans and Prophets, Part I. History of religions, v. 32, n. 1, p. 32-58, 1992.

WRIGHT, Robin M. (Org.) Waferinaipe Ianheke: a sabedoria dos nossos antepassados. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do Rio Aiari. Coleção narradores Indígenas do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: ACIRA/FOIRN, 1999.

WRIGHT, Robin M. História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro. FAEP, UNICAMP, 2005.

WRIGHT, Robin M. The fruit of knowledge and the bodies of the gods: religious meanings of plants among the Baniwa. Journal for the Study of Religion Nature and Culture, v. 3, n. 1, p. 126, 2009.

WRIGHT, Robin M. Arawakan flute cults of lowland South America: The domestication of predation and the production of agentivity. Burst of breath: indigenous ritual Wind instruments in lowland South America, p. 325-53, 2011.

WRIGHT, Robin. Musical Body of the Universe: the one and many in an Amazonian cosmology. Arteriais-Revista do Programa de Pós-Gradução em Artes, v. 1, n. 1, p. 124-146, 2015.

ZUCCHI, Alberta. A New Model f the Northern Arawakan Expansion. In: HILL, Jonathan D. & SANTOS GRANERO, Fernando. Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia. Urbana. University of Illinois Press, pp. 199-222, 2002.