

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

O *ESPAÇO DA MORTE* E A ALTERIDADE NO NOROESTE  
AMAZÔNICO. DE SELVAGENS A CIVILIZADOS PELO  
OLHAR DOS CIENTISTAS (1780-1905).

TÚLIO SÁVIO MAGALHÃES BRANDÃO DINIZ

Brasília  
2017

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
TÚLIO SÁVIO MAGALHÃES BRANDÃO DINIZ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

**ORIENTADOR: Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>o</sup> Luís Abraham  
Cayón**

**Brasília  
2017**

**TÚLIO SÁVIO MAGALHÃES BRANDÃO DINIZ**

**O ESPAÇO DA MORTE E A ALTERIDADE NO NOROESTE AMAZÔNICO. DE SELVAGENS A CIVILIZADOS PELO OLHAR DOS CIENTISTAS. (1780-1905).**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

**ORIENTADOR: Prof. Dr. Luís Abraham Cayón**

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Luís Abraham Cayón Durán- Orientador  
Universidade de Brasília- DAN/UnB

---

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
(Examinador Externo – PPGAS/UFSCar)

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Sílvia Maria Ferreira Guimarães  
(Examinadora Interna - DAN/UnB)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr. Stephen Grant Baynes  
(Examinador Suplente - DAN/UnB)

À meu sobrinho, Pedro.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a todos que acrescentaram e me ajudaram nesta trajetória. Familiares e amigos que sempre apoiaram, e professores que tanto me ensinam e inspiram.

Ao meu orientador Prof. Luis Cayón, que durante o período do mestrado acumulou as funções de orientador, professor e amigo, sempre me auxiliando como possível nas situações mais diversas.

Aos professores que foram tão importantes nesta trajetória, Prof. Paulo Maia, aquele que me despertou o interesse pela etnologia, o Noroeste Amazônico e o cinema etnográfico. A Professora Karenina Andrade, que me acompanhou durante todo meu percurso na UFMG e, mesmo à distância, continua me ensinando tanto. Às professoras que tive oportunidade de me aproximar no Departamento de Antropologia da UnB, Profa. Fabiene Gama e Profa. Alcida Rita Ramos, pessoas inspiradoras que tanto me ajudaram neste momento da pós-graduação.

Ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e seus funcionários.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela concessão da bolsa de estudos que possibilitou este trabalho.

Finalmente agradeço aos povos indígenas pela trajetória de luta permanente, resistente e resiliente, que merecem todos os esforços para que tenham suas histórias (re)contadas, para que o futuro não seja como tem sido o passado e o presente.

*Do representado surgirá aquilo que subverterá a representação. (Taussig, Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. 1993)*

*Em nossa época chamada de pós-colonial, na qual o imperialismo é visto como substituído pela globalização, a pele branca continua agradando, as filhas continuam sendo vendidas, e os mitos imperiais continuam gerando significados, desejos e ações. Falta muito para que nos descolonizemos. (Pratt, Os olhos do Império, 1999)*

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar as narrativas científicas produzidas entre o final do século XVIII e início do XX sobre o Noroeste Amazônico e os povos que lá estavam. Os principais questionamentos acerca destas narrativas são: Como o discurso científico através do tempo produziu certas imagens sobre a região para a um grande público? Como estas imagens mudam ao longo do tempo e com as diferentes abordagens? E, como as imagens produzidas pelo discurso científico nos séculos analisados se relacionam com a perspectiva atual?

**Palavras-chave:** Noroeste Amazônico; Povos Indígenas; Ciência

## **ABSTRACT**

This work aims to analyze the scientific narratives produced between the late eighteenth and early twentieth century on the Amazonian Northwest and the peoples who were there. The main questions about these narratives are: How did the scientific discourse over time produce certain images about the region for a large audience? How do these images change over time and with different approaches? And, how do the images produced by scientific discourse in the centuries analyzed relate to the current perspective?

**Keywords:** Amazonian Northwest; Indigenous Peoples; Science

## Lista de Figuras

Figura 1 - “Esculturas no rochedo da margem do Rio Japurá.” (Spix e Martius, 1976, p.208).....	52
Figura 2 - “Aruaqui (1), Catauixi (2), Jupuí (3), Miranha (4), Mundurucus (6 e 7), Mauê (8): Visamos dar, com esta coleção de fiéis retratos dos índios, uma ideia tanto da fisionomia comum de todas as raças vermelhas como do diferente nível de civilização, com o qual varia a expressão individual.” (Spix e Martius, 1976, p.224).....	58
Figura 3 - “Porto dos Miranhas. Construção de nova embarcação, cuja quilha é exposta ao fogo para se dilatar. Flagrantes da vida dos índios. O cacique está chegando de volta do ataque aos inimigos vizinhos, conduzindo os prisioneiros para vendê-los como escravos a Martius.” (Spix e Martius, 1976, p.208) .....	61
Figura 4 - “Cachoeira Araraquara: ‘Era este o ponto mais ocidental que eu podia estender a viagem’.” (Spix e Martius, 1976, p.225).....	64
Figura 5 - “Inscrições nas rochas graníticas do Rio Uaupés.” (Wallace, 1979, p.215)..	69
Figura 6 - (Spruce, 2006, p.211).....	72
Figura 7 - (Spix e Martius, 1976, p.160) .....	85
Figura 8 - (Spruce, 2006, p.355,356).....	86
Figura 9 - (Stradelli, 2009, p.354) .....	102
Figura 10 - Petroglifos na Cachoeira de Tipiáca. Representação dos dançarinos com máscaras. Rio Caiarý-Uaupés. (Koch-Grünberg, 1995, p.71).....	110
Figura 11 - “Maloka Kobéua. Surubiróca. Rio Cuduiarý.” (Koch-Grünberg, 1995, p.85) .....	114
Figura 12 - “Festa de Yuruparý entre os Tuyuka. Rio Tiquié.” (Koch-Grünberg, 1995, p.319).....	126
Figura 13 - “Soprando o yuruparý. Rio Tiquié”. (Koch-Grünberg, 1995, p. 318).....	130

# Sumário

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I.....	25
O FINAL DO SÉCULO XVIII E INÍCIO DO XIX: OS PRIMEIROS RELATOS CIENTÍFICOS SOBRE O NOROESTE AMAZÔNICO.....	25
O encontro com a alteridade e o novo mundo.....	25
“Assimilando” os nativos e o novo ambiente – a construção da ciência.....	28
A presença colonial na região.....	34
Os relatos do cientista/inspetor colonial.....	38
A expedição de Spix e Martius – (1817-1820).....	49
CAPÍTULO II.....	65
MEADOS DO SÉCULO XIX: AS EXPEDIÇÕES DOS NATURALISTAS ALFRED RUSSEL WALLACE E RICHARD SPRUCE.....	65
As expedições de Wallace e Richard Spruce.....	66
Um vazio demográfico, as políticas de descimentos e os “pegas”.....	71
Marcas da colonialidade e ações missionárias.....	79
Os primeiros relatos sobre Jurupari - O culto do diabo.....	83
CAPÍTULO III.....	91
O FINAL DO SÉCULO XIX E INÍCIO DO XX: STRADELLI E KOCH-GRÜNBERG NO NOROESTE AMAZÔNICO.....	91
Conde Ermanno Stradelli.....	93
Koch-Grünberg no Noroeste Amazônico.....	104
Os abusos do ciclo da borracha.....	110
A profanação da máscara de Jurupari.....	116
O Jurupari dos índios a partir de Stradelli.....	119
O “culto de Jurupary” por Koch-Grünberg.....	123
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	136
ANEXOS.....	141

## INTRODUÇÃO

*O homem chamado civilizado não há dado um só passo sem ir acompanhado de sua sombra, o selvagem.*<sup>1</sup> (Bartra, 1997, p.14)

O primeiro contato que tive com o Noroeste Amazônico foi logo no início da graduação, com meu antigo orientador, Professor Paulo Maia, que à época tinha acabado de defender sua tese sobre os Baré do alto Rio Negro no Museu Nacional. As histórias sobre povos que “metade de suas vidas estavam em festa e a outra metade estavam se preparando para elas”<sup>2</sup>, o uso da ayahuasca, uma região com um famoso “culto” que envolvia uma fraternidade masculina, festas com flautas proibidas às mulheres, e tudo isso regado a caxiri, despertaram rapidamente o interesse do então calouro em ciências sociais que já pensava na possibilidade de estudar sociedades indígenas e xamanismo. O interesse pelo xamanismo continuou e cheguei à pós-graduação ansioso em realizar o primeiro trabalho de campo, mal sabia eu que este projeto ainda estava distante. O formato do programa da UnB com longa carga horária em disciplinas teóricas deixa um período relativamente curto para o campo e posterior escrita da dissertação. Fui então, aconselhado por meu orientador Professor Luis Cayón, a realizar uma revisão bibliográfica preparatória sobre a região que viria a pesquisar durante o doutorado, etapa da formação com mais tempo para os trabalhos etnográficos.

Durante a graduação já tinha lido um pouco sobre o Noroeste Amazônico, em especial vários trechos de “A palma e as plêiades” do Professor Hugh-Jones (1979) e a tese do Professor Luis, “A teoria makuna do mundo” (2012), o que só aumentou meu interesse pelos “mistérios” do Jurupari. A partir daí não foi difícil a escolha em pesquisar a região e os povos Tukano durante a pós-graduação e as motivações foram várias: o complexo do Jurupari, o sofisticado xamanismo, o fato de ser uma região de fronteira (o que sempre me atraiu), os modos de vida na floresta, a variedade linguística,

---

<sup>1</sup>Tradução minha, assim como os demais trechos de obras consultadas em inglês ou espanhol.

<sup>2</sup> Soube tempos depois que a frase foi eternizada por Wallace (1979), ao se referir aos habitantes da então vila de Marabitanas, próxima à tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela: “Os habitantes de Marabitanas são famosos pelas suas festas. Costuma-se dizer que eles passam metade de suas vidas nas festas, e a outra metade preparando-se para elas” (Wallace, 1979, p.172)

além de ser orientado por um especialista na região e dispor de todo apoio do KAAPI<sup>3</sup> (Grupo de estudos Linguísticos e Antropológicos do Noroeste Amazônico), onde contamos com auxílio de diversos pesquisadores, entre eles indígenas dos grupos Tukano e Baniwa. Inicialmente pensei em fazer uma revisão sobre o Jurupari, mas o que percebi rapidamente foi que para compreender de forma satisfatória este tema tão estudado e ainda tão repleto de incompreensões, ainda não sabia um mínimo sobre os povos e processos históricos da região para abordar um objeto de pesquisa tão complexo de maneira segura. Carecia leitura, trabalho de campo, e mais que tudo, tempo. Organizei-me então para um projeto de longo prazo, no qual durante o mestrado me prepararia para o trabalho de campo mais longo no doutorado, já pensando em uma etnografia no Noroeste Amazônico, possivelmente entre um povo de língua Tukano oriental, e aí sim mais capacitado para encarar temas como o Jurupari.

Nesta escolha de um recorte a ser trabalhado na dissertação, horas estive perto de um trabalho sobre xamanismo com ênfase no estudo das paisagens, um tema bastante atual na região; e em outros momentos estive mais próximo a uma dissertação voltada para a linguística histórica, onde tentaria analisar possíveis migrações, ocupações e deslocamentos territoriais dos diferentes grupos. Em ambas temáticas tive dificuldades de me posicionar no texto, afinal são pesquisas e discussões avançadas, realizadas por profissionais que já estão em outro nível de apreensão sobre a região, são vidas dedicadas ao estudo do Noroeste Amazônico como as dos Professores Stephen Hugh-Jones e Robin Wright. E então, como contribuir?

Produzir um discurso científico bibliográfico sobre os índios, baseado na literatura científica sobre o conhecimento nativo, me gerou um bloqueio na escrita. Não conseguia me colocar no texto, não conseguia falar sobre este outro que eu desconhecia com a propriedade de quem conhecia. Talvez fosse a falta do trabalho de campo, do desconforto de quem analisa o que não viu. Tal desconforto na escrita me levou a buscar outros lugares de fala e acabei me encontrando em uma posição mais confortável analisando o discurso dos brancos sobre os índios, ao invés de analisar o próprio conhecimento indígena a partir da perspectiva dos brancos. O interesse pelo Jurupari e xamanismo persistia, mas buscava uma abordagem adequada para tratar estes temas. Durante este período tive contato com uma antropologia mais diacrônica, leituras que

---

<sup>3</sup> KAAPI – Grupo de Estudos Linguísticos e Antropológicos do Noroeste Amazônico, sob coordenação dos Professores Luis Cayón (DAN-UnB) e Thiago Chacón (LIP-IL-UnB).

me abriram perspectivas interdisciplinares, estudos sobre a conquista e a colonialidade, em especial o livro de Michel Taussig, “Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem” (1993). Após essa leitura fiquei em um estado de desassossego constante que me levou a pensar e escrever sobre várias questões acerca de como nós brancos pensamos a alteridade e lidamos com ela. Ao pensar tais questões para o contexto do Noroeste Amazônico e perceber vários paralelos entre as temáticas, surgiu o objeto deste trabalho que vêm também tratar de um tema pouco explorado que são as primeiras expedições científicas à região e as imagens que tais expedições produziram sobre o Noroeste Amazônico ao longo do tempo. Os relatos dos primeiros cientistas que lá estiveram apresentam um tipo novo de discurso sobre os índios que antes já tinham sido descritos por missionários, viajantes ou militares. Como veremos, tais narrativas nos falam muito sobre a região, mas contam muito mais sobre nós mesmos, nossa ciência e nossa forma de ver e lidar com o outro.

Mas, antes de adentrarmos a época das primeiras expedições científicas vale antes apresentar um breve panorama da região.

A área etnográfica do Noroeste Amazônico, localizada na fronteira Brasil-Colômbia<sup>4</sup>, mais popularmente conhecida como “cabeça de cachorro”, por conta do desenho formado pela linha que delinea a fronteira, é onde vivem hoje vários grupos indígenas falantes de diversas línguas das famílias, Tukano Oriental, Aruak, Makú (Nadahup e Kákua-Nukak), e Caribe. Os povos que compõe este sistema regional atualmente são: os Tukano, Wanano, Pirá-tapuyo, Arapaso, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yiba Masã, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yuruti, Yauna e Mirití-tapuyo (povos de língua Tukano Oriental); os Tariana, Baniwa, Wakuenai, Curripaco, Warekena, Kabiyaí, Yukuna, Matapí e Baré<sup>5</sup> (povos originalmente de língua Aruak); os povos de línguas Makú, das famílias linguísticas Nadahup (Juhup, Hupdu, Döw, Nadëb) e Kákua-nukak (Kákua, Nukak); e os Carihona, de língua Caribe.<sup>6</sup> (Cayón e Chacón, 2014).

---

<sup>4</sup> Ver mapas e tabela sobre o Noroeste Amazônico em anexo.

<sup>5</sup> Os Tariana falam principalmente o tukano, em consequência do convívio de séculos com os povos Tukano no Médio Uaupés. Os Baré também não falam mais sua língua original, em decorrência do contato com missionários e a colonização adotaram a Língua Geral (o Nhéngatu). <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro/1524>

<sup>6</sup> Uma das grandes dificuldades na compreensão do contexto histórico da região é a relação entre os etnônimos dos grupos atualmente conhecidos, com aqueles mencionados nas narrativas históricas ou científicas mais antigas. O primeiro motivo é que nos primeiros relatos pós-contato os etnônimos eram

Há uma divisão popularmente conhecida, entre os “índios do rio”, das famílias linguísticas Tukano e Aruak, e os “índios do mato” de línguas Makú, que serve para se pensar as dinâmicas de relações e aspectos em comum entre os diversos grupos do Noroeste Amazônico.

Algumas das características da organização social compartilhadas pelos índios do rio são os sibs<sup>7</sup> ou clãs patrilineares exógamos que se relacionam hierarquicamente como irmãos mais velhos e mais novos, de acordo com a ordem de nascimento mítico, que reivindicam a posse de territórios específicos e bens rituais segundo sua posição hierárquica; a residência é virilocal tendo como regra que regula as trocas matrimoniais a exogamia, que nos modelos ideais para o caso Tukano, assume a forma de exogamia linguística, o que torna o multilinguismo como uma das principais características do Noroeste Amazônico. (Cayón e Chacón, 2014). O compartilhamento do ciclo ritual baseado na utilização das flautas e trombetas sagradas conhecidas como “yuruparí”, bem como segmentos de narrativas míticas e fundamentos cosmológicos que estruturam e definem o uso do espaço comum compartilhado (Cayón e Chacón, 2014) é outra importante característica dos povos da região, e inclui alguns dos povos Makú. Tradicionalmente os “índios do rio” habitavam as malocas, grandes casas comunais que abrigavam diversas famílias. Tal forma de habitação, presente ainda hoje entre alguns grupos Tukano na Colômbia, atualmente caiu em desuso do lado brasileiro após intensa perseguição missionária e, “há cerca de três gerações os índios não vivem mais em malocas, presentes hoje apenas na memória e em poucos povoados.” (Cabalzar e Ricardo, 2006, p.33) Os “índios do rio” se caracterizam por uma alimentação com base

---

sempre atribuídos por alguém de fora, normalmente os indígenas que tinham a função de praticos ou guias das canoas eram quem nomeavam este ou aquele povo; sempre de acordo com sua perspectiva, exaltando nesses etnônimos relações de amizade ou não. Por isso tantos etnônimos tem um sentido pejorativo nas línguas de origem, o que faz com que os grupos não se reconheçam como aqueles citados. Outro fator que dificulta a identificação dos grupos do passado, é que a região passou por vários processos de extinção, cisões e reagrupamentos de diversos povos ao longo da história, principalmente pós-contato. Quem consegue elaborar muito bem esse contexto, com os respectivos etnônimos, antigos e atuais, mapeando os deslocamentos, os massacres, e os reagrupamentos, é o Professor Robin Wright (2003), em “História indígena e do indigenismo no alto Rio Negro”. Aqui, sempre que possível farei referências à família linguística a que pertence o grupo do etnônimo citado, de forma a facilitar a identificação.

<sup>7</sup> “Cada um destes povos é composto de vários grupos menores, frequentemente chamados de sibs pelos antropólogos. Um sib é formado pelos descendentes de um mesmo avô antigo que se consideram irmãos próximos entre si. Mesmo nos casos em que não viviam juntos em um mesmo povoado hoje em dia, diz-se que antes moravam numa mesma maloca, formando um grupo unido. Os sibs que constituem um grupo linguístico estão organizados de maneira hierárquica, o que quer dizer que respeitam uma ordem que vai do irmão maior para o irmão menor.” (Cabalzar e Ricardo, 2006, p.41)

na mandioca “brava”, que necessita de um trabalhoso processo antes de ser consumida, tarefa incumbida às mulheres. Outras características em comum são “os equipamentos e técnicas empregados diariamente nas atividades de subsistência (na agricultura, coleta, pesca e caça; nos deslocamentos cotidianos e a mais longa distância; nas atividades de processamento culinário e de conservação de alimentos, e assim por diante)”. (Cabalzar e Ricardo, 2006, p.37)

Já os povos Makú, ou os “índios do mato”, estão dispersos por uma ampla região do Noroeste Amazônico<sup>8</sup>, e são considerados exímios caçadores e produtores de famosos venenos. Aparecem na bibliografia da região como “nômades”, caçadores e coletores, e com a agricultura da mandioca bastante reduzida. O próprio etnônimo pejorativo “makú”, de origem aruak, significa “sem fala”, ou “aquele que não tem a nossa fala”. Conhecidos por habitarem regiões localizadas mais ao interior, algumas vezes distante dos rios principais, são especialistas nos caminhos da floresta, já que usualmente não utilizam canoas, e sim trilhas pela mata que passam despercebidas a um viajante estrangeiro. Suas aldeias são relativamente pequenas, entre cinco a seis famílias, localizadas “em pequenas clareiras na mata, distando de uma três horas de caminhada dos rios e igarapés navegáveis” (Cabalzar e Ricardo, 2006, p.49). Grande parte das atividades diárias são voltadas à caça e a coleta, e usualmente durante certos períodos se deslocam para acampamentos de caça localizados dentro de um território específico. (Cabalzar e Ricardo, 2006) Há uma tradicional relação de troca de serviços entre os povos Makú e os “índios do rio”, sendo os primeiros tratados com marcada inferioridade. Descritos como “escravos” pelos primeiros viajantes, muitas malocas, principalmente de grupos Tukano desde antes dos primeiros contatos com os brancos já contavam com a presença de indivíduos makú para afazeres diversos, principalmente a caça. Nesta relação com os índios do rio, ainda é comum a troca de produtos agrícolas,

---

<sup>8</sup> Os diversos grupos Makú habitam uma área ampla no Noroeste Amazônico: “No divisor de d’águas entre os rios Tiquié e Papuri, eles se autodenominam de Hup (ou Hupda, no plural), o que em sua língua quer dizer “gente”. Já os que moam nas matas situadas entre a margem sul do Tiquié e a foz do Traíra são os Yuhupde. Há um terceiro grupo nas imediações de São Gabriel, que costuma explorar o território entre a foz do rio Curicuriari e a foz do rio Uaupés. Os regionais os denominam Kamã, mas eles mesmos se chamam Dow. Um quarto grupo, regionalmente conhecido como Guariba, Xiruai ou Cabori, habita a região situada entre o rio Negro e o rio Japurá. Na verdade, eles se chamam Nadöb, palavra que também significa “gente”. A esses quatro grupos no Brasil, somam-se dois grupos na Colômbia: os Kakwaa (ou Bara), situados entre os rios Papuri e Vaupés, e os Nukak, entre os rios Inirida e Guaviare.” (Cabalzar e Ricardo, 2006, p.49, 50)

como a mandioca, pela carne de caça, por veneno, ou mesmo um período de trabalho na roça.

O Noroeste Amazônico atrai a atenção da etnologia por ser uma região com características muito próprias, entre elas a grande diversidade cultural e linguística. Aspectos como a patrilinearidade, hierarquia, exogamia linguística, o complexo do Jurupari, o uso de enteógenos como o caapi (ayahuasca) e o ipadu (coca), a marcada divisão na produção e troca de objetos específicos de cada grupo, os petroglifos espalhados pela região, e muito das complexas elaborações sobre o funcionamento do mundo que fazem estes povos movimentam pesquisas e teorias na antropologia que foram marcantes no cenário da disciplina nos últimos anos, como a “Ecologia Simbólica” de Philippe Descola (1989, 2005), e o “Perspectivismo Ameríndio” de Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002).<sup>9</sup> (Cayón, 2013). Estes aspectos característicos da região contrastam com outras formas de organização social e das relações entre os grupos indígenas conhecidos pela etnologia sul-americana. Os sistemas de descendência agnáticos, a presença de hierarquia, e um conjunto de narrativas “míticas” que englobam ao mesmo tempo muitos aspectos históricos que também se relacionam com a paisagem da região, são consideradas “exceções”<sup>10</sup> entre as sociedades indígenas das terras baixas. (Andrello, Guerreiro, Hugh-Jones, 2015) O próprio Lévi-Strauss optou em não utilizar este vasto conjunto de narrativas da região em suas “Mitológicas” (1964-1971), provavelmente por acreditar que se diferenciavam do restante do material analisado, como esclarece Hugh-Jones em entrevista

Um dos aspectos da mitologia do Uaupés remete a um tipo de mitologia que Lévi-Strauss discutiu em *La Pensée Sauvage*. É uma mitologia que faz referência a origens de clãs e linhagens, uma mitologia que diz mais respeito a problemas de antropologia política, à la Malinowski, do que a questões de operações lógicas de “la pensée

---

<sup>9</sup> “Enquanto a primeira teoria os toma, junto com os demais grupos Tukano oriental, como exemplos prototípicos do modo de relação voltado na reciprocidade dentro da ontologia animista, na segunda enfatiza-se o princípio perspectivista de sua cosmologia; de fato, Viveiros de Castro começa sua argumentação tomando como exemplo os Makuna e sustenta a ideia de que os povos indígenas do Noroeste Amazônico são os que mostram seus desenvolvimentos mais completos (Viveiros de Castro 1996: 118).” (Cayón, 2013, p. 7)

<sup>10</sup> No artigo “Transformações espaço-temporais no alto Xingu e no alto rio Negro”, Andrello, Guerreiro e Hugh-Jones propõem uma comparação entre os sistemas regionais do Rio Negro e do Alto Xingu justamente por terem características que se aproximam entre os dois contextos, como as “noções sobre descendência, hierarquia na organização social e nas atividades rituais, valorização de formas de exogamia, ou a distribuição desigual de especialidades produtivas, rituais e conhecimentos esotéricos.” (Andrello, Guerreiro e Hugh-Jones, 2015, p.1)

sauvage”. Havia ainda um outro motivo para ele não ter se voltado para a mitologia do Uaupés. Ele a considerava muito complicada, remanescente de uma civilização arqueológica pan-amazônica. E, mais uma vez, acho que ele estava certo. (Lasmar e Gordon, 2014, p.224)

Muitas formas de narrativas da região, conhecidas pelo mundo branco sob a categoria de “mitos”, envolvem uma grande complexidade, já que perpassam diversas dimensões da vida social como as noções de descendência, história, paisagem, as regras relativas à alimentação, festas, restrições alimentares e sexuais, entre tantas outras que influem diretamente no cotidiano das pessoas. As narrativas de origem dos povos Tukano orientais, por exemplo, remetem a um passado mítico que conta como esses povos chegaram à região e se estabeleceram em seus territórios atuais, sempre fazendo referência a uma Anaconda ancestral, ou Anaconda-canoa de onde teriam surgido os antepassados dos clãs atuais. (Cayón e Chacón, 2014) “Para os Tukano, os seus ancestrais anaconda não chegaram meramente pelos rios; os rios são aqueles ancestrais e foram criados conforme as anacondas se movimentavam”. (Hugh-Jones, 2012, p.152) Os povos Tukano compartilham uma tradição de origem “que remonta a jusante, no rio de Leite ou lago de Leite, tendo nas cachoeiras de Ipanoré, no Uaupés, um local comum de emergência”. (Hugh-Jones, 2012, p.142) Os petroglifos espalhados por uma vasta área ao longo dos rios principais de toda região também se destacam já que tem grande importância nas cosmologias nativas; esta “escrita na pedra” funciona como sistemas mnemônicos, “que sustentam várias formas de ‘mito’ ou história indígena na região do alto rio Negro”. (Hugh-Jones, 2012, p.139).

Principalmente durante os anos 1970 imagens relacionadas aos povos da região chegaram a um grande público por meio do patrono da antropologia colombiana Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975), que apontou os povos Tukano como detentores de um vasto conhecimento xamânico e que tinham em suas cosmologias autênticos esquemas de adaptação ecológicos. (Reichel-Dolmatoff, 1997, p.7) Nesta abordagem, ele argumenta que com o intuito de preservar um equilíbrio energético, principalmente em termos da conservação de recursos vitais para a subsistência, como a carne de caça, peixes e certas frutas silvestres, “os índios desenvolveram um conjunto de normas de conduta adaptativa, que controlam o crescimento da população, a exploração do ambiente natural e a agressão interpessoal.” (Reichel-Dolmatoff, 1997, p.7) Os aspectos cosmológicos serviriam para endossar as regras que possibilitariam esse equilíbrio entre

o modo de vida indígena e os recursos disponíveis no ambiente; por exemplo, os temores e crenças de que “os espíritos dos animais produzem doenças, restringe a caça excessiva e, de modo similar, um amplo corpus de crenças que regula tanto o sexo como os hábitos alimentares, busca regular a taxa de natalidade e reprimir as condutas socialmente desorganizadoras” (Reichel-Dolmatoff, 1997, p.7)

Reichel-Dolmatoff apresenta outra faceta dos índios, que até então eram tidos como selvagens das florestas, ou como povos em um estágio de “infância” que ainda não tinham despertado para a civilização. “Cosmologia como análisis ecológico” de 1975, deixa claro como o pensamento indígena era muito mais sofisticado do que estava descrito em informações que circulavam a um público mais amplo, tanto em suas práticas ao lidar com o ambiente, como nas complexas elaborações, muitas vezes abstratas e metafísicas, presentes nas cosmologias destas sociedades. A proposta do antropólogo apresentava não apenas uma nova imagem do indígena, mas também outra concepção sobre a própria floresta. Embasado em idéias Tukano como, “o meio ambiente feito pelo homem”, o pesquisador foi pioneiro ao apresentar uma perspectiva da floresta enquanto construída pela ação antrópica. Ao se pensar na Floresta Amazônica, nosso olhar distanciado pode apontar para uma paisagem homogênea, a imagem de uma natureza intocável, imponente, onde as pessoas que ali vivem estão sujeitas a este tipo de ambiente e suas limitações; mas o que o trabalho pioneiro de Reichel-Dolmatoff apresenta é um ambiente onde os povos nativos tiveram agência determinante na sua construção.

Muitos de seus modelos, e métodos de pesquisa foram criticados posteriormente, mas Reichel-Dolmatoff deixou sua contribuição aos estudos da região. Um de seus esforços além de divulgar esse conhecimento, foi o de abrir as portas para que novas pesquisas antropológicas fossem feitas com o intuito de resguardar estas culturas, que para ele, estavam em vias de extinção, e inevitavelmente se perderiam com a intensificação do contato com os brancos; fato que felizmente não ocorreu. Nos anos que se seguiram as temáticas preponderantes nas pesquisas<sup>11</sup> sobre o Noroeste Amazônico foram o xamanismo e as cosmologias entre os anos 1960 e 1970, depois

---

<sup>11</sup> Muitos foram os pesquisadores que contribuíram para um maior conhecimento sobre a região e vale mencioná-los de início, já que muitas das considerações a seguir se baseiam em seus estudos: Goldman [1963] (1979), Reichel Dolmatoff (1971), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Arhem (1981), Wright (1981, 2005), Jackson (1983), Buchillet (1983), Chernela (1993), Hill (1983), Cabalzar (1995), Correa (1996) e mais recentemente, Cayón (2002, 2013), Lasmar (2005), Andrello (2006, 2012), Maia Figueiredo (2008), entre outros.

trabalhos que tratavam sobre as estruturas sociais dos povos da região entre os anos 1970 até os anos 1990, e mais recentemente trabalhos com temas que envolvem o “manejo do mundo” e várias expressões do conhecimento tradicional que estão entrelaçadas nessa temática. Tais trabalhos apontam que, muito além de pequenas populações passivas de caçadores/coletores que se encontravam à mercê da hostilidade do ambiente amazônico, os povos que ali vivem souberam utilizar-se de estratégias muito eficientes de uso dos recursos, transformando o ambiente a sua volta de acordo com suas necessidades ou gostos próprios e de maneira sustentável, não colocando em risco o frágil ecossistema. O que fica claro com tais estudos e desperta o interesse de tantos novos pesquisadores é que os povos do Noroeste Amazônico possuem um conhecimento amplo e muito próprio sobre o mundo e a forma de se relacionar com ele.

O caminho até alcançar este nível de entendimento sobre a região e os povos que nela vivem foi longo e muitos trabalhos científicos foram realizados até conseguirem perceber que se tratava de uma complexa civilização com características muito próprias. Se ainda estamos longe de conhecer todos os enigmas do Noroeste Amazônico, o que este trabalho tem a mostrar é que já estivemos muito mais distantes do entendimento destas alteridades e a ciência por diversos momentos inclusive corroborou com a empreitada colonial na região. Os primeiros cientistas a chegar à América do Sul em meados do século XVIII, trouxeram um discurso com outro tipo de autoridade. A ciência se propõe a desvendar e descrever a verdade última sobre o mundo, além disso, se coloca como único conhecimento legítimo, rebaixando qualquer outro a uma segunda categoria. Trata-se de um século marcante como período de consolidação de uma ciência global, onde houve a necessidade de sistematização das informações em códigos universais que pudessem ser atualizados a cada nova pesquisa. É uma fase também em que os Impérios Europeus incentivaram a exploração ao interior das “novas terras” e as expedições científicas, de maneira a averiguar possíveis oportunidades comerciais em terras colonizáveis ainda pouco conhecidas. Trata-se de um período onde interesses científicos e expansionistas por parte dos Impérios estiveram imbricados, e de onde saíram narrativas poderosas sobre o contexto da conquista, do encontro colonial, e da vida na colônia.

Como o noroeste amazônico foi “pintado” pelos primeiros cientistas europeus que lá estiveram, e como essas imagens repercutiram não só na Europa, mas no mundo ocidental de forma geral e durante mais tempo que imaginamos? O objetivo desta

dissertação é analisar as narrativas científicas produzidas entre o final do século XVIII e início do XX sobre o Noroeste Amazônico e os povos que lá estavam. E os principais questionamentos acerca destas narrativas são: Como o discurso científico através do tempo produziu certas imagens sobre a região para a um grande público? Como estas imagens mudam ao longo do tempo e com as diferentes abordagens? E, como as imagens produzidas pelo discurso científico nos séculos analisados se relacionam com a perspectiva atual?

Na tentativa de dar vivacidade às pessoas, e narrar o “inenarrável” da violência sofrida pelos povos da região, optei por transcrever trechos completos dos diários dos cientistas, que por mais que prolongassem o texto, foi a forma que encontrei para pintar este quadro do terror, a partir dos relatos daqueles que viram e ouviram esta realidade. Aqui também tentarei apresentar aspectos que denotam a fragilidade de algumas das bases da ciência moderna e do pensamento ocidental, e como os cientistas por vezes reproduziram discursos missionários ou colonizadores, de maneira inconsciente ou mesmo deliberada, com o intuito de argumentar a favor de seus interesses próprios ou de quem representavam.

Os primeiros relatos de um cientista produzido sobre o Noroeste Amazônico e que marca o período analisado nesta pesquisa são os de Alexandre Rodrigues Ferreira (1756/1815), que percorreu a região entre 1785 e 1786, e que assim como o período, tem em suas próprias atribuições essa duplicidade entre o cientista, e o colonizador. Doutor pela Universidade de Coimbra olhou para o Brasil pelos olhos da ciência, e ao mesmo tempo com os olhos de um atento inspetor colonial, que dava sugestões à coroa sobre a melhor forma de explorar essa terra. As descrições de Rodrigues Ferreira fornecem informações importantes para entendermos um pouco da relação entre a Coroa e seus representantes, e os índios na colônia. O pesquisador percorreu o alto Rio Negro até Marabitanas e deu um reporte detalhado à Coroa Portuguesa sobre a população indígena, missionária e de colonos, os bens referente a cada uma delas, relata sobre os plantios agrícolas que estavam sendo realizados e aqueles que poderiam dar bons frutos; além de apresentar soluções para eventuais problemas, como os “índios bravios” que não se sujeitavam à escravidão.

Já no início do século XIX analiso a expedição dos alemães Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius entre 1817/1820, em especial o trecho percorrido por von Martius sozinho pelo Japurá até chegar a cachoeira de Araraquara.

Aqui muitas são as descrições dos povos que habitam as margens do Japurá, e também vários desenhos de von Martius sobre estas pessoas; imagens que chegavam em “primeira mão” ao público europeu. Sobre meados do século XIX, por volta dos anos 1850, analiso as expedições dos britânicos Alfred Russel Wallace e Richard Spruce, importantes por descreverem as festas de jurupari, as flautas sagradas, o uso do kaapi, além de vários aspectos da vida colonial e violências sofridas pelos índios. Em minha análise sobre este período opto por trabalhar com as narrativas de Wallace e Spruce simultaneamente por serem pesquisadores contemporâneos, de mesma nacionalidade e muito próximos um do outro. Como veremos muitas informações e idéias nasceram de longas conversas e correspondências entre os dois.

Ao final do século XIX, analiso parte do trabalho do italiano naturalizado brasileiro, Ermanno Stradelli sobre os Uaupés, particularmente alguns aspectos da “Lenda de Jurupari”, e como essa nova perspectiva lançou luzes a um tema tão fascinante. Outro pesquisador que esteve na região nesta época foi o francês Henri Coudreau (1859/1899). Aqui não pude utilizar os relatos de Coudreau, em “A França Equinocial”, de 1887, já que o livro encontra-se na sessão “obras raras” (aquelas que só podem ser consultadas no local, e não são permitidas fotos) da Biblioteca Central da UnB, e a mesma encontrou-se em greve durante longo período do ano de 2016, justamente a época da pesquisa. Posteriormente, em um trabalho complementar, a análise dos relatos do referido pesquisador poderá ser realizada e incorporada a esta pesquisa.

A última expedição aqui tratada é a de Theodor Koch-Grünberg já no século XX. Sua célebre obra, “Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil. (1903/1905)” é o marco final escolhido já que Koch-Grünberg faz uma pesquisa etnográfica que incorpora muitos dos preceitos adotados modernamente, e é também por apresentar uma realidade indígena muito mais complexa e humana que seus anteriores, bem mais próxima à que concebemos hoje na etnologia atual. Em anexo disponibilizo alguns dos mapas produzidos pelos próprios cientistas em suas expedições, e também mapas gerais sobre a região.

O Noroeste Amazônico possui personagens singulares em suas histórias, e a vivacidade das narrativas sobre índios, profetas, patrões, missionários, seringueiros, batelões e comerciantes, impressionam em todos os aspectos. Em determinados momentos, ainda que não seja minha especialidade, optei por preencher lacunas da

análise com informações históricas sobre o contexto ou personagens da época, sem as quais seria difícil o entendimento do que estava sendo narrado pelos cientistas. De toda forma, este percurso histórico foi melhor trabalhado em pesquisas como as de Hugh-Jones (1981), Wright (2005), Andrello (2006) e Cayón (2013), sem os quais provavelmente a análise realizada aqui não seria possível.

Após traçar o recorte central deste trabalho e seus desdobramentos, fica evidente que a leitura pode ser feita em diversos níveis. Trata-se de uma contribuição pequena se pensarmos na imensidão do Noroeste Amazônico e a produção antropológica feita sobre ele; contudo, é um trabalho que mesmo em sua modéstia tem uma potencialidade decolonial enorme; afinal nas próximas páginas muito do que o senso comum acha que sabe sobre a ciência e a construção do conhecimento científico, o “descobrimento” do Brasil e a colonização da Amazônia, os povos indígenas e seus costumes, a escravidão indígena, e mais tantos outros temas, serão aqui questionados e analisados a partir das narrativas científicas e noções atuais da etnologia e antropologia sobre o Noroeste Amazônico. Muitas foram as histórias que percorreu o ameríndio no imaginário europeu, de monstros mitológicos ao canibal; aquele que por vezes era a criança adulta, inocente e que vivia em harmonia com a natureza, outras era um ser entregue às paixões, lascivo, poligâmico, canibal, violento, e indigno de confiança.

A incerteza dessas imagens construídas sobre o outro é fundamental para a compreensão do *espaço da morte*, importante conceito elaborado por Taussig (1993) para falar sobre o contexto do Putumayo Colombiano do segundo ciclo da borracha, que nos esclarece um pouco da dinâmica colonial e toda a cultura do terror que marcam este tipo de relação entre o ocidente e as alteridades colonizadas. As semelhanças entre as estratégias adotadas pelos conquistadores tanto no Putumayo Colombiano quanto no Noroeste Amazônico são muitas, contextos em que uma violência aterradora marca a relação entre o ocidente e a alteridade e que deram origem a histórias, que “funcionavam no sentido de criar, através do realismo mágico, uma cultura do terror que dominava tanto os brancos quanto os índios” (Taussig, 1993, p.126) O horror da violência inefável que surge neste espaço de dúvidas e incertezas, entremeados de múltiplos interesses, imaginários preexistentes transpostos a novos contextos, jogos entre signos e significados, é onde a “cultura do terror floresce”, e ocorre o que Taussig chama de *espaço da morte*: um espaço “notoriamente sobrecarregado de conflitos e contraditório; é um domínio privilegiado da metamorfose, o espaço por excelência

destinado à incerteza e ao terror, que ali assombra permanentemente, mas que, entretanto, revive e confere uma nova vida.” (Taussig, 1993, p.352). É desse espaço de mudança marcado pelo horror do contato de dois mundos, que ao melhor estilo “através do mal que chega-se ao bem”, que ocorre “não apenas um crescimento de autoconsciência, mas igualmente a fragmentação e então a perda de autoconformismo perante a autoridade” (Taussig, 1993, p.29). A colonialidade é o terreno ideal para que ocorram os espaços da morte, e nesse processo é possível visualizar a emergência de formas muito próprias de conhecimento, interpretação e diferentes manifestações das tensões coloniais, como sugere Escobar (2010)

assim, a noção de colonialidade envolve dois processos paralelos: a supressão sistemática dos conhecimentos e as culturas subordinadas (o encobrimento do outro) pela modernidade dominante; e a necessária emergência, no mesmo choque, de conhecimentos particulares moldados por esta experiência, que tem pelo menos o potencial de converterem-se nos lugares de articulação em projetos alternativos e de permitir uma pluralidade de configurações sócio-naturais. (Escobar, 2010, p. 28-29)

Neste percurso em meio ao discurso científico, outras histórias podem ser contadas, que não aquela eurocêntrica, comumente adotada como “a História”. Aqui, mais que tudo, são histórias sobre como a agência indígena no contexto colonial e imperial foi decisiva nos rumos da colonização da América, em especial na Amazônia. Trata-se, portanto, de um trabalho imbricado a um projeto maior de “descolonização do conhecimento”, tal como sugere Pratt (1999):

A descolonização do conhecimento inclui a tarefa de chegar a compreender os caminhos pelos quais o Ocidente (a) constrói seu conhecimento do mundo, alinhado às suas ambições econômicas e políticas, e (b) subjuga e absorve conhecimentos e as capacidades de produção de conhecimentos de outros. (Pratt, 1999, p.16)

O conhecimento das histórias de violência e terror envolvendo a alteridade indígena no Noroeste Amazônico, e aquelas histórias que contam como houve sim resistência, resiliência, e agência por parte dos indígenas é urgente para que não sigamos cometendo os mesmos erros ao nos relacionarmos com o outro. Se este trabalho servir minimamente para divulgar estas “outras histórias” do Brasil, já considero que cumpriu seu propósito. Após traçar esse panorama mais geral sobre como vem sendo tratado o Noroeste Amazônico pela etnologia atual e algumas das discussões sobre a região, podemos dar início ao percurso que leva às primeiras abordagens que

tentaram apreender cientificamente esse novo mundo que se abria aos olhos europeus. O tempo das primeiras expedições científicas ao Noroeste Amazônico, e os pesquisadores que foram os primeiros a retratar imagens deste “Eldorado Etnológico” (Kock-Grünberg, 1995, p.52) a um público mais amplo.

## CAPÍTULO I

### O FINAL DO SÉCULO XVIII E INÍCIO DO XIX: OS PRIMEIROS RELATOS CIENTÍFICOS SOBRE O NOROESTE AMAZÔNICO

*A assimilação do Novo Mundo em outros mundos, envolve sua domesticação. (Ryan, 1981, p.523)*

Importante elucidar mesmo que brevemente o contexto anterior à chegada das primeiras expedições científicas para que se tenha a dimensão de qual tipo de pensamento habitava as mentes europeias que aqui desembarcaram e antecederam os cientistas. Quais elaborações fizeram acerca do ambiente e dos povos que aqui estavam? Como estes discursos funcionaram como argumentos pró-conquista aos grandes impérios? Será que esses discursos de alguma forma “contaminaram” as narrativas científicas, ou a “ruptura” da ciência com o senso-comum e interesses outros foi total, de maneira a não sofrer interferências externas? Para nós da antropologia, que há muito desistimos da neutralidade científica, pelo menos a última pergunta parece já ter sido respondida. O pesquisador, seja ele o mais treinado academicamente, sempre apresentará certa subjetividade em uma análise do tipo etnográfica. O interessante aqui é perceber de que forma imaginários que vêm de um período logo após a chegada europeia sobre os ameríndios e suas terras, reaparecem posteriormente sob novas roupagens, novos tipos de discursos, mas que mantêm o intuito da conquista.

#### **O encontro com a alteridade e o novo mundo**

Em um período de efervescência como o Renascimento, em que há uma retomada e revalorização das referências culturais do mundo antigo, eis que Colombo chega ao Novo Mundo e levanta inúmeros questionamentos acerca dos mitos de origem cristãos, e quem seriam os habitantes “tão diferentes” daquelas novas terras.

O problema do Dilúvio torna-se mais grave, de um ponto de vista científico-teológico, com a descoberta na América de animais não existentes no Velho Mundo. O problema era sério, colocando em dúvida as Escrituras: como teriam aqueles animais, cujos antepassados não poderiam ter sido abrigados por Noé, chegado à

América? (...) De acordo com o Gênesis, os homens dispersaram-se por toda a Terra, levando consigo seus animais. Mas o que dizer das espécies até então desconhecidas tanto quanto da ausência daquelas conhecidas e úteis ao homem? (Woortman, 1997, p.61)

A teologia e as narrativas bíblicas anteriormente levadas como fontes do conhecimento legítimo passam a ser questionadas, e o encontro com o ameríndio e o Novo Mundo causa dificuldades na manutenção dessa hegemonia; “colocava-se então, o problema de localizar o selvagem recém-descoberto no espaço da Revelação, já que parecia estar fora dele” (Woortman, 1997, p.58). Na tentativa de dar inteligibilidade ao ameríndio muitas foram as (re)elaborações construídas, e em todas elas a característica comum é que nenhuma se propôs a lidar com a alteridade em seus próprios termos, entende-los enquanto diferentes, e respeitá-los nesta diferença. A postura não foi de se abrir ao outro desconhecido, mas sim de reconhecê-lo a partir de categorias pré-existentes, se auto legitimando enquanto “civilizado” perante um outro “selvagem”, de maneira que “tentando enquadrar a alteridade no próprio esquema mental, nenhum entendia o Outro” (Woortman, 1997, p.103).

A categoria do selvagem não foi elaborada após a chegada europeia ao Novo Mundo, tal noção já era adotada na Antiguidade, e ao longo da consolidação do pensamento europeu concepções de diferentes tradições foram incorporadas, de forma que, “se o selvagem da Idade Média foi uma construção que articulava as tradições grega e judaica (...), o selvagem surgido com as navegações e os descobrimentos é o produto das forças de pensamento que se entrecrocaram nos séculos XVI e XVII.” (Woortmann, 1997, p.12). O ameríndio representou uma imensa dúvida ao pensamento europeu e na tentativa de apreender minimamente este outro, os “civilizados” utilizaram as categorias de pensamento e formas de classificação que dispunham neste empreendimento, “em boa medida, o imaginário medieval sobre o selvagem foi projetado para o novo cenário como forma de tornar o novo, velho”. (Woortmann, 1997, p.71) Dessa forma, é muito comum encontrarmos mitos pertencentes à mitologia antiga transpostos ao contexto americano, como é o caso dos relatos sobre monstros bestiais míticos que habitariam as novas terras, e também os monstros morais, como os canibais perigosos, e as famosas tribos de mulheres guerreiras, as amazonas.

Woortmann (1997) nos dá aspectos para compreender de modo geral o tipo de mudança de visão de mundo, e do próprio mundo, que foi o período renascentista na Europa. Ao mesmo tempo em que o homem europeu se reencontrava consigo mesmo

em um humanismo que resgatava a Antiguidade Clássica, ele se deparava com o Novo Mundo e seus habitantes. Enquanto novas descobertas tais como a chegada às Américas, a astronomia de Copérnico, a substituição de uma ideia de história cíclica por uma história linear, tal como entendemos hoje, proporcionavam quebras em paradigmas considerados até então como dominantes na Europa. Por outro lado, existia um medo escatológico, que fazia crer que o dia do juízo final estava próximo, centrado em uma perspectiva providencialista da história muito arraigada na religião cristã; nessa perspectiva Deus era o protagonista da história, e já havia enviado os sinais de que o fim estava próximo. O momento em que atravessava a própria Igreja Católica não era dos melhores, se tratava de um período de instabilidade por conta da Reforma e da Contrarreforma, e que foi nesse clima de dúvidas e incertezas que ganharam força instituições como o Tribunal da Inquisição, e vários empreendimentos missionários, como a criação da Companhia de Jesus.

Se a Europa medieval do século XIV foi marcada pelo medo proveniente das pestes, fome, revoltas camponesas, vitórias turcas, e uma série de tragédias sucessivas, explicada por muitos com base na teologia, aparentemente esse medo se acumulou no século XVI, de forma que “o juízo final parecia mais iminente aos olhos do século XVI que aos olhos medievais”. (Woortmann, 1997, p.48) Tal receio do juízo final, além de suscitar todo um imaginário anterior sobre o selvagem com relação ao ameríndio também levantava outra questão chave: a necessidade da catequização dos índios, ainda que forçada, já que, prevendo a vinda de Jesus Cristo, uma das condições necessárias para que os cristãos ganhassem o paraíso era que toda a humanidade conhecesse a Palavra, daí as missões e seu afincamento no proselitismo. Em meio a essas ambiguidades que marcam o renascimento, hora rumo às aberturas proporcionadas pelas inovações no campo intelectual e no humanismo, hora numa retomada tradicional marcada pelo medo escatológico, “imaginam-se selvagens monstruosos ou o selvagem inocente, espelho humanístico da Europa segunda vinda corrompida” (Woortmann, 1997, p.30).

É perceptível entre as *histórias visitadas* pelos ameríndios, que houve sempre uma tendência em classificá-los entre o bom ou mau selvagem, de maneira maniqueísta, sem espaço para um conhecimento do outro em suas especificidades. Tais imagens se perpetuam no pensamento ocidental e se nos atentarmos não é difícil perceber que muitas delas chegam até nós atualmente. Como nos conta Woortmann (1997), o imaginário relativo ao “homem selvagem” no período medieval ia desde o bestial ao

idílico, e já na literatura renascentista é perceptível a ambiguidade presente na selvageria. Se por um lado temos o personagem Caliban de Shakespeare (1564-1616), que era o selvagem lascivo, controlado pelos desejos, no melhor estilo sem fé, sem lei, nem rei, “a expressão de uma selvageria que ameaça a civilização no seu interior” (Woortmann, 1997, p.158); já na figura do canibal de Montaigne (1533-1592) é possível visualizar uma alteridade de inocência natural, quase infantil, o nobre selvagem que tinha algo de “criança da natureza”, que pela análise Woortmann (1997) deixa clara uma reflexão crítica ao eurocentrismo e valores do “mundo civilizado”, já que para Montaigne, “sempre se rotula como bárbaro aquilo que não está em conformidade com nossos valores ou regras” (Woortmann, 1997, p.167).

Partindo dessas ideias, tentarei aqui apresentar algumas das práticas coloniais realizadas no Noroeste Amazônico, e de que forma agiram os indígenas que sofreram estas violências já que não passaram inertes ou relapsos como aparentam algumas vezes na história eurocêntrica. Neste contexto do encontro colonial, os cientistas apresentam uma perspectiva diferenciada em relação a outros “brancos” que estiveram em contato com os índios, como comerciantes e missionários; e é o percurso deste olhar científico que procurarei elucidar nos próximos capítulos.

### **“Assimilando” os nativos e o novo ambiente – a construção da ciência**

Se “domesticar”, se refere a manipular com determinados objetivos, fica claro que a tentativa de “assimilação” do Novo Mundo por parte dos europeus se deu nestes termos, com relação ao indígena e também ao ambiente. O ameríndio despertou dúvidas ao mesmo tempo que gerou interesses por parte dos colonizadores europeus, o mesmo aconteceu com o espaço físico do Novo Mundo. Não por acaso, aqui também se manifesta sintomas desse “hábito” europeu de projetar no outro uma mentalidade já existente, uma vez que houve a tentativa de se “transportar as paisagem europeias” às neoeuropas<sup>12</sup>, claro, onde o ambiente permitia graças à similaridade com o europeu,

---

<sup>12</sup> Crosby [1986](2004) chama de Neoeuropas os novos territórios que os europeus conquistaram e se estabeleceram, “terras distantes milhares de quilômetros da Europa e igualmente distantes umas das outras. A população da Austrália é quase toda de origem europeia; a da Nova Zelândia, cerca de nove décimos europeia. Nas Américas ao norte do México existem minorias consideráveis de afro-americanos e *mestizos* (...), mas passa de 80% a proporção de habitantes de ascendência europeia. Nas Américas ao sul do trópico de Capricórnio, a população é predominantemente branca. (...) Para usar um termo da

como foi o caso da América do Norte, região sul do Brasil e Argentina. (Crosby, 1986) No caso da “selva” a situação era um pouco mais complicada, um ecossistema tão diferente do Europeu, com tamanha diversidade e com habitantes tão singulares precisava primeiro ser “assimilado”.

Regiões antes consideradas inóspitas e inabitáveis passam a ser consideradas civilizáveis, a partir do momento que a riqueza de recursos naturais e oportunidades de empreendimentos atraíram os interesses das principais potências econômicas do mundo ocidental. O projeto de assimilação europeu da alteridade não tinha o intuito de integrar o outro em sua diversidade, mas sim um processo de assimilação que tira do outro a especificidade e deseja torná-lo mais “palatável” ao mundo civilizado. Há claramente uma ideia ocidental de um suposto “direito em explorar a terra e seus habitantes”, é quase um dever fazer com que ela seja produtiva, “trabalhada”. Houve por parte dos europeus um objetivo nítido de apropriação, fosse pela inteligibilidade do discurso científico aplicado àquela natureza, fosse pela “tradução” (para não dizer roubo) do conhecimento nativo à ciência (euro)global. Sem contar no esforço intelectual despendido no desenvolvimento de um *modus operandi* que possibilitasse o roubo do conhecimento nativo de maneira eficaz. A história tal como conhecemos é marcada pela forma como a Europa negou relações e se apropriou de invenções e conhecimentos nativos sem dar o devido crédito (Goody, 2008). Um processo de tradução que envolve categorias construídas, perpassadas por interesses não científicos, e que escancaram um traço do nosso pensamento que inegavelmente se perpetua até hoje. (Pratt, 1999).

Para atingir os objetivos da conquista, mesmo os primeiros viajantes expedicionários, apesar de o fazerem, não podiam simplesmente saquear e matar os nativos e explorar a terra sem ter argumentos que corroborassem com tais atividades; afinal eram eles os civilizados, e massacres costumam denotar certa selvageria. Uma das formas adotadas por esses primeiros viajantes era utilizarem-se de um discurso *anti-conquista*, conceito cunhado por Mary Louise Pratt (1997) para falar sobre as “estratégias de representação por meio das quais os agentes burgueses europeus procuram assegurar sua inocência ao mesmo tempo em que asseguram a hegemonia europeia.” (Pratt, 1999, p.32) Um dos argumentos mais famosos é o discurso civilizatório, que se identifica como aquele que leva o progresso e melhorias a uma

---

apicultura, os europeus enxamearam vezes seguidas e escolheram novos lares como se cada enxame fosse fisicamente repellido pelos demais”. (Crosby, 2004, p.14).

região e populações antes esquecidas. Como veremos tais estratégias não deixaram de ser utilizadas no período das expedições científicas, e das mais variadas formas.

Posteriormente às primeiras excursões pós “descobrimientos”, em que a busca principal era por grandes empreendimentos econômicos como a busca pelo ouro e o famoso “El Dorado”, expedições europeias com intuítos “científicos” e de pesquisa vieram tentar dar inteligibilidade e assim se apropriarem do Novo Mundo. Nesse contexto de construção de uma ‘ciência global’ no século XVIII, em que as excursões científicas tiveram grande ênfase por parte dos Impérios Europeus, estiveram imbricados interesses políticos, comerciais expansionistas, e científicos. Foi um período em houve crescente demanda pela exploração do interior das “novas terras” com o intuito de conseguir boas oportunidades comerciais, surgia “uma nova tendência no que se refere à exploração e à documentação dos interiores continentais, em contraste com o paradigma marítimo que havia ocupado o centro do palco por trezentos anos”. (Pratt, 1999, p.53) Muitas foram as expedições naturalistas encomendadas com o intuito de pesquisar a flora nativa, e averiguar se a vegetação tropical poderia fornecer produtos medicinais e/ou comerciais para a metrópole. A Botânica foi a disciplina mais incentivada pelas Coroas pelas oportunidades comerciais que representava, e o incentivo a esse ramo do saber desencadeou o desenvolvimento de diversas técnicas que permitiam a análise, e rapidamente notou-se “a necessidade de sistemas ‘universais’ de códigos e regras bem definidos para poder acumular informação”. (Nieto, 2000, p.57). Ao chegarem ao Novo Mundo os pesquisadores europeus se depararam não apenas com uma riquíssima flora e fauna desconhecida, mas também com povos nativos que já detinham um conhecimento elaborado desse ambiente e que sabiam lidar muito bem com as demandas de seu cotidiano. Dessa forma, não apenas a natureza, mas todo este conhecimento tradicional se viu em meio a disputas comerciais, políticas e públicas dos Impérios Europeus. (Nieto, 2000; Pratt, 1999)

Um ano importante neste cenário foi 1735, com a publicação do *Systema Naturae*, de Lineo, onde se “estabelece um sistema classificatório que visa categorizar todas as formas vegetais do planeta, fossem elas conhecidas ou desconhecidas dos europeus” (Pratt, 1999, p.42). O sistema que se distinguiu pela simplicidade e aplicabilidade ao dar ordem “ao caos da natureza e da botânica anterior” (p.56), foi aperfeiçoado durante duas outras décadas em trabalhos como, *Philosophia Botanica* (1751) e *Species Plantarum* (1753); até atingir o formato atual, “que atribui às plantas o nome de seu gênero,

seguido por sua espécie e por qualquer outra diferença essencial que as distingua de tipos adjacentes. Sistemas paralelos foram também propostos para animais e minerais.” (Pratt, 1999, p.57). Neste mesmo ano partiu a famosa expedição “La Condamine” (1735-1744), que representava o crescente interesse em explorar o interior dos novos territórios, simultaneamente ao ideal transnacional científico. Entre outros objetivos, a expedição pretendia medir a circunferência do planeta, e desvendar se, “seria a Terra uma esfera, como afirmava a geografia (francesa) cartesiana, ou seria ela, como (o inglês) Newton havia conjecturado um esferóide achatado nos pólos? (Pratt, 1999, p.42) Tais expedições, muitas vezes compostas por integrantes de diversas nacionalidades, levantavam inúmeras questões sobre como estas alianças eram formadas. As expedições costumavam ter um objetivo “de fachada” comum, que poderia ser científico, mas cada integrante ali defendia os interesses de um Estado Nação, ou mesmo seus interesses individuais.

No caso da expedição La Condamine, a coroa espanhola pôs de lado o seu famoso protecionismo. Ávido por alicerçar o seu prestígio e mitigar a ‘lenda negra’ a respeito da crueldade espanhola, Felipe V aproveitou a oportunidade para agir como um ilustrado monarca continental. Condições estabelecendo os limites da expedição foram acordadas e dois dos capitães espanhóis, Antonio de Ulloa e Jorge Juan, agregados para assegurar que a pesquisa científica não desse lugar à espionagem – o que prontamente aconteceu. Da mesma forma, praticamente tudo o mais deu errado. AA expedição La Condamine foi um empreendimento tão árduo que mais de sessenta anos se passariam antes que qualquer coisa semelhante fosse outra vez tentada. Rivalidades dentro do contingente francês rapidamente cindiram os vínculos de colaboração. A cooperação internacional deu lugar a interminável disputa com as autoridades coloniais sobre o que poderia ou não ser visto, medido, desenhado ou quais amostras poderiam ser recolhidas. (Pratt, 1999, p.42)

Enquanto a La Condamine explorava o globo terrestre, o sistema de classificações de Lineo se popularizava e ganhava cada vez mais adeptos. Os naturalistas se multiplicaram e se dispersaram pelos quatro cantos do globo com o intuito de catalogar e assimilar esses novos mundos. Os resultados das excursões científicas iam desde plantas, espécimes animais, sementes, minerais, ilustrações e relatos de viagem, cartas, narrativa de navegação, relatórios... Entre estes, as ilustrações e suas respectivas descrições, produzidas a partir das pesquisas no Novo Mundo e publicadas na Espanha, tiveram destaque no final do século XVIII. Havia todo um mercado colecionista que envolvia as expedições científicas, e os pesquisadores inegavelmente tinham agência na

construção desse conhecimento, afinal eram eles quem retratavam o novo mundo aos europeus. Em meio a construção dessa ciência global, em seu discurso científico marcadamente “anticonquista”, “o naturalista naturaliza a própria presença mundial e a autoridade do burguês europeu. Esta narrativa naturalista manteria uma enorme força ideológica por todo o século XIX, e permanece muito presente hoje em dia, entre nós.”(Pratt, 1999. p.61). O mesmo mundo que caminha rumo a uma ciência global, ainda apresenta refletida na ciência interesses de outras esferas que estão entranhados nesse conhecimento; o uso de sistemas de classificações e taxonomia como formas de se pensar e organizar o mundo, como o criado por Linneo, que atingiu um status hegemônico, foi resultado de inúmeras disputas em searas nada científicas.

O processo adotado pelos botânicos estava muito mais próximo a uma tradução e legitimação do conhecimento, que de um “descobrimento”, no sentido de se encontrar algo que não era conhecido anteriormente. O sucesso nesta empreitada se deu “em termos de um processo de tradução de uma tradição local a um estilo mais afim ao da cultura europeia de finais do século XVIII e começos do século XIX.” (Nieto, 2000, p.138)

Uma a uma, as formas de vida do planeta haveriam de ser extraídas do emaranhado de seu ambiente e reagrupadas conforme os padrões europeus de unidade global e ordem. O olhar (letrado, masculino, europeu) que empregasse o sistema poderia tornar familiar (“naturalizar”) novos lugares/novas visões imediatamente após o contato, por meio de sua incorporação à linguagem do sistema. (Pratt, 1999, p.66)

As relações entre os pesquisadores europeus e as comunidades locais foram fundamentais para o desenvolvimento da ciência europeia, inclusive “os guias de suas investigações eram as tradições locais ou o mercado já estabelecido de algumas espécies que tinham reconhecimento na Europa” (Nieto, 2000, p.138). De toda forma os créditos a esses agentes nunca foram atribuídos uma vez que, a “história natural, como um processo de pensamento, rompeu redes efetivas de relações materiais entre pessoas, plantas e animais onde quer que fosse aplicada. O próprio observador europeu não tem mais lugar na descrição.” (Pratt, 1999, p.67) A mesma ciência que bebe da fonte do conhecimento tradicional, o relega a uma segunda categoria ao apresentá-lo traduzido à linguagem científica, a única considerada legítima pelo mundo ocidental. Nesse processo se destaca a importância da mudança sistemática dos nomes de lugares, coisas,

animais e plantas, que passam das línguas nativas à língua do conquistador. Nesse contexto, “os nomes nativos parecem perder toda importância e repetidamente os expedicionários os descrevem como nomes ilegítimos”. (Nieto, 2000, p.127). No caso da América luso-espanhola foi comum batizar vilarejos ou regiões com nomes de santos cristãos, ainda que os lugares já tivessem nomes indígenas, essa apropriação da paisagem é muito marcante na conquista.

De fato, era no processo de nomear que os projetos religiosos e geográficos se combinavam, no sentido em que os emissários reivindicavam o mundo pelo batismo de marcos e formações geográficas com nomes eurocristãos. Mas mesmo assim, é certo que o nomear característico da história natural é mais diretamente transformador. Ele extrai todas as coisas do mundo e as recoloca numa nova estrutura de conhecimento cujo valor repousa precisamente naquilo que a distancia do original caótico. Aqui, o nomear, o representar e o reivindicar são todos a mesma coisa; o nomear dá origem à realidade da ordem. (Pratt, 1999, p.69)

A perspectiva e a presença dos naturalistas nos territórios de conquista se diferenciam das demais figuras europeias que antes estiveram nestas terras como comerciantes e militares. O cientista usufruiu não apenas de uma autoridade que faz com que seu discurso seja mais verdadeiro que os demais, mas também de uma posição aparentemente neutra ente os impérios coloniais e os ambientes alvos da conquista por ele estudado, como esclarece Pratt (1999):

Neste ponto, encontramos uma imagem utópica do indivíduo burguês europeu, simultaneamente inocente e imperial, professando uma benigna visão hegemônica que não instauraria qualquer aparato de dominação. Quando muito, os naturalistas eram vistos como auxiliares das aspirações comerciais expansionistas da Europa. Falando claramente, em troca de viagens gratuitas e favores semelhantes, eles produziam conhecimento comercialmente utilizável. (Pratt, 1999, p.69)

Como veremos a seguir, essa inocência utópica dos pesquisadores e as estratégias discursivas anticonquista por eles utilizadas, estiveram presentes nas primeiras expedições científicas ao Noroeste Amazônico. Elas aparecem em diversos momentos, tanto através de um “interesse desinteressado” acerca de informações que possam contribuir com objetivos comerciais dos impérios, quanto em eufemismos ao descrever as práticas abusivas dos agentes coloniais.

Após esclarecer brevemente esse contexto científico imperial do século XVIII, vamos às terras sul-americanas e as primeiras incursões ao Noroeste Amazônico.

## **A presença colonial na região**

O complexo fluvial do Rio Negro foi fundamental para a conquista e exploração Amazônica pelo seu longo trecho navegável e por adentrar locais impossíveis de ser alcançados por outras vias na época. Os primeiros europeus a alcançarem o Rio Negro foram os que estavam a bordo da Expedição de Orellana em 1542. Esta expedição reconheceu a foz e deu o nome que o Rio Negro conserva até hoje. (Moreira Neto, 1983) Cerca de cem anos mais tarde, em 1639, a expedição liderada por Pedro Teixeira, que teve como cronista o espanhol Acuña, subiu rio acima e reivindicou sua posse à Coroa Portuguesa. Em seu relato Acuña destaca que os indígenas da região já possuíam ferramentas de metal como facões e machados, e que tais objetos deveriam ter sido adquiridos em relações já existentes com os holandeses. Nesta fase da conquista a dificuldade em legitimar a posse e o temor que outras grandes nações se apoderassem das colônias era permanente. Espanhóis e Portugueses acusavam os holandeses de não apenas invadirem os territórios, mas também de fazerem alianças com os índios e os insuflarem contra os representantes das nações que se consideravam os “donos da terra”. (Moreira Neto, 1983) Nesta época a lenda do suposto “El dorado” existente em terras americanas já habitava vividamente as mentes europeias ávidas por riquezas substanciais. Em 1649, sob o comando de Bartholomeo Barreiros de Athayde, saiu a primeira expedição oficial portuguesa que tinha como objetivo o “El Dorado”, mas que apresentava outros dois estímulos para a conquista amazônica: a ameaça holandesa, e a mão de obra indígena passível de ser escravizada.

Aproximadamente uma década depois, por volta de 1657/1658 se deu a entrada jesuíta na região. O proselitismo na Amazônia iniciou-se bem cedo, logo na segunda metade do século XVI com os Dominicanos e os Franciscanos, mas o Rio Negro só teve a efetiva presença missionária a partir de 1657 com a fundação da missão de Tarumá pelos Jesuítas, próximo a Barra, atual Manaus. Mesmo a expulsão dos Jesuítas em 1661 não extinguiu a presença missionária na região, uma vez que missões Carmelitas foram fundadas no alto Rio Negro por volta de 1695. (Hugh-Jones, 1981; Wright, 2005) O projeto envolvido nos aldeamentos das missões, em que indígenas de diversos grupos eram retirados de suas aldeias para viver sob o regime de controle imposto pelos missionários, ia muito além de uma simples conversão religiosa. Ademais da coerção física frequente e o tratamento indiferenciado aos indivíduos de grupos distintos, as

aldeias missionárias eram nada menos que um projeto pedagógico total que envolvia uma ressocialização completa dos índios, que ia desde a conversão para a religião católica, passando pela reestruturação das práticas e costumes, a começar pelas línguas nativas, que não deveriam mais ser faladas. (Baêta, 1978).

Nos aldeamentos das missões jesuíticas, a dor e a tortura desempenharam um papel importante tanto no sentido de gerarem histórias de medo, que contribuía com essa cultura do terror, quanto num sentido “pedagógico” mais específico, a dor que afasta o demônio e purifica o espírito. Os açoites, mutilações e outras práticas usadas para repreender os índios em casos de “desobediência” tinham como objetivo esculpir no corpo marcas de uma transgressão que deveria ser lembrada para que não viesse a ocorrer novamente. (Baêta, 1978) O sentido da desobediência aqui pode ficar também bastante confuso, uma vez que em determinado momento não importava muito se havia ou não tido transgressões por parte dos indígenas, o que era certo é que eles normalmente sofriam algum tipo de violência grave. Nesse período também ficava a cargo dos clérigos a autoridade de julgar se os indígenas haviam sido capturados em condições lícitas, ou não, se eram escravos ou livres; meras formalidades, já que o destino dos indígenas normalmente já estava decidido por aqueles que o capturaram e tinham relações estreitas com os missionários que apenas autenticavam a burocracia.

Para realizarem seus empreendimentos, missionários, colonos, ou viajantes, em resumo, todo branco que aqui chegou, precisou da mão de obra nativa. O século XVIII parece ter sido marcante pela intensidade que esse recurso humano da colônia foi explorado, o que somado às epidemias que sempre acompanham os brancos, levou a uma posterior escassez de gente indígena. Muito dessa diminuição populacional entre os índios se deve às políticas de descimentos, que ficaram conhecidos inicialmente como expedições missionárias autorizadas pela Coroa com o intuito de “convencer” os índios a abandonar seus grupos e aldeias, descerem os rios, e integrarem os aldeamentos das missões. Em pouco tempo a prática se tornou uma atividade sistemática por parte também dos colonos, viajantes, e funcionários do Estado que buscavam a captura de escravos como mão de obra para diversos fins, e se utilizavam dos meios mais violentos para coagir os índios a serem descidos. Além deste tipo de “abordagem” havia outra que se embasava em argumentos ainda menos convincentes, que eram as tropas escravistas, ou tropas de resgate:

As tropas de resgate alegavam comprar prisioneiros de guerra que supostamente estavam detidos para serem comidos; sendo, portanto, “resgatados” das mãos de seus captores, os índios garantiam suas vidas, mas precisavam comprá-las, sendo obrigados a pagar por elas com trabalho por um determinado tempo. Era de interesse tanto de jesuítas como das tropas de resgate criar imagens de tribos canibais, mesmo que isso significasse, como frequentemente acontecia, atribuir tal prática a povos que comiam carne humana apenas em ocasiões restritas e em meio a uma dinâmica social, política e religiosa particular. (Wright, 2005, p.52-53)

O século XVIII foi importante no processo de conquista portuguesa da Amazônia, já que com “a derrota dos Manao do médio Rio Negro, o os Maypena seus aliados (1723-1727)” o caminho estava livre para as tropas de resgate acessarem o alto Rio Negro, onde “atuaram intensamente ente 1728 a 1755”. (Wright, 2005, p23) O líder dessa resistência indígena aliada aos holandeses foi o índio Manao Ajuricabá, que ficou conhecido pelo conflito que durou entre 1725 e 1727.<sup>13</sup> Durante este período foram frequentes os ataques dos Manao a povoados e aldeias que colaboravam com os descimentos realizados pelos portugueses, o que voltou a atenção da Coroa, que agiu com força militar e desintegrou a revolta. Mesmo ao final do século XVIII, a história do herói indígena que preferiu o suicídio jogando-se acorrentado no rio a caminho da prisão, ainda era lembrada e causava o receio nos brancos. Após esta resistência durante toda “a década de 1740 foi um período intenso de operações escravistas por parte de portugueses e espanhóis no Noroeste Amazônico – do médio Rio Negro ao alto Orinoco.” (Wright, 2005, p23).

Uma fase marcante pré-expedições científicas no Brasil é o “Período Pombalino”, que durou entre 1750 e 1777, tempo que o Marquês de Pombal exerceu o cargo de

---

<sup>13</sup> Segundo Andrello (2006): “Um dos episódios mais comentados nas fontes relativas a essa primeira fase da colonização foi a guerra movida pelos portugueses, a partir de 1725, contra os índios Manao, grupo que se interpunha, no baixo rio Negro, à entrada dos portugueses rio acima e se conectava, por uma rede comercial de longa distância, com os holandeses da costa da Guiana. Entre os Manao, os portugueses encontrariam artefatos de origem europeia, obtidos por meio do tráfico de escravos indígenas, fato que veio a legitimar a declaração de guerra. Essa guerra teria resultado em uma drástica redução populacional no médio e baixo rio Negro, e aqueles que não foram mortos acabaram incorporados aos aldeamentos. Vários grupos, já nesse período, teriam buscado refúgio nas cabeceiras dos rios Negro, Uaupés e Içana. (Wright, 1981; Farage, 1991; Meira, 1997). A partir daí se intensificaram as atividades das tropas de resgate e dos missionários rio acima. Em 1728, os carmelitas fundaram a aldeia de Santo Eliseu de Mariuá, onde lograram concentrar um grupo remanescente dos índios Manao sob o comando de um ‘principal’ chamado Camandary. Algumas décadas mais tarde, entre as décadas de 1740 e 1750, o lugar seria conhecido como ‘Arraial de Mariuá’, a principal base das tropas de resgate para onde eram levados os escravos indígenas a serem despachados para a capital da colônia. A estimativa é que nessas duas décadas cerca de 20 mil escravos indígenas tenham saído do rio Negro (Wright, 1991).” (Andrello, 2006, p.72)

primeiro-ministro em Portugal e influenciou diretamente as dinâmicas adotadas pela Coroa com relação à colônia. Portugal passava por uma grave crise econômica e contava com suas colônias, em especial o Brasil, para se reerguer, buscando nelas produtos ou matérias-primas que pudessem ser utilizados pela metrópole ou comercializados com outros países. Também o incentivo à agricultura é uma marca deste período, quando foram criados o Estado do Maranhão e do Grão-Pará. O maior conhecimento geográfico da hidrografia Amazônica e descobrimento do Canal de Cassiquiare que liga o rio Amazonas ao Orinoco via rio Negro em 1750, atraiu os interesses portugueses pelas potenciais possibilidades comerciais. “Ainda que a atividade missionária pareça haver sido muito reduzida ou ainda nula nesse tempo, em 1755 a autoridade secular sobre os indígenas foi transferida das missões a oficiais do governo, como juízes e conciliadores.” (Hugh-Jones, 1981,p.30/31) Neste mesmo ano foi criada a Capitania de São José do Rio Negro com a sede da capitania na vila de Mariuá, atual Barcelos.

Medidas como a implantação do “Diretório dos Índios” de 1757 foram adotadas e a partir dela foi extinta a administração eclesiástica nos aldeamentos das missões e emancipava os indígenas da tutela missionária, simultaneamente ao processo de se introduzirem diretores que ficavam responsáveis pela administração dos índios até que eles atingissem tal capacidade.

As reformas pombalinas, cuja aplicação foi promulgada no Diretório dos Índios em 1755, devem ser vistas à luz de um projeto de governo (Almeida, 1997), da consolidação civil da Coroa portuguesa e do propósito de “civilizar” os índios ao decretar a expulsão dos jesuítas encarregados, até esse momento, de dirigir e administrar as aldeias. Os jesuítas foram acusados de ensinar a língua geral, o nheengatu, e não o português (Cabrera, 2002), em benefício de interesses econômicos da Ordem, concentrados no tráfico de escravos e nos acordos comerciais com os espanhóis, um obstáculo para Portugal. As políticas pombalinas foram substituídas pela Carta Régia de 1798, por meio da qual os indígenas ficaram na condição de órfãos que deviam se protegidos do trato dos brancos, consolidando o que viria a ser a tutela dos índios no Brasil (Farage, 1991). (Cayón, 2013, p.46)

Uma das intenções por trás dessa “aproximação” da Coroa Portuguesa com a alteridade indígena era tornar os índios vassalos do rei de Portugal, e usá-los como forma de marcar as fronteiras tão disputadas com a Espanha e outras potências. A rivalização das forças eclesiásticas e civis pelo controle dos índios foi tensa, e se a vida nas missões era um pesadelo, perecer nas mãos de autoridades que abusavam do poder a

todo instante, não parecia uma escolha melhor. A ideia de que os índios seriam gradualmente civilizados e incorporados à sociedade também era um dos ideais pombalinos que inclusive incentivou os casamentos entre colonos brancos e indígenas.

Até pouco antes do século XIX, os brancos que estavam na região eram missionários e militares das tropas de resgate. Apenas na década de 1780 aparecem atores relacionados com o conhecimento científico como foi o caso de integrantes da IV Comissão de Limites de 1782, planejada pelas Coroas Portuguesa e Espanhola com o intuito de delimitar a fronteira entre as duas colônias na região. Tal Comissão foi relatada pelo Coronel espanhol Francisco de Requena, que descreve como a tripulação portuguesa estava mais bem “preparada que a espanhola porque tinha astrônomos e engenheiros que lhes proporcionavam certas vantagens.” (Cayón, 2013, p.50) Aqui não me delongarei sobre o desenrolar de tal expedição, o conhecimento sobre a região a partir dos relatos científicos produzidos por estes portugueses nunca foram publicados.

### **Os relatos do cientista/inspetor colonial**

Alexandre Rodrigues Ferreira (1756/1815) nasceu na colônia, na Cidade da Bahia em 1756, filho do comerciante português Manuel Rodrigues Ferreira, iniciou seus estudos no Convento das Mercês na Bahia, mas foi na metrópole, mais especificamente na Universidade de Coimbra, onde se graduou, primeiro no Curso de Leis e posteriormente em Filosofia Natural e Matemática. Deu continuidade aos estudos, quando em 1779 obteve o título de doutor, sendo um reconhecido naturalista. (Moreira Neto, 1983) Trabalhava no Real Museu da Ajuda, quando em 1783 foi para o Brasil e iniciou sua expedição, a famosa “viagem filosófica” pelo Brasil, notável pela extensão e duração, que percorreu uma área que vai desde o Noroeste Amazônico ao Mato Grosso, e durou nove anos, entre 1783 e 1792. O percurso da expedição recortado aqui, que corresponde à região analisada, é o que Rodrigues Ferreira faz pelo rio Negro, entre Barcellos, médio curso do rio, e Marabitanas já no alto Rio Negro, entre os anos de 1785 e 1786. Tal período corresponde a um contexto de decadência econômica colonial já que a intensa exploração de ouro nas Minas Gerais e região tinham praticamente exaurido as jazidas conhecidas. Outra preocupação era a necessidade de se garantir os limites da conquista e expandi-lo tanto quanto fosse possível; a região amazônica tão disputada por portugueses, espanhóis, holandeses e ingleses, um vasto território até

então praticamente inexplorado, desperta o interesse da Coroa Portuguesa que tinha pressa em saber de que forma aquela região poderia ser frutífera economicamente. (Moreira Neto, 1983).

A expedição contou com poucos recursos e entre os profissionais especializados haviam dois desenhistas e um jardineiro botânico, ficando a cargo de Alexandre grande parte dos trabalhos. O estreito vínculo com museus elucida um pouco do ardente desejo dos primeiros cientistas por tudo que pudesse ser coletado e posteriormente colecionado nestas instituições. Os objetivos diversificados da expedição mesclavam atividades de cunho mais científico como a descrição, coleta, ilustração, e envio de espécimes, objetos da cultura material, ou do ambiente ao Real Museu de Lisboa; mapeamento cartográfico e populacional da região, além de análises sobre as possibilidades agrícolas, entre outros. Por outro lado, em sua excursão ao interior do Brasil, Rodrigues Ferreira também tinha atribuições bem definidas como um inspetor colonial, que descrevia os cenários da colônia e podia propor soluções para os problemas que se apresentavam, ou sugerir medidas que pudessem aumentar as rendas da Coroa. Essa duplicidade, entre o cientista e o inspetor colonial perpassa toda a obra de Rodrigues Ferreira, como, por exemplo, ao expor suas impressões com relação à escravidão indígena, das quais foi reiteradamente contra os abusos dos descimentos particulares feitos em benefícios pessoais dos colonos ou comerciantes, mas endossava a necessidade dos descimentos para obtenção de mão de obra para os trabalhos voltados à Coroa.

Apesar de seu dedicado trabalho a serviço da Coroa Portuguesa, Rodrigues Ferreira teve um final decadente. Após sua longa expedição, e regresso a Lisboa em 1792 não alcançou a posição que almejava na Universidade de Coimbra e nem na sociedade portuguesa, sempre sofreu preconceito na metrópole por ser de origem colonial. Com relação a seu extenso trabalho, se deparou com suas coleções extremamente deterioradas em sua volta a Portugal, não teve condições mínimas para trabalhar um volume tão grande de dados coletados, sequer conseguiu ver todo acervo reunido em um mesmo local, e para finalizar, em 1807, parte de suas coleções foram saqueadas com a invasão francesa. Mesmo após a transferência da família real para o Brasil, e tendo sido concedido a ele um terreno na colônia, preferiu permanecer e morrer na capital da metrópole em crise no ano de 1815, lugar onde mesmo tendo sido segregado, desejava enquanto lar.

Os escritos de Rodrigues Ferreira fornecem dados quantificados e detalhados dos

bens que o clero e a população local possuíam, breve relato de como andavam as roças e as produções dos colonos, tipos de produtos da agricultura e propostas para melhorar a prosperidade nos aldeamentos de acordo com as especificidades locais. A atividade missionária é descrita como sucateada, sem recursos e sem pessoal, embora tenha sido contemporâneo do Governador do Rio Negro Manuel da Gama Lobo D'Almada, que permaneceu na região entre 1784 e 1795. Aparentemente houve uma tentativa em agregar as expedições entre Alexandre Ferreira e Lobo D'Almada, mas que não se efetivou. (Moreira Neto, 1983) Tal Governador foi o responsável por um período marcado pela inserção branca na região, incentivo à agricultura, e consequente necessidade de mão de obra indígena e intensificação das práticas de aldeamento. (Hugh-Jones, 1991; Wright, 2005)

Se os primeiros relatos sobre a região descreviam um grande número de índios às margens dos rios principais, já a partir do período da expedição de Rodrigues Ferreira o destaque fica pelo grande esvaziamento populacional da região. O autor encontra vestígios da contínua captura dos nativos através dos descimentos feitos pelas tropas de resgate, e o rastro das doenças levadas pelos brancos. Ao subir o Rio Negro no trecho entre Moreira e Tomar, região antes habitada pelos índios Manao, Rodrigues Ferreira não esconde sua surpresa ao ver o vazio demográfico em uma área antes tão povoada:

Si a população de algum dia foi realmente tal, qual me dizem, que então fora, fica sendo bem notavel a diferença de um para outro tempo.

Há quem diga, que contava 1200, e quem diga, que 1500 arcas; qualquer dos dous numeros, que se verifique, confrontado com o que consta do mappa junto da população actual, provoca discorrer sériamente sobre as causas de tão acelerada diminuição.

Tem-se já descornado o que basta, para se empreender o remedio; o tempo vai-se em arbítrios e palavras, porém nada de obras. Direi tão debalde como os mais tem dito: Que os descimentos cessarão, à proporção que se multiplicarão as expedições. (Rodrigues Ferreira, 1983, p.75)

Tal esvaziamento não é difícil de entender ao se pensar nos efeitos do contato colonial relativos às populações nativas, sofridos após a chegada europeia, como os descimentos para suprir a necessidade de mão de obra da Coroa e das atividades missionárias; e as epidemias levadas pelos brancos nas incursões floresta adentro. Um fator essencial para entender esse déficit na população indígena advindo do contato são as epidemias. A cada nova investida europeia Amazônia adentro, uma nova onda de

doenças se alastrava deixando um rastro de morte, que minguou o número de índios e deixou os sobreviventes aterrorizados. Quem já acompanhou ondas epidêmicas em aldeias indígenas fala sobre o drama que é assistir as pessoas morrendo pelas doenças e também de fome devido à falta de gente saudável para cuidar da subsistência da aldeia. Gripe, varíola, sarampo e malária estão entre as doenças que causaram maiores desgraças entre os índios, a baixa imunidade aos novos agentes patogênicos aos quais foram expostos foi fatal a uma parcela tão grande da população que impossibilitou a vida na aldeia, onde normalmente não há grandes acúmulos de provisões.

Rodrigues Ferreira (1983) descreve um breve histórico de epidemias recentes à época de sua excursão que causaram grandes mortandades nos estados do Pará e Rio Negro, como a onda de bexigas (varíola), de 1724, “que só na cidade do Pará, e suas vizinhanças, se pudera averiguar o numero de para cima de 15.000 mortos.” (p.77). O mesmo mal afligiu a população do Rio Negro de 1740, mas a mortandade foi amenizada pelo trabalho dos párocos, “ainda que menos mortífero sempre fez grande estrago, principalmente no sertão onde Frei Joseph de Magdalena, religioso carmelita, superior das missões de sua ordem no Rio-Negro, fez inocular pela primeira vez no Estado, por cujo motivo salvou grande numero de pessoas”. (p.77) O Pará sofreu com uma série de epidemias como a de “sarampo grande” de 1749, segundo o qual, “não era mortífero por si, mas da disenteria accessoria nenhum escapou. A penúria foi tão grande na cidade, que não havia com que sustentar os sãos, e que fazia os doentes!” (p.77). Os períodos entre 1750 a 1772, não foram menos penosos com relação a epidemias de sarampo e bexigas, sendo marcante a de 1762, em que o “foi tal o contagio, que não bastavam quatro hospitais para receber o número de índios doentes, (...) a mortandade foi tanta, que raras vezes se abria sepultura para um só cadáver. (p.78)

A Coroa Portuguesa sempre dependeu da mão de obra nativa em seu empreendimento de conquista e exploração do território, mas os frequentes abusos por parte dos colonos estavam literalmente acabando com os potenciais trabalhadores, restando aos sobreviventes se esconderem cada vez na parte mais superior dos rios, onde o difícil acesso por conta das cachoeiras os resguardava das investidas dos brancos. Rodrigues Ferreira fala sobre essa necessidade em arrebanhar os nativos com o uso da força, já que a “liberdade não os convida, porque absolutos e livres em todo sentido são eles no mato; costumes também não porque muito mais apertados são os nossos do que os seus; quanto ao sustento e vestido corre por conta da natureza.”

(Rodrigues Ferreira, 1983, p.204) Mesmo o grande número de mortes, deserções e desaparecimento dos indígenas daqueles locais antes densamente habitados, parece não ter diminuído a intensidade dos descimentos durante o século XVIII e XIX

Não tem deixado portanto de ter seus descimentos. Em 1781 fez o principal Francisco Xavier o descimento de 40 índios da nação Jurí: erão 14 homens, 15 mulheres , e 11 menores entre machos e fêmeas; 14 dos homens já se ausentarão 8. E no ano de 1783 fez o principal Silvestre Joseph outro descimento de 16 pessoas, que tambem erão Jurí; a saber, 9 homens; 4 mulheres, e 3 rapazes: dos homens. (...) Esta deserção, que fazem os índios descidos succede, e succederá sempre em quanto se não trocarem os descimentos das capitánias. Assentemos, que, si os pretos não fogem para África, donde vem, não é por falta de vontade, mas pela de meios para atravessarem tantos e tão distantes mares. (Rodrigues Ferreira, 1983, p.111)

O inspetor é enfático na necessidade de se concentrar a mão de obra indígena na agricultura e não em empreendimentos “aventureiros” como as expedições em busca de minerais preciosos, como foram tantas atrás do famoso Eldorado, onde vários brancos e índios perderam a vida: “porque os poucos índios, que há, são incessantemente distraídos para o serviço das expedições régias; porque os que n’ellas andão empregados, e n’ellas dezertão ou morrem, não são substituídos por outros novamente descidos.” (Rodrigues Ferreira, 1983, p.64) O emprego de grande número de índios na coleta das drogas do sertão, (como cacau, guaraná, castanha do pará e urucum) também era criticado pelo autor, já que ao aumentar a oferta de tais produtos, diminuiria consequentemente seu preço no mercado. A escassez de trabalhadores e as dificuldades em manter os índios voltados aos interesses da Coroa como a agricultura eram grandes; os colonos usavam a mão de obra indígena descida de maneira particular, mesmo contrariando decretos diversos do Governo Colonial que tentavam combater tal prática, impondo inclusive a pena de degredo a quem infringisse tais ordens.

Pelo claro conhecimento, que Sua Magestade tem, de que o aumento d’esse Estado só póde conseguir-se pelos utilíssimos estabelecimentos da agricultura e do commercio, e que estes descahirão, si os povos que n’elles se devem empregar, se divertirem para as minas, não póde o mesmo Sr. deixar de prevenir tão prejudiciaes consequências. Ordenando a V.S., que não só não promova o sobredito descobrimento de ouro nas serras, que fórmão as caxoeiras do rio Madeira, mas que tenha particular cuidado de o impedir por todos os modos directos e indirectos que possível lhe forem. (...) ‘Nenhuma pessoa de qualquer qualidade que seja, poderá ir ás aldêas tirar índios para seu serviço, ou para outro algum efeito, sem licença das pessoas que lh’a podem dar, na fórmula das minhas leis, nem os poderão deixar ficar nas suas casas

depois de passar o tempo, em que lhes forão concedidos; e os que o contrario fizerem, incorrerão pela primeira vez na pena de dous mezes de prisão, e de 20\$ réis para as despesas das missões, e pela segunda terão a mesma pena em dobro, e pela terceira serão degradados cinco annos para Angola, tambem sem appellação.’ (Rodrigues Ferreira, 1983, p.113, 210)

Rodrigues Ferreira neste ponto é enfaticamente contra a “escravidão clandestina”, ou “ilegal”, e cobrava punições severas para aqueles que as praticassem. Sabia ele que as capturas de escravos de forma particular, estavam minando o recurso humano da colônia, e tal mão de obra era extremamente necessária para os empreendimentos agrícolas, fundamentais para que a conquista prosperasse. Apesar do empenho em concentrar a força de trabalho e os esforços na agricultura, aparentemente outro fator era determinante para que as culturas não prosperassem na colônia, e segundo o pesquisador tal aspecto estava diretamente relacionado com o caráter preguiçoso do nativo.

A lógica de acúmulo de excedentes tão imbricada ao pensamento ocidental, batia de frente com a lógica indígena de subsistência, baseada em uma produção pequena, voltada para o consumo local. Consequentemente, o tipo de trabalho exigido para se conseguir tais acúmulos não fazia o menor sentido para os índios que vivenciavam uma realidade com outros tipos de atividades, consequentemente outros trabalhos. O labor opressivo na agricultura da colônia era excessivo, repetitivo e sistemático, e dessa forma completamente alheio ao modo de vida indígena. Outra característica da agricultura que fazia ainda menos sentido na perspectiva indígena era o fato da maioria dos cultivos não fazerem parte de suas dietas, e com isso não serem “comida de gente”. à luz de algumas noções já esclarecidas pela etnologia, como a importância do alimento e da comensalidade na construção da pessoa entre os indígenas sul-americanos, esta questão fica mais clara. (Seeger et al, 1979) Missionários e colonos queriam que os índios plantassem culturas como tomate, cenoura, alface, mas os nativos não queriam de jeito nenhum perder seu tempo plantando coisas que para eles eram “impróprias para o consumo humano”. Em vários casos quando os brancos conseguiam convencer os índios a trabalharem na agricultura inúmeras pragas, a maioria desconhecidas aos europeus, não deixavam que os cultivos prosperassem.

O discurso do índio preguiçoso, festeiro e beberrão, que não serviu como bom escravo por conta de sua aversão ao trabalho, teve tanta força que ainda hoje este imaginário faz parte da figura do índio exotizado pelos brasileiros. Rodrigues Ferreira

faz uma descrição sobre o que ele acredita se tratar de características inatas ao indígena sul-americano e aspectos relativos ao ambiente que explicam o porque da dificuldade em se fazer trabalhar os nativos da terra conquistada

O que tenho observado nesta parte da América, é que a agilidade excede a força. Um preto para uma diligência no mato é menos ágil que um gentio, assim também para o serviço das canoas e em tudo que se relacione ao pescar, nadar, remar pelos rios, ele não tem a sua esperteza. Por outro lado para o trabalho da enxada e do machado o preto é mais forte. Há gentio que quando obrigado a trabalhar, imediatamente se deixa levar pela violência. Um preto, constrangido ou não, dá conta da tarefa que se lhe impõe, contanto que não lhe falte o sustento. Isto porque sofrem menos a fome do que os gentios e bem alimentados recompensam a despesa e o cuidado de sus senhores. Os gentios, alimentados ou não, são inimigos do trabalho porque não podem fazê-lo quando lhes falta alimento e mesmo abastados, não querem. Pelo contrário, quanto mais bem alimentados e folgados tanto mais cedo se fazem. (...) A debilidade é o caráter de seus corpos e a frieza é o de suas almas. Eis aqui a consequência não de uma nem de duas causas somente, como julgam muitos, atribuindo uns, à temperatura do clima quente e úmido e outros, à pouca substância e muita simplicidade dos alimentos. Elas procedem de muitas causas: a) de não estarem, desde que nasceram, acostumados a trabalhar, visto que o hábito ao trabalho faz dos fracos, robustos. É o que se vê nos tapuias domesticados que excedem em força e robustez os selvagens. São no entanto por natureza, tão fracos como estes. b) E mesmo que quisessem trabalhar, os meios que facilitam o trabalho são ausentes: 1º não há instrumentos, 2º ignoram a arte da fundição e o uso dos metais úteis, 3º não se servem da ajuda de animais para os diferentes usos da vida; sabemos que o boi e o cavalo servem ao europeu, o elefante ao asiático, o camelo ao árabe, a rena ao lapônio e o cão ao kans katka. c) A natureza tudo lhes oferece sem cobrar fadigas e trabalhos em troca do sustento e do regalo. d) É tão limitada a esfera dos seus desejos e necessidades que na menor atividade praticada, ficam amplamente satisfeitos, sem precisarem de se fadigarem para alcançar os meios necessários à satisfação. e) A liberdade de relação dos dois sexos, onde quando e como lhe apetezem. Todos eles são homens de natureza tal que por não trabalharem, são capazes de passar pelos maiores trabalhos. (Rodrigues Ferreira, 1972, p.83- 84)

Este tipo de caracterização pela ausência demarca claramente um contraste entre “civilizados” europeus e indígenas “selvagens”. Os índios eram considerados fracos, tanto por conta da “simplicidade de seus alimentos”, como por nunca precisarem trabalhar. Também desconheciam o uso dos metais, a domesticação de animais, ou as práticas agrícolas; enfim, todos os marcadores de uma civilização aos moldes europeus estavam ausentes nesta terra. Com isso a conclusão de que este outro era tão inferior aos conquistadores era óbvia, afinal, “ameríndios nus, canibais, com o corpo pintado, por

vezes gigantescos, adeptos de horrendos rituais, localizados no fim do mundo, nômades, desprovidos de agricultura, não poderiam ser iguais aos europeus.” (Woortman, 1997, p.132). Como visto, para Rodrigues Ferreira (1983) não são poucas as causas para explicar a aversão indígena ao trabalho, entre elas a falta de “ambição” por não se desejar mais do que já tem, e inclusive a terra que tudo lhes oferece sem nada cobrar fazem parte desse conjunto de fatores. Conclui ele: “por aí se vê que a sua indolência e toda a sua felicidade consiste em não trabalhar”. (Rodrigues Ferreira, 1983, p.89). Mesmo em lugares onde identificou haver um solo fértil e apto para o plantio, como quando afirmava que “as terras de Santa-Isabel podem produzir o café, o arroz e o milho, o feijão e o anil, etc” (p.115); ainda assim não era o suficiente para garantir boa produção uma vez que a mão de obra indígena, segundo os colonizadores, tinha verdadeira aversão ao trabalho:

A salsa que facilmente se reproduz, quando as suas raízes são desarraigadas a tempo e com modo, e a chamada mamaiapoca, se deixa disposta na terra, ou ao menos sobre ella, a salsa, digo eu, é violentamente arrancada, desperdiçadas as partes que podem servir para a sua reproducção, no mesmo logar, e dentro de trez para quatro annos; e cada cabo o de que trata é de recolhel-a, elle só e só aquella vez. Os índios pela sua parte até praticão a malícia de deixarem dependurados as árvores, ou queimarem as partes da planta, que elles sabem, que basta que fiquem sobre a terra, para se reproduzirem, porque tomarão elles, que tal salsa se extinguisse já por uma vez, para assim verem, si tambem se extingue a perseguição, que por esta parte experimenta a sua preguiça, e o seu amor á ociosidade. (Rodrigues Ferreira, 1983, p.126)

A ideia do índio indolente, preguiçoso, avesso ao trabalho, que tanto perdura em nossos imaginários, posteriormente é analisada por aqueles que realmente conviveram nas rotinas das aldeias como Stradelli ao final do século XIX e Koch-Grünberg no início do XX. O que se nota a partir desses pesquisadores é que a própria concepção do que é o trabalho para os europeus difere em muito do que se trata para os ameríndios. O discurso de Rodrigues Ferreira foi muito útil para o discurso civilizatório, aquele que levaria o progresso para esses povos estagnados em seu próprio ócio e costumes primitivos.

Foi esse também o caso do discurso pró-escravidão indígena, que alegava que tal prática já era um costume entre os povos daqui, inclusive na relação entre esposa e marido. O entendimento do lugar e participação da mulher nas sociedades indígenas foi tratado por Rodrigues Ferreira (1983) em um sentido bastante propício para suas ideias

coloniais. Ele descreve o matrimônio entre os índios como uma relação de escravidão, em que a esposa seria escrava de seu marido estando sujeita aos trabalhos mais pesados da vida na aldeia, e seu argumento serviu como justificativa para a tomada de mulheres índias por brancos. A marcada divisão entre o universo feminino e masculino entre os ameríndios, em que as mulheres também desempenham tarefas que exigem força física, como a lida na roça, e a preparação dos alimentos como o trabalhoso beiju, enquanto os homens ficam responsáveis “apenas” pela abertura dos lugares onde será o plantio, a caça, pesca e vida ritual; causou estranhamento em Ferreira

Uma vez começando pela afeição moral conjugal, o primeiro de todos os afetos humanos, posso dizer que o melindre e a ternura que a mulher merece de seu marido entre os povos civilizados não tem a correspondência nos americanos. Tapuia na realidade não é mulher e sim escrava de seu marido. E a este é dado somente a atividade de roçar, caçar e pescar. A mulher é que planta (quando isto se pratica), colhe e transporta o cesto de mandioca na cabeça para sua palhoça. Se tem filho, o traz junto a si nas costas ou a um lado do corpo. Ela é quem prepara o beiju ou a farinha, espreme os vinhos para suas bebidas e vai buscar e conduzir água e em suma faz tudo, passando pelos empregos mais humilhantes. Os serviços pessoais que o tapuia consagra àquela com quem deseja casar não são os meios para a conseguir. Depende tão-só compra-la de seus pais, ou melhor dizendo, dar em troca dela o que eles desejam, levando em conta que entre os gentios não existem moedas. Uns são monógamos e outros polígamos. (Rodrigues Ferreira, 1983, p.96)

Parece absurda a ideia de escravidão no casamento indígena, porque ainda que hajam evidências de terem existido relações próximas à servidão no mundo ameríndio, tais relações nunca foram análogas à escravidão imposta pelo mundo ocidental aos povos colonizados. As violências sofridas pelas mulheres sequestradas de suas aldeias, estas sim sujeitas a uma opressão claramente escravista, denunciava a clara noção europeia de que eles estavam lidando com selvagens que precisavam ser civilizados. Osmalabarismos teóricos em favor da escravidão não foram poucos, e Rodrigues Ferreira chega inclusive a questionar o caráter emancipatório das políticas pombalinas ao afirmar que os índios estariam ainda mais desamparados sob administração dos diretores, já que quando escravos seus senhores cuidavam deles como se cuida do próprio dinheiro:

Digo o que sempre dice, que os índios, depois de livres, ficarão n'esta parte de peor condição, que a que tinhão, quando escravos. O senhor na vida do escravo zelava o seu dinheiro; o director na vida do índio não zela interesse algum, que seja privativo mais d'esta do que

d'aquella vida; si acaba, quem perde, é elle mesmo, são sua mulher e seus filhos, é Sua Magestade, é o público, etc. (Rodrigues Ferreira, 1983, p.76)

Uma das ideias defendidas pelo pesquisador é a formação dos grandes aldeamentos que deveriam ser compostos por índios descidos, isto é, tomados de suas aldeias à força ou convencidos pelos missionários. Nas aldeias os índios viviam em péssimas condições, sem o menor respeito pela diversidade étnica, indígenas de diferentes povos eram aglomerados com tratamento indiferenciado, sem poder falar as línguas nativas, e serviam como mão de obra aos empreendimentos da Coroa. Rodrigues Ferreira adverte para que sejam feitas um número menor de aldeias, mas com maior população, uma vez que, “será tanto conveniente formar menos e mais populosas, do que muitas e insignificantes, porque d'esta qualidade só servem de fazer despesa, e de ocupar mais párocos e diretores”. (Rodrigues Ferreira, 1983, p.151) Outro ponto em que é enfático diz respeito a enfrentar previamente àqueles grupos tidos como hostis, ou belicosos, isto é, grupos que não aceitaram a imposição colonial de maneira pacífica, resistiram, e por vezes se vingaram dos brancos invasores. Dessa maneira era possível evitar que os índios se organizassem e causassem maiores problemas posteriores, como foi o caso de Ajuricabá, famoso líder Manao que estruturou a forte resistência aos portugueses aliando-se aos holandeses

Seguiu-se da harmonia, que houve entre os dous cabos, não só a prisão do Ajuricabá, mas também a apprehensão de dous mil índios. Ainda depois de preso, teve o Ajuricabá a animosidade de seduzir os outros prisioneiros, que o acompanhavão na canôa do seu transporte, e de excitar com elles uma sedição tal, que foi obra da fortuna o socegal-a. Desenganado final que ia a ter no patíbulo o fim que merçião as suas desordens, preferio antes morrer afogado no rio, onde se lançou assim mesmo preso como estava, do que ser morto a sangue frio no cadafalso, que se lhe preparava.

Eis aqui resumida a historia da vida e da morte de um índio, que a natureza assim havia disposto para um heroe do seu tempo e do seu paiz, mas que d'estas suas disposições naturaes não soube usar de outro modo com relação as nossos costumes, sinão merecendo a morte, que por suas próprias mãos se adiantou. (Rodrigues Ferreira, 1983, p.106, 107)

Os índios Manao representavam claramente vários dos temores portugueses: a não submissão às condições coloniais impostas pela Coroa Portuguesa repelidas com violência, o controle comercial e da navegação de grande trecho do Rio Negro, e a “ameaça holandesa” ao qual se aliaram os índios, sempre tidos pelos lusitanos como

invasores que vieram usurpar seus “bens por direito”. Essa incerteza de uma possível revolta indígena, os relatos que narravam a violência das investidas dos Manao às vilas, as ameaças externas que poderiam tomar a terra ou insuflar os indígenas contra os portugueses, nutriam os imaginários com uma *cultura do terror*, que nessa época levou a criação de *espaços da morte* onde o próprio Rodrigues Ferreira estava inserido. Para ele a solução com relação aos grupos que não se submetem é o extermínio, antes que os indígenas o façam primeiro. Na dúvida, é melhor agir e com veemência, ao ficar esperando que eles se organizem contra a Coroa, tal como foi com Ajuricabá.

Neste período, a dificuldade na efetiva conversão dos índios tal qual a murta que se apara, mas logo volta a crescer, (Viveiros de Castro, 2002) aqui também se faz presente, e “entre 1800 e 1850 os missionários carmelitas continuaram indo e vindo. Cada vez encontravam o trabalho de seus predecessores em ruínas.” (Hugh-Jones, 1981, p.32) Se, em um primeiro momento os missionários pensaram que o índio era uma tábula rasa, que não tinha ídolos, e era muito fácil de se converter, com o tempo o que ficava nítido era o contrário; sem a vigília dos padres os nativos rapidamente voltavam aos antigos costumes, como o abandono das aldeias e volta às “malocas”, forma de habitação que foi alvo dos párocos por conta de sua “imoralidade”, já que se tratava de uma grande residência comunal onde não havia privacidade para a vida matrimonial. Como mencionado, a forma de habitação em grandes malocas era uma das características marcantes de vários povos do Noroeste Amazônico, e foram elas um dos alvos preferenciais de argumentos difamatórios por parte dos brancos, em especial os missionários, sendo inclusive o nome “maloca” (“casa do mal”), dado por eles. Rodrigues Ferreira (1983) resume porque estas grandes casas representavam uma afronta à moral cristã, já que “em uma mesma palhoça, que se sabe não existir nenhuma repartição, vivem irmãmente, o pai, a mãe, os filhos, as filhas e noras”, e “tudo aquilo que entre os povos civilizados só se faz com grande recato, em ordem de respeito e decência, eles, sem alguma malícia, praticam um ao lado do outro.” (Rodrigues Ferreira, 1983, p.97). Vale ressaltar que Ferreira nunca chegou perto de conviver em uma maloca com os índios.

A mentalidade científica sempre teve grandes dificuldades para se livrar de ranços do passado, e nesse caso o imaginário exotizante acerca dos ameríndios era vasto: antropófagos, poligâmicos, incestuosos, selvagens, preguiçosos, indolentes, adoradores do diabo... O discurso científico baseado em uma suposta neutralidade serviu como

justificativa para muitas das práticas coloniais e não foi difícil apresentar o modo de vida dos índios de maneira pejorativa aos olhos da Europa dos séculos XVIII e XIX. A vida na maloca, a relação entre esposa e marido, as guerras tradicionais, e o canibalismo, estavam entre os aspectos favoritos daqueles que clamavam pela necessidade em civilizar aquela gente.

Apesar de a indecência estar na cabeça europeia as mulheres indígenas foram alvo de várias acusações relativas à moral, e outra questão que serviu de munição aos ataques civilizatórios foram os chamados “infanticídios”. Como se sabe atualmente, a noção de pessoa nas cosmologias ameríndias difere bastante da concepção ocidental, e por esta razão não faz sentido classificar como infanticídio um ato que sequer envolve um ser humano. Interessados em argumentos que fizessem volume a favor da conquista “daqueles selvagens”, a prática foi denunciada como mais uma característica pejorativa de indígenas que não valorizavam a vida humana. O que salta aos olhos é que se já existia entre os índios antes da chegada europeia à América, as opressões coloniais aumentaram em muito a intensidade dos casos, e a reflexão é um pouco óbvia: qual mãe iria querer para um filho uma realidade de tanto terror quanto a sua própria? Rodrigues Ferreira ao mesmo tempo em que enfatiza este aspecto como costume nativo ao notar a quase ausência de deficientes físicos entre os índios, o percebe também em um contexto mais amplo, como o fator colonial foi preponderante para o aumento dos casos já que, “muitas das nossas índias o fazem, por diferentes fins: para se pouparem da vergonha, para se vingarem dos pais, para evitarem a mortificação de os criar...” (Rodrigues Ferreira, 1972, p.83) Este é um bom exemplo para se pensar como por vezes se busca no outro um mal que está em si mesmo. Vale lembrar que o infanticídio, este sim usado no sentido correto da palavra, esteve muito presente na Europa da época de Rodrigues Ferreira (século XVIII) e mesmo antes, principalmente quando devastada pelas guerras, fome e epidemias. (Crosby, 1986)

### **A expedição de Spix e Martius – (1817-1820)**

Alemão da cidade de Erlangen, Carl Friedrich Philipp von Martius (1794/1868) iniciou seus estudos em medicina, mas no doutorado já demonstrava sua paixão pela botânica. Quando recebeu o título de doutor em 1814 já era conhecido do naturalista também alemão, Johann Baptist von Spix (1781/1826), companheiro de expedição e

trabalhos em sua “Viagem pelo Brasil” que durou entre o final de 1817 a 1820. A expedição científica foi encomendada à Spix pela Academia de Ciências da Baviera e tinha como objetivos uma descrição geral das principais localidades, paisagens e ambientes do território brasileiro, além de descrever, coletar e enviar amostras da flora, fauna, minerais e objetos de cultura material dos povos que aqui viviam. Os cientistas faziam parte da comitiva que acompanhava a grã-duquesa austríaca Leopoldina, que viajava para o Brasil para casar-se com Dom Pedro I, e posteriormente viria tornar-se a imperatriz brasileira. O período é marcado por transições nas relações entre a colônia e a metrópole, já que corresponde ao final da estada da família real no Brasil, que aqui permaneceu entre 1808 e 1821, e também aos últimos anos do Brasil Colônia, que viria a tornar-se independente de Portugal no famoso sete de setembro de 1822.

A expedição foi iniciada no Rio de Janeiro em dezembro de 1817, e subiu o país atravessando os estados de São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Bahia, e cruza o sertão nordestino até chegarem a São Luís, local onde a expedição fez uma pausa para se recuperar dos árduos meses de escassez, seca e enfermidades passados no “deserto brasileiro”. Após alguns meses de descanso retomam a expedição rumo à Bacia Amazônica, saem de São Luís em julho de 1819 pelo litoral, adentram a Baía de Marajó e circundam a Ilha pela face sul até alcançarem o rio Amazonas, e a partir daí sobem até a altura do encontro do Rio Negro com o Solimões, antiga Barra do Rio Negro. Sobem então o Solimões até a vila de Ega, atual Tefé, nesse ponto decidem se separar com o intuito de cobrir uma área mais ampla. Spix sobe o rio Solimões até na altura do “Presídio de Tabatinga”, e volta para Barra do Rio Negro. Um dos pontos que chama atenção neste trecho do relato de Spix ao percorrer o rio Solimões, é também o vazio populacional indígena em uma região outrora habitada, reflete ele: “o extraordinário despovoamento ao longo ao longo de todo Solimões, tem como causa principal que os índios, tirados de suas matas e da sua existência agreste, sucumbem facilmente ao modo desacostumado de vida dos colonos e às doenças por eles transmitidas.” (Spix e Martius, 1976, p. 176). Fica nítida aqui a proporção e o alcance da mortandade indígena em decorrência da colonização nos rios principais e navegáveis de uma ampla região da Bacia Amazônica já no início do século XIX. Outra passagem interessante relatada por Spix no trecho percorrido no Solimões se refere ao Jurupari

Depois da viagem pelo Solimões Spix ainda empreende uma última expedição ao Rio Negro, onde vai desde Barra do Rio Negro (Manaus) até Barcelos, e volta ao ponto

de partida para então reencontrar von Martius e poderem regressa à Alemanha. Já ao final da viagem Spix encontrava-se bastante debilitado devido a uma grave doença tropical, motivo que os fez encerrar a viagem antes do previsto. O percurso que von Martius explorou sem a presença de Spix é aquele que mais se insere na região aqui analisada como Noroeste Amazônico; ele sobe o rio Japurá, um dos principais afluentes do Solimões desde Ega, atual Tefé, e vai até a cachoeira de Araracoara, que seria o último limite do domínio português. Entre as inovações importantes da produção de Spix e Martius vale notar o uso da imagem pelos pesquisadores, que menos que um aspecto meramente ilustrativo, foi circunstancial para a construção do conhecimento sobre a região e também para alimentar o imaginário europeu da época. As imagens que vão além dos desenhos técnicos acerca dos espécimes botânicos e zoológicos brasileiros, contam também com elaboradas ilustrações de paisagens, cerimônias, índios nativos e seus artefatos. Também uma descrição mais vívida dos nativos que aqui habitavam e seus costumes, permitia aos leitores imaginarem alguns dos diferentes grupos indígenas e suas relações sociais, um tipo de narrativa que se por um lado apresentava uma diversidade étnica, por outro, não deixava de homogeneizar o índio como o primitivo diante do europeu civilizado.

A viagem se destaca pela extensão e dificuldades impostas pela variedade de cenários brasileiros pouco ou nada conhecidos pelos europeus. Não apenas Spix, mas também von Martius sofreu com as doenças da floresta durante toda viagem, mesmo nos momentos finais, como narra em seu diário: “Embora sujeito a pequenos acessos de febre, sentia-me, entretanto, bastante forte, para partir da maloca dos miranhas a 22 de janeiro e pôr-me a caminho para a última fase da viagem, até a Cachoeira de Arara-Coara.” (Spix e Martius, 1976, p.214) A formação em medicina de Martius e o convívio próximo com várias enfermidades durante a viagem, rendeu uma vasta produção científica no que se refere à área da saúde tropical, onde muitas doenças tiveram os sintomas descritos e estudados pela dupla.

Em sua passagem pelo Japurá Martius notou diversos petroglifos às margens do rio, e era constantemente alertado pelos seus remadores indígenas sobre essas marcas às quais chamou de “esculturas dos índios”. Embora inicialmente tenha despertado interesse pelas inscrições nas rochas, seu estado de saúde não permitiu uma análise mais detalhada:

Quando das penhas, sitas acima da entrada do Japurá, tornei às embarcações, os índios chamaram a minha atenção para um rochedo saliente, onde se achavam algumas esculturas pouco visíveis. Eles aproximaram-se delas respeitosos, e seguindo com o dedo as figuras levemente gravadas e já quase irreconhecíveis pela erosão, exclamavam: -Tupã! Tupã! (Deus! Deus!). Depois de mais demorado exame, percebi cinco cabeças, quatro das quais com auréolas de raios, (calantica?) e a quinta com dois chifres. Estas figuras estavam tão deterioradas, que pareciam indicar considerável idade. Mais perto do rio descobri, numa rocha plana horizontal, de uns nove pés de comprimento, algumas outras figuras que a água, em mais alto nível podia tocar e já estavam quase apagadas. Eram 16 desenhos grosseiramente traçados como aqueles outros, e que representavam cobras, cabeças de onça, de sapos e caras de gente semelhantes às primeiras. (...) Chegando à canoa, fechei-me no camarote, com as minhas saudades, e com o meu novo acesso de febre, sobretudo mortificado pela ideia de que justamente nesta notável região, eu já não estava apto para os esforços de uma viagem de exploração (Spix e Martius, 1976, p.217-218)

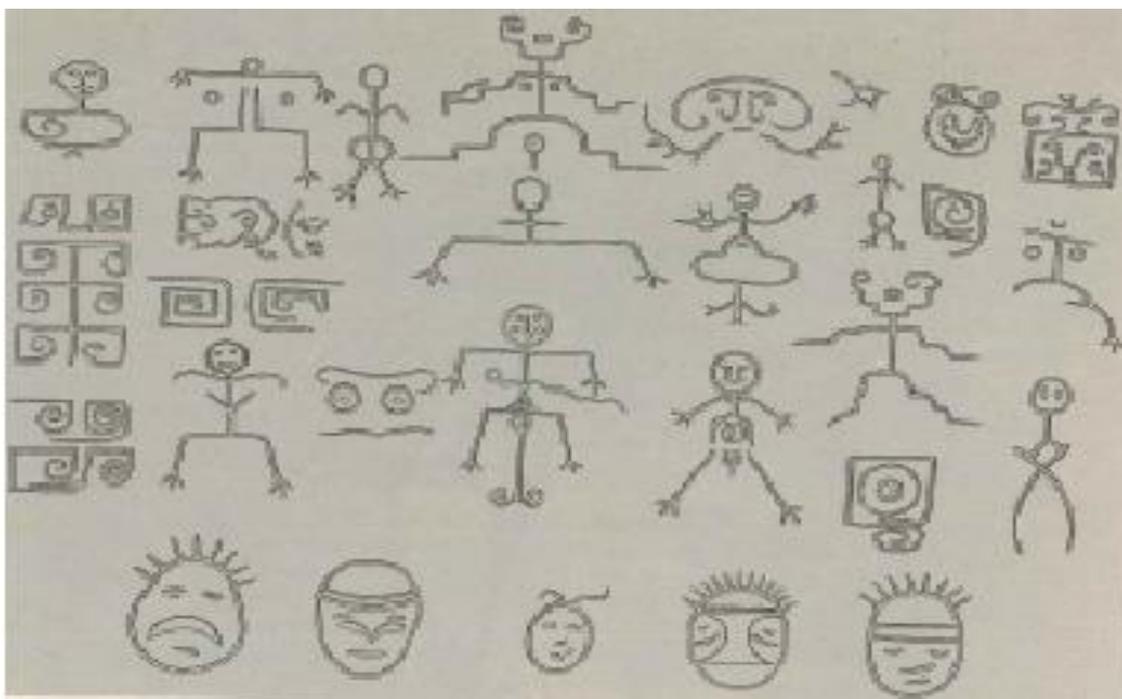


Figura 1 - “Esculturas no rochedo da margem do Rio Japurá.” (Spix e Martius, 1976, p.208)

Interessante notar a relação suscitada pelos índios entre os petroglifos e “Tupã”, uma tradução missionária da palavra “Deus”, para a língua geral. Martius também consegue captar que existe uma espécie de culto por trás das “esculturas indígenas”, mas não se debruça na análise. Apesar de expressar sua tristeza por não ter condições de saúde para conduzir uma investigação mais precisa acerca dos petroglifos, em outro trecho o pesquisador se justifica afirmando que as inscrições se tratariam de simples

passatempo dos povos que haviam antecedido os que lá estavam:

Só com pesar se desiste de levar em consideração, nas pesquisas sobre uma civilização primitiva sul-americana mais avançada, documentos cuja alta antiguidade não se pode contestar; e seria infinitamente mais interessante poder reconhecer nas esculturas de Cupati e Araraquara provas de idolatria e de uma mitologia desenvolvida, que não unicamente os restos de uma época igual à da atualidade em incultura e simplicidade pueril. Mas já no primeiro lance de olhos nessas figuras grotescas refuta qualquer significado superior de simbolismo; e estou inteiramente convencido de que foram feitas por índios que em índole e grau de civilização correspondiam totalmente aos seus atuais descendentes, talvez tardios. São prova lamentável da inflexível submersão dessa raça nas ideias e na imaginação reinantes desde milênios. Entre os índios do Japurá, é generalizada a lenda de que, nos tempos passados, esse rio era muito mais povoado do que hoje e que malocas maiores se achavam na proximidade das cachoeiras. As numerosas cercas de gramíneas arborescentes nesta mesma região, com as quais formavam sebes vivas para a defesa dos povoados, parecem confirmar a lenda. Quem conhece o costume dos índios, existente até hoje, de transportarem, conforme as diversas épocas do ano, ora para as matas abundantes de frutos, ora para os rios, achará natural que, na ocasião da maior vazante, as cachoeiras eram mais procuradas quando os peixes se conservavam em maior quantidade na sua vizinhança. Nestas épocas os que não estavam preocupados em pescar se divertiam esculpindo figuras nos bancos de areia de pedra da margem desnudados pela vazante. As figuras dos rochedos de Araraquara, venerados respeitosamente pelos meus índios, por sua posição numa pedra saliente a prumo, assim como pelos raios em volta da cabeça, mais se aproximavam da ideia de algum culto; mas, em vez de representarem o sol, antes pareciam cabeças de índios, ornadas pelo diadema de penas. Numa figura feminina nas lajes de pedra, observei uma linha em forma de serpente que lhe atravessava o corpo. Quereriam, com isso, lembrar a mulher com a serpente, ou seria simples causalidade? (Spix e Martius, 1976, p.232)

Como veremos as interpretações sobre os petroglifos ao longo do tempo ganharam várias versões e ainda hoje dividem opiniões e intrigam cientistas. Se para Martius não passava de simples diversão indígena para momentos de ócio, pesquisadores que vieram depois sugeriram outros lugares para estas “esculturas dos índios” em suas respectivas cosmologias.

Em sua viagem pelo Japurá em 1820 Martius narra a debilidade que se encontravam os índios de sua excursão e a dificuldade em encontrar mão de obra sadia para trabalhar em seu empreendimento. Era um hábito comum dos grupos da região jejuar diante das enfermidades e rejeitar a medicina europeia, fato que dificultava ainda mais o combate às epidemias.

Partimos para Uarivau, depois de termos substituído os índios até então fugidos ou deixados atrás, e seguimos viagem em sete barcos, guarnecidos com mais de 60 homens, pelo rio acima. Entre toda essa gente, só aparentavam boa cor de saúde aqueles que havíamos trazido de Ega; todos os mais eram pálidos ou ictéricos, e, com isso, ainda se destacava mais horrenda a malha tatuada no rosto. A maioria apresentava barrigas monstruosamente infladas, e os mais velhos dentre eles um evidente endurecimento do fígado e do baço, consequência das constantes febres contra as quais os habitantes do Japurá não conhecem remédios, e também por indolência não os compram dos brancos. Esse fato desmente a opinião geral, porém falsa, de que os índios dispõem de muitos e eficazes medicamentos. Segundo toda minha experiência, são poucas as plantas que conhecem como remédios, em primeiro lugar certos frutos purgativos, e muitos cipós e vegetais seivosos de efeito venenoso. (Spix e Martius, 1976, p.202)

Já antes da expedição o pesquisador demonstra preocupação em desbravar o Japurá, ainda que fosse uma região tradicionalmente “fornecedora” de índios durante os períodos de descimentos, a desconfiança dos brancos com relação aos índios nunca cessou:

Os preparativos para viagem pelo Japurá não foram tão fáceis como as para o caminho escolhido por meu companheiro, o Solimões, a principal via deste vasto continente. Embora, desde uns 80 anos sejam preados índios do Japurá e o número deles, assim arrancados de suas matas, talvez já possa montar a 20.000, as tribos que vivem nas suas margens são ainda consideradas com receio e desconfiança pelos viajantes que, só acompanhados de numerosa guarnição, se atrevem às regiões além das duas aldeias de índios fundadas pelos portugueses, Marapi e São João do Príncipe, situadas ainda abaixo das primeiras cataratas. (Spix e Martius, 1976, p. 185)

Quando a negociação com os índios parecia difícil os brancos sempre tinham cartas na manga, entre as mais efetivas foi a sedução indígena pela cachaça (aguardente de cana), um dos meios mais utilizados para se obter êxito tanto no comércio quanto para persuadi-los às longas excursões e descimentos. Os europeus logo perceberam que os indígenas bebiam bebidas fermentadas com um teor alcoólico mais baixo, como o caso do caxiri, que é tradicionalmente tomado em uma grande cuia, de uma só vez, e durante longo tempo, já que as festas podem durar dias. Inserir a cachaça neste contexto como forma de convencer os índios, foi uma estratégia adotada pelos brancos na conquista, e levou a nada menos que epidemias de alcoolismo em diversas regiões da Amazônia. Von Martius narra que em determinado momento na viagem ao Japurá já não contava com este artifício e com isso as deserções se tornaram inevitáveis

reduzindo-se sua guarnição a cada parada, uma vez que a “cachaça, a poderosa panaceia para todas as disposições de ânimo do índio, não tínhamos o bastante para conservá-los perto de nós.” (Spix e Martius, 1976, p.227).

Outra forma encontrada pelos comerciantes para conseguir dos índios o que queriam e encorajar a prática comercial, era usar do prestígio das mulheres nas aldeias. Se, para Rodrigues Ferreira ao final do século XVIII, a esposa era para o índio uma escrava, von Martius no início do XIX já notava outro tipo de relação matrimonial entre os indígenas, na qual as mulheres exerciam influência nas decisões da aldeia de formas não tão explícitas a um olhar superficial, mas na prática bastante efetivas. Ele já havia elucidado sua maneira de “estimular” os índios à permuta, que era, abrir “na presença das mulheres, uma caixa, na qual levava miçangas, chitas e lenços de pescoço, e esse simples ardil”, o fazia obter, “por intercessão do sexo mais fraco, tudo que desejava do mais forte”. (Martius, 1976, p.192).

Se o Estado foi conivente e dependia diretamente dos descimentos para garantir a mão de obra, seus representantes não deixavam por menos; apesar de serem aqueles responsáveis por zelar pelos índios, não foram poucos os exemplos dos abusos cometidos sobre os indígenas por autoridades locais. Von Martius (1976) percebeu muito bem tais atrocidades e não foram poucas as histórias relatadas a ele durante sua viagem.

Só alcançamos a povoação de São João do Príncipe (hoje S.João) ao cabo de cinco longos dias de viagem. Está ela situada na margem setentrional, aqui bastante elevada, um quarto de hora abaixo da foz do Puruê, um dos maiores afluentes do lado meridional. Esse lugar, a extrema colônia dos portugueses no Japurá, havia sido fundado em 1808 pelo então governador J.J. Vitório da Costa, sogro do meu companheiro Zani, e povoado com famílias das tribos juris, coretus e jamas, domiciliados nas matas da vizinhança. Os benévolos intentos do inteligente fundador, que tencionava mais animado tráfico pelo povoado, em cuja proximidade diversos chefes daquelas tribos possuíam plantações, foram malogrados, em grande parte com a instituição de um juiz branco para os índios. Como quase por toda parte, quando um desses juízes, sem a fiscalização eclesiástica ou de outras autoridades, governava os solitários indígenas, com ele se davam opressão, intrigas e miséria, e a maioria dos colonos retomava o caminho das suas matas. Aquelas três tribos viviam em três filas de cabanas, construídas à custa do governo, com postes de madeira, paredes de pau-a-pique e teto de folhas de palmeira. Atualmente, só existiam ali algumas famílias de juris e coretus, e mesmo estes, à notícia de nossa vinda, se escondiam ou se refugiavam nas casas dos vizinhos, que vivem nas roças, afastados do povoado. Os trabalhos forçados, a que essa pobre gente era sujeitada a pretexto de serviço

público, e exclusivamente em proveito do juiz, tornava os índios receosos ante a chegada de qualquer branco; e só o meu companheiro Zani, familiarizado com o caráter dos índios, pôde convencê-los do infundado de seu medo, vindo eles então ao nosso encontro e suplicando-me que expusesse o governo o seu estado de desamparo, oprimidos pelo juiz. Contra este já se havia dado queixa por desvio do dízimo e por seu comportamento de libidinosa crueldade para com os seus subordinados, e oito dias antes havia voltado a Ega, para justificar-se perante o comandante. (...) Também a febre intermitente tem concorrido para o abandono desse lugar. (Spix e Martius, 1976, p.197)

As deserções eram muito frequentes, e mesmo grandes aldeamentos não resistiram à inconformidade indígena com relação à escravidão, ademais das fugas de retorno à floresta, o suicídio por ingestão de terra é frequente, além das vinganças contra os colonos. Por outro lado os colonizadores repreendiam qualquer levante dos índios com rigor extremo. Contra os povos tidos como mais agressivos, selvagens, e belicosos, eram empreendidas as chamadas “guerras justas”, chamadas assim pelos colonizadores, pois de justas nada tinham. Se tratavam de ataques armados estrategicamente organizados com o intuito de dizimar os povos que não sucumbiram pacificamente às imposições coloniais, e portanto eram “incivilizáveis”. Nessas investidas covardes matavam-se com violência brutal os adultos, e as crianças órfãs que sobreviviam eram tomadas como “espólios” para servir nos aldeamentos. Já aqueles ditos mais “dóceis e civilizáveis” foram os primeiros a ser descidos, ou mesmo foram os que cooperaram com as práticas coloniais. Esses povos de maneira contrária ao que pensaram, não se fortaleceram fazendo alianças com os brancos, mas rapidamente entraram em declínio, como afirma von Martius (1976) sobre os Jumanas, que viviam no rio Içá, “chamados tecunas pelos espanhóis, (...) a índole dos Jumanas seria ainda mais franca e honesta que a dos Passés, e, por essa razão, foram buscados em tantos descimentos para os povoados do Solimões e do Rio Negro”. (Martius, 1976, p.191) Muitos dos povos mais pacíficos, seduzidos pelas trocas, mercadorias e contatos do mundo branco sucumbiram a essa “onda civilizatória”, “triste prerrogativa das mais nobres entre as tribos do Brasil, que quanto mais facilmente se domiciliaram entre as populações civilizadas, tanto mais cedo se extinguiram!” (Martius, 1976, p.191)

Uma das estratégias adotadas pelos brancos para conseguir escravos e legitimar a escravidão, era se aproveitar de desavenças já existentes entre os grupos, um contexto onde guerras entre inimigos tradicionais e a captura de cativos eram comuns. A colonialidade tem esse efeito de funcionar como catalisador para os conflitos e disputas

já existentes entre os povos nativos; relações de servidão como a existente desde antes da chegada europeia no Noroeste Amazônico, serviram muito bem ao argumento já adotado na colonização africana de que os povos que aqui viviam já praticavam a escravidão. Seduzido pelas mercadorias e pelo mundo branco, alguns indígenas realmente encarnaram este papel de intermediários de escravos de outros grupos, como narra Martius (1976) dois casos impressionantes de índios que se tornaram conhecidos mercadores de escravos, o primeiro deles coretu e o outro miranha:

Esse homem era de longe o índio mais astuto e atrevido, que até agora eu havia encontrado. Ele achou conveniente apresentar-se como fiel vassalo do Rei de Portugal e como funcionário preocupado com seus companheiros de tribo; mas não tardou muito a trair-se, sendo não menos adverso dos brancos, que os outros, e que conhecia, melhor do que qualquer outro, a arte de empregar seus subordinados a serviço da sua cobiça. Procurava conservar a sua tribo no mato, longe dos brancos, e, por sua própria conta, faziaa guerra aos vizinhos, a fim de negociar os prisioneiros com os europeus a chegarem; mesmo os seus próprios companheiros de tribo, teria de igual modo permutado por uma bagatela. Assim, pela primeira vez no interior da América vimos o retrato perfeito dum chefe africano, que faz do tráfico de escravos seu negócio. Sem dúvida, o Estado prejudica a sorte dos índios com a nomeação de tais principais, tanto como com a dos juizes de raça branca; por felicidade, entre os primeiros, só poucos são dotados de esperteza e do espírito de iniciativa desse coretu.(...) Conteí detalhadamente este incidente, porque dá conhecimento acerca da índole e dos costumes do índio, aliás nada favorável. É triste ver aliada a uma maior inteligência os mesmos sentimentos baixos pelos quais se entregaram os selvagens brasileiros quase automaticamente à cobiça repugnante dos recém-vindos. (Spix e Martius, 1976, p.198)

No caso do chefe miranha, não apenas surpreende o fato dele ganhar a vida à custa de escravizar os seus próprios e vendê-los aos brancos, mas também por ostentar os recém-adquiridos costumes europeus, que parecem detalhes tão fúteis, como usar roupas ou fazer a barba, mas que funcionavam como marcadores de uma suposta civilidade adquirida:

esse chefe havia adotado um nome cristão, como todos os outros, que tínhamos encontrado até aqui, embora dificilmente fosse batizado. João Manuel era conhecido e temido, não só entre os seus miranhas, mas em todo o Alto Japurá. Provavelmente tivera ele bastante coragem e espírito de iniciativa, para adquirir escravos da sua tribo ou das tribos vizinhas e negociá-los com os brancos. No trato com estes, havia adquirido alguns hábitos europeus; orgulha-se de andar sempre de calças e camisa, comer em prato de louça e diariamente fazer a pouca barba que tem. (Spix e Martius, 1976, p.209)

Personagens como João Manuel e o chefe Coretu, que contam com este “espírito de iniciativa”, e movidos por ambição estão dispostos a se aliarem ao colonizador, foram fundamentais para o controle nativo e como importantes fontes de informações sobre os povos e a região. Se as guerras entre os grupos ameríndios serviram como legitimidade para as investidas, raptos e escravidão dos nativos, uma regra básica diferenciava completamente o sistema de guerras indígenas daquele imposto pelo regime colonial. Enquanto as guerras indígenas estavam inseridas em um sistema mais amplo de trocas, e nunca guerras de extermínio, pois se tem noção da necessidade da alteridade para se produzir um “nós”; as guerras com o intuito de assimilação empreendidas pelos europeus aos índios tinham justamente a intenção de anular esse outro, dissolvê-lo na civilização, ou realmente exterminá-lo caso não estivesse disposto a conversão. Nesse cenário os cientistas ao descreverem contextos como os das guerras intertribais parecem não perceber que além de endossarem um argumento pró-escravidão, as demandas coloniais por escravos funcionaram como verdadeiros propulsores para as guerras de aprisionamento entre os grupos, claramente “quebrando” o sistema tradicional; tanto é que as populações indígenas declinaram vertiginosamente logo após a adoção das políticas de descimentos e aldeamentos.

Durante a narrativa é possível notar certa facilidade em determinar uma “índole indígena”. Martius (1976) parece conhecer muito bem todos os diversos povos da região percorrida por ele no rio Japurá e apresenta descrições detalhadas não apenas físicas, mas sobre a moral e os costumes daquelas pessoas.



Figura 2 - “Aruaqui (1), Catauixi (2), Jupua (3), Miranha (4), Mundurucus (6 e 7), Mauê (8): Visamos

dar, com esta coleção de fiéis retratos dos índios, uma ideia tanto da fisionomia comum de todas as raças vermelhas como do diferente nível de civilização, com o qual varia a expressão individual.” (Spix e Martius, 1976, p.224)

A autoridade etnográfica de quem estava presente e viu com os próprios olhos os nativos e vários elementos da cultura material, esconde que a maioria dessas informações chegavam até o pesquisador por fontes outras, como a partir dos próprios índios que trabalhavam com ele, comerciantes ou outros brancos da região; o que resultou em testemunhos inverossímeis, mas que povoaram o imaginário da época. Óbvio que os povos que resistiram à escravização e colonização ganharam as piores fomas, como é o caso dos miranha do alto Japurá:

antropófagos, que, mal falando a língua nativa, não têm noção de soberania, nem a toleram (...) rudes até a bestialidade foi como encontrei esses miranhas, quando cheguei a conhece-los de perto; mas eram-lhes alheios aquela perfídia, timidez e mesquinhez de caráter, que fazem muitas vezes dos índios aldeados um objeto de desprezo dos vizinhos. (...) A sua tribo é a mais numerosa e poderosa de toda a bacia do Japurá, a leste da grande catarata; avalia-se em 6000 o numero de indivíduos (...) São várias hordas que falam dialetos diversos e até se hostilizam umas às outras. O tubixaba e a maior parte de sua gente pertencem a horda dos miranhas carapaná-tapuias, e que, vive em hostilidade declarada com os miranhas do interior e com os antropófagos umauás, que habitam o território acima da catarata de Araraquara, no Japurá. (...) Entre os instrumentos para ralar mandioca, havia um, cujo emprego eu obstei: era um pedaço de pau no qual estavam fixados dentes de inimigos mortos, os quais, portanto, ainda serviam, por assim dizer, ao gozo do vencedor. (...) as cabanas desses miranhas estão espalhadas pela mata, longe uma da outra, porém são espaçosas, de modo que, em geral, agasalham diversas famílias. (...) embora as mulheres dos miranhas se ocupem incessantemente com essa mais delicada parte do seu lar, e também saibam confeccionar artísticos trançados, nunca se lembraram, entretanto, de fazer peças de vestuário para si mesmas. Elas sempre andam vestidas no traje de inocência, mas sempre cuidadosamente pintadas, em vez de roupas. (Spix e Martius, 1976, p.209-211)

A primeira característica que resume muito da selvageria em uma palavra é a antropofagia. O consumo de carne humana parece sempre ter exercido certo fascínio aos olhos europeus que bem antes de aqui chegarem já acusavam outros povos de tal prática, sendo ela como um rótulo que denota o que há de pior entre os não-civilizados. Se o canibalismo fosse realmente tão recorrente quanto o é nos relatos dos viajantes e primeiros cientistas, aparentemente seria intensamente praticado entre muitos dos povos ameríndios, cenário veementemente refutado pela etnologia atual. A antropofagia era

como um fetiche ao imaginário europeu, e a presença de tal prática no novo mundo era muito útil ao discurso pró-conquista. Ao apresentar os índios como canibais quem mais os poderia salvar de um “estado tão atrasado” além dos europeus, referência em “civilização ideal”? Imagine a elite europeia boquiaberta ao ler mais este trecho do relato de von Martius sobre os Miranha:

Não havia dúvida que estávamos aqui no meio de verdadeiros antropófagos: o próprio chefe e sua mulher, bela índia alta, tomada apenas recentemente em lugar da repudiada, não negou haver comido mais de uma vez carne humana.(...)Fiz interrogar o tubixaba sobre o motivo da antropofagia em sua tribo, e suas respostas demonstraram que ele e os seus são completamente estranhos ao sentimento dos povos civilizados, que consideram execrável o costume de comer carne humana. “Os brancos , dizia ele, não querem comer jacaré nem macaco, embora sejam saborosos; se obtivessem menos tartarugas ou porcos, bem os comeriam, pois a fome é penosa. É apenas questão de hábito. Depois de morto o inimigo, é muito melhor comê-lo do que deixa-lo apodrecer. Caça grande é rara porque não põe ovos como as tartarugas. O pior é a morte, não o ser comido: e, uma vez morto, pra mim é indiferente que o umauá (cita ele, aqui, o inimigo figadal da sua tribo) me coma ou não. Mas não conheço caça de melhor sabor que essa; mas é verdade que os brancos são muito azedos.” Evidentemente, essa resposta contém a ideia que o índio de uma nação estranha, particularmente a inimiga declarada, podia ser tratado como qualquer caça. Quando fiz perguntar ao tubixaba se sua tribo também comia os prisioneiros, e fazia prisioneiros para esse fim, ele respondeu: “Comer prisioneiro que eu possa vender, seria tolice; cachaça sabe muito melhor do que sangue; mas o umauá, que prefere morrer de fome do que ser vendido aos brancos, e que já comeu tantos de nós, logo tratamos de matá-lo.” De sacrifícios humanos, oferecidos em expiação ao espírito mau (espírito bom, o miranha não o conhece), não encontrei vestígio algum. É imaginável que o selvagem geralmente devore o inimigo pessoal incorrido à vingança de homicídio; mas a esse respeito nada pude saber entre esses miranhas. Os índios mansos fazem a mais aterradora ideia dos antropófagos. Afirmam que estes os caçam de preferência; e entre eles o tubixaba Cucuí, que há 100 anos viveu no alto Rio Negro, e comia até as suas próprias mulheres, ainda atualmente serve de espantalho. (Spix e Martius, 1976, p.213)



Figura 3 - “Porto dos Miranhas. Construção de nova embarcação, cuja quilha é exposta ao fogo para se dilatar. Flagrantes da vida dos índios. O cacique está chegando de volta do ataque aos inimigos vizinhos, conduzindo os prisioneiros para vendê-los como escravos a Martius.” (Spix e Martius, 1976, p.208)

O canibalismo é um desses casos onde há incertezas se existiu ou não efetivamente enquanto prática (e, em quais termos) entre os ameríndios, mas não restam dúvidas de que ele habitou vividamente a mente dos europeus que aqui chegaram. A antropofagia se tornou uma espécie de obsessão, a partir da qual sob o pretexto de extingui-la enquanto costume entranhado naqueles “selvagens”, os “civilizados” cometeram os mais variados tipos de atrocidades, inclusive o extermínio de aldeias inteiras. (Pagden, 1986; Taussig, 1993; Woortmann, 1997). Pensamentos de desconfiança com relação aos nativos e ao ambiente certamente habitaram as mentes dos primeiros cientistas que aqui chegaram e foram determinantes para a construção de uma *cultura do terror*. Na descrição de Martius o contraste entre o civilizado e o selvagem se dá no plano dos sentimentos, onde o índio, aquele que consome carne humana, é completamente alheio aos sentimentos dos civilizados, que classificam tal prática como execrável. Não apenas a saúde dos pesquisadores sofreu as consequências da expedição, mas ao longo do percurso a viagem tornou-se também um desgastante desafio mental. Após estarem em meio “aos primitivos” por tanto tempo a narrativa frequentemente remete a um cansaço e toda uma nostalgia ao se lembrarem de suas casas na Europa, a “verdadeira civilização”.

Profundamente empolgado pelo arrepio desta solidão selvagem, me sentei para desenhá-la; mas não tentarei descrever ao leitor os sentimentos que durante este trabalho comoviam a minha alma. Era este o ponto mais ocidental a que eu podia estender a viagem. Enquanto me oprimia com todos os terrores de uma solidão destituída de seres humanos, sentia indizível saudade da companhia de homens da cara Europa civilizada. Pensei como toda a cultura e a salvação da humanidade tinham vindo do oriente. Dolorosamente comparei aqueles países venturosos com este ermo pavoroso; entretanto, mesmo assim me felicitava por estar aqui, levantei mais um olhar para o céu, e volvi corajosamente o espírito e o coração para o oriente amigo. (Spix e Martius, 1976, p.217)

Mas seriam insuportáveis as realidades indígenas, ou aquelas proporcionadas pelo encontro colonial? O quadro pintado ao imaginário europeu ou aquele vivido em terras brasileiras? A do homem branco europeu na imponente floresta amazônica, ou o terror dos aldeamentos com a escravidão e bárbara opressão aos indígenas? Ao refletir sobre o fato de que estaria em um lugar nunca antes adentrado pelo homem branco Martius, mesmo com toda ciência que o embasava não consegue deixar de exotizar o outro nem colocar a civilização europeia como a ideal, afirma ele: “Essa ideia tinha certo encanto para mim; e, cercado por natureza selvática e homens primitivos em toda a sua rudeza, e mesmo os perigos, que víamos à nossa frente e atrás de nós, davam à minha posição um colorido particular.” (Spix e Martius, 1976, p. 205).

Um fato em comum que se percebe nas narrativas de Rodrigues Ferreira e von Martius é que os pesquisadores estão inseridos em um *espaço da morte*. Existe um claro temor aos índios, e todo um imaginário repleto de dúvidas com relação a este outro que permeia as mentes dos pesquisadores. Rodrigues Ferreira em sua posição de defensor dos interesses da Coroa é enfático nas ofensivas armadas contra os povos que não se submetem pacificamente, antes que eles se organizem e se voltem contra os portugueses. Já von Martius descreve seu temor desde a preparação da viagem, e ao se deparar com a opressiva realidade colonial em que os índios também temiam os brancos e sofriam todo tipo de violência, fica em um estado de constante receio e nostalgia da civilização européia. Em seus relatos parece ver a antropofagia por todos os lugares, como se o costume fosse quase unânime entre os índios. Também a caracterização pela ausência é uma característica comum nas perspectivas dos pesquisadores. Em Rodrigues Ferreira os índios são inferiores por falta das inovações tecnológicas e desconhecimento das técnicas que denotam civilização; já em Martius o que falta ao ameríndio são os

sentimentos já que “são completamente estranhos ao sentimento dos povos civilizados”.  
(Martius, 1976, p.213)

Cada qual com uma abordagem bem própria tanto Rodrigues Ferreira quanto von Martius, enfatizaram determinados pontos da região. O primeiro em sua dupla função, de inspetor colonial e cientista, tentava ser pragmático e apresentar soluções para a Coroa Portuguesa solucionar os obstáculos que impediam a efetiva colonização, e dava sugestões de ações para se otimizar a exploração do território. Era cético com relação a histórias que moveram tantos outros brancos, como o caso do Eldorado. Foi insistente na necessidade de se aperfeiçoar e intensificar as práticas agrícolas como forma principal de garantir a vida na colônia, e concentrar a mão-de-obra indígena nesse empreendimento. Sua reflexão elucida que apesar destes trabalhadores terem uma índole “naturalmente” indolente e preguiçosa, são fundamentais para a realização dos afazeres coloniais. Dentro de seus limites de “agente colonial” teve papel importante na frente da escravidão ilegal que era realizada de modo particular por colonos, comerciantes e missionários. Já von Martius foi perspicaz em notar algumas das estratégias dos brancos para disseminar a escravidão e se aproveitarem do contexto nativo para realizá-la, como foi o caso dos conflitos entre os grupos. Tentou ressaltar a diversidade dos povos da região, e apresentou descrições sobre diversos deles, ainda que de forma superficial e que por vezes tenha contribuído com imagens pejorativas sobre muitos grupos. De fundamental importância em sua narrativa são as denúncias relativas aos abusos das autoridades da região e a rotina de trabalho opressiva a que os índios eram forçados, bem como a elucidação sobre as inúmeras mortes indígenas e a extinção de vários grupos por conta das políticas de descimento.



Figura 4 - “Cachoeira Araraquara: ‘Era este o ponto mais ocidental que eu podia estender a viagem’.”  
(Spix e Martius, 1976, p.225)

## CAPÍTULO II

### MEADOS DO SÉCULO XIX: AS EXPEDIÇÕES DOS NATURALISTAS ALFRED RUSSEL WALLACE E RICHARD SPRUCE

*É assim que os nomes tornam-se coisas, e as coisas marcadas com um X podem tornar-se alvos de guerra. (Wolf, 2005 [1982], p.30)*

Eventos importantes ocorreram no contexto brasileiro no período entre a expedição de Spix e Martius por volta dos anos 1820 até às de Wallace e Richard Spruce, ambas por volta dos anos 1850. Entre tais fatos destacam-se o retorno da família real portuguesa em 1821 a Lisboa, e posterior independência do Brasil de Portugal, e com isso, o início do período imperial. Tal processo iniciado em 1822 tardou a ser reconhecido de fato em lugares distantes dos centros de tomadas de decisões como era o caso da região amazônica. A independência do Brasil literalmente demorou a chegar aos lugares longínquos e encontrou oposição de colonos portugueses que se sentiam como que traídos após investirem suas vidas na nova terra e não serem nem consultados nesta decisão. Por outro lado os brasileiros queriam a independência e o fim dos privilégios dos portugueses, claro que conflitos estavam por vir. (Ricci, 2006)

Logo nas primeiras décadas do Império a longa revolta da Cabanagem (1835-1840) na província do Grão-Pará deixou marcas profundas na relação entre brancos e indígenas. Constituídos em sua maioria por índios e mestiços, os revoltosos cabanos, chamados assim por habitarem cabanas de barro, se organizaram contra o governo regente devido à situação de invisibilidade da população da região que já vivia um contexto de miséria, fome e doenças já há algum tempo. Tendo como marco inicial a tomada do quartel general e o palácio do governo de Belém, com o assassinato do presidente da província em janeiro de 1835. (Ricci, 2006) O período no poder dos revolucionários não durou muito, aproximadamente dez meses, sendo reprimidos com grande força militar imperial. O que tornou a Cabanagem uma revolta tão longa foi que os cabanos que escaparam do massacre aos que estavam no poder continuaram lutando nas florestas, campos de batalhas que davam muitas vantagens aos nativos. O número de mortos tanto entre os cabanos quanto entre as forças imperiais foram de

aproximadamente de 30 mil pessoas, uma baixa populacional que só voltou a se recuperar por volta de 1860. (Ricci, 2006) Ainda nesta época, por volta da metade do século XIX, medidas como a volta do Diretório dos Índios também marcaram a relação com a alteridade indígena:

No início da década de 1850, a recentemente criada Província do Amazonas reestabeleceu o Diretório dos Índios no qual foram nomeados diretores, cresceu o número de missionários destinados às aldeias (a maioria estrangeiros), e se implantou um programa de mão de obra para o serviço público por meio do qual foram levados operários e crianças a Manaus para aprenderem as “artes da civilização” (Wright , 2005, p.111) Esse programa buscava atrair “os gentios” (índios bravos) aos rios principais e também contemplava expedições punitivas contra os grupos resistentes. Em outras palavras, fora dos aldeamentos e da catequização, a violência contra os nativos era apoiada assim como também os descimentos, principalmente, de mulheres e crianças, empregados no serviço doméstico. Além de diretores, os comerciantes (regatões) foram os intermediários destes processos dentro da floresta, pois tinham se instalado no rio Negro desde 1830. (...) Ao mesmo tempo, a partir de 1850, floresceu uma indústria de construção de barcos no rio Negro que contava com mão de obra indígena. Com o passar do tempo, o poder dos comerciantes e missionários cresceu na região e eles eram a única autoridade. (Cayón, 2012, p.57-58)

Wallace e Spruce que percorrem a região nesta época, narram um pouco deste contexto e vários dos horrores sofridos pelos indígenas, muitos dos quais fugiam tão logo percebiam que se aproximava um branco.

### **As expedições de Wallace e Richard Spruce**

Talvez o mais conhecido entre os naturalistas que pesquisaram a Amazônia, Alfred Russel Wallace (1823/1913) é geralmente lembrado como o autor menos famoso da “Teoria da evolução das espécies”, que imortalizaria Charles Darwin em 1858. Nascido em 1823, no vilarejo de Llandoc, próximo à Usk, no País de Gales teve uma formação diversificada; embora tenha se graduado em direito, a paixão pelos temas naturais foi o que o arrebatou anos mais tarde. Foi em Leicester onde já lecionava desenho, cartografia e agrimensura, que Wallace pôde então conhecer Henry Walter Bates (1825/1892), especialista em insetos, com o qual fez grande amizade e posteriormente o acompanhou em sua expedição à Amazônia. Chegados ao Brasil em 1848, a dupla explorou neste primeiro momento a região amazônica de Belém, o rio

Tocantins e o rio Amazonas até a altura de Manaus. Ao final de março de 1850 os pesquisadores se separaram e Bates seguiu o Solimões, enquanto Wallace se encarregou de explorar a região do alto Rio Negro e Uaupés, onde chegou até Micurigarapáua, o ponto mais ocidental que alcançou sua expedição, sendo este último trecho o recorte principal para análise da região do noroeste amazônico, aqui destacado.

Um dos objetivos de Bates e Wallace era o de coletar grande número de espécimes, principalmente insetos, para posteriormente vendê-los a acervos e colecionadores de História Natural e dessa forma custear a viagem. Objetivo este em grande parte não alcançado por Wallace, já que em sua volta à Inglaterra em 1852, houve um grande incêndio no navio que o levava infringindo perdas irreparáveis à pesquisa. Dessa forma, como afirma o cientista, “todas as anotações tomadas durante os dois últimos anos de minha estada, assim como a maior parte de meus esboços e coleções perderam-se em decorrência do incêndio do navio no qual embarcara de regresso ao lar.” (Wallace, 1979, p.11)

Já a expedição de Richard Spruce (1817-1893) à Amazônia foi contemporânea à de Alfred Russel Wallace, e em alguns trechos da viagem os autores que já eram próximos e se correspondiam sobre temas científicos se encontraram e trocaram informações, breves momentos, e impressões em terras brasileiras. Além disso, foram amigos que tinham admiração recíproca e compartilhavam a paixão pelas ciências; tanto é que foi o próprio Wallace quem organizou, sintetizou e fez uma longa nota biográfica para o livro “Notes of a botanist on the Amazon and the Andes” sobre a viagem de Spruce à América do Sul, que durou entre os anos de 1849-1864.

Nascido no vilarejo de Ganthorpe, próximo a York, no Reino Unido em 1817, Spruce vinha de uma família já habituada ao meio acadêmico, seu pai foi professor notável pelos conhecimentos nas ciências exatas, e excelente escritor, e “sua mãe era de York e pertencia à família Etty, a mesma do grande pintor.” (Spruce, 2006, p.13). Seus primeiros estudos durante a infância e juventude foram em casa, sob o auxílio do pai, e Langdale, um professor contratado para ministrá-lhe aulas de latim e grego. Aos vinte anos, assumiu o cargo de professor assistente na escola de Haxby, e dois anos mais tarde, em 1839, se tornou professor de matemática no Collegiate School em York, onde trabalhou até 1844. (Spruce, 2006) Segundo consta, Spruce tinha frequentes problemas de saúde, principalmente durante o rigoroso inverno inglês; também o fato do magistério exigir longa permanência em lugares fechados parece ter piorado as

condições respiratórias do então professor. O fato da escola onde trabalhava ter fechado em 1844 “foi o divisor de águas da sua existência, proporcionando-lhe a oportunidade de se tornar um botânico e explorador de alto nível.” (Spruce, 2006, p.15) Spruce já se dedicava aos estudos botânicos desde muito jovem, em “1834, aos 16 anos já tinha composto uma minuciosa relação de todas as plantas existentes nos arredores de Ganthorpe”. (Spruce, 2006, p.15) Desde essa época seus trabalhos como botânico só foram se expandindo, e no início dos anos 1840 já era nítida sua preferência pelo estudo das briófitas (musgos) e hepáticas. (Spruce, 2006) Ao final de abril de 1845 o pesquisador empreende uma viagem de coleta aos Pirineus que dura aproximadamente um ano; bem sucedida a empreitada, ao regressar organiza toda a coleção para venda a colecionadores para custear os gastos, e se insere em amplos debates sobre botânica e as ciências naturais da época, vários deles sobre as classificações dos espécimes coletados.

Sua partida para o Pará foi a sete de junho de 1849, quando saiu de Liverpool a bordo do navio *Britannia*. Em sua companhia e assessoria para os trabalhos da expedição havia dois jovens, o assistente direto de Spruce, Robert King, e o outro era Herbert Wallace, irmão mais novo de Alfred Russel Wallace, que pretendia encontrar-se com o irmão que estava em expedição na Amazônia. Plano não concretizado já que Herbert faleceu vítima de mais uma onda de epidemias que assolaram a região amazônica no século XIX. Chegado à Cidade do Pará, atual Belém, no dia 12 de julho de 1849, Spruce iniciou sua viagem exploratória na Amazônia no Pará e redondezas e até 1855 dedicou-se a explorar o percurso ao longo do Rio Amazonas e seus afluentes principais, como os rios Trombetas, Negro e Uaupés, além do Orinoco e Casiquiare na Venezuela, antes de partir rumo aos Andes dando prosseguimento à sua empreitada na América do Sul. Em seu percurso ao longo do Uaupés chegou em 1853 até a cachoeira de Yauareté, ponto mais próximo à cabeceira do Uaupés que sua viagem alcançou.

Wallace e Spruce também viram os petroglifos do Uaupés e discorreram brevemente sobre o tema. Wallace se mostrou mais aberto a possíveis significados por trás das figuras inscritas nas rochas, e também acreditava que elas datavam de um período antigo, mas suas investidas ao tentar descobrir algo sobre este assunto com os nativos foram em vão. Aqui também há uma associação dos petroglifos com a figura de “Deus” como sendo o autor das inscrições

Por estarem relacionadas com as linguagens desses povos, vamos mencionar as curiosas figuras gravadas sobre as rochas, as quais

lembram hieróglifos e são encontradas em toda extensão da região amazônica. (...) Também no Rio Uaupés existem numerosas dessas inscrições, cujos esboços não se perderam. Elas constituem rústicas representações de utensílios domésticos, canoas, animais e figuras humanas, assim como círculos, quadrados e outras figuras geométricas. Todas são riscadas no duríssimo granito. Algumas encontram-se em locais não atingidos pelas águas, enquanto que outras situam-se abaixo do nível alcançado pelo rio durante as cheias. Algumas estão recobertas por líquens, sem contudo deixarem de ser perfeitamente visíveis. Se de fato significavam alguma coisa para aqueles que as executaram, ou se não passaram de meras manifestações espontâneas de uma arte incipiente e tosca, sendo seus autores movidos apenas pela fantasia, seria impossível afirmá-lo, pelo menos por enquanto. O que não deixa margem a dúvidas, entretanto, é que elas possuem certa antiguidade e que não foram feitas pelos indígenas que presentemente habitam essa região. Mesmo entre os selvagens mais primitivos, cujas aldeias se localizam nas proximidades dessas gravuras, nada se consegue saber acerca de sua origem. Se os inquirimos a respeito, respondem que não sabem quem foi que as fez, ou então que presumem que sejam obra dos espíritos. Muitos portugueses e brasileiros afirmam peremptoriamente que tais inscrições foram produzidas pela Natureza, ou seja, repetindo sua própria expressão, que “foi Deus quem fez”. E a qualquer objeção que se lhes faça, sempre replicam triunfalmente:

-E Deus não seria capaz de fazê-las?

Isso, obviamente encerra a questão. Essas pessoas, em sua maior parte, são inteiramente incapazes de enxergar qualquer diferença entre essas gravuras rupestres e os sulcos e veios naturais que frequentemente ocorrem nas rochas. (Wallace, 1979, p.316-317)



Figura 5 - “Inscrições nas rochas graníticas do Rio Uaupés.” (Wallace, 1979, p.215)

Já Spruce, que ao longo de sua expedição deparou-se com petroglifos em lugares

diversos, como nos rios Casiquiare, Branco e Uaupés, não acreditava em um significado objetivo para o que chamou de “pretensa escrita pictográfica” dos indígenas. Afirma ele: “discordo do termo ‘escrita pictográfica ou figurativa’ com o qual se costuma designar tais inscrições, na suposição de que esses desenhos representem mensagens hieroglíficas, coisa que acredito não passar de pura fantasia.” (Spruce, 2006, p. 191). Ele também atribui as inscrições aos momentos de lazer dos índios, e diminui a importância dos petroglifos afirmando que “a qualidade artística” envolvida na prática era tal como a de uma criança inglesa que rabisca na lousa, e compara de maneira pejorativa a arte presente nas figuras da região com outros tipos de artes indígenas presentes entre povos da América do Sul.

Posso até visualizar rapazes e moças sentados já desde a manhã e pela tarde afora, mas especialmente nas noites de lua cheia, divertindo-se em gravar na rocha alguma figura sugerida pelo capricho do momento. Uma vez esboçada a figura, qualquer um, mesmo uma criança, poderia ajudar a aprofundar os traços. E, com efeito, esses desenhos conservam o mesmo estilo – e, sem dúvida, a mesma qualidade artística – dos que qualquer criança de cinco anos que estude numa escola rural inglesa costuma rabiscar na lousa. Os atuais habitantes do Caciquiare, do Guainia, etc., pintam as paredes de suas casas com barro colorido, formando desenhos bem mais artísticos que os dessas inscrições rupestres. ( Spruce, 2006, p. 395)

Com relação a quando teriam sido feitos os petroglifos, o pesquisador deixa brechas em seu argumento:

Depois de ter examinado cuidadosamente uma boa quantidade dessas gravuras, que alguns chegam a imaginar tratar-se de hieróglifos, cheguei à conclusão de que elas teriam sido executadas pelos ancestrais dos índios que atualmente habitam essas paragens, que seus utensílios e modo de vida seriam semelhantes aos atuais, e que seu grau de civilização por certo não seria mais elevado (e, sim, mais baixo) que o de seus descendentes. Do início ao fim, a execução dessas figuras pode ter levado séculos, corresponderia ao de um ano nas nações altamente civilizadas da Europa moderna. ( Spruce, 2006, p. 395)

Para em um trecho mais adiante afirmar com convicção:

Essas inscrições rupestres existentes no Brasil e na Guiana Espanhola não podem ser consideradas de remota antiguidade, pelas seguintes razões:

- 1) Eventualmente constituem representações toscas de leões e outros animais e objetos pertencentes ao Velho Mundo;
- 2) Constam datas em algumas delas, especialmente nas brasileiras (como as de Monte Alegre, descritas por Wallace), pintadas com as

mesmas cores e obviamente ali postas na mesma época em que teriam sido feitas as gravuras, correspondendo a anos próximos das datas do estabelecimento das cidades portuguesas na Amazônia, ou, quando muito, recuando no tempo um século ou dois. ( Spruce, 2006, p. 396)

Spruce é contraditório com relação à suposta idade dos petroglifos, se por um lado apresenta “provas concretas”, bem ao estilo científico, que atribuem pouco tempo para as inscrições, por outro admite que elas provavelmente levaram séculos para serem concluídas pelos ancestrais dos povos atuais à época. De qualquer forma o que deixa nítida sua descrição é como essas inscrições serviram para menosprezar ainda mais os povos que aqui viveram, que segundo ele, certamente tinham um “grau de civilização” ainda piores que aqueles que ele pôde conviver.

### **Um vazio demográfico, as políticas de descimentos e os “pegas”**

Ao chegar à vila de Nossa senhora da Guia, na região próxima ao encontro do Rio Negro com o Uaupés, em outubro de 1850, Wallace que já tinha presenciado a realidade amazônica durante aproximadamente dois anos ao longo do Amazonas, descreve o abandono da região sem grande surpresa. Era visível o rastro de mortes deixado pelas epidemias e descimentos advindos do contato. O encontro colonial aonde chegou, causou estragos, e a dispersão desses estragos foi proporcional à expansão exploratória do território:

No dia 24 de outubro, nas primeiras horas da manhã, alcançamos o vilarejo de Nossa Senhora da Guia, onde residia o Sr. Lima, que me convidou a permanecer ali em sua companhia por tanto tempo quanto eu quisesse. (...) A residência do Sr Lima, era dotada de portas de madeira e persianas nas janelas. Só mais uma ou duas casas possuíam tais melhoramentos. O fato é que Guia já fora outrora uma vila populosa e florescente. Agora, porém, reduzira-se à mesma situação de decadência e pobreza que caracterizava todas as outras povoações deste rio. (Wallace, 1979, p.136)

Não apenas Wallace destaca o abandono da região. Spruce que chega ao alto rio Negro no final do ano de 1851 se impressiona com o vazio populacional encontrado ao longo do percurso, e a ausência de vilarejos que antes chegavam a ter população considerável. Segundo ele: “esse Rio Negro bem poderia chamar-se ‘rio Morto’, pois nunca vi região tão erma! Em Santa Isabel e Castanheiro não havia viva alma quando ali cheguei, e três cidades assinaladas nos modernos mapas que trouxe comigo

simplesmente desapareceram (...).” (Spruce, 2006, p.195).

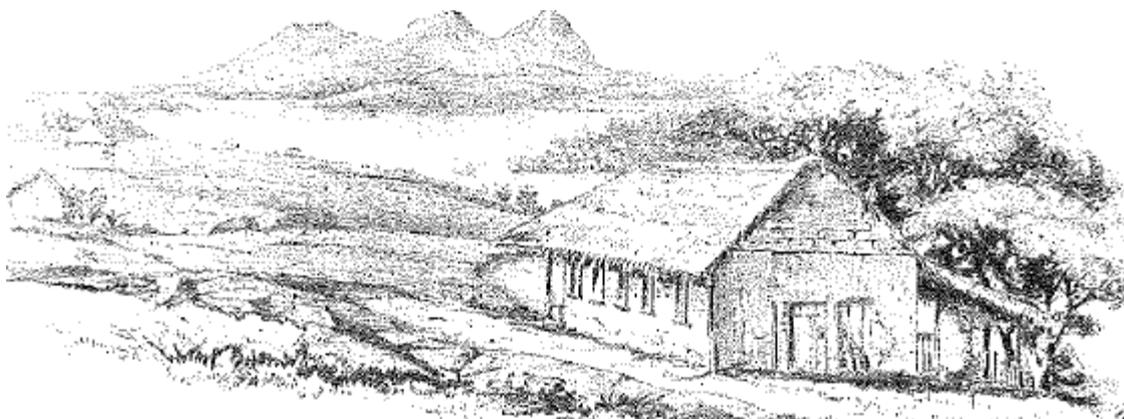


FIG. 15. – VISTA DE SÃO GABRIEL  
EM SEGUNDO PLANO, O RIO; AO FUNDO, A SERRA DE CURICURIARI.  
PANORAMA VISTO DE UMAS POUCAS JARDAS A LESTE DA IGREJA  
(R. Spruce, jul/1852.)

Figura 6 - (Spruce, 2006, p.211)

E a quem servia este argumento do vazio demográfico frequentemente narrado pelos exploradores? Certamente cabia muito bem ao discurso “civilizatório”. Saber que as terras antes ocupadas por selvagens que não sabiam como cultivá-la, agora estavam além de tudo desocupadas, ociosas e precisando de quem as fizesse ser produtivas, eram descrições encorajadoras aos grandes impérios que procuravam oportunidades. Em outra passagem Wallace deixa claro um sentimento que sempre esteve imbricado ao pensamento progressista, que é o de tornar as florestas em campos, questão que ainda hoje serve para se pensar a realidade brasileira atual do agronegócio. Há uma ideia de transposição da própria paisagem europeia ao Novo Mundo. Interessante notar que paisagem do desenvolvimento é aquela que remete à Europa civilizada, os campos, gramados e pradarias, o espaço domesticado, já a floresta é o lugar do selvagem, do não civilizado.

Quando fico pensando no quanto é fácil transformar esta floresta virgem em verdejantes campinas e produtivas plantações, exigindo-se para tanto uma concentração mínima de trabalhos e esforços, dá até vontade de reunir meia dúzia de amigos entusiasmados e diligentes e vir para cá tirar desta terra tudo aquilo que ela nos pode propiciar com fartura. Juntos, mostraríamos à gente do país como seria possível criar aqui um verdadeiro paraíso terrestre a curto prazo, abrindo-lhes os olhos para uma realidade que eles até então jamais conceberam que

fosse capaz de existir. (Wallace, 1979, p.208)

O que surpreende é que tal argumento da metade do século XIX, não espantaria se fosse proferido por um governante brasileiro de 2017. O agronegócio que se baseia em um discurso da “terra produtiva” já é um inimigo de longa data das florestas. E é claro que o método agrícola dos índios, baseado no sistema de coivara não passaria de técnicas rudimentares aos olhos do civilizado, que se aqui chegasse com a força de trabalho suficiente seria capaz de transformar esta terra em um verdadeiro paraíso:

É bem verdade que quando se limpa o solo da maneira precária como aqui se pratica, ou seja, limitando o trabalho de limpeza ao mero corte das árvores e à posterior queimada, deixando-se o terreno ao deus-dará, este acabará revestido por uma densa vegetação arbustiva dentro de apenas um ano. (...)

Posso afirma-lo sem hesitações, duas ou três famílias que contem entre seus membros meia dúzia de homens e rapazes trabalhadores e dedicados, desde que possam instalar-se aqui com um capital de apenas 50 libras, ou o seu equivalente em gêneros, serão capazes em três anos, de possuir tudo isso que enumerei. Supondo que se adaptem à dieta de broas de milho e beijos de mandioca, nada mais terão de comprar senão roupas e panos. Os alimentos, aos poucos, sobejarão: carne de porco, de boi, e de carneiro; aves e ovos; manteiga, leite e queijos; café e cacau; melaço, açúcar e rapadura; deliciosos peixes, tartarugas e seus ovos; variadíssimas carnes de caça.. tudo isso fornecer-lhes-á uma mesa de variedades constantemente renovadas; e olhe que nem falamos nas verduras e nos legumes, nos frutos cultivados e nos silvestres, tudo com maior das abundâncias e de tal qualidade que nem nos nossos solos mais ricos e trabalhados poder-se-ia obter. (Wallace, 1979, p.209)

Aqui cabe um pequeno adendo, uma vez que a ciência moderna já demonstrou a sustentabilidade e produtividade das práticas agrícolas indígenas se comparadas às grandes intervenções agropecuárias ainda utilizadas em larga escala. As sofisticadas técnicas de manejo da paisagem utilizadas pelos índios só vieram a ser percebidas pelos cientistas anos mais tarde, que passaram a se atentar, por exemplo, ao fato de que haver um buritizal no meio da floresta ou grandes corredores de árvores frutíferas, fazem parte da ação humana. (Descola, 1999; Balée, 2013). Mesmo o método da coivara, tido como ultrapassado, quando utilizado para abertura de pequenas roças que são usadas durante curto período de tempo (geralmente não passam de três anos), são sustentáveis e até indicados para o plantio na floresta, que se regenera em aproximadamente 20 anos; período de tempo ínfimo se pensarmos nas agressivas e irreversíveis mudanças na paisagem causadas pelo agronegócio ao abrir milhares de hectares em monoculturas, ou

pastagens. (Morán, 1990)

Mas outra questão com relação a agricultura nesta época é pertinente. Por que os portugueses não tinham tornado essa terra tão produtiva quanto ela poderia ser? Embora a agricultura fosse fundamental para o estabelecimento da colônia, para além da carência de trabalhadores ou a frequente alegação como a de Rodrigues Ferreira, de que os “índios não gostavam de trabalhar”; Wallace se atenta para outro detalhe importante que dificultava a ascensão deste setor no Brasil. Tal aspecto diz respeito a um certo “caráter português”, que tem como pontos fortes o pioneirismo, o comércio e o espírito aventureiro; mas que, por outro lado, apresenta certa aversão a atividades metódicas, como aquelas necessárias aos empreendimentos agrícolas:

Como sua aversão pela agricultura, ou melhor dizendo, sua paixão pelo comércio, não lhes permite estabelecer-se senão muito raramente, nem os incita a encarregar-se da produção de bens primários, o único recurso que têm é o de apelar para a população indígena do país. E como também os índios não são muito dados às práticas agrícolas, trabalhando a terra apenas para produzir suas necessidades vitais básicas, daí resulta que os únicos artigos de comércio são os produtos naturais da região, cuja coleta exige um sistema de vida irregular e perambulante, mais adaptado às tendências nômades dos índios, os quais não se dedicam à agricultura justamente por lhe faltarem hábitos sedentários. (Wallace, 1979, p.233)

Se a agricultura estava longe de ser a atividade favorita, ou aquela melhor desempenhada pelos portugueses, se tratando da exploração e escravização de outros povos e lugares, certamente era diferente. Vindos de uma longa experiência de colonização na Ásia e na África, os lusitanos não tardaram a alcançar um ritmo tão intenso nos descimentos, que somado às epidemias, foi um dos grandes responsáveis por dizimar populações inteiras e espalhar o terror. As políticas da metade do século XIX fomentaram os sequestros de crianças jovens para o serviço doméstico, já que em tão tenra idade era possível “civilizá-las”, enquanto os mais velhos serviam como mão de obra, mas frequentemente desertavam na primeira oportunidade. Wallace dá uma dimensão do funcionamento das expedições que tinham como objetivo as capturas de crianças nativas, ou como ele mesmo diz, as “viagens para se arranjar meninos”; e como não apenas comerciantes e colonos estavam envolvidos neste tráfico de gente, mas também o próprio Estado:

Durante a dança, Bernardo, um índio de São Jerônimo, chegou da viagem que fizera ao rio Papuri. O Sr. Lima havia mandado seu filho

ao seu encaço, pedindo-lhe que lhe arranjasse uns meninos e meninas índias. Bernardo viera para tratar do negócio. “Arranjar meninos” significa empreender um ataque contra a maloca de uma outra nação, e capturar todas as crianças que não conseguissem fugir e não fossem mortas. O próprio Sr. Lima já tomara parte em diversas dessas expedições, tendo muitas vezes escapado por pouco de morrer espetado por uma lança ou crivado por flechas envenenadas. Em Ananá-Rapecuma havia um índio com horríveis cicatrizes num dos ombros e em parte das costas, atingido que fora por uma descarga de chumbo miúdo, disparado pelo Sr. Lima no exato momento em que ele lhe apontava uma flecha! Os dois, hoje, são excelentes amigos e sempre acertam negócios entre si.

Os negociantes e as autoridades de Barra e do Pará encomendam, aos viajantes que comerciam entre os índios, alguns meninos e meninas para trabalharem em suas casas, bem sabendo qual é a maneira pela qual eles são conseguidos. A bem da verdade, o próprio Governo de certo modo autoriza essa prática. Entretanto, algo deve ser dito a seu favor, pois os índios fazem guerra entre si, com o objetivo de obter armas e ornatos, ou como represália por alguma ofensa real ou fictícia, matando então tantos inimigos quantos puderem. Pouparam apenas algumas jovens, tomando-as como esposas. Essas guerras são feitas principalmente pelos nativos da margem do rio contra as tribos dos igarapés mais afastados. No entanto, devido à possibilidade de vender os meninos para os compradores ambulantes, passaram ultimamente a poupá-los, ao invés de chacina-los como antes faziam.

Os meninos trazidos para as cidades adquirem alguma civilização, mas não acredito que com isso se tornem melhores ou mais felizes do que o eram em suas florestas nativas. Embora sejam eventualmente maltratados, eles são livres, podendo abandonar seus patrões quando bem entenderem. Isso, porém, ocorre muito raramente, especialmente quando os meninos foram capturados em tenra idade. (Wallace, 1979, p.189)

É nítida a controvérsia no argumento de Wallace, que por um lado condena a forma como as crianças são capturadas, mas por outro reitera a prática, usando como alegação as guerras intertribais. Em passagens como esta é perceptível como o discurso, mesmo o científico, tem a força de ser adaptável segundo os interesses daquele que o constrói. Havia uma alta demanda pela mão de obra indígena que foi fundamental à conquista, e uma demanda também por ideias que corroborassem com a escravidão, e a tornassem mais palatável. Afinal, se passar como o civilizado com as mãos tão sujas de sangue não deve ter sido nada fácil, afinal “parte do programa de “civilização” dos índios implantado pelo Diretor dos índios envolvia justamente essa prática de “agarramentos” e ‘pegas’ de menores e adultos.” (Wright, 2005, p.111)

Os índios “resgatados”, após trabalharem uma vida em pagamento a “civilização” que lhes foi concedida, deveriam, teoricamente, ser alforriados. Quando essa circunstância se apresentava, o índio libertado após tanto tempo submetido a um regime

de controle total, sem conhecer os familiares ou os costumes de seu antigo povo, ter sido educado em escolas missionárias, mas não ser reconhecido como branco, vive em um verdadeiro limbo social; não consegue pertencer nem ao mundo do branco, nem ao mundo do índio. Vale salientar aqui a agência dos cientistas, que ao denunciarem estes abusos, publicarem e se colocarem publicamente contra tais práticas tiveram papel importante na conscientização sobre o que acontecia no Novo Mundo e porque os “civilizados” não deveriam tratar os índios dessa forma. As autoridades locais constantemente cometiam abusos e não foram poucos os casos de Comandantes ou grandes comerciantes que espalharam o terror com descimentos violentos, trabalhos forçados, castigos por conta das deserções; e como já mencionado, o incentivo e justificação da escravidão indígena com base nas guerras intertribais.

A história com uma carga de violência aterradora mostra ainda que mesmo o fato de alguns grupos serem amistosos ao contato, não impediu que sofressem massacres e muitas vezes fossem traídos pelos brancos. Richard Spruce (2006) dá alguns detalhes de como anos antes de sua expedição, os brancos se aproveitavam da boa-fé dos índios para posteriormente matá-los em emboscadas covardes:

Pouco depois que a Venezuela se separou da pátria-mãe (1821), e enquanto ainda havia uma polícia armada no cantão do Rio Negro – atualmente não existe mais, - o Comandante de San Fernando foi mandado com uma considerável tropa para a região dos guaaribos, a fim de tentar estabelecer relações amistosas com aquela tribo. Eles não custaram a alcançar o *raudal* (torrente) dos Guaaribos com sua pequena frota de quinze *piráguas*. Como o rio estava cheio, todas elas podiam ter subido o raudal, mas isso não foi considerado necessário, e o Comandante ordenou que apenas uma pirágua – a sua – fosse arrastada pelo raudal acima, ficando as demais estacionadas junto à barra, aguardando seu regresso. Pouco acima, encontraram um grande acampamento de guaaribos, por quem foram recebidos amistosamente. Sem levar em consideração tal atitude, tarde da noite eles caíram sobre os índios. Dizimaram os adultos e aprisionaram as crianças. Um desses cativos ainda vive perto da embocadura do Caciquire, onde espero poder um dia encontrá-lo e conversar com ele. Um procedimento desses com toda certeza constitui a causa que incitou a hostilidade desses índios com relação aos brancos.

Atos semelhantes parecem ter sido praticados outrora perto das cabeceiras de todos os rios dessa região. No rio Negro, onde os portugueses mantinham enormes fazendas reais, nas quais se cultivava em larga escala café, anil, etc, era costume recrutar, de tempos em tempos, os braços exigidos para a manutenção dessas lavouras. Para tanto, eram enviadas tropas bem armadas ao longo de diversos afluentes do Negro e do Japurá, para fazer *pegas* isto é, razias – entre os indígenas que ali habitavam. Essas “fazendas reais” desapareceram, e o Governo Brasileiro promulgou editos condenando o

aprisionamento dos nativos e sua redução à escravidão, mas a prática ainda existe, e é executada clandestinamente. Falo disso com plena certeza, porque, desde que subi o rio Negro, tomei conhecimento de duas de tais expedições que subiram um tributário do Uaupés chamado Paapuris, ambas com o exclusivo objetivo de fazer *pegas* entre os carapanás. (...) Numa de minhas paradas encontrei duas dessas meninas índias dessa tribo que tinham sido raptadas durante uma dessas expedições. (Spruce, 2006, p.253-254)

Não é difícil entender a revolta de povos que receberam os brancos como amigos e que foram atacados furtivamente no meio da noite. Spruce na sua condição de pesquisador não foi apático a esta situação, registrou e publicou este ato dos ditos civilizados que denota uma baixeza de caráter desmedida. Tais registros são fundamentais para que algumas das histórias roubadas sejam reconstruídas, pensadas, devidamente apropriadas, ganhem espaço e façam resistência a esta história eurocêntrica hegemônica (Goody, 2008). Spruce descreve também alguns indivíduos Makú que encontrou em seu percurso e alguns pontos se destacam nesse relato:

A tribo dos macus é uma das poucas de índios nômades existentes na floresta da Amazônia. Eles são encontrados em quase toda extensão do rio Negro, especialmente em sua margem ocidental. (...) Os poucos homens pertencentes a essa nação que eu tinha visto eram, em sua maior parte, representantes tão miseráveis da espécie humana, que fiquei extremamente surpreso por constatar no semblante da mais velha um dos traços faciais mais finos que vi, levando-me a supor que, apesar de sua tez bronzeada, deveria correr sangue branco em suas veias. As pobres criaturas exibiam aspecto abatido, como seria de se esperar por serem cativas, e não podiam conversar com os que as rodeavam, por ignorarem completamente tanto o português como a língua geral. Por meio de gestos, porém consegui que me dissessem diversas palavras de sua língua. (...) (Spruce, 2006, p.248)

Entre os aspectos ressaltados os Makú são descritos como pessoas de aparência miserável, de língua ininteligível, povos que tem restrita sua liberdade tanto por serem cativos quanto por não conseguirem se comunicar com os outros. O que chama atenção aqui é que ao notar uma senhora de mais idade com uma aparência que lhe agradou, Spruce não pensou duas vezes ao afirmar que isso se devia provavelmente pelo fato da índia ter algum “sangue branco” correndo em suas veias. Há uma ideia onde a beleza e tudo que é bom provêm da Europa, a única e verdadeira civilização. Em seu empreendimento colonizador os brancos sempre dependeram dos índios para conseguir

realizar seus objetivos nestas terras. Colonos e missionários dependiam de trabalhadores índios para suas plantações, afazeres domésticos e outras atividades, e os brancos participantes de expedições a cargo do Estado, científicas, ou expedicionárias, dependiam da mão de obra indígena para compor suas tripulações e realizarem todo tipo de trabalho. Contavam não apenas com a força braçal dos índios para funções essenciais como os “remadores”, os verdadeiros motores das canoas, mas também do conhecimento nativo, onde muitos indígenas foram usados como guias para suas excursões, era deles as informações sobre a geografia da região, as localizações dos diferentes povos, suas línguas e costumes. Foram ainda fundamentais para a logística de abastecimento das viagens, muito com relação à caça, tão necessária durante as longas estadias, mas também com a produção de farinha de mandioca nas aldeias, trocada posteriormente com os comerciantes, sem a qual as incursões território adentro dificilmente seriam possíveis. No período das expedições de Spruce e Wallace a escassez de trabalhadores e a demanda por mão de obra era tão grande que levava os comerciantes a literalmente roubar índios uns dos outros, usando como artifício a cachaça para deixar os indígenas inconscientes e depois embarcá-los em expedições que sequer tinham conhecimento que participariam, mais um motivo para as tão frequentes deserções

os negociantes tem o péssimo hábito de roubar índios uns dos outros, indo pessoalmente, ou através de emissários, levar-lhes cachaça à noite para embebedá-los, jogando-os depois na canoa como e fossem troncos, e logo em seguida embarcado numa viagem que nem sonhava fazer. Mas isso pouco lhe importa, pois ele é como o asno que não temia cair nas mãos do inimigo, sabendo que isso faria pouca diferença quanto ao peso da carga que lhe seria posta nos costados. Tensões desse tipo não faltavam para os meus índios; porém, às custas de uma pequena vigilância fui capaz de conservá-los juntos até a hora do embarque, e, uma vez longe da Barra, todos se mostraram obedientes e industriosos, como seria de se desejar. (Spruce, 2006, p. 198)

Se por um lado a cachaça era uma aliada dos comerciantes brancos, para os expedicionários ela poderia significar baixas importantes em suas tripulações já que o alcoolismo indígena deixava muitos nativos inaptos ao trabalho. Wallace narra um episódio em que Richard Spruce se livra de um carregamento da bebida por conta do consumo excessivo e prejudicial dos índios, o que causava frequentes atrasos à expedição: “Preocupado com isso, logo após deixar Solano, Spruce tomou dos garrações

de cachaça que havia trazido entre os mantimentos e os derramou todos no rio, para desolação de seus acompanhantes”. (Spruce, 2006, p.275) Os índios que já possuíam bebidas fermentadas, não interpretavam as mortes ocorridas pelo consumo da cachaça como um problema advindo da bebida, mas sim à feitiçaria, o que tornou ainda mais difíceis medidas preventivas com relação a essa epidemia de alcoolismo na Amazônia indígena. Spruce (2006) capta bem essa perspectiva no seguinte diálogo

Mortes em decorrência de bebedeiras são muito frequentes em San Carlos. Pouco tempo atrás, dois jovens tinham morrido por essa causa. Conde deixou dois filhos, dois guapos rapagões de dezesseis e dezoito anos. Logo depois de sua morte, contratei o mais velho para cortar algumas achas de lenha. Ao que lhe perguntar quanto lhe devia pelo trabalho, ele disse que estaria bem pago com um *trago*. Repreendi-o por ter-se esquecido tão rapidamente da causa que tinha levado seu pai à morte, ao que ele replicou rindo:

- Ora, señor, bebida não mata ninguém! Meu pai morreu porque foi *embrujado* (enfeitiçado).

Quando regressei de minha excursão ao Caciquire, no final de fevereiro, fiquei sabendo que seu irmão caçula tinha morrido vítima do trago, quase exatamente da mesma maneira que o pai. (Spruce, 2006, p.268)

Ao mesmo tempo em que as narrativas apontam para uma coerção indígena pela primazia da força ou malícia europeia, fica nítido que o controle nativo escapa da totalidade colonial e não se sujeita de maneira inerte. A agência, apropriações e reflexões dos índios, certamente alteraram e alteram os rumos coloniais, e são resistências importantes a cada nova investida da metrópole sobre as terras tradicionalmente ocupadas. A escravidão indígena, que em nenhum momento foi tolerada de maneira pacífica pelos escravizados, e muitas outras injustiças da vida colonial, eram constantemente refletidas e elaboradas pelos indígenas e isso fica claro em passagens onde se dá voz àquele que foi silenciado, como no diálogo entre Wallace e seus remeiros, que ao perguntarem sobre a vida na Europa, nos dão uma clara visão dos abusos relativos ao trabalho cometidos na colônia: “Eles ficaram espantadíssimos quando lhes contei que lá só havia homens brancos. “Então, quem é que trabalha?” (Wallace, 1979, p.144)

### **Marcas da colonialidade e ações missionárias**

Em quais termos se davam as interações entre os colonos brancos e as índias?

Certamente foram relações baseadas em uma em uma acentuada assimetria colonial, em que as mulheres indígenas eram usadas, dispensadas ou substituídas, segundo as vontades dos senhores. Foi comum o nascimento de filhos desse tipo de encontro, o que não diminuiu as marcadas nuances coloniais, como o exemplo narrado por Wallace, onde o colono se vê quase no dever de separar uma mãe de seus filhos pelo simples fato dela não saber “a língua dos brancos”:

(...) O Sr Lima confidenciara-me durante uma viagem que não aprovava o casamento. Para ele, todo sujeito casado não passava de um grande tolo. Sua própria vida era um exemplo das vantagens de manter-se sempre livre de tais laços. Disse-me que a mãe de suas filhas mais velhas, depois que elas já estavam crescidas, mostrou-se incapaz de educá-las adequadamente, visto que nem sequer sabia falar o português. Sem hesitar, ele a pôs para fora de casa e arranhou uma mulher mais jovem e educada. A pobre mulher desprezada, tomada de ciúme, foi definhando até morrer. “Morreu de paixão”, ele mesmo admitia. Quando mais nova, ela cuidara dele com o maior desvelo durante um mal que o acometera e que o deixara prostrado na cama por 18 meses, salvando-lhe a vida. Apesar disso, ele parecia pensar que nada mais fizera do que cumprir um dever, mandando-a embora. E justificava seu ato, dizendo:

- Ela era índia e só sabia falar língua de índio. Enquanto minhas filhas ficassem em sua companhia nunca iriam aprender português!  
(Wallace, 1979, p.144)

Além das mulheres indígenas sofrerem todos os tipos de abusos quando descidas, muitos dos cristãos que aqui chegavam aparentemente “se esqueciam” do preceito da monogamia e acumulavam verdadeiros haréns na selva amazônica, como relata Wallace (1979): “nesta terra de moral um tanto ou quanto relaxada, o Sr. Antônio Dias gozava de certa notoriedade, em razão de suas tendências patriarcais. Ele mantinha uma espécie de harém, composto de duas brancas (mãe e filha) e duas índias jovens.” (Wallace, 1979, p.153) Mesmo os pesquisadores, treinados pela imparcialidade científica tinham dificuldades em lidar com os tão belos corpos expostos das índias, como foi o caso de Wallace (1879) que não escondeu a empolgação ao narrar os banhos matinais das índias Uaupés: “Embora houvesse entre elas algumas um tanto ou quanto obesas, as demais, em sua maior parte, tinham corpos esculturais. Muitas delas eram de fato belíssimas!” (Wallace, 1879, p.183) Obviamente as índias percebiam esse frenesi que causavam no homem branco e na época de Wallace já haviam adquirido o hábito de colocarem saias quando chegavam estrangeiros, se escondiam nas matas, ou então “ficavam paradas a beira do caminho, numa espécie de pundonorosa timidez, pois bem sabiam que seu

estado de completa nudez era algo um tanto estranho para um homem branco.” (Wallace, 1879, p.183) Não se assemelham as descrições de Wallace àquelas presentes na carta de Pero Vaz de Caminha logo no primeiro momento do encontro entre portugueses e indígenas?

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos, pelas espáduas; e suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. E uma daquelas moças era toda tinta, de fundo a cima, daquela tintura, a qual, certo, era tão bem feita e tão redonda a sua vergonha, que ela não tinha, tão graciosa, que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela. (Caminha, apud Wortmann, 1997, p.92-93)

Mais de três séculos haviam se passado e a nudez e beleza das índias ainda causavam impacto e mexiam com os desejos dos brancos que aqui chegaram, quase todos sem mulheres ou família. Não por acaso não foram poucos os casos de violência sexual contra as mulheres indígenas, em uma terra onde as leis eram feitas pelos brancos e para os brancos.

As missões também deixaram suas marcas na Amazônia e na região do alto rio Negro. Se as epidemias por si só dizimaram populações inteiras, quando encontram um padre astuto como certo Frei José, recém-transferido da Bolívia para o Rio Negro com méritos pelos serviços prestados, o estrago pode ser bem maior. O referido padre narra a Wallace (1979) como lidou com o problema gerado por aqueles povos que não se submeteram ao regime colonial na região de seu antigo posto, e como as temidas doenças poderiam agir como “aliadas dos trabalhos de Deus”:

A certa altura da palestra, passamos a falar sobre a epidemia de varíola que então assolava o Pará. Aproveitando o ensejo, ele relatou-me um caso ocorrido consigo próprio e relacionado com o assunto, parecendo bastante orgulhoso de ter sabido utilizar-se “diplomaticamente” dessa terrível doença: \_Quando eu estava na Bolívia, havia diversas tribos belicosas instaladas ao longo do caminho de Santa Cruz. Os índios pilhavam e assassinavam os viajantes que por ali passavam. O presidente vivia mandando soldados para o local, tendo gasto vultuosas somas de dinheiro em armamentos e munições, mas sem conseguir com isso grandes resultados. Nessa época, grassava a varíola na cidade. Para prevenir o contágio, ordenava-se que fossem queimadas as roupas das pessoas que morriam em consequência do mal. Um dia, conversando com Sua Excelência acerca dos tais índios, sugeri-lhe um método prático e barato de exterminá-los, sem ter que apelar para tiroteios e vigilâncias. “Ao invés de queimar as roupas”, disse-lhe, “basta ordenar que elas

sejam colocadas nos locais que os índios frequentam. Eles irão por certo apossar-se delas, e daí a pouco extinguir-se-ão como fogo-fátuo.” Pois bem: o Presidente seguiu o meu conselho, e foi dito e feito. Em poucos meses, ninguém mais ouviu falar das atrocidades dos índios. Quatro ou cinco tribos foram totalmente dizimadas! A bexiga faz o diabo entre os índios! (Wallace, 1979, p.204)

Esta narrativa assustadora mostra a que estavam dispostos alguns extremistas que simplesmente não conseguiam lidar com a alteridade, e que para resolver este problema adotaram o caminho do extermínio sem titubear. Mesmo ao publicar o método extremamente cruel para se “abrir caminho para a palavra de Deus”, Wallace parece estar tão chocado que não consegue acreditar no que acaba de ouvir, e preferiu manter-se calado, “na íntima convicção de que tudo aquilo não passava de um grande mentira, engendrada pelo engenhoso e fértil cérebro de Frei José”. (Wallace, 1979, p.204) Afinal, como duvidar da bondade da Santa Igreja? Este é exatamente o contexto do *espaço da morte*, repleto de incertezas, em que uma cultura do terror ao lidar com a alteridade está tão instaurada que já não é possível identificar o que é realidade e o que é ficção. Inocência a dele que preferiu não acreditar no massacre contado pelo seu próprio autor, pois a prática de disseminar epidemias com o intuito de dizimar populações indígenas resistentes às investidas coloniais foi sim real, e utilizada mais de uma vez, inclusive em tempos recentes, como adverte Ramos (1995). Mas, vale ressaltar aqui o papel do cientista que não corrobora com tamanha maldade, denuncia e publica o fato cruel a ele narrado de maneira a contribuir com uma tomada de consciência de um público mais amplo.

Outro fato interessante sobre a presença missionária na região é que os índios remanescentes das antigas missões se apropriaram de certos ritos católicos, e os praticavam mesmo em períodos de relativa ausência missionária. O batismo e o casamento ainda que fossem realizados em línguas não compreendidas eram mantidos e requisitados pelos indígenas. Wallace (1979) já havia notado a importância da performance em tais cerimônias, e como elas, a partir da similaridade com o gestual utilizado no xamanismo, causaram grande identificação nos indígenas que passaram a considerá-las importantes formas de prevenção contra feitiçaria. Wallace destaca também que em uma oportunidade dessas os padres não perderiam a chance de lucrar, já que ao dar um “amuleto” tão poderoso aos índios, eles não poderiam deixar de cobrar algo em troca.

Enfim, foram celebrados os batizados. Quinze ou vinte crianças índias de todas as idades compareceram à capela, submetendo-se simultaneamente ao rito, que consta de sete ou oito cerimônias distintas na Igreja Católica Romana. O cerimonial é bem calculado para impressionar os índios. Primeiro, asperge-se a água. Depois, unge-se o óleo. A seguir, esfrega-se saliva nos olhos e faz-se o sinal da cruz nos olhos, no nariz, na boca e no peito. Nos intervalos de cada operação, todos rezam ajoelhados. No todo, a cerimônia lembra bastante as complexas invocações de seus próprios pajés (exorcistas), fazendo com que eles acreditem ter recebido um presente de fato muito bom, em troca do xelim que pagaram. No dia seguinte, realizaram-se alguns casamentos. A cerimônia é bastante parecida com a nossa. Depois de abençoar os recém-casados, Frei José fez-lhes uma excelente prática, na qual explicou quais eram os deveres acarretados pelo matrimônio. O sermão teria sido extremamente útil para os noivos se eles o tivessem compreendido. Mas como o sacerdote falou em português, de nada adiantou. (Wallace, 1979, p.145)

### **Os primeiros relatos sobre Jurupari - O culto do diabo.**

Ao desembarcarem nas Américas os europeus trouxeram consigo o Diabo, tanto em uma mentalidade marcada pelo medo escatológico, em que houve uma projeção desse imaginário ao ameríndio, quanto em suas práticas que visavam “extirpar o mal”, mas que na verdade, eram elas mesmas a imagem do terror. Muitas foram as dúvidas se o índio era mau ou bom, as milhares de histórias controversas sobre a índole nativa, o temor de uma possível revolta indígena, as narrativas sobre canibalismo e ataques de índios a brancos, os perigos da selva, tais como os animais e doenças, bem como a selvageria contagiante do ambiente, já que existe toda uma ideia de que “à semelhança de uma esponja, a selva absorve e amplia a paixão humana.” (Taussig, 1993,p.88)

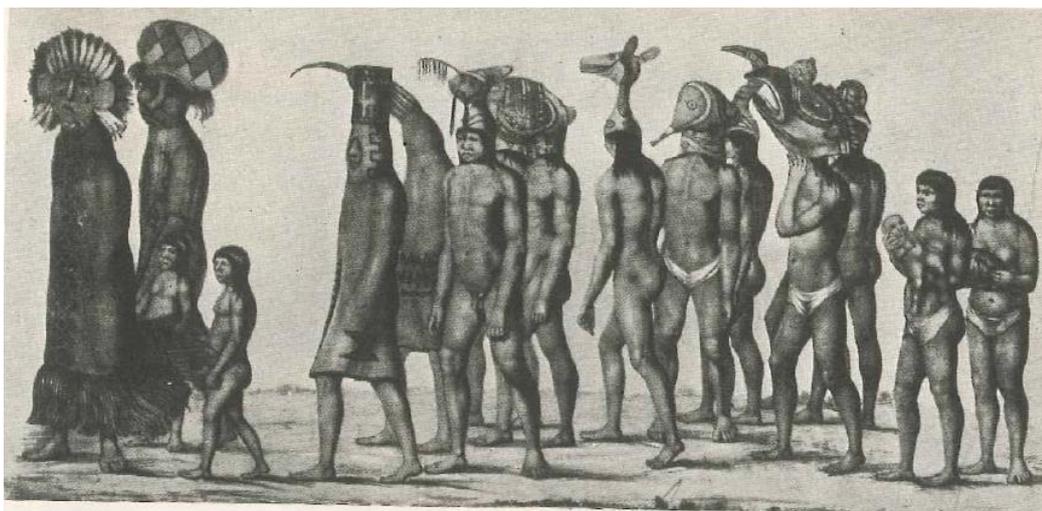
Se o mal estava tão disseminado neste novo mundo, parecia óbvio que qualquer tipo de culto indígena seria a adoração ao próprio Diabo. A tradução da palavra diabo para a língua geral foi Jurupari, que era um temível demônio dos antigos Tupinambá, (Koch-Grünberg, 1995) mas a origem da palavra ainda deixa dúvidas como adverte Cayón (2013):

A origem linguística da palavra e seu significado são, em parte, polêmicos, embora pareça não haver dúvidas de que provêm do *nheengatu* (Schaden, 1989 [1959]). Barbosa Rodrigues (1890) propõe dois significados possíveis para *jurupari*: “o que vem na nossa cama”, que evoca um espírito que produz pesadelos e sonambulismo, e “o companheiro manco” ou “o que continua manco”, que se relaciona com outros seres do folclore brasileiro como o sapeca *Saci Pererê*. Por

sua parte, Coudreau (1887) afirma que jurupari significa “nascido na foz do rio”, o que faz certo sentido com as narrativas tukano, como se verá adiante. Porém, Reichel-Dolmatoff (1997b) sugere que a palavra jurupari é originária da língua tukano. Assim *yürüpari* significaria “passagem-abrir-inseminar” a partir da conjunção do verbo tukano *yürüsé* (passar, transitar, saltar um obstáculo, passar de um estado para outro) e *~paríri* (abrir uma porta ou uma vagina). Em março de 2005 conversei, em uma localidade do médio rio Negro, com Nelci Horacio da Silva, uma mulher baré falante de nheengatu. Ela me disse que jurupari significa “flautas ou instrumentos da terra” e dividiu as palavras assim: juru=terra, parí=flautas. Isto sugere que os índios do Noroeste Amazônico não engoliram por inteiro o significado que os missionários atribuíram ao termo e o ressignificaram para aproximá-lo ao sentido dado pelas línguas nativas da região, o que também explicaria a interpretação de Coudreaud. (Cayón, 2013, p. 143)

Inicialmente a palavra foi usada por missionários para designar tanto o próprio diabo, quanto vários dos cultos dos índios, e também nomes de lugares, sempre com um sentido pejorativo, como a “cachoeira de Jurupari” (cachoeira do diabo), ou a “Jurupari oca” (casa do diabo). Atualmente, o “culto do Jurupari” é conhecido como um aspecto característico de alguns dos grupos do Noroeste Amazônico, mas esta acepção do termo é mais moderna; um exemplo de como a palavra era amplamente usada é a descrição de Spix (1976) para uma festa dos Tecuna, presenciada por ele em Tabatinga 1820, que conta com um personagem Jurupari.

Quando cheguei a Tabatinga, vi diversas igaras dirigidas para terra, cheias de índios nus, enfeitados com braçadeiras, ligaduras, ombreiras e testeiras de pernas, e os quadris revestidos com delicado cinto de entrecasca. Apenas desembarcaram, ouvi uma atordoadora música, e presenciei a festa, para a qual tinham vindo de suas matas esses índios. Consistia a cerimônia em arrancar a cabeleira de uma criança de dois meses, entre danças e música. Os índios haviam convidado para isto os vizinhos, tocando numa buzina de caniço grosso, e festejaram a bárbara solenidade com dança bacânica, excitando-se cada vez mais aos goles de uma bebida fermentada, feita com a raiz do aipim doce (macaxera). Formavam um verdadeiro préstito. Aquele que figurava o diabo jurupari, com máscara de macaco, abria a marcha; a cauda do seu vestido, feito de entrecasca, era levada por duas pequenas índias. Em seguida vinham outros mascarados, um figurando um veado, outro um peixe, um velho tronco de árvore, etc. (...) O espantoso espetáculo dessa bárbara festa, na qual muitas vezes a criança morria, durou desta vez três dias e três noites consecutivas. Outras festas são celebradas pelos tecunas, quando se furam as orelhas da criança e quando as raparigas chegam à puberdade. (Spix e Martius, 1976, p.180)



*Préstito festivo dos Tecunas. O nascimento de crianças dá-lhes oportunidade para uma estranha mascarada, na qual figuram o malvado demônio Jurupari, o tufão e as diferentes feras do mato, por meio de máscaras feitas com casca de árvore. Depila-se o recém-nascido durante o préstito, enquanto ele é embalado lentamente pelas ruas do arraial, ao som de monótonas cantigas e aos estalidos feitos na carapaça de tartaruga. Não somente os Tecunas, porém igualmente os Passés e os Juris gostam de tais préstitos, também em outras oportunidades.*

Figura 7 - (Spix e Martius, 1976, p.160)

A descrição de um ritual de escalpo de bebês, regado a bebidas e danças, pinta um quadro de terror aos olhos europeus, que praticamente grita por uma intervenção civilizatória para que sejam extintas as práticas bárbaras destes selvagens. Inicialmente, a tudo de pior se associava o Jurupari. Não por acaso os missionários que adentraram o Noroeste Amazônico, ao perceberem a existência de um culto dos índios, assim também o chamaram. Os primeiros a descreverem o ritual do Jurupari do Noroeste Amazônico foram Wallace e Spruce, que se atentaram para a existência de certa fraternidade masculina que excluía as mulheres e crianças, e era algo como um culto secreto onde os índios homens tocavam grandes flautas e dançavam por noites a fio, tais festas e os próprios instrumentos eram conhecidos por Jurupari; nome atribuído provavelmente pelos missionários. Consta do registro de Spruce, em 1852:

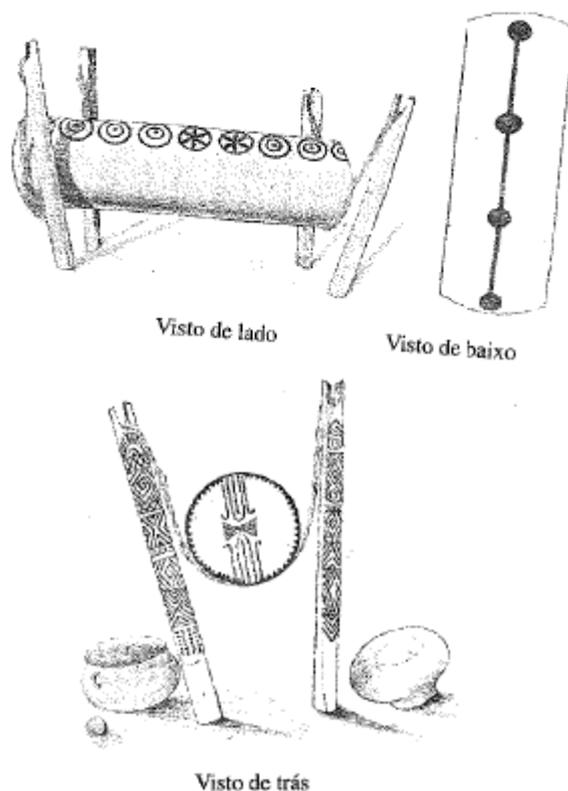
Em novembro de 1852 fui convidado a comparecer a um *dabocuri*, ou seja a uma “festa dos presentes” – realizado numa maloca (residência coletiva) conhecida como Urubuquara e situada acima das primeiras cachoeiras do Uaupés. (...)

Alcançamos a maloca ao cair da noite, no momento em que os botutos (trompas sagradas) começavam a tocar lugubrememente junto à borda da floresta que bordeja a clareira limpa e bem roçada existente ao redor da maloca.

Alguns dos instrumentos musicais usados nessa festa acham-se hoje expostos no Museu de Artigos de Origem Vegetal de Kew. Para levá-los comigo, quando deixei o Uaupés e segui para a Venezuela em maio de 1853, tive de enrolá-los em esteiras e despistadamente, carregá-los para bordo na calada da noite, escondendo-os sob o piso da cabina, fora das vistas de meus tripulantes índios, que se teriam recusado terminantemente a seguir viagem caso soubessem que eles ali se encontravam. Os velhos missionários portugueses chamavam essas trompas de *jurupari* (o mesmo nome com que os indígenas designam o demônio), talvez movidos pelo ciúme, dada a circunstância de ser o *botuto* o único fetiche ao qual os índios de toda a região que abrange as bacias do Negro e do Orinoco devotam, se não adoração, ao menos uma profunda e respeitosa veneração.

Trata-se de um instrumento misto de sopro e percussão. A figura superior, à direita, mostra a disposição de seus furos. A decoração é feita nas cores vermelha e azul.

Quando os botutos soaram, todas as mulheres que então se encontravam fora da casa correram para dentro antes que os instrumentos pudessem ser vistos, pois sua simples visão constituiria uma sentença de morte para qualquer uma delas. (Spruce, 2006, p.356)



BOTUTO, O INSTRUMENTO SAGRADO DOS ÍNDIOS

Figura 8 - (Spruce, 2006, p.355,356)

Vale notar que na época, não apenas os vários tipos de flautas faziam parte do

conjunto de objetos sagrados chamados jurupari, mas também os *botutos*, e como veremos mais adiante em Stradelli (2009) alguns tipos de máscaras. Esse primeiro relato de Spruce revela o quanto este tipo de culto indígena e o conjunto de objetos envolvidos nos rituais exerceram grande fascínio nos brancos desde um primeiro momento. Spruce, ao que parece encantado com o destacado objeto, logo quis adquiri-lo para integrar suas coleções de raridades etnográficas. Interessante como mesmo os europeus tendo os índios como tão inferiores, atribuíram tanta importância aos objetos de adoração daqueles que tinham como selvagens. A narrativa não deixa claro, mas não há sinal de que houve uma negociação entre o pesquisador e os índios para que o cientista ficasse com o botuto. Ao que parece ele furtou o objeto sagrado na calada da noite, e teve grande trabalho em não revelar seu feito. Nesses momentos da narrativa o pesquisador parece sequer questionar a própria atitude, aparentemente a grandeza de sua ciência seria tão maior que uma simples “superstição indígena”, que ele nada mais estava fazendo que um bem à civilização e até mesmo àquela sociedade, que provavelmente desapareceria com o caminhar inexorável do progresso. A primeira vez que Wallace acompanhou a festa foi em uma aldeia próxima a Iauareté em 1853:

Os índios eram da tribo dos ananases ou “abacaxis”. Comprei-lhes alguns de seus ornatos plumários e trajes de gala. Muitos deles trouxeram-me peixes e beijos, aceitando como pagamento alguns anzóis e contas vermelhas, artigos que eu por sorte possuía em grande quantidade. (...)

Foi também aqui que vi e ouvi pela primeira vez o jurupari, isso é a “música-do-diabo”. Aconteceu durante uma festa em que havia caxiri. Um pouco antes de escurecer, ouviu-se um som de trombones e fagotes que vinha do rio em direção à aldeia. Pouco tempo depois, eis que surgem oito índios, todos soprando um certo instrumento muito parecido com um fagote de grandes dimensões. Havia 4 pares de tamanhos diferentes. O som que produziam, conquanto primitivo, era bem agradável de ouvir-se. Os instrumentos eram tocados simultaneamente, todos executando a mesma melodia simples. Com isso, esses índios revelavam um gosto mais apurado para a música do que os de qualquer outra tribo que conheci. Os instrumentos são feitos de cascas de árvores enrolada em espiral, tendo boquilha de folhas.

Ao anoitecer, seguimos para a maloca. Lá dentro, dois velhos tocavam os dois instrumentos maiores, movendo-os de maneira curiosa, ou para cima e para baixo, ou de um lado para o outro, acompanhando esses movimentos com análogas contorções corporais. Por longo tempo ficaram tocando a mesma melodia, acompanhando-se uns aos outros de modo harmonioso e correto.

Desde o momento em que se escutam esses instrumentos pela primeira vez, desaparecem por completo todas as mulheres, sejam novas ou velhas. Trata-se de uma exótica superstição dos índios uaupés. Segundo seus costumes, às mulheres é vedada a simples visão de um

desses instrumentos. Caso contrário, será punida com a morte, e geralmente por envenenamento. Mesmo no caso de que a visão dos instrumentos tenha sido absolutamente fortuita, ou então quando houver apenas uma suspeita de que a mulher tenha visto os instrumentos proibidos, não há clemência. Dizem já ter havido casos de pais que executaram as próprias filhas e de maridos que também fizeram o mesmo com suas esposas, tudo por causa desse crime. (Wallace, 1979, p.217)

Associado diretamente ao diabo cristão pelos brancos, o Jurupari cultuado pelos índios se destacava pelo rigor a quem desobedecia a suas leis. Uma das principais era a de que mulheres e crianças não poderiam ver as flautas sagradas, sob pena de morte a quem transgredisse a regra: “nessa circunstância, nem o pai hesitaria em sacrificar a filha, e nem o marido a esposa.” (Wallace, 1979, p. 303) Segundo Wallace (1979), os índios não tinham um conceito formado para Deus, mas “o mesmo não ocorre em relação ao Jurupari, diabólico espírito sobre o qual possuem ideias bem mais definidas. É grande o terror que esse demônio lhes inspira, fazendo com que sempre procurem seus pajés, implorando-lhes que aplaque sua ira.” (Wallace, 1979, p. 303). Esse conjunto de crenças logo chamou a atenção não apenas dos pesquisadores, mas principalmente dos missionários que acreditavam ter encontrado a encarnação do próprio diabo no novo mundo. Vale notar que as primeiras descrições do Jurupari, que sempre dão destaques a elementos exotizantes do culto, como a violência e os segredos, contribuíram significativamente para uma imagem negativa, e corroboraram com os discursos missionários que viam na prática a figura do próprio diabo. Só a partir dos trabalhos de Ermanno Stradelli, já ao final do século XIX, começam a ser publicadas obras que tratam sobre as perspectivas indígenas sobre o culto de Jurupari e os sentidos por trás dos costumes que o envolvem.

Embora se note um maior distanciamento e descrição mais clara de muitas das práticas coloniais tanto em Wallace quanto em Spruce, ainda são visíveis traços de quem se vê como civilizado perante um outro em estágio inferior. Wallace apresenta muito da ideia européia da transformação da paisagem que civiliza e trás fartura; uma oposição entre a natureza que se domesticada pode vir a ser farta e a floresta erma, o vazio demográfico selvagem que tanto limita a civilização humana. Por outro lado ressaltou que se esta nova terra não produzia, não era porque os índios eram preguiçosos, mas porque o *ethos* português explorador e pioneiro não se dava a atividades como a agricultura. Também advertiu que acusar o índio de preguiçoso não

era aceitável, já que o “tipo de vida nômade do nativo” era que não se adequava ao trabalho exigido pelos colonos. Com relação ao Jurupari deu destaque a aspectos exotizantes das narrativas, como a proibição e à pena de morte dada às mulheres que vissem os instrumentos sagrados e corroborou com a imagem de Jurupari como entidade maléfica.

Já Spruce em determinados momentos revela sensibilidade ao notar aspectos realmente importantes do Noroeste Amazônico como a importância e complexidade do Dabucuri, “a festa dos presentes” e ao notar a sofisticação na música de determinado grupo, indicando possíveis “evidências de civilidade”. Também apresenta um olhar mais moralista ao delatar, por exemplo, comerciantes que roubavam índios uns dos outros. Por outro lado, não se intimidou em relatar que ele próprio havia furtado instrumentos jurupari, sem nenhum arrependimento, e como se nada fosse. A moral aqui pode também abrir determinadas exceções em nome da ciência.

Os relatos de ambos apontam características em comum, como a descrição de uma mudança no tipo de captura de cativos, entre a época já mencionada em que os descimentos foram mais intensos até o final do século XVIII e início do XIX, para as práticas de “pegas”, onde na maioria das vezes os indígenas eram utilizados no trabalho doméstico em meados do século XIX. A perspectiva dos naturalistas também sugere que eles tenham conseguido se distanciar mais do espaço da morte existente nas relações entre colonos, missionários, autoridades locais, comerciantes e militares, versus os indígenas. As narrativas que não escondem as violências cometidas pelos primeiros, foram um posicionamento importante perante as práticas coloniais. As enfáticas denúncias sobre os “pegas”, as formas como os conquistadores enganavam os índios para depois emboscá-los desprevenidos, os abusos das autoridades locais e comerciantes demarcam com clareza esse lugar do pesquisador que usa de sua publicação como forma de visibilizar as atrocidades cometidas, seja quem for o autor. Vale lembrar que muito deste “afastamento” pode ser explicado pelo fato de ambos serem britânicos e a Inglaterra ser nada menos que a maior potência econômica da época; como descrito, muitas foram as críticas à própria maneira portuguesa de conduzir a colonização, que por um lado se queixava da preguiça dos índios, mas por outro, eram eles mesmos os preguiçosos.

Entre as pesquisas de Wallace e Spruce na metade do século XIX, e a chegada de Stradelli já mais ao final da década de 1880, importantes eventos ocorreram na região

no que diz respeito à relação entre brancos e índios, como tratarei adiante:

Pode-se notar, portanto, que a história do século XVIII praticamente se repete no século XIX. Nos dois períodos, observa-se inicialmente uma presença quase nula do Estado, que favorece a atividade ilícita de escravização de consideráveis contingentes indígenas. Seguem-se ações oficiais mais sistemáticas, com a criação de Diretorias de índios voltadas para a fixação e ‘civilização’ dos grupos indígenas. Forte presença de militares e ausência de colonos marcam os dois períodos, que dão ao processo de colonização características muito peculiares: são os próprios grupos indígenas que devem se induzidos a viver nas povoações e assumir os costumes dos brancos. Outro paralelo diz respeito à liberdade de ação que as distâncias e o isolamento permitiam àqueles que vieram a atuar como diretores, algo que concorreu para que os objetivos oficiais almejados jamais fossem alcançados. O aumento das vilas e povoações ficaria muito aquém do que imaginaram alguns governadores do Grão-Pará e presidentes da Província do Amazonas, e a falta de gente com o ‘necessário caráter’ para levar a cabo os programas oficiais era lamentada continuamente. (Andrello, 2006, p.85)

Se, para os índios a vida no *espaço da morte* foi inevitável tanto no século XVIII quanto no XIX, os cientistas deste período já conseguem ver essa realidade de forma mais distanciada, e inclusive denunciar vários abusos que aconteciam nas colônias luso-espanholas.

## CAPÍTULO III

### O FINAL DO SÉCULO XIX E INÍCIO DO XX: STRADELLI E KOCH-GRÜNBERG NO NOROESTE AMAZÔNICO

*O poder habita o significado, e os significados são um recurso fundamental do poder social, as lutas pelo significado são assim centrais para a estruturação do social e do mundo físico em si mesmo. (Escobar, 2010, p.30)*

Por volta de 1850 inicia-se uma importante frente de atração branca para a região Amazônica, inclusive para o alto rio Negro e Uaupés surgida pela extração da borracha, negócio que se mostrou bastante lucrativo para comerciantes que não temiam a selva ou a lida com os índios. O chamado primeiro ciclo da Borracha iniciado a partir da metade do século XIX, e que teve seu auge entre 1879-1912, foi responsável por contínuas e cada vez mais intensas inserções brancas floresta adentro em busca dos seringais e índios para extrair a borracha. Com isso, levaram mais uma vez ondas epidêmicas e mais abusos pelo uso exploratório indígena usado como mão de obra.

Um artifício muito utilizado pelos senhores durante esse período era o aprisionamento do trabalhador através do sistema de escravidão por dívidas. Neste sistema conhecido por aviamento, as mercadorias são entregues aos índios pelos colonos antecipadamente, e devem ser pagas através do trabalho. O que acontece é que a dívida é sempre superior ao saldo adquirido pelo trabalhador em seu emprego, estando dessa forma aprisionado ao seu credor. Koch-Grünberg descreve o funcionamento da escravidão pelo endividamento dos trabalhadores indígenas, muito comum nos dois ciclos da borracha amazônicos:

Os índios dessa região, assim como boa parte dos do baixo Caiary, mantêm com a Casa Garrido uma espécie de escravidão por dívidas. Este sistema de endividamento é exercido por todos os latifundiários e comerciantes brancos com os índios de todo o Rio Negro. O branco entrega ao índio todas as mercadorias que deseje, de maneira antecipada, e as coloca um preço, que vai de acordo com seu grau de honra. O devedor deve pagar tais somas, com frequência muito elevadas, com seu trabalho, seja subministrando farinha, salsaparrilha e outros produtos da região, ou trabalhando nos seringais. Outras vezes trabalha durante meses como caçador ou pescador dentro da propriedade de terra do patrão. A liquidação se faz sempre de maneira

que o índio nunca termina de pagar a dívida, e se consegue a cancelar por completo recebe uma nova quantidade de mercadoria como antecipação, permanecendo sempre em estado de dependência. Deste ponto de vista moral, este sistema merece ser condenado; contudo, nesta região, é um mal necessário devido à indolência e aversão ao trabalho que têm os índios, a quem é preciso forçar para que desempenhem um trabalho metódico ao que não estão habituados. E isto se consegue precisamente mediante o endividamento. Como é lógico, existem comerciantes e colonos sem escrúpulos que se aproveitam deste sistema para explorar aos índios de forma imperdoável. (Koch-Grünberg, 1995, p.64-65)

Mesmo Koch-Grünberg, sensível a diversas questões, não conseguiu deixar de exprimir argumentos que serviram de justificativa à escravização do índio, tal como, “um mal necessário”, já que os nativos americanos, ‘naturalmente preguiçosos, rebeldes e indolentes’, até quando coagidos por meio da força física, não se submetiam aos trabalhos excessivos impostos pelos colonizadores. Talvez sua estreita amizade com Don Germano, a principal figura da “Casa Garrido”, por achar que ele era um homem justo, ou pensar que esse homem trouxe tanto progresso a uma região até então abandonada, fizessem com que Koch-Grünberg nesse caso argumentasse a favor da escravidão indígena. Argumento bastante infeliz, por assim dizer. Os brancos continuam dependendo da mão de obra indígena para seus empreendimentos, e com isso as formas de escravidão mudam de aspecto, mas não cessam.

Outro fator marcante na região a partir do final da década de 1850 foi uma primeira onda de movimentos messiânicos principalmente nos rios Uaupés e Içana (Hugh-Jones, 1981), em que líderes indígenas que se diziam novos Cristos, mesclaram elementos católicos e nativos em suas pregações, arrebanharam um bom número de seguidores índios, e causaram desconforto na ordem colonial. Um dos mais famosos profetas baniwa surgiu por volta de 1850, e foi Venâncio Anizetto Kamiko, que morreu na Venezuela em 1902. (Wright, 2005). Tempos depois, tais movimentos voltaram a ocorrer com a ascensão protestante na região no período pós Segunda Guerra. Koch-Grünberg (1995) conheceu um desses antigos líderes, Anizzeto, “O Salvador”, provavelmente parente ou discípulo de Venâncio Anizetto, segundo Wright (2005). Este “segundo messias” foi encontrado por Koch-Grünberg anos depois da revolta que aparentemente foi liderada por ele em torno de 1875:

Na manhã seguinte passamos pela desembocadura do Cubâté, um pequeno afluente da margem direita que adquiriu certo renome porque ali habita Anizzeto, O Salvador dos índios do Içána. (...) Fazem uns

vinte e cinco anos apareceu no Içána dizendo ser O Messias e fazendo se passar por um segundo Jesus Cristo. Deu origem a um grande movimento religioso entre seus seguidores índios e reuniu um considerável número de adeptos. (...) Dizia a seus discípulos que não deviam trabalhar mais nas plantações porque bastava sua bênção para que os plantios crescessem por si sós. As pessoas vinham de muito longe para consulta-lo, e traziam quanto tinham e celebravam festas sem fim com dança que se prolongava dia e noite sem interrupção. Desde Manãos chegou uma expedição enviada para reprimi-lo mas não teve êxito, um dos soldados do destacamento pereceu nas mãos dos índios. Uma segunda expedição conseguiu capturar a Anizetto e o levou a Manãos onde foi obrigado a trabalhar durante mais de um ano na construção da catedral. Como se fazia de bobo, pensaram que ele era inofensivo e o mandaram de volta a sua terra. Ainda atualmente não seja um homem perigoso, tem grande influência sobre os índios do Içána que seguem confiando nele para conseguir muitas coisas. (Kock-Grünberg, 1995, p.69-70)

Ambos os movimentos liderados pelos dois “Anizettos”, tanto o da década de 1850 como aquele iniciado um quarto de século mais tarde apresentam características em comum: “um itinerante, auto-proclamado Cristo que curava e aconselhava, um forasteiro que juntava povos de diferentes ‘tribos’, que era considerado detentor do poder milagroso (simbolizado pela cruz) de controlar o crescimento e a produção de coisas” (Wright, 2005, p.212); além de proporem a criação de um reduto indígena em que os brancos não eram bem-vindos. É nesse contexto ainda conflituoso, que chegam a Amazônia dois importantes pesquisadores para o conhecimento e divulgação de uma outra imagem dos povos indígenas do Noroeste Amazônico: o italiano Ermanno Stradelli e o alemão Theodor Koch-Grünberg.

### **Conde Ermanno Stradelli**

De família nobre italiana, Ermanno Stradelli nasceu em 8 de dezembro de 1852, na atual província de Parma, antiga Piacenza. Sua trajetória peculiar entre os estudiosos que passaram pela região chama a atenção pela renúncia da vida na sociedade europeia do então Conde Stradelli, e sua dedicação de toda uma vida ao estudo da Amazônia. Nesta época era comum filhos de famílias nobres da Europa integrarem expedições exploratórias e as entidades que as incentivavam. Para tal, os jovens se preparavam com estudos diversificados em áreas como a botânica, a zoologia, topografia, desenho, astronomia, etnologia, farmácia, geografia, etc. (Bernardini *in* Stradelli, 2009).

É neste contexto que cresce Stradelli, que sai da Itália deixando o curso de direito

incompleto, e chega ao Brasil em 1879 na cidade de Belém do Pará, então com 27 anos. Logo depois vai para Manaus, sendo ali que fixa residência. Na época era uma cidade que tinha população por volta de 10 mil habitantes, mas em vertiginoso crescimento por conta do primeiro ciclo da borracha. (Bernardini *in* Stradelli, 2009) Durante o ano de 1880 Stradelli faz viagens exploratórias pelos rios Purus e seus afluentes Mamoré-Mirim e Ituxi, sendo os dois últimos rios percorridos com a ajuda dos missionários franciscanos Venanzio Zilochi, Matteo Canioni e Francesco Sidane, vindos das missões fundadas por volta do ano de 1870 no alto Madeira e Solimões. (Bernardini *in* Stradelli, 2009). Os dois primeiros frades posteriormente se tornariam personagens centrais de um episódio marcante no conflito entre indígenas e missionários no Noroeste Amazônico. Em julho desse mesmo ano Stradelli percorre o Solimões até Fonte Nova, indo posteriormente, já em 1881, para o Rio Negro e Uaupés, até o Tiquié, onde navegou até a Cachoeira de Parý. “Para lá tinham se mudado as missões, e foi em Taracua, no Uaupés, que Stradelli reencontrou seu amigo, o frade Venanzio Zilochi.” (Bernardini *in* Stradelli, 2009, p.23). Já em 1882 ele volta a Manaus, e posteriormente aceita um convite para integrar a expedição da Comissão de Limites até o Rio Branco dedicando-se entre março e julho a esta viagem.

Ainda em 1882 ele volta ao Uaupés, até a cachoeira de Jauaretê, vai ao Papuri até a cachoeira de Piraquara, onde contrai malária e se vê obrigado a regressar a uma região com mais recursos, “descendo o Rio Madeira até a região mais saudável de Itacoatiara, em 1883”. (Bernardini *in* Stradelli, 2009, p.23) Já em 1884, participa da pacificação dos crichanás no Jauaperi, a convite de João Barboza Rodrigues um jovem cientista, empreendedor e etnólogo, e então diretor do Museu Botânico de Manaus, do qual Stradelli havia se tornado amigo e incentivador; e também por José Lustosa da Cunha Paranaguá, então presidente da região. Segundo relatos, os crichanás faziam frequentes assaltos à cidade de Moura desde a década de 1840, assustando a população local, afugentando colonos e impedindo a efetiva colonização. Certo é que nesta história de conflitos, entre ataques e vinganças foram muitas as vidas perdidas entre índios e brancos. A efetiva pacificação, marcada pela reciprocidade na troca de presentes ocorre após a interação liderada por Barboza, e “na Páscoa de 1884, a expedição retorna, bem-sucedida”. (Bernardini *in* Stradelli, 2009, p.26)

Após esta primeira temporada em terras sul-americanas, Stradelli volta à Itália, conclui o curso de direito e trabalha em um reconhecido escritório de advocacia. Mesmo

durante este período não deixou de se dedicar aos estudos sobre a Amazônia, “em 1885, traduz em verso para o italiano *A confederação dos Tamoios*, de Domingos José Gonçalves de Magalhães, e publica, em Piacenza, o poema *Eiara*, inspirado numa lenda indígena.” (Bernardini *in* Stradelli, 2009, p.26) No ano seguinte, participa do congresso de americanistas, em Turim onde expõe os resultados de suas viagens na Amazônia (Bernardini *in* Stradelli, 2009).

Posteriormente em 1887, o Conde organiza e empreende uma expedição em busca da nascente do rio Orinoco, para isso “Stradelli vende suas propriedades na Itália para financiar as viagens.” (Bernardini *in* Stradelli, 2009, p.27) Em fevereiro de 1888, regressa a Manaus sem ter alcançado o objetivo da expedição. Uma preocupação frequente de Stradelli em seu trabalho era com relação à objetividade das informações fornecidas pelos pesquisadores que percorriam a Amazônia. Por vezes, visando o crédito de algum descobrimento, viajantes reivindicavam ter alcançado algum lugar importante, como por exemplo, a falsa notícia de que o explorador francês Chaffanjon, teria chegado às nascentes do Orinoco em 1886. (Bernardini *in* Stradelli, 2009) Sobre tal episódio o próprio Stradelli desmente a falsa conquista, e para que esse tipo de falsa informação não circulasse, prejudicando assim o conhecimento científico acumulado sobre a região, reitera: “se todos escrevessem apenas o que viram e constataram, pareceria talvez se saber menos, mas, na verdade, saber-se-ia bem mais do que não se sabe hoje, porque saber-se-ia o que se sabe; e o que não se sabe é melhor não sabê-lo do que sabê-lo mal.” (Stradelli, 2009, p.227)

Anos mais tarde, “em 1893, Stradelli naturalizou-se brasileiro, passando a ser advogado provisionado no Amazonas, onde ali continuou sua carreira jurídica. Em julho de 1895 tornou-se promotor público, sendo transferido para Lábrea.” (Bernardini *in* Stradelli, 2009, p.41) Esteve na Itália em algumas ocasiões como em 1897 e 1901, quando lecionou uma aula magna no Colégio Romano com o tema “O estado da Amazônia”. (Bernardini *in* Stradelli, 2009) Voltou definitivamente ao Brasil, e anos depois, “em 1912, foi nomeado promotor público em Tefé, onde passou a viver.” (Bernardini *in* Stradelli, 2009, p.41) Exerceu este cargo por até 1923, quando foi exonerado por conta da lepra, doença que o levou a morte em 1926, na cidade de Manaus, no “Umirizal, um isolamento para portadores de doenças infectocontagiosas, transformado em leprocômio, e que, em 1924, nada mais era que barracões de madeira e casas de palha, com cinquenta internados.” (Bernardini *in* Stradelli, 2009, p.42)

Stradelli tem em sua escrita preocupações que anteriormente não tinham os pesquisadores, tais como fazer referências aos nomes indígenas de lugares, e buscar também as perspectivas indígenas com relação aos etnônimos. Em um primeiro momento da conquista, a mudança dos nomes de lugares foram sistemáticas, das línguas indígenas para as línguas europeias, como uma forma de assimilação e apropriação da nova terra. Tal como a já mencionada assimilação do ambiente pela ciência, com sua respectiva nomenclatura própria, tida como a única forma de classificação válida naquele período histórico. No território americano sob domínio português, são comuns os nomes de lugares serem atribuídos a santos e terem os mesmos como padroeiros. O bom conhecimento linguístico e do modo de vida dos povos da região provavelmente alertou Stradelli sobre a importância dos “nomes originais” dos lugares e das coisas, e sobre como os respectivos povos gostam de ser chamados. Sobre o Uaupés afirma, “Cayary é o velho nome indígena; Uaupés é o nome dado mais modernamente pelos brancos (por quem, em primeiro, não sei) e foi dado tanto aos habitantes quanto ao rio.” (Stradelli, 2009, p.223)

Em geral a região é rica, sem apresentar, porém, nenhum produto especial que não seja comum a alguma outra parte dessa grande bacia amazônica. Entre os enfeites que os chefes levam ao pescoço, encontrei, por vezes, alguns quartzos auríferos, o que levaria a crer que algum filão poderia existir nos lugares onde extraíam aqueles; de qualquer maneira, as dificuldades de transporte seriam tantas que apenas uma riqueza excepcional da mina poderia apresentar alguma vantagem em explorá-la. Por sua posição e seu regime, o Uaupés está condenado a ser um dos últimos a entrar nos caminhos do progresso e da civilização. (Stradelli, 2009, p.230)

A difícil navegabilidade pelas corredeiras e cachoeiras do Uaupés foi uma importante barreira natural à chegada dos brancos, e conseqüentemente um reduto da vida tradicional em seus cursos de rios de difícil acesso. Se até agora as impressões que tiveram os pesquisadores que passaram pelo Noroeste Amazônico desde Alexandre Rodrigues Ferreira no final do século XVIII, era de uma região abandonada, um vazio demográfico, Stradelli é alerta sobre estratégias indígenas adotadas e que podem ter causado tal impressão. É comum entre os índios a prática de se aldearem em lugares menos visíveis a olhares estrangeiros, e também não fornecer informações sobre os aldeamentos a desconhecidos. O longo período de contato violento tornou os índios cada vez mais desconfiados às intenções dos brancos, e como já vimos, não sem razão:

As missões erigiram o estabelecimento num lugar bem à vista, na margem do rio, mas os indígenas do Uaupés, como provavelmente todos os indígenas, escolhiam e ainda escolhem para estabelecer as próprias habitações lugares retirados, embora sempre próximos a algum curso d'água, e escondidos, de maneira que, quem não sabe, principalmente se estrangeiro, passa sem nem suspeitar da quantidade de olhos que o espiam. Da primeira vez que remontei o Tiquiê, o *tuxáua* João, que era meu piloto, com a desculpa de que o rio era desabitado, fez-me chegar em sete dias à cachoeira de Tucana, sem que eu nem mesmo desconfiasse que ele estava me enganando. Foi só na volta quando o *tuxaua* Torquato me disse que isso era falso, e que ele, empenhado nisso, fez-me levar dez dias na descida, [foi só então] que pude verificar o quanto estava longe da verdade minha primeira suposição. Não havia riacho, pequenos afluentes ou terra um pouco elevada na própria margem do rio onde não habitasse alguém, e, à exceção de poucas realmente abandonadas pelos habitantes que tinham se recolhido em alguma das missões próximas, nas malocas havia gente por todo lugar; a maior parte, é verdade, era composta, porém, de mulheres, crianças e velhos, porque os homens estavam no baixo rio Negro, extraíndo borracha ou remando a canoa do *patrão*. Talvez fosse essa a razão pela qual o meu João, que ainda não me conhecia, não quisera no começo desvelar-me todos aqueles verdadeiros esconderijos. (Stradelli, 2009, p.241-242)

Provavelmente, muitas das expedições que tiveram inevitavelmente como guias os próprios índios passaram pelos leitos dos rios principais sem conseguir localizar habitações indígenas mais inseridas no território. A agência indígena também aqui foi fundamental como resistência às práticas da conquista, e sem dúvida determinante para que o conhecimento tradicional fosse preservado, ainda que tenha sofrido os impactos coloniais.

Stradelli também apresenta uma descrição da já bem marcada distinção existente no Noroeste Amazônico entre os “índios do rio” e os “índios do mato” de fala makú:

Em todas as tribos hoje existentes no Uaupés e afluentes, as línguas são diferentes, embora a tucana seja quase universalmente entendida; entretanto, os costumes são idênticos, excetuados os dos macus, que moram na floresta e fogem, na medida do possível, do contato e da convivência com as outras tribos, pelas quais são mantidos em verdadeira sujeição. “Eles” – pelo que me dizia João (o *tuxaua* do Taraquá, que foi meu piloto na primeira viagem ao Tiquiê), a propósito dos macus de Arara-Paraná – “não trabalham a terra, não sabem pescar, mal conseguem caçar, nutrem-se de frutas, vivem onde podem, sem construir casas, ainda usam machados de pedra, não são gente!” (...)

E esse desprezo para com os macus é tão arraigado nas tribos superiores que atinge também aqueles que já haviam aceitado seus costumes e os imitam, e não apenas isso, mas recai, inclusive, sobre os filhos que outros índios tenham com uma macu e que não são

considerados como tais, mas tão-somente como escravos, que o pai cederá ou venderá sem muita dificuldade. (Stradelli, 2009, p.232,233)

Descrições que antes endossavam a inferioridade destes povos ao falar, por exemplo, de suas “aparências miseráveis” (Spruce, 2006), aqui dão lugar a um relato que se baseia na perspectiva dos outros povos da região sobre os Makú. Stradelli prefere usar a palavra “sujeição” para descrever a relação entre os Makú e os “índios do rio”, mesmo os últimos sempre se referindo aos primeiros como se “não fossem gente”. Ainda que esta relação nem de perto se aproxime ao que os ocidentais entendem por escravidão, é inegável que os Makú são tratados e tidos com marcada inferioridade pelos demais grupos, como afirma Koch-Grünberg, “para todos os habitantes da região do Uaupés, os makú não são m̄ira (pessoas).” (Koch-Grünberg, 1995, p.277) Um ponto que chama a atenção na descrição de Stradelli é sua sensibilidade ao notar que os Makú estão inseridos nesse complexo cultural e também influenciam os grupos com os quais se relacionam, mesmo ocupando um lugar onde frequentemente são menosprezados.

Stradelli, também percebe o sofisticado conhecimento nativo envolvido nos deslocamentos dos índios pela floresta, caminhos compostos por toda uma rede de trilhas que ligavam as diferentes malocas e formavam assim verdadeiras vias terrestres camufladas entre locais importantes.

Além disso, uma rede de sendas abertas na floresta une entre si as malocas que existem ao longo das margens, de modo que, sem recorrer ao rio, elas estão em comunicação entre si. Nunca cheguei a uma maloca sem que seus habitantes já tivessem sido informados. E muitas vezes era impossível que alguém pudesse ter chegado, pela água, antes de mim, que navegava com uma ubá com sete remadores vigorosos; só mais tarde, quando conheci e percorri essas comunicações terrestres, tive uma explicação do enigma. (Stradelli, 2009, p.227)

Outro fato notado em suas primeiras impressões sobre o Uaupés era o dos índios usarem roupas e terem se apropriado do hábito de andarem vestidos. Como ele faz questão de ressaltar, a roupa não era mais que um acessório para os momentos nos quais os índios interagiam com os brancos, “não passa de um ornamento do qual fazem pompa diante daqueles que lhes ensinaram a vesti-lo, mas que abandonam tão logo o branco tenha passado.” (Stradelli, 2009, p.234). Interessante lembrar que ainda hoje a ideia de que o “índio verdadeiro” é aquele índio nu, no meio da floresta, que fala línguas ininteligíveis, ainda está bem vívida no imaginário do grande público. Não sei se estas

peças conhecem as histórias de violência que passaram estes povos até chegarem os dias de hoje, mas exigir que eles ainda estivessem nus é no mínimo surreal diante dessas realidades.

Em suas impressões sobre a região Stradelli narra também a continuidade da opressão dos comerciantes aos indígenas, e como as práticas de superfaturamento dos preços não cessavam:

Os produtos que nutrem o pouco comércio do Uaupés são: a farinha de *mandioca*, que é exportada para o alto rio Negro e, às vezes, até mesmo para Tomar; a borracha, cuja colheita é bastante importante no baixo Uaupés, isto é, da foz do Tiquié, embora também exista no baixo vale Pinu-Pinu e Jujutu e no Castanha, afluente do alto Tiquié, onde porém, é pouco ou nada utilizada; e a salsaparrilha, que provém da região das cachoeiras. Além disso, podem-se notar, embora representem um comércio muito limitado, o *tucun* ao natural ou fiado, o curauá, fiado, redes, cestos, *crajuru* e outras ninharias cujos nomes agora me fogem.

Esse comércio é feito habitualmente por negociantes mais ou menos civilizados, que vão levar aos indígenas aquilo que eles realmente não carecem, enganando-os de todas as maneiras e abusando da hospitalidade que o selvagem oferece ao estrangeiro. (Stradell, 2009, p.231)

As negociações entre brancos e índios também eram marcadas por um senso de superioridade europeu que sempre julgava levar vantagem nas transações. Anzóis, fósforos e outras miudezas eram trocadas por grandes quantidades de comida ou serviam como pagamento pelo trabalho de vários dias. Objetos mais desejados como espelhos, tecidos, facas, machados e terçados eram trocados por itens valiosos na vida nativa, que iam desde canoas, grandes raladores de mandioca, cerâmicas, até objetos rituais. Quando a negociação parecia difícil os brancos sempre tinham cartas na manga, entre as mais efetivas foi a sedução indígena pela cachaça (aguardente de cana), um dos meios mais utilizados para se obter êxito tanto no comércio, quanto para persuadir os índios às longas excursões e descimentos; Stradelli (1880) nos dá uma noção deste tipo de artimanha utilizada pelos comerciantes, que segundo ele trata o índio pior que um cachorro, como último dos seres, “pois, fiando-se em sua índole paciente, tem certeza de não ser mordido e, de qualquer maneira, sabe que sempre dará um jeito em tudo com um meio infalível: a cachaça (aguardente) *ultima ratio*, suprema tentação à qual tudo cede.” (Stradelli, 1880, p.240).

Os indígenas só precisam do estritamente necessário para todos os dias; apesar disso, hoje a colheita da mandioca é muito maior do que o consumo dos produtores; e são esses preguiçosos que fornecem a maior parte da farinha, a preços muitas vezes insanos, a quase todos os “ativíssimos” habitantes do Rio Negro, que, juntamente com os do Pará e do Maranhão, alimentam os *siringeiros* do rio inteiro, até a Venezuela. (...)

Claro que, especialmente para os pequenos negociantes, que nunca se cansam de espoliá-lo, o indígena não deixa com tudo isso, de ser indolente e preguiçoso, e eu serei para eles um encarniçado indianófilo: que seja. O índio para eles tem um grave defeito: não tendo necessidades para satisfazer e não sabendo o que fazer com todos os encalhes de loja que o especulador leva até ele e dos quais, há muito tempo, já reconheceu a inutilidade, não os aceita e cede contra a vontade um cesto de farinha de cinquenta a sessenta quilos, mais ou menos, que lhe custa tempo e suor, em troca de dois *cavados* (1,60) de tecido, dos quais não sabe o que fazer e que só usa por vaidade quando vai até ele aquele mesmo branco. Já vi venderem facões por oito e dez cestos de farinha; saias, por quatro, e outras roubalheiras do gênero. E esses vendedores não eram dos mais gananciosos. (Stradelli, 2009, p.240)

Tanto Stradelli quanto Koch-Grünberg (1905), tiveram a oportunidade de conviver de maneira mais próxima aos índios e se atentaram às nuances que perpassam a lógica de trabalho indígena. Suas descrições sobre as atividades e os modos de vida na maloca apresentam uma organizada divisão do trabalho e uma rotina nada monótona que envolve diversas atividades que podem ser entendidas como trabalho. Se para Alexandre Rodrigues Ferreira a colônia não ia pra frente por conta da mão de obra indígena que tinha aversão ao trabalho, Stradelli (2009) escancara a dependência que os brancos tinham do trabalho dos tidos como “preguiçosos” índios, e assim como Wallace (1979) critica a própria índole portuguesa quando faz a seguinte reflexão a esse respeito: “colônia latina, o Brasil, ao qual se acrescentou toda a indolência da raça indígena, é capaz de concepções grandiosas, de ímpetos e de entusiasmo, mas lhe faltará sempre a constância, diria mesmo a teimosia, que tanto caracteriza as raças nórdicas, para perseverar e vencer.” (Stradelli, 1880, p.230) O Conde também contraria o argumento de Rodrigues Ferreira que enfatizava que a mulher indígena era escrava de seu marido e que para consegui-la bastava “tão-só comprá-la de seus pais, ou melhor dizendo, dar em troca dela o que eles desejam, levando em conta que entre os gentios não existem moedas.” (Rodrigues Ferreira, 1983, p.96) Tipo de relação muito diferente foi descrita por Stradelli que percebeu a complexidade envolvida nos casamentos indígenas, tal como as nuances até então incompreendidas como o rapto matrimonial e toda a performance envolvida nestes momentos:

Originariamente, os casamentos deviam ser exógamos e feitos por rapto; ainda hoje esse uso é muito frequente. O rapto da moça escolhida data do tempo dos grandes *dabucury*. O raptor conduz a escolhida até um lugar, já preparado há tempo. Os parentes fazem estrépito, gritam, mas não se mexem, embora saibam perfeitamente onde os fugitivos se esconderam. Um ano depois, mais ou menos, os noivos voltam. Se a moça está grávida, o esposo presenteia o sogro com um cinto de dentes de taiussu, objeto muito apreciado e ao qual atribuem influência sobre a duração da vida de quem o possui; o pajé sopra sobre os esposos, e o matrimônio é concluído sem outras formalidades. Em caso contrário moça é devolvida aos parentes, que a aceitam de volta, sem objeção. Conheço algumas que, dessa maneira, foram raptadas três ou quatro vezes e ainda não encontraram marido. Jurupary estabeleceu a indissolubilidade do matrimônio, e talvez seja por isso que eles experimentam antes se a esposa serve. Ao ato da cópula em si não é dada grande importância: o que consagra o matrimônio é o dever dos pais de criarem seus filhos; quando isso não existe, a união dos cônjuges não tem mais razão de ser; e é por isso que, mesmo quando não houve o rapto, se de qualquer união nasce um filho, o matrimônio existe e é indissolúvel, escravos nisso do próprio dever. (Stradelli, 2009, p.248)

O pesquisador apresenta uma descrição sem julgamentos baseados em uma moral cristã e com isso consegue apresentar pontos importantes do matrimônio como a exogamia e como tais eventos se relacionam a um contexto mais amplo de festas e o “culto de Jurupary”. Mesmo sem ter presenciado um *dabocuri* ele consegue a partir dos relatos indígenas uma descrição muito próxima do que entendemos hoje sobre tais festas, nada parecido com as farras dionisíacas presentes em narrativas anteriores:

Nunca assisti a um *dabucury*, festa muito maior e mais solene do que o *cachiry*, pois se este é, por assim dizer, uma festa de família, ou quando muito, de tribo, que se repete a todas as luas cheias, salvo quando coincide com um *dabucury*, aquela é uma festa de tribo para tribo, de nação para nação. Os grandes *dabucury* só se dão duas vezes por ano em cada *maloca*, nos solstícios; mas essa não é uma regra muito certa. (...)

Porém, tanto o *cachiry* quanto o *dabucury* não são pura e simplesmente festas; são cerimônias religiosas, estabelecidas por Jurupary, ou, melhor dizendo, por ele confirmadas, pois ele já as encontrou quando veio, enviado pelo Sol, ensinar as novas leis e costumes aos homens, para ver se assim conseguiria encontrar no mundo uma mulher que fosse perfeita, ou seja, que fosse ao mesmo tempo paciente, reservada, discreta – virtudes essas que, dizem, não se encontram jamais reunidas num mesmo indivíduo feminino. (Stradelli, 2009, p.254)

Stradelli teve também um olhar diferenciado acerca dos petroglifos. Embora não atribuísse muita importância a eles das primeiras vezes que viu, percebeu que os indígenas tinham um apreço especial pelas inscrições. É um dos pioneiros a propor uma interpretação baseada na perspectiva indígena, além do levantamento e identificação sistemática das inscrições presentes na região do Uaupés. Em dezembro de 1890, em um encontro com um chefe Cobeua, Stradelli acredita ter encontrado a “chave” para desvendar os sentidos presentes nos petroglifos e apresenta esta interpretação:

Eureka! Parece que encontramos a linha da tradição que nos dará a chave para ler as inscrições. Ainda se conservava a explicação de alguns dos signos que as constituem. Eu tinha, em parte, razão, mas o velho Kuenomo tinha-a toda quando dizia a Max: ‘Vocês, para escrever suas histórias, tem o papel; nós temos as pedras’.

Um dos velhos moradores do lugar, o chefe cubéua, havia sido surpreendido por Mas enquanto explicava as inscrições a Marcellino (o *pajé* do Caruru que nos acompanha) e, apanhado em flagrante, não teve dificuldade em repetir a explicação a Max, primeiro, e depois a mim, tão logo cheguei. O que é extraordinário é que ele fez isso apesar de todas as caretas de meu pobre pajé, que, porém, não ousava se opor abertamente a essa propagação de segredos. No final, ele se adaptou tanto a ponto de suprir as lacunas de nosso narrador. A chave é incompleta e muito imperfeita, mas mesmo assim, já é bastante. Aqui vai ela: (Stradelli, 2009, p.353)

1		10		19	
2		11		20	
3		12		21	
4		13		22	
5		14		23	
6		15		24	
7		16		25	
8		17		26	
9		18		27	

Figura 9 - (Stradelli, 2009, p.354)

1. O inimigo passou sem desferir nenhum golpe;
2. luas de espera ou de permanência no lugar;
3. avancem, prossigam;
4. avançaram depois de ter permanecido no local tanto tempo quantas são as linhas transversais;
5. posição forte: os habitantes do lugar são amigos, segurança;
6. ovos de cobras, abundância de víveres;
7. cobra: o lugar é pouco seguro, é necessário estar de sobreaviso, é o lugar onde deve ficar a sentinela;
8. plena posse de terra, vitória;
9. instrumento para o suplício dos peixes, lugar onde se ficou para julgar (o suplício dos peixes consiste em se colocar o condenado dentro de uma grande gaiola de cipó, por meio da qual o padecente é mantido submerso na água do rio com a cabeça para fora, após ter sido precedentemente ferido em várias partes [do corpo] para que o sangue atraia os peixes e estes o devorem vivo, pouco a pouco; não creio que possa ver suplício mais barbaramente refinado);
10. [esse sinal] perto do instrumento do suplício significa que o imputado foi absolvido, não houve vítimas; no meio ou no fim das inscrições significa que as que seguem fazem parte das anteriores ou que nas proximidades há outras que as completam; isolado ou repetido: Não se deve contar com as forças do lugar, os meios de obter provisões serão escassos e difíceis;
11. [essas figuras] ou outras agrupadas de modo diferente: imagem das plêiades ou de Ceucy, mãe de Yurupary, e indica indubitavelmente que as inscrições que as acompanham pertencem aos ritos instituídos pelo reformador;
12. [essas figuras] ou semelhantes: máscara de Yurupary; é a prova de que os habitantes do lugar foram iniciados nos mistérios sagrados;
13. instrumentos musicais usados nas festas solenes e cuja vista é proibida para as mulheres, sob pena de morte;
14. armas;
15. *acangatara*, ornamento de penas para a cabeça;
16. braceletes;
17. *tamacuaré*, pequeno sáurio muito estimado devido a seus

costumes semi-anfíbios;

18. acutipuru;

19. *garça, Ciconia alba*, algumas vezes representa Yurupary;

20. sapos; (Todos os animais ente 20 e 25 representam nomes de chefes ou protagonistas das lendas, e, quando acompanhados de pontos que representam as estrelas, os representantes de lendas astronômicas.)

21. falcão;

22. coruja;

23. camarão;

24. maguary;

25. tamandoá;

26. homens;

27. mulheres; (Stradelli, 2009, p.355)

Apesar de sua interpretação bastante objetiva, Stradelli se mostra aberto às perspectivas nativas, não subjugando *à priori*, e nem compara a prática das inscrições nas rochas de maneira pejorativa com manifestações de outros povos, o que já é um salto comparado aos antecessores. O Conde vai além ao propor um significado que atribui aos petroglifos o papel de marcadores topográficos importantes para os povos que ali viveram; noção ainda atual para se pensar a questão.

### **Koch-Grünberg no Noroeste Amazônico**

Theodor Koch-Grünberg nasceu em abril de 1872, em Hesse, Alemanha, “na localidade de Grünberg, nome que mais tarde agregou ao seu próprio”. (Reichel-Dolmatoff, 1995, p.19) Filho de um pastor protestante, Koch-Grünberg teve uma sólida formação em filologia clássica nas universidades de Giessen e Tübingen, e trabalhou como professor em Hesse após 1896. Seu interesse pelos povos ameríndios era crescente, até que foi arrebatado pela etnologia e linguística sul-americana ao conhecer o Dr. Herrmann Meyer, que o convidou a integrar a segunda expedição ao Rio Xingu, no Brasil, em 1899. Tal convite foi recebido com honra por Koch-Grünberg já que a primeira expedição ao Xingu ficou famosa por ter sido realizada pelo já reconhecido etnólogo Karl von den Steinen.(1855-1929). (Reichel-Dolmatoff, 1995) Sua tese de

doutorado tratou justamente dessa experiência no Brasil Central, trabalho que chamou a atenção de Adolph Bastian, na época já tido como um grande mestre da antropologia alemã”. (Reichel-Dolmatoff, 1995, p.13) Bastian convida o então jovem linguista/etnólogo para trabalhar em Berlim, no grande Museu de Etnologia, onde pôde conviver diretamente com grandes nomes da antropologia de sua época como, “Eduard Seler, o mexicanista, Karl von den Steinen, que havia estudado as tribos do Brasil Central, e Paul Ehrenreich, que pouco tempo depois publicaria sua obra clássica sobre a mitologia dos índios.” (Reichel-Dolmatoff, 1995, p.13) Em 1903 realiza sua expedição ao Noroeste Amazônico, e retorna à Alemanha em 1905, a viagem foi encomendada pelo Museu Real de Etnologia de Berlim, sob orientação do Professor Adolf Bastian:

Empreendi minha viagem no mês de abril do mesmo ano. Percorri o alto Rio Negro e seus afluentes Içána, Caiarý-Uaupés y Curicuriarý e regressei pelo Apaporis e o Japurá ao Rio Amazonas, desde onde empreendi minha viagem de regresso à pátria, onde cheguei até finais de junho de 1905. (Koch-Grünberg, 1995, p.35)

Em sua volta, Koch-Grünberg dedicou grande tempo a todo material coletado na viagem, e posteriormente publicou em revistas especializadas trabalhos principalmente sobre a linguística dos povos sul-americanos, mas também exposições fotográficas e livros com o material de sua expedição. Pouco tempo depois, entre 1911 e 1913 empreende outra expedição à Amazônia, desta vez na região de fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana Inglesa, dos quais resultou o livro “Do Roraima e o alto Orinoco”, um clássico da etnologia e linguística da região. Em 1913 foi professor de “Etnologia na Universidade de Friburgo e, em 1915, diretor científico da seção América do Sul do Linden-Museum de Stuttgart, assim como docente na Universidade de Heidelberg.” (Reichel-Dolmatoff, 1995, p.16)

Em 1924, em um contexto de crise pós-guerra na Alemanha e toda Europa, Koch Grünberg aceita o convite do famoso geógrafo Hamilton Rice (1875-1956) da Universidade de Harvard, para integrar uma expedição norte-americana que iria explorar as cabeceiras do Orinoco e Rio Negro. Foi nesta viagem que Koch-Grünberg faleceu vítima de malária em outubro de 1924, na cidade de Vista Alegre, mas suas obras e contribuições gerais com relação aos estudos das sociedades indígenas da América do Sul certamente transcenderam sua vida:

É frequente que o leigo se sinta inclinado a olhar com desprezo a estes “selvagens” porque andam nus e tem outra cor de pele, especialmente

quando os “conhecimentos etnográficos” se limitam a duvidosa literatura dos “contos de índios” que se devoraram nos anos juvenis. Espero poder contribuir com minhas narrações a apagar estes preconceitos e a fazer mais acessíveis estes povos primitivos ignorados a um círculo maior de pessoas com o fim de conseguir uma apresentação mais justa. (Koch-Grünberg, 1995, p.35)

O desejo expresso no prefácio da obra de Koch-Grünberg aqui analisada, “Dos años entre los indios” (1995), certamente foi alcançado, e seus trabalhos foram responsáveis por apresentar ao mundo outras facetas dos indígenas sul-americanos, facetas estas, muito mais humanas. Fruto de sua expedição ao Noroeste Amazônico, o livro consegue abarcar informações acerca de múltiplas esferas sociais e de maneira contextualizada, em especial aspectos da cultura material, cosmologias e linguística. Um trabalho nada fácil devido à incrível variedade cultural da região e o período relativamente curto para um empreendimento dessa magnitude. Além das descrições detalhadas sobre as técnicas utilizadas pelos indígenas em suas vidas na floresta, seus rituais e danças, as contribuições de Koch-Grünberg relativas à linguística da região são sem dúvidas um legado inestimável. Defronte à “Torre de Babel” que é o Noroeste Amazônico, o pesquisador foi o primeiro a mapear e classificar as diferentes línguas e famílias linguísticas dos povos que habitam a região, muitas delas até então desconhecidas.

Apesar da expedição ter sido financiada pelo Museu de Etnologia de Berlim, como o próprio Koch-Grünberg esclarece, seus objetivos vão para além de um simples colecionista que busca curiosidades etnográficas para suas respectivas instituições financiadoras

Meu interesse primordial nesta viagem não foi o de um colecionista. Meu propósito principal, durante prolongadas permanências com as diferentes tribos e nos distintos povos, foi o de experimentar, junto com os índios, sua forma de vida e assim formar uma ideia de sua visão de mundo, posto que em uma travessia rápida pela região explorada as impressões que obtém o viajante são frequentemente vagas e incorretas. (Koch-Grünberg, 1995, p.35)

Koch-Grünberg reconhecia o conhecimento tradicional, e seu interesse etnográfico aliado à capacitação linguística o permitiu alcançar um alto nível de entendimento acerca dos modos de vida de diferentes grupos do Noroeste Amazônico. Além disso, o cientista teve a perspicácia em notar que muitos dos sentimentos negativos que os indígenas nutriam contra os brancos, tais como a desconfiança, ou a raiva, nada mais eram que reações a um período tão prolongado de violências que

partiram de início justamente pelos chamados civilizados

Inicialmente, o índio livre sempre manifesta desconfiança frente ao homem branco, e não sem razão, já que em muitos casos entra em contato com aventureiros e más pessoas, provenientes de todo o mundo, a falar, a escória da humanidade. Assim sucedeu na época dos primeiros conquistadores, e infelizmente ainda hoje em dia acontece assim em muitas regiões da América do Sul.

Mas, se depois de uma longa convivência, o índio se dá conta de que o branco o quer, sua desconfiança se desvanece rapidamente e se manifesta sua verdadeira natureza amável. Então se apresenta como realmente é: uma inofensiva criatura da natureza quando está em condições normais, e que geralmente retribui a bondade do branco com sua absoluta confiança.

É por isso que o viajante livre de preconceitos, que não considera o índio como um objeto experimental para seus estudos, senão que desde o começo o trata como um ser humano, encontra nele um homem com marcada individualidade. (Koch-Grünberg, 1995, p.37)

O pesquisador conseguiu perceber os limites da tão exaltada neutralidade científica nos caminhos rumo ao entendimento da alteridade. Ele era sim um cientista, mas para apreender outras formas de ver o mundo, compartilhava dessas outras realidades sem preconceitos. A abertura ao outro, e sua sensibilidade ao se relacionar antes de tudo com seres humanos, certamente fizeram uma enorme diferença positiva na obra de Koch-Grünberg. Ele foi antes de tudo um admirador do conhecimento indígena e pioneiro ao notar um tipo de relação que os índios do Noroeste Amazônico tinham com o ambiente muito diferente da que os brancos sempre tiveram. Em diversos trechos se mostra fascinado com este conhecimento, por exemplo, ao narrar os sistemas de localização usados pelos índios na floresta, a arquitetura e organização da maloca, a engenhosidade e habilidade envolvida na caça, a produção de venenos e remédios extremamente eficientes extraídos da selva, e também o conhecimento tradicional envolvido no manejo da paisagem. Os índios eram mais sutis em suas intervenções ao ambiente que estavam inseridos, mas extremamente eficientes, e Koch-Grünberg foi capaz de notar a construção paisagem antrópica, principalmente através das florestas de palmeiras tão importantes para a vida indígena; um tema que só veio a alcançar um público mais amplo recentemente, mais de um século depois.

A praça do povoado está rodeada por uma bananeira com palmas de folhas largas e altas palmeiras de pupunha, cujo fruto as mulheres preparam toda sorte de delícias. Esta palma é uma das plantas úteis mais importantes dos índios; a reproduzem por meio de mudas, já que o coração da semente, duro como uma pedra, não permite a reprodução, e inclusive tem desaparecido as vezes totalmente, a partir disto se pode concluir que se trata de uma cultura de séculos. (Koch-

Seu trabalho sobre o Noroeste Amazônico é de uma relevância tal, que mesmo com mais de cem anos permanece atual em temas diversos sobre a região. Além da descrição das festas Jurupari, sua abordagem contempla também aspectos sobre a vida na maloca, ritos fúnebres e matrimoniais, a relação entre índios e brancos, várias facetas da arte indígena como os motivos corporais, máscaras cerimoniais e adornos, descreve com detalhes as atividades de subsistência como a caça, a agricultura, bem como todos os artefatos utilizados e conhecidos pelos índios que ele teve acesso, tudo isso de maneira contextualizada e sistemática. Índices com variações pluviométricas, meteorológicas, e de temperatura, análises dos tipos de solo, e mais uma série de informações em áreas diversas do conhecimento dão a dimensão da abrangência da obra. Sua contribuição para os estudos da linguística da região é de fato sem precedentes. Anexos com vocabulários e a classificação sistemática de mais de quarenta línguas da região, incluindo a identificação das várias que constituíam a família linguística que ele chamou de Betoya, atual Tukano oriental; e mapas detalhados sobre as distribuições dos grupos e as línguas faladas. Se trata de uma obra que ao esmiuçar etnograficamente tantas esferas da vida indígena, e abarcar informações de tantas das “ciências modernas” em um mesmo compêndio, como linguística, ecologia, etnologia, geologia, geografia, botânica, zoologia, astronomia, cartografia, entre tantas outras; se tornou uma espécie de “guia” fundamental àqueles que desejam iniciar os estudos sobre a região. Atualmente é difícil se pensar em trabalhos com essa abrangência e interdisciplinariedade sendo realizados por um único pesquisador.

Seu estudo acerca dos petroglifos não foi menos detalhado e englobou não apenas aqueles vistos em seu trajeto pelo Noroeste Amazônico, mas ao longo de sua viagem por toda América do Sul, resultando no livro “Petroglifos sul-americanos” (1909). Não discutirei esta obra aqui, mas já em “Dos años entre los indios”, ele dá mostras de seu interesse em saber a perspectiva indígena sobre tudo que interessava aos índios, e no caso dos petroglifos não seria diferente

Em 7 de janeiro tomamos o café-da-manhã sobre as Pedras de Camarões. Mandú me contou que “Cristo” havia gravado as figuras nas rochas e depois havia disparado uma flecha até o outro lado da extensa bahía contra uma alta palmeira caraná. “Como chamam os siusí, este ‘Cristo’?”, perguntei ao chefe. “Yaperíkuli”, me respondeu. “Era um tupã e um ser humano ao mesmo tempo, o primeiro homem, o primeiro baniwa. Yaperíkuli é também o autor de todos os demais petroglifos.” (Koch-Grünberg, 1995, p.218)

Mandú apresenta um discurso cristianizado, mas completamente ressignificado. Diferente do que os missionários pregavam, em que o herói cultural se associa a figura do Diabo, aqui Yaperíkuli é Cristo, o primeiro baniwa, homem e deus simultaneamente. Não dá para deixar de valorizar aqui esta agência indígena que ressignifica criativamente, e não aceita discursos impostos pelo agente colonial. Posteriormente Koch-Grünberg descobriu como eram feitos os petroglifos, e que existia a chance de alguns deles serem mais recentes do que ele imaginava. Com o tom da descrição habitual, ele narra o que experienciou, e não subjuga as interpretações nativas que permanecem válidas dentro daquela outra forma de se perceber o mundo.

Durante os dias seguintes, passamos com grande esforço as cachoeiras de Cayú, Mirapára e Yauareté, as únicas corredeiras do médio Curicuriarý. Na Cachoeira de Cayú encontrei petroglifos levemente gravados nas rochas e que tinham umas poucas semanas de existência ou mesmo alguns dias. Representavam de uma maneira primitiva macacos e seres humanos e ao lado figuras de caráter ornamental. Pude ver aqui pela primeira vez a forma como se executam estas gravações que com tanta frequência alcançam profundidades consideráveis. Estas rochas gravadas se encontram quase sempre no lugares onde a correnteza é mais forte devido às corredeiras, onde há rochas lisas e onde o arrastar das embarcações exige mais demora. Um índio grava, sem dar maior importância, uma figura qualquer friccionando a rocha com o fio de uma pedra; o desenho se conserva por longo tempo na rocha dura e lisa. Outro índio que passa pelo lugar mais tarde, impulsionado pelo instinto de imitação, repete os contornos da figura; assim ocorre uma e outra vez até que se formam as profundas ranhuras; isto se consegue em menos tempo do que poderia imaginar. (Koch-Grünberg, 1995, p.237)

Aqui tenho a discordar com relação ao suposto “instinto de imitação” alegado por Koch-Grünberg, já que as razões que levam os índios a produzirem os petroglifos não são unanimidade, mas, de qualquer forma, tem um importante lugar nas cosmologias. Ainda assim Koch-Grünberg consegue identificar que estas expressões indígenas já davam mostras da importância de Yaperíkuli nas elaborações nativas acerca do mundo e como tais crenças se manifestavam em outras esferas da vida cotidiana. São mais um passo importante na compreensão do Jurupari.



Figura 10 - Petroglifos na Cachoeira de Tipiáca. Representação dos dançarinos com máscaras. Rio Caiary-Uaupés. (Koch-Grünberg, 1995, p.71)

### **Os abusos do ciclo da borracha**

Em seus primeiros momentos em São Gabriel, então capital do Rio Negro em 1903, Koch-Grünberg se impressiona com o estado deplorável que se encontrava a localidade: “a situação que impera neste povoado contradiz a de qualquer outro lugar; aqui não se ofereciam alimentos aos viajantes que chegavam, mas se esperava que eles o trouxessem.” (Koch-Grünberg, 1995, p.59) Surpreendentemente, São Felipe, vilarejo pouco mais acima no Rio Negro, na época era uma lugar diferente dos demais da região, e tinha muito melhor aspecto e estrutura. Foi lá onde Koch-Grünberg estabeleceu sua “base” para as expedições e ficou muito amigo de Don Germano, colono e empreendedor espanhol, que tinha vários negócios na região administrados sob o nome de “Casa Garrido”, entre eles a exploração da borracha, tão lucrativa nesse momento. A administração de Don Germano, descrita por Koch-Grünberg como severa, mas também justa, o deixou muito admirado, o pesquisador atribuía o sucesso da cidadela ao longo trabalho deste homem que tanto o ajudou em sua estada em terras brasileiras. A dinâmica envolvida na logística da borracha e outras mercadorias às quais

comercializava a “Casa Garrido” é importante para nos atentarmos para o grande alcance dos poderes de Don Germano neste período:

Contudo, os lucros da Casa Garrido, igual ao de tantos outros, derivam do comércio de borracha. Durante a época das chuvas, quando o rio alcança seu nível mais alto e a navegação resulta mais fácil e segura, Don Germano envia um batelão rio abaixo, a Trindade ou Santa Izabel, para trazer as mercadorias que por sua ordem deixou ali o vapor em Manáos, para logo armazená-las em São Felipe. Quando se aproxima a época da seca, que geralmente vai de agosto a fevereiro, todo mundo se prepara para a extração da borracha. Don Germano envia seus imponentes filhos, que exploram, em parte por sua própria conta, borracha no baixo Caiarý com índios semicivilizados, e também viajam pelo Rio Negro até a fronteira venezuelana, a trocar borracha por mercadorias europeias, como o fazem os chamados regatões. Quando já se extraiu vários milhares de quilos de borracha, um grande batelão os transporta até o vapor de Manáos, onde os recebe o representante da Casa Araújo Rozas & Cia. faturando-os de acordo com o preço vigente; um cálculo que resulta pouco confiável devido ao fato do preço da boracha variar constantemente e registra mudanças consideráveis de um dia para outro por manipulações artificiais dos monopólios de Manáos. (Koch-Grünberg, 1995, p.64)

Talvez a proximidade de Koch-Grünberg com Don Germano, ou pelo fato do colono espanhol tratar os índios com mais humanidade que outros comerciantes, tenham sido responsáveis por tantos elogios por parte do pesquisador. De toda forma a “Casa Garrido” era um grande empreendimento que dependia da mão de obra indígena, no caso, escrava. Como afirma o cientista, os indígenas “dessa região, igual a boa parte dos do baixo Caiarý, mantêm com a Casa Garrido uma espécie de escravidão por dívidas. Este sistema de endividamento é exercido por todos os latifundiários e comerciantes brancos com os índios de todo o Rio Negro.” (Koch-Grünberg, 1995, p.64) Don Germano detinha o monopólio da extração e distribuição da borracha e mercadorias na região e para isso se utilizava de chefes indígenas que serviam como inspetores dos trabalhos realizados, ou intermediários entre as relações entre patrões e trabalhadores índios. Os nativos que ocupavam tais posições eram seduzidos, sobretudo com mercadorias, e colocados em posição de destaque pelos brancos senhores da região.

Todavia, havia lugares onde cessava o controle de Garrido, pois, no início deste século, as altas extensões do Içana e seus afluentes ainda tinham pouco contato com os brancos. Entretanto, nessas regiões os efeitos indiretos do regime de extração da borracha certamente eram sentidos. Um deles era a migração de comunidades inteiras para áreas de pouco contato. (Wright, 2005, p.209-210)

A realidade de conflitos e mortes não cessa. As inserções brancas na região pelo lado colombiano durante o primeiro ciclo da borracha parecem ter piorado e adicionado mais violência a uma convivência já nada pacífica com os índios. Os abusos dos seringueiros brancos, o emprego da mão de obra indígena nessa atividade, e muitos dos conflitos que terminaram em massacres, são narrados por Koch-Grünberg em sua passagem pelo Uaupés. Em certo momento um índio Cubeo fala sobre essa rotina de guerra: “me contou com franqueza que ele era um dos índios que haviam matado uns poucos meses atrás a alguns colombianos quando passavam a Cachoeira de Yuruparí, depois de estes terem assassinado a tiros um Kobéua, e roubado e violado as mulheres” (Koch-Grünberg, 1995b, p.93). Em meio a este contexto do auge da borracha descrito por Koch-Grünberg, as relações entre os senhores e os índios eram marcadas tanto pelo “uso do terror e da violência em que os comerciantes da borracha enviavam seus jagunços para reunirem índios, frequentemente à força e com a ajuda dos militares locais” (Wright, 2005, p.208); mas também pelo sistema de aviamentos, em que os comerciantes negociavam com as lideranças força de trabalho em troca de mercadorias que eram dadas antecipadamente, e a dívida nunca era saldada. (Wright, 2005).

Os comerciantes brancos negociavam com os índios, que antes da chegada europeia já tinham redes extensas e bem estabelecidas de trocas que englobavam as bacias do Rio Negro, Orinoco e Japurá, até o sopé dos Andes. Koch-Grünberg fala sobre tais redes e como a utilização dessas rotas pelos comerciantes brancos deixou este sistema de comunicação truncado entre povos que antes mantinham relações de troca frequentes. O autor dá exemplo dos caminhos indígenas utilizados por comerciantes para atividades entre os rios Caiarý e Aiarý, onde os “grupos de ambos os rios sustentam através dessa passagem um ativo comércio entre si, que se manifesta no intercâmbio de seus produtos culturais e no casamento de membros de ambas comunidades”. (Koch-Grünberg, 1995, p.137)

O cientista ressalta como a atividade comercial é um aspecto marcante da vida indígena, e se mostra admirado com a seriedade de tais relações: os índios “entram em acordo quanto ao valor de troca sem gritos nem discussões e, ainda que as vezes o pagamento demore vários meses, sempre se faz com a maior exatidão”.(Koch-Grünberg, 1995, p.152) Interessante que mesmo admirado com a honestidade dos índios para os negócios, Koch-Grünberg, famoso pelo caráter ilibado e honestidade nas inúmeras transações das quais participou em sua árdua coleta de artigos etnográficos,

parece não haver resistido ao ver o xamã embriagado e em posse de peças que caíam como uma luva em suas coleções:

“De novo, o xamã era o mais bêbado e eu aproveitei a oportunidade para comprar boa parte de seu arsenal mágico, isto incluía implementos de distintas e longínquas regiões (...). Depois, quando meu amigo voltou a estar sóbrio, se arrependeu de todo o negócio e quis desfazê-lo, mas já era tarde demais.” (Koch-Grünberg, 1995, p.95-96)

Nestas passagens fica nítido como o discurso pode fazer malabarismos para dar conta das inúmeras formas de se diminuir o outro. Se aproveitar da bebedeira do xamã para aumentar suas coleções etnográficas não pareceu algo condenável aos olhos de Koch-Grünberg, que inclusive publicou seu feito como se sua atitude fosse louvável, no mínimo uma inocente esperteza.

Outra questão advinda da colonialidade é o encontro de diferentes lógicas, o que muitas vezes resulta em conflitos; um desses descompassos se dava justamente nas trocas, em que a lógica ocidental da prática do comércio e acumulação de riquezas entrava em atrito com as trocas indígenas marcadas pelo princípio da dádiva. (Mauss, 1925) Em sociedades onde impera a lógica da dádiva, Mauss (1925) adverte, para a importância da circulação dos bens simbólicos, e a responsabilidade imbricada nas três etapas deste tipo de trocas: o dar, o receber e o retribuir. Cada uma destas etapas respeita um tempo específico, importante para dar a noção de continuidade e estabelecimento das relações entre as pessoas ou grupos. Aqui é a circulação o que gera prestígio, enquanto a acumulação de bens é sinônimo de avareza ou mesquinharia. No comércio ocidental, pautado pela lógica de acumulação, as trocas se dão ao mesmo tempo, e com o valor da mercadoria previamente definido, o que encerra ali a relação e não gera uma continuidade. Descompassos nas trocas de mercadorias entre brancos e índios ocorreram por conta dessa dificuldade de entendimento entre estas duas realidades que se encontraram.

Koch-Grünberg foi o responsável por divulgar e lançar luzes sobre facetas e costumes indígenas que antes eram incompreendidos, ou mal jogados como foi o caso da participação das mulheres na comunidade e da vida nas malocas, muitas vezes alvos centrais das acusações missionárias.



Figura 11 - “Maloka Kobéua. Surubiróca. Rio Cuduiary.” (Koch-Grünberg, 1995, p.85)

Mesmo os argumentos do pesquisador com análises mais sóbrias e maior veracidade empírica, que reiteravam o elevado nível moral e rígida conduta exigida na vida na maloca, não foram suficientes para evitar a verdadeira perseguição salesiana às “casas de Yurupari”. Diferente das estratégias de aldeamentos adotadas pelos missionários anteriores, “os Salesianos conseguiram o mesmo resultado por meio de suas campanhas contra as malocas. Estas grandes casas de famílias extensas foram declaradas como centros de corrupção e promiscuidade e lugar de contínuas orgias.” (Hugh-Jones, 1981, p.38). As descrições de Koch-Grünberg (1995), pesquisador que teve a oportunidade de conviver com os índios por mais tempo em suas casas, são muito claras com relação ao tipo de vida levado ali, que nem de longe era o quadro dionisíaco pintado por viajantes, pesquisadores eurocêntricos e missionários. Ao passar alguns meses em uma maloca siusí (povo de língua aruak), em Cururuquara, no rio Aiary, além de chamar a atenção para a arquitetura exuberante da construção, ele destaca a forma de vida muito bem organizada naquelas habitações e o princípio da exogamia linguística:

Quase sempre, os habitantes da maloca pertencem a uma mesma família, dentro do sentido mais amplo da palavra; é frequente que seja formada por um casal mais velho, seus filhos e as famílias deles. Dado que nunca se toma uma mulher do mesmo grupo, sempre se encontram mulheres pertencentes a outros grupos, com línguas diferentes. O mais velho da família neste caso é o chefe do lugar ou da comunidade. (...) Cada uma das partes da casa, até a menor, tem um

nome específico. (...) Por regra geral o interior da maloca se mantém limpo. Os habitantes varrem com frequência o chão de terra batida, já que para eles a limpeza é uma das normas principais da vida. O número de habitantes de uma maloka é muito variável, vai de 10 a 100 pessoas, que convivem harmoniosamente dentro de um grande recinto. Por alguns meses me alojei em uma destas malocas e nunca vi uma briga ou um controvérsia. Em termos gerais, posso dar o testemunho do alto nível moral destas pessoas. (Koch-Grünberg, 1995, p.100-102)

Koch-Grünberg (1995) conta como os índios tinham mais abertura e naturalidade ao falar de temas como o sexo, tratados com extremo decoro e pudor pelos cristãos da época: “falavam de todos os temas relacionados com o sexo de maneira comum porque o consideram algo muito natural, mas rechaçam atemorizados qualquer classe de obscenidade.” (Koch-Grünberg, 1995, p.265) Enfatiza também a total decência das mulheres, que mesmo nuas ou simplesmente pintadas, nunca deram sinais de serem as “ninfas sedutoras” narradas por outros. “Apesar de suas escassas vestes, nunca vi entre as mulheres a menor indecência. Inclusive mulheres desnudas se comportavam com tanta decência que um até se esquecia de sua nudez.” (Koch-Grünberg, 1995b, p.143) Neste, como em muitos outros casos, fica claro que a malícia estava na cabeça dos brancos, e não na índole indígena.

Se, as mulheres eram descritas como escravas de seus maridos em Alexandre Rodrigues Ferreira, ao final do século XVIII, a convivência no cotidiano das aldeias mostrou a Koch-Grünberg como elas tinham sim grande poder de decisão em diversos aspectos da vida da comunidade: “era notável a influência que tinham as mulheres. Quando quis adquirir alguns pescados defumados para a continuação da viagem, o dono me disse que para isso me entendesse com sua mulher, já que era ela a quem pertencia os pescados.” (Koch-Grünberg, 1995, p.265)

O cientista também se atenta para a importância cerimonial dada a ritos católicos em alguns dos povos onde passou, em que indígenas remanescentes das missões, ou que receberam algum ensinamento da doutrina, ou “ainda os que esqueceram ou nunca conheceram a importância desse ato santo, vêm, contudo, no batismo, uma cerimônia com certo ar de bruxaria que provê grandes promessas para a prosperidade das crianças”. (Koch-Grünberg, p.202) O pesquisador conta como em diversas localidades do alto Rio Negro foi convocado a realizar batismos mesmo não sendo padre, por ser o único branco que passava pela região desde muito tempo, e assim acumulou inúmeros afilhados pela Amazônia. Tal fato nos diz um pouco sobre o que os índios pensavam

acerca dos brancos, e como se apropriaram de tais ritos e os inseriram ao seu conjunto próprio de práticas xamânicas. Os benzimentos de nascimento são muito comuns e fundamentais para a construção da pessoa em diversos grupos do Noroeste Amazônico, o batismo se inseriu como mais uma das curas necessárias neste período, que deveria ser realizado necessariamente por uma figura externa, no caso, o branco.

“Nenhum missionário tinha estado entre os Baniwa desde meados do século XIX, todavia vários Baniwa tinham crescido em missões do Rio Negro. Comerciantes eram vistos como agentes das missões e frequentemente solicitados a “batizar” crianças Baniwa. O próprio Koch-Grünberg foi solicitado para batizar - isto é, dar um nome cristão - a sobrinha do chefe. Essa atribuição do poder de batizar aos agentes externos talvez fosse compatível com o tipo de identidade religiosa inter-étnica forjada no contexto das relações patrão-cliente.” (Wright, 2005, p.213)

### **A profanação da máscara de Jurupari**

Por volta de 1880 chegou à região do Uaupés Venâncio Zillochi, padre da ordem dos franciscanos que se instalou em Táacua, e trabalhou para reerguer os trabalhos missionários na região do Uaupés. Pouco tempo mais tarde, em 1882 e 1883, juntaram-se a ele o padre Matteo Canioni e o padre Illuminato Coppi, o último conhecido por sua rigidez e campanha contra os “ídeos” indígenas, como o culto à Jurupari. Até 1883 já haviam se estabelecido em três centros, “Venancio no Tiquié, Camioni sobre a parte baixa do Vaupés em Taracúa, e Coppi sobre Panoré.”(Hugh-Jone, p.34) Até que, durante um episódio de profanação dos objetos sagrados, os índios se rebelaram e os missionários foram expulsos da região.

De posse do diabólico ídolo, quis tentar tirar daquelas gentes o erro principal de suas crenças extravagantes, desenganando-as e mostrando às mulheres a Divindade proibida, dando um primeiro e corajoso assalto a Satanás. (Coppi *apud* Bernardini *in* Stradelli, 2009, p.20)

Como se pode notar pela afirmação, o frade franciscano Giuseppe Illuminato Coppi, chegado à região em 1883 após dez anos de trabalho na Bolívia, não era um devoto dos mais amenos. Interessado na conversão rápida e efetiva dos índios, e com o intuito de acabar de vez com as falsas crenças e o “culto ao diabo”, é ele um dos personagens principais de um evento marcante no Noroeste Amazônico tanto para os

indígenas quanto para as atividades missionárias na região: a exposição ao público da máscara<sup>14</sup> de Jurupari durante a missa, em especial as mulheres. Tal fato, diferente do que fora imaginado pelo frade Coppi, não conseguiu abalar as convicções nativas, muito pelo contrário, os índios enfurecidos colocaram os missionários em rota de fuga, que só conseguiram se salvar graças à intervenção do cacique. O primeiro que dá uma versão sintética da história é Ermanno Stradelli (1880), que inclusive chegou a conhecer Illuminato Coppi em Manaus após o acontecido.

No Uaupés foram várias vezes iniciadas, retomadas, abandonadas as missões, e não só isso, mas todos os tipos de missões: religiosas, com os carmelitas e os primeiros franciscanos, de 1841 a 1853 ou por volta disso; depois laico-militares, com o tenente Jesuíno, morto há pouco, e pouco mais civilizado que os civilizando... (...)

Mas isso não durou muito, e o Uaupés ficou por muitos anos, abandonado à própria sorte. Em 1879, foram retomadas as missões dos franciscanos, e o primeiro a ir até lá foi o frade Venanzio Zilochi, da nossa Piacenza, seguido em 1881, pelo frade Matteo Canioni, da Córsega, excelente coração, e, em 1883, pelo frade Coppi, que, devido à exposição no púlpito da máscara de Jurupari, arriscou-se a ser massacrado, em Ipanoré, junto com Canioni – e o teriam sido, se não houvessem fugido o quanto antes. O próprio Coppi, na tentativa de retomar a posse das missões, apoiado pelos soldados, tornou isso muito difícil; e agora, embora não tenham sido suprimidas, estão, porém abandonadas. (Stradelli, 2009, p.233)

Em suas narrativas Stradelli, que por vezes se declara um “indianófilo” não apresenta grandes oposições às atividades missionárias, talvez por ser tão próximo de vários frades, que inclusive o ajudaram frequentemente em suas viagens, como foi o caso do Frade Venancio. Essa dificuldade em criminalizar o ato dos missionários se percebe em seu breve relato sobre o ocorrido envolvendo a exposição da máscara Jurupari, o pesquisador tenta manter sua linha de escrita que consiste em descrever sem julgamentos morais, o que nesse caso especificamente era difícil, tão condenável foi a atitude dos missionários. Anos depois Koch-Grünberg (1905) ao percorrer a região nos mostra que a má fama do Frade Coppi continuava bem viva na memória indígena e nos fornece uma descrição mais precisa do acontecido:

Nos contou o ancião que também os Tariána e outros grupos do médio Caiarý tinham fantasias com as quais dançavam nas festas de

---

<sup>14</sup>A referida máscara é também chamada *makakaráua* (pelos de macaco). (Stradelli, 1880; Koch-Grünberg 1905). “De acordo com o relato de Antonio Loureiro (Discurso,p.17), tratar-se-ia de uma máscara feita de pelos pubianos femininos “cortados por ocasião da primeira menstruação e entrelaçados em pêlos de macaco”, conforme Orjuela complementa em seu livro.” (Stradelli, 2009, p.233)

Yuruparý. Estes trajes, dos quais cada grupo usualmente só possui dois, são elaborados com pelos de macaco, por isso em língua geral se chamam simplesmente *makakaráua* (pelos de macaco). Se mantinham com medo e muito segredo das mulheres. Isto deu também motivo para a expulsão dos missionários.

O padre José havia conseguido obter uma dessas fantasias por meio do cacique dos tariána em Yauareté, que estava em inimizade com as pessoas de Ipanoré, e o havia escondido na Igreja. Domingo, quando havia muita gente na igreja, especialmente mulheres, o padre Mateo, que celebrava a missa, os mostrou subitamente o yuruparý para demonstrá-los que não deviam temer aos demônios e derrotar assim, de uma vez, o paganismo. Um terrível tumulto foi a resposta a essa péssima jogada. As mulheres se jogaram ao chão e cheias de medo esconderam o rosto; trataram de fugir, mas encontraram todas as portas fechadas e o padre José como sentinela diante delas. Os homens se lançaram com bastões e outras armas sobre o padre Mateo, para tomar-lhe o Yuruparý e matá-lo pelo seu delito. E este, por sua vez se lançou sobre eles com um pesado crucifixo de bronze. Os dois missionários se encontravam no maior dos perigos e só a intervenção do cacique conseguiu salvá-los da morte. Sob ameaças dos índios tiveram que embarcar imediatamente, para não voltar jamais. (Koch-Grünberg, 1995b, p.19-20)

As estratégias de conversão dos missionários tentavam invalidar as crenças indígenas, e pior, traçavam analogias entre os personagens das cosmologias nativas e o demônio cristão, de maneira a tornar o que antes era uma divindade, na pior das entidades maléficas. O desrespeito à alteridade e a satisfação em infringir conscientemente uma das principais leis do outro, fazem parte desses *modus operandi* missionários. Se para edificar um mundo cristão for necessário destruir outros mundos, esse é o preço a se pagar pela civilização. Dessa forma até o início da década de 1890 houve relativa ausência missionária na região. (Hugh-Jones, 1981).

O histórico das atividades das missões na região mostram períodos que variam entre sua maior e menor presença, até que se efetivaram por volta de 1910 com a criação da Prefeitura Apostólica do rio Negro fundada imediatamente depois que os Salesianos se estabeleceram na área, assim como missionários Montfortianos. A decadência do primeiro ciclo da borracha nesse período, e perda de poder de comerciantes que agiam com tirania e se impunham pela força, foram fundamentais para essa ascensão destes movimentos religiosos, “desde então a presença missionária se tornou permanente”. (Hugh-Jones, 1981, p.30) A guerra salesiana contra as malocas continuou e “até 1960 as últimas malocas que restavam no Vaupés Brasileiro haviam sido destruídas.” (Hugh-Jones, 1981, p.40). Logo após a Segunda Guerra Mundial, houve também a chegada de missões protestantes, e uma litigiosa “disputa por almas”

entre as duas vertentes cristãs, que ocasionou diversos conflitos entre grupos por conta da intolerância religiosa e preceitos fundamentalistas pregados pelos missionários mais radicais; tais atritos entre os grupos ainda estão vivos.

### **O Jurupari dos índios a partir de Stradelli**

Se para alguns brancos, principalmente os missionários, Jurupari era o próprio diabo, a perspectiva indígena acerca dessa entidade era totalmente diversa. Embora os índios se referissem a Jurupari com um respeito temeroso, cientistas que vieram tempos mais tarde, como Ermanno Stradelli ao final do século XIX e Koch-Grünberg no início do XX, conseguiram demonstrar que o “culto do Jurupari”, não tinha relação com uma entidade maligna, mas pelo contrário, se relacionava com o manejo do mundo, através de uma série de leis e comportamentos defendidos por Jurupari, tidos como a maneira certa de viver que deveriam ser obedecidos pelos seus seguidores.

Apesar de manter uma postura política e amistosa com as missões e seus integrantes, Stradelli, mantinha também seu senso crítico a respeito das informações vindas destas fontes. Ele, que já tinha ouvido falar sobre o Jurupari na região do Uaupés e estava interessado em entendê-lo, percebeu que o relato do Frade Coppi, bem longe das perspectivas indígenas, estava mais para o radicalismo dos primeiros missionários para os quais o diabo era onipresente. (Stradelli, 2009)

Desde minha primeira viagem, o Jurupary havia atraído minha atenção e fora objeto de meus estudos, mas não consegui concluir nada. (...) A única impressão que de tudo isso me ficara na mente é que a identificação do Jurupary com o diabo era falsa, que bem longe de ser um mito cristão ele se aproximava, no caso, ao conceito do *daimonion* grego. Quando, em 1882, F. Coppi veio a Manaus, depois da apresentação da máscara Jurupary e me contou os segredos da “religião do diabo” – como ele dizia – então recentemente desvelados, esses me pareceram, em sua maior parte exageros fantasiosos dos primeiros missionários, no sentido de que tudo o que saísse da órbita cristã, tudo o que tivesse um aspecto novo, era no mínimo diabólico; e só dei a ele uma atenção muito relativa. Era claro demais que para ele tudo isso era obra do diabo; ele chegava a afirmar que Jurupary era uma verdadeira encarnação dele, portanto nada poderia ter de bom. Quando voltei, encontrei aqui o trabalho de Coudreau, publicado enquanto eu estava na Venezuela, e fiquei não pouco admirado ao ver aceita como boa moeda a história de F. Coppi, analisada pela crítica Spenceriana. Quis tirar a limpo e comecei a juntar meus pouquíssimos fragmentos e, interrogando alguns uaupés, tentar compreender como

era realmente a coisa. Foi então que, falando disso com meu bom amigo senhor Massimiano José Roberto, ele me disse que o trabalho ele já o havia feito e que, se eu quisesse, colocaria o manuscrito à minha disposição. Podem imaginar se não aceitei. No começo, pensei em resumi-lo, mas depois mudei de ideia e o traduzi. (Stradelli, 2009, p.255)

Talvez por sua formação mais diversa Stradelli não tenha tido tanto apego a uma suposta neutralidade científica e com isso se mostrou mais aberto à própria humanidade indígena. Segundo contam, tratava com a mesma cortesia líderes indígenas e as importantes figuras imperiais com as quais estava em frequente contato. Apesar de descrever algumas das práticas deixando claro que não acreditava em sua efetividade, como é o caso de alguns procedimentos efetuados pelos pajés, Stradelli consegue ainda assim não lançar julgamentos, e tenta tanto quanto possível apresentar a perspectiva indígena e o sentido por trás de costumes antes incompreendidos. Para alcançar este nível de entendimento o conhecimento linguístico foi essencial, Stradelli sabia o nheengatú, o português, e o espanhol, além de um pouco de várias outras línguas da região.

Várias vezes Stradelli teve ocasião de declarar: “não sou um especialista, sou um simples viajante, limito-me a registrar os fatos”. Ele se dizia *touriste* – usando o termo francês que na época não implicava nenhuma acepção de superficialidade – com surpreendente modéstia por sinal, pois as qualificações que ele tinha (além de ampla e profissional formação em direito e as que já foram mencionadas – estudos de botânica, zoologia, meteorologia, astronomia, farmácia, desenho e topografia e etnologia, sem contar o domínio de todo o processo de produção da fotografia, conhecimentos de homeopatia que ele mesmo aplicava em si, e o aprendizado dos idiomas espanhol e português, nheengatu e outros) não eram comuns mesmo entre os ‘especialistas’. (Bernardini *in* Stradelli, 2009, p.20)

Para além de seus próprios conhecimentos acumulados, o Conde contou ainda com a ajuda de indígenas que menos que seus informantes, eram seus verdadeiros amigos, e compartilharam com ele trabalhos de uma vida. Entre estas figuras se destaca Massimiano José Roberto, um verdadeiro intelectual indígena da época, que além de falar várias das línguas presentes no Noroeste Amazônico, já fazia um extenso trabalho de sistematização das diferentes narrativas dos povos da região. Stradelli que reconhecia a grandeza e importância deste pensador amazônico não deixou de lhe atribuir os créditos do trabalho, o que era no mínimo inovador para a época:

Massimiano José Roberto descende, por parte de pai dos manaos e,

por parte de mãe, de uma tariana do Uaupés, irmã do tuxáua Mandu de Jauaretê, que ainda era viva por ocasião de minha última viagem àquele lugar. Era, portanto, a pessoa mais indicada, senão a única, que poderia realizar esse trabalho. Acrescente-se a isso que seu sítio no Tarumanmiry, onde ainda vive a ancestral materna, é o ponto de encontro de todos os indígenas do Uaupés, que lá vão como que em peregrinação visitar a velha parente, e consideram seu neto como o verdadeiro chefe longínquo de suas tribos. Ele começou coletando a lenda de um e de outro, comparando, ordenando as diferentes narrativas e submetendo-as às críticas dos diversos indígenas reunidos, de modo que hoje ele pode assegurar que apresenta a fiel expressão da lenda indígena, da qual conservou, o mais que pôde, até a cor da dicção. Isso, por sinal, não lhe era difícil, uma vez que ele conhecia o dialeto tucana e o tariana e profundamente a língua geral ou nehengatu, que se queira chamá-la. Espero, aliás, que cedo ou tarde, ele publique, como prometeu, o texto original com a tradução. Eu fiz o melhor que pude para traduzi-lo o mais simplesmente possível. (Stradelli, 2009, p.256)

Seu interesse e a valorização dos diferentes modos de vida e formas de compreender o mundo entre os índios sul-americanos foram e ainda é importante na construção de uma imagem da diversidade indígena, contrária àquela apresentada por seus antecessores. Se antes o índio era o preguiçoso, tinha festas selvagens, vivia em constantes orgias e danças, e muitos eram apresentados como belicosos; à partir do olhar e das publicações de Stradelli, foi sendo mostrado ao grande público facetas até então desconhecidas desses “outros”, como é o caso do Jurupari e todos os pormenores que envolvem e dão sentido ao seu culto. Sob a luz de “A lenda de Jurupari”, os frequentes jejuns, as proibições com relação aos instrumentos sagrados, e tantas festas e comemorações que são característicos dos povos do Noroeste Amazônico, adquiriram uma lógica e expuseram uma sofisticada forma de se relacionar com o mundo. Stradelli consegue identificar uma civilização própria da região, em que Jurupari é um legislador, um herói civilizatório que deixou regras claras com o intuito do bem-viver daquele povo. Seu próprio nome Jurupari, aqui em nada se relaciona com o diabo, “os tenuianas, tão logo souberam do nascimento do menino, proclamaram-no um *tuxáua* e deram-lhe o pomposo nome de Jurupary, isto é, ‘gerado pelas frutas’.”(Stradelli, 2009, p.260)

Encontravam-se já todos reunidos na serra do Canuké, quando apareceu Jurupary vestido de *tuxáua*. Fulgurava em seus ricos ornamentos. Ali ele falou dos negócios comuns, ordenando, antes de mais nada, que cultivassem a terra, e revelou as leis que deveriam ser mantidas secretas e orientou a conduta deles dali em diante. Começou declarando que sua constituição, com o nome de Jurupary, duraria enquanto o Sol iluminasse a Terra e que as mulheres estavam

absolutamente proibidas de tomar parte nas festas dos homens quanto estivessem presentes os instrumentos especiais que deviam ser distribuídos na próxima assembleia inaugural.

[E continuou:]

Aquela que violar essa proibição será condenada à morte. A condenação deverá ser executada por quem primeiro tomar conhecimento do delito, seja ele pai, irmão ou marido.

Da mesma forma, o homem que mostrar a uma mulher os instrumentos ou revelar-lhe as leis secretas vigentes será obrigado a envenenar-se e, se não quiser fazê-lo, o primeiro que o encontrar deverá da-lhe a morte, sob ameaça de incorrer na mesma pena.

Todos os jovens que tenham alcançado a idade da puberdade têm de conhecer as leis de Jurupary e tomar parte nas festas dos homens.

As festas terão lugar:

Quando a *cunhaquyra* (virgem) for deflorada pela Lua (tiver a primeira menstruação)

Quando tiver de comer da caça da floresta.

Quando tiver de comer da carne de peixe grande.

Quando tiver de comer aves. Tudo isso, porém, depois que a *cunhaquyr* tiver passado uma lua inteira esperando sua hora e alimentando-se com caranguejos, saúva e *beju* [beiju], sem ver homens e nem com eles manter contato.

Quando for dado o *dabucury* de fruta, peixe, caça ou outro, como penhor de boa amizade.

Quando terminar qualquer serviço cansativo, como derrubar árvores, construir casa, plantar roça ou trabalho semelhante.

Todos os tocadores de Jurupary devem ter à mão uma *capeia* (“chicote”, em banúva) para se chicotear um ao outro, para se lembrarem do segredo que todos devem guardar.

Todos os que receberem algum instrumento de Jurupary (o que acontecerá na próxima lua cheia) serão obrigados a ir ensinar por todas as terras do Sol as coisas agora ditas, e não apenas estas, as também aquelas que serão ensinadas no dia inaugural. (Stradelli, 2009, p.263-265)

A lenda, bastante longa e que não poderei analisar por inteiro aqui, trata de detalhes que vão desde a criação do mundo até as leis que visam mudar os usos e costumes, de acordo com os ensinamentos de Jurupari, sempre com o intuito de melhorar a forma de se viver. Como negar a existência de uma civilização que tem inclusive uma legislação, como afirma Stradelli? Críticas são feitas por conta da romantização presente no texto do Conde, que incorpora elementos que não seriam próprios daquele contexto, como a “princesa” Ceucy, mãe de Jurupari. Sem nos esquivarmos de tais adendos, a “Lenda de Jurupary” apresenta elementos que dão um salto acerca do entendimento das sociedades do Noroeste Amazônico, e de como tais povos compõem uma civilização própria, que posteriormente teria sua complexidade mais bem elucidada nos trabalhos de Koch-Grünberg.

## O “culto de Jurupary” por Koch-Grünberg

Se um grande passo foi dado no caminho para compreensão dos modos de vida e visão de mundo dos povos do Noroeste Amazônico com os trabalhos de Stradelli, ainda assim, a ciência ainda estava longe de apreender várias das complexas questões que envolvem a região, entre elas as incompreensões acerca de Jurupari. Koch-Grünberg foi o primeiro a conseguir mapear a região em que o culto era praticado, alguns dos nomes que eram dados tanto ao herói cultural nos diferentes grupos quanto os nomes de algumas das flautas sagradas, e certamente entre os pesquisadores aqui citados, foi o que mais se aproximou das perspectivas atuais sobre o tema. Seu interesse linguístico e as conversas com os índios, a visita a um grande número de aldeias, aliados à sua grande sensibilidade etnográfica, permitiram que Koch-Grünberg tivesse uma visão tanto mais específica das nuances que perpassavam as crenças em Jurupari nos diversos grupos, quanto uma noção mais geral dos rituais que o envolviam, e da abrangência do Jurupari enquanto culto localizado em uma região determinada.

Em sua célebre obra, “Dos anos entre losindios” (1995), é possível perceber que sua própria apreensão acerca do Jurupari vai se construindo ao longo da viagem, para ao final ter uma noção mais próxima da perspectiva indígena. Entre os Kákua (povo de língua aruak) do alto Aiarý, ao visualizar os petroglifos próximos às cachoeiras de Bocoepana e Hípana, já em seus primeiros diálogos com os índios conseguia perceber que se tratava de um assunto muito importante para os povos que ali viviam: “pude observar uma figura humana com os órgãos genitais muito desenvolvidos, que segundo me explicaram, representava o Kúai ou Kóai, chamado também Uamúdana e Manhekanalienípe, filho de Yaperíkuli, fundador dos grupos aruak que povoam esta região.” (Koch-Grünberg, 1995, p.137) Posteriormente, entre os Siusí também no rio Aiarý, não apenas viu as flautas sagradas pela primeira vez, como também conseguiu adquirir algumas para sua coleção etnográfica

Inclusive no último dia de nossa estadia pude fazer uma preciosa adição a minha coleção etnográfica. Desde que estávamos no RIO Negro havia ouvido falar de um misterioso baile religioso dos índios do qual estavam totalmente excluídas as mulheres. Durante a dança, os homens tocavam flautas gigantescas e se açoitavam até sangrar. Eu já havia encontrado estes chicotes em Tunuhý e em várias malocas do Aiarý. (...) Em contrapartida, não pude ver as flautas, as guardavam com muito segredo e cada vez que os perguntava por elas me diziam: “não as temos!” ou “tal ou tal pessoa as tomou de nós!” Ao final,

depois de muito insistir e não sem antes recorrer a várias vezes o argumento de que o governador de Manáos, o “primeiro tuxaua” queria ver todas estas coisas, Mandú me confessou que tinha três flautas e prometeu me dá-las em troca de um machete grande; mas me advertiu que, antes, tinha que falar com João Amaro, o filho de seu falecido irmão e futuro herdeiro do trono, para ver se estava de acordo. Também me pediu que tomasse as maiores precauções com as flautas, especialmente durante a viagem, porque sua esposa, que ia o acompanhar, não devia ver por nenhum motivo os instrumentos. Pela noite, como às oito, quando a aldeia já estava em completa calma, Mandú veio em nossa cabana, apertou minha mão e a de Schmidht sem dizer uma palavra e desapareceu. Um misterioso começo! Em pouco tempo regressou, examinou cuidadosamente todos os cantos de nossa esquelética vivenda e nos pediu em um sussurro que tapássemos todos os buracos grandes das paredes para evitar que as mulheres vissem o *kóai*, como ele chamou a flauta. Fizemos o que nos pediu, usando as lonas. O chefe saiu por uns minutos e voltou acompanhado por seis jovens curiosos para os quais, em sua qualidade de futuros homens e companheiros de dança, não regia a proibição. Todos falavam em sussurros. Ao final, Mandú nos anunciou que ia chegar o *kóai*. Armado de uma tocha, foi ao porto com João Amaro. Chamado Halídali na língua siusí, que era “dono” da dança *kóai* e, em pouco tempo voltou com os instrumentos. Eram três flautas enormes, de diâmetro grande, em madeira lisa de paxiúba; com exceção disso eram muito semelhantes às flautas yapurutú. (Koch-Grünberg, 1995, p.203)

Enquanto estive de posse dos instrumentos sagrados o pesquisador narra as várias dificuldades ocorridas até o despacho dos objetos para a Alemanha. Por vezes os remeiros se negavam a navegar suas embarcações por temor ao saberem que ali estavam as flautas *Kóai*; o medo de sua tripulação ao avistar qualquer mulher também ocasionou vários atrasos de percurso. Se estes primeiros relatos aparentam uma curiosidade desprezível em querer saber sobre os segredos dos índios, ao longo de sua experiência etnográfica Koch-Grünberg consegue se aprofundar na análise desvelando algumas nuances importantes acerca do Jurupari. Entre os Siusí do Aiary, apesar de não ter visto as danças ou a iniciação, conseguiu colher uma boa descrição geral sobre o ritual e os costumes envolvidos com o *Kóai* a partir das narrativas dos índios. A imagem de Jurupari como demônio, aqui já não tem lugar, a percepção de Koch-Grünberg com relação à complexidade das cosmologias nativas já não permitia analogias superficiais como as tramadas pelos missionários, “além do *Kóai*, que no fundo é um espírito bom e só representa risco para as mulheres, moças ou crianças, os siusí têm numerosos demônios mais, aos que atribuem poderes mais ou menos fatais.” (Koch-Grünberg, 1995, p.206) Em seus diálogos com os índios é perceptível a abordagem do pesquisador

tentando apreender seu objeto de estudo por diversos ângulos diferentes, tanto nas práticas que o envolviam, quanto nas elaborações dos índios sobre ele:

Quando perguntei a Mandú qual era o objetivo da dança kóai, me respondeu: “não sei! Mas já nossos antepassados as praticavam desde o mundo antigo, por isso nós o fazemos também agora.” Apesar disto, é evidente que se trata de alguma classe de culto, ainda que seu significado de fundo tenha se perdido para os índios. O tempo em que se realiza a cerimônia, os ritos que se praticam e, por último, não menos importante, certos detalhes dentro dos ritos correspondentes tal como os descreveu Stradelli e outros sobre os costumes dos tarianá, e tal como pude constatar mais tarde, muito ao sul, nas cabeceiras do Japurá são indícios evidentes de que existe uma relação com o herói solar responsável por subministrar e fazer que madurem todos os anos os frutos na selva. Assim, a festa original deve ter sido uma espécie de ação de graças para saciar ao espírito e, ao mesmo tempo, uma espécie de rito de feitiçaria, um maneira de influir sobre ele mediante danças, penitências e flagelações para obter mais e mais abundantes colheitas. Já ao ingresso à fraternidade que tem o privilégio exclusivo de praticar esse culto, está precedido açoites e flagelações, tal como pude observar depois no Tiquié. (Koch-Grünberg, 1995, p.206)

Posteriormente, em uma maloca Tuyuka, povo de língua Tukano oriental localizada no rio Tiquié, acompanhou a festa e deu uma descrição detalhada de todo o evento, dos instrumentos sagrados e adornos utilizados, e traçou comparações entre os diferentes grupos. São diferentes etapas da longa cerimônia, entre momentos mais solenes àqueles mais festivos. Cercada de certo mistério a descrição conta como no meio da madrugada, enquanto as mulheres preparavam o caxiri, ouviu-se na praça principal uma música bastante grave. Koch-Grünberg tentou sair da maloca para ver do que se tratava, mas foi impedido por índios que estavam vigiando as mulheres: “Me deram a entender que de fora estava o Yuruparí e que às mulheres não estava permitido vê-lo nem sequer desde a maloca. Contudo insisti e consegui sair. Diante da casa havia seis jovens tocando instrumentos de diferentes formas e tamanhos”. (Koch-Grünberg, 1995, p.316) Esta música permaneceu durante algum tempo, então os músicos se retiraram lentamente até o rio, e só voltaram a aparecer no dia seguinte no meio da tarde, ao ouvir seu som as mulheres fugiram para longe.

Voltou a abrir-se então a porta da frente, e os seis músicos se aproximaram pela ampla e deserta praça, vinham em fila, em duplas, alcançando rápido, com os joelhos dobrados. Só tinham decorado o rosto com motivos em vermelho e alguns tinham penas com plumas nos cabelos. Atrás deles, em fila indiana, vinham três anciãos e um rapaz. Sustentadas por uma faixa trançada ao redor da frente traziam

mochilas tecidas de folhas verdes de palmeira cheias de frutas mirití e yapurá. Na mão direita sustentavam uma vara sobre a que se apoiavam com força e avançavam tão rápido como lhes era possível, mas não conseguiam igualar o passo dos flautistas. As frutas silvestres se traziam ao compasso da música.

Entraram na maloca. Os carregadores gritavam “hě-hě-hě-hě---!” e com um “má---!” em tom reto descarregaram seus cestos no piso, e na parte posterior da casa. Os dois músicos de flautas longas pararam na entrada olhando para o interior e entonaram seus ares melódicos movendo os instrumentos em uma elipse. Os outros quatro músicos iam de um lado para o outro pela passagem central, agitando seus instrumentos enquanto tocavam rápida e continuamente. Permaneceram assim por longo tempo dando mostras de uma surpreendente resistência. Depois deixaram seus instrumentos no chão, houve um breve intervalo e outros músicos os substituíram. As danças se prolongaram por mais de uma hora e depois os flautistas se foram pela praça da mesma forma como haviam vindo; a continuação, foi permitida a entrada das mulheres novamente na casa. Enquanto durou a cerimônia, uns homens ficaram vigiando os dois lados da maloca. (Koch-Grünberg, 1995, p.317-318)



Figura 12 - “Festa de Yuruparý entre os Tuyuka. Rio Tiquié.” (Koch-Grünberg, 1995, p.319)

Na sequência da descrição, Koch-Grünberg comete o deslize de divulgar o nome dos instrumentos sagrados apesar de ter sido pedido reiteradamente pelos índios para que não repetisse os tais nomes a nenhuma das mulheres. Bem provável que os índios não aprovariam tal exposição, e no mínimo deveriam ter sido consultados; neste caso a

ética etnográfica pede mais descrição com informações tão sigilosas. Após a saída dos flautistas, ele narra a parte mais festiva em que todos participam

Quando se foram os flautistas, uns jovens prepararam kaapí diante da maloca. Pouco antes, um velho xamã que se destacava por sua abundante cabeleira, havia pronunciado um longo e monótono discurso. Depois ascendeu um enorme cigarro sustentado por uma forquilha de madeira e se sentou em um canto escuro atrás de uma divisão feita com esteiras, soltando grandes baforadas de fumo. Reapareceu somente no momento em que se serviu o kaapí.

Ao cair da noite se iniciaram os baile profanos em que também tomavam parte as mulheres. Os homens tinham os mesmos adereços chamativos que havia visto nas celebrações do Igarapé Cabarý. Também aqui as mulheres levavam unicamente um pequeno colar de contas. Antes de iniciar as danças, o jovem e elegante tuyúka, filho do chefe, que era também o primeiro dançarino, se aproximou de cada um dos hóspedes com um longo bastão na mão e fez as honras, comunicando a cada um separadamente o programa da festa. O inspetor Antonio fez as vezes de intérprete e me traduziu suas palavras assim: “Esta é nossa vida! Hoje vamos dançar, beber caxiri e tomar kaapí como temos feito sempre! Não devemos brigar uns com os outros!”, etc. O interlocutor lhe respondia “Sim! Assim o faremos! Dançaremos. Está tudo bem”. (Koch-Grünberg, 1995, p.319)

Em seguida, descreve as danças, que eram “essencialmente iguais a de todo Igarapé Cabarý”, com a diferença de ali servirem kaapí antes de cada baile, e “cada um dos participantes levava na mão esquerda grandes maracás feitas de cabaça e no tornozelo direito chocalhos de cascas de frutas, que usavam para marcar o compasso pisando forte.” (Koch-Grünberg, 1995, p.321) A abertura de Koch-Grünberg a esse outro era tal, que ao compartilhar destes momentos com os índios, experimentava sem julgar, queria conhecer por si mesmo para saber do que se tratava e só então narrar a experiência. Como no caso do kaapí, tomado na maloca Tuyuka, quando afirma: “Eu também tomei duas pequenas cabaças da mágica bebida para experimentar seu efeito em carne própria.” (Koch-Grünberg, 1995, p.321) Koch-Grünberg não temia que sua ciência fosse diminuída por conta dessa proximidade com os indígenas, muito pelo contrário, estava ali um passo fundamental para entender a sofisticação do pensamento ameríndio. A descrição termina com o final do jejum que se mantém durante toda a cerimônia

Enquanto dura a festa de yuruparí se observa um estrito jejum. Ao anoitecer do dia em que se conclui a festa, o xamã põe na boca dos anciãos uma fruta tostada de capsicum que leva espetada em uma vareta; isto indica que agora podem comer novamente de tudo. Os, jovens, em especial os que haviam participado da dança, só recebiam

seu fruto tostado na manhã seguinte, depois da saída do sol, e pela tarde, com auxílio de um funil de folhas, colocavam-lhes no nariz gotas de suco de limão com pimenta e sal que chegava até suas bocas; com isso se dava por terminado seus jejuns.

A dança de yuruparí, segundo os índios, tem consideráveis poderes mágicos, com ela se pode afugentar as enfermidades e até curar feridas. (Koch-Grünberg, 1995, p.323-324)

Em sua trajetória o pesquisador pôde acompanhar também as festas de Jurupari entre os Yahúna, povo de língua tukano oriental, que vivia no rio Apaporis. Na época Koch-Grünberg acreditava estar do lado brasileiro da fronteira, quando afirma que “as festas de Yuruparí se celebram da mesma maneira em todo o noroeste brasileiro”. (Koch-Grünberg, 1995b, p.275) Nesta passagem narra um dos mitos sobre a aparição de Milómaki, o nome Yahuna para Jurupari, e este mito descreve brevemente as etapas envolvidas nas cerimônias

Os homens tocam as flautas sagradas até hoje em dia, cada vez que as frutas ingá, pupunha, castanha, umarí e outras amadurecem, e dançam então em honra a Milómaki, que criou todas as frutas. Mas às mulheres e as crianças pequenas não lhes é permitido ver as flautas. As primeiras morreriam e as crianças comeriam terra, adoeceriam, e morreriam também. Os homens só podem comer algo depois da dança, depois do xamã lhes ter dado pimenta tostada, e ainda então só podem comer durante dois dias e meio beijú, capsicum, tucupí e formigas saúva. Depois sim lhes está permitido todos os alimentos. Uma vez ao ano, na ‘festa grande de Yuruparí’, aquela que vem muita gente, os participantes se açoitam até tirar sangue. Nas feridas se esfrega pimenta e ‘dõem três dias terrivelmente’. Milómaki, disse meu yahúna, era o tupã dos índios. (Koch-Grünberg, 1995b, p.275)

As descrições detalhadas de Koch-Grünberg sobre as celebrações de Jurupari que participou, e seus diálogos com os índios sobre o tema, esclareceram muitas das questões colocadas pelos missionários e primeiros pesquisadores como, por exemplo, a falsa associação da figura de Jurupari com o diabo cristão. Fica claro que os índios nunca acreditaram na analogia enfaticamente utilizada pelos missionários em que Jurupari estava associado à figura do Diabo, e foram extremamente perspicazes ao se apropriar desta linguagem para dizer que pelo contrário, se Jurupari tinha que ser análogo a alguma outra entidade, que fosse Deus, ou Tupã na língua geral, como afirma o yahuna.

Ao darmos um salto temporal nos estudos sobre o Noroeste Amazônico e compararmos as descrições acerca do Jurupari entre Koch-Grünberg, no início do século XX, e Stephen Hugh-Jones, em seu clássico “A palma y as Plêiades” de 1979,

considerado o trabalho referência sobre o tema, fica clara a similaridade entre ambas as narrativas no que concerne às festas de Jurupari

O culto de Yuruparí, igual a outros cultos secretos masculinos amplamente difundidos entre os grupos indígenas das terras baixas da América do Sul, se centra no uso dos instrumentos musicais cuja visão é proibida às mulheres e crianças. Estes cultos servem para expressar e reforçar uma divisão fundamental entre os sexos que permeia quase todos os aspectos da sociedade. O culto acolhe a todos os homens adultos, e os novos membros são incorporados através de ritos de iniciação os quais lhes são mostrados os instrumentos Yuruparí pela primeira vez. Os ritos Yuruparí são, portanto, ritos de iniciação ainda que, como demonstrarei, são muito mais que isso, pois são também a mais alta expressão da vida religiosa dos Barasana e de seus vizinhos e, como tais, não têm uma interpretação única ou simples. (...)

Geralmente, as frutas cultivadas ou silvestres são levadas à maloca ao som dos instrumentos de Yuruparí enquanto se exige que as mulheres fujam até a selva ou às roças ou que permaneçam retiradas em uma área oculta na parte de trás da maloca. Os homens tocam os instrumentos na maloca durante todo o dia e depois se desenvolve uma dança que as mulheres estão presentes. Algumas vezes os homens se flagelam uns aos outros (e às mulheres), e em ocasiões se expressa ritualmente agressão inter-sexual. Meu estudo sobre os Barasana mostra que há dois tipos de rito Yuruparí, um muito mais longo e muito mais sagrado que o outro. Este rito mais elaborado parece ser celebrado entre pelo menos alguns outros grupos Tukano, mas nunca antes foi descrito apropriadamente. Sustentarei a tese de que seria impossível entender completamente os ritos menos sagrados e mais breves, sem o conhecimento do rito mais longo sobre o qual estes últimos se formam e para o qual cumprem um papel de fase preparatória nos processos de iniciação. (Hugh-Jones, 1979, p.33- 35)

Hugh-Jones (1979) inicia seu livro dessa forma, dando uma descrição do que é mais “visível” no Jurupari, praticamente igual ao que foi detalhado por Koch-Grünberg. É evidente que, como adverte o autor, o Jurupari envolve diversas esferas de entendimento e algumas delas vão para além dos momentos das festa; o grande passo dado na tese de Hugh-Jones foi tratar dos aspectos desse “rito mais longo e elaborado”. Contudo, sem antes perceber, documentar, e se questionar sobre o que era visível, como as festas e os petroglifos, não poderíamos chegar a essa compreensão mais profunda sobre o que se trata o Jurupari. As “várias etnografias” em um mesmo livro de Koch-Grünberg, foram um marco nos estudos sobre o Jurupari e o Noroeste Amazônico, e são também extremamente relevantes para a apreensão da diversidade indígena de maneira mais geral. Sua contribuição ao estudo das línguas da região, identificando, classificando e mapeando os grupos falantes das famílias linguísticas Betoya (atual

Tukano oriental), Aruak e Makú, foram pioneiros e até hoje servem de suporte aos pesquisadores da região. Seus relatos sobre a humanidade, inteligência, e habilidades indígenas, serviram para que novas imagens, desta vez mais verossímeis sobre os povos amazônicos, chegassem a um público mais amplo. Após um trabalho que detalha de tantas formas a complexidade cultural do Noroeste Amazônico, fica inegável a existência de uma civilização muito própria que habita este lugar e que sobrevive mesmo após permanentes investidas da Conquista ontem e hoje. Sem dúvidas, muito da construção da imagem de um “pensador da floresta”, tal qual é apresentado o índio tukano retratado por Reichel-Dolmatoff (1975), iniciou-se aqui.



Figura 13 - “Soprando o yuruparí. Rio Tiquié”. (Koch-Grünberg, 1995, p. 318)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*O significado era evasivo. A dúvida destruía a certeza. As perspectivas eram tão variadas quanto mutuamente destrutivas. O real era fictício, o fictício era real, e as névoas que ressaltavam do fulgor podiam ser uma força tão poderosa para o terror quanto para a resistência. Em um tal mundo de controle a própria claridade era enganosa e as tentativas de explicar o terror mal podiam se distinguir das histórias contidas naquelas explicações, como se o terror proporcionasse apenas explicações inexplicáveis de si mesmo. (Taussig, 1993, p.132)*

O conjunto dos relatos científicos sobre o Noroeste Amazônico e a trajetória desse discurso ao longo do tempo nos conta muito sobre a região e os povos que nela vivem, mas fala muito mais sobre o branco, o mundo do branco, a ciência e a forma como lidamos com a alteridade. O que o texto trás a tona é esse “descobrimento” de uma civilização que sempre existiu. Do olhar da ciência que demora muito a se abrir ao outro, e que nesse processo sempre estiveram perpassados por tantos interesses alheios ao fazer científico. Um percurso que as descrições variam em extremos que vão dos selvagens antropófagos aos intelectuais da floresta; em que tantos destes tropos pejorativos caem por terra, mas subitamente, de tempos em tempos, voltam com força suficiente para novamente servirem de argumentos para oprimir ou invisibilizar a alteridade. Nessa trajetória das ideias sobre o Noroeste Amazônico e seus povos, alguns dos pontos do discurso dos cientistas nos revelam o “emergir” de uma civilização, tanto entre as sociedades estudadas na região, mas principalmente quem vai sendo pouco a pouco civilizado são os próprios cientistas.

Se o que aparece nas primeiras descrições são povos entregues a festas dionisíacas onde a antropofagia era quase generalizada, as informações posteriores questionam inclusive se a prática do canibalismo chegou a existir, já que não se tem relatos de alguém que tivesse presenciado tal ato com os próprios olhos. E quanto às festas logo se percebe que são mais que comemorações, além de respeitar um “calendário” muito organizado e com eventos pré-determinados, na perspectiva daqueles povos estes eventos são fundamentais na própria dinâmica do universo.

O índio antes tido como preguiçoso, aquele que tinha aversão ao trabalho, em

pouco tempo esclareceu-se que não se tratava de preguiça, mas o tipo de trabalho na colônia era opressivo e completamente alheio ao modo de vida indígena. Como notaram Wallace e Stradelli, os próprios portugueses também não queriam fazer este trabalho, e se a colônia não prosperou como podia foi muito por conta de seus senhores. Da mesma forma com as acusações que diziam que o índio era beberrão, o que fica nítido depois é que foi o branco quem introduziu a aguardente no contexto indígena com o objetivo claro de levar vantagem sobre os nativos.

Se as mulheres indígenas apareciam como escravas de seus maridos em Rodrigues Ferreira, o que se percebe tempos depois é que existe todo um universo feminino autônomo e complementar ao dos homens no mundo indígena e que as mulheres têm grande influência na vida da comunidade. Também falaram que os Makú eram escravos com o intuito de justificar a própria escravidão imposta na colonialidade; só não mencionaram que essa relação entre os Makú e os “povos do rio” nunca se assemelhou em nada com a escravidão do mundo ocidental. As relações na região marcadas pelas trocas só começaram a ser desveladas com a abertura do olhar do cientista, branco, europeu.

Comparavam os petroglifos da região com a “arte de uma menina inglesa de 5 anos de idade”, e depois se percebe todas as sofisticadas elaborações que se tem sobre os petroglifos como importantes marcadores mnemônicos, essa “escrita na pedra” que envolve tantos grupos e cosmologias do Noroeste Amazônico. Falavam que as malocas eram a casa do diabo, e que ali se vivia em orgias, as pessoas faziam sexo umas na frente das outras, não respeitavam nenhum tipo de regra. O que Stradelli e Koch-Grünberg tem a falar das malocas só diz respeito a organização, regras estritas de uso, e uma série de normas de etiqueta para a convivência nesse ambiente. Bem como nos primeiros relatos, se a mulher indígena aparece como uma ninfa sedutora que anda com “as vergonhas” à mostra, o que se nota em seguida é que em toda sua nudez elas sempre tiveram elevada conduta moral, a mente dos brancos que esteve repleta de segundas intenções permanentemente.

Descreviam os índios pelas ausências de tecnologias, de instrumentos para o trabalho, ausência da agricultura, e depois aparecem os estudos que falam sobre essa relação estreita com o ambiente, o manejo da paisagem, das complexas redes de trocas entre os grupos onde está envolvida toda uma produção especializada de objetos.

Houve também a acusação da ausência de sentimentos, e que por isso eles não

seriam iguais aos europeus. O que transparece é que eles realmente nunca foram iguais aos europeus, mas não pela ausência de sentimentos. Afinal, quando se deu o contato parece que os índios já eram bem mais “civilizados” do que aqueles que vieram civilizá-los. E, se os brancos foram se civilizando através do tempo, o que fica nítido é que esse processo nunca chegou a se completar totalmente, e pior, parece em diversos momentos regredir consideravelmente.

Em alguns momentos a moral parece fazer a curva e permitir atitudes completamente reprováveis como o furto das flautas jurupari em um momento de distração dos índios, como o fez Richard Spruce. Ou nos casos que como vimos, os cientistas reproduziram, ou reavivaram certos tropos negativos sobre os indígenas da região que foram usados como argumentos na empreitada colonial. Mesmo Koch-Grünberg, que alcançou uma apreensão da região que seus predecessores não tinham conseguido, ao narrar as atividades de seu amigo e grande senhor da região Don Germano não descreveu com clareza como ele se impunha perante índios, missionários, comerciantes e militares naquele contexto. O cientista via no colono espanhol um exemplo de agente civilizador e não quis mencionar os abusos cometidos pelos negócios do amigo, a “Casa Garrido”, detentora de um grande monopólio da circulação de produtos na região. Também de forma displicente reaviva o tropo do índio preguiçoso e fornece um argumento perfeito para o discurso civilizatório que acredita que o índio só trabalha se for nesse regime de controle total.

A partir desse percurso das idéias sobre o Noroeste Amazônico uma das questões que faço questão de ressaltar é sobre a atualidade deste trabalho. Se ao falarmos sobre os séculos XVIII ou XIX, parece algo um tanto quanto distante temporalmente, mas a partir desta análise fica nítido que muitos dos discursos atuais adotados na relação entre brancos e a alteridade indígena se baseiam no mesmo tipo de argumentações de tais séculos.

Vejo que o processo de civilizar, ou pelo menos “pacificar” o branco, aparentemente nunca está completo. Se no meio acadêmico e “arredores” novas “descobertas” como essas que ressaltam os povos e conhecimentos tradicionais vem ganhando espaço e aliados; por outro lado, novas “ondas da conquista” e da “empreitada civilizatória” continuam ganhando força no cenário nacional. Em pleno 2017, as Terras Indígenas, fundamentais para a vida destes povos e conseqüentemente seus conhecimentos, continuam sendo constantemente ameaçadas pelo mesmo tipo de

discurso proferido no século XVIII e XIX, do: “muita terra pra pouco índio”, “transformar floresta em pasto”, “o índio preguiçoso”, entre tantos outros. Como se percebe ao longo do texto as elaborações para justificar as práticas coloniais, muitas destas confirmadas por cientistas que trabalharam nos diferentes séculos não foram poucas, e pelo visto continuam assim. Também não seria difícil pensar em quais são as “cachaças” modernas com as quais os brancos continuam seduzindo índios e se aproveitando de conflitos anteriores. De toda forma, o que também fica claro aqui é a agência indígena e a capacidade de resistir mesmo em um contexto tão injusto como é o colonial.

E hoje? Como anda esse diálogo entre “brancos” e a alteridade indígena no contexto nacional?

É óbvio que nada bem. Ainda estamos distantes de um diálogo simétrico, mas vejo que em cada “trincheira” adentrada pelas forças coloniais, são encontradas resistências pelos povos indígenas, que apesar de terem muitas de suas práticas e dinâmicas modificadas por estes fenômenos, também os modificam, e se reinventam para dar conta desses novos contextos que se enunciam. Se a conquista, a globalização e o pensamento ocidental, de maneira geral, parecem em um primeiro momento uma “onda homogeneizante” sobre o globo, o que trabalhos como este nos apresentam é que a diversidade e a alteridade estão bem longe de acabar, elas continuam se diversificando e dificilmente o projeto colonial de encobrimento do outro será concretizado em sua totalidade.

Meu pessimismo mesmo diante de tais circunstâncias se dá por notar que da nossa parte, “brancos”, ocidentais, a mentalidade com relação à alteridade ainda é permeada de dúvidas e imaginários transpostos, (in)certezas sobre um outro (des)conhecido, e, como já vimos, este terreno é um prato cheio para o *espaço da morte* e a *cultura do terror*. Com relação ao índio, ainda é comum a ideia de que índio bom é aquele no meio da floresta, o índio modelo, hiper-real, como chamou Alcida Ramos (1998), incorruptível; porque estes que “se dizem índios”, que andam de roupas, usam celular, e agora frequentam até a universidade, não passam de oportunistas com a cobiça de ter os “privilégios” de “indígenas de verdade”. Eu perguntaria aos que pensam assim: talvez os “privilégios” de tão recorrentes massacres, não é mesmo?

No Brasil, os órgãos criados pelos “brancos” para lidar com a alteridade indígena modificaram suas abordagens ao longo do tempo, mas carregam marcas de uma forma

de pensar, um imaginário que se reflete ainda hoje nas ações do Estado, da Igreja, da sociedade civil. Fica nítido que a lógica colonial continua se impondo através dos grandes empreendimentos, como as grandes mineradoras, hidrelétricas, Ong's. Tamanha é essa grandiosidade do progresso civilizatório que não podemos emperrá-lo por conta de alguns grupos de índios, quilombolas, ou ribeirinhos. E pensar que ao longo de nossa história foram tantos os projetos desenvolvimentistas que deixaram seus rastros de tragédias, como o Projeto Calha-Norte, a Transamazônica, mais recentemente a hidrelétrica de Belo-Monte, e ainda não aprendemos.

Os *espaços da morte* criados pela nossa incapacidade em lidar com a alteridade não estão apenas nos séculos XVIII ou XIX, eles estão bem mais próximos do que imaginamos. Ou não seriam *espaços da morte* a realidade vivida pelos Guarani-Kaiowá de nossos dias, em constante conflito com os grandes barões do agronegócio, vivendo um faroeste contemporâneo, em que o medo, a violência e as incertezas são os principais elementos do cotidiano? Ou mesmo na omissão do Estado, quando um incidente como a ruptura da barragem da mineradora Samarco em Mariana, mata o Rio Doce, fundamental para a vida do povo Krenak e milhares de ribeirinhos? Ou os novos acordos com mineradoras colocando em risco vários povos do rio Tapajós? Parece-me óbvio que estamos criando novos *espaços da morte* a todo o momento nessa relação com a alteridade, e como já vimos, o que emerge desses espaços costuma ser surpreendente; como afirma Taussig (1993, p.140), “do representado surgirá aquilo que subverterá a representação”. De toda forma, minha tentativa aqui foi apontar elementos para que possamos entender como a ideia de alteridade não precisa necessariamente do outro, sua construção a partir de um imaginário fértil e repleto de medos e incertezas é uma marca do pensamento ocidental que precisa constantemente se colocar em oposição ao selvagem para se afirmar como civilizado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, K. Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye'kuana. In: W. Trajano Filho (Org). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia. 2010.p. 185-204.
- ANDRELLO, G. *Cidade do índio*. Transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora Unesp. 2006. 447p.
- ANDRELLO (org). *Rotas de criação e transformação*. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. 2012
- ANDRELLO, GUERREIRO e HUGH-JONES. Space-Time transformations in the upper Xingu and upper rio Negro. *Sociologia e Antropologia*. Rio de Janeiro, V.05.03:699-724, dezembro. 2015.
- ARHEM, K. *Makuna Social Organization*. A study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon. Stockholm: Almqvist and Wiksell International. 1981.
- \_\_\_\_\_. Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia. In: N. Lowell (Ed). *Local Belonging*. London: Routledge. 1998. p. 78-102.
- BALÉE, W. *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and their Landscapes*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2013. 288p.
- BARTRA, R. *Wild Men in the Looking Glass: The mythic origins of European otherness*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997. 240p.
- BUCHILLET, D. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés*. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne. 1983. 267 f. Tese (doutorado em etnologia) - Universidade de Paris X, Paris. 1983.
- CABALZAR FILHO, A. Organização social Tuyuka. 233p. Dissertação (mestrado) - Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP. 1995.
- CABALZAR, A.; RICARDO, C. A. *Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução à socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira* /. -3.Ed. rev. São Paulo: ISA-Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.
- CAYÓN, L. *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes. 2002. 256 p.
- \_\_\_\_\_. Lugares sagrados y caminos de curación – Apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los Tukano Oriental. In: Geraldo Andrello (org). *Rotas de criação e transformação*. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. 2012. p.168-194.
- \_\_\_\_\_. *Pienso, luego creo*. La teoría makuna del mundo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2013. 464 p.
- CAYÓN, L.; CHACÓN, T. Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 39, n. 2, p. 201-233. 2014.

CASTRO, E. V. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144. 1996.

\_\_\_\_\_. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem e Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In \_\_\_\_\_. *A Inconstância da Alma Selvagem*. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2002. p. 183-264

CHACÓN, T. On Proto-Languages and Archaeological Cultures: Pre-History and Material Culture in the Tukanoan Family, *Revista Brasileira deLinguística Antropológica*, Brasília, v. 5, n.1, p. 214-245. 2013.

CHERNELA, J. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A sense of Space*. Austin: University of Texas Press. 1993. 207 p.

CROSBY, A. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. 2.ed. London: Cambridge University Press, 2004. 390p.

DESCOLA, P. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecologia de los Achuar*. Quito: Abya-Yala. 1989. 468p.

\_\_\_\_\_. Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. In: Philippe Descola; Gísli Pálsson (eds.) *Nature and Society*. London: Routledge. 1996. p. 82-102.

\_\_\_\_\_. A selvageria culta. In: Adauto Novaes (org.) *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p. 107-124.

\_\_\_\_\_. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard. 2005. 640 p.

ERIKSEN, L. *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia. Using G.I.S. to reconstruct ancient ethnogenetic processes from archaeology, linguistics, geography, and ethnohistory*. Lund: Lund University. 2011. 376p.

ESCOBAR, A. *Territórios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Tradução de Eduardo Restrepo. Popayán, Colombia: Envió Editores, 2010. 386p. Disponível em:<<http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/Territorios.pdf>>. Acesso em: jan. 2017.

FERREIRA, A. R. *Viagem filosófica ao Rio Negro*. Belém. Museu Paraense Emílio Goeldi. 1983. 666p.

\_\_\_\_\_. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Memórias de zoologia e botânica. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.

Correa, François. *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional-Colciencias. 1996.

GOODY, J. *O Roubo da História: Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. São Paulo: Contexto, 2008. 365p.

HECKENBERGER, M. Rethinking the arawakan diaspora: hierarchy, regionality, and the amazonian formative. In: J. D. Hill; F. Santos-Granero (orgs.), *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press. 2002. p. 99-122.

\_\_\_\_\_. Deep History, Cultural Identities, and Ethnogenesis in the Southern Amazon. In: A. Hornborg; J. Hill (orgs). *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing*

*thePast identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado, 2011.p. 57-74.

HILL, J. *Wakuenai Society: a processual-structural analysis of indigenous cultural life in the Upper Rio Negro region of Venezuela*. 1983. [s.p] Tese (Doutorado). The University of Microfilms International, University of Indiana,Ann Arbor, Indiana. 1983.

HIRSCH, E. Introduction. Landscape: between Place and Space. In: E. Hirsch e M. O'Hanlon (orgs). *Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 1-30

HORNBORG, A. Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia. *Current Anthropology*, Chicago, v. 46, n. 4,p. 589-620. 2005.

HUGH-JONES, S. Historia del Vaupés. Maguaré. *Revista del Departamento de Antropologia*, Colombia, v. 1, n. 1, p. 29-51. 1981.

\_\_\_\_\_. Escrever na pedra, escrever no papel.In: G. Andrello (org). *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriela Cachoeira: FOIRN, 2012. p.138 -167.

\_\_\_\_\_. Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no noroeste amazônico. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 45-68. 2002.

JACKSON, J.*The Fish People*. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 308p.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Dos Años entre los indios*. Vol. 1. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 1995a [1909/10].

\_\_\_\_\_. *Dos Años entre los indios*. Vol. 2. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 1995b [1909/10].

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2005.

LASMAR, C.; GORDON, C. A formação de um etnólogo: entrevista com Stephen Hugh-Jones. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 6, n. 1, p. 217-228, 2014.

MAIA, P. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do Rio Negro (AM)*. Tese (Doutorado), Museu Naional, Rio de Janeiro. 2009.

MAUSS, M.; HUBER, H. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MORÁN, E. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Editora Vozes. 1990.

MOREIRA NETO. Introdução. In: Alexandre Rodrigues Ferreira. *Viagem filosófica ao Rio Negro*. Belém. Museu Paraense Emílio Goeldi. 1983.

NEVES, E. Archaeological Cultures and Past Identities in the Precolonial Central Amazon. In: A. Hornborg e J. Hill (orgs). *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing thePast identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado, 2011. p. 31-56.

- NEVES, L. F.B. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1978. 175p.
- OLIVER, J. R. The archaeology of forest foraging and agricultural production in Amazonia. In: Colin McEwan; Cristiana Barreto; Eduardo Neves, (orgs). *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil*. London: The British Museum Press, 2001.p. 50-85.
- PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 284 p.
- PRATT, M. L. *Os Olhos do Império: Relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999. 394 p.
- RAMOS, A. R. O papel político das epidemias: o caso Yanomami. In: Miguel A. Bartolomé (Org.). *Ya No Hay Lugar para Cazadores: Procesos de extinción y transfiguración étnica en América Latina*, Quito: Biblioteca Abya-Yala, 1995. p. 55-89.
- \_\_\_\_\_. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998. 336 p.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazonian Cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. Chicago: University of Chicago Press, 1971. 290p.
- \_\_\_\_\_. Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia. In: Egon Schaden. *Contribuições a antropología em homenagem ao professor Egon Schaden*. São Paulo: Fundo de Pesquisas do Museu Paulista. 1981. p. 255-270.
- \_\_\_\_\_. Cosmologia como análise ecológico: uma perspectiva desde la selva pluvial. In: \_\_\_\_\_. *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. 1997.p.7-20.
- RICCI, M. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 15-40, 2006.
- RYAN, Michael. "Assimilating new worlds in the sixteenth and seventeenth centuries". *Comparative Studies in Society and History*, 23 (4): 519-538. 1981
- SEEGER, A. et al. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro*, [s.v], n. 32, p. 2-19. 1979.
- SILVERWOOD-COPE, P. *Os Makú. Povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora UnB, 1990.
- SORENSEN, A. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, v. 69, n. 6, p.670-684. 1967.
- SPIX, J. B.; MATIUS, K. F. P. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. São Paulo: Melhoramentos. 1976. [volume 3]
- SPRUCE, R. *Notas de um botânico na Amazônia*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.
- STRADELLI, E. *Lendas e Notas de Viagem: A Amazônia de Ermanno Stradelli / prefácio de Gordon Brotherston; introdução, seleção, notas e tradução Aurora Bernardini*. - São Paulo: Martins, 2009.
- TAUSSIG, M. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1993. 482 p.

WALLACE, A. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979.

WOLF, E. *A Europa e os Povos sem História*. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, [1982].2005.

WOORTMANN, K. *O Selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, humanismo e escatologia*. Brasília: UnB, 2004. 300 p.

WRIGHT, R. *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*. 1981. [s.f.] Tese (Doutorado)– Stanford University, Stanford. 1981.

\_\_\_\_\_. *Mysteries of the jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. London: University of Nebraska Press, 2013.

\_\_\_\_\_. *História Indígena e do Indigenismo no alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

## ANEXOS

### ANEXO A: Povos Indígenas do Noroeste da Amazônia



**Tucano:** T1: Bará – T2: Barasana – T3: Cubeu – T4: Carapanã – T5: Dessana – T6: Juruti – T7: Letuama – T8: Macuna – T9: Pira-tapuia – T10: Siriano – T11: Tucano – T12: Tuiuca – T13: Tanimuca – T14: Taiuano – T15: Tatuio – T16: Uanana – T17: Arapaço – T18: Miriti-tapuia.

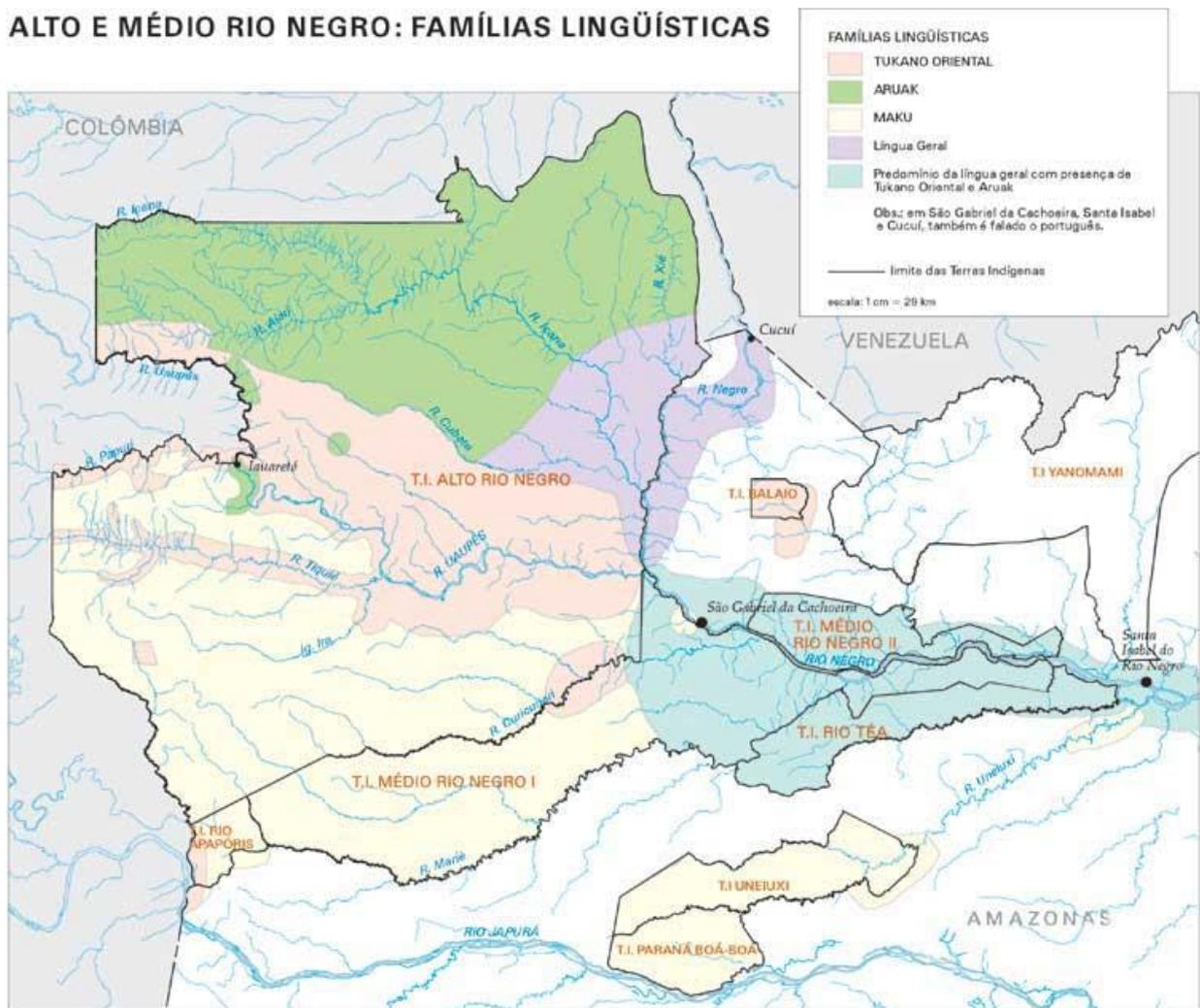
**Aruaque:** A1: Banúia – A2: Banúia (de Maroa) – A3: Iucuna – A4: Cabieri – A5: Baré – A6: Piapoco – A7: Tariana – A8: Curipaco – A9: Uarequena.

**Macu/Puinave:** M1: Nucac – M2: Bara – M3: Hupdu – M4: Iuhup – M5: Dôw – M6: Nadob – M7: Puinave.

**FONTE:** Página do Mellati. Capítulo 13. Noroeste da Amazônia. 2015.

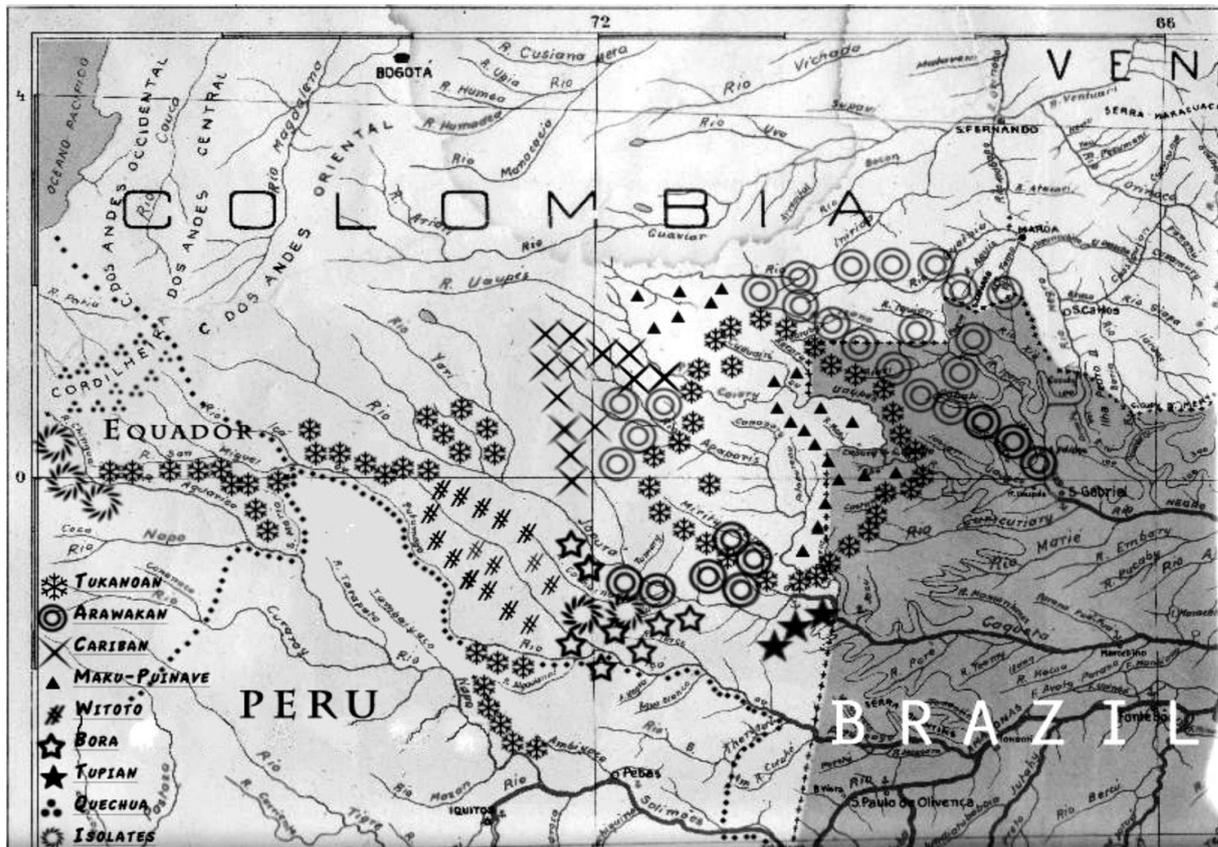
## ANEXO B: Alto e médio Rio Negro: Famílias Linguísticas

### ALTO E MÉDIO RIO NEGRO: FAMÍLIAS LINGÜÍSTICAS



**FONTE:** Site do ISA - Instituto Socioambiental. Consultado em 11/05/2016.  
<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro/1524>

## ANEXO C: Distribuição das famílias linguísticas no Noroeste Amazônico



**Fonte:** Chacon, Thiago. “On Proto-Languages and Archaeological Cultures: Pre-History and Material Culture in the Tukanoan Family”, *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 5 (1): 214-245. 2013.

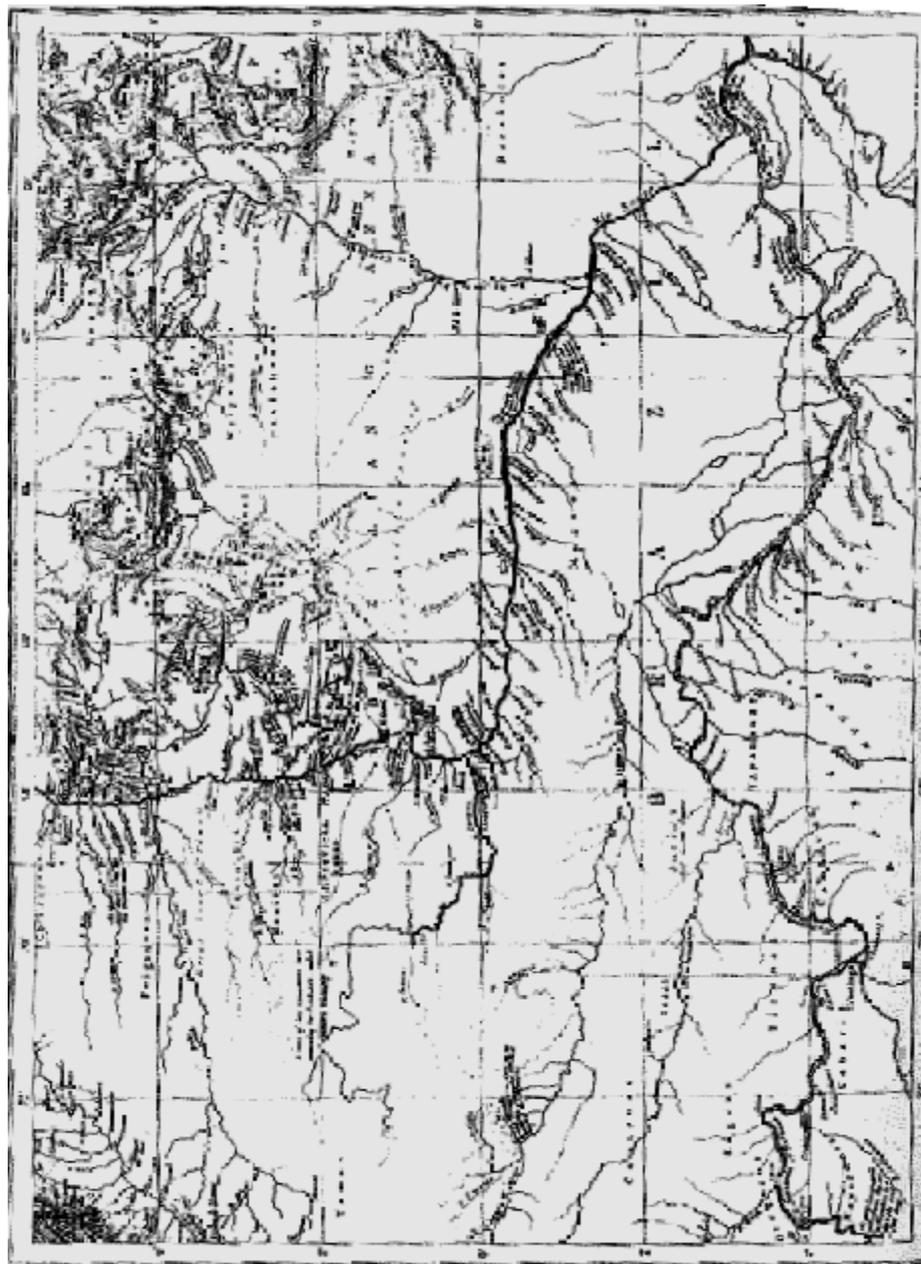
**ANEXO D: Noroeste Amazônico - Grupos Étnicos, Famílias Linguísticas e Principais Áreas de ocupação**

<b>Grupos étnicos/lingüísticos</b>	<b>Família lingüística</b>	<b>Principais áreas de ocupação</b>
Tukano Desana Kubeo Kotiria Tuyuka Pira-tapuya Miriti-tapuya Arapaso Karapanã Bará Siriano Makuna Barasana (Panenoá) Tatuyo* Yuruti* Taiwano (Eduria)*	Tukano Oriental (Tukano)	- Rio Uaupés - Rio Tiquié - Rio Papuri - Rio Querari - curso alto do Rio Negro (principalmente entre Santa Isabel e a foz do Rio Uaupés, inclusive na cidade de São Gabriel da Cachoeira) - povoados em trecho da estrada que liga São Gabriel a Cucuí - Rio Curicuriari - Rio Apaporis e seu afluente Traíra - Departamento do Vaupés (Colômbia)
Baniwa Kuripako Baré Warekena	Aruak	- Rio Içana, Aiari, Cuiari e Cubate - Rio Içana, Dpto. de Guainia (COL) - Médio e Alto Rio Negro, Rio Xié - Rio Xié
Tariana	Aruak	- médio curso do Rio Uaupés, entre Ipanoré e Periquito
Hupda Yuhupde Dow Nadöb Kakwa* Nukak*	Makú	- região entre os rios Tiquié, Uaupés e Papuri - afluentes da margem direita do Rio Tiquié (principalmente os grandes igarapés Castanha, Cunuri e Ira) - rios Apapóris e Traíra - proximidades da cidade de São Gabriel (do outro lado do rio) até a foz do Rio Curicuriari e do Rio Marié - Rio Uneiuxi e no Paraná Boa-Boá (médio Japurá) - Rio Téa - Departamento do Vaupés e Guaviare (Colômbia)

(\*) Etnias que vivem em território colombiano.

**FONTE:** Site do ISA- Instituto Socioambiental. Consultado em 08/05/2016.  
<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro/1524>

**ANEXO E: Mapa - Viagem de Richard Spruce**



**FIG. 40. - PERCURSO DE SPRUCE AO LONGO DOS RIOS  
NEGRO, UAUPÉS, CACIQUIRE E ORINOCO**

**Fonte:** (Spruce, 2006, p. 298)



## ANEXO G: Mapa - Viagens de Ermanno Stradelli

