

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC/SP



Bruno Miranda Braga

Chão de Vidua, Rios de Memórias:
Histórias Indígenas do Amazonas Imperial 1845-1888

Doutorado em História Social

São Paulo, 08 de dezembro de 2022.

Bruno Miranda Braga



*Chão de Vidas, Rios de Memórias:
Histórias Indígenas do Amazonas Imperial 1845-1888*

Tese apresentada a Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do Grau Acadêmico de **Doutor em História Social**.

Linha de Pesquisa: Cultura e Representação

Orientadora: Professora Dra. Ivone Dias Avelino

São Paulo, 08 dezembro de 2022.

B813c BRAGA, Bruno Miranda.

Chão de Vidas, Rios de Memórias: Histórias Indígenas do Amazonas Imperial 1845-1888/ Bruno Miranda Braga. — São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, 2022.

684f.

Tese (História Social) — Escola Superior do Ministério Público da União: Brasília, 2022.

Orientador(a): Dra. Yvone Dias Avelino

1. História. 2. História Indígena. 3. Amazonas. 4. Indígenas. 5. Brasil Imperial. I. Título.

Banca Examinadora

Profa. Dra. Yvone Dias Avelino

Presidente/orientadora. Programa de Estudos Pós-Graduandos em História da PUC-SP

Prof. Dr. Aldrin Moura Figueiredo

Examinador externo. Departamento de História Universidade Federal do Pará UFPA

Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior

Examinador externo. Departamento de História Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Profa. Dra. Maria Izilda Matos.

Examinadora interna. Programa de Estudos Pós-Graduandos em História da PUC-SP

Prof. Dr. Fernando Torres Londoño

Examinador interno. Programa de Estudos Pós-Graduandos em História da PUC-SP

Aos povos indígenas que compõem o estado do Amazonas e que a anos fazem dali seu berço-pátrio. A meus pais Sônia e Valmir por todo incentivo dado a minha formação, á meus professores de todas as fases e a todos e todas que acreditam na construção de um Brasil mais humano e igualitário.

Dedico.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) no primeiro ano por meio da Bolsa PROSUC. E, a partir do segundo ano até a conclusão foi-me concedida bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq, com processo nº 140110/2020-8, a quem agradeço.

AGRADECIMENTOS

O sonho desta tese perpassa pela ajuda, entusiasmo e torcida de muitas pessoas. Inicialmente agradeço a minha família, meus pais Sônia e Valmir Braga pela aposta incondicional e incentivo em toda a minha formação, do pré-escolar até aqui, esse doutorado é de vocês, desculpa as ausências em momentos importantes por estar em São Paulo, realizando o doutorado; meus irmãos Carolina e Rodrigo pela ajuda dispensada em diferentes esferas a essa concretização, e meus sobrinhos afillhados Vitor e Gabriel pelas bagunças e descontrações dadas a mim nesses anos.

Ao Arcebispo emérito da Arquidiocese de Manaus reverendíssimo Dom Luís Soares Vieira que em 2018 quando o procurei se mostrou como sempre o é solícito em me ajudar no que eu precisasse para condicionar meu doutorado na PUC-SP, também aqui agradeço ao reverendíssimo Cardeal Arcebispo de São Paulo Dom Odilo Pedro Scherer, que procurado por Dom Luís me ligou e com a cordialidade de sempre disse-me que a “PUC me receberia com muita felicidade”.

Ao departamento de História da PUC-SP, a seu exímio e especializado corpo docente pela receptividade, amizade e ensinamentos dispensados a mim. Agradeço em especial a profa. Dra. Maria Izilda Matos, pelas aulas, sua postura excepcional de historiadora que nos instiga e desafia a ser mais, agradeço ainda a amizade com que me trata, a profa. Dra. Estefânia Knotz Fraga, pelos ensinamentos dispensados no Seminário Avançado 01, no questionamento que fez sobre o IHGB, que me fez remoldar minha tese, a profa. Dra. Denise Bernuzzi de Sant’Anna, pela eloquência com que ensina e por toda a crítica feita a meu projeto ainda no início.

Aos amigos que fiz nessa trajetória, sem dúvidas vocês foram e serão sempre lembrados: Thais Teixeira, amiga irmã pela receptividade, acolhida, risos e amizade de sempre, grato pelas conversas, lanches e almocinhos que juntos fizemos. Ao Leonardo Claudiano, que dispensa qualquer comentário, Léo com suas “diferentes camadas” foi um amigo que de longe me fez ver São Paulo e a vida acadêmica com outros olhos, o Bar da PUC vai deixar saudades. Ao Breno Ampáro pelos momentos de descontração e trocas de saberes, estar com o Breno era um misto de assuntos: óperas, socialismo, historiografia e fofocas. A Vilma Cristina, amiga de longa data que sempre esteve comigo compartilhando anseios, experiências no âmbito da museologia e do patrimônio histórico. Ao Fernando Miramontes pela perfeita sintonia em se tratando de teorias, inovações e escritura da tese, amigo, agradeço por todas as vezes que te pedi para ler um trecho da minha tese e fazer colocações e tu sempre te dispuseste a fazê-lo. Aos colegas e amigos do Núcleo de Estudos em História Social da Cidade, o NEHSC, em

especial ao Lucas Olles pela companhia, amizade e carinho excepcional dispensado, a profa. Dra. Arlete Assumpção (PUC-SP) pela amizade, troca de experiências, conversas e momentos de alegria que compartilhamos, obrigado professora.

Ao amigo Acácio Justino pela ajuda dada no tocante a formatação técnica e digital deste texto, você foi fenomenal, obrigado!

Ao amigo Yann Evanovick pelo companheirismo e irmandade de sempre, grato pelas andanças, conversas, passeios que fazemos ao longo desses anos.

A minha amiga Maria do Carmo que sempre me proporcionou “momentos de fuga” durante a escritura dessa tese. Grato pelos cafés, pelas longas conversas e carinho de sempre.

Ao professor Dr. Aldrin Moura Figueiredo (UFPA) e ao prof. Dr. Fernando Londoño (PUC-SP) pelas correções, indicações e leituras dispostos no exame de qualificação.

Aos professores Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior (UFAM), Dr. Aldrin Moura Figueiredo (UFPA), Profa. Dra. Maria Izilda Matos (PUC-SP) e Fernando Londoño (PUC-SP) pelo aceite e composição da banca examinadora desta tese, foi muito especial tê-los nesse momento, vocês são minhas referências na historiografia brasileira.

A Deus que me deu forças e sabedoria nos momentos de dificuldade, esteve ao meu lado e me fez chegar até o final.

Por fim, como fiz em todos os meus trabalhos finais agradeço a pessoa que mais me ajudou, torceu e me fez ser mais: a minha amada orientadora profa. Dra. Yvone Dias Avelino. Há professores que ensinam fazendo, e outros que ensinam sendo, a Yvone ensina sendo, serei eternamente grato por ter aceitado me orientar, por ter compartilhado comigo seus ensinamentos e experiências. Com a égide da professora Yvone essa tese tomou essa dimensão, o brilho no olhar da orientadora impressionada, os desafios propostos, a leitura minuciosa, a espera sempre do melhor fizeram da minha relação com você ser sublime. Agradeço de coração por todo o caminho percorrido, pelos inúmeros projetos paralelos à qual me colocaste, pela amizade, pelos almoços, alegrias, conversas e toda produtividade!

LISTA DAS SIGLAS

BND	Biblioteca Nacional Digital
BPEA	Biblioteca Pública do Estado do Amazonas
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
IGHA	Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico do Brasil
IMS	Instituto Moreira Salles
MASP	Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand
MBA	Museu de Belas Artes
Pina	Pinacoteca do Estado de São Paulo
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
RPP-Am	Relatório do Presidente de Província - Amazonas
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFPa	Universidade Federal do Pará

LISTA DOS QUADROS

Quadro 01: Tabela anexa ao Decreto Nº 248 de maio de 1898 – Manáos Imprensa Oficial, 1898 (p. 23). Nesta vemos bem os cargos e suas respectivas gratificações mensais – salários.	110
Quadro 02: Estatística dos aldeamentos do Rio Waupés, 1856	114
Quadro 03: Rio Uaupés - Aldeamentos	139
Quadro 04: Rio Tiquié - Aldeamentos.....	139
Quadro 05: Diablo de los indios	142
Quadro 06: Relação nominal dos Alunos do Estabelecimento de Educandos Artífices em o anno de 1866, confeccionada de conformidade com o Mappa apresentado pelo respectivo Director.....	169
Quadro 07: Permanência da infração de casas cobertas de palha – Manáos, segunda parte do século XIX.....	272
Quadro 08: Resistência e atuação Parintintin 1858-1870	487

LISTA DAS IMAGENS

Imagem 01: Taba ou aldeia índia	35
Imagem 02: Utensílios E Instrumentos Dos Índios	52
Imagem 03: Armas e adornos dos índios	52
Imagem 04: Moema, Victor Meirelles – 1866	76
Imagem 05: Moema, Victor Meirelles – 1866, destacando o ponto de fuga.	77
Imagem 06: Marabá, de Rodolfo de Amoedo, 1882	78
Imagem 07: O último Tamoio, Rodolfo de Amoedo, 1883	80
Imagem 08: Detalhe mostrando flores brasileiras	81
Imagem 09: Detalhe mostrando os rostos e os tons de pele representados	81
Imagem 10: Exemplar especial (1870) da ópera O Guarani, de Carlos Gomes, que	83
Imagem 11: Peri resgatando Ceci	85
Imagem 12: Quadro dos Directores d’aldêas de indios d’esta Provincia	127
Imagem 13: Quadro das Directorias Parciaes	129
Imagem 14: Capa do relato de frei Coppi.	133
Imagem 15: Pueblos antigos del Rio Negro	145
Imagem 16: Aldeamentos do Alto Rio Negro	148
Imagem 17: Educandos e suas respectivas oficinas, 1860.	165
Imagem 18: Educandos Artífices que frequentam a escola do ensino primário, 1860	166
Imagem 19: Quadro demonstrativo dos alunos externos, aqueles que apenas iam nas aulas no Estabelecimento, 1860	166
Imagem 20: Adiantamento dos alunos nas aulas de muzica	167
Imagem 21: Vue du post et du village de Tabatinga (Rive gauche de L'Amazone)	199
Imagem 22: Achat d'oeues a Jurupari-Tapera	201
Imagem 23: Vue du hameau de São Antonio do Iça (Rive gauche de l'Amazone)	203
Imagem 24: Sèpultures d'indiens Manaos	207
Imagem 25: Plate VI: A Village on the Rio Negro.	215
Imagem 26: An indian village on the Rio Negro.	217
Imagem 27: Petit bras du Madeira	222
Imagem 28: Canoma (Canumã, grafia atual)	223
Imagem 29: Femme et enfant mundurucus	224
Imagem 30: The Mundurucu the banks of a an affluent of Madeira River	227
Imagem 31: Dining Room at Hyanuary	234

Imagem 32: Objetos e utensílios domésticos, feitos pelos índios	246
Imagem 33: Jeune homme à marier	250
Imagem 34: Prière au soleil dans les forêts de l'Amazonie	254
Imagem 35: Índios da Amazônia adorando ao Deus-Sol	255
Imagem 36: Musique a la lune.	259
Imagem 37: Manáos. Vista urbana da cidade de Manaus	269
Imagem 38: Manáos. Une famille de Tapuyas, à la porte de leur maison, dans une rue de la ville	270
Imagem 39: Igarapé da Cachoeira Grande	275
Imagem 40: Recortes com destaque a foto Igarapé da Cachoeira Grande, de George Huebner, ...	276
Imagem 41: Quadro das quantidades e valores dos gêneros exportados no último exercício	284
Imagem 43: Torés (instruments de musique)	289
Imagem 42: Trompette Indienne	289
Imagem 44: Indienne travaillant um arc.....	290
Imagem 45: Lista dos operários das obras públicas – Amazonas 1859.	307
Imagem 46: despesas com o pessoal e material das obras públicas até 31 de dezembro de 1870	319
Imagem 47: Pirara, a Macusi Village	344
Imagem 48: Macusi, Paravilhano, and Warrao indians.....	345
Imagem 49: Pureka, the Makusi.....	348
Imagem 50: Macusi houses in the virgin forest	348
Imagem 51: Brasiliani e popolazioni indigene dell'Amazzonia [Rio Branco]	360
Imagem 52: Brasiliani e popolazioni indigene dell'Amazzonia [Rio Branco]	361
Imagem 53: Incisioni esistenti sulle pietre di Jauareté (Cascata dell' Uaupés, 1/6 dal naturale)	390
Imagem 54: S. Gabriele - Rio a jusante.....	392
Imagem 55: Im Porto dos Miranhas, Am Rio Japurá	397
Imagem 56: San Mathias-Tapera (Rive Gauche du Japura).....	399
Imagem 57: Halbzivilisierte Miranhas vom Japurá-Fluss auf der rechten Seite des Amazonas, sprechen jedoch kein Portugiesisch.	402
Imagem 58: Festlicher Zug der Tecunas	408

Imagem 59: “Maloca”, Hütte des Häuptlings (Tuschawah) der Ticuna-Indianer Trad. liv.: “Maloca”, cabana do chefe (Tuschawah) dos índios Ticuna)	410
Imagem 60: Masked dance and wedding-feast of Tucúna Indians	413
Imagem 61: Eine Küche der Ticunas, welche, der feuersgefahr wegen, stets in einer Entfernung von der “Maloca” liegt	417
Imagem 62: Ticuna - Indianer am Rio Calderão	419
Imagem 63: Indiens Mayorunas	428
Imagem 64: Mundurucú	462
Imagem 66: Mundurucu Indian (Male)	466
Imagem 65: Mundurucu Indian (Female) Mulher Munduruku.....	466
Imagem 67: La Lancia a vapore n. 2. I selvaggi vestiti dei nostri doni entrano a bordo di Jauapiry.....	480
Imagem 68: Titolo assegnato: Jauapiry. Incontro con le popolazioni indigene	481
Imagem 69: Titolo stesso: Jauapiry. distribuzione di doni.....	482
Imagem 70: <i>Fabrication du poison</i> (Fabricação de veneno. trad. livre)	504
Imagem 71: <i>La fabrication du curare dans la forêt amazonienne</i>	505
Imagem 72: Três momentos contidos no quadro <i>La fabrication du curare dans la forêt amazonienne</i>	507
Imagem 73: Relação dos instrumentos pedidos para serem distribuídos por cada um dos dous Tuxáuas da tribu dos Macuxis e um da tribu Uapixanas, que vieram com S. Exc. o Sr. Coronel Pimenta Bueno, Presidente da província, das malocas do Rio Branco	529
Imagem 74: Type d’indien Ticuna	563
Imagem 75: Indiens Ticuna	564
Imagem 76: Indien Omagua (Umaïa) a tête mitrée	566
Imagem 77: Type d'indien Barré	568
Imagem 78: Types d'indiens Passé et Yuri.....	569
Imagem 79: Type d'indien Chumana.....	570
Imagem 80: Maxuruna (Matsés, Mayouruna)	574
Imagem 81: Iuri	576
Imagem 82: Miranha	578
Imagem 83: Juri.....	580
Imagem 84: Isabella	580
Imagem 85: Types d'indiens Miranhas.....	581

Imagem 86: Type d'indien Mura.....	584
Imagem 87: Indien mundurucu	585
Imagem 88: Le vieux cacique	587
Imagem 89: Femme mundurucue	588
Imagem 90: Indien arara.....	589
Imagem 91: Femme arara.....	589
Imagem 92: Chef arara	591
Imagem 93: Le père Zarari	593
Imagem 94: L'Indien Zarari.	594
Imagem 95: Maloca.....	601
Imagem 96: Índios Umuauá na antiga Província do Alto Amazonas, região do rio Solimões (fotomontagem)	602
Imagem 97: Índio Umuauá na antiga Província do Alto Amazonas, região do rio Solimões (fotomontagem)	604
Imagem 98: Índios com zarabatana	605
Imagem 99: Índios Ticuna nas margens do rio Caldeirão, afluente do Amazonas	607
Imagem 100: Índio Ticuna e suas duas esposas	609
Imagem 101: Canoa no rio Japurá leva produtos ao mercado de Coari.....	610
Imagem 102: Corte com destaque da fotografia “Canoa no rio Japurá leva produtos ao mercado de Coari”	611
Imagem 103: Vila de índios da antiga Província do Alto Amazonas	612
Imagem 104: Corte com destaque da fotografia “Vila de índios da antiga Província do Alto Amazonas”	613
Imagem 105: Retrato frontal de um jovem.....	616
Imagem 106: Retrato frontal de uma mulher	616
Imagem 107: Retrato frontal de uma mulher	618
Imagem 108: Retrato frontal de um homem.....	618
Imagem 109: Retrato frontal de uma mulher	620
Imagem 110: Retrato frontal de uma mulher	620
Imagem 111: Retrato Frenológico.....	621
Imagem 112: Retrato Frenológico.....	621
Imagem 113: Meu guia, Sr. Bernardo Tavares e família (nativos do Baixo Amazonas, exceto os 2º e 3º partindo da direita do observador, que são dois mulatos do Ceará)	623

Imagem 114: Gente di T. Manary (Ipurinà) Mallon de Azimà Jgarapé, 1887-1889.....	624
Imagem 115: Gente del Tuxam Omerenti (Ipurinà) Malon dell'Azimà Jgarapé.	626
Imagem 116: Gente del Tuxam Antonio (Ipurinà) Malon del Marané nel Sapatiny-Purus..	627
Imagem 117: Jovem Apurinã indígena	630
Imagem 118: Pietro, nosso intérprete	631
Imagem 119: Pietro, nosso intérprete	631

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: Amazonas: histórias indígenas.....	22
PARTE 01 (A cabeça): O Império, as leis e os indígenas: as ações políticas e pensamentos indigenistas no Amazonas.....	33
CAPÍTULO PRIMEIRO: A intelectualidade imperial e os “índios”: o IHGB e a identidade nacional.....	34
1.1 A história: Cônego Januario, Varnhagen, Von Martius e os “selvagens habitantes do passado”.....	38
1.2 A Literatura: Gonçalves de Magalhães, José de Alencar, Lourenço Amazonas e Gonçalves Dias e a figuração do “bom selvagem”	65
1.3 A arte: “cor local” apropriada	74
CAPÍTULO SEGUNDO: A Catechese e Civilização dos Índios no Amazonas	88
2.1. Presidentes da Província e suas vontades sobre os índios: a ciranda dos aldeamentos no Amazonas a partir de 1852.....	91
2.2. O locus da Catechese: o expressivo Decreto Nº 248, de 25 de maio de 1898 ..	101
2.3. Diretoria de Índios: os imprecisos números da floresta	110
2.4 Missões, regatões e o “culto ao diabo”: os apontamentos do Frei Giuseppe Illuminato Coppi.....	131
CAPÍTULO TERCEIRO: A Instrução Publica e profissional para os indígenas	151
3.1. A visita de Gonçalves Dias e seus apontamentos sobre o Instrução, as escolas e as gentes do Amazonas.....	154
3.2. Institutos e asylos para formar o cidadão apto a civilização: menores indígenas e a instrução profissionalizante	160
3.3. Benefício da civilização! Histórias cotidianas dos menores indígenas amazonenses	179
PARTE 02 (Os membros superiores e inferiores): Sociabilidades, hibridismos e apropriações no cotidiano provincial.....	193
CAPÍTULO QUARTO: Entre oceanos e rios: os naturalistas no Vale Amazônico e os indígenas.....	194
4.1. Trocas simbólicas e a percepção dos nativos: Paul Marcoy e Alfred Russel Wallace.....	196
4.2. Auguste-François Biard: desenhando o Amazonas e suas gentes.....	220

4.3. Louis e Elisabeth Cary Agassiz: a expedição Thayer e as “raças mistas” do Amazonas	228
CAPÍTULO QUINTO: Sociedade e Cultura e o meio: as idiossincrasias indígenas na sociedade amazonense	238
5.1. Narrativas, cosmologias e cosmogonias: os modos indígenas de perceber o cotidiano	240
5.2. A “filha da tribo” – Manáos a aldeia que virou cidade	264
5.3. Os fazeres, os saberes e os sabores indígenas da Província	280
CAPÍTULO SEXTO: As reinvenções cotidianas e os usos dos indígenas	292
6.1. Selvagens santos: o “messianismo” do Alto Rio Negro.....	293
6.2. O indígena trabalhador: dimensões do ser trabalhador indígena no locus provincial	303
6.3. Outras dimensões do trabalho: cotidiano, furtos, fugas e os diferentes fazeres indígenas.....	325
Parte 03 (A alma): E quem eram eles? E o que queriam? Uma etnohistória do Amazonas Imperial	337
CAPÍTULO SÉTIMO: “Amazonas, a Pátria das águas” e da diversidade das gentes. Quem eram eles?.....	338
7.1. Macuxi e Wapixana: os “mansos” do Rio Branco	339
7.2. Os Aruak rionegrinos: Baré, Baniwa e Werekena	361
7.3. Ainda no Alto Rio Negro: os Tukano, os Kubeo e os <i>bipó diroá masí</i> Tariana do Rio Uaupés	378
CAPÍTULO OITAVO: “Nos caminhos desse rio, muita História pra contar”: preenchendo silêncios, destacando sociabilidades	393
8.1. Amazonas/Solimões e o Japurá: os “canibais” Miranha e os Tikuna	394
8.2. O Vale do Javari e os “índios arredios” do tronco Pano	421
8.3. A mundurukânia: os Mura e Munduruku: navegantes e combatentes da floresta	449
8.4. Pacificando os rebeldes: a nação Karib do Jauapery -Waimiri Atroari e a nação Parintintim do Madeira.....	468
CAPÍTULO NONO: Pajés, Xamãs, Principais e Tuxauas: a Liderança indígena da Província.....	496
9.1: Pajés e xamãs: a sapiência e diligencia do líder espiritual.....	498
9.2: O que era ser um “Índio Principal” no Amazonas oitocentista?	510

9.3: Tuxauas e caciques e os senhores da política: relações, discussões.....	521
CAPÍTULO DÉCIMO: Um problema de polícia e ordem pública: a perspectiva indígena de atentados a não indígenas	533
10.1.: Quando a paz da floresta era quebrada: os “crimes dos índios”	535
10.2: “O requinte da perversidade”: a Província contra-ataca com as hostis correrias de índios	549
PARTE 04 (Os rostos): Rostos Indígenas: fotografias, retratos e representações imagéticas dos povos da Hileia	560
CAPÍTULO ONZE: A fabricação dos indígenas: a imagética das gentes da Amazônia	561
11.1: O rosto amazônico: impressões, expressões e sentimentos.....	562
11.2 Fisiognomonia indígena e a relação rosto-alma “daquela gente de que tanto ria”	581
11.3: A produção dos rostos: narrações e descrições dos rostos amazônicos	595
CAPÍTULO DOZE: O roubo da alma: fotografias, sensualidades, inquietudes e conveniências.....	599
12.1: Fotografando indígenas pela primeira vez: Albert Frisch nos anos 1860	600
12.2: Sensualidades e mestiçagens: os “índios misturados” em Manaus por Walter Hunnewell	613
12.3: Os registros do conde Stradelli.....	622
CONSIDERAÇÕES FINAIS: Amazonas chão indígena de culturas e histórias	633
REFERÊNCIAS	646
Fontes A: Relatórios, falas, mensagens e exposições dos Presidentes de Província	646
Fontes B: Fontes do Império do Brasil	656
Fontes C: Relatos de viajantes, missionários, naturalistas, etnólogos	659
Fontes D: Jornais e Periódicos	661
BIBLIOGRAFIA.....	665

RESUMO

A tese apresenta aspectos do cotidiano indígena do Amazonas no século XIX, especificamente no Segundo Império entre 1845-1888. Nesse tempo, o Brasil sobre a guisa de D. Pedro II estava sobre a política indigenista da Catechese e Civilização dos Índios que foi um instrumento embasado em leis indigenistas de períodos coloniais, trazendo de volta o sistema de aldeamentos. Para o Amazonas uma série de acontecimentos marcam esse momento especialmente momentos envolvendo indígenas, suas lutas, trajetórias, e reinvenções cotidianas. Cada grupo da Amazônia Indígena que habitava a hileia naqueles anos tinha motivações, aspirações, emoções que impulsionavam seu agir e sua atuação. Baré, Wapixana, Werekena, Tariana, Mayoruna, Cobéu, Miranha, Macuxi entre outros são os atores centrais deste texto e toda a trama que sua atuação e protagonismo engendrava no cotidiano do Amazonas oitocentista, nisso rompi com a ideia equivocada de “índio genérico”, mas foi possível identificar peculiaridades, anseios e lutas de diferentes grupos. A perspectiva de análise documental foi a Nova História Cultural tomando os sujeitos como detentores de cultura, emoções que agiam impulsionados por razões que lhes eram próprias, não somente impostas. Trabalhei com um amplo conjunto de documentos desde relatórios de presidentes provinciais até fotografias nos quais encontrei a atuação dos diferentes grupos indígenas e procurei enfatizar suas formas de convivência em meio ao hostil período provincial

PALAVRAS-CHAVE: Amazonas Provincial; Indígenas; História Indígena; Amazônia.

ABSTRACT

The thesis presents aspects of the indigenous daily life of the Amazon in the 19th century, specifically in the Second Empire between 1845-1888. At that time, Brazil on the guise of D. Pedro II was on the indigenistic policy of catechese and civilization of the Indians, which was an instrument based on indigenistic laws of colonial periods, bringing back the system of villages. For the Amazon a series of events mark this moment especially moments involving indigenous peoples, their struggles, trajectories, and daily reinventions. Each group of the Indigenous Amazon that inhabited the hileia in those years had motivations, aspirations, emotions that drove their action and their actions. Baré, Wapixana, Werekena, Tariana, Mayoruna, Cobéu, Miranha, among others are the central actors of this text and all the plot that his performance and protagonism engendered in the daily life of the 18th century Amazon, in this I broke with the mistaken idea of "generic Indian", but it was possible to identify peculiarities, anides and struggles of different groups. The perspective of documentary analysis was the New Cultural History taking the subjects as holders of culture, emotions that acted driven by reasons that were their own, not only imposed. I worked with a wide set of documents from reports of provincial presidents to photographs in which I found the actions of different indigenous groups and tried to emphasize their ways of living in the midst of the hostile provincial period.

KEY WORDS: Amazonas Provincial; Indigenous; Indigenous History; Amazon.

Unankiê: um Lamento Amazônico

Unankiê, unankiê, unankiê, ê, hê
Unankiê, unankiê, unankiê, ê, hê
Ô, ô, ô

Meu rio chorando de dor
Num clamor quase mudo
Ferido no leito pelo branco invasor

A mata em silêncio reclama
A terra ferida no ventre
Desnudaram teu chão

A cobiça rompeu o seio da selva
E levaram o ouro que é teu

E o guerreiro da taba sagrada
Guerreiro da tribo Tupi, banido da nação
Sai sangrando da grande batalha
Cai ferido no chão, ô, ô, ô

Chora meu povo, chora minha terra
Chora minha nação
Chora o Inca, chora o Omágua
Chora Parintintin ô, ô, ô

Yanomami lançaram
Suas flechas, a-há!
Yanomami seu grito de guerra
Explode no ar, heí!
Heia, heia, heia, heia, heia

Composição: Ronaldo Barbosa, Boi Bumbá Caprichoso, 1994

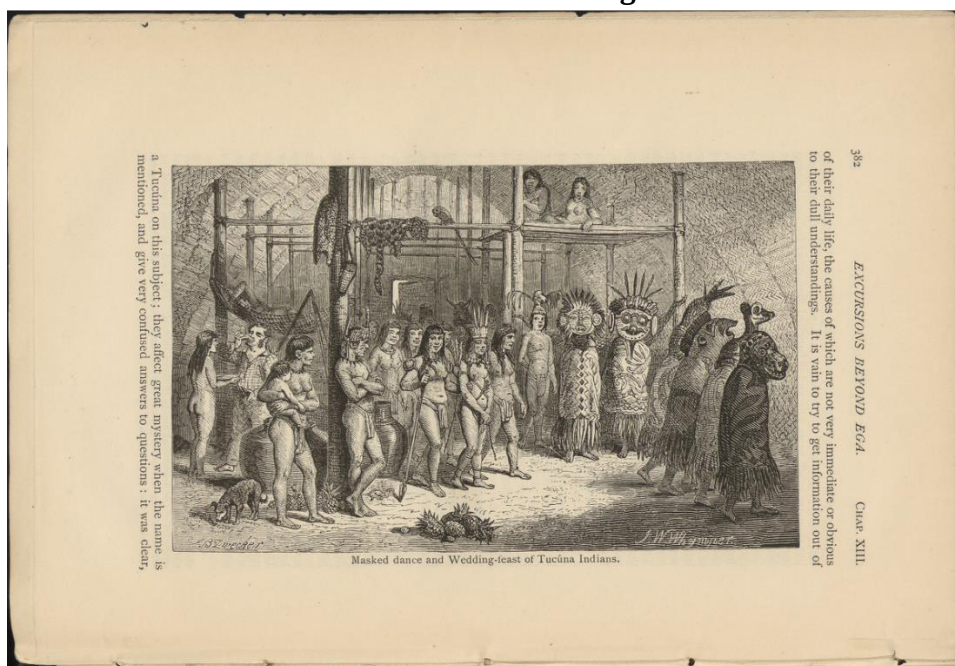
“Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte”.

Davi Kopenawa

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

APRESENTAÇÃO

Amazonas: histórias indígenas



Masked dance and wedding-feast of Tucúna Indians

(Trad. livre: Dança mascarada e festa de casamento dos índios Tikuna)

Fonte: BATES, 1892.

Era outro entardecer daquele 1858 na região do Médio Solimões para além da Vila de Ega quando um ritmo cadenciado, uma sonoridade combinada com um vozerio saía de uma das malocas dos Tikuna. Parecia ser uma festa e uma festa movimentada. A curiosidade levou o naturalista Henry Bates a ir verificar tal movimento.

O movimento se tratava de uma das corriqueiras danças mascaradas dos tikuna, em um casamento. Toda aquela gente, aquelas máscaras, aquele som e ritmo eram algo que sintetizava a Amazônia e suas gentes: diversidade, cultura e sociabilidades, assim era a hileia. Cada grupo, em determinados períodos do ano realizavam ritos e rituais que caracterizavam suas sociedade e elementos societários.

A cena acima, possivelmente aquilo que Bates viu, e ouviu nos move! Repleta de idiossincrasias, emoções, sentimentos, movimentos, como eram marcas dos grupos indígenas no Amazonas oitocentista.

Os tikuna, formavam uma dessas comunidades, um dos principais grupos do Amazonas Provincial Indígena. A relevância deste momento está no sentimento, naquilo que acontecia na

hinterlândia em meio a um sistema político que tendia a “esconder”, transformar os indígenas e abolir suas práticas. Isso é história, isso é sensível.

Cada dia, atualmente, nos deparamos com situações de espoliação, impropérios e abusos contra as populações indígenas no Brasil. A repulsa ou o fascínio são marcas que caracterizaram e continuam a caracterizar a palavra “índio” em nosso país, geralmente a repulsa parte daqueles que ainda hoje veem nesses sujeitos “um entrave ao progresso”, e desejam se apropriar dos seus territórios e recursos. Já o fascínio parte de um discurso de vitimização coberto pela “ajuda, admiração” que uns veem nos indígenas. Esse imaginário, envolto em diferentes teorias, ideias, interesses, e políticas, inclusive por políticas que na teoria devem zelar pelo bem-estar dos indígenas, é fruto de um processo histórico advindo desde a colonização, que fora intensificado no século XIX, quando além de tudo, de fascínio, de repulsa, foi atrelado aos indígenas o status de “selvagem, e sem civilização.” Essa pesquisa, ao analisar o cotidiano de uma Província, a do Amazonas, mostra o imaginário das elites, dos transeuntes, dos viajantes que por lá passaram acerca dos nativos, e como esses grupos vivenciavam, resistiam, e sentiam as relações de sociabilidade com a política imperial e com seus modos de ser.

Estudar culturas indígenas é atuar como um amigo, um parente¹ e ouvi-los. É mostrar a atuação dos sujeitos, inverter o jogo e olhar naquilo que foi apontado como “inanimado, errante, preguiçoso, fugitivo” e ver acima de tudo organização, não em nossa lógica de “não indígenas”, mas noutras lógicas e sociabilidades! Ver aquilo que Eduardo Viveiros de Castro denominou de “perspectivismo ameríndio” e nesse perspectivismo, ver a atuação, o sujeitismo e construir histórias de sentimentos indígenas.

Essa tese apresenta a história do Amazonas provincial, especificamente o momento do Segundo Império a partir das diferentes histórias indígenas que aqui cruzei criando uma teia de relações criando uma narrativa histórica que se conecta.

A construção da imagem do indígena segue a lógica de seu tempo. Os indígenas no século XIX foram invisibilizados na história escrita. Porém, estavam presentes no cotidiano, nas vilas, nas aldeias, no trabalho. Logo, a relevância dessa pesquisa também reside no fato de se construir uma escrita que apresenta os povos originários da Amazônia atuantes numa história que os silenciou, os invisibilizou. Acredito também que possa ter havido uma organização, uma tática na qual os indígenas preferiram não se classificar como tal no preconceituoso século XIX e boa parte do XX por sobrevivência.

¹ Entre os diferentes grupos indígenas o tratamento por “parente” designa amizade, proximidade e respeito.

A tese foi dividida em quatro partes, que juntas formam um corpo, uma corporeidade que se traduz em historicidade. Cada uma das partes traz um conjunto de histórias independentes que se entrelaçam e ajuntam formando uma narratividade a partir das experiências de diferentes homens e mulheres que agiram por um tempo demasiado, e continuaram exercendo suas atividades mesmo que o poder impusesse outras formas de agir, e almejassem transforma-los em outra coisa, que não fosse indígena.

A primeira parte (**A cabeça): O Império, as leis e os indígenas: políticas, pensamentos e ações indigenistas no Amazonas**, mostro como se deram as imposições do poder em meio às populações amazônicas. O século XIX, especialmente o Segundo Império no Brasil criou um “discurso da civilidade” na qual as gentes habitantes do Brasil deveriam ser enquadradas naquilo que se almejava. Formada por três capítulos, essa parte apresenta como a história, a literatura e a arte criaram o “brasileiro ideal”, e colocaram o indígena no passado do império nascente.

Num segundo momento (capítulo segundo) trato especificamente da única legislação indigenista do Império: a Catechese e Civilização dos Índios e sua aplicabilidade no Amazonas. Essa política assimilacionista foi desenvolvida em diferentes esferas nas diferentes províncias, para o Amazonas, a catechese e civilização foi um erro de diferentes escalas. Os presidentes da província estabeleciam suas vontades sobre os indígenas a partir de seus interesses, não considerando se quer a política do Pedro II, criando assim uma “ciranda de aldeamentos” que culminava com as constantes trocas e diversidade de ações não medidas corretamente. Cada aldeamento deveria ser moldado conforme o regime do decreto imperial nº245, mas a realidade era outra.

Outra ênfase se deu na instrução pública. Essa pasta da administração pública em determinados momentos ponderou formar uma massa profissionalizada na qual os indígenas eram a força motriz, e o alvo dos institutos asilares.

A parte 02 (**Os membros superiores e inferiores): Sociabilidades, Hibridismos e apropriações no cotidiano provincial**, parti das seguintes questões: como seria o cotidiano com os indígenas, o que comiam, o que faziam? Como se banhavam, como dormiam? Porque “eram preguiçosos”? Nessa parte tomei como fonte as narrativas dos viajantes, dos naturalistas que percorreram o Vale Amazônico e dialogaram com diferentes povos indígenas, atribuindo sentidos ao que viam e ouviam a partir deles.

O discurso dos viajantes formava na Europa uma mentalidade sobre os povos da Amazônia, de acordo com as suas vistas e suas crenças. Isso fez com que práticas indígenas

fossem consideradas “selvageria”, “barbárie” por ser diferente da prática do Velho Continente. Sobre essa questão, Lévi-Strauss considerou que “por outro lado, ‘cada um chama de barbárie o que não é de seu costume’ Não existe, porém, crença ou costume – por mais bizarro, chocante ou revoltante que pareça – que, devolvido a seu contexto, se justifica – e todos se justificam na outra”.² Nessa lógica, os não indígenas utilizavam de seus discursos, de seus conhecimentos e de seus valores para considerar as práticas indígenas do Amazonas.

Os membros superiores contrariam a cabeça em diferentes momentos. É incrível como o universo mítico e cosmogônico amazônico era presente na província, onde os rituais, iniciações, pajelanças eram constantes. Nesta parte também aponte as dimensões do trabalho indígena, não apenas o trabalho imposto, mas os seus tipos de trabalho que eram pensados, medidos e estabelecidos de acordo com as suas lógicas. Tentei nessa parte mostrar a lógica de mundo a partir dos indígenas, invertendo a moeda, a partir da pergunta levantada: é se não fossem os indígenas que necessitavam da província, mas a província que necessitava deles?

Na parte três **(A alma): E quem eram eles? E o que queriam? Uma etnohistória do Amazonas Imperial**, sem dúvidas foi é a parte mais consistente dessa pesquisa. Sempre que falamos em “índios” no Brasil imperial estamos diante de um termo genérico que abarcava diferentes povos, nações e grupos num bloco unitário. O “índio” no século XIX não era etnia, ele era “índio”, ou seja, aquele que não era nem branco, nem preto. Nessa parte fiz etnohistórias de alguns grupos do Amazonas naquele momento. Quase todos ainda sobrevivem até nossos dias. O diálogo estabelecido com as fontes aqui foi sensível e muito minucioso: fazer etnografia exige um campo, um “estar em contato e observar”, e isso, foi transposto a minha narrativa histórica.

Adentrei a mata silenciosa, singrando os rios, furos e paranás a fim de encontrar esses personagens, e, eles estavam lá. Macuxi, Wapixana, Baré, Baniwa, Werekena, Tukano, Kubeo, Tariana, Miranha, Tikuna, os Pano, Mura, Munduruku, Waimiri-Atroari, Parintintin, foram os grupos que tracei o maior contato etnohistórico em minhas fontes, sendo possível visualizar e apresentar aqui suas lutas e culturas, e o mais importante, possibilitar aos leitores uma visão do quanto diversificada era a Província do Amazonas.

Ainda nessa parte, na alma apresento as razões do ser, os anseios e especialmente a liderança indígena. Diferenciar o poder de um xamã, de um Principal e de um tuxaua mostra como se organizavam e se administravam a seus modos os grupos étnicos. A persona do

² LÉVI-STRAUSS, Claude. Montaigne na América. In: LEVI-STRAUSS, Claude. *Somos todos canibais*. trad. de, Marília Scalzo. São Paulo: Editora 34, 2022. p. 90.

tuxaua/cacique foi de importância máxima para o estabelecimento de alianças, acordos e possibilidades de logro. Esses tinham contato direto com os presidentes da província, e constantemente iam a Manaus com uma comitiva solicitar benesses e ou cumprimentos de promessas. Eram os “senhores da política”.

Apresentei nessa parte também um reordenamento do discurso no qual os indígenas passaram a ser considerados “problema de polícia” e na lógica não indígena passaram a cometer crimes, “os crimes de índios”, mas fica evidente que se tratava de uma troca escancarada de “culpa”. A famigerada prática de canibalismo, por exemplo, vai assumir uma dimensão naquele momento que se quer possuía. Até mesmo porque, haviam e há diferentes “modalidades de canibalismo e tão diversas suas funções reais ou supostas leva a duvidar de que o conceito de canibalismo adotado comumente possa ser definido de modo preciso”. Hoje lendo as fontes aqui utilizadas, fica evidente que “o canibalismo em si não tem uma realidade objetiva. É uma categoria etnocêntrica: só existe aos olhos das sociedades que o proíbem”.³

Finalizando a tese, a última a parte a quatro: **(Os rostos): Rostos Indígenas: fotografias, retratos e representações imagéticas dos povos da floresta**, talvez a contribuição em termos de pioneirismo desta tese, analiso os rostos indígenas, os fabricados e os evidenciados. As fontes imagéticas foram aqui as principais, e exigiu a formação de uma metodologia de análise peculiar: unimos história, antropologia, leituras fisiognômicas, artísticas e técnicas. Cruzando com fontes de outras tipologias, as imagens me forneceram, e espero que os prezados leitores consigam vislumbrar também os sentimentos indígenas, suas paixões. Foram gravuras, desenhos, aquarelas, pinturas, retratos que foram utilizados sempre destacando a postura, o posicionamento e a expressão indígena.

Havia entre os indígenas a crença que o *flash* ou a luz da fotografia roubava sua alma, nisso, pelas análises das fotografias feitas por vários homens ao longo do oitocentos vemos o estranhamento, o incômodo, os sorrisos de diferentes indígenas que se deixaram fotografar. Não era, possivelmente, tarefa da mais fácil obter fotografias com os indígenas. Finalizando é possível vermos nessas fotos o uso, a presença indígena em diferentes sociabilidades cotidianas no locus provincial: no trabalho, nas obras, nas suas aldeias e etc.

Pesquisar sobre a história indígena, acarreta um diálogo intrínseco com a Antropologia, assim sendo, a categoria de etnicidade é a alma desta tese. Philippe Poutignat, e Jocelyne

³ LÉVI-STRAUSS, Claude. Somos todos Canibais. in: LEVI-STRAUSS, Claude. *Somos todos canibais*. trad. de, Marília Scalzo. São Paulo: Editora 34, 2022. p. 106.

Streiff-Fernat⁴ ao discorrerem sobre o conceito etnicidade, nos mostram que as teorias ligadas a grupos de interesse, constituem-se de fazeres, onde a etnicidade é preservada para exercer uma influência nas políticas sociais e econômicas, e é claro, culturais, e a etnicidade torna-se uma solidariedade, pois fará com que certos grupos possam gozar de certos prestígios que outrem já possui. Ou seja, há uma reação estimulante que une o grupo, visando um bem comum.

A cultura enquanto categoria de análise é o foco de nossa tese, talvez, se tomássemos o político, ou o econômico, a dimensão de leitura das fontes, e projeção da tese não seria, penso, tão completa. Fazer história a partir da cultura é considerar no caso, os indígenas como povos possuidores de múltiplas culturas, é ver articulação, hibridismos, resistência e organização invertendo jogo, tomando os indígenas constituintes dessas sociabilidades, é procurar encontrar na atuação, na própria resistência elementos definidores não da “natureza”, mas do ser indígena.⁵ Entendo, assim a cultura como definidora do social, e tomá-la como categoria sugere mostrar também a atuação, e ação do meu objeto de pesquisa.

A partir de cultura, tomo como categoria o perspectivismo (ameríndio), na qual o sentimento, o olhar, a representação do e sobre o indígena será definidor da província e do regime imperial como um todo. O perspectivismo sugere que a alma, as formas de agir do indígena tinham uma lógica própria que nem sempre era a lógica apontada pelos não-indígenas; assim sendo, por meio dessa categoria é possível vermos nas fontes dos não-indígenas o protagonismo indígena. Esse protagonismo brota a partir dos momentos que vemos nessas fontes, ou ouvimos essas fontes, pelo olhar, e pelo sentimento indígena, quer seja num momento de luta, quer num momento de um ritual, ou ainda numa reunião de tuxauas e principais com presidentes de província. Por essa categoria ainda, é possível vermos a participação do indígena em amplas esferas do cotidiano.

Esquemáticamente, sobre as minhas categorias, temos:

⁴ POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FERNAT, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. Trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. P.85 *Et. Seq.*

⁵ Uma historiografia “mais tradicional” tende a ver na resistência indígena marcas de uma natureza intrínseca, própria do ser indígenas, “o índio é naturalmente resistente”, afirmam esses autores, sugerindo que a luta indígena é algo de sua constância, sem articulação. Preferimos acreditar que tais atos sempre partiam de uma dinâmica na qual a organização das culturas indígenas se estruturava culturalmente buscando assim resistir e viver no locus provincial.



A partir do esquema acima mostro que minha filiação foi com a História Cultural uma vez que a dimensão do social, das práticas e dos discursos foram aqui estabelecidos a partir das representações, apropriações e ações dos sujeitos que nem sempre eram algo “barulhento” como diz Michel de Certeau, haviam diferentes “resistências silenciosas” que sintetizam a alma indígena, havia formas de ser características da “inconstância da alma selvagem”.⁶

Enfim, nessa pesquisa apresento como o indígena atuava, reagia e sobrevivia na lógica imposta pelos ideais de civilização em vigor no Império Brasileiro de então, justifico essa pesquisa pela escassa realização e publicação de trabalhos nessa questão, pois cada historiador, pesquisador elege como objeto aquilo mais ligado a seu modo de ser. O espaço temporal inicia-se em 1845, ano que o império decretou o famoso “regimento das missões” que em suma trouxe de volta a política assimilacionista dos aldeamentos indígenas, findo em 1889, ano da instalação do sistema republicano no Brasil, porém a permanência do regimento das missões de 1845 se estendeu até 1910 quando fora criado o Sistema de Proteção ao Índio- SPI. Optei por ficar apenas no regime imperial, uma vez que diferentes situações, lutas, e políticas englobavam a “catechese e civilização dos índios” que estava além de uma atividade visando a conversão dos indígenas ao mundo cristão.

Parti do objetivo geral de destacar a atuação das culturas indígenas, seus fazeres, suas práticas, sua resistência e luta no Amazonas Provincial e primordialmente sua presença nas

⁶ A expressão é do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro.

cidades, vilas, na hinterlândia. Nesse sentido, os sentimentos indígenas são o ponto fundamental desta tese, assim procurei verificar no meu corpus de análise esses sentimentos, vale destacar que é uma leitura e fala dos indígenas, registrados por outros sujeitos, mas as palavras tem ação, mostram ação.

As fontes foram organizadas em três modalidades: 1ª) fontes do Império do Brasil: na qual o sentido desse grupo para a minha tese é ver a relação entre o Império e os grupos indígenas bem como sua organização para detê-los ou enquadrá-los nas ideias de civilização de então. Essas fontes permitem verificar o que de fato estava sendo feito no Amazonas seguindo ou não o imposto pelo poder regente, as particularidades da região, que não foram/eram consideradas, haja vista que, a política imperial era “universal” e induzia as mesmas práticas em todo o território. 2ª) fontes da Província do Amazonas: essas fontes versam sobre a relação da província com os indígenas. É interessante perceber que é uma leitura minuciosa, na fala das autoridades provinciais encontramos as lutas, anseios e protagonismos dos indígenas. Outro ponto é que a mesma ordem que pregava que os indígenas estavam “desaparecendo” é a ordem que prega os “problemas dos índios” como se deveria dar o trato com eles, etc., destaco que nessas falas também encontro muitas ações que os indígenas estavam realizando no cotidiano provincial: vemos messianismos, vemos indígenas trabalhando, sendo batizados, fugindo do trabalho, atuando no mundo do trabalho, estabelecendo alianças comerciais e de salvaguarda de território, interferindo “na tranquilidade pública”, vemos as lideranças indígenas indo a capital conversar com autoridades políticas. 3ª) fontes cotidianas: O sentido desse grupo é de contrapor o prometido com a realidade. Essas fontes cotidianas foram produzidas por pessoas que conviviam diariamente ou temporariamente em contato próximo aos grupos indígenas. Com o uso dessas fontes adentro ao cotidiano do vivido do indígena, suas práticas culturais, e suas idiossincrasias. É interessante trabalhar com esse grupo de fontes para reitero, contrapor. Ser prometido no relatório do Presidente da província, ou numa lei, não significa dizer que foi realizado, aí com as cotidianas temos essa visão do prometido, do narrado, do realizado e, do desejado.

Procurei ler entrelinhas, verificar nessas fontes além da presença e atuação, ver também as resistências do indígena, as tentativas muitas das quais frustradas de impor a estes vontades diferentes das quais eles exerciam, procurei realizar assim, uma leitura problematizada dessas fontes, visto que, as mesmas pessoas que diziam que os indígenas tenderiam a “desaparecer”, são as pessoas que mandam busca-los de outra localidade para a cidade, que se reúnem em Manaus com lideranças indígenas de outras regiões, que relatam as espoliações acarretadas a

menores indígenas na província, que mandam criar instituições para qualificar a mão de obra juvenil indígena presente, etc. É uma leitura histórica de um pelos escritos de outros, como diria Maria Regina Celestino de Almeida.

As imagens foram utilizadas como fonte propriamente históricas pois nelas além de ver os indígenas, e possível apresentar os porquês de terem sido retratados.

A cenografia da tese foi pensada em diferentes tempos e espaços. O primeiro tempo é assim o tempo da modernidade, da modernidade modeladora que o oitocentos engendra. Prosseguindo temos o tempo da província do Amazonas, que era um *modus particular*, e esse tempo traz o tempo da política e da implantação de políticas. A cada troca de presidentes, diretores gerais de índios e autoridades províncias se davam novas formas de contato, para com os indígenas. Porém, foram muitas as formas de enquadramento nesse viver contido. Surgiram em diferentes lugares, em diferentes realidades, uma multiplicidade de ações que caracterizaram também o XIX, como século do resistir.

Dentro dessa discussão, os indígenas do Império do Brasil estavam sob tutela do estado, porém, vemos sua atuação na criação de um tempo peculiar na lógica do poder dominante. Se por um lado o estado estava vivenciando o tempo do progresso, em busca de futuro ideal, numa evolução que marca todo o oitocentos no ideal de civilização de então, por outro lado, aceitamos que os indígenas a seu modo de ser e fazer, atuavam num tempo próprio, semelhante a um tempo da natureza, pois suas idiossincrasias estavam em relação com a natureza, com o rio e com a floresta. O principal tempo é o tempo dos indígenas que dividiam seu cotidiano em tempo de trabalho, em tempo da colheita, em tempo da guerra, em tempo das festas/danças. É possível também apontar o tempo dos rituais, os rituais de iniciação dos rapazes e das moças, o tempo da visita quer fosse a capital quer fosse a outras cidades e vilas. Entender o tempo dos indígenas e como estes se relacionavam com os demais tempos é parte desta tese.

O espaço é a então Província do Amazonas que em sua dispersão integrava e abrigava diferentes povos indígenas no século XIX que a seu modo atuavam na lógica dominante. O principal, no sentido de espaço geográfico⁷ de atuação do nosso objeto, é o território⁸ da então província do Amazonas. Nesse espaço deu-se a atuação de diversas etnias dentro do discurso hostil e preconceituoso do oitocentos. Esse constitui-se de um amplo espaço de lutas, principalmente lutas por sobrevivências e necessidade de ser respeitado. Vemos em fontes

⁷ Entendemos espaço geográfico como sendo o espaço onde se dá a sociabilidade, onde está o ecúmeno, a parte da terra habitada pelo homem, logo, espaço construído por ele.

⁸ Na mesma lógica, entendemos território como uma demarcação feita a partir de um postulado de um poder; é uma limitação estratégica.

grupos ainda no século XIX já reivindicando seu direito à terra indígena, há uma organização lógica para as lutas se darem nesse e por espaço.

Diferente da maioria das pessoas que viveram o século XIX no Amazonas e, preferiam residir a habitar na cidade de Manaus, especialmente no *fin du siècle*, com a reurbanização, os indígenas, preferiam residir nas brenhas das matas, no interior da hileia, em paz com suas idiossincrasias e suas culturas peculiares. Por outro lado, um espaço de disputa que surgiu nesse período foi a cidade. Muitos indígenas e demais habitantes serão impelidos para as áreas mais afastadas da cidade, pois não estavam enquadradas em suas posturas, que se jactava como moderno e glamoroso.

Há também o espaço do poder: nesse espaço estão as autoridades da província, aqueles que propunham o trato com os indígenas, aqueles que queria seu “sumiço” ou sua impor sua civilização ao indígena. Dentro desse espaço, surgiram os estabelecimentos que queriam “polir” os índios: O Instituto dos Educandos Artífices e o Asilo Orfanológico, instituições que priorizavam a entrada de menores indígenas em seus espaços afim de instruí-los para o trabalho.

Sobre a escrita do texto, optei por seguir a sugestão do nosso Programa de Estudos Pós Graduandos em História que prioriza o mantimento da grafia da época das fontes. Logo, deixamos as fontes em sua escrita original, indicamos em algumas notas a tradução literal de fontes em línguas estrangeiras, destaco que se tratava assim como o português transcrito de escritos do século XIX, é possível que a um especialista não estejam em sua tradução mais perfeita. Ao longo do texto também aloquei diferentes esquemas, mapas conceitos e *SmartArt's* possibilitando uma maior dinâmica ao leitor. Também optei pelo uso do termo “não indígena” para caracterizar grupos e personas de outras etnias, por acreditar que para o Amazonas Provincial definir-se preto e principalmente branco era algo difícil, o termo compreende bem àqueles que não se apontavam ou não eram apontados como “índios”. Quando a fala é exclusivamente minha, uso o termo indígena, pois, “índio” é aqui encarado como um “erro de Colombo” que denominou os habitantes da América assim, acreditando ter chegado nas Índias Orientais, fora a carga reducionista que o termo traz consigo. Como aliado dos movimentos indígenas atuais e sabendo de sua preferência pelo uso do termo indígena, aqui o uso para se referir aos homens e mulheres aqui pesquisados.

A pesquisa foi sendo desenvolvida com pesquisa arquivística local e digital. Muitas fontes foram disponibilizadas por arquivos de instituições estrangeiras proporcionando a tese conhecimentos e produtos novos, com discussões amplas e fundamentadas. Acrescenta-se que o método escolhido em maior parte foi o da história cultural encontrando nos fazeres e saberes

também luta, organização e resistência indígena, claro, resistência política pois as culturas se hibridam, se conectam, são dinâmicas, então preferi trabalhar com a cultura como constituinte do social e formativa do econômico, do político e das sociabilidades.

Espero que a leitura dessa tese possibilite a História Indígena brasileira, bem como ao ensino de História e primordialmente a História do meu estado, o Amazonas uma nova forma de valores nas quais os homens e mulheres indígenas sejam cada vez mais ouvidos, respeitados, inseridos no universo acadêmico, social, cultural e que sua história seja contada hoje, amanhã e seja inserida assim como parte fundante e atuante nesse nosso país, berço de povos e culturas indígenas desde sempre!

Boa leitura!

PARTE 01 (A cabeça)

O Império, as leis e os indígenas: as ações políticas e pensamentos indigenistas no Amazonas

Espadas e Clarins

Veio como um lobo a espreitar
Mais feroz que todos os bichos
Silencioso como o bote da onça
E avançou sobre nós

Espanhol...

Por quê banir as virgens do sol?
Por quê arder e vilcabamba ruir?
Por quê jorrar o sangue andino (latino)?
Por quê ferir e o meu povo chorar?

Não, não serei um servo do teu rei
Eu não serei escravo da espada
Não usarei tuas vestes na minha pura nudez (bis)

Espanhol...

Os espíritos caminham
E jamais descansarão
Nossos brios um dia
Contra os ímpios acordarão

Espanhol...

Não, não serei um servo do teu rei
Eu não serei escravo da espada
Não usarei tuas vestes na minha pura nudez (bis)

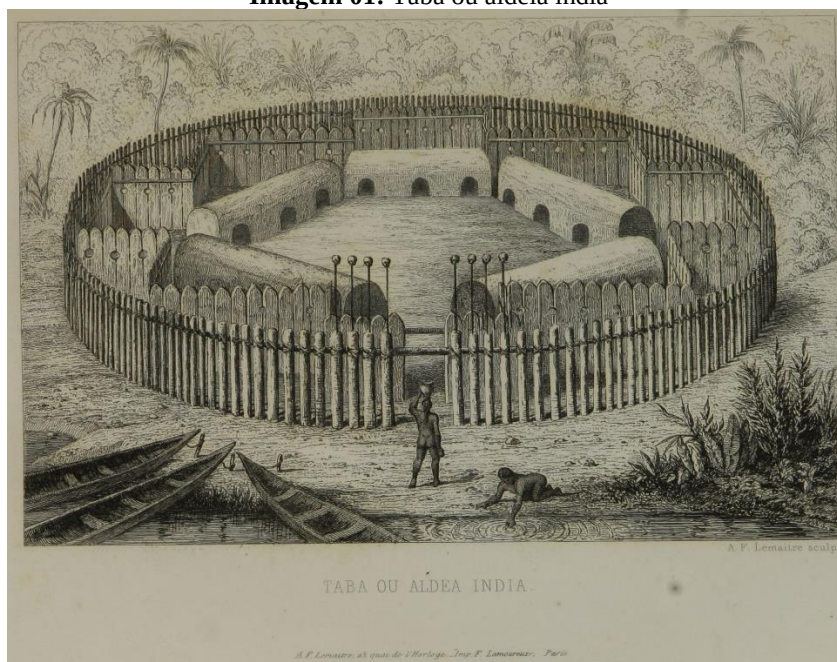
Espanhol...Espanhol...

Composição: Ronaldo Barbosa, Boi Bumbá Caprichoso, 1998

CAPÍTULO PRIMEIRO

A intelectualidade imperial e os “índios”: o IHGB e a identidade nacional

Imagem 01: Taba ou aldeia índia



Desenho: A. F. Lemaître. **Fonte:** Adolfo de Varnhagen, 1877.

Acervo: Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin/USP. Disponível em:
https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4825/4/018192-1_IMAGEM_003.jpg

“Que povo era aquele? Que gente era aquela? De quem descendiam? De onde vinham, o que faziam, o que comiam, o que bebiam? “Eram tão primitivos, mas isso ficou no passado do Brasil.”. Com esses e outros questionamentos, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro- IHGB era movido em suas origens, quando olhamos para a gravura acima, feita especialmente para uma das obras fundantes do IHGB, pelo renomado gravurista, gravador, litógrafo, desenhista, fotógrafo e editor francês Augustin François Lemaître, mostra o pensamento acerca dos povos indígenas do Brasil: “eram objeto do passado”, a gravura mesmo confeccionada na metade do século XIX, mostra uma cena característica do século XVI, a organização espacial das comunidades indígenas, já não eram no XIX dessa maneira, haviam outras.

Uma das criações do século XIX, o IHGB, atuava como um polo de atualizações e discussões acerca de civilidade, cultura, ciência e progresso, bem como na construção de uma brasilidade, de uma identidade tipicamente brasileira.

Em 21 de outubro de 1838, se criou o IHGB. Com inspiração no *Institut Historique de Paris*, fundado quatro anos antes. Rapidamente, figuras relevantes da elite econômica e literária da capital do império – Rio de Janeiro -, bem como os filhos da “boa sociedade”, começaram a se associar a instituição.

Grandes escritores, eruditos de então passaram a se reunir para apresentar ideias e ideais que tornassem pelo discurso, o Império nascente em uma nação próspera e digna de seu

ambiente, e é claro, de seu imperador Dom Pedro II, este desde o princípio, mostra fervoroso afeto ao IHGB, protegia-o, ajudava-o e frequentava-o. Possivelmente, o imperador já sabia que contar com as falas auspiciosas da intelectualidade, ajudá-lo-ia a estabelecer e manter-se no poder por consideráveis anos.

No contexto da criação do Instituto, o Brasil estava vivenciando o Período das Regências, no qual uma série de ondas revolucionárias como a Cabanagem na Província do Grão-Pará e a Revolução Farroupilha na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, estavam pondo em xeque uma emancipação do poder regente, e sua possível libertação das amarras do regime imperial brasileiro que ainda trazia muitas marcas da tradição monárquica lusa.

A sugestão da criação de um instituto histórico e geográfico foi dada pelo cônego Januário da Cunha Barbosa e pelo marechal Raimundo José de Cunha Matos, inspirados nos modelos institucionais europeus.

Em 18 de agosto de 1838, reunido o Conselho Administrativo da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, foi apresentada a proposta para a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, assinada pelo marechal Raimundo José da Cunha Matos e pelo cônego Januário da Cunha Barbosa. Em 21 de outubro, os 27 fundadores do IHGB reuniam-se pela primeira vez em uma sala do Museu Nacional. Dos 27 membros iniciais, 12 eram conselheiros de Estado – deste grupo, 7 eram também senadores –, 1 era exclusivamente senador, 3 eram professores (2 do recém-fundado Colégio Pedro II e 1 da Academia Militar); havia ainda outros membros ligados à burocracia estatal: desembargadores, funcionários públicos, militares, um pregador imperial (caso de Januário da Cunha Barbosa)⁹

Em 1846 o Instituto apresenta ao público o resultado de um concurso sobre “Como se deve escrever a história do Brasil”. Esse concurso foi vencido pelo naturalista alemão Carl Phillipp von Martius, que já conhecia o país por conta das expedições que havia feito. A partir da monografia escrita por Martius, se estabeleceram os critérios de inserção e divisão étnico-racial no império nascente, e, com essa ideia criou um passado nacional, bem como uma história até feliz na qual o brasileiro seria um fruto do portentoso encontro “das três raças” na qual brancos, negros e índios construíram a *terra brasilis*.

A historiografia brasileira surge vinculada ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que pretendia criar uma oficialidade histórica para o Império. Surgiu então o “Heródoto do Brasil,”¹⁰ Francisco Adolfo de Varnhagen, na segunda parte do oitocentos.

⁹ CALLARI, Cláudia Regina. *Os Institutos Históricos: do Patronato de D. Pedro II à construção do Tiradentes*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.21, n. 40, 2001. p. 61.

¹⁰ A expressão é de José Carlos Reis, presente em: REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil 1: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007, p.23.

Quem patrocinou Varnhagen foi o próprio imperador, pois ele precisava de historiadores, para “legitimar-se no poder.”¹¹ E nada melhor do que um historiador para perpetuar seus grandes feitos no tempo, enaltecendo sua gestão e depreciando a fase anterior a seu mandato.

A história descrita por Varnhagen destaca e elogia a colonização portuguesa. Para ele, a nação só cresceria e se firmaria graças ao povoamento luso, que, com enorme precisão, ergueram um império nos trópicos que era habitado por pessoas em formação¹². Os indígenas em sua descrição, eram mostrados como selvagens, bárbaros, insolentes, hostis. Eram seres incomuns, que compunham a paisagem exótica do país tropical. O interessante é que, segundo seus números, eram uma população grande, na verdade, mesmo descrevendo a natureza selvagem e indígena do país, Varnhagen mantém:

O olhar do colonizador português. Ele inicia a corrente de interpretação do Brasil que articulará os sentimentos e interesses dos “descobridores do Brasil”. Ele *reconstrói o Brasil, sintetiza os seus diversos ritmos temporais, submetendo-os à lógica do descobridor e conquistador*. O vencedor tem todos os direitos. *Vencedor, o português impôs a sua superioridade étnica, cultural e religiosa. Aliás, se o português venceu militarmente os seus adversários, se conquistou seus territórios e os escravizou e exterminou, é porque é superior*. Eis o seu silogismo (ou sofisma?) básico! A vitória confirma uma superioridade presumida. E, se na luta colonial os brancos venceram, a jovem nação quer ser também vencedora e se identificar étnica, social, e culturalmente com o branco.¹³

Assim, podemos vislumbrar que, com Varnhagen, o Brasil passou a assumir com gosto a colonização lusa! Ser brasileiro então não seria ser algo selvagem. O brasileiro, era descendente de portugueses, possuía um passado histórico feito por lutas e vitórias dos portugueses, quanto aos indígenas esses eram parte da paisagem. Varnhagen não demonstra emoção nem aspiração aos “primeiros habitantes do Brasil”, seria algo que passaria logo, à medida que se estabeleciam as práticas europeias como práticas corretas.

Se tomarmos como base os escritos de Varnhagen, “o índio era coisa do passado”, como na gravura anterior, não se olhava, pensava nos indígenas como presente.

¹¹ GUIMARÃES, M. L. S. *Nação e civilização nos trópicos*. O IHGB e o projeto de uma história nacional. In: Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro: Vértice (1), 1988.

¹² Uma das crenças do século XIX, era que os indígenas estavam num estágio anterior da civilização, estavam em formação, pois ainda não haviam chegado na civilidade. Eram vistos como primitivos. Crença típica do XIX, assim, os indígenas do Brasil, foram considerados como pessoas que ainda não haviam passado pelo processo progressivo que adivinha com a civilização portuguesa, branca naquele momento.

¹³ *ibid.*, REIS, 2007, p. p. 33, 34. – Grifos meus-.

1.1 A história: Cônego Januario, Varnhagen, Von Martius e os “selvagens habitantes do passado”

“Metade proximamente do território mais a noroeste é retalhado em todos os sentidos pelas águas do mencionado Amazonas e de seus possantes braços.” – Varnhagen, 1877.

Em todo o oitocentos, a produção do IHGB noticiada pela revista, o tema “índio” é recorrente. Um dos temas que mais aparece nas edições é “os povos primeiros” “os antigos habitantes” “os selvagens” os “índios” do Brasil em algum momento do passado distante. De fato, é recorrente os autores apresentarem histórias de diferentes grupos indígenas num período distante, ou até mesmo em terras distantes, como a transcrição intitulada “Historia dos índios Cavalleiros, ou da nação Guaycuru, escripta no real presidio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado – Transladada de um manuscripto offerecido ao Instituto pelo socio correspondente Jose Manoel do Rosario”¹⁴ presente no número 01 da revista. Certamente como veremos adiante nessa tese, a constância do tema “índio” na Revista influenciou a atuação e trato e as políticas do imperador Pedro II para com os “primeiros habitantes do seu império,” tendo, pois, a presença de Sua Majestade como sócio do Instituto, e, sua participação inclusive nas reuniões da confraria.

Uma das figuras mais “falantes” desta confraria era sem dúvida o Cônego Januario da Cunha Barbosa.¹⁵ Um árduo defensor do progresso e da modernização do Império nascente, este personagem apresentou em sessões do IHGB ideias que de fato, dariam e deram um rosto para a historiografia e construção desta no Brasil.

Na 1ª sessão, realizada em 1 de dezembro de 1838, estando na presidência o Exm.^{mo} Sr. Visconde de São Leopoldo, propôs o Cônego Januário três assertivas que foram unanimemente aprovadas, das três, a seguinte é bastante determinante de como pensavam os intelectuais do Instituto: “3ª Proponho que na próxima sessão entre já em discussão o ponto seguinte: - Determinar se as verdadeiras épocas da historia do Brazil, e se esta se deve dividir em antiga e

¹⁴ ROSARIO, Jose Manoel do. Historia dos índios Cavalleiros, ou da nação Guaycuru, escripta no real presidio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado – Transladada de um manuscripto offerecido ao Instituto pelo socio correspondente Jose Manoel do Rosario. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1839. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

¹⁵ Nascido no Rio de Janeiro, em 1780, foi ordenado padre em 1803, e, com o episódio da transferência da Corte Portuguesa para o Brasil, foi nomeado cônego da Capela real em 1808. Desde então, vivenciou e ascendeu politicamente no seio da corte, fazendo parte das altas cúpulas políticas e da intelectualidade de então. Participou ativamente da fundação do IHGB, e foi um dos maiores contribuidores deste instituto.

moderna, ou quaes devem ser suas divisões.”¹⁶ A partir dessa propositura, entrou em discussão no IHGB a datação histórica do Brasil: como fazê-la e como estabelecê-la, e se desenvolveu ampla argumentação na confraria sobre esta questão.

Em 4 de fevereiro de 1839, realizou-se a 4ª sessão do IHGB, sobre a presidência do ainda Ex.^{mo} Sr. Visconde de São Leopoldo, novamente o Cônego Januario fez proposições, desta vez seis ao total, nas falas da ata:

O sr. cônego Januario leu as seguintes questões, que todas foram approvadas para servirem nas discussões da casa, a saber:

1ª Quaes sejam as causas da espantosa extincção das famílias indígenas que habitavam as províncias littorales do Brazil: si entre essas causas se deve numerar a expulsão dos Jesuitas, que pareciam melhor saber sobre o systema de civilisar os indígenas.

2ª O que se deve concluir sobre as a historia dos indigenas, ao momento da descoberta do Brazil; e d’ahi por diante a vista das continuadas guerras, entre as suas diversas tribus; da differença de suas línguas e de seus costumes: se os devemos suppôr famílias nomadas, e no primeiro grão da associação, ou si segregadas das grandes nações occidentaes da America por qualquer calamidades que as fizessem emigrar, e nesse caso, se algum vestígio de civilisação das grandes nações do resto da America aparece nos índios do Brazil.¹⁷

Nas duas primeiras questões, Januario Barbosa já deixa claro como pensar a história dos “índios do Brasil”: sempre no passado. A inquietação na primeira proposição é de saber as razões da extinção das famílias indígenas que habitavam o litoral do Brasil. O autor já deixa visível que os indígenas foram extintos, não cede lugar a ouvi-los, mas já os relega o passado. Como religioso que era, enaltece o trabalho jesuítico junto a catequese dos indígenas na colonização do país, e, parece ser saudosista do sistema da Ordem no trato com os gentios. Na segunda questão, o propositor aguça o sentimento em descobrir mais sobre a história dos indígenas, desde os 1500, interessa-lhe o processo das guerras interétnicas e das suas diferentes línguas e costumes. O padrão a ser seguido para uma análise dos grupos indígenas do Brasil são as demais populações da América. Um dos temas aí proposto que vingou em diferentes discussões no IHGB é a questão da procedência dos povos do Brasil: há em diferentes publicações da revista do IHGB, após essa fala do Cônego Januario o interesse e a formulação

¹⁶ Extracto das Actas das sessões do Instituto Historico e Geographico Brasileiro nos mezes de Dezembro de 1838, e Janeiro, Fevereiro e Março de 1839. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1839. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460> p. 45.

¹⁷ idem, loc. cit.

de diferentes teses sobre “de onde vieram os índios que habitavam (sempre no passado) o Brasil”¹⁸

3ª Qual seria hoje o melhor systema de colonisar os Índios do Brazil entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema dos Jesuítas, fundado principalmente na propagação do Christianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os actuais.

4ª Se a introdução dos Africanos no Brazil serve de embaraço á civilização dos índios, cujo trabalho lhes foi dispensado pelos dos escravos. Neste caso qual é o prejuízo da lavoura brasileira, entregue exclusivamente aos captivos.¹⁹

Na terceira questão, Januario apresenta uma dúvida com relação ao trato do indígena: qual o melhor sistema de coloniza-los? De fato, em 1839, a “questão do índio no Brasil” e seu enquadramento estavam entre os assuntos mais discutidos e problematizados pela intelectualidade; se tenderiam ao desaparecimento como apontavam os seguidores da teoria da “evolução social”, ou se “de tanto serem massacrados”, deveriam ser auxiliados pelo estado como defendiam os românticos. O fato é que essa discussão sobre o trato do indígena acarretou no Segundo Império uma série de medidas por parte do poder central e dos poderes provinciais a adotarem providências para essa questão.²⁰ O quarto debate era entorno das relações entre negros e indígenas. Januario aponta se o uso da mão de obra cativa do negro no lugar da dos indígenas interferiria no processo de civilização destes últimos. Essa colocação apresenta bem os ideais de civilização em voga naquele momento: por um lado os indígenas “chegariam em algum momento na civilidade”, posto que o império, e os brancos o ajudassem nesse caminho, já os negros “jamais chegariam a tal grau, pois por sua cor de pele, já eram por natureza sem alma, e inaptos a esse processo.” Vale destacar que a preocupação maior do autor não é o bem-estar ou a inclusão do indígena no seio da sociedade, ou a exclusão do cativo do negro, sua maior preocupação é quais as consequências para a lavoura brasileira que estava sendo quase que unanimemente movida pelo trabalho negro.

Finalizando sua proposta, Januario Barbosa versa na quinta questão sobre os primeiros gêneros da lavoura brasileira, destacando o cultivo da cana de açúcar, do café e do tabaco, e

¹⁸ Uma das muitas teses levantadas sobre essa questão é a de bases bíblicas sobre a unicidade de Adão enquanto primeiro homem criado, e que os europeus seriam seus descendentes a partir de sua união com Eva e geração vinda após Caim e Abel. Houve dentro do IHGB uma discussão entorno dessa temática da procedência ou ascendência dos grupos indígenas do Brasil, se descendiam de Adão ou não.

¹⁹ idem, op. cit. p. 48.

²⁰ Como veremos no próximo capítulo desta tese, optou-se por manter o sistema de catequese e civilização dos índios. A medida tomada por Sua Majestade Pedro II certamente teve muito da influência do IHGB, posto que todos os artigos dos sócios apontavam que esse era o melhor caminho a ser seguido para a questão do indígena no Império.

que isso implicaria uma pesquisa. Já na sexta questão propõe a escrita da história sobre a criação das capitanias gerais do Brasil, os bispados e as suas relações no regime colonial.

Além de suas funções eclesiásticas, o cônego Januario Barbosa²¹ assumiu a função de primeiro secretário do IHGB, e foi titulado “secretário perpétuo do Instituto”, ainda em 1839. Segundo as diretrizes do Instituto, a escolha para os assuntos a serem abordados nas sessões, bem como publicados na revista, eram sorteados de uma sessão para a outra. No terceiro trimestre de 1839, Januario apresentou o programa: “Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embarça a civilização dos nossos indigenas, dispensando-lhes o trabalho, que todo foi confiado a escravos negros. Neste caso qual é o prejuízo que sofre a lavoura brasileira” o programa foi sorteado na sessão de 04 de fevereiro de 1839 e desenvolvido na sessão 18. Assim inicia sua fala:

Antes de expender a minha opinião sobre este Programma, devo declarar, que não sou patrono da escravidão, nem dos índios, nem dos negros; e por isso considero a liberdade como um dos melhores instrumentos da civilização dos povos. A Escriptura nos ensina que logo no Egyto se abriu um mercado de homens, os irmãos de Jose se apoderaram delle, e o venderam a mercadores egypcios. A Historia tambem nos conta que, logo que na Asia e na Grecia se abriram mercados deste genero, a terra e o mar se cobriram de salteadores e de piratas, que preavam innocentes victimas, e trafficavam sobre a sua liberdade [...]²²

O posicionamento do cônego deixa a vista que mesmo sem defender a escravidão nem indígena nem negra ele não se opõe a mesma. Essa postura, bastante presente nesse período visava estabelecer uma neutralidade perante o Imperador e suas medidas. Considerar a liberdade como o maior instrumento da civilização não descarta a possibilidade de encarregar a ambos indígenas e negros por ofícios mais braçais e “inferiores” bem como estabelecer a unicidade e oficialidade da fé cristã. O religioso se embasa na referência bíblica do devaneio da escravidão, e na história destacando que esse ato sempre gerou atrocidades e infortúnios nos povos que a praticaram.

²¹ Cônego é um padre secular que pertence a um cabido ou colegiado em certas catedrais, assume funções administrativas dentro da Igreja. No geral, cônegos mantém relação muito próxima dos fiéis leigos.

²² PROGRAMMA: sorteado na sessão de 4 de fevereiro deste anno. “Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embarça a civilização dos nossos indigenas, dispensando-lhes o trabalho, que todo foi confiado a escravos negros. Neste caso qual é o prejuízo que sofre a lavoura brasileira.” Desenvolvida na sessão de 18, pelo conego Januario da Cunha Barbosa, secretário perpetuo do Instituto. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1839. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460> p. 123.

Januario historiciza ao longo de sua fala a escravidão dos indígenas do Brasil desde o século XVI, como essa prática foi levada adiante pelos colonos e como esses colonos atribuíram aos mesmos “trabalhos pesados, por sua condição atrasada de civilização”. Mesmo sendo um eclesiástico, Januario mostra que os clérigos também em sua maioria expropriaram, condicionaram ao “índio” um lugar de trabalho duro, tudo em nome “da cobiça e da impiedade”. Tal cobiça seria a causa de toda destruição e miséria, que se encontram a sociedade indígena.

O padre Vieira usou, nesta informação a El-Rei, de toda a eloquência e força de raciocínio, que lhe era mui própria, para defender a liberdade dos índios, ou reviver a execução de leis anteriores a este respeito. Mas foi tal o seu zelo nesta parte, que esquecido de que a escravidão obstava a civilização dos indígenas, foi de parecer, que o governo introduzisse, nos Estados do Grão-Pará e Maranhão, escravos negros que se occupassem dos trabalhos da lavoura e outras fabricas, para os quaes já faltavam índios.²³

O missionário, propôs que o embaraço a civilização seria viabilizar a introdução dos “bárbaros africanos” a fim de sanar a “cubiça dos desalamados portugueses”²⁴ de usa-los como mão-de-obra. Januario não aceita o pressuposto de que o indígena era preguiçoso, uma vez que todos os ditos brancos, como os paulistas se utilizavam do trabalho do indígena.

A razão, a escusa, que se dá de ser esta chamada paga tão rara, e tão tênue, é ser os índios naturalmente preguiçosos, e de pouco trabalho; mas as pessoas muito praticas d’aquella terra, e muito fidedignas, affirmam que os paulistas geralmente se servem dos ditos índios de pela manhã a até noite, como o fazem os negros do Brazil, e que nas cafilas de S. Paulo a Santos não só vão carregados como homens, mas sobrecarregados como azemolas, quasi todos nós ou cingidos com um trapo, e com uma espiga de milho para ração de cada dia.²⁵

Januario Barbosa, usa do testemunho do padre Viera, para introduzir o problema da falta de cumprimento de promessas: os indígenas somente fugiram da catequese e se embrenharam no sertão, devida ao medo, pois nas missões dos jesuítas, através da catequese era lhe prometido paz e civilização, no entanto os portugueses viam e os arrancavam de lá e os punham a ferros – devido a sua cobiça. Aponta que a continuação da catequese empregada pelos jesuítas traria progresso a civilização brasileira:

Como somos da opinião que só a catechese se podem desentrar os indígenas de sua mattas, e trazê-los aos primeiros caminhos da civilização, cremos, por isso mesmo,

²³ idem, p. p. 124, 125.

²⁴ idem, p.125.

²⁵ idem, p. 126.

que a introdução dos índios é um grande obstáculo a nossa empresa.[plano civilizatório]²⁶

O mais interessante é o discurso em si, em toda a sua fala, o cônego Januario não aponta uma solução para esse “problema”, e opta em relegar o indígena ao passado brasileiro: é como se naquele momento da primeira metade ainda do XIX, não houvesse mais indígenas por aqui. O autor somente apresenta fatos, feitos do passado, e deixando o indígena lá. Ao preferir não apresentar uma solução para o problema, Januario Barbosa enaltece a Catequese jesuítica, mesmo apontando os erros dos missionários, fica evidente uma apologia a este mecanismo. Com isso os portugueses desejosos de mão-de-obra, trataram de transportar africanos e esqueceram-se da civilização destinada aos indígenas. O Cônego ancora a seguinte tese:

“A experiencia nos mostra, que os indios são aptos para todos os trabalhos, a que applicuem, ou em terra, ou nos rios e mares. O que hoje fazem os negros, elles o faziam, posto que violentados, e por isso mesmo sem proveito de seu adiantamento. Parece que o primeiro cuidado, que deveríamos ter para os fazer passar do estado nômade, em que vivem quasi todos, para o de pastor e agricultor, deveria ser *convertelos a religião christã, e crear nelles certas necessidades, que os obrigassem a pequenos trabalhos, com que houvesse os objectos então necessários*. Este commercio seria de certo um de seus mais fortes vínculos sociaes; e ainda que seja mui difficil crear novos hábitos em homens totalmente filhos da natureza, todavia esses hábitos iriam nascendo em seus filhos, aperfeiçoando-se pela nossa communicação, e averiguando-se pelo correr dos tempos.”²⁷

Neste ponto fica evidente a posição do cônego para com o trato do indígena: primeiramente cristianizá-los e introduzir aos poucos os ideais da civilização e o apreço pelo trabalho na lavoura brasileira – esta, de fato era a grande preocupação do nosso cônego: o futuro da lavoura do império. Portanto, afirmava se tivessem continuado com a prática da catequese dos jesuítas, não alimentando entre os indígenas o sentimento de horror e desconfiança do colonizador - os civilizariam aos poucos e com isso não sumiriam como aconteceu. Essa visão de que os indígenas sumiram com a introdução do trabalho negro no Brasil era bem popular entre os círculos do oitocentos.²⁸ Com o passar das gerações, não mais habituados a vida nômade, os filhos e netos desde indígenas apresentado à luz da catequese e da civilização seriam

²⁶ idem, p.127.

²⁷ idem, p.127, os grifos são meus.

²⁸ Alguns documentos apontam para o “sumiço dos índios” do Brasil a partir de sua dizimação em guerras intertribais e nas guerras de colonização. Outros apontam para o enorme ajuntamento étnico que houve no país. Alguns estudiosos do período nos mostram que essas ideias eram proliferadas em razão de uma identidade nacional pautada nos ideais da “raça branca”, outros ainda enfatizam que “os indígenas estavam em processo de civilização” e tenderiam a desaparecer, pela crescente aproximação da cultura lusa, branca.

uma classe trabalhadora, que faria por dispensar o uso dos africanos. A necessidade de mão-de-obra obrigaria os fazendeiros a serem mais dóceis e a cumprir as convenções, se não fosse tão facilitado a possibilidade de adquirir escravos negros.

Januario, parte para uma análise mais universal e trata da sociedade europeia e os avanços na agricultura alcançados ao passo que estas sociedades abdicaram do uso do escravo. Fica claro aqui a relação que o IHGB, na figura de seu secretário perpétuo, faz entre o escravismo e atraso em que se encontra a nação diante das sociedades europeias.

Havia um interesse na questão do “índio” brasileiro, e como integra-lo no grêmio da sociedade. As leis do Segundo Império que tem ligação com a temática, aludem para essa questão, nas sessões do IHGB era constante pautar sobre isso. Em 1840, Januario Barbosa apresentou o “Programma - Qual seria hoje o melhor systema de colonisar os índios entranhados em nossos sertões & [...]”, essa sessão ocorrera no dia 25 de janeiro e o sorteio para ser apresentado na sessão de 24 de agosto de 1839. Desde seu título, o programa do cônego já enfatiza um posicionamento sobre o presente e o futuro para os indígenas do império: serem catequisados!

PROGRAMMA: Qual seria hoje o melhor systema de colonisar os índios entranhados em nossos sertões: se conviria seguir o systema dos Jesuitas, fundado principalmente na propagação do Christianismo, ou se outro do qual se esperam melhores resultados que os actuaes.²⁹

Havia um sistema em andamento desde a expulsão dos Jesuítas para os indígenas do Brasil que misturava catequese, ensino de ofícios, e uso de seus nos corpos de defesa³⁰ e, os resultados da trágica ideia não era um portento como se esperava. A resistência política dos indígenas é presente desde os princípios da colonização.

²⁹ Programma - Qual seria hoje o melhor systema de colonisar os índios entranhados em nossos sertões &. – Desenvolvido na sessão de 25 de janeiro pelo cônego Januario da Cunha Barbosa, secretario perpetuo do Instituto. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1840, tomo 02, segundo volume. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460> p. 03

³⁰ Com a expulsão dos Jesuítas do Brasil na metade do século XVIII pelo Marquês de Pombal, a Colônia via-se mergulhada em ondas dos ideais iluministas ao qual Pombal se filiava. De fato, após esse episódio para a Amazônia até então considerada uma outra colônia portuguesa na América, foi implementado um plano de ação visando a sua modernização a guisa da educação. Com a publicação do famoso Directório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário, o Diretório Pombalino, uma série de imposições foram postas aos aldeados visando uma lusitanização indígena.

O discurso de Januario como sempre parte de uma apologia ao engrandecimento do Brasil, que somente poderia crescer e avançar com o controle das “hordas errantes”, um império “tão carente de braços e tão farto de índios”, a solução era quase que esperada por todos.

O ponto que hoje nos ocupamos, é de certo *interessante à prosperidade do Brazil*, e assim também a de outros Estados, em *cujas matas vagam milhares de nações indígenas, privadas do comodo da civilização*. O escriptor que apresentasse um plano bem consertado, para trazer ao gremio de nossa sociedade tantos homens perdidos para ella, mereceria uma estatua, ainda com mais justiça do que esses affortunados que descobriram tão vastos paizes. Eu não pretendo a gloria de tocar a meta em tão difficil carreira: e, posto que a philantropia e patriotismo me levem a meditar circumspectamente sobre tão nobre assumpto, confesso todavia que a sua difficuldade sobrepuja as minhas forças, quebra-me o animo, e só por encetar uma discussão, que nos possa dar honra, dando ocasião ao desenvolvimento de novas e mais luminosas ideas dos nossos sábios consórcios, exporei os meus sentimentos, e o resultado dos meus estudos sobre essa matéria.³¹

O império nascente precisava crescer. Januario abre a possibilidade para que alguém proponha alguma forma de controlar e civilizar os indígenas. O encarregado por apresentar tal solução mereceria segundo o cônego uma estátua em sua homenagem mais que os descobridores desta margem do Ocidente. Fica evidente pela leitura do fragmento que as políticas praticadas sobre os “índios do Brasil” não estavam alcançando seus objetivos e os indígenas continuavam a “vagar nas matas”, havia a necessidade de “um plano bem consertado”, como nos diz o autor, de algo que de fato atendesse as necessidades dos povos, e garantisse a prosperidade nacional. Reitero, Januario acreditava, com vistas nas experiências das nações europeias, que a escravidão, negra especialmente, retardaria o crescimento e o avanço do império.

Porém, como bom religioso, o cônego defende a catequese: “sou de opinião que a catequese é o meio o mais efficaz, e talvez único, de trazer os Indios da barbaridade de suas brenhas aos comodos da sociabilidade.”³² Prosseguindo a apologia, afirma que sempre na história do Brasil a catequese fluiu bem, levando em conta os momentos que os jesuítas não exerciam certa influência política. Há uma crítica sobre a imersão dos padres e missionários nas

³¹ Programma - Qual seria hoje o melhor systema de colonisar os índios entranhados em nossos sertões &. – Desenvolvido na sessão de 25 de janeiro pelo cônego Januario da Cunha Barbosa, secretario perpetuo do Instituto. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1840, tomo 02, segundo volume. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460> p. 03. Os grifos são meus.

³² idem. op. cit. p.p. 03, 04.

decisões políticas, Januario afirma que essa influência política foi “causa de muitos transtornos no systema da civilização dos indigenas, e até mesmo de sua final expulsão”.³³

Para defender sua ideia e a premissa do uso da catequese na civilização dos índios, o autor faz uma profunda alusão histórica, recorrendo em diferentes excertos de documentos, decretos, e atos da catequização ocorrida na colonização do império. Pela sua fala e evidente posição de defesa religiosa, o tom eclesial é categórico. É persuasivo na crença que a “falta de alma” nos índios ainda era realidade no Brasil, e somente o uso de missionários levaria a uma mudança os índios errantes.

Eis pois o motivo assaz poderoso para se cuidar afincadamente em se destruir o principal obstáculo à civilização dos índios; ele consiste nas justas desconfiças que nossos ambiciosos predecessores plantaram nos corações de taes homens, podendo dizer-se que elles tem sido mais religiosos em cumprir as suas promessas e alliaças, do que nós que os temos quasi sempr considerado ou como feras, ou como homens so creados para nos servirem de bestas de carga.³⁴

O cônego referencia as ações do padre Antonio Vieira junto aos grupos indígenas no século XVII, e como a sua relação foi eficiente. Há um juízo de valor em sua fala bem própria do oitocentos que culpabiliza o afastamento dos indígenas da civilização pelas diferentes espoliações que fora sucumbido. De fato, não ignoramos isso, essa resistência política por parte dos indígenas, porém minimizar seu afastamento somente pelo fato de sofrer espoliações é permanecer no discurso que apenas o “não indígena” invadiu e usou dos indígenas a seu bel-prazer, há muitas outras razões que os levaram a negar e resistir a esse processo imposto.

Um dos sócios mais proeminentes e um divisor na historiografia brasileira sem dúvidas foi Francisco Adolpho de Varnhagen.³⁵ Em 1841, num artigo/memória bem expressivo, “MEMORIA sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indigenas do Brazil” Varnhagen discursara no IHGB:

O objecto que este só titulo lembra nada tem de novo: os missionários lhe deram a consideração conveniente, e o puzeram em pratica há já três séculos e, moderadamente muitos escriptores tem feito despertar a necessidade do estudo das línguas indigenas como urgente em virtude da sua influencia na cathequese e civisação dos índios. E sem duvida é, Senhores, que por tal intuito hade ser grande auxilio a conversão do

³³ idem. loc. cit.

³⁴ idem. op. cit. p. 06.

³⁵ Nascido em São João de Ipanema, interior de São Paulo, Varnhagen foi militar e assumiu diferentes missões diplomáticas em nome do Império brasileiro. Foi condecorado com os títulos de Barão e Visconde de Porto Seguro e junto ao IHGB ocupou lugar de destaque sendo seu 1º secretário e Diretor da revista.

cathecúmeno que este ouça na sua própria língua as palavras de doçura que o devem *attrahir e domar*.³⁶

De fato, de acordo com as atas das sessões do Instituto uma grande celeuma com relação ao conhecimento das línguas indígenas brasileiras, especialmente para melhorar o desenvolvimento do fracassado sistema de catechese e civilização, que não alcançava seus objetivos nas diferentes províncias brasileiras.³⁷ O autor deixa claro que o estado do indígena é a “barbárie, uma selvageria” que somente pelo conhecimento de suas línguas seria possível “domar”. Como sempre, em se tratando do tema “índio” o autor faz alusão ao passado remoto, valendo-se de fontes remotas.

*Trata-se de attrahir os selvagens oferecendo-lhes vantagens materiaes, como melhor modo de provar a homens tão rudes que se pretende o bem d’elles; grave-se-lhes logo no coração as maximas moraes do Christianismo, inspir-se-lhes o amor da propriedade estável, que o espirito da sociedade se apoderará d’elles, e por se comunicarem ver-se-hão necessariamente obrigados a aprender o idioma vulgar. Proceder do modo inverso é querer supperar da ignorancia duas dificuldades, quando já não é pequena victoria o vencer uma d’elles, entregando a outra ao cuidado do corpo instuctivo.*³⁸

O interesse em *attraahir* o “selvagem” era uma questão onipresente neste e em outros discursos e escritos de Varnhagen. Percebemos que Varnhagen pretendia difundir o conhecimento das línguas nativas não para bem-estar do gentio, mas para melhorar o sistema da catequese e civilização e ter autonomia sobre eles. É interessante percebermos o uso da função atrair: a partir de 1845, como veremos houve uma crescente presença do corpo político (imperador, senadores, deputados, missionários, presidentes de província, etc.) querendo atrair o indígena para a sua sociabilidade. As diferentes províncias do Brasil publicaram leis, decretos e regulamentos, divulgando o uso de mecanismos de atrair os índios e integra-lo a vida social. Não para melhoria na qualidade de vida ou igualdade social do indígena, era um “atrair para o trabalho”. Na segunda metade do oitocentos, houve, especialmente na Província do Amazonas

³⁶ MEMORIA sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indigenas do Brazil, por Francisco Adolpho de Varnhagen. Lida na sessão do 1º de agosto de 1840 por Francisco Adolpho de Varnhagen – membro correspondente do Instituto. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1841, tomo 01 número 09. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460> p.53. Os grifos são nossos.

³⁷ Essa questão e todo o sistema e regimento da Catequese e civilização do índio será melhor estabelecido com a publicação do Decreto nº 426 de 24 de julho de 1845, que contém o Regulamento acerca das Missões de Catechese, e Civilização dos Indios. Esse agenciamento será trabalhado no capítulo segundo desta tese, onde mostraremos as nuances desse regimento na Província do Amazonas.

³⁸ idem, op. cit. p. 54. Os grifos são meus.

uma ampla procura por mão de obra barata, e essa solução foi encontrada com o uso da mão de obra indígena, mas diferentes resistências foram postas no caminho.

A Amazônia e suas gentes como parte do pensamento oitocentista. Pensar a hileia na segunda metade do século XIX era um desafio para a intelectualidade: de um lado se tinha a novidade de uma, porém “conhecida” colônia interligada ao império do Brasil, de outro lado, se tinha uma estrutura geográfica desconhecida, grande, exótica. Se o Brasil surpreendia por sua exuberância natural, a Amazônia surpreendia pela intocabilidade, pela configuração de sonhos e mitos que por lá ganhavam vida.

Varnhagen, ao se reportar ao Amazonas enaltece essa grandiosidade expressa quase que exclusivamente no Rio. As águas, seu balanço, sinuosidade, ritmo despertam no historiador um ponto de fuga, quase um ermo em seu texto clássico *Historia Geral do Brazil*. Todo o resto de sua narrativa, pertence ao passado, “os diversos índios” do Amazonas, não aparecem no sentido presente de seu texto. Mas eles estavam lá.

Tudo estava em construção. O próprio nome Amazônia ainda não existia.³⁹ Tanto que Varnhagen utiliza o termo Amazonas, com forte referência ao Rio do mesmo nome. A região era assim um construto no XIX, porém suas gentes, já existiam e resistiam. “Matos especíssimos, nos logares onde ainda não entrou o machado industrioso, sombreiam essa extensão, refrescada não só, diariamente, pela viração mareira e pelo terral, como também pelas chuvas amiudadas, promovidas pelos vapores distillados das mesmas arvores”,⁴⁰ essa era a grande visão proposta para o Amazonas e suas gentes: tornarem produtores e produtivos, e essa foi a meta proposta pela intelectualidade do IHGB.

O Brasil em seu estado virgem e intocado é apontado pelo autor como selvagem, e, com ânimo, se avançaria posto que “tudo doma a industria humana! Cumpre á civilisação aproveitar e ainda aperfeiçoar o bom, e prevenir ou destruir o máu”.⁴¹ O Amazonas, aparece como a parte “mais inóspita” do império, a “menos habitada”, e com “mais mata”, essa figuração trazida por Varnhagen colocou a região num status de “mata plena”, que exigia cuidados e a formação de

³⁹ O termo Amazônia é uma invenção posterior. No século XVI, Francisco Orellana ao descer dos Andes “batizou” o rio Amazonas como tal. Já no século XIX, em 1808, Humboldt chamou a região de Hileia (*Hylaea*). Inácio Accioli de Cerqueira e Silva, o cronista-mor do Império, em 1833 chamou a região de país das Amazonas, expressão que se popularizou ao fim do oitocentos com o barão de Santa Anna Néri, o pintor alemão Rugendas, chamou de “região do Amazonas”. Von Martius em meados do oitocentos chamou-a de Nayades. Na *Geographia Physica do Brazil* de 1884, Wappäus usou os mata tropical, *Hylaea* do Amazonas e zona equatorial.

⁴⁰ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *Historia Geral do Brazil antes de sua separação e independencia de Portugal*, pelo Visconde de Porto Seguro, natural de Sorocaba (Vol. 1, 2ª ed.). Rio de Janeiro: Em Casa de E. e H. Laemmert, 1877. p. p. 5, 6. Acervo: Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin/USP. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4825>.

⁴¹ idem. p. 12.

uma indústria. Cabe lembrar que até pouco tempo, o Amazonas era parte do grande estado do Grão-Pará e, estava submetido as determinações daquele estado que sediava a colônia, depois a província, o Amazonas somente em 1850 se tornou província independente, então, tudo, o próprio pensamento social da região perpassava pela sede que estava no Pará.

Eram, foram, não tinham, guerreavam, faziam... Mesmo sendo um discurso construído no século XIX, a referência as ações dos indígenas sempre são colocadas por Varnhagen no passado, lembremos que ele quis escrever uma história do passado do império, e legou os feitos indígenas a esse passado. E generalizou. As línguas e nomenclaturas dos diferentes grupos foram por ele agrupados num bloco só, a Língua Geral e o grupo Tupinambá como sendo um axioma da indianidade no Brasil.

Quando falou dos indígenas do Amazonas, Varnhagen os alocou no grande grupo tupinambá e considerou os cambéba como principal grupo da região. Sobre o grupo, “de todos os antigos habitantes dos territórios que hoje constituem o Brasil, eram estes ocupantes das beiras do alto Amazonas, de raça inteiramente estranha aos outros, dos mais civilizados; apesar do uso de se achatarem, em crianças, as cabeças, ficando, ‘parecidas à mitras de bispos’”.⁴² O antigo hábito dos Kambeba do achatamento artificial do crânio foi destacado por Varnhagen como uma forma de diferenciação do grupo, de fato, esse costume foi uma constante entre o grupo, até mesmo os naturalistas do oitocentos, como Paul Marcoy fizeram essa descrição. Continuando, Varnhagen diz que eram idólatras, utilizavam como vestimenta uma espécie de ponchos, e possuíam armas de “palhetas ou estolicas e esgaravatanas, e ensinaram no Amazonas a extracção e fabrico da gomma elástica”.⁴³ Ou seja, aqueles indígenas já tinham uma organização social e política no meio da hileia.

Outro grupo que o historiador apontou para o passado do Amazonas eram os Purus, “como vemos appellidar uma cambada do alto Amazonas, e também uns hoje no littoral ao sul da Bahia”, nos informa ainda que o grupo se estabelecia por diferentes localidades da costa brasileira em 1645.

Mais tarde, se fizeram conhecidos no Amazonas os Mura, os Maué e os Mundurucu. Sobre alguns costumes dos indígenas do Amazonas, os povos que habitavam uns dos afluentes do Amazonas, “em lugar de tabaco sorviam o paricá ou tomavam o guaraná”. Havia vida, cultura e gentes no Amazonas e no seu interior.

⁴² idem. p 19.

⁴³ ibid. loc. cit.

O historiador tinha uma certa preocupação e necessidade de um estudo sobre as línguas dos indígenas. Em seu texto há elementos de uma pesquisa iniciada sobre o tema, mas não aprofundada. A ideia presente no relato era a de a mudança seria concluída com o adentrar do cristianismo e da civilização junto aos indígenas. Varnhagen considerou que as gentes do Brasil e do Amazonas estavam num período que não poderia se “dizer de civilização, mas de barbárie e de atraso”, colocando assim sua visão etnocêntrica sobre os indígenas no império, que os considerou em sua famosa frase “de taes povos na infância não ha historia: ha só ethnographia”.⁴⁴

Na colocação de Varnhagen há um forte juízo de valor já classificando os indígenas como “homens tão rudes”. Essa classificação partindo de alguém da intelectualidade de então, denota uma visão na qual os indígenas eram pessoas sem educação, que estavam à mercê dos “civilizados”.

As discussões entorno da questão indígena no império nascente eram recorrentes no seio da confraria. Surgiam diferentes reflexões como “a condição social do sexo feminino entre os indígenas”⁴⁵; sobre a unicidade de uma divindade entre os indígenas do Brasil⁴⁶, essa segunda, proposta pelo sócio José Joaquim Machado de Oliveira, se propunha por um forte viés cristão incorporar elementos da fé católica nas crenças indígenas e uniformizar tais práticas, nas palavras do sócio:

Do pouco que a este respeito se discrimina na história nenhuma evidencia se pode tirar, de que fôsse geral entre todos os Indigenas do Brazil, conhecidos até hoje, a intima convicção da existência de um Ente Supremo com os attributos ineffaveis, como o que pela Fé Christã, e pela Revelação cremos que existe no Universo. A crença de Divindades, que predominavam sobre todas as cousas, era seguida por algumas tribus, como adiante se verá; mas para as invocarem, ou a ellas se dirigirem, não consta que houvesse um systema de princípios religiosos, único, homoganeo, combinado, que lhes desse preceitos, lhes prescrevesse regras para o fundamento do culto que lhe corresponderia.⁴⁷

⁴⁴ idem. p. p. 22, 23

⁴⁵ PROGRAMA – Qual era a condição social do sexo feminino entre os indigenas do Brasil? Desenvolvida pelo socio effectivo o sr. Jose Joaquim Machado de Oliveira. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1844, tomo quarto número 14. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

⁴⁶ PROGRAMA - “Se todos os indigenas do Brazil, conhecidos até hoje, tinham idea de uma única Divindade, ou se a sua Religião se circumscrevia apenas uma mera e supersticiosa adoração de fetiches; se acreditavam na immortalidade da alma, e se os seus dogmas religiosos variavam conforme as nações ou tribus? No caso da afirmativa, em que diferenciavam eles entre si? – Desenvolvido pelo socio correspondente o sr. Jose Joaquim Machado de Oliveira. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1844, tomo sexto número 22. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

⁴⁷ idem, p. p. 134, 135.

O proponente do programa queria contestar e descrever as crenças e atos “sagrados” dos indígenas do Brasil, mas com uma postura e visão que partia de suas crenças, de suas aspirações sagradas. A grande visão que quero apresentar aqui é que mesmo considerando as atitudes religiosas dos indígenas diferentes, e tendo interesse em saber mais, o IHGB se mostrava contrário a tudo isso. Os questionamentos de José Joaquim Machado partiam do seu mundo, e o mesmo queria saber se isso se enquadrava em meio as cosmologias e cosmogonias indígenas. Evidentemente que não. A liturgia cristã, bem como sua doutrina catequética diferem das idiosincrasias indígenas.

Prosseguindo, lemos no programa:

Entretanto é summamente difficil elucidar esta materia, envolvida, por assim dizer, nas fchas do Novo Mundo, e mui superficialmente encarada então por aquelles que tendo a seu alcance, preteriram o favorável ensejo de penetrar os seus arcapos; e agora obscurecida pela noite de 3 seculos. E se na actualidade se pudesse admitir o ultimo recurso que nos resta, de instituir um minucioso exame sobre a primitiva crença d'essas ultimas infelizes relíquias das numerosas nações aborígenes, que habitaram o Brazil na época de sua conquista, nem assim se poderiam obter com verossimilhança ou plausibilidade esclarecimentos que dissipassem as nuvens que nos encobrem a verdade a tal espirito. *Os costumes primitivos, e a moralidade tradicional d'essas mesmas tribus, que ainda são remotas à civilização, mas que entre ellas e os brancos já existe alguma communicabilidade, devem-se considerar degenerados e pervertidos por effeito das vicissitudes e degredação, que lhes ha causado esse mesmo contacto com os brancos, para se esperar d'ahi a manifestação clara e evidente de um ponto, que ainda é controverso para merecer a sancção da verdade histórica.*⁴⁸

O autor já estabelece que os grupos indígenas que restavam do período da “conquista do Brazil” estavam ainda distantes da civilização, porém já havia certa comunicação entre eles e os não indígenas. O mais interessante é que pela exaltação da fé e da catequese cristã, o autor deixa sublinhado que o ideal de civilização é um homem religioso, que as “hordas de selvagens” são oposto ao homem religioso, e que esse homem religioso era o pilar da sociedade que estava se desenvolvendo no Império do Brasil. Outro ponto, é a ideia de exotismo que cada vez mais vinha sendo impressa nos indígenas que eram vistos e apontados como “muito diferente, com hábitos religiosos obscuros e degenerados”. Seguindo seus apontamentos, José Joaquim Machado, destaca a pessoa do pajé como ente curador, como comunicador entre o terreno e transcendental. No fundo, reitero, vemos nesse discurso um enaltecimento da catequese e civilização que deveria ser imposta aos indígenas.

O pensamento sobre os indígenas em Varnhagen era o de que todos eram um grupo só, comum e igual. E os denominou de Tupi, que “restavam do passado”, pois o historiador

⁴⁸ Idem, p. 136. Os grifos são meus.

acreditava que no império estava destinado a ser “branco” e naquele momento segundo ele “restavam poucos índios”.

As imagens seguintes, extraídas da edição de 1877 da História Geral do Brazil escrita por Varnhagen mostram elementos e utensílios dos indígenas brasileiros, mostrando que haviam culturas indígenas, e em atividade, contrariando o autor.

Imagem 03: Utensílios E Instrumentos Dos Índios



Imagem 02: Armas e adornos dos índios



Autoria: A. F. Lemaitre. **Fonte:** Adolfo de Varnhagen, 1877.

Acervo: Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin/USP. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4825/3/018192-1> IMAGEM 002.jpg, e <https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4825/5/018192-1> IMAGEM 004.jpg.

Presumo serem de vários povos pela diferença entre o material, grafismos e outros detalhes. Ambas gravuras, também de autoria do A. F. Lemaitre, circulavam em Paris e noutros cantos da Europa criando uma visão da natureza e das gentes do império. A Amazônia pouco aparece no texto do livro de Varnhagen até porque o autor enfatizou as origens do país, o processo colonial até o pouco antes da separação com Portugal e sua independência.⁴⁹ Nas gravuras vemos maracás, tipitis, peneiros, cuias, redes, machados, tambores, flautas de jupuratu, cestarias, pacarás, flechas, arcos, remos, é uma síntese dos mundos indígenas do Brasil que chegava a Europa e aos próprios brasileiros, a edição que utilizo nesta tese é a segundo do ano de 1877, e foi publicada no Rio de Janeiro, levando a crer que houve apreço e crença naquilo que o historiador escreveu.

É interessante, reitero a estilística textual: “os arcos eram feitos de uma espécie de páo duro [...]”⁵⁰, o poder de persuasão do historiador foi de colocar fatos, e feitos que ainda ocorriam

⁴⁹ O título integral do livro é “Historia Geral do Brazil antes de sua separação e independencia de Portugal”.

⁵⁰ Ibidem. p. 29.

com intensidade apenas no passado, além da história, além da etnografia o que prevalece no discurso de Varnhagen foi uma semântica do passado. Essa semântica partia do pressuposto integral do congelamento do indígena no passado, e a sua colocação no oitocentos apenas como parte da paisagem brasileira, como parte da mata. O autor utilizando desses recursos de escrita, não quis propor “estudar o passado dos indígenas”, ou os indígenas em determinada época histórica, não, ele queria narrar a história antiga do Brasil, antes da colonização “que reinava a barbárie”, e exaltar o papel dos portugueses na terra.

Mas mesmo com essa narrativa de aniquilação dos povos indígenas o autor salienta que certos usos dos “indígenas do passado”. Os habitantes do Amazonas ainda usavam as mesmas técnicas de outrora para apanhar tartarugas. “Esperavam-as quando vinham a desovar, e com um espeque as reviravam para o ar, e d’ahi as levavam a nado, nas canoas, prezas por um buraco feito na couraça, mettiãmas em curraes ou alvercas fechadas, e as nutriam até matal-as”. E completa dizendo que também apanhavam tartarugas “acertando-lhes no pescoço com as frechas expellidas por elevação”.⁵¹ Em todo o período que analiso nesta tese, a tartaruga foi amplamente consumida na província, então não era “algo do passado” como sugeriu Varnhagen.

Parece chocar o intelectual a organização fraternal dos indígenas, ao que chamou de “verdadeira fraternidade comunista” na qual “nenhum comia ou bebia sem que fizesse os outros participantes”. Essa forma de ser dos indígenas entra em discussão na narrativa de Varnhagen que pretendia entender como funcionava as trocas comerciais e negociações entre os grupos, já que tudo era dividido “mal podiam negociar”. Nisso há um apontamento, indícios, de um “commercio antigo” que foi encontrado no Amazonas que parecia ter sido influência do “trato com os Quichuas visinhos, e por ventura o uso se generalizou mais com as necessidades que trouxe o trato da Europa.”

Os Mauhés do Rio-Negro faziam negocio em canoas, e armas, e preparavam guaraná; e os Mundrucús em ornatos de pennas; e uns e outros vendem aos brancos farinhas e salsaparrilha. A idéa de roubo era quasi desconhecida, e muitas vezes tirar o que outro sem usar possuía nem se considerava delicto. Os parentes tinham direitos de retaliação. Na hospitalidade e generosidade não havia limites, até para os mesmos inimigos, a quem, só depois de ser concedida, se tomavam as contas de se o eram effectivamente ou não.⁵²

⁵¹ idem. p. 35.

⁵² idem. p. 47.

Mesmo que sua narrativa seja colocando os indígenas no passado, é muito possível que o historiador tenha observado permanências que ainda se via nas comunidades indígenas do Amazonas. O preparo do guaraná pelos sateré-mawé foi uma constante em todo o XIX, assim como a produção de farinha e adornos dos mundurucu. É possível visualizar ainda as atividades indígenas no cotidiano, contrariando o discurso que eram “ociosos”, por outro lado faziam trabalhos!

Embora no seu texto a ênfase recaia sobre a generalização dos Tupi, em alguns momentos o autor especifica sobre os indígenas do Amazonas, especialmente em alguns feitos que lhes eram particulares. Haviam povos no Amazonas que viviam “n’agua, em casas construídas sobre esteios; já porque dos rios se sustentavam, já por se livrarem assim dos mosquitos e cobras, e mais inimigos”, de fato, muitos grupos indígenas da Amazônia, ainda no século XIX viviam sobre ou nas proximidades dos rios, e sabiam como lidar com sua sazonalidade.

Nos afluentes do Amazonas, povos havia e ha ainda, que das cinzas de certas plantas, conseguiam até fazer apurar e cristalisar uma espécie de salino, que empregavam como sal. Mas o tempero estimulante mais geral era certa massa, feita com pimenta, a que chamavam *jukiray'*, da qual tinham sempre as cuias cheias, e com uma pinga d'agua estava feito o molho. Usavam também do *tucupy'*, que era a água da mandioca (*maniba*), a qual, sendo cosida, deixava de ser venenosa.⁵³

O conhecimento e uso dos produtos e gêneros da floresta ainda eram e permanecem como prática constate nos povos da Amazônia, e Varnhagen não deixa de enfatizar que esses usos continuavam. É interessante mais uma vez destacar essa estilística da narrativa do historiador, quase sempre ele aponta para o Amazonas ainda permanecia com “seu lado de índio” em uso, coisa que pouco vemos quando ele se refere a outras províncias que “já era coisa do passado e só”.⁵⁴ Cabe destacar que a prática gastronômica era predominantemente dos conhecimentos da floresta, como apontou o autor. A amizade entre os povos do Amazonas se manifestava por meio da “offerta do tabaco de fumo, ou do uso de correrem a mão pela cabeça daquelle a quem saudavam”. Eram estas “praticas entre elles o que o osculo entre os antigos, ou entre nós o aperto de mão. No combate, quando se davam por vencidos, atiravam fora as

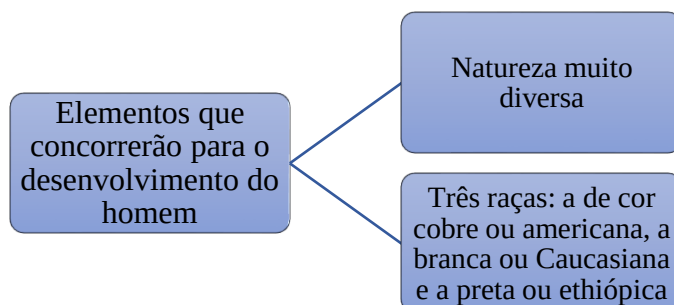
⁵³ idem. p. 51.

⁵⁴ Podemos ver nisso uma gama de significados que fogem aos objetivos deste capítulo e desta tese como um todo. Todavia cabe presumir que pelo fato de a Amazônia somente a pouco tempo havia sido incorporada ao Brasil, grosso modo em 1822, mas na prática foi um ano mais tarde, sendo o Grão-Pará a última província a aderir a independência, e o Amazonas continuou como Comarca do Pará até 1850. Logo, na região tudo ainda estava acontecendo, a autonomia política não era antiga como as demais províncias que já eram existentes e autônomas desde princípios do oitocentos.

armas, e punham as mãos sobre a cabeça”.⁵⁵ Havia uma forma de ser amazônica, e mesmo com o discurso de congelamento étnico, esta prevalecia. O autor informa ainda que noutros afluentes do Amazonas, no lugar do tabaco “sorviam o *paricá* ou tomavam o *guaraná*.” No Alto Amazonas já faziam algum uso da coca, com o nome de *ipadú*”.⁵⁶

A história do Amazonas contada por Varnhagen é muito antiga, a ênfase dada é ao passado colonial, as suas fontes são basicamente daquele século como Francisco Orellana e Gaspar de Carvajal, Vicente Yáñez Pinzón, Walter Raleigh e outros, e sempre afirma que “isso mudou” ou “pouco restava”. Reitero que o tempo utilizado por Varnhagen é sempre no passado. Até mesmo suas bases foram fontes seiscentistas. Os indígenas eram coisa do passado, mas de um passado longínquo da história do Brasil, e por lá deveriam ficar, essa era a grande premissa do IHGB e de seus consócios: enaltecer o presente luso do Brasil e projetar um futuro sem a “mancha da barbárie” que dominou o império outrora.

Em janeiro de 1845, fora publicada a dissertação “Como se deve escrever a História do Brasil”,⁵⁷ oferecida ao Instituto pelo sócio honorário Carlos Frederico Ph. de Martius, o famoso e recorrente Von Martius. Nessa dissertação, o autor propôs suas “ideias geraes sobre a História do Brasil”. Para Von Martius, dentre os diversos elementos que concorreriam para o desenvolvimento do homem em solo brasileiro, dois eram primordiais:



A partir dessa propositura, a população brasileira seria resultado “da mescla, das relações mútuas e mudanças d’essas três raças.”⁵⁸ Estabelecida no ano de 1845, aparece inserida

⁵⁵ *ibid.* loc cit.

⁵⁶ *idem.* p. 51. O *ipadú* é um dos constituintes de práticas sagradas, rezas e momentos dentro de um ritual, um encontro ou um *dabacurí* indígena. Jaime Diakara, antropólogo desana, enfatiza que o *ipadu* utilizado nesses *dabacuris* indígenas fazia parte de uma ritualística própria, sendo um dos elementos, junto com o *caxiri* e o *gaapi* que “agenciam forças deste e de outros mundos”. Ler mais em: DIAKARA, Jaime. *Gaapi: uma viagem por este e outros mundos*. Manaus: Editora Valer, 2021. Voltarei a essa discussão adiante nesta tese.

⁵⁷ DISSERTAÇÃO – Como se deve escrever a Historia do Brazil. Oferecida ao Instituto Historico e Geographico do Brazil, pelo Dr. Carlos Frederico Ph. de Martius. Acompanhada de uma Bibliotheca Brasileira, ou lista das obras pertencentes a Historia do Brazil. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1845, tomo sexto número 24. p. 381. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

⁵⁸ *idem, ibidem.*

numa preocupação com uma história que tomasse a ideia de um passado nacional, comum a todos os "brasileiros", que teve início com o surgimento político do Brasil independente. Sua contribuição foi tão importante para o conhecimento da flora brasileira. No ensaio de 1844, Martius postula a necessidade de o historiador explicar a participação de cada uma das três 'raças' – "a de cor de cobre ou americana, a branca ou Caucasiana, e enfim a preta ou ethiopica" – que contribuíram para formação do país, recém independente, em outras palavras, pode-se dizer que a cada uma das raças humanas compete, segundo a sua "índole innata", segundo as circunstâncias debaixo das quais ela vive e se desenvolve, um movimento histórico característico e particular.

Todos os pensadores de uma forma ou de outra descreviam estratégias para lidar com a questão do indígena no Brasil. As visões sempre convergiam para o mesmo discurso: aqueles povos eram parte do passado do Brasil, estiveram presentes no processo colonial e, estavam "sumindo" com o andar dos anos e a instalação da civilização no império.

Com relação a Amazônia, e o extremo norte era novidade nos discursos, pesquisas e falas do silogeu, afinal, a região somente foi incorporada ao Brasil na década de 1820 com os diferentes processos das independências e formação territorial. Quando iam, ou iam ao norte, os intelectuais eram vestidos de uma aura quase mágica, pareciam estar noutra atmosfera, noutro país, a visita, ou viagem a Amazônia significa vislumbrar o fantástico, o mítico criando vida na extensão das águas e das matas. A época da publicação da dissertação de Von Martius esse já havia viajado a Amazônia com Spix na sua famosa "Viagem pelo Brasil", Martius descreveu um lugar de exotismo, de gente "diferente e selvagem", mas de uma riqueza e beleza em termos de vegetação.

O interessante a perceber também nesse texto que é amplamente discutido historiograficamente é a personificação que Von Martius, um naturalista alemão, confere as gentes do Brasil: gentes distintas, primordialmente pela cor de sua pele e sua tez, mas que originaram um mesmo povo. Aos indígenas, que mais nos interessa nessa tese, além de personagem secundário, foi dado definitivamente o lugar de exótico. Parece que o autor os atrelou a parte da natureza do império: e uma natureza exótica.⁵⁹

⁵⁹ Na carta/relatório de Pero Vaz de Caminha, sobre o "achamento" do Brasil, em 1500, há passagens que salientam uma visão na qual o "homem pardo, de maneira avermelhado" que vivia na terra, era algo surreal. Algo que se aproximava do idílico, da natureza colorida do trópico. Essa visão ainda permanecia como vemos na proposta de Von Martius: atrelar o índio a natureza brasileira. O mais interessante, é que esse discurso se tornou um discurso congelado, uma ideia que atrelou ao índio o lugar da mata, da hinterlândia, e ainda hoje, figura em nossa sociedade.

Anos antes da famosa monografia ser publicada, entre 1817 e 1820, Martius junto com Spix, realizou A Viagem pelo Brasil, e conviveu e conheceu a campo, diferente de Varnhagen e do cônego Januario, indígenas do Brasil e da Amazônia.

Spix e Martius e as gentes do Amazonas. “Os índios, em geral nus, oferecem as costas carnudas aos terríveis inimigos, com uma impassibilidade de que não é capaz nenhuma outra raça”.⁶⁰ Parece se tratar de uma guerra, e de uma força e confronto interétnico, porém, a passagem acima, extraída do relato da Viagem pelo Brasil realizada entre 1817-1820 pelos naturalistas Spix e Martius.⁶¹ Os alemães realizaram uma ampla viagem pelo Brasil e pela Amazônia, colônias portuguesas que ainda eram distintas no período. Na visão dos viajantes a Amazônia era algo a ser explorado, parecia ser um laboratório de descobertas e ambos designaram, observaram e nominaram diferentes espécies na região.

Em julho de 1819, iniciaram a exploração da bacia do Amazonas, tal ação durou por aproximadamente 8 meses, nos quais a dupla seguiu o rio Amazonas até a atual região fronteira com a Colômbia. Spix encontrou-se doente, e por motivos de sua saúde, a expedição foi antecipada com o retorno da dupla em 1820 à Alemanha.

A Amazônia apresentada pelos naturalistas foi uma região de extremo exotismo, extremo “primitivismo”. Os indígenas da região foram apontados como “selvagens”, mas como gente forte, que resistia as adversidades que a região apresentava. Os viajantes participaram do cotidiano dos indígenas locais, conseguindo deles e ouvindo deles indicativos com relação aos seus itinerários de pesquisa. Um desses momentos, talvez um dos mais expressivos da narrativa foi o episódio no qual Spix e Martius se depararam com uma onça em meio a hileia e, apavorados, mas astuciosos não foram por ela devorados, os mesmos nos informam que “os índios falam muito da força do jaguetê, que é capaz de agarrar pelo focinho um peixe-boi (*lamantin*) do peso de alguns quintais e, nadando, puxá-lo para a margem; parece até que, na luta com um jacaré, a onça é quase sempre a vencedora”.⁶² Nesse sentido, como em outros fragmentos, vemos a relação que os viajantes mantinham com os indígenas e deles ouviam seus conhecimentos, mesmo que depois contrariassem.

⁶⁰ SPIX, Johann Baptist von e MARTIUS, Carl Friedrich. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Vol. III. Trad. de Lúcia Fuquim Lahmeyer. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017. p. 160.

⁶¹ A dupla de alemães Johann Baptist von Spix (1781-1826), que foi doutor em Filosofia, e em Medicina e, Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) que era médico, botânico e naturalista, chegaram ao Brasil no ano de 1817, na comitiva de estudiosos que acompanharam D. Leopoldina que se tornaria a esposa do futuro D. Pedro I. Após a chegada ao Rio de Janeiro, a dupla deu início a uma viagem de três anos que contornou o Brasil, seu interior, litoral destacando as gentes, insetos, plantas, hidrografia e minerais do império nascente.

⁶² SPIX, Johann Baptist von e MARTIUS, Carl Friedrich. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Vol. III. Trad. de Lúcia Fuquim Lahmeyer. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017. p. 161.

Quando estiveram em Vila Nova da Rainha⁶³, que ainda era lugar, mesmo com o nome de Vila, somaram os habitantes em 600 almas; Tupinambarana, como era chamada em língua geral era o resultado da grande migração dos tupinambás com os indígenas do Amazonas que ainda naquele momento da estada dos viajantes preferia falar tupi ou língua geral. A localidade era uma miscelânea: formada por caboclos, “alguns europeus mestiços”, e, “durante os quatro últimos decênios, além daqueles índios ladinos, nativos ou quenicarus, umas famílias das tribos dos paravelhanos, mundurucus e maués”. A região desde muito antes era próspera com uma população laboriosa, e, naquele momento pouco tinha perdido, segundo os naturalistas da sua riqueza ou da sua população, pois o comércio ainda permanecia por lá “ativamente explorado com os índios do rio Maués e da vizinha do Madeira, tão rico de produtos. Desses maués, tanto os brasileiros maués, quanto os índios civilizados da mesma nação, vão adquirir cravo-do-maranhão, salsaparrilha, cacau e particularmente o guaraná”, o guaraná era a “droga cujo preparo está muito espalhado entre os maués”.⁶⁴ É interessante ver nesse diálogo que a produção amazonense sempre aconteceu e sempre teve a presença indígena e seus modos de trabalho, Spix e Martius destacam isso que os “homens da região” eram laboriosos.

Havia uma organização na qual pequenos destacamentos de soldados seguiam com os viajantes algumas vezes no rumo do Rio Madeira ao dois “grandes povoados de índios”, que eram Canumã e Maués. Nesses aldeamentos, os habitantes eram sumariamente mundurucu e maué, que eram dirigidos por dois missionários. Demonstravam de acordo com a narrativa “pacíficas disposições para com os comerciantes que os procuram; entretanto, por motivo do seu grande número, exigem certa cautela”.

A convivência e conveniência dos viajantes para com os indígenas do Amazonas parecia ser cordial, ambos caminhavam, contatavam, e comiam juntos. Presumo que nessa relação tanto indígenas quanto os viajantes se beneficiavam, esses últimos de informações e conhecimentos e os primeiros de objetos e coisas que lhe teriam alguma utilidade. De fato, essa convivência fez com que os viajantes definissem aspectos da vida e da sociabilidade dos indígenas do Amazonas, considerando repensar visões que já detinham. Na fala dos viajantes:

A estada em Tupinambaranas proporcionou-nos muitos aspectos da vida dos índios, que encontramos ali, sob a direção de benévolo comandante, mais confiantes e pacíficos que em qualquer outro lugar. A proximidade das grandes nações dos mundurucus e maués dá vida e atividade industriosa à vila, e empresta aos índios, domiciliados ali, ainda um pouco da espontaneidade da sua condição primitiva, que,

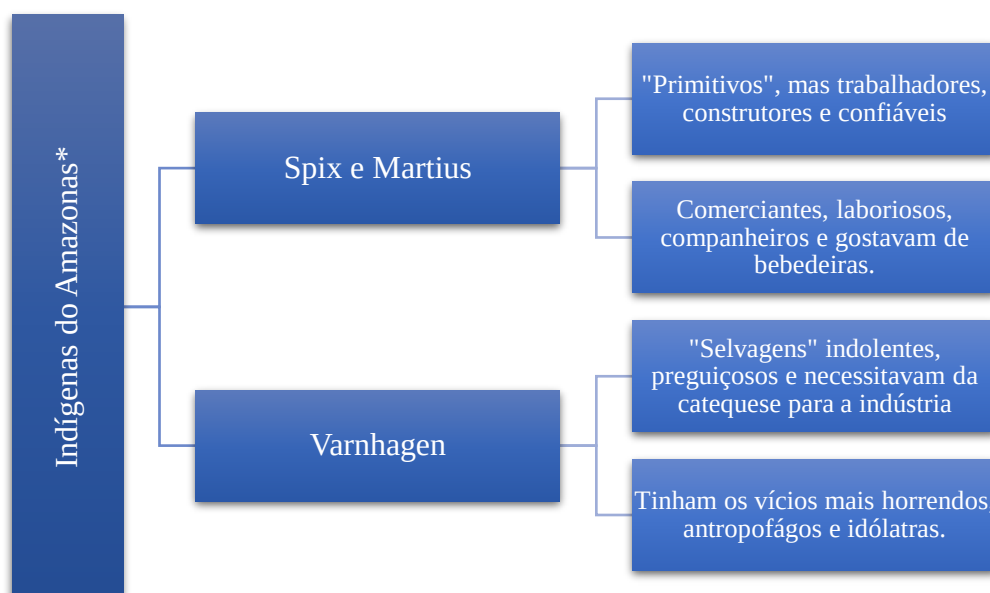
⁶³ Atualmente corresponde a cidade de Parintins no Baixo Amazonas.

⁶⁴ *idem*. p. 162.

na maioria das aldeias mais antigas, é suplantada pela indolência, melancolia e maior imoralidade.⁶⁵

Sem negar o “primitivismo” do indígena, Spix e Martius já garantem ao homem amazonense qualidades primevas como confiabilidade, benevolência e passividade, esses sentidos atribuídos foram direcionados a partir da experiência em Tupinambarana, e, envolto em certo romantismo, conota uma sensibilidade. O indígena nesses viajantes é presente, está atuando e mantendo-se naquela sociedade, mesmo que “fadado ao estado selvagem”.

Diferente de Varnhagen, em Spix e Martius o indígena do Amazonas é funcional, é atuante e, está presente. Logo, podemos definir que o pensamento desses três intelectuais era da seguinte forma:



*O termo Amazônia ainda não existia, e a referência maior era ao Amazonas por causa do Rio Amazonas.

A bebedeira dos indígenas é considerada vício pelos naturalistas, e isso destruía “o mais belo germe da civilização”, e poderia segundo eles estar fomentando o despovoamento. Aí vemos: “seria injustiça considerar essa intemperança na bebida como trazida exclusivamente pelos europeus”, ou seja: eles isentam os europeus da culpa para com as bebedeiras do indígena. Entre muitas aspas, “eles até tem razão”, mas se equivocam. Que os indígenas já consumiam fermentados antes do europeu os conhecer é indiscutível a veracidade, mas não se tratavam de bebedeiras, mas de elementos de ritualísticas e das religiosidades e cosmogonias indígenas,

⁶⁵ idem. p. 166.

especialmente a constante do caxiri⁶⁶, e aquilo que os viajantes apontam como “barulho indômito e gritaria” era parte da ritualística desses grupos amazônicos. Essa animosidade parecia desempenhar certa curiosidade aos homens que seguiam viagem com Spix e Martius, ao ponto de estes proibirem que os mesmos adentrassem as malocas indígenas a noite quando se manifestavam os “folguedos” e se encontrava o “divertimento, se não do Céu, pelo menos do Inferno”.⁶⁷

Os naturalistas informam que desde Vila Nova eram acompanhados e conduzidos por um indígena mundurucu, que morava naquela região desde muito tempo. Nas conversas, esse mundurucu, os informou que tinha ido a região a procura de ovos de tartaruga. “Esse índio, ao percorrer a praia, encontrou diversas famílias de muras, e convidou-nos a entrar com ele nas suas palhoças provisórias”. Essa amostra de convivência entre um mundurucu e o grupo mura nos mostra que mesmo essas nações sendo “inimigas”⁶⁸ possuíam e estabeleciam certa convivência entre os pares. Sobre os mundurucu, Spix e Martius consideraram que embora nos anos 1770 o grupo atacava constantemente as colônias portuguesas do Rio Tapajós, há uns 20 anos tinham se tornado mais amigáveis “amigável com os colonos e até, num pacto de paz, se haviam, pelo menos em parte, aliado tanto, que sua força podia ser dirigida contra os muras, que, vagando em pequenos bandos, se tornavam perigosos, como ladrões e salteadores, para a navegação do rio e para as colônias”. Houve uma campanha, apontam os viajantes na qual os mundurucu junto com “armas portuguesas” continuavam por anos sem episódios de crueldade, o que acarretou “enfraquecimento dos muras dos quais uma parte se dirigiu para o sul, para as cataratas do rio Madeira, enquanto outra parte permanecia, em pequenas hordas, no rio principal, onde se mostravam mais incômodos do que perigosos, por seus pequenos roubos”.

Ainda sobre essa “campanha” de amizade de mundurucu, mura e não indígenas, lemos que “a preponderância que os mundurucus granjearam com isso é tão grande que os muras evitam em toda a parte seus inimigos mortais, e nem ousariam defender-se, quando isolados mundurucus chegam às suas palhoças e até tentam raptar-lhes as mulheres”. Parecia que as guerras indígenas haviam cessado, e:

A esperança de grande presa havia atualmente atraído diversas famílias de muras às ilhas e às margens do rio, por onde passávamos. Numa pequena enseada, avistamos

⁶⁶ Voltarei a tratar desse assunto no capítulo quinto desta tese.

⁶⁷ SPIX e MARTIUS, 2017. op. cit. p. 167.

⁶⁸ Mundurucu e Mura formavam desde séculos anteriores e ainda no XIX duas nações que ora rivalizavam por território, dominação e outras razões pessoais entre si. Trabalharei mais sobre esses grupos adiante, no capítulo oitavo desta tese.

uma horda de cerca de 30 pessoas acampadas. Homens, mulheres, e crianças estavam nus, em volta de uma grande fogueira, onde assavam algumas tartarugas.⁶⁹

O estabelecimento na Mundurukânia, possivelmente fez estabelecer a amizade entre os mura e os mundurucu, na visão dos viajantes isso era algo grande dada a história das nações indígenas envolvidas. Ao chegarem no vilarejo acima descrito, os viajantes informam que o senhor Zani, que era um dos seus acompanhantes e tradutor, chamou os indígenas: “*Camará! Abutia hei?! Gobê churerí! Doe pae-tisse* (Camarada, venha já, traga tartarugas! Aqui temos cachaça!)”, prontamente, diversos indígenas pegaram suas canoas e os seguiram.⁷⁰

Os viajantes ao contatarem com os mura e os mundurucu e estabelecerem contato e convívio com os grupos apontaram visões sobre esses indígenas que partem de pressupostos do imaginário da época, e também, daquilo que percebiam. Foi uníssono a classificação de ambos grupos como “grandiosos” dado ao número de seus iguais, as “hordas” sempre sugerem para o século XIX indígena um grupo unido que pratica atividade em comum, juntos.

Quanto ao historiador que se encarregasse de escrever sobre a questão dos grupos indígenas do Brasil, Von Martius diz que o se havia feito até então para os “índios e negros” foi resultado de instituições respectivas, com fins próprios. Ao historiador competiria no futuro julgar e estabelecer projetos úteis para o “desenvolvimento e melhoramento” dessas raças. Destaco que o naturalista estava falando para um grupo muito específico: os sócios do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, que estavam se incumbindo de escrever uma história para o recém instaurado império tropical. Há no relato um tom que confere ao historiador uma postura quase cicerônica, na qual a história seria a *Magistra Vitae*, e o historiador um filantropo que “com quanto mais calor e viveza elle defender em seus escriptos os interesses d’essas por tantos modos desamparadas raças, tanto maior será o mérito que se imprimirá á sua obra, o qual terá igualmente o cunho d’aquella philanthropia nobre, que em nosso século com justiça se exige do historiaodor.”⁷¹ Mais uma vez, pouco foi discutido e/ou apresentado o que de fato se fazer para com o indígena. Esses povos eram vistos como “a margem”, como alguém que precisava de auxílio e com urgência, mas o que se fazer para auxilia-los era o grande problema sem solução. O papel do historiador então era evidenciar no seu relato com verossimilhanças e razões de auxílio a esses povos que “a ermo vagueia.”

⁶⁹ SPIX e MARTIUS, 2017. op. cit. p. 169.

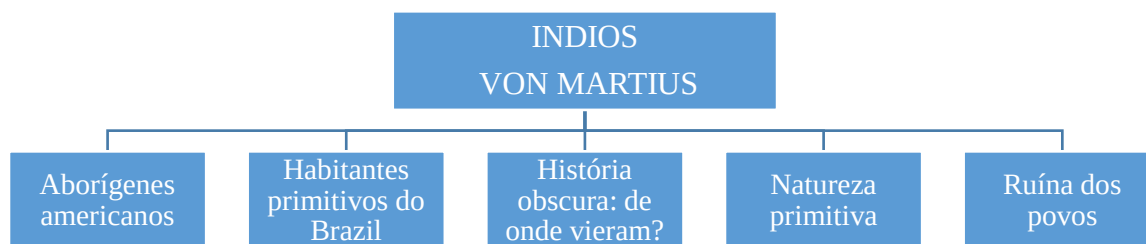
⁷⁰ idem. op. cit. p. 170.

⁷¹ DISSERTAÇÃO – Carlos Frederico Ph. de Martius, op. cit., p. 384.

Essas verossimilhanças e razões, partiriam assim de uma premissa na qual os povos indígenas tenderiam ao desaparecimento. Se Adollpho de Varnhagen já predissera e relegou os índios apenas a etnografia, pois eram povos “na infância, do qual não possuíam se que história”, Von Martius os relegou a um proeminente desaparecimento em detrimento da mistura das raças e da força e superioridade dos brancos, como na fábula dos três grandes rios, por ele proposta, o rio maior e mais caudaloso - o da raça branca, tenderia a suprimir os dois menores afluentes em razão de sua forte correnteza.

Na dissertação, Von Martius descreve especificamente cada uma das três raças e sua participação na história do Brasil. Os índios - a raça de cor cobre – foi apresentada como primitiva: os primeiros habitantes do Brasil, já se encontrava na terra brasilis no momento dos “descobrimentos”, logo tinham parte nessa história, mesmo que suas personagens e ações diferissem bastante do estimado passado glorioso que se esperava e se propunha para o império.

Vemos no texto, as concepções da época sobre o que era/seria o índio:



O sentido atrelado aos indígenas do Brasil era repleto de exotismo e distanciamento temporal, e cultural. De fato, percebemos em Von Martius uma “escrita suavizada” se comparada à de Varnhagen que diretamente determinava o passado longínquo aos indígenas, e um povo fadado ao desaparecimento e sem história, Von Martius suaviza esse discurso, mas, se fizermos um exercício de exegese, percebemos seu tom eugenista e classificatório, bem como sua visão de naturalista e médico.⁷²

Sobre os indígenas, lemos também que:

Ainda não há muito tempo que era opinião geralmente adaptada que os Indígenas da America foram homens emanados da mão do Creador. Consideravam-se os aborígenes do Brazil como uma amostra do desenvolvimento possível do homem privado de qualquer revelação divina, e dirigido na vereda das suas necessidades e inclinações physicas unicamente por sua razão instictiva.⁷³

⁷² Von Martius cursou medicina, e doutorou-se em 1814 com um trabalho na área de botânica, apresentado na Universidade de Munique.

⁷³ DISSERTAÇÃO – Carlos Frederico Ph. de Martius, op. cit., p. 385.

O naturalista em tom comparativo, estabelece a possível origem dos indígenas da América, os considerando obras do Criador, obras divinas portanto. Mas isso era uma opinião, salienta o autor, prosseguindo, considera os indígenas do Brasil como “uma amostra do desenvolvimento possível do homem privado de qualquer revelação divina”, ou seja, diferentemente dos indígenas da América, especificamente da Mesoamérica que seriam de origem em contato com o transcendente. Havia esse discurso e crença recorrente no IHGB com relação aos indígenas brasileiros, e os Incas, Maias e Astecas, considerando a monumentalidade das cidades e construções desses povos, enquanto os indígenas do Brasil, “nada deixaram de grandioso”. Além de serem grupos numerosos em termos populacionais, os dois grupos da Amazônia foram apontados como aguerridos, guerreiros. Essa característica já era divulgada no Velho Continente há tempos e, na narrativa de Spix e Martius essa premissa caracteriza um momento que os grupos estavam em paz, mesmo que continuassem a salvaguarda. Os mura foram apresentados como uma das nações mais numerosas da Amazônia, “tanto mais esparsa, por não ter lugar fixo de morada, e preferir vagar, ao sabor da fantasia e da necessidade do momento, pelas margens dos rios maiores”. Supunha-se que se somava entrono de 6.000 a 7.000 arcos “isto é, homens armados, donde se infere que deve a nação inteira constar de 30.000 a 40.000 indivíduos”. O grupo passou por uma diáspora do Baixo Madeira, surgiram e, em perseguição dos “mundurucus, em hordas menores, dirigindo-se para o Solimões, Rio Negro e Amazonas”.

Os mura juntamente com os torá como os grupos que mais “tornaram pouco seguras as paragens dos rios setentrionais”. Os dois grupos, foram assim muito perseguidos “como índios de corso, pelos colonos europeus, do que os demais silvícolas”. Amplos conhecedores dos rios e das matas, ambos grupos costumavam criar armadilhas para vencer os invasores os fazendo se conduzir para região de correnteza mais forte donde colocavam vigias nas árvores. Ao se aproximar o inimigo, o vigia comunicava os demais com um toré, que era um instrumento fabricados pelos indígenas com um gomo de taquara, “em cujo nó furado prendem um pedacinho de bambu mais fino, em forma de lingueta, de sorte que o todo representa a mais tosca imitação de uma garganta”.⁷⁴

Com tudo isso, a diversidade, o trabalho, ainda prevalecia em Spix e Martius a visão etnocêntrica: eram povos “primitivos, selvagens, bárbaros”, representavam perigo ao não indígena e estes estavam sempre em situações de vítimas de tanta selvageria.

⁷⁴ idem. p. p. 171, 172.

Vemos em Von Martius um forte tom de enaltecimento da miscigenação não para entrosamento das “três raças fundadoras”, porém, para suprimir os negros e os indígenas em contato com o “forte e superior sangue branco”. Fica estabelecido pelo seu texto, os critérios de uma “democracia racial”⁷⁵, gerando assim aquilo que o antropólogo Gilberto Freyre denominou “mito democrático” no qual o brasileiro é o resultado da feliz e prazenteira união das três raças acima expostas. Porém, o domínio, e a supremacia social, cultural e política era e ainda é da “raça superior, a branca.” Portanto, a partir do discurso de Von Martius se introduziu na historiografia brasileira uma visão idílica na qual tudo no tocante as relações interétnicas, foi agradável. De fato, isso mascarou toda a hostilidade que os indígenas sofreram ao longo do império nas diversas províncias do Brasil.

Dentro do próprio IHGB haviam diversas correntes e diversos pensamentos acerca do indígena do Brasil e da Amazônia. Von Martius na dissertação considera a miscigenação como futuro a “raça indígena”, mas na Viagem ao Brasil, aponta que para os indígenas, do Amazonas em especial pouco se tinha a fazer, apenas o “convívio mútuo” acarretaria uma possível “civilização as hordas”. O autor esclarece que em nada o indígena era um estado primitivo do homem, mas, o indígena brasileiro se tratava de um homem desprevenido, o indígena brasileiro seria o resto, o resíduo de uma história “muito antiga”, e perdida! Fica evidente que o naturalista apresentava o indígena brasileiro como um ente perdido, fracassado, que nem se quer a história seria possível revelar haja vista que, era algo muito antigo.

Von Martius enfatiza que estudos sobre a língua dos índios brasileiros era uma necessidade, mesmo que fosse pelo viés da Língua Geral ou do Tupi. Mesmo se esse estudo fosse concretizado, haveria ambiguidades, pois, a Língua Geral e o Tupi são generalizadas e generalizantes.⁷⁶

Sobre a construção da imagem do indígena no IHGB, houve quem os caracterizasse por outro viés, se por um lado, como mostrei até aqui, homens como Januário da Cunha Barbosa, Varnhagen, e Von Martius estabeleciam um fim aos indígenas, por seu estado de “decadência já em andamento”, houve quem defendeu que o grande transversor foi o branco, e que o indígena foi uma vítima de sua astúcia e soberania.

⁷⁵ O termo foi amplamente usado, discutido e desenvolvido por Gilberto Freyre.

⁷⁶ Adiante nesta tese, será mostrado que no Amazonas, mesmo com a proibição por parte do Marquês de Pombal, no século XVIII, boa parte da população permaneceu e preferiu usar o Nheengatu – Língua Geral- em detrimento a língua portuguesa, que somente se tornará plena na Amazônia, segundo o linguista José Ribamar Bessa Freire, ao início do século XX, com a migração dos nordestinos para o empreendimento da borracha.

1.2 A Literatura: Gonçalves de Magalhães, José de Alencar, Lourenço Amazonas e Gonçalves Dias e a figuração do “bom selvagem”

Entre 1840-1860, o IHGB vivenciou aquilo que Kaori Kodama definiu como momento de construção de uma pesquisa e prática de etnografia.⁷⁷ Segundo a autora, entre essas décadas, consolidou-se no grêmio do Instituto a prática etnográfica na qual o interesse maior era os estudos sobre os indígenas, especialmente os do passado brasileiro. Nisso:

No decorrer daquelas décadas, uma mudança gradativa já despontava na forma de abordar e enquadrar as populações indígenas dentro da política de colonização, mediante a ênfase cada vez maior sobre a imigração estrangeira de origem europeia. [...] A impossibilidade de levar a efeito o programa de “civilizar” os índios abria espaço para que aqueles homens confirmassem o discurso criado pela etnografia: a decadência dos povos indígenas e seu extermínio inevitável. [...] ⁷⁸

De fato, a partir dos anos 1840, ao sair da era regencial, o império já estava em fase de consolidação, saída da era do “laboratório da nação”⁷⁹, cabia ao IHGB, enquanto entidade intelectual pensar a definir o lugar das gentes e da natureza da nação.

[...] Na construção e consolidação do império do Brasil, no curso da primeira metade do século XIX, muitos foram os letrados que, afetados direta ou indiretamente pelas tensões resultantes da independência, formularam reflexões e projetos sobre tais experiências e seus impactos no meio social em que se inseriam. Alguns, em suas produções intelectuais, delinearam o que, nos termos da época, deveria representar a “cor local”, num esforço por imaginar e materializar o caráter único, selo de identificação, das terras e das gentes do jovem país em formação. Elaboraram nos mais diversos campos, os manifestos de um desejo de autonomia cultural.⁸⁰

Parte da composição dos membros da intelectualidade, que estavam em formação na Europa, na França especificamente, começaram a regressar ao Brasil, e passaram a dialogar sobre suas experiências e ideias. Um destes homens fora Domingos José Gonçalves de Magalhães, proeminente filósofo, ensaísta e literato brasileiro. Critico ferrenho de Varnhagen e de sua postura com relação aos indígenas, Gonçalves de Magalhães abriu uma nítida

⁷⁷ KODAMA, Kaori. *Os Índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009.

⁷⁸ idem, p. p. 17, 18.

⁷⁹ BASILE, Marcello. *O laboratório da nação: a era regencial (1831-1840)*. In: GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial vol. II – 1831-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. (p.p. 53-119)

⁸⁰ GONÇALVES, Maria de Almeida. *Histórias de gênios e heróis: indivíduo e nação no Romantismo brasileiro*. In: In: GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial vol. II – 1831-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 429.

campanha “em favor dos índios”, a luz do romantismo francês⁸¹ à guisa dos pressupostos Rousseauiano.

No ensaio “Os indigenas do Brazil perante a historia. Memoria offerecida ao Instituto Histórico e Geographico do Brazil, pelo Sr. D. J. G. de Magalhães”, o autor estabelece sua famosa oposição a Varnhagen e, sua posição com relação ao “índio do Brasil”. Um dos pontos centrais do seu ensaio é que “1. Os documentos escriptos sobre os indigenas do Brazil devem ser julgados pela critica, e não aceitos cegamente.”⁸², destacando que a crítica documental, e pesquisa afundo era mais primordial para melhor ouvir diferentes partes envolvidas na história, nas suas palavras:

As noticias que sobre os indigenas da America, e com especialidade os do Brazil, nos deixaram os primeiros Europeos que delles escreveram, são tão contradictorias, que as não podemos aceitar todas sem exame. De ordinario esses narradores de cousas novas, que não se recommendam pela sua sciencia e desinteresse, tendem mais a notar o ridiculo o extravagante que exageram, do que o bom e razoavel que calam. O amor ao extraordinario os leva a hyperboles e fabulas; acham homens monstros, sem lei, nem rei, como acham gigantes e amazonas.⁸³

Interessante a crítica apresentada por Gonçalves de Magalhães e como sua proposição fez gerar celeumas no silogeu pois ia a contramão daquilo que era mostrado/heito por seus confrades. De fato, o autor destacou que o elemento indígena era tão normal quanto o homem branco, e que seu lugar na história e formação do império do Brasil, não era de um ser estapafúrdio, porém de um ser comum, que estava aqui e era relegado apenas ao exotismo. Segundo ele ainda, o objetivo da sua memória era o de que “o fim deste trabalho he reabilitar o elemento indigena que faz parte da população brasileira”, nesse sentido as amplas visões que se formavam acerca do índio convergiam e divergiam, mas sempre relegavam a este, um plano secundário... reabilitar o elemento indígena... sugere que eles foram expelidos da sociedade e careciam de ser reintegrados a mesma. Nisso Gonçalves de Magalhães enfatiza que naquele momento a atual posição do elemento europeu que já se encontrava habilitado a atuar na sociedade como detentor de um grau já sofisticado de civilidade, não mais necessitado de

⁸¹ O romantismo francês teve início na segunda metade do século XVIII e estende-se até a primeira do XIX. Foi uma fase que abarcou diferentes ideias e ideais, rompendo como afirmam alguns historiadores da forma de pensar e de agir do Medievo. Antes de um movimento literário, o romantismo francês tornou-se um estilo de pensamento, abrangendo as artes e a filosofia iluminista, que estava em voga no momento.

⁸² MEMORIA - Os indigenas do Brazil perante a historia. Memoria offerecida ao Instituto Historico e Geographico do Brazil, pelo Sr. D. J. G. de Magalhães. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1860, tomo XXIII número 18. p. 03. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

⁸³ idem, p. 05

reabilitação, porém, neste mesmo tempo atual se encontra o elemento indígena que “precisa ser reabilitado”, precisava ser inserido no contexto social de então.

No mesmo caso porém, se não se acha o elemento indígena, a quem muitos negam não só a sua importância na população, colonização e prosperidade do país como também as noções de Deus e de justiça e alguns nobres sentimentos, que naturaes julgamos no homem, e não o produto da cultura, e do artifício social.⁸⁴

Fica claro que Gonçalves de Magalhães concede ao indígena o domínio de cultura, mas reivindica sua participação na população e prosperidade do país. Essa figura de “índio” concebida por ele é uma imagem emblemática, e dúbia: ao mesmo tempo que detém cultura, e suas linguagens, necessita de ajuda de outrem para ser inserido no grêmio da sociedade. De fato, no século XIX, a ideia de cultura era ligada a ideia de sociedade que era personificada primordialmente na urbanidade, na cidade. Outrossim, ao habitarem as brenhas das matas, e se distanciarem do conceito europeu de comunidade social, os indígenas eram carecidos de ajuda para se inserir na sociedade.

A crítica mordaz a Varnhagen e sua escrita da história do Brasil é apresentado por Gonçalves de Magalhães como englobante de outros autores. Possivelmente era uma premissa que se estendia a diferentes historiadores e intelectuais que frequentavam o Instituto. Fica evidente a desaprovação da apologia feita por esses autores a colonização lusa, ao “progresso civilizador” que sucumbia os indígenas ao “ferro e fogo”, bem como as defesas aos cativos dos indígenas.

O nosso historiador, que recorre não sei a que dicionário para declarar que Tupi significa tio, diz com a mesma segurança “ao raio que temiam designaram por tupam” apesar de todos os dicionários da língua Tupi dêem Tupam como o Deus dos povos brasileiros, e não por si só significando raio, que de outro modo se exprime. Porém a palavra existia; era preciso dar-lhe outra significação, porque a de Deus não quadrava ao historiador, pela simples razão que elle “não crê concebem (os selvagens) a ideia de um ente superior, immortal e infinito a reger est infinito orbe.” D’est’arte, fiel indagador da verdade, decide em virtude da sua particular opinião, e não á vista dos factos, e documentos. Tão grande e nobre idéa quer elle que a devamos a civilização. Nós porém a reivindicamos em favor da espontaneidade do espirito humano, mas por ser esta a nossa convicção, conforme já o declaramos em outros escriptos, e com mais clareza nos Factos do Espirito Humano.⁸⁵

Ao se referir de forma anônima “o nosso historiador”, Gonçalves de Magalhães tece sua crítica especificamente a Varnhagen, mas, também a outros que seguindo os passos deste,

⁸⁴ idem, p. p. 06 e 07.

⁸⁵ idem, p. 17.

utilizavam-se de informações duvidosas especialmente no tocante as línguas e expressões das culturas indígenas. O autor do ensaio, teoriza como era elevado o espírito humano dos indígenas como de todos os demais homens a ponto de possuírem uma denominação para um ente supremo, Deus em sua língua.

Utilizando-se de diferentes exemplos ao longo da história da colonização, o literato expõe a presença do indígena e sua ajuda para levar adiante o projeto colonizador. A partir deste discurso, entrou em voga no Instituto uma vertente que figura claramente o ápice do romantismo que é a ideia Rousseauiana de “bom selvagem e de mau civilizado.” Nesse discurso, mesmo sendo selvagem, e errante, o indígena era bondoso e auxiliava os portugueses em suas conquistas. Todavia estes últimos, sabendo da “ingenuidade” dos nativos, dele tiravam toda sorte de proveitos. Aqui os papéis se invertem, mas o indígena continua numa posição de alguém que precisa ser ajudado, de alguém que precisa de “apoio para se manter.”

Interessante percebemos como a intelectualidade molda os pensamentos de uma sociedade. De fato, no século XIX, no Brasil enquanto construção, havia uma necessidade de estabelecer uma narrativa que engrandece os feitos dos construtores da nação, quer fossem brancos, quer fossem indígenas e negros. José de Alencar, um dos maiores expoentes do romantismo brasileiro, atribuiu ao índio persona central em sua literatura indianista. Com sua trilogia indianista – O Guarany (1857), Iracema (1865) e Ubirajara (1874) -, Alencar mostrou como os “dóceis índios” se aliaram ao colono para edificar pela união o Brasil, a ponto de Peri arriscar sua vida em favor da sua amada Ceci, no romance O Guarany.

Em 1857, mesmo ano que Alencar publicara O Guarany, Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, outro membro do IHGB, e romancista, publicou aquele que é considerado o primeiro romance sobre a Amazônia baseado em fatos reais: Simá: Romance Histórico do Alto Rio Negro.

Simá se insere no contexto da exaltação da cultura nativa, e da depreciação da cultura branca. O diferencial segundo especialistas é que ao contrário dos romances de Alencar e de outros, na qual o indígena sucumbe ao poderio do branco, em Simá, há certa resistência, certa manutenção e defesa dos costumes e práticas indígenas.⁸⁶

Se em O Guarani o índio Peri, mesmo querendo salvar Cecília das chamas, só recebe o aval do pai D. Antônio de Mariz após o batismo católico, vergando-se ante a lei do branco, origem do caráter nacional, Simá tematiza a busca da identidade e a

⁸⁶ GONDIM, Neide. *A representação da conquista da Amazônia em “Simá”, “Beiradão” e “Galvez, imperador do Acre”*. Dissertação (Mestrado em Linguística e Letras). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Porto Alegre, 1982.

preservação da cultura autóctone. O tuxaua e rico comerciante manau, que de Marcos passa a se chamar Severo, sintetiza a busca na própria perda da identidade, justificada pela mudança do nome; o tuxaua Mabbé, por outro lado, representa a preservação da identidade indígena, principalmente ao revelar a hipocrisia subjacente às leis pombalinas do Diretório de Índios, que legalizavam igualdade étnica inexistente.⁸⁷

O romance foi publicado no Recife e lança mão de certos recursos passionais baseados em relações amorosas entre portugueses e indígenas com a presença mediante dos missionários. É também considerado um romance histórico pelo registro que fez da cotidianidade apresentando posturas, ritos, e objetos do uso cotidiano e da cultura local do período.

[...] Seguia-os um velho Indigena, alguma cousa encanecida, de semblante sereno, e porte respeitável, trajando o mais simplesmente possível, a não differir de outro qualquer, senão pelo aceio. Dava a mão a um joven Indigena de quinze annos, também aceiadamente vestido; o quem companhia do Missionário sahira ao encontro dos recém chegados. Era de elegante figura, modesto e reflectido. As meninas da pequena Povoação, ou Missão de Santa Izabel, tanto porque esperassem aquelles hospedes, como porque devessem assistir na Igreja a commemoração do Mistério, de que em tal dia Ella se occupa, se achavam aceiadamente vestidas também de branco, e com suas capellas de flores da mesma côr; e ao passar a menina pela mão do Missionário, assomavam as janellas, e as portas e acenando-lhe com seus niveos lenços, a saudavam pelo nome de – Simá - ao que ella correspondia com a graça e affecto de esperar de sua angélica bondade. E o que é que a tão lisongeiro acolhimento induzia innocentes neophitas de Santa Izabel?⁸⁸

No trecho transcrito, vemos as relações entre os personagens e o momento no qual é apresentada a personagem central da trama: a menina indígena Simá, que possuía uma “angélica bondade.” A trama se tece em torno de fatos ocorridos em 1757 quando um padre jesuíta proibiu a mancebia de um indígena com uma mulher branca. Os indígenas manau, já raivosos com outros atos dos portugueses, “aproveitaram o pretexto para atacar e incendiar três povoações.”⁸⁹ Talvez pela razão de ter concedido “certa vitória” aos indígenas, Simá não alcançou grande repercussão no cenário imperial, porém, mesmo com essa concessão, a imagem do indígena de Loureço Amazonas é de alguém ingênuo, que “ri de tudo e facilita tudo.”

Se o discurso de Varnhagen e seus companheiros legou uma imagem dos indígenas como “bravios, selvagens e inimigos” por falta de civilização, o indianismo fez ser da imagem do indígena alguém em pleno contato com o elemento branco, fez uma representação “exótica, diferente”, porém amigo, auxiliador, e até mesmo um amante. O discurso sempre mais forte que os homens, entretanto é o da civilização. A intelectualidade do império do Brasil, mesmo

⁸⁷ GODIM, Neide. Apresentação. In: AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo. *Simá – Romance Histórico do Alto Amazonas*. Org. Tenório Telles. 2ª ed. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2003.

⁸⁸ AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo. *Simá: Romance Histórico do Alto Amazonas*. Pernambuco: Typ. De F.C. de Lemos e Silva, 1857. p. 58.

⁸⁹ SOUZA, Afonso Araújo de. *Síntese de uma Literatura cabocla amazonense*. Manaus: sem ed., 2001. p. 33.

que discordasse entre si, estavam objetivando sempre um logro maior: implementar ações para contatar e sucumbir o indígena, levando assim, o império nascente a um desenvolvimento econômico pela lavoura e produção agrícola utilizando-se do indígena como principal mão de obra, e maior desafio para expandir o território de Sua Majestade Pedro II.⁹⁰

Procurava-se nas reuniões do IHGB discutir sobre mecanismos de como contactar os indígenas do vasto território. Surgiam memórias, levantamentos, descrições, ensaios, mapeamentos, documentos de todas as tipologias para afirmar as políticas a serem implementadas no trato com o indígena. Até a mesma institucionalização de uma etnografia⁹¹ era voltada para sistematizar e estabelecer a civilização.

Em 1873, Couto de Magalhães, outro escritor que frequentara o Instituto, assim delimitou onde estavam os índios do império:

A grande região ocupada hoje pelos selvagens é o plateau ou araxá central do Brasil, e especialmente a parte compreendida entre as terras altas que dividem as bacias do Prata da do Amazonas ao sul, o Araguaia a leste, o Amazonas ao norte, e o Madeira ao poente.⁹²

Com essa limitação que se estenderia pelas atuais regiões do Pantanal, e da Amazônia brasileira, o etnólogo destacara que por essas regiões que deveriam se iniciar os trabalhos para com os indígenas e a partir daí propor projetos de contato e estudo da língua e da cultura “dos selvagens”. Ainda segundo Couto de Magalhães, era:

N’essa região, por assim dizer virgem, existe uma população indígena que alguns avaliam em dois milhões de habitantes, que outros pretendem que não excedem a quatrocentos mil, mas é quase inteiramente desconhecida dos brasileiros, e dos homens civilizados. A busina do selvagem ou seus cantos de amor e gritos de guerra são quasi os unicos sons que por ora tem repercutido os echos d’este vasto paiz.⁹³

Se tomarmos por base o Censo demográfico realizado um ano antes das considerações de Couto de Magalhães, em 1872, nem mesmo a Corte, o Rio de Janeiro possuía uma população seja de dois milhões, seja de quatrocentos mil. O que causa certo transtorno é a colocação que segrega espacialmente dentro de um mesmo império os indígenas sendo que o próprio censo, colocou a

⁹⁰ Sobre os usos do índio e sua inserção nos meios de produção bem como suas particularidades serão melhor trabalhados adiante nesta tese.

⁹¹ Cf. KODAMA, 2009, op. cit.

⁹² ENSAIO DE ANTHROPOLOGIA. Região e raças selvagens, pelo DR. José Vieira Couto de Magalhães. Rio de Janeiro, 1873, tomo XXXVI p. 359. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

⁹³ idem. p. 360.

vista indígenas em todo o território da nação. Assim, os indígenas ficaram relegados a uma margem muito específica do território do Brasil.

Outra figura muito importante desse discurso romantizado acerca do indígena brasileiro foi Gonçalves Dias. Proeminente literato e exaltador do império e suas gentes, esse autor procurou em sua literatura e em seus discursos no Instituto apresentar o “verdadeiro brasileiro” aquele que “aqui já estava.” Ao propor compor uma “história pátria”, Gonçalves Dias enfatizava unir ao discurso literário e histórico uma “poesia” que cantasse as “partes boas e bonitas da terra”, especialmente, sua gente.

Segundo Gonçalves Dias (1849: 25), “quem quer que for bom historiador deve ter uma destas duas coisas: ser político ou poeta”. O primeiro “resume todos os indivíduos em um só indivíduo coletivo, generaliza as ideias e os interesses de todos, conhece os erros do passado e as esperanças do futuro, e tem por fim – a nação”. Já o historiador-poeta “resume as nações em uma só nação, simpatiza com todas as suas grandezas, execra todas as suas torpitudes, e generalizando todos os sentimentos, todas as aspirações do coração humano, tem por fim a humanidade.”⁹⁴

Gonçalves Dias enalteceu a natureza verdejante do Brasil, bem na premissa do historiador-poeta que prescrevera, simpatizando com sua grandeza e despercebendo suas torpitudes. No famoso poema *Canção do Exílio*, talvez um dos mais famosos da literatura brasileira, o autor descreve esse sentimento de historiador-poeta, e seu enorme saudosismo da terra amada:

Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá;
As aves, que aqui gorjeiam
Não gorjeiam como lá.
Nosso céu tem mais estrelas,
Nossas várzeas têm mais flores,
Nossos bosques têm mais vida,
Nossa vida mais amores.⁹⁵

Na versão original, que cito acima, há uma nota do autor dizendo: “quando eu compuz essa canção, ou como melhor se chame, tinha apenas vistos algumas das Províncias do Norte do Brasil.”⁹⁶

⁹⁴ KODAMA, 2009, op. cit. p. 166.

⁹⁵ GONÇALVES DIAS, Antônio. *Primeiros Cantos - poesias*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1846. p. 02. Acervo da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlín da Universidade de São Paulo.

⁹⁶ idem, op. cit. loc. cit.

Num poema bem expressivo e significativo, intitulado “O Canto do Índio”, Gonçalves Dias apresenta um eu lírico – indígena – que se rende a beleza excelsa de uma “loira Virgem tão formosa” a ponto de pular os ideais dos seus iguais – os indígenas -. O evidente amor ao estrangeiro, suplanta no índio um amor além do normal, que o embasbaca naquilo que presume ser o mais a mais bela criatura que já vira.

*Passara a vida inteira a contemplar-te,
O' Virgem, loira Virgem tão formosa,
Sem que dos meos irmãos ouvisse o canto,
Sem que os sons do Boré que incita á guerra
Me infiltrasse o valor que m'has roubado,
O' Virgem, loira Virgem tão formosa.⁹⁷*

O romantismo/indianismo presente nesse verso é eficiente e transmite uma ideia de paz, como a proposta do império que tudo por aqui era uma constante felicidade e união. E que sempre, por mais que resistisse, o índio se rendia ao bel-prazer dos brancos, que por seus encantos e agrados⁹⁸, conquistavam a atenção e a amizade, ou até mesmo o amor deles. Ao final do poema, o eu lírico exprime:

*Mas queiras tu ser minha, que eu prometto
Vencer por teu amor meu ódio antigo,
Trocar a maça do poder por ferros
E ser — por te gosar — escravo delles.⁹⁹*

O indianismo gonçalvino difere assim do indianismo romântico – centrado em José de Alencar-, pois em Gonçalves Dias destaca-se a grandiosidade da nação, que tem por fim a humanidade. Neste indianismo, presente em sua poesia, o enaltecimento de uma história-pátria que destaca as potencialidades da terra, e o sentimento de sua gente nativa, uma gente trepida e aguerrida como o guerreiro tupi do famoso I-Juca Pirama, publicado entre 1848-1851, na qual o guerreiro inicia enfatizando que:

*Meu canto de morte,
guerreiros, ouvi:
Sou filho das selvas,
nas selvas cresci,*

⁹⁷ idem, p. 21.

⁹⁸ Brindes de diferentes tipologias eram oferecidos aos indígenas para obter sua ajuda ou sua atenção. Inclusive, esta prática era prescrita em instrumentos legais como no Regimento das Missões de 1845, como veremos no próximo capítulo desta tese. Vale lembrar como destacou o Márcio Couto Henrique, a perspectiva de recebimento desses brindes por parte dos indígenas, diferia e muito daquilo que os brancos pretendiam alcançar.

⁹⁹ idem, p. 23.

*Guerreiros, descendo
Da tribo Tupi.*¹⁰⁰

Nesse poema, o autor nos emerge numa realidade dúbia dos “índios do Brasil”, ao ponto de romantizar um grupo em detrimento da violência do outro. E os tupis, representado no guerreiro seria a perfeita gente de perfeita índole que a nação tanto pretendia alcançar, diferente do Timbira que eram um povo inimigo e belicoso, que tanto “atrapalhava” a colonização, e consequente avanço na expansão do território, nesse sentido,

O que interessava a Gonçalves Dias era a possibilidade de que a história tivesse um alcance universal segundo aquele “primeiro tópico” a ser tratado, o dos índios, para configurar uma história particular, a do Brasil. Da mesma forma – posso aqui afirmar – *deveria ser universal em sua poesia (“generalizando todos os sentimentos...”)* a inspiração buscada nos índios, que pertencem tanto a esta terra como a seus rios, como os seus montes, e como as suas árvores” (Gonçalves Dias, 1849: 26). [...] ¹⁰¹

Concordo assim com a proposição da autora citada, pois a poesia o indianismo gonçalvino é integralizante; com sua poesia, o indígena toma posse da terra como parte da terra. Nesse sentido se as brenhas das matas da terra brasílica era longínqua e exótica, os indígenas como “filhos das brenhas” eram os perfeitos habitantes da mata: e seu exotismo era parte de sua idiossincrasia.¹⁰²

É importante visualizarmos essa “transposição” de temática indígena que saída da literatura avançava rumo a história. “Entretanto, o modo de fazer a aproximação entre poesia e história teria em Gonçalves Dias, forte conexão com seu próprio intuito de estudar os índios.”¹⁰³ Concordamos ainda com o proposto por Kaori Kodama quando esta nos mostra que antes de colocar e distinguir como diferencial da gente, “da cor local”, Gonçalves Dias abordava em seu discurso a temática indígena como a “identificação de um sentimento”, que sentimento seria esse? O sentimento de brasileiro, o sentimento na qual os indígenas eram de fato a melhor representatividade da nação em construção. Toda essa lógica e relação dos intelectuais para

¹⁰⁰ DIAS, A. Gonçalves, *Últimos Cantos*, Rio de Janeiro, Typographia de F. de Paula Brito, 1851. p. 112.

¹⁰¹ KODAMA, 2009. op. cit., p. p. 166, 167. Grifos meus.

¹⁰² No percurso da historiografia brasileira que chega até nossos dias, a imagem do indígena no país é sempre algo pitoresco, exótico! Os já mencionados nessa tese Von Martius, Varnhagen, os indianistas românticos, e a posteridade – Capistrano de Abreu, Gilberto Freyre -, elucidam o índio como parte da paisagem exótica do Brasil. Se no período da Colonização os indígenas eram empecilhos à civilização, por serem “brutos e hostis”, no Império, especificamente na segunda parte do XIX, o indígena vai ser atrelado natureza brasílica, não mais no sentido de “selvageria”, mas no discurso de “parte da paisagem exótica”. Assim, os índios foram sempre ligados ao diferente, haja vista que, julgados com a visão etnocêntrica de quem os subordinava.

¹⁰³ idem, loc. cit.

com os indígenas gerou uma “comunidade imaginada, sentida e significada como nação”¹⁰⁴ expressando assim o que deveria ser o brasileiro.

Como império em construção, o Brasil entre 1838-1850, buscava por se definir enquanto nação.¹⁰⁵ Nesse momento, com o romantismo em voga, “a nação como lugar, espaço modificado pelas relações entre sujeitos diversos, passava a figurar entre as muitas utopias da história-experiências humanas no mundo – e do tempo”.¹⁰⁶

A intelectualidade apresentava quer seja no IHGB, quer seja na produção literária e na imprensa sua visão acerca das gentes do Brasil. Nisso sempre aparecia um “índio fantasia” ou seja, um personagem moldável a gostos e interesses de outros; se de um lado havia uma forte corrente de intelectuais que desejavam impor seu domínio ao indígena a todo custo, quer seja pela cruz ou pela espada, outra linha “eliminava” a espada, mas desejava contactar os “filhos da terra” mesmo que pelo domínio da cruz.

1.3 A arte: “cor local” apropriada

Muitas das telas produzidas durante o período imperial que retratavam a terra *brasilis*, apresentam as particularidades locais em forma de arte visual, sendo a pintura uma expressão dos valores e das mentalidades do período. Dentre as diversas produções dessa tipologia, escolhemos três para analisar e apontar possíveis indícios da sensibilidade intelectual para com os índios, na guisa da proposta do historiador Peter Burke na qual “[...] a arte pode fornecer evidências para aspectos da realidade social que os textos passam por alto [...] A imagem material ou literal é uma boa evidência da ‘imagem’ mental ou metafórica do eu ou dos outros”.¹⁰⁷ As demais artes no império produziram assim a luz do IHGB e do indianismo um

¹⁰⁴ GONÇALVES, 2017. op. cit. p. 428.

¹⁰⁵ Para essa discussão, os trabalhos de Kaori Kodama (2009) e de Márcia de Almeida Gonçalves (2017) apontam para uma lógica na qual a ideia de nação no oitocentos era uma construção que deveria engendrar diferentes esferas, sendo centrada primordialmente na produção da intelectualidade. Concordamos com as historiadoras nesse sentido pois se analisarmos as memórias, estudos e textos do IHGB, bem como a produção poética e literária de José de Alencar, Gonçalves Dias e Gonçalves de Magalhães, dentre outros, a palavra nação é de uso recorrente. Vale destacar que com o romantismo em ápice nesse momento, a ideia de nação conciliada, proposta pelos enciclopedistas era premissa. A nação somente avançaria, somente prosperaria se tivesse “um rosto, um ideal próprio”. Todas as artes, e produções nesse momento trarão ao mundo o brasileiro: aquele que genuinamente pertence a esta terra e a seus costumes. Nisso a literatura pressupôs como já apontamos uma volta para a sensibilidade que englobava as matas, e as gentes do Brasil, e o IHGB propunha civilizar essas matas e essas gentes. Coube então ao imperador e seus assessores definir o melhor caminho a seguir para tal feito. Retomaremos essa discussão no capítulo seguinte dessa tese.

¹⁰⁶ *idem*, p. p. 432, 433.

¹⁰⁷ BURKE, Peter. *Testemunha Ocular: o uso de imagens como evidência histórica*. Trad. de Vera Maria Xavier dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. p. 49-50.

personagem muito simbólico para sua narrativa. O “índio brasileiro” apresentado na tela Moema de Victor Meirelles no ano de 1866, é um índio rendido: a tela transmite uma sensação dupla de vitória e domínio, como de dor e sofrimento. Victor Meirelles usou como referência o Canto VI do poema épico Caramuru, composto por Frei José de Santa Rita Durão, de 1781, trecho no qual o autor relata a morte da índia Moema que se lança ao mar após ser deixada por seu amado Diogo, comandante português que a deixa e viaja com outra índia - Paraguaçu -. No texto lemos:

XLII

*Perde o lume dos olhos, pasma e treme,
Pálida a cor, o aspecto moribundo;
Com mão já sem vigor, soltando o leme,
Entre as salsas escumas desce ao fundo.
Mas na onda do mar, que irado freme,
Tornando a aparecer desde o profundo,
- Ah! Diogo cruel! - disse com mágoa,
E, sem mais vista ser, sorveu-se n'água.¹⁰⁸*

A pintura mesmo representando um trecho de um poema do século XVIII, reflete muito do que a intelectualidade pensava a despeito dos indígenas de então. A cena é composta por uma mulher em primeiro plano deitada ao chão da Costa brasileira, as suas feições remetem a que está morta, coisa que o poema não afirma, porém sugere como propõem diversos pesquisadores.¹⁰⁹ Em segundo plano estão a mata que circunda a paisagem e o mar que completa o círculo da imagem. Ao fundo vemos demais indígenas um grupo mais ao fundo acenando possivelmente para a embarcação que zarpava no horizonte, e uma dupla que sugere ser um casal de amantes.

¹⁰⁸ Caramuru - Poema Épico do Descobrimento da Bahia de Santa Rita Durão, da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, 1781. Cultura, São Paulo, 1945.

¹⁰⁹ MIYOSHI, Alexander Gaiotto. *Moema é morta*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2010.

Imagem 04: Moema, Victor Meirelles – 1866

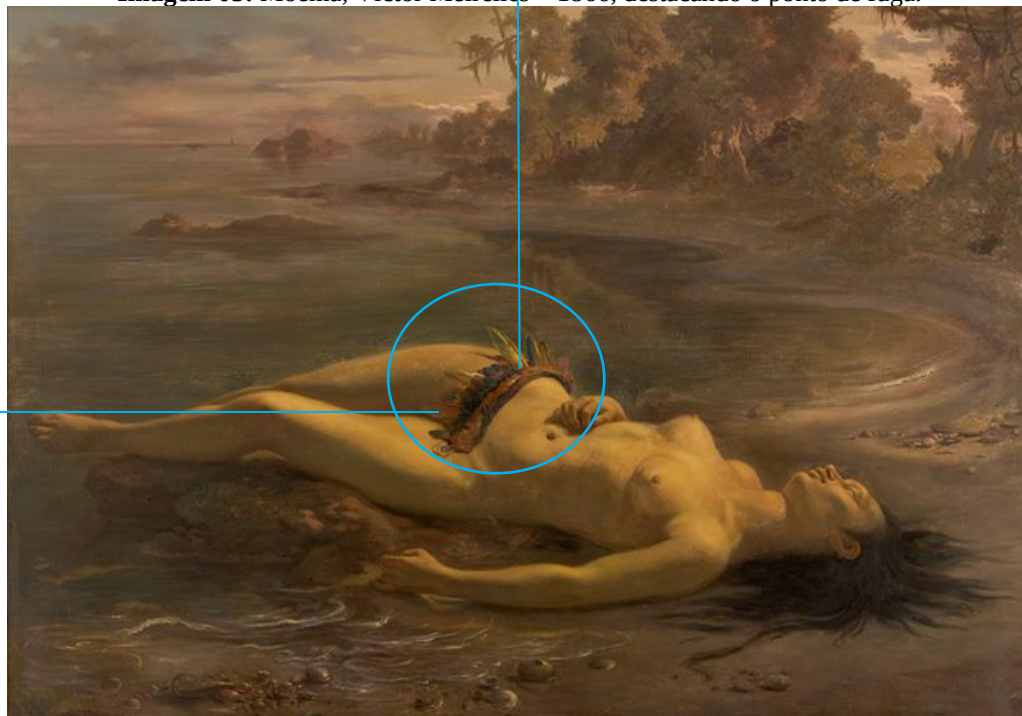


Técnica: óleo sobre tela

Dimensões: 129 cm x 190 cm

Acervo do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand – MASP

Imagem 05: Moema, Victor Meirelles – 1866, destacando o ponto de fuga.



A “cor local” da indígena é algo enigmático: ao mesmo tempo que combina com o proposto originalmente no poema de Santa Rita Durão – “pálida a cor” -, também se aproxima de um neologismo no que tange a cor de pessoas: claramente não é um tom de pele branca, nem negra. É algo meio acobreado, como dissera Von Martius, algo brasílico. O contato com a terra pode sugerir pertencimento, lembremos que os indígenas eram os filhos da terra, algo peculiar da natureza do império.

Destaco o ponto de fuga desta pintura: o adorno de penas que cobre as partes íntimas de Moema. De toda a obra é o ponto mais colorido e central como vemos acima em destaque. É o detalhe que mais se apresenta na cena, enfatizando o exotismo e a particularidade da vida indígena da terra. Vê-se ainda toda a ideia de natureza e diversidade que se estava divulgando sobre o império, e no adorno de penas, o colorido da terra brasileira.

Outro ponto ainda a destacar nesse ponto de fuga, é a notável referência a cultura indígena no adorno. Esse detalhe funciona como um elemento a tipificar e personificar que de fato, essa mulher é indígena, haja vista que, estava com tal adorno, criando assim, aquilo que

Peter Burke denominou de “imagem mental”.¹¹⁰ Os cabelos de Moema, negros e em contato com a terra, podem indicar também que se fincam como raízes, como membro daquele solo.

A figura seguinte mostra-nos a tela Marabá, de Rodolfo de Amoedo datado de 1882. O autor utilizou como inspiração o poema homônimo de Gonçalves Dias, do ano de 1851.

Imagem 06: Marabá, de Rodolfo de Amoedo, 1882



Dimensões: 120 cm x 171 cm

Técnica: tinta a óleo, tela

Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro

A mulher nua, em situação de melancolia e solidez é uma representante dos mestiços de índios e brancos. A mestiçagem parece ser representada como algo em curso, mas, porém, triste. Sobre Marabá, a tela:

[...] foi executada por Amoedo em Paris, tendo sido apresentada para o público parisiense no Salão de 1882. Uma obra de proporções medianas (120 x 170cm), realizada com a tradicional técnica do óleo sobre tela. No centro da composição, localizamos sua protagonista: a mestiça de pele alva e contornos rosados, a mulher de tez imaculada. O pintor parecia intencional ao projetar sobre ela boa parte do foco de luz que ilumina a cena: Marabá resplandece em meio a uma paisagem sombria, onde os negros se sobrepõem aos contornos, ora acentuando-os, ora ocultando-os. Existe aqui um contraste não só de tons e luminosidade, mas também de texturas: a

¹¹⁰ A Imagem mental é aquela recuperada ou reconstruída pelo testemunho das imagens. BURKE, 2017. op. cit. p. 184.

delicadeza da pele da mulher, ao tocar a rugosidade áspera da pedra em que se debruça, reforça sensações de incômodo e dor. Há um acordo entre a psicologia da cena e seu entorno imediato: Marabá carrega dores imensas em sua alma e a escuridão do prado reflete seu estado de alma.¹¹¹

Aqui torna-se necessário pensarmos as crenças do período: havia no preconceituoso século XIX, quem defendesse a “mistura das raças” como estratégia para o possível desenvolvimento do país. Por outro lado, haviam aqueles que abominavam tal prática pois essa levaria a “decadência da espécie humana”¹¹², os artistas, reitero, não estavam alheios a essas discussões, e, logo, como autores de representações em seus produtos vemos, e sentimos essas ideias.

A cena da natureza exuberante mais uma vez se faz presente e a paisagem do império como pano de fundo de uma rica cena que emoldura o centro da tela, que é a mestiça Marabá, sentada sobre a relva verdejante e reluzente.

*Eu vivo sosinha; ninguém me procura!
Acaso feita
Não sou de Tupá!
Se algum d'entre os homens de mim não se esconde,
— Tu és, me responde,
— Tu és Marabá!*

*— Meus olhos são garços, são côr das saphiras,
— Tem luz das estrelas, tem meigo brilhar;
— Imitão as nuvens de um céu anilado,
— As cores imitão das vagas do mar!¹¹³*

Com os versos acima, extraídos do poema original de 1851, Gonçalves Dias apresenta-nos Marabá, a mestiça que sozinha, que não é de “Tupá”. A mulher que personifica na tela de Rodolfo de Amoedo com seu olhar distante e solitário sustenta a crença de que a mistura étnica formaria uma população triste, enfadonha e “tiraria as forças da população”, nesse sentido:

Parece evidente que Amoedo quisesse desviar nosso foco de atenção das questões da paisagem para o drama da mestiça em si: para tanto, ele executa uma vegetação genérica, sem maiores preocupações com espécies vegetais ou rigores científicos, como era corrente a um pintor atento naquele período. São gramíneas e troncos de árvores quaisquer, não importam. Cabe-lhes apenas o papel de acolher os dramas da

¹¹¹ COSTA, Richard Santiago. *O corpo indígena ressignificado: Marabá e O último Tamoio de Rodolfo Amoedo e a retórica nacionalista do final do Segundo Império*. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 2013. p. 124.

¹¹² Especialmente muitos dos naturalistas do além-mar que por aqui passaram trazendo suas crenças, muitos se opunham à “miscigenação”, talvez o maior defensor dessa, de que essa prática degeneraria as gentes brasileiras tenha sido o zoólogo suíço Louis Agassiz, comandante da Expedição Thayer que passara por cá entre 1865-1866. Sobre essa viagem e suas averiguações sobre a gente brasileira, especialmente os indígenas do Amazonas, por onde passou, falaremos mais no capítulo quarto desta tese.

¹¹³ DIAS, 1851. op. cit. p. 36.

protagonista, dar-lhe sombra e apartá-la do mundo. Desse modo, a paisagem estabelece-se friamente, inclusive se nos atentarmos para o pequeno pedaço de céu que se esboça no canto superior direito da cena perceberemos que ele se encontra nebuloso, talvez um anoitecer que se aproxima ou até mesmo uma tempestade que em breve se abaterá sobre o lugar. Não importa o que ocorrerá: tanto a noite quanto a tempestade são prenúncios de agonia e medo.¹¹⁴

Rodolfo de Amoedo, também pintou a tela *O último Tamoio*, no ano de 1883, na qual há a representação do índio Aimberê, líder dos Tamoios, como referência a um trecho do livro de Gonçalves de Magalhães *A Confederação dos Tamoios*, financiado por sua majestade do Imperador Pedro II publicado em 1856. A imagem seguinte é singular, repleta de simbolismos e mentalidades que despertam um misto de hesitações no seu observador. Ao centro, em primeiro plano estão o líder Aimberê, morto numa baía brasileira, amparado por um missionário jesuíta – José de Anchieta - que está com trajes de franciscano, o olhando com piedade.

Imagem 07: *O último Tamoio*, Rodolfo de Amoedo, 1883



Dimensões: 180, cm x 261, 3 cm.

Técnica: Tinta a óleo, tela

Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro

Sobre a composição do quadro, Richard Santiago Costa, enfatiza que:

De início, somos levados a nos fixar na figura corpulenta do índio Aimberê: seu corpo inchado e sem vida é, com certeza, o ponto focal da tela. Colocado em posição diagonal, o corpo do indígena ocupa boa parte da superfície com suas formas bem delineadas. Sua construção elaborada e minuciosa evidencia um artista de grandes conhecimentos anatômicos: das feições do afogado às extremidades do corpo como pés e mãos, passando pelas dobras do pescoço, nenhum detalhe escapou a Amoedo. A mão esquerda de Aimberê, vista isoladamente, é exemplar: até mesmo o detalhismo

¹¹⁴ COSTA, 2013. op. cit. loc. cit.

das unhas roxas do defunto, junto à tonalidade putrefata da pele da mão exacerbam o realismo da figura. A perna direita, em escorço de alta complexidade, dá profundidade ao espaço e intensifica a presença do espectador no achamento do cadáver. Ele ainda possui adornos de penas vermelhas e azuis (provavelmente de araras) no braço direito, no punho esquerdo e uma tanga partida na cintura. Logo abaixo do joelho direito, não é possível afirmar se temos um adorno ou uma tatuagem.¹¹⁵

A natureza do Brasil como sempre adornando com seu exotismo peculiar as representações da terra. Nesse há em segundo plano, flores da terra: helicônias e bromélias, pássaros que sugerem ser gaivotas. Diferente de Marabá, na qual Amoedo deu uma tez mais rosada, “alva”, neste, Aimberê é retratado com uma “cor da terra”, mas escura, “acobreada”, que contrasta com a pele do rosto do jesuíta que estava num tom de rosado forte, sugerindo uma exposição ao sol, haja vista que, os missionários “no processo de catequização dos indígenas passavam dias nas brenhas das matas se expondo ao calor tropical do Brasil.”

Imagem 08: Detalhe mostrando flores brasileiras



Imagem 09: Detalhe mostrando os rostos e os tons de pele representados



O que mais desperta atenção como já apontado, é o rosto iluminado de Aimberê: é um rosto dócil, que mesmo diante do sofrimento está em calma e mansidão. Transmite também uma ideia de passividade da liderança indígena, que o quadro sugere ser. Essa era uma das vertentes principais do Indianismo a ideia rousseauiana de “bom selvagem”. Aponta também pela afeição do jesuíta Anchieta e seu “caráter de defensor dos índios”. A cena retrata os versos finais do romance de Gonçalves de Magalhães, no qual lemos: [...] "De Aimbire e de Iguassú

¹¹⁵ idem, p. 192.

os corpos eram! / Vio-os Anchieta com chorosos olhos; / Para a terra os tirou; e n'essa praia / Que inda depois de mortos abraçavam, / Sepultura lhes deo, p'ra sempre unidos!"¹¹⁶

Sobre a obra a Confederação dos Tamoios, Lilia Moritz Schwarcz destacou que:

A Confederação dos Tamoios foi totalmente financiada pelo imperador para se converter num épico nacional. Esse é, ainda, o nome que se dá à última revolta dos tupinambás (1554-67), povo que ocupou o litoral do Brasil entre Bertioga e Cabo Frio, e resistiu bravamente. Já na obra de Magalhães a conquista é relatada como uma derrota; ou melhor, como o momento simbólico que marca a convicção dos indígenas de que a conversão era a melhor e única saída para eles. Mais uma vez, a violência praticada pelos homens é transformada em destino, ocorrendo uma clara inversão: o extermínio vira desejo, contando com o Estado e a Igreja a justificá-lo.¹¹⁷

Prossegue a referida autora:

Na tela de Rodolfo de Amoedo chamada de O Último Tamoio (1883), e também realizada por mecenas de d. Pedro II, vemos o chefe indígena praticamente sem vida, sendo velado por um jesuíta, o próprio José de Anchieta (inexplicavelmente trajado como franciscano), que acompanha sua morte lenta e tranquila. A morte representa a derradeira submissão do bravo guerreiro. Os trópicos ambientam a cena, devidamente edenizada, e não há traços de violência ou arbítrio. Ao contrário, a América parece se curvar diante da Europa e assim fundar uma nova nação, a partir do “sacrifício voluntário” e dadivoso de seus naturais.¹¹⁸

Logo a ideia da tela de Amoedo, como outras do período, tinha uma função pedagógica de grande cunho nacionalista e “progressista”, na qual a “evolução do império” seria proporcionada com a plena rendição dos indígenas, que “docilmente aceitavam a civilização”. Aos resistentes, restaria apenas a imposição mesmo que com o uso da força física ou pela tutela plena ao estado imperial.

Em 1870, outro grande feito artístico apresentava ao mundo o modo peculiar de como o império brasileiro era formado em sua completude e relações étnico-culturais. Trata-se do ano em que foi estreada a ópera *Il Guarany*, do maestro e compositor brasileiro Antônio Carlos Gomes. A obra que inspirou a composição da ópera foi o romance indianista *O Guarani*, de José de Alencar, que fora publicado dezesseis anos antes.

Sendo a ópera a arte do século XIX, sua expressividade e composição era digna para comemorar reinados, papados, posses de estados, coroações e demais eventos nacionalistas e

¹¹⁶ MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. *A confederação dos Tamoyos*. [S.l.]: Empreza typog. de Paula Brito, 1856.

¹¹⁷ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. p. 165, 166.

¹¹⁸ idem. op. cit. loc. cit.

enaltecedores. Dividida em quatro atos, a ópera apresenta a relação de amor entre o índio Peri, cacique da nação Guarani e a lusa Cecília.

A ópera foi escrita originalmente em italiano, e sua première deu-se no Teatro Alla Scala, em Milão. A obra fora dedicada ao imperador Dom Pedro II, que foi o principal mecenas de Carlos Gomes.

Imagem 10: Exemplar especial (1870) da ópera O Guarani, de Carlos Gomes, que pertenceu a D. Pedro II



Fonte: Biblioteca Nacional Digital. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/exposicoes/gabinete-de-obras-maximas-e-singulares/alem-margem/>

A imagem acima representa a capa de um libreto da ópera do ano de sua estreia 1870. A singularidade da representação acima é sem par: vemos em primeiro plano um arco e flechas

indígenas e um instrumento musical de cordas o sobrepondo. Ambos circundados pela flora brasileira, exuberante, exótica e sugestiva. Essa semiótica sugere que a civilização, representada no instrumento musical, supera a selvageria do arco e flecha, que estão abaixo do instrumento.

Ao fundo do plano vemos o casal central da trama: a portuguesa Cecília trajando um vestido comprido, rendado na cor branca, sugere ir ao encontro do cacique em passo ritmado haja vista que *Il Guarany* é uma *opera-ballo*¹¹⁹. O segundo personagem, o cacique Guarani Peri, também traja uma veste na cor branca, mas traz a mão seu arco e a sua cabeça um cocar/adorno de penas.

Com essa ópera de grande cunho nacionalista, financiada pelo próprio imperador, o Brasil fora apresentado ao mundo como uma nação próspera, e na qual todos “viviam em constância com todos os elementos étnicos e com a prodigiosa natureza. Por outro lado, sabemos que o mesmo império estava somando forças e procurando a todo modo uma maneira de contrapor a seu regime “a grande horda que vagava errante” pelas brenhas das matas brasílicas.

E essas ideias avançam ao longo do século XIX e chegam ao além-mar e voltam a hileia. Um dos mais expressivos e conhecidos artistas que esteve na Amazônia oitocentista foi o italiano Domenico de Angelis, responsável pela decoração da Catedral de Belém e do Theatro da Paz, no Pará (1891 aprox.) e do Salão Nobre do Teatro Amazonas (1894, aprox.).

De Angelis vivenciou o período fáustico da borracha na Amazônia e gozou do mecenato que aquela riqueza possibilitou. Uma de suas telas mais expressivas apresenta uma cena de *O Guarany* o momento em que Peri, o indígena resgata Ceci a jovem amada branca, numa metáfora a figura do bom selvagem que se arrisca afim de salvar o branco.

¹¹⁹ Ópera-balé que tem grande expressividade cênica por meio de passos ritmados e coreografias com danças e balés em sua execução.

Imagem 11: Peri resgatando Ceci



Autor: Domenico De Angelis e equipe. **Dimensões:** 3,496x3,905m. **Técnica:** Têmpera sobre linho - falso gobelim. **Ano:** 1901 **Acervo:** Salão Nobre do Teatro Amazonas- Manaus
Foto: Bruno Miranda Braga. 2018.

A inclusão da tela acima como referência foi uma exigência das autoridades governamentais naquele período, já no século XX, quando os painéis foram colocados no Teatro. Assim, aceitamos que Domenico De Angelis e sua equipe de artistas, como todo artista, procuraram ultrapassar “os sistemas de classificação, aos quais uma sociedade confirma suas representações provisórias do mundo. A arte não reproduz a realidade exterior, mas a transforma, exprimindo o que nela está reprimido ou latente.”¹²⁰

¹²⁰ AVELINO, Yvone Dias. Os Labirintos da Arte de Narrar: História e Literatura. In: CARVALHO, Alex Moreira. FLÓRIO, Marcelo. AVELINO, Yvone Dias. (Orgs.) *História, Cotidiano e Linguagens*. São Paulo: Expressão & Arte, 2012. (p.p. 249-268), p. 250.

A tela, feita em formato de falso gobelin, mostra o altivo Peri trazendo aos braços a amada Ceci que está desacordada. O contraste entre o tom da pele do indígena com a da moça é visível, ela é branca e rosada e contrasta com a sua pele "brasílica". A sua tanga de penas exóticas entra em diferença se visualizada com os tecidos da roupa de Ceci que bailam com ar, dando movimento a cena. Tudo emoldurado pelas matas, chama a atenção a posição do indígena num tronco que sai da janela do quarto onde Ceci estava. É uma ponte entre dois mundos, o branco e o indígena.

De fato, havia uma intensa propagação de um grande império que crescia nos trópicos, e era antes de tudo “um império cordial”, que conciliava as diferenças étnicas de seus “povos fundadores e primitivos” com a perfeita simbiose com o elemento civilizado, que vinha do Velho Continente estabelecer-se aqui. A intelectualidade do império, abençoada, pensada e até mesmo financiada pelo próprio imperador empenhou-se a criar uma história na qual os indígenas sempre convergiam ao encontro do ente civilizado.

Se por um lado os membros do IHGB em suas sessões sempre pautavam “o problema do índio”, e personificavam diferentes ideias para com eles, especialmente no tocante a língua indígena que fora assunto de diferentes discussões, e o de como civilizados e enquadrá-los como força de trabalho, pouco se discutia esse como, essa maneira de chegar nesses índios. E sempre se voltava, apelavam ao passado colonial e ao “extinto” sistema de catequese dos índios aplicado pelos missionários, jesuítas primordialmente, nas origens do Brasil, e cada vez mais atrelaram ao índio o passado do império.¹²¹

Por outro lado, o mesmo IHGB pré-determinou como vimos que para “os índios não havia história, só etnografia”, e que seu lugar era esse passado. O interessante dessa visão é que mesmo visualizando o crescimento, a permanência, e as resistências no mesmo momento, os intelectuais preferiam utilizar exemplos, motivações e explicações para com os índios sempre no passado. É vasto o número de escritos da Revista do IHGB relatando feitos e momentos de um passado longínquo, cremos que a ideia era enfatizar que a “selvageria e a hostilidade” de se

¹²¹ Muito se tem escrito sobre o lugar do índio na história do país. Diferentes cientistas sociais de diferentes correntes e perspectivas já nos legaram importantes discussões sobre. Nesta tese não utilizaremos termos como “índio primitivo” “primeiros habitantes do Brasil”, “ancestralidade indígena” e etc., por considerarmos que estes termos já carregam sobre si uma carga semântica na qual o índio é visto como “coisa do passado”, ou “estagnado no tempo”. Preferimos utilizar o termo “indígena” sem qualquer outro predicativo, mesmo que para se referir ao passado, ou “os indígenas na colonização”, visto que cremos que o eles e elas permanecem e sua permanência é histórica e “filha do seu tempo”. Ancestralidade, primeiros habitantes, primitivo e outros, sugerem um passado longínquo e uma prisão temporal na qual o indígena não está inserido! O indígena, cremos assim, é passado, é presente e será futuro. Assim, preferimos não utilizar tais termos ou adjetivos, pois em si já estão carregados de ideias um tanto hostis para com os indígenas.

ter índios era “coisa do passado”. E as discussões sobre os índios sempre partiam do passado para o presente.¹²²

No momento em que o indianismo se atrela ao romantismo brasileiro, o indígena passa a ser visto como dócil, como amigo, mantendo assim relações humanas próximas com o não indígena, porém, ainda é este último que vence, é o branco que sobrevive, é o indígena que se arrisca para salvá-lo, que morre por ele, e se entrega a ele. É o indígena ainda que “abre mão de sua cultura” para viver com o branco, sempre o índio que “perde” algo.

A “cor local” sempre ligada ao exotismo fez dos índios parte da paisagem brasílica, e atrelou a ele elementos e uma posição pitoresca, que diferia dos demais.

O interessante é que embora tenha ocorrido uma intensa discussão sobre os povos indígenas poucas soluções foram apontadas. Nas discussões da intelectualidade de então, o que sempre vogava era o retorno das atividades do sistema de catequese e civilização dos índios que fora implantado na colonização. Parecia este ser o único meio para se alcançar o índio e trazê-lo ao convívio social. Lembremos que o próprio D. Pedro II frequentava o IHGB e financiava artistas e ouvia-os. Portanto, preferiu ouvi-los e retornar o sistema de catequese e civilização que acabou por se estender durante todo seu mandato e para o Amazonas teve diferentes alterações pois essa política não compreendia as particularidades da região. No capítulo seguinte, trataremos as nuances dessa que é considerada a única política indigenista do século XIX no Brasil e seus desdobramentos na Província do Amazonas.

¹²² Com essa discussão é interessante também vermos a concepção de História que o IHGB tinha em seus primórdios: uma história na qual o passado era a primazia central. Os relatos escritos eram prova de que algo aconteceu. De fato, no século XIX em termos de historiografia as duas principais correntes foram a proposta por Leopold Von Ranke – Historicismo - e a de August Comte - Positivismo -. Nisso fica evidente que a forma de pensar o indígena e de como inseri-lo na história no oitocentos no império do Brasil partia sempre dessas duas premissas que hora se encontram, ora se opõem.

CAPÍTULO SEGUNDO:

A Catechese e Civilização dos Indios no Amazonas

“Força é confessar uma triste e pungente verdade. A historia dos indios é o opprobrio da nossa civilisação. Apesar de tantas leis proclamando a sua liberdade e prescrevendo a escravidão d’elles, ella subsiste quasi de facto!” Francisco José Furtado, presidente da Província do Amazonas, 1858.¹²³

No século XIX, se instaura a Província no Amazonas. Pela Lei nº 582, de 05 de setembro de 1850, após uma longa fase colonial como pertencente ao estado do Grão-Pará, os amazonenses conseguem emancipar-se de seu maior aliado e seu maior inimigo também.¹²⁴ 1850 foi uma fase de “modernização do império”, fase na qual, o poder imperial começou a engendrar forças para a totalização do seu poderio, e consequentemente sua expansão e domínio de seus pertences. A criação da província do Amazonas se insere assim no “auge da modernidade.” Após passar por um turbulento período regencial, vivificado pela Cabanagem, o Amazonas se emancipou do Pará, e começou a caminhar com as próprias pernas.

A proposta de lei para a elevação do Amazonas a Província, ideia do deputado João Batista de Figueiredo Tenreiro Aranha sendo encaminhada para a aprovação do Imperador pelo ministro José da Costa de Carvalho, marquês de Monte Alegre. A capital da Província seria a Cidade de Nossa Senhora da Conceição da Barra do Rio Negro.¹²⁵ Essa nova unidade provincial teria direito a eleger um senador e um deputado à Assembleia Geral, e sua Assembleia legislativa seria composta por 20 membros.

O escolhido e nomeado pela Carta Imperial de 7 de junho de 1851 para ser o primeiro presidente foi João Batista de Figueiredo Tenreiro Aranha, um belenense, mas com raízes de uma família amazonense de Barcelos. Mas este somente assumiria formalmente seu posto em 1º de janeiro de 1852, dois anos após a instalação da província.

Entre os assuntos elencados pelo presidente da província do Grão-Pará, Dr. Fausto Augusto de Aguiar, na exposição de posse de Tenreiro Aranha, um merece especial atenção e foi uma “prioridade” na curta gestão do mesmo (de 01/01/1852- 27/06/1852) foi a Catequese e Civilização dos índios arredios da Província. Augusto Aguiar salienta que já existiam 03

¹²³ RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial dom Amazonas apresentou na abertura da Sessão Ordinária no dia 07 de setembro de 1858 - Francisco José Furtado, Presidente da mesma Província. Manáos Typographia de Francisco José da Silva Ramos, 1858. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnex.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

¹²⁴ Existia uma rivalidade política entre as duas províncias confirmada e ancorada na disputa entre as elites das cidades de Belém no Pará, e, a Cidade da Barra do Rio Negro (após Manáos), no Amazonas. A elite da cidade da Barra, não aceitara ser conduzida política e economicamente pela belenense. A emancipação possibilitou a elite local conduzir tais atividades. Mas também, serviu de trampolim político para muitos.

¹²⁵ Esta cidade é a porção geográfica que hoje constitui a cidade de Manaus, que permanece como capital do Estado.

missões estabelecidas na região e, solicitava que Tenreiro mostrasse especial atenção pois somente assim, a província ganharia muitas vantagens.

De fato, Tenreiro Aranha manteve uma relação profícua com relação a catequese e civilização dos índios.¹²⁶ Quando por lá chegou, logo destacou que o problema dos índios era falta de catequese e civilização. E que pouco se tinha feito pelos índios, até então. O presidente aponta para o ano de 1845, e o Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios, que foi aprovado e publicado pelo Decreto Imperial n.º 426, de 24 de julho de 1845.

De fato, o *Regimento das Missões de Catechese e Civilisação dos Indios* de 1845 foi um instrumento para manter os índios aproximados, uniformizar suas culturas em detrimento da construção de um império propriamente tropical, brasílico. Ao analisar os aldeamentos imperiais de São Paulo e da região sul do Brasil, Marta Amoroso destacou que:

O Programa de Catequese e Civilização dos Índios se aproximava explicitamente das teses do indigenismo da era pombalina, sendo nesse sentido uma releitura do Diretório Pombalino de 1775, no que dizia respeito à enfática orientação em prol das misturas dos índios com os demais habitantes das vilas e povoados, ao estímulo à migração de colonos para regiões habitadas tradicionalmente pelos índios e ao agenciamento de deslocamentos forçados dos índios. Assim, se a inspiração do formato de aldeamento junto aos índios vinha da missão jesuítica, as distâncias construídas em relação ao seu modelo foram notáveis.¹²⁷

Segundo Patrícia Melo, essa legislação criou uma estrutura de aldeamentos indígenas, dispersando-os por todo o território do Império, sob a administração de um Diretor Geral de Índios, que era nomeado por sua majestade o Imperador para atuar em cada província. Cada um desses aldeamentos, teria um Diretor de Aldeia e um pequeno quadro de funcionários; e quanto a Igreja? Para os missionários competiria, “à tarefa relativa à catequese e à educação dos índios”.¹²⁸ Porém nem tudo se cumprira como regia este regulamento.

Percebemos que a política imperial não estava alcançando seus objetivos no Amazonas. Todos os presidentes da província vão apontar defeitos a críticas ferrenhas em suas falas, relatórios, ao longo do oitocentos, ao sistema de Catequese e Civilização. Mas em momento algum os mesmos apontam outra solução para o “problema dos índios”.

¹²⁶ Pela leitura da documentação de seu mandato (relatórios, mensagens e falas), o presidente destaca nesta sua “preocupação” com o trato dos indígenas. Todavia acredito que ser prometido ou comentado numa fonte documental como um relatório do Presidente da Província, ser mensurado, ser destacado, não significa que “algo foi feito”. Vê-se muitas promessas, mas de fato a ação é pouco apresentada.

¹²⁷ AMOROSO, Marta. *Terra de Índio: imagens em aldeamentos do império*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. p. p. 74, 75.

¹²⁸ SAMPAIO, Patrícia Melo. *Política Indigenista no Brasil Imperial*. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo. (Orgs.) *O Brasil Imperial (1808-1889)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2008.

2.1. Presidentes da Província e suas vontades sobre os índios: a ciranda dos aldeamentos no Amazonas a partir de 1852

Uma boa imagem da situação para com os indígenas no início dos anos 1850, foi-nos dada pelo primeiro presidente da província do Amazonas João Batista de Figueiredo Tenreiro Aranha. O mesmo, ao tomar posse em 1852, relatou ao poder imperial que

Com tudo, os Indios, ou sejam já civilizados, ou em grande parte ainda selváticos, vivem por assim dizer á lei da mesma natureza, que tão prodiga concorre para a inercia ou desídia habitual, que uma ou outra vez os deixa arrastar á perpetração de crimes, que mais frequentes e horriveis poderão ser, se por ventura os não retivesse essa mesma indole pacifica, porque as Leis e as Autoridades, com poucos meios de acção, os não poderão reprimir aqui, se o seu grande numero sahisse da vegetação inerte em que tudo parece aqui estar, á discrição dos seus unicos recursos naturaes.¹²⁹

É importante destacar a classificação dos índios pelo poder público: haviam dois grupos definidos: os civilizados, e os selváticos. Desde a primeira metade do século XIX, eram considerados “índios civilizados” no Amazonas aqueles que já conheciam e usavam a língua portuguesa cotidianamente, e em sua maioria já tinham sido batizados no rito católico; o segundo grupo era dos “índios selváticos”, ou “índios selvagens”, esses eram “arredios”, e não se sucumbiam ao poder, não dominavam a língua portuguesa, nem se quer a Língua Geral.

Essa classificação para o Amazonas mostra parte das peculiaridades da região, que “diferentemente” do restante do império no qual o binômio era o de Tupi – Tapuia, no Amazonas era usado constantemente os termos “índio civilizado”, “índio selvagem”. Nessa perspectiva, concordo com John Manuel Monteiro quando este propôs que:

As origens do paradigma Tupi-Tapuia remontavam tanto à ambivalência da percepção europeia do índio, ora inocente e feliz ora bárbaro e maldoso, quanto à própria política indigenista dos portugueses, que alternava posturas favoráveis a alianças e assimilação com práticas de extermínio deliberado.¹³⁰

¹²⁹ RELATORIO que, em seguida ao do Exm.º Snr. Prezidente da Provincia do Pará, e em virtude da Circular de 11 de março de 1848, fez, sobre o estado da Provincia do Amazonas, depois da instalação della, e de haver tomado posse o seu 1º Presidente o Exm.º Srn. João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha. Amazonas, - Typ. de M. da S. Ramos. - 1852. p. 07. Acervo do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas – IGHA.

¹³⁰ MONTEIRO, John Manuel. Tupis, Tapuias e a história de São Paulo. In: MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Livre-Docência. Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo.) Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2001. p. 184.

Essa classificação para os indígenas do Amazonas figura em diversos documentos do período sempre referenciando o indígena como alguém ou amigo ou inimigo do colonizador, mas sempre a sua mercê. Outro ponto a destacar na fala de Tenreiro Aranha é o locus no qual os indígenas ainda residiam: “o meio da vegetação inerte”, longe das vistas, somente suas ações eram comumente relatadas em periódicos ou documentos dos presidentes da província.¹³¹

Prosseguindo seu relato, Tenreiro Aranha diz-nos que:

Poucos dias depois da minha chegada e posse, aqui chegarão ao meu conhecimento participações de que bandos de Gentios errantes da nação Macûs no mez de Novembro, tinham commettido aggressões e attentados, em diferentes sitios do alto rio Negro que o Delegado de Policia e um Official ,da Companhia das Guardas Policiaes da Freguezia de Alvellos, antes de terem noticia de minha chegada, tinham feito desacatos um contra o outro, á ponto de se seguirem alarmes e prisões; que tambem, antes da dita noticia, no rio Madeira alguns bandos de Gentios das numerosas tribus dos Muras, tendo nestes ultimos tempos commettido néfandos crimes contra pessoas inermes, chegarão a insurgir-se contra o seu proprio Chefe Principal (Tuxáua) só porque este quiz impedir os excessos e desregramentos d'aquelles, que, por esse motivo, o espancarão e deixarão por morto.¹³²

Uma revolta, ou melhor, resistências ao poder imposto é apresentada pelo presidente um dos indígenas do grupo Macu contra o poderio policial, e outra do grupo dos Mura contra diversas pessoas e até mesmo contra o tuxaua do grupo étnico. É interessante perceber que mesmo agindo na lógica do poder, os indígenas se rebelavam ao imposto. Passagens como essas foram comuns no oitocentos no Amazonas, e, com elas vemos uma organização, uma forma de agir dos indígenas que ia ao oposto do que pretendia o projeto de Catechese e Civilização.

Dois Indios, dos autores desse attentado, vierão e se achão presos em processo, e à cerca dos outros dei promptas e energicas providencias para que sejam capturados e punido; e finalmente, aqui nesta Capital, ainda depois de eu ter entrado na posse d'Administração, alguns actos de vinganças e espancamentos forão commettidos, por desordeiros, que, sem respeito ás Leis e Autoridades, impunes e insolentes, ousavão ostentar-se de esforçados valentões. Para serem cohibidos todos esses criminosos foi que expedi as ditas ordens circulares á Autoridades policiaes e militares, e á todos os encarregados das Aldeas de índios e dos Trabalhadores (copia n.º 3 á 22). Assim hirei fazendo restabelecer a acção policial por toda a parte, em virtude da Constituição e das Leis do Imperio, á maneira. dos Estados Unidos d'A merica, com os proprios cidadãos, que devem estar sempre dispostos e promptos á occorrerem á conservação da ordem e tranquillidade publica e da segurança individual; e, pelo que tenho observado, em honra da verdade, *devo assegurar que até os Gentios, ainda os de peores costumes, tem-se apresentado com desejos de se tornarem mais uteis á si e ao*

¹³¹ Essas ações e atos dos indígenas iremos amplamente apresentar ao longo dessa tese. Compete esclarecer ao leitor que fazer história indígena do Brasil no século XIX é uma tarefa de leitura minuciosa, praticando aquilo que o antropólogo Clifford Geertz denominou “descrição densa”, e fazer aquilo que o filósofo Walter Benjamin propôs “leitura a contrapelo”. Destacamos ainda que partimos de pressupostos da História Cultural estamos apresentando uma história das sensibilidades indígenas, logo, para nós, o feito é mais importante que o seu autor. A ação do sujeito nos revela assim nuances, sentimentos, valores e gostos que uma leitura mais política ou econômica não nos permite enxergar na documentação.

¹³² RELATÓRIO... 1852. op. cit. loc. cit.

*paiz por effeito do trabalho e da civilisação. As ordens e instrucções, que hei expedido, e vão anexas sob n.º 23 a 28, ainda que para diversos ramos de serviços, contém disposições com que vão sendo retirados da desidia habitual e da vereda dos crimes os que d'antes contavão com a falta de acção das Autoridades; e penso que assim a actividade tambem há de concorrer para que a população, mais industriosa e civilisada, cresça no augmento do trabalho e das communicações.*¹³³

Tenreiro Aranha estabelece que o problema do indígena é de ordem policial, o mesmo os coloca em uma posição de criminosos e os ajunta a infratores da lei. Com efeito, o coroamento do seu discurso é uma apologia a catequese e civilização, que segundo o qual “até os gentios, ainda os de peores costumes, tem-se apresentado com desejo de se tornarem mais uteis á si e ao paiz...” lembremos que este documento era um relatório de administração pública a ser apresentado a Dom Pedro II, a criação da província, reitero, foi também uma forma de trampolim político para muitos. Por fim, lemos uma forte apologia ao trabalho, que com a civilização implementada traria uma população mais feliz e hodierna, essa ideia do “civilizar os índios” para o trabalho no Amazonas imperial era ponto fundante da ação para com os indígenas.¹³⁴

Sobre a Catechese e Civilisação, ramo importante do serviço público imperial, o presidente destacou que:

Para a cathequese dos Indigenas ha 3 Missões estabellecidas em Porto-Alegre no Japurá, Içá, e Tonantins e no Andirá. Ao que disse destas Missões no meu relatorio ultimo á -Assembléa Provincial, nada tenho a acrescentar. Este importante objecto hade por certo merecer a particular solitudine de V. Ex.a que perfeitamente conhece todas as vantagens, que ganharia a Provincia tão pobre de braços, como rica de recursos naturaes com a civilisação dessas hordas numerosas, que por seus extensos ermos vagueara, arredadas da nossa sociedade, mais tacis, em geral, pela docilidade de sua indole, de serem para ella conquistadas. Os acanhados resultados, que se tem colhido neste ramo do serviço publico, a despeito dos esforços que se hão empregado, e as causas a que attribuo este facto, as expor no meu citado relatorio; são, em resumo, a carencia de Missionarios esclarecidos, e animados de fervor religioso, e de patriotismo; a insufficiencia dos meios pecuniários de que se tem disposto; e a filta de um systema de educação mais apropriada.¹³⁵

Sobre essa questão, Tenreiro Aranha apontou que a principal causa do limitado avanço do serviço, era a falta, quase ausência de missionários. Naquele momento, o Amazonas se quer tinha um bispado ou uma Sede da Sé. O bispado mais próximo, que acolhia e zelava pelo

¹³³ idem. p. p. 08, 09. Grifo meu.

¹³⁴ Até mesmo a educação escolar oferecida aos indígenas era uma educação formativa, que visava construir uma força de trabalho qualificada para ofícios corriqueiros e menores como padeiros, sapateiros, jardineiros, marceneiros e outros. No capítulo terceiro desta tese, retornaremos a essa questão.

¹³⁵ RELATÓRIO... 1852. op. cit. p. 16, 17.

Amazonas era o Bispado do Pará, de lá era que se encaminhavam os missionários, os atores e encarregados para as ações da Igreja naquele território desde a Amazônia Portuguesa. A falta de missionários agravou consideravelmente segundo apontam os relatórios dos presidentes da província e dos encarregados do serviço de catechese e civilização o domínio espiritual e o contato com os indígenas do Amazonas. O presidente também aponta algo fundamental: o número de grupos étnicos e sua diversidade no Amazonas. Diferentemente de outras províncias que basicamente tinham apenas dois, ou quatro grupos “diferentes” de troncos linguísticos, no Amazonas as quantidades de grupos indígenas eram demasiado e diferiam muito entre si, linguisticamente e socialmente.

A Missão de Anderá, ou á bem dizer Capella filial de Villa Nova, estabelecido de ha muitos annos nas terras do rio daquelle nome, com lavradores, alguns brancos, com familias e escravos, e muitos Indios baptizados da Nação Maués, foi posta á cargo do Reverendo Capuxinho Frei Pedro de Ciriana, que certamente tem feito adiantar a povoação, onde aparentemente se acham 200 pessoas dos ditos lavradores e 570 dos Indios Maués. Varios conflictos se havião suscitado, entre o mesmo Religioso e as Autoridades civis, ecclesiasticas e militares de Villa Nova, a que aquella Povoação d'antes pertencia, e d'ahi seguirão-se procedimentos contrarios ao socego dos moradores e á civilização dos Indios, como expôz lucidamente o Em.º Presidente do Pará em seu Relatorio á Assembléa Legislativa da Provincia, na Sessão do anno proximo passado.¹³⁶

Falta de missionários, violência por parte dos diretores, desídia desses diretores, brigas de diretores, diretores assumindo outros cargos públicos, são alguns dos problemas elencados pelos presidentes em virtude a Catequese e Civilização. Logo, na segunda metade do século XIX, as missões se constituíam não de uma simples ferramenta de propagação da fé cristã e combate a heresia, porém uma forma do governo, através da Igreja, visava impor aos indígenas seus mecanismos de civilização e transformá-los em mão-de-obra. Todavia, através de relatos do período, vemos que muitas vezes os indígenas abandonavam esses trabalhos sem se quer recorrerem a seus salários, o que na visão ocidental era classificado como preguiça preferimos encarar esses fatos de abandono como práticas de lutas as vezes silenciosas e estratégicas como teoriza Michel de Certeau em *A Invenção do Cotidiano*.¹³⁷ A Igreja, assim, operava como a intermediária os responsáveis agiam conforme a sua visão de mundo sendo que estes não eram os típicos missionários, desbravadores, que, lançavam-se nas regiões mais longínquas em nome da fé, mas antes eram funcionários da província e possuíam direitos e deveres.

¹³⁶ idem. p. p. 18, 19.

¹³⁷ CERTEAU, 2012, *op. cit.*

A falta de missionários para atuação no serviço da catequese e civilização no Amazonas fez com que a província se diferenciasse muito das demais províncias do império. Poucos foram os missionários que se dedicaram ao serviço por lá. Diferentemente de São Paulo, Minas Gerais e a região sul no mesmo período, que das levas da Ordem de Frades Menores Capuchinhos da *Propaganda Fide* no Vaticano recebiam missionários em número maior e em fluxo contínuo, o Amazonas pouco recebeu esses missionários ordenados, e, atribuiu essa função a civis que não possuíam vínculos eclesiásticos, e se tornaram funcionários da província. Reitero que nem sede da Sé na província existia sendo canonicamente criada como Diocese do Amazonas (*Amazonensis*), pelo Papa Leão XIII somente em 27 de abril de 1892, desvinculada assim do território da então Diocese de Belém do Pará.¹³⁸ Logo, mesmo a província tendo sido emancipada politicamente em 1850, ainda estava intrinsecamente ligada à Província do Pará, e de lá é que eram designados os que vinham para o Amazonas. É interessante percebermos o discurso da Igreja nesse mundo amazonense e do Brasil Império como um todo pois nesse momento, o sistema do Padroado ainda estava em vigência e, havia falta da presença da Igreja nas diversas regiões que formavam o Amazonas.

Mesmo atribuindo salários aos sacerdotes para o exercício de Catequese, em 1855, o presidente da província, Conselheiro Herculano Ferreira Penna, informa que há apenas três Missionários atuando em toda a Província, Frei Gregório José Maria de Bene, Frei Pedro de Ceriana, Frei Joaquim do Espírito Santo Dias e Silva. O mesmo nos diz que já encaminhou uma solicitação ao Imperador e aguarda respostas.¹³⁹

Em 1858, o presidente provincial Francisco José Furtado faz um juízo de valor sobre o estado da catequese e civilização dos índios que se encontrava “em deplorável estado”. Também mostra que os índios “elles soffrem toda a sorte de injustiças, violencias; e fraudes, não só de algumas autoridades-subalternas, como dos seus proprios Directores, e dos particulares”. Percebemos que os Diretores pouco estavam fazendo pelo serviço, e além do mais estavam colaborando para a escravização do indígena. Para o presidente, a metodologia mais eficiente para o avanço da catequese e civilização seria a presença de muitos e bons missionários, e estabelecer casas de educação. Mas, segundo o mesmo, era difícil encontrar pessoas para atuar na catequese, uma vez que poucas eram os que se dispunham a deixarem as

¹³⁸ A bula *Ad universas orbis Ecclesia*, é o documento papal que institui a diocese do Amazonas.

¹³⁹ EXPOSIÇÃO feita pelo ao Exm^o. 1^o Vice-Presidente da Província do Amazonas, o Dr. Manoel Gomes Correa de Miranda pelo Presidente o Conselheiro Herculano Ferreira Penna, por ocasião de passar-lhe a administração da mesma Província. Em 11 de Maio de 1855. Cidade da Barra, Tipografia de Manoel da Silva Ramos, 1855. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

suas cidades, essencialmente os que moravam em Manáos para se lançarem nos mais longínquos sertões do Amazonas de então. Para Francisco Furtado, “a historia dos indios é o opróbrio da nossa civilisação. Apesar do tantas leis proclamando a sua liberdade, o proscrevendo a escravidão delles, esta subsiste quasi de facto”! Ou seja, para o presidente, os indígenas lutavam para defender-se. Os indígenas eram e continuam sendo ávidos em conta de brutos e estranhos ao grêmio da humanidade, “e forão sempre victimas da avidez e maldade de seculares e ecclesiasticos sem excepção da famosa ordem dos Jesuitas, que é moda preconisar como protegendo sempre os Indios com o maior desinteresse e humanidade”. Aqui vemos claramente como o discurso da intelectualidade imperial que apresentamos anteriormente ganhava forças no seio político, o tom de enobrecimento do índio e depreciação do civilizado a luz do romantismo indianista, ameniza também o discurso político. Interessante destacar o posicionamento de Francisco Furtado com relação ao trabalho dos jesuítas, de fato no século XIX, os indígenas estavam sem esse “ente protetor” como haviam em períodos anteriores como Antônio Vieira e o próprio Marquês de Pombal.¹⁴⁰ Aqui o presidente aponta que todos estavam subordinando o indígena a seus interesses particulares.

Francisco Furtado apresenta um conceito de civilização, interessante percebermos o sentido de ser civilizado como sendo:

é o livre desenvolvimento do todas as faculdades phisicas e moraes do homem sem outros, limites, que os do direito e da justiça, que proclama a inviolabilidade da vida humana, podesse acceitar como lei sua a negação da personalidade, a destruição do homem em proveito de ignobil cobiça.¹⁴¹

Com a fala do presidente, citada acima, visualizamos uma concepção de civilização na época. Percebemos um discurso forte e enaltecedor da liberdade, pois na civilização a justiça imperaria. Essa visão é bastante próxima do pensamento proposto pela Revolução Francesa, a ideia de *Libertè*. Essa influência e sentido francês foi guisa da elaboração de uma instrução embasada no modelo francês.

O presidente condena a escravidão do indígena pois para ele, eles possuíam aptidões e, era impossível que a “Providencia podesse condemnar uma raça inteira á destruição ou à

¹⁴⁰ Ler mais sobre essa questão em: HENRIQUE, Márcio Couto. *Sem Vieira nem Pombal: índios na Amazônia do século XIX*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

¹⁴¹ RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial dom Amazonas apresentou na abertura da Sessão Ordinária no dia 07 de setembro de 1858 - Francisco José Furtado, Presidente da mesma Província. Manáos Typographia de Francisco José da Silva Ramos, 1858. p. 22. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

escravidão em benefício de outra”. Em 1858, haviam apenas 02 missionários atuando no Amazonas, um em Tabatinga, outro em Uaupés, sendo que este não podia, e nem queria ali permanecer.¹⁴²

A falta de missionários persistiu no Amazonas, em 1859. Segundo o presidente da Província, os Diretores estavam com inimizades para com os índios, e os classificavam como incapazes de realizar os trabalhos das obras públicas da Capital Manáos, fato que despertou a fúria de Francisco José Furtado, que afirmou que os diretores estavam conservando os indígenas “[...] na ignorância em que vivem e quantos explorão e expolião [...]” Porém, o mesmo tendo recorrido ao Capitão José Casimiro Ferreira do Prado, em alguns dias e sem violência alguma, foram apresentados ao presidente 40 índios. De acordo com o presidente, os índios não vinham “auxiliar” nas obras públicas, pois estavam sendo maltratados pelos diretores. Após a intervenção do Capitão Casemiro, vieram para as obras 155 índios, dos quais o presidente cedeu alguns à particulares a pedido destes sob a condição de proporcionarem aos índios o mesmo salário que receberiam nas obras públicas.¹⁴³

Em 1860, o vice-presidente do Amazonas, Dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda, expõe de forma piegas a questão da falta de sacerdotes na região. Para este, as obras públicas que estavam se fazendo na capital, tinham contribuído muito para civilizar os indígenas, que estavam indo de diversas diretorias para serem empregados nas obras públicas de Manáos, e, o regime de trabalho era assim: os indígenas chegavam na capital, se apresentavam ao presidente de província, e estes permaneciam na cidade em seus ofícios por dois meses, sendo após esse período, substituídos, pagos e poderiam “retornar satisfeitos a seus lares” alguns dessistiam antes de concluir seus trabalhos, outro porém, se estendiam para além dos dois meses.¹⁴⁴ Percebemos que os indígenas já não temiam tanto quanto antes, encarar o mundo dos “civilizados”, o presidente informa que é crescente o número de índios que vem aos povoados oferecer seus serviços.

A situação da catequese e civilização dos índios na Província do Amazonas, não progredia de fato. Em 1862, algumas diretorias próximas a Manáos foram extintas sob o pedido

¹⁴² Idem, 1858.

¹⁴³ RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas apresentou na Abertura da Sessão Ordinária no dia 03 de Maio de 1859. Francisco José Furtado, Presidente da mesma Província. Manáos, Typographia de Francisco José da Silva Ramos, 1859. p. 12. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

¹⁴⁴ EXPOSIÇÃO apresentada ao Exmo. Sr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha, Presidente da Província do Amazonas pelo 1º Vice-Presidente da mesma Província o Exmo. Sr. Dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda por ocasião de passar-lhe a administração da mesma Província. Manáos, 24 de novembro de 1860.

do Diretor Geral, segundo Manoel Clementino Carneiro da Cunha, então presidente da província, aqueles “índios” já estavam nas condições de dispensar a tutela dos Diretores Parciais. Ou seja, alguns indígenas estavam cumprindo com os requisitos da civilização e já estavam prontos ao convívio social. Ou apenas o Diretor achou oportuno diminuir o número de tutelados que abrigava? Concordamos com Marta Amoroso quando esta propõe que os aldeamentos do império eram “equipamentos transitórios, que deveriam conter temporariamente os indígenas até que se misturassem com a população cristã, sendo então desativados”¹⁴⁵, logo, preferimos crer que os indígenas estavam “enquadrados” no seio da sociedade “civilizada” provincial, e se tornando “índios cristãos”.¹⁴⁶

Essa transitoriedade dos aldeamentos parecia sempre atender a demandas e interesses do poder público imperial e provincial. Diversos diretores gerais de índios e também os diretores de aldeia indicam e solicitam a criação de um novo aldeamento a partir da extinção de um já existente. Na região do Alto Amazonas, a criação de novos aldeamentos quase sempre era motivada por razão de alguém estar usurpando os indígenas, quer fossem os regatões, quer fossem os “falsos Cristos” que por lá apareciam constantemente.¹⁴⁷

O mesmo presidente reclama arduamente da má atuação dos Diretores, que mesmo recebendo demasiadas benesses, ainda “hostilizavam os índios e pouco fazem para se tornar pleno o contato.”¹⁴⁸

No ano de 1866, no mandato do Presidente Antônio Epaminondas de Mello, haviam se formado muitas diretorias de índios na ao longo dos rios da Província. No anexo o diretor geral dos índios nos informa que existiam na Província trinta e oito Diretorias parciais, habitadas por dezessete mil e trezentos oitenta e cinco índios, destes cinco mil quinhentos e noventa eram homens; seis mil quinhentos e quatro eram mulheres, dois mil seiscientos e quarenta e seis eram

¹⁴⁵ AMOROSO, 2014. op. cit. p. 76.

¹⁴⁶ Índios cristãos é aqui utilizada como categoria de análise proposta por Almir Diniz de Carvalho Júnior. A luz da proposição teórica de Michel de Certeau, Almir Diniz apresentou que durante a Amazônia Portuguesa os indígenas absorviam certas práticas e agiam na lógica do poder imposto sem lançar mão das suas crenças e costumes peculiares. Estavam agindo com, era uma tática. Se na Colonização essa atitude era constante, no império, também o era. Essa “cristianização dos índios” se olhado pelo lado das idiosincrasias destes, era um logro, uma astúcia. Ler mais sobre o conceito de índios cristão em: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: Poder, Magia e Religião na Amazônia Colonial*. Curitiba: CRV, 2017.

¹⁴⁷ Adiante iremos apresentar os episódios de messianismo no Amazonas, nos quais, pelas descrições do período, quase sempre um indígena brasileiro ou de país vizinho do Cone Sul, se nominava como Cristo, a Virgem Maria ou outro santo e, alcançava certo poder junto aos indígenas dali. Imediatamente, a Igreja e o poder provincial instalavam ali um aldeamento visando reestabelecer o controle sobre os índios.

¹⁴⁸ RELATÓRIO apresentado à Assembleia Legislativa da Província do Amazonas pelo Exmo. Sr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha, Presidente da mesma Província na Sessão Ordinária de 03 de Maio de 1862. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

meninos, e, duas mil seiscentas e quarenta e seis meninas, distribuídos em diferentes nações.¹⁴⁹ “As missões eram estabelecidas ao longo dos principais rios da região, estrategicamente posicionadas para facilitar a navegação e o comércio interprovincial. Os rios onde as missões se estabeleceram com mais frequência foram Amazonas, Madeira, Tapajós, Xingu e Guamá. [...]”¹⁵⁰

Em 1872, o serviço parecia ter uma evidente melhora. Em 1872, surgiu na Província do Amazonas a Lei Nº239 - de 25 de maio de 1872, que em seu discurso dá autoridade ao Presidente da Província do Amazonas “a contratar até 15 sacerdotes de qualquer ordem religiosa, que se incubam da Catequese dos índios selvagens da Província.”. Esse contrato alude para outra questão bem interessante. Para uma compreensão profunda dos fatos humanos, ao longo de sua existência e de seu fazer histórico, o historiador britânico Peter Burke (2011, p. 26), nos propõem “ler os documentos nas entrelinhas” problematizando tais fontes, fazendo perguntas seguindo a tradição historiográfica proposta pela Escola dos Annales, compreendendo os fatos inerentes à ação humana. Nesse sentido, é interessante perceber o contido nas entrelinhas dessa lei “...da Catequese dos índios selvagens...” ou seja, já existiam índios considerados civilizados, ou aptos para sociabilidade, e já convertidos a fé cristã como especialistas já apontaram desde os séculos XVII, e XVIII.¹⁵¹

A Lei nº 239, de 25 de maio de 1872 em suma pretendia avançar com a catequização do índio, ao ponto de romper com os missionários leigos, que pouco faziam pela civilização destes, e chamar os sacerdotes, que com sua “expertise” apresentariam segundo se acreditava melhorias no sistema. O segundo artigo dessa lei, nos diz que:

Art.2-Os contratados terão seu centro nesta capital. Suas vantagens serão: passagens gratuitas por conta da Província desde o lugar do contrato, casa para moradia, subsidio proporcionado a suas necessidades, curativos em suas enfermidades e cem mil réis mensais de gratificação logo que partirem para as missões.¹⁵²

Portanto, havia um objetivo comum: implantar a qualquer custo a civilização. Civilização era a palavra de ordem e alcançá-la significava não deixar vestígios das “culturas

¹⁴⁹ RELATORIO com que o Exm. Snr. Dr. Antonio Epaminondas de Mello, entregou a administração da Provincia do Amazonas ao Exm. Snr. Dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira vice-presidente da mesma, e 24 de junho de 1866. Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1866. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u094/000025.html>.

¹⁵⁰ HENRIQUE. op. cit., 2018. p. 77. O autor referencia os rios dos atuais estados do Amazonas e do estado do Pará.

¹⁵¹ AVELINO, Yvone Dias. BRAGA, Bruno Miranda. *Uma horda que vagueia errante: a Catechese e Civilização de índios no Amazonas Oitocentista*. Cadernos CERU. São Paulo: Portal de Revistas da USP, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/155310> p.p. 125, 126.

¹⁵² COLLEÇÃO DAS LEIS DA PROVÍNCIA DO AMAZONAS-TOMO XX- PARTE I: LEI Nº 239-De 25 de maio de 1872. Manáos: Typographia do Amazonas de Antônio Cunha Mendes, 1872. p. 46. Acervo do IGHA.

indígenas” ligadas ao atraso e ao hostil também. John Monteiro,¹⁵³ analisando a colonização nos diz que os aldeamentos, objetivavam controlar os índios e adaptá-los à vida produtiva, mas isso ia pelos ares à medida que os índios resistiam bravamente e pouco abriam mão de sua cultura e de suas crenças.

Ao analisar os aldeamentos do sudeste e do sul do império do Brasil, Marta Amaroso destacou a presença e atuação dos missionários, especificamente dos frades capuchinhos. A pesquisa da referida autora mostra como esses missionários clérigos levavam adiante o plano da catequese e civilização e prefiguraram o indígena como o “pobre”, nisso esses frades capuchinhos se empenharam em obter pelo sistema da catequese e civilização a “construção do pobre”. É muito importante destacar que na Província do Amazonas o objetivo maior da catequese era o de “civilizar” os indígenas. Os aldeamentos eram instrumentos civilizatórios, antes de serem propagadores ou difusores da fé cristã. Nisso, se comparamos os aldeamentos do Amazonas com os de demais províncias do Brasil, a diferença simbólica¹⁵⁴ é latente, sendo a maior delas a atuação dos missionários que diferente de algumas províncias era comandada por missionários, no Amazonas predominou o comando feito por leigos.¹⁵⁵

Em 1883, para o Amazonas, seria o ano do basta! Ano que alguém de fato escancara o estado do serviço de catequese. José Lustosa da Cunha Paranaguá, presidente da província no período, afirma que os resultados da catequese e civilização dos índios são insignificantes na medida em que, *“o antigo sistema de diretorias de índios é obsoleto, e sua legislação especial destinada a regularizar o trabalho é pouco satisfatória!”*, esclarece o presidente. Completa dizendo que apenas o que se conseguiu foram maus tratos e espoliações ao gentio. O presidente aponta que a educação dos índios deve ser, antes de tudo uma *“educação profissional, do que puramente mental e religiosa, como tem sucedido”*, para ele não bastava ensinar ao índio deveres religiosos e noções de leitura, *“aliás imperfeitíssimas”* é dever antes de tudo adestrar o índio para trabalhos mecânicos que revelam maior aptidão, nisso para o presidente o índio deveria ser preparado para trabalhar de forma funcional na província que tanto dele carecia.¹⁵⁶

¹⁵³ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*: Companhia das Letras, 1994. p.36.

¹⁵⁴ Considero diferença simbólica como aquela que se dá no mesmo espaço/tempo de uma ação conjunta postulada por um poder. Estruturalmente, há quem considerasse que as ações do Regimento de 1845 eram unilaterais e praticados igualmente numa simbiose de práticas. A prática passa por uma apropriação, no sentido que Roger Chartier mostrou, é nessa apropriação que as diferenças simbólicas, de sentido se apresentam ao historiador, logo, pela leitura da documentação apresentada, percebemos diferenças simbólicas no desenvolver do Regimento de 1845 em todo o território imperial, à medida que as culturas indígenas envolvidas no sistema proposto reivindicavam sua ação por diferentes estratégias.

¹⁵⁵ Ler mais sobre os aldeamentos do sul e do sudeste do império do Brasil em: AMOROSO, 2014. Op. cit.

¹⁵⁶ BRAGA, Bruno Miranda. *Manãos uma Aldeia que virou Paris: Saberes e fazeres indígenas na belle époque* baré 1845-1910. Dissertação. (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Amazonas -UFAM, 2016. p. 106.

Uma relação de adestramento com civilização. Michel Foucault, apresenta-nos isso afirmando que o bom adestramento resulta de uma correta disciplina. Em seu discurso, José Paranaguá, criticava piamente o sistema de aldeamentos, porém diferente de outros, este já faz um apontamento, uma possível solução para o mesmo que seria a implantação de uma educação mais profissional, pois a religiosa não estava cumprindo seus objetivos. Nesse sentido, a catechese e civilização dos índios no Amazonas começa a ter um novo sentido: o de civilizar para o trabalho.



Essa tríade em equação catequese + trabalho = civilização era uma das maiores bases do Oitocentos na qual a ideia de trabalho traria a civilização. Porém o indígena fugia ao padrão de trabalho estabelecido pelo não indígena pois seu tempo e suas ocupações diferem e diferiam do padrão trazido pela modernidade de trabalho e produção acelerada visando lucro e capital. Nisso havia uma noção de trabalho na qual a educação era voltada para o preparo para o trabalho e a catequese era um mecanismo de civilização para o trabalho que levaria, no caso dos indígenas ao mundo civilizado.

2.2. O locus da Catechese: o expressivo Decreto Nº 248, de 25 de maio de 1898

Em 1884, o serviço da catequese e civilização dos índios estava sobre os cuidados dos missionários franciscanos. Em toda a província naquele ano, havia apenas seis missionários que atuavam em diferentes esferas entre o serviço público e o eclesiástico. Esse número escasso para uma província tão extensa e repleta de “índios selvagens” era o grande problema do sistema, como afirma José Lustosa da Cunha Paranaguá, então presidente da província. O mesmo reitera uma fala sua anterior na qual propôs a criação de pequenos institutos para receber exclusivamente:

[...] orphãos e menores indigenas, em Barcellos, em Teffé, no Andirá, em Canuman e em uma ou outra localidade mais apropriada, do rio Purús e do Madeira, procurando

sempre por o gentio em contacto immediato e constante com gente, civilisada, e que sem duvida, facilitar  melhor o aproveitamento das suas aptidões.¹⁵⁷

A educação aqui era uma educação de cunho formativo¹⁵⁸ e visava formar um cidadão apto a exercer uma função na sociedade, e assim utilizar o braço indígena e sua “aptidão”. Um ponto importante é a preferência por órfãos e menores; esses sujeitos, na condição de tutelados do estado, e ainda “em formação” como se acreditava no período eram mais fáceis de contatar e moldar nos quesitos que a civilização estabelecia, e o contato imediato com “gente civilizada” traria a esses menores um futuro mais feliz e proveitoso. Seguindo, o presidente expõe um fato interessante que ocorrera no aldeamento do Waupés:

Tendo recebido, ha pouco, por intermedio do dr. chefe de policia, o officio de um dos Missionarios do rio Waupés, pedindo auxilio de força; no intento de obstar a repetição de fatos criminosos, como, os que deram-se ultimamente na povoação Santo Antonio do Iauaret  Cachoeira, em um conflicto, de que resultou a morte um indio, sahindo tres feridos por outros indios, em represalia a um suposto envenenamento, em data de 9 do corrente fiz seguir a disposição do mesmo missionario . um destacamento de linha composto de seis praças e um inferior, que levou instrucções do dr. chefe de policia, devendo regressar a esta capital logo que tenha satisfeito as requisições do missionário.¹⁵⁹

Em alguns momentos da província o discurso de que indígenas eram grupos perigosos fica enfatizado em discursos oficiais e também na imprensa local. Aqui fica evidente no relato que o conflito se deu por represália dos indígenas, ao ponto de o missionário pedir apoio policial para controle da situação. Outro ponto a destacar é a relação entre o missionário, o chefe de polícia e o presidente da província: tudo parecia estar em sincronia e harmonia, o importante era deter o “selvagem indio”.

A missão do rio Waup s¹⁶⁰ era um dos maiores e mais diversificados do período, localizado no Rio Negro, sendo um dos seus afluentes, a região do Waupés durante o período provincial era um lugar remoto, habitado majoritariamente por indígenas. Em 1884, haviam l  tr s missionários atuando na catechese e civilização. Waupés possu ia tr s aldeamentos indígenas nesse ano, e outro no Rio Tiquié, afluente do Waupés. Os aldeamentos eram

¹⁵⁷ RELATORIO com que o presidente da Provincia do Amazonas, Dr. José Lustosa da Cunha Paranaguá, entregou a administração da mesma provincia ao 1  Vice-presidente Coronel Guilherme José Moreira em 16 de fevereiro de 1884. Man os: Typ. do Amazonas de J. C. dos Santos. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C-176%2C4988%2C3518>. p. 28.

¹⁵⁸ A educação formativa do indígena e sua participação será trabalhada no capítulo terceiro desta tese.

¹⁵⁹ idem, 1884. p. 28.

¹⁶⁰ Uap s, Uauap s, Waupés, dentre outras nomenclaturas, determinam e denominam a mesma região geográfica.

habitados por diferentes grupos, sendo que os “do Wapés são Iauareté, de índios tarianos, com 408 almas, Panoré, da mesma nação com 330 almas, e Taraquá, de índios tucanos, com 246 almas. O do rio Tiquié, chamasse Tucano, de índios da mesma nação, com 165 almas”.¹⁶¹

Mesmo com toda a relação aparentemente prodigiosa, o presidente da província nos diz que estes aldeamentos estavam em completa decadência, ambos foram fundados em 1852, pelo padre Gregorio, missionário carmelita, depois ficando em vacância até que em 1880 padre Venancio Zilochi, os reestabeleceu e formou os aldeamentos de Taraquá, Tucano e mais três aldeamentos no rio Tiquié.

Além dos índios das tribus mencionadas ha tambem pequenos aldeamentos de Piratapuias, Ananás e Arapoz, vivendo errantes tribus de índios Macus e Tatumira rio Papure, Banibas no Querari, Cubeuas no Gudayuré, Carapanás no Antiparana e Dejanas no Issana, os quaes consta terem sido tambem aldeados em outro tempo pelo referido Padre Gregorio.¹⁶²

Como já dissemos, a civilização dos índios era uma necessidade e todos os presidentes de Província dedicavam atenção, a ponto dessa necessidade torna-se uma meta de governo, pertencente a pasta dos Negócios da Império.¹⁶³ Em 06 de Janeiro de 1898, já em um novo regime político, a República, assim discursava o então governador Fileto Pires Ferreira:

Catechese e Civilização dos Índios

Não é sem razão que insisto na solução d'este melindroso trabalho. Convenço-me cada vez mais que, a não ser muito excepcionalmente, as metas entre os selvagens e os civilizados partem sempre de provocações d'estes. Felizmente, graças as medidas tomadas, e a não ter-se fornecido mais forças que só serviam para o massacre dos pobres aborígenes, temos atravessado um periodo de paz para com elles. As narrações que me foram feitas pelo engenheiro Almeida Basga, das scenas de selvageria e malvadez praticadas com os índios Jauaperys, me encheram de horror. Estes índios acossados por todos os meios e modos para d'elles arrancarem filhos, irmãos e entes caros, declararam guerra de exterminio aos seus perseguidores, que hoje pagam os primeiros crimes praticados.¹⁶⁴

¹⁶¹ idem 1884. p. 29.

¹⁶² idem, op. cit. loc. cit.

¹⁶³ Quando estabelecido por sua majestade Pedro II, o Regimento de 1845, da Catechese e Civilização dos índios era uma pasta anexa, uma atividade ligada a Secretaria de Negócios do Império. Patrícia Melo, afirma que os negócios do império formavam um “órgão com muitas (e distintas) atribuições, que incluíam os cuidados com instrução pública, saúde, indústria, comércio, colonização, mineração e agricultura, entre outros.” Com isso observamos que o foco da política não eram os índios em si, mas o “crescimento e melhoramento” da produção agrícola do império. Na Província do Amazonas, pela leitura dos documentação, vemos que essa atividade perpassou por diferentes pastas das ações governamentais: Colonização, Negócios da Indústria, Segurança territorial, até que se criou uma pasta “exclusiva” para essa questão. Nisso percebemos também um empenho do estado para obter o controle do índio, que cada vez mais resistia ao imposto, e, estavam mais presentes e partícipes na sociabilidade provincial. Ler mais sobre a administração do Regimento em: MELO, Patrícia. Política Indigenista no Brasil imperial. In: GRINBERG, Keila e Salles, Ricardo. (orgs.) *O Brasil Imperial*. Vol. I 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

¹⁶⁴ MENSAGEM, do Exmo. Sr. Dr. Fileto Pires Ferreira, Governador do Estado. Lida perante o Congresso dos Representantes, por ocasião da abertura da primeira sessão extraordinária da terceira legislativa. Em 06 de Janeiro

O Governador Fileto Pires tem consciência dos crimes cometidos pelos civilizados aos indígenas e os culpa por tais crimes, há uma romantização em seu discurso, no estilo Rousseauiano¹⁶⁵, pois inspira, transmite alteridade e etnocentrismo ao propor a “figura do bom selvagem”, onde o importante não é a sociedade, mas o viver humano. Isso é bem presente na história da Amazônia que “como a recriação do bom selvagem em ideias como a de povos da floresta e de ribeirinhos, demonstra um novo romantismo social”¹⁶⁶, ou seja, Dr. Fileto Pires recria o bom selvagem visando estabelecer um novo discurso sobre o indígena. Lembramos que o romantismo brasileiro, transcendeu o espaço literário uma vez que como ideal social, de um império em construção identitária, o romantismo pretendeu também “minimizar as diferenças”, todavia o enaltecimento que deu ao indígena foi por meio da vitimização deste perante a autoridade do elemento colonizador, civilizador. Porém, não pensemos que a partir desta Mensagem acabaram a perseguição e desprezo aos indígenas, ou que o mesmo fora igualado aos demais membros da sociedade provincial, continuando a mensagem, o governador mostra seu real objetivo:

O índio é altivo, é não se submete ao aviltamento que fazem recair sobre sua raça, dali a luta, as mortes, o ódio encarnizado. O Governo pensa que aberto os rios habitados pelos aborígenes a uma navegação regular e constante, tratados estes por meio mais humanos e suasórios facilmente se fará a Catechese. *O braço indígena pode muito ser aproveitado e convém não deixar permanecer o estado atual de cousas.* Tenho em vista utilizar o serviço de missionários para chamarem os índios ao nosso meio.¹⁶⁷

O governador esclarece que a função do indígena é ser mão-de-obra, e o mesmo não se sente impedido de nenhuma forma para concretizar seu objetivo, e utiliza-se dos serviços dos missionários para tornar realidade. Mas, isso era imperativo, uma vez que, “[...] todos - excluindo os índios, é claro - concordavam que a diminuição nua e crua proporcionaria a única maneira de garantir, de uma vez por todas o controle social e a exploração econômica dos indígenas.”¹⁶⁸

A história política do Amazonas é bastante conturbada e complexa, cheia de tramas e episódios que fogem ao considerado normal no dia a dia. Fileto Pires, o então presidente da

de 1898. Manáos Imprensa Oficial, 1898, p. 40. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u094/000025.html>.

¹⁶⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social e outros escritos*. São Paulo: Cultix, 1989.

¹⁶⁶ PINTO, Renan Freitas. *Viagem das Ideias*. Manaus: Valer, 2008. p. 15

¹⁶⁷ MENSAGEM, do Excelentíssimo Sr. Dr. Fileto Pires Ferreira, Governador do Estado Manáos Imprensa Oficial, 1898... p.41 - grifos meus

¹⁶⁸ MONTEIRO, op. cit., p. 41.

Província não terminou seu mandato. De 1898 a 1900, seu vice-governador, José Cardoso Ramalho Júnior, assumiu a chefia.¹⁶⁹ Esse, por meio de um decreto bem expressivo, o Decreto Nº 248, de 25 de Maio de 1898, estabelece e “Dá regulamento para o serviço de Catechese e Civilização de Índios”.¹⁷⁰

Trata-se de um documento oficial que dita como funcionaria o processo de civilização aos índios, por meio das missões. Estabelece como os encarregados deveria se portar nas mais diferentes situações, quais seus direitos, atribuições e obrigações, e os cargos administrativos que compõem tal serviço.

A palavra de ordem nesse documento é animar; animar os indígenas significava torná-los trabalhadores. Seria despertar nesses o interesse pela lavoura e pela agricultura para produzir gêneros para a Capital da Província – Manaus e demais cidades, que estavam cada vez mais inseridos nos padrões de civilização e viraram palco de segregação social.

O Decreto, em suas 23 páginas, verbaliza como se deveria atrair e condicionar o trato social do indígena do Amazonas. Ao todo, é composto por 15 Artigos que predispõe como deverão atuar os empregados nessa tarefa. No Artigo 1º., é colocado que haverá uma Diretoria Geral sediada na capital, Manáos, e “tantas diretorias quanto forem necessárias”, espalhadas no território do estado. No Artigo 2º., nos é apresentada a composição dos empregados no Serviço: para a diretoria Geral, sediada na capital, comporão 1 Diretor Geral e 1 Auxiliar. Para as Diretorias, fariam parte 1 diretor, 1 ajudante, e os intérpretes e ajudantes destes que se tornarem possível.

O Artigo 3º., dispõe sobre as atribuições do Diretor Geral. São 36 incisos, mostrando as diferentes tarefas do encarregado desta função. Competia a este examinar como estavam os burgos e as ocupações dos índios, sindicar os recursos da lavoura, propor separação ou reunião dos burgos, etc. em algumas atribuições, vemos uma transposição do Regimento de 1845. Segundo Patrícia Melo, sobre as funções do Diretor no Regimento de 1845:

Cabia ao Diretor geral a demarcação de terras do distrito da aldeia à presidência da província indicando outras modalidades passíveis de demarcação tal como já

¹⁶⁹ Segundo a historiografia celebrativa e oficial ao se ausentar do estado, numa viagem à Europa por motivos de tratamento de saúde, Fileto Pires, foi alvo de um complô de seus opositores políticos, alguns estudiosos e pesquisadores dizem que inclusive seu vice-governador Ramalho Júnior participou. Armaram-lhe um golpe, apresentando um documento de renúncia ao Congresso Legislativo, que de pronto aceitou. Ao ser comunicado do fato de que não era mais o governador, regressou ao estado, sendo impedido de desembarcar em Manaus. Contestou a autenticidade do suposto documento, porém não obteve sucesso. Ramalho Júnior assumiu o governo e concluiu o mandato.

¹⁷⁰ ESTADO DO AMAZONAS. DECRETO Nº 248 de 28 de maio de 1898-Dá Regulamento para o Serviço de Catechese e Civilização de Índios. Manáos: Imprensa Oficial, 1898. Acervo do IGH.

indicamos. Para tanto, era preciso determinar se o aldeamento possuía (ou não) patrimônio anterior, afinal, alguns deles eram coloniais (como é o caso do Maranhão e do Pará) e, portanto, deveriam possuir as léguas competentes asseguradas pela legislação. [...] o Diretor Geral ainda tinha outras obrigações com o Ministério: cabia-lhes informar as dificuldades na aplicação das novas determinações, apresentar à sua consideração os regulamentos ou instruções especiais para as aldeias em razão das especificidades locais e propor a tabela salarial de pedestres e oficiais das aldeias, incluídos os valores dos jornais dos índios que prestassem serviço nas aldeias ou fora delas [...]¹⁷¹

No Decreto nº 245, o Diretor Geral possuía atribuições de cunho político assim como em 1845, mas respondia perante o governador do Estado, propõe-lhe uma significativa melhora na produção agrícola, envolvida plenamente na “questão do índio”, pois se acreditava que esse despertar para a lavoura, faria dos indígenas responsáveis pela produção dos produtos para exportação e consumo no estado, essencialmente para a capital Manáos, sendo estes, hábeis para o serviço da terra. Muitas funções e atribuições permanecem iguais entre o Regimento de 1845 e o Decreto nº 428.

Isso acontece ainda com outros incisos ao longo do documento analisado, as questões ligadas a linguagem sofreram alterações, porém, o objetivo é o mesmo, mas antes de pensarmos na permanência escrita, temos de pensar na permanência de atos para o indígena, e como este se mantivera como atuante ao processo que lhe era imposto. Esse diretor geral era o responsável, podemos concluir, de estabelecer os primeiros contatos, fazer propostas, enfim, seduzir o indígena a fim de encaminhá-lo ao viver social. Não pensemos que isso era bom ou positivo, pois o objetivo proposto não era socializá-lo para desfrutar o gozo das elites ou da sociedade enriquecida, mas transformá-lo em mão de obra para sustentar essa elite com produções agrárias, por isso, a lavoura, agricultura assumiu papel salutar neste período. Pois é pelo meio rural que as cidades vão se desenvolver e se modernizar.¹⁷²

O artigo 4º, atribui as competências aos Diretores, os que atuavam *in loco*, nos burgos onde se encontravam os indígenas. Para esta função, que presumo ser a mais importante, o Decreto atribui 69 incisos que prescrevem suas diversas atribuições, como,

§1º. Estabelecer comunicações diretas com os índios que se conservarem ainda, nas matas, errantes ou aldeados e fora da comunhão social, *procurando animá-los* a formar burgos agrícolas em lugares próximo de algum centro populoso e civilizado.

¹⁷¹ MELO, 2008, p. p. 13, 15.

¹⁷² Vale destacar que nesse momento vivemos a Belle Époque, onde no final da segunda metade do século XIX, a expansão urbanística só foi possível graças ao alto desenvolvimento agrário, embora no Amazonas a questão agrária foi quase nula, a exploração da *Hévea*, foi primordial. No Brasil, isso fica evidente em diversas cidades que se reconfiguraram espacialmente pelo valor agrícola, por exemplo, São Paulo, Rio de Janeiro e Santos com o cultivo do café, Belém do Pará e Manaus que se reurbanizaram à custa da extração da goma elástica da Seringueira - *Hévea brasiliense*.

§2º. Inquirir onde há índios em condições do § antecedente, *conhecer bem os seus costumes*, estudar os seus dialetos e mandar o interprete só ou com este até os aldeamentos deles para se entender com eles *mostrando-lhes as vantagens da vida social*.¹⁷³

O artigo 5º. atribui as obrigações do ajudante, que exerceria as atribuições do Diretor em suas ausências, se responsabilizaria pelos pagamentos e auxiliaria o intérprete nos arrolamentos. No artigo 6º, dá-se as atribuições do intérprete, que substituiria o ajudante em suas ausências, que também era responsável pela circulação de livros nos burgos, informar como estava o desenvolvimento moral e material ou de decadência dos burgos, inspecionar o ensino das primeiras letras, entre outras.

Por fim, o artigo 7º., apresenta a incumbência dos intérpretes, que substituiria o ajudante ou o diretor, assistiria nos pagamentos, acompanhar o intérprete nos descimentos, “ensinar a ler e escrever aos índios no burgo se não houver escolas”.¹⁷⁴

Os artigos restantes do decreto expõem o que tange as nomeações, demissões e etc. (artigos, 8º, 9º, 10º, 11º, 12º, respectivamente), e os finais (13º, 14º, 15º), das disposições gerais. O mais interessante é que mesmo tratando da catequese e civilização dos índios, o Decreto 248, de 1898. Em nenhum momento cita a questão da religião ou do doutrinamento cristão, nem mesmo missionários são elencados em seu quadro funcional, é claro que com a instalação da República no Brasil, uma das consequências foi a laicização do novo país, porém em se tratando de atividades de catequese e civilização, a resposta ainda era recorrer aos missionários, coisa que não acontece e nem aparece no documento analisado.

Segundo especialistas em História do Indigenismo no Brasil, o Regimento das Missões de Catequese e Civilização de Índios de 1845, foi o único instrumento legal da política indigenista de todo o século XIX. Então como explicar a existência de uma legislação ou melhor de um Decreto que dá regulamento para o serviço de catequese e civilização de índios, está presente numa das unidades federativas do Brasil? Para essa questão, apontamos duas possibilidades pois fazer história é estar aberto a um campo de possibilidades. Podemos acreditar que esse decreto foi uma forma de o governo do estado romper de vez com o regulamento de 1845, e tomar para si a responsabilidade para com os indígenas, tentando assim dar um basta no que estava acontecendo, é a primeira hipótese. Por outro lado, podemos aceitar que esse decreto foi uma antecipação do Amazonas em relação aos demais estados para a

¹⁷³ *Idem*, p. 09. - Grifos meus.

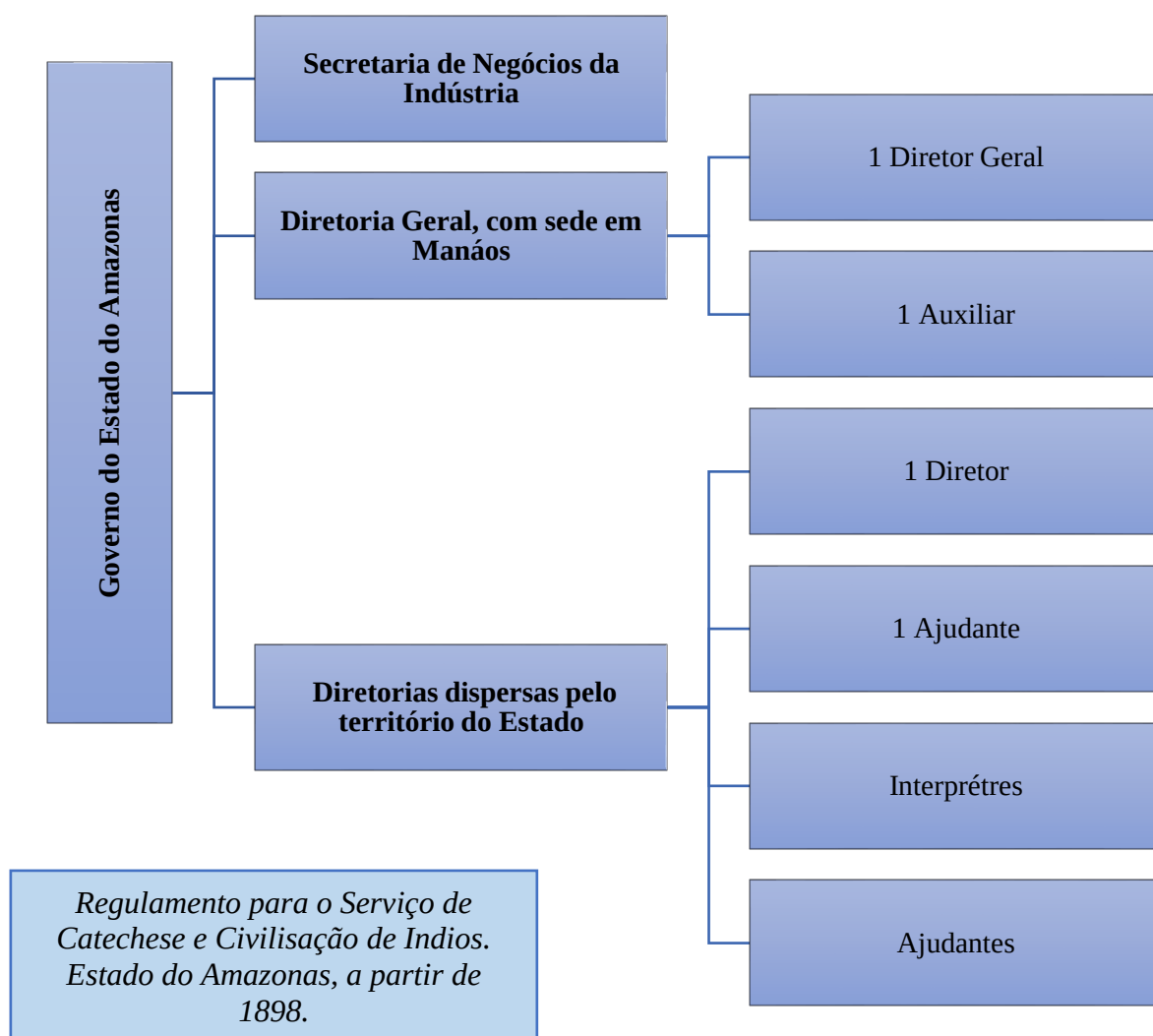
¹⁷⁴ *Idem*, p. p. 19, 20, 21.

legislação de 1910, o Serviço de Proteção ao Índio –SPI, assim condicionando uma proposta a República nascente.

Em todo o contexto dos documentos e textos aqui apresentados, essencialmente o Decreto Nº 248 de Maio de 1898, salientamos que estes em seus conteúdos destacam o trabalho, fazem uma apologia a ele, pois se acreditava que não constituía um hábito dos indígenas trabalhar, menos ainda organizar uma classe trabalhadora. Todos os presidentes de Província acreditavam que, com a catequese e civilização, os indígenas seriam úteis para a Província, áduos trabalhadores, e estariam nos parâmetros de civilização de então.

Vemos com isso que a catequese e civilização dos índios tornou-se importante entre as metas de governo, e um desafio de se cumprir. Alguns, como vimos, propõem a extinção do arcaico sistema de Catequese e Civilização, mas fato é que esse sistema perdurou durante toda a Colônia, todo o Império. Vale lembrar que pela localização geográfica do Amazonas, o número de sacerdotes era escasso e quem exercia estes cargos muitas vezes eram civis, designados pelo Secretário dos Negócios da Indústria. Nesses discursos sempre pretendiam transformar o indígena da cidade, porém, este lutou para conquistar seu espaço neste ambiente citadino. Com a cidade tornando-se cada vez mais alva, era imperativo que se “escondesse” seu passado de tapera e se firmasse sua transformação em grande urbe. Percebe-se que, nas entrelinhas, o governo queria elimina-los, abolir suas crenças, hábitos e costumes milenares. É importante perceber também a categoria de permanência histórica, a ponto de, em pleno alvorecer do século XX, existirem legislações que ordenavam que o “problema do índio” era problema de catequese. Ideia ligada extremamente ao século XVIII e início do XIX, no período da Amazônia Colônia Portuguesa.

A seguir, o esquema apresenta-nos de forma esquemática todas as funções e subordinações dos envolvidos no Regulamento nº 248, de 1898. Vemos, se compararmos os dois documentos, permanências e rupturas. A principal ausência no Decreto nº 248, em comparação com o Regimento das Missões de 1845, é a ausência de missionários, neste último. Eles eram a personagem central no desenvolvimento das Missões de Catequese e Civilização, porém, no Decreto, eles sequer são citados.



*Catechese e Civilização dos Índios no Estado do Amazonas a partir do Decreto 248, de 1898.**

A seguir transcrevo a tabela anexa ao Decreto nº 24, a mesma foi transcrita como quadro, vemos os honorários, as gratificações dos funcionários que atuavam na principal atividade política da província e, do alvorecer da República no Amazonas, que foi a *Catechese e Civilização* de Índios. Vemos que a Província pagava um valor considerável para os envolvidos nesse serviço público, o que corrobora nossa ideia de que tudo se fazia, tudo era válido para conquistar a civilização da “imensa horda de selvagens” que habitava o Amazonas e sua capital Manáos.

* Quadro elaborado por mim, após a leitura do Decreto nº245 de 1898, com base nas ideias propostas por Patrícia Melo no seu estudo sobre o Regimento das Missões de 1845.

Quadro 01: Tabela anexa ao Decreto Nº 248 de maio de 1898 – Manáos Imprensa Oficial, 1898 (p. 23). Nesta vemos bem os cargos e suas respectivas gratificações mensais – salários.

	Cargos	Grat. mensal
1	Director Geral	1:000\$000
	Directores, cada um.....	500\$000
	Auxiliar.....	250\$000
	Ajudantes.....	200\$000
	Interpretes.....	100\$000
	Ajudantes de interpretes.....	50\$000

Manáos, 28 de maio de 1898.

Anízio de Carvalho Palhano.

Fonte: DECRETO Nº 248 de 28 de maio de 1898.

2.3. Diretoria de Índios: os imprecisos números da floresta

Dentro do sistema do Regimento das Missões de Catechese e Civilização de Índios, de 1845, a estrutura em forma de missão em aldeamentos formou um verdadeiro empreendimento administrativo na qual se esperava basicamente “civilizar” o indígena para moldá-lo a um trabalhador.

Um dos cargos mais expressivos dentro da administração pública nesse momento era o de Diretor Geral dos índios – a autoridade máxima em se tratando da catequese e civilização. Se compararmos a função do Diretor Geral do Regimento de 1845, com o Decreto Nº 248 de 1898, vemos atribuições idênticas em ambos, que podemos concluir foram reproduzidas de uma para outro. Por exemplo, o inciso 3º do Regulamento de 1845, estabelece:

§ . 3º Precaver que nas remoções não seja sejam violentados os Índios, que quiserem ficar nas mesmas terras, quando tenham bom comportamento, e apresentem um modo de vida industrial, principalmente para agricultura. Neste último caso, e enquanto bem se comportarem, lhe será mantido, e às suas viúvas, o usufruto do terreno, que estejam na posse de cultivar.¹⁷⁵

Já no inciso 5.º do Decreto n.º 248 de 28 de maio de 1898, temos:

¹⁷⁵ IMPÉRIO DO BRASIL. DECRETO N, 426, de 24 Julho de 1845. Contém o Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios. *Apud:* SAMPAIO, Patrícia Melo (ORG.), SANTOS, Maycon Carmo dos. Catálogo de Legislação Indigenista das Províncias do Pará e Amazonas: uma compilação (1838-1889). In: SAMPAIO, Patrícia Melo e ERTTHAL, Regina de Carvalho. (Orgs.) *Rastros da Memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006. p.p.298-309. (Grifos meus).

§5º Providenciar de modo que nas remoções *não sejam os índios violentados*, atendendo-se ao comportamento e laços vinculados ao terreno, principalmente a lavoura, mantendo-se em quanto se compuserem, o uso fruto do terreno para si e seus descendentes;¹⁷⁶

Em 1856 era diretor geral dos índios o senhor João Wilkens de Matos, persona destacada na política e sociedade amazonense de então,¹⁷⁷ fez detalhados relatos da situação indígena naquele período. Nesse mesmo ano, o sr. conselheiro Luiz Pereira do Couto Ferraz, ofereceu ao IHGB uma cópia de alguns apontamentos sobre as missões da Província do Amazonas, feitas por Wilkens de Matos.

João Wilkens inicia tal apontamento esclarecendo que apenas foram citadas no relatório da repartição dos negócios do império – pasta administrativa na qual se encontrava as questões da catechese e civilização – as seguintes missões: Porto-Alegre, Japurá, Içá e Tonantins, Andirá, Rio Branco. Wilkens reitera que Porto-Alegre e Rio Branco eram “uma e a mesma cousa; porque a única missão que existe no Rio Branco é a de Porto-Alegre”, e, elenca que:

As missões d’esta província são:
Porto-Alegre, no Rio Branco.
Waupés e Içana, afluentes do Rio Negro.
Japurá, Tonantins, e Içá afluentes do Rio Solimões.
Andirá, no Tupinabaranas (acha-se extincta).
S. Luiz Gonzaga, no Rio Purus.
S. Pedro d’Alcantara, nos Rios Machados e Aripuaná, afluentes do Madeira.¹⁷⁸

Seguindo o diretor geral apresenta uma por uma das missões existentes.

1. Missão de Porto-Alegre (no Rio Branco)

Essa missão foi aprovada pela lei provincial do Pará, de número 28 de 28 de setembro de 1839. Sua localização precisa era em São Joaquim do Rio Branco. Essa missão, “foi confiada no zeloso frei José dos Santos Inocentes, que a dirigiu com grande proveito da humanidade, pois chegou a ter reunidos cerca de 2000 índios de diversas tribus, e com especialidade das

¹⁷⁶ ESTADO DO AMAZONAS. DECRETO Nº 248 de 28 de maio de 1898 Manáos: Imprensa Oficial, 1898 p. 5 (grifos meus). Acervo do ICHA.

¹⁷⁷ Entre 1856-1859, João Wilkens de Matos fora o Diretor geral de índios da Amazonas. Era um homem das letras, estudioso de diversas etnias, e culturas indígenas, tinha o título de 1º e único Barão de Mariuá. Em 21 de outubro de 1868, por meio de uma carta imperial é nomeado Presidente da Província do Amazonas, e se mandato se estendeu de 26 de novembro de 1868 á 08 de abril de 1870.

¹⁷⁸ ALGUNS ESCLARECIMENTOS sobre as missões da Província do Amazonas, por João Wikens de Matos. (Cópia offerecida pelo socio e Exmo. Sr. Conselheiro Luiz Pereira do Couto Ferraz). In: Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1856. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460> p. 124.

Uapixanas, Macuxis, Separás, Punecutús, Anhuaques.¹⁷⁹ A miscelânea de etnias e a proporção do contingente chega até a causar surpresa, pois se comparada as missões do sudeste e do sul nesse mesmo período que pouco eram diversas, e populosas.

Seu primeiro assento (em 1839) foi perto da ilha Canuçari, 3 legoas no sul Rio Repunary, onde n'esse mesmo anno achava-se missionando Mr. Yood, protestante. Ahi conseguiu frei José reunir grande numero de Macuxis, Uapixanas, e Juricunas, mas em consequência das questões que se suscitaram entre o governo de S. M. Britannica, e o de S. M. o Imperador do Brazil, sobre limites, teve o nosso missionario de transferir para Porto-Alegre a sede da missão em 1841, e ahi permaneceu até ser substituído pelo Rev. Padre Antonio Filippe Pereira, em 1846. D'este anno em diante começou nova phase à missão: *o sacerdote a quem havia sido confiada, não era dotado da precisa vocação para dirigir estabelecimentos d'esta ordem; desagradou logo aos índios, que pouco a pouco se foram retirando.*¹⁸⁰

Nesse trecho da fala de Wilkens, um ponto a ser destacado é a presença de um missionário estrangeiro, inglês, possivelmente, haja vista que estava a serviço da coroa britânica; mas não um missionário qualquer, um missionário protestante. Pelo discurso, não houve embate direto ou ideológico entre Mr. Yood e Frei José dos Santos Inocentes, fica implícito que o problema fora resolvido com medidas diplomáticas entre as duas coroas. Vemos nisso uma amplitude simbólica na qual é provável que os indígenas tinham uma escolha e poderiam estar optando em seguir os ensinamentos da fé protestante, que discretamente chegava e se estabelecia na hinterlândia amazônica.¹⁸¹

Outro ponto a ser destacado é o logro, a ação dos índios ao poder exposto. Com a substituição de frei José, pelo padre Antonio Filipe, em 1846, os índios aldeados, ajuntados pelo frei começaram a se retirar aos poucos. Wilkens sugere que os “índios aldeados” não se agradaram com o novo missionário, e com sua postura junto ao estabelecimento. Vale a pena enfatizar essa postura do indígena: não como vítima espoliada, mas como sujeito de uma ação que contraria a ação imposta, que era a de ser mantido no aldeamento.

Com o falecimento do padre Antonio Filipe, em 1851 foi nomeado frei José Maria de Bene, que a partir daí pouco fez, e a missão já estava em decadência. Ao 11 de fevereiro de 1852, a presidência achou vantajoso criar uma missão entre os rios Uaupés e Içana, onde

¹⁷⁹ idem, p. 125.

¹⁸⁰ idem, loc. cit. Grifos meus.

¹⁸¹ Existem pouquíssimos trabalhos com relação a missionação e religiosidades protestantes nesse período no Amazonas. O que evidenciamos nesse trecho é que de fato se tinha essa possibilidade; se virarmos o jogo, o indígena pôde ter encontrado “melhores condições” na fé protestante. Tudo é uma questão de perspectiva de leitura da fonte.

“habitavam imensas tribus de indios de boa indole”, sendo transferido para lá o reverendo frei Gregório.

2) Missão dos Rios Waupés e Içana

Esta missão foi criada em 11 de fevereiro de 1852 pela presidência da província do Amazonas. Nesses rios, habitavam os seguintes grupos étnicos no “Waupés: **Anunas, Caetarianes, Tocanos, Itarianas, Peixe, Juruá, Macús, Cubéas, Bejú, Caenatary**, etc. Já consta em suas margens os aldeamentos que se seguem”.¹⁸²

Pelo levantamento apresentado a seguir, que consta nos apontamentos de João Wilkens, vê-se uma estatística de como se dava a conveniência dentro de uma missão: a missão era formada por aldeamentos, cada aldeamento possuía, era dedicada a um orago, um santo padroeiro, tradição esta de herança visivelmente lusitana, e evidentemente, católica que até então o superior da missão devia ser um sacerdote ordenado. Depois vemos os imprecisos números de homens e mulheres, divididos entre maiores, e menores, por fim, sua etnia, ou “tribu” como se descrevia no século XIX.

Já no Içana, os aldeamentos que se achavam “fundados nas margens d’este rio, que era povoado pelas tribus **Pions, Cadanapuritanas, Moriucune, Ciossiyondo, Contá, Ipéca, Topihira o Cobeus** [...]”.¹⁸³ sobre as moradias e igrejas o diretor geral destaca que são de barro e cobertas de palha, uma vez que “os índios são dóceis; fallam a língua tupi, e prestam-se ao trabalho”.¹⁸⁴

¹⁸² idem. p.126

¹⁸³ idem, p. 127.

¹⁸⁴ idem, ibid.

Quadro 02: Estatística dos aldeamentos do Rio Waupés, 1856

ALDEAMENTOS	ORAGOS	MORADORES				TOTAL	IGREJAS	CAZAS HABITADAS	TRIBUS
		MASCULINO maiores	FEMININO menores	MASCULINO maiores	FEMININO menores				
Terra Cuativa	S. Francisco das Chagas	32	25	28	23	108	1	11	Churunna
Nanara Pacona	S. Antonio de Lisboa	25	27	47	29	121	1	11	Tocana
S. Jeronimo	Conceição de N. Senhora	42	32	33	40	147	1	17	Tariana
Juquirarapecona	S. Domingos	49	45	35	36	165	+	17	Juruá
Janarite	S. Anna	07	44	82	70	203	+	15	Tariana
Jabutira Pecona	S. Paolo Apostolo	19	12	14	9	54	•	6	Tocana
Taçu Cachoeria	S. Sebastião Martyr	43	52	34	39	168	•	6	Cainatary
Aracapury	S. João Baptista	60	52	55	60	227	•	24	Ananás
Mocura	Sagrado Coração	15	9	12	14	50	•	8	Cubéos
Motum Caxoeira	S. Cruz	89	60	73	43	265	•	10	Idem
Cubio	N. S. das Dôres	55	48	45	38	187	•	•	Bejú

Tiquié	Patriarca S. José	45	38	41	27	151	•	•	Tocano
Piraia puia	S. Gregorio Magno	80	35	15	11	141	•	9	Pira Tapuia
Tucano	S. Miguel Archanjo	15	20	19	17	71	•	5	Tocano
Carurá Cachoeira	S. Fidelis Martyr	65	38	23	63	189	•	13	Ananás
Total:		641	537	557	519	2247	5	152	

† Este símbolo indica existência de Igreja velha

- Este outro indica cazas ainda não concluídas.

Fonte transcrita por mim a partir de RIHGB, TOMO XIX, Número 21 – 1856. p. 12

Nos aldeamentos de Rio Waupés, frei Gregório batizou 387 indivíduos e casou 40 nos anos de 1852 a 1854. Já nos do Rio Içana, casou apenas 18 e batizara 84 homens e 81 mulheres somente no ano de 1853. Em 05 de maio de 1856, frei Gregório pelo avanço de sua idade e suas limitações físicas foi exonerado de sua função e a missão ficou vaga, à espera de um missionário, o que postergou demasiado a acontecer.

3) Missão do Japurá, Tonantins e Içá

Criada pela lei provincial do Pará nº 76 de 02 de outubro de 1840, pelo respectivo presidente, atuando como seu missionário o reverendo João Martins de Nine. Wilkens expõe a amplitude territorial desta missão e sua longínqua distância. Nisso:

[...] O grande número de tribus que habitam o Rio Japurá, e a distância de mais de cento e cinquenta legoas que teria de percorrer o respectivo missionario para visitar todas as molocas dos indios *Passés, Juris, Xumanas, Curetus, Miranhas, e outros*, e que alcançavam até a grande Cachoeira Araracoara, e ministrar os sacramentos, absorveria todo o tempo que zelosamente fôsse possível empregar n'esse serviço.¹⁸⁵

De fato, essa missão estava em seu sítio com uma amplitude sem igual, somente pelo regime fluvial, há três diferentes rios: Japurá, Içá – afluentes do Amazonas – e Solimões, que banha o atual município de Tonantins, a sinuosidade deste regime amazônico, bem como a densidade da floresta era uma aventura para a missionação ali se realizar. Os diferentes grupos étnicos de diferentes troncos e famílias era outro ponto a ser destacado. Wilkens propôs dividir essa missão em duas: uma formada pelos rios Içá e Tonantin, e outra apenas no Japurá.

4) Missão do Andirá

A missão foi criada por ordem da presidência da província do Pará em 1848, com autorização conferida pela lei provincial nº 76 de outubro de 1840. Tratava-se de um ponto próspero que num momento reuniu mais de mil habitantes entre índios “já domesticados, guardas nacionais, que para ela se mudaram”. Essa missão “sendo provida de parocho, passou ao missionario frei Pedro de Ceriana, que n'ella funcionava a ter exercício no rio Purus, pela resolução da presidencia de 7 de janeiro de 1853”.¹⁸⁶

5) Missão de S. Luiz Gonzaga (Rio Purus)

¹⁸⁵ idem, p. 128. Os grifos são meus.

¹⁸⁶ idem, p. 128.

Fundada pelas instruções dadas em 17 de julho de 1854 pelo presidente da Província do Amazonas.

Esta missão, posto que fundada em um rio extensíssimo, e um dos mais commerciaes dos affluentes do Amazonas, e habitado por diversas e numerosas tribus, das quaes as principaes são *Muras*, *Caunicis*, *Mamarus*, *Catequinas*, *Sipés*, *Itaná*s, *Turanhas*, *Coracatis*, *Caripunas*, *Jamammadis*, *Apolinas*, *Turupurús* etc., não poderá apresentar os resultados que são de esperar, porque a sua localidade, mais propria para operações commerciaes, do que para encargos da catechese, não offerece aquellas vantagens, que seriam para desejar-se. Seu acento devia ser mais proximo dos rios Tupaná e Panini, em que habitam maior numero de tribus que necessitam da catechese.¹⁸⁷

Mais uma vez o diretor geral de índios destacava que era necessário se dividir e modificar geograficamente uma missão, haja vista que era extensa. O demasiado número de grupos étnicos surpreende pela diversidade. Interessante o diretor mensurar que o atual local era mais de passagem, de comércio e suas relações que propriamente um local onde bem progrediria a catechese e civilização.

Nos lagos Castanha Surara, Taricatuba, Uaruma, Itaboca, Campinas, Abofarés, Paraná e Aiapuá, haviam pequenos grupos e malocas de índios Mura. Estes grupos de Mura em sua maior parte já eram batizados, falavam ou bem compreendiam o português, tinham forte relação com negociantes que por sua vez “empregavam” os indígenas na pesca, na extração das drogas e em outras atividades que se dispunham. Por essas razões, João Wilkens considerou esses grupos dessa parte da Missão como “insignificantes”, e deveriam estar fora da catequese, uma vez que já mantinham certo contato com o mundo não indígena, e já estavam sendo usados por outros serviços.

6) Missão de S. Pedro d’Alcantara (nos rios Machado e Aripuana, affluentes do Rio Madeira)

Criada em 03 de março de 1853 pela presidência da Província do Amazonas, porém fundada em virtude das instruções dadas em 15 de setembro de 1854 pelo frei Joaquim do Espírito Santo Dias e Silva. Sobre o sistema da catechese e civilização nesta missão, Wilkens mensurou que:

Ainda não tem apresentado resultado algum satisfatório; mas sua sede offerece vasto campo ao zelo e dedicação do seu missionario, e é de esperar que preste serviços mui uteis a diversas hordas de indios bravios, e mesmo anthropophagos, que tem por varias vezes accometidos os viajantes, e feito assassinatos.¹⁸⁸

¹⁸⁷ idem. p. 129. Os grifos são nossos

¹⁸⁸ idem, ibid.

É interessante apontar que havia uma “preferência”, um certo fascínio em contatar o indígena “mais hostil”, quanto menos contato o grupo tivesse com os preceitos de civilização de então, ele se tornava o principal alvo da política da Catechese e Civilização; no trecho o diretor geral destaca um grupo de índios “bravios e antropófagos” que habitavam a região do Rio Madeira, e que estavam “atacando e assassinando” viajantes, nesse ataque vemos a atuação, uma negação do indígena ao que estava lhe sendo imposto.

A falta de missionários para a atuação era vetorial para o insucesso do sistema, em termos administrativos. Se por um lado, nessa missão haviam os “bravios e antropófagos”, haviam também os “quase domesticados”. “As tribus indigenas quasi domesticadas são numerosas; mas por falta de bons pastores, que as arrebanhem, e conservem em reunião social guiada pelo evangelho, e as instruem convenientemente, não tem permanência.”¹⁸⁹ Em 1856, de fato, a questão da missionação como instrumento diretamente propagador da fé católica era ponto fundante, coisa que como vimos até aqui, mudou ao longo do segundo quartel do XIX, especialmente no Amazonas onde a presença de sacerdotes era limitada, e sua extensão territorial era demasiada.

Em 25 de agosto de 1858, João Wilkens no seu Relatório de Diretoria Geral dos Índios, afirmou que somente uma melhor adoção do elemento religioso traria frutos ao “systema de catechese e civilização dos índios”, sem isso, tudo seria ineficaz, pois o “elemento civil tem quasi sempre abortado nas suas tentativas”.¹⁹⁰

Havia nesse ano somente dois missionários atuando na província: um estava em Tabatinga, e outro no Rio Uapés. O que atuava no Rio Branco regressou ao Pará. O diretor informa que visitou entre janeiro e fevereiro daquele ano as aldeias de Paricatuba, Macajatuba, Abacaxis, Canuman, São José do Maraty e Pantaleão, sobre cada uma delas, João Wilkens descreveu sua organização, comunicação, seu locus administrativo e outros detalhes, como mostro a seguir.

1) Aldeia Paricatuba:

Nesse momento atuava como índio principal Ezequiel Antonio Francisco, “cujo aspecto bem mostrava que as febres intermitentes açoutavam os seus poucos habitates”. O fato

¹⁸⁹ idem, p. 130.

¹⁹⁰ ANEXO “M”. RELATÓRIO DA DIRECTORIA GERAL DOS ÍNDIOS, em 25 de agosto de 1858. João Wilkens de Matos, Diretor Geral dos Índios. In: RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas apresentou na Abertura da Sessão Ordinária em o dia 07 de setembro de 1858. Francisco José Furtado, presidente da mesma Província. Manaus: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1858. Acervo IGHA.

de ainda ter um índio com a denominação de Principal, mostra uma postura colonial de permanência histórica. Índio Principal na Amazônia Portuguesa era:

[...] um cargo administrativo colonial instituído pela Coroa Portuguesa com base em antigas estruturas de poder das sociedades ameríndias, como lembra Ângela Domingues, surge no discurso jurídico como um cargo a serviço da sociedade colonial exercido exclusivamente por índios. Era transmissível hereditariamente e sua legitimidade dependia da concessão de carta patente passada pelo monarca ou sob suas ordens. Para exercê-lo, o aspirante deveria apresentar bons serviços, fidelidade e a obediência necessárias tanto dele como de seus ascendentes. [...] ¹⁹¹

Na segunda metade do século XIX, o Principal¹⁹² era uma espécie de organizador, responsável pela convivência no interior do aldeamento, e, um elo de comunicação com o mundo não indígena – a diretoria geral de índios -. Entre junho e julho e dezembro ou janeiro, um grupo de Maué procurou a aldeia quando o vigário de Maués ia fazer-lhes as festividades de sua devoção. Em sua estada no aldeamento, o diretor informa que o vigário frei João de Santa Cruz, missionário franciscano o acompanhou.

Percebe-se pela descrição do diretor que frei João de Santa Cruz tinha certo prestígio, respeito por parte dos indígenas, que ao vê-lo chegar, o acolhiam com certa solenidade: repicavam os sinos, o principal foi recebe-lo com portentos e alegrias. No aldeamento, haviam pequenas plantações de guaraná – principal ramo de sua indústria. Ezequiel, o principal, era bastante idoso, existiam cinquenta situações numa ou outra margem do rio que cultivavam o guaraná. Algumas colhiam seus proprietários para cima de 20 arrobas da fruta anualmente, e, vendiam aos regatões.

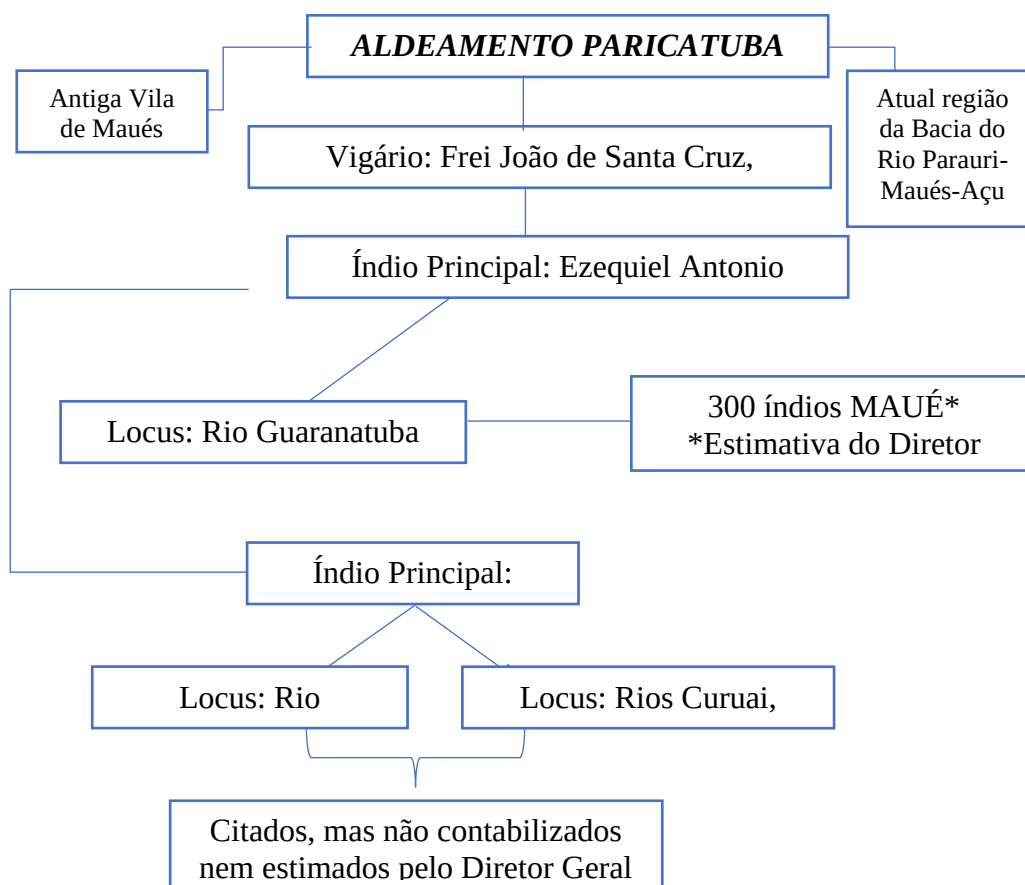
O mais interessante é a organização da aldeia, e a forte atuação da liderança indígena figurada na persona do principal, que por sua idade avançada, certamente também assumia a função de conselheiro dos seus.

Pelo relato do Diretor Geral estabeleço um quadro organograma de cada aldeia. Assim podemos vislumbrar as semelhanças, diferenças e principalmente a presença indígena nesses territórios. Para Paricatuba, temos o seguinte:

¹⁹¹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Índios Cristãos: poder magia e religião na Amazônia Colonial. Curitiba, CRV, 2017. p. 195.

¹⁹² No capítulo nono desta tese, no qual apresentarei as lideranças indígenas no Amazonas provincial volto a tratar sobre o papel e atuação dos principais.

Organização do Aldeamento de Paricatuba

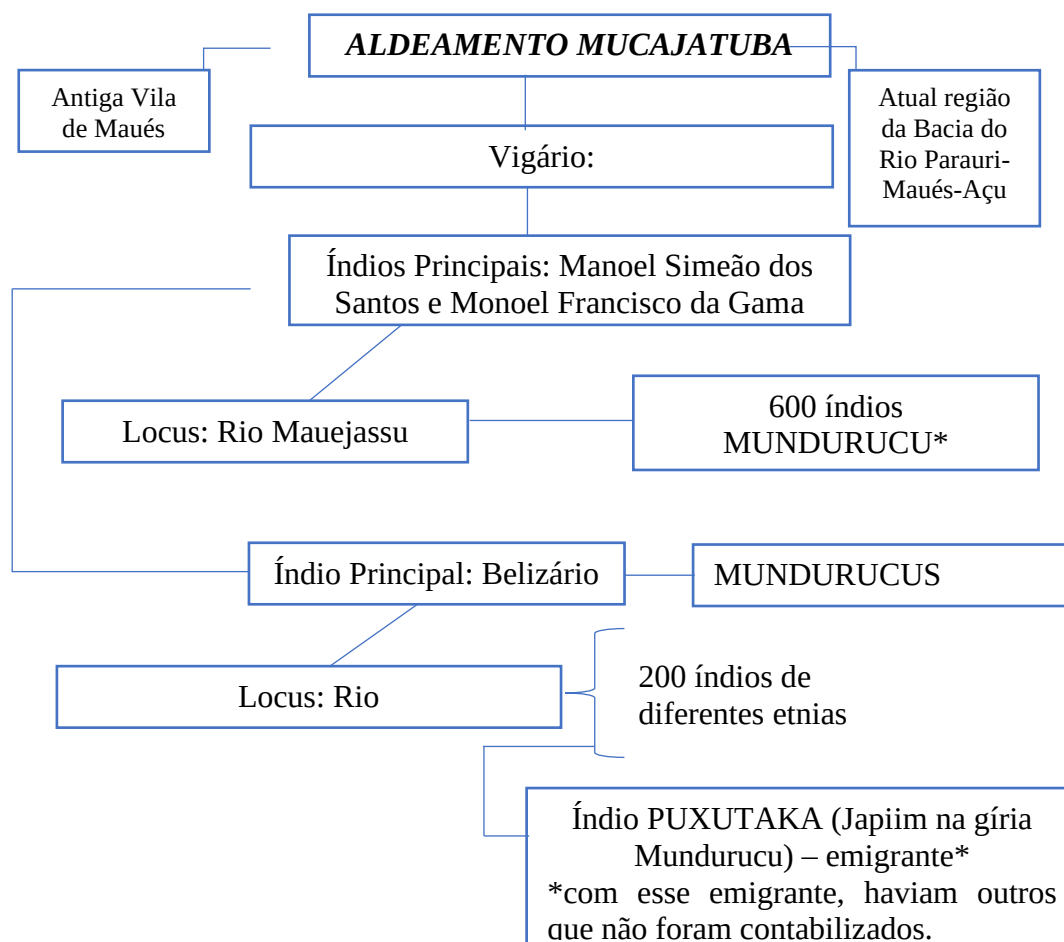


2) Aldeia Mucajatuba

Povoada por índios Mundurucu. Wilkens destacou que estes eram mais industriais do que os Maué, plantavam guaraná, mandioca, milho, tabaco e algum café. Mucajatuba era localizada a margem direita do Rio Maueassú, seis léguas acima da junção com o Guaranatuba, e quinze da vila de Maués.

Possuía seiscentos indígenas, situados em ambas margens do rio. Nesse período, possuía dois Principais: Manoel Simeão dos Santos e Manoel Francisco da Gama, “descendentes dos primeiros fundadores da aldeia”. Um forte saudosismo e respeito por parte dos indígenas para com o frei Joaquim do Espírito Santo Dias e Silva, era evidente, segundo o Diretor Geral, que o tratavam com muita saudade, haja vista que esse missionário os tratava de maneira humana e sensível.

Organização do Aldeamento Mucajatuba



Macajatuba apresenta-se com uma estruturação bem diferente se comparado a Paricatuba: é interessante pontuar que o nome do vigário geral não é citado pelo Diretor Geral, levando a duas possibilidades: a primeira é que não havia quem ocupasse essa função. A segunda é que pela “proximidade” de Paricatuba, o mesmo vigário atendesse a esse aldeamento.

A organização da liderança indígena também desperta atenção: oficialmente, o aldeamento possuía dois Principais: Manoel Simeão dos Santos e Manoel Francisco da Gama, mas existia mais um indígena com essa função: Belizário que era responsável pelo contato dos Munduruku Boçais, e por fim, havia também o índio Putaxa, provavelmente uma liderança entre os indígenas que emigravam para o aldeamento. Munduruku Boçais eram os que na tradição jesuítica de Padre Antonio Viera eram:

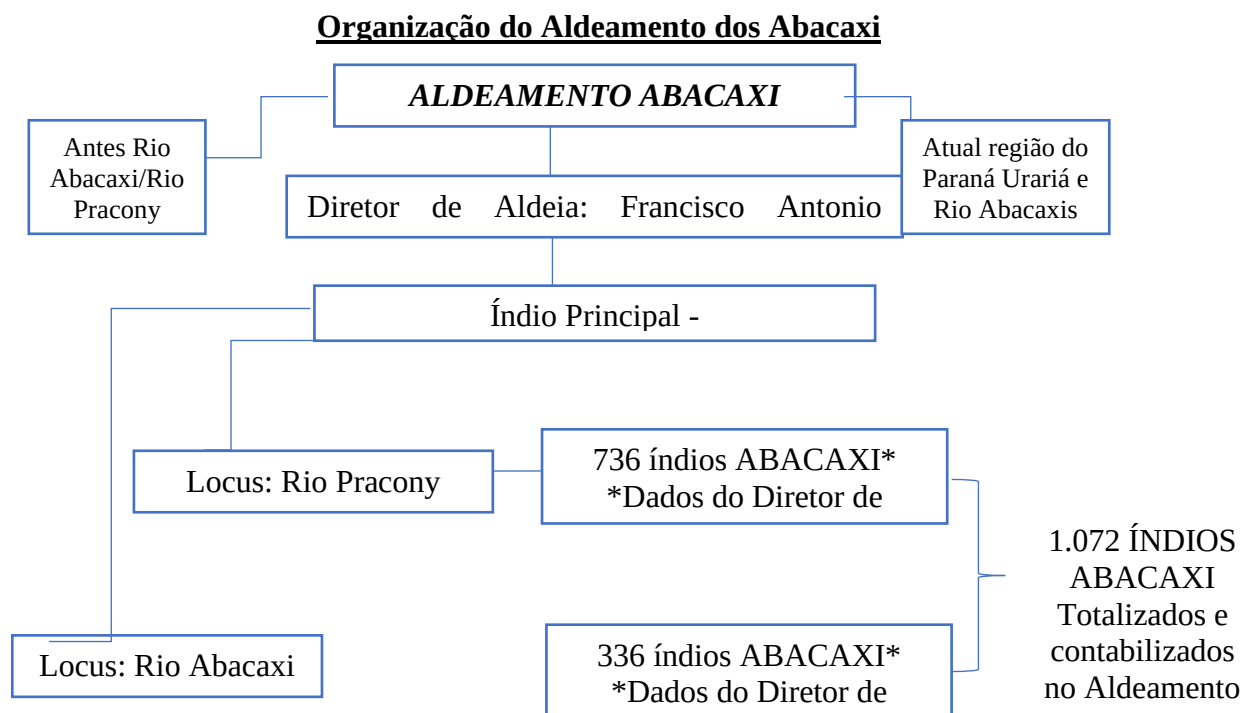
Admitidas, sem equívoco, tanto a sua humanidade, quanto a obrigação dos portugueses de ensiná-lo, o “índio boçal” é figura que se constrói a par e passo com uma argumentação que, de um lado, condena a política dos coloniais que não cuida da catequese indígena, e, de outro, faz a apologia da indústria e Graça da Companhia de Jesus na “empresa dificultosíssima” de ensinar ao índio.¹⁹³

Assim, os Munduruku Boçais eram os que de toda forma se manifestavam desfavoráveis e não seguiam os preceitos da Catechese e Civilização, porém, estavam no aldeamento.

3) Aldeia Abacaxi

O melhor de todas as aldeamentos da Província. Sua estrutura era a mais próxima da proposta do Regimento de 1845. Diferente das anteriores, Abacaxi tinha um Diretor de Aldeia – um funcionário que era o responsável pela administração *in loco* no aldeamento –, nesse aldeamento, era diretor de aldeia Francisco Antônio Rodrigues desde 1852 que atuava com “boa fé para com os índios”.

Os indígenas de lá em sua maioria falavam a língua portuguesa, eram industriais e se dedicavam quase que exclusivamente a fabricação de farinha d’água.



¹⁹³ PÉCORA, Alcir. *O bom selvagem e o boçal: argumentos de Vieira em torno da imagem do "índio boçal"*. Revista Lusófona de Ciência das Religiões. ano VII, 2008/n. 13/14. p. 69

Diferente das anteriores, em Abacaxi não foi referenciada a presença e atuação de um Principal. É provável que em razão da existência de um Diretor de Aldeia, o “cargo” de principal nesse aldeamento não fosse interessante, pois, o referido diretor era quem assumiria a função de agente comunicador e intermediário entre a diretoria geral e os indígenas, estando este ali, no locus da ação – no aldeamento -. O Diretor Geral de índios em seu relatório cita a atuação de Joaquim José Pereira como Principal no ano de 1840 no levantamento de uma capela a mando do cônego Antonio Manoel Sanches de Brito. É possível que Joaquim José ainda fosse o Principal, ou que algum de seus parentes tenham recebido a função posteriormente.

Os habitantes de Abacaxi solicitavam com intensidade um missionário, porém, a intenção dessa solicitação não seria para a missionação, mas para o mesmo cuidar da educação dos filhos. A igreja e seus ministros foram por bastante tempo os responsáveis pela educação escolar dos indígenas no Amazonas.¹⁹⁴

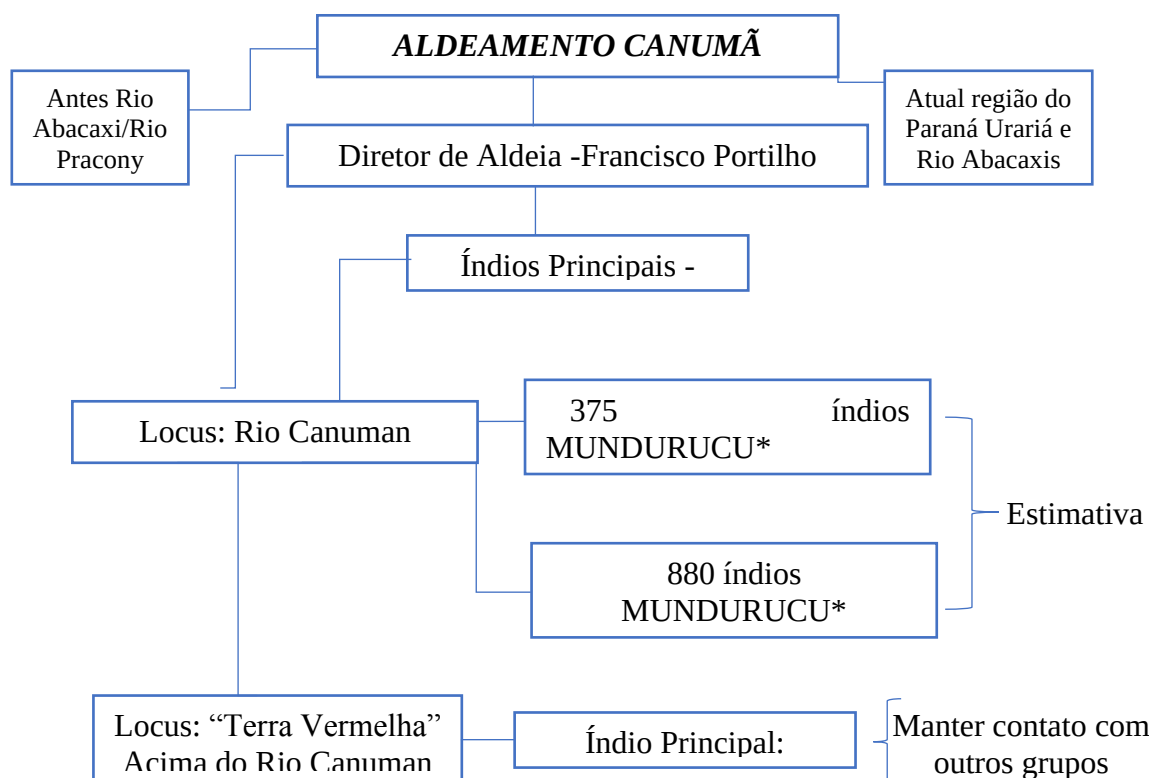
4) Aldeia Canumã

Canumã possuía um aspecto decadente. Wilkens enfatiza que havia uma forte rivalidade entre os homens civilizados que ali habitavam e os indígenas. O Diretor de Aldeia informou que era difícil manter diálogo com os indígenas em razão das intrigas da localidade. Essa rivalidade é expressiva e significativa pois o que o Diretor Geral classificou como “aspecto decadente”, é visto como um logro e uma organização peculiar: de um lado, os brancos que foram ali residir tinham suas restrições e políticas para com os indígenas, de outro, esses também tinham as suas. Isso fica evidente pelo relato do Diretor Geral, João Wilkens, no qual não consta nomes nem de Diretor de Aldeia, nem de índio Principal. São sujeitos citados, ouvidos, porém, indeterminados, diferentemente dos demais aldeamentos visitados por ele.¹⁹⁵

¹⁹⁴ No Capítulo Terceiro desta tese apresentaremos nuances da educação escolar e formativa para com os indígenas do Amazonas no século XIX.

¹⁹⁵ O nome de Francisco Portilho Bentes, como Diretor de Aldeia em Canumã é citado por João Wilkens apenas no final do seu relatório, no rol dos diretores por ele elencados. Nos parece político e diplomático o seu relato que ouvia as duas partes envolvidas, mas sem nominar, atitude que poderia ser considerada partidária, nepotista por uma referência.

Organização do Aldeamento Canumã



Outro ponto a destacar, é o levantamento dos indígenas do aldeamento. Diferente dos outros aldeamentos, em Canumã não se tinha um único e sólido recenseamento. Os números das gentes de Canumã são os mais difíceis possíveis. Wilknes apontou dois recenseamentos. O diretor de aldeia informou haver 375 índios Munduruku, porém os Principais informavam que havia entorno de 880 índios.

Interessante é a presença do principal Belchior que:

Existe na «Terra Vermelha» um Principal Belchior que muito convém agradecer, por que comunicando-se elle constantemente com os índios das Campinas, e sendo ouvido por estes com atenção poderá contribuir vantajosamente para descimento dos milhares de Mundurucús, que habitão nas campinas e que vivem continuamente em hostilidades com os Aráras, e outros Indios antropofagos dos rios Aripuaná, e Machados.¹⁹⁶

Os habitantes de Canumã produziam mandioca como principal gênero, e, também tabaco de superior qualidade e atuavam na extração do óleo de copaíba.

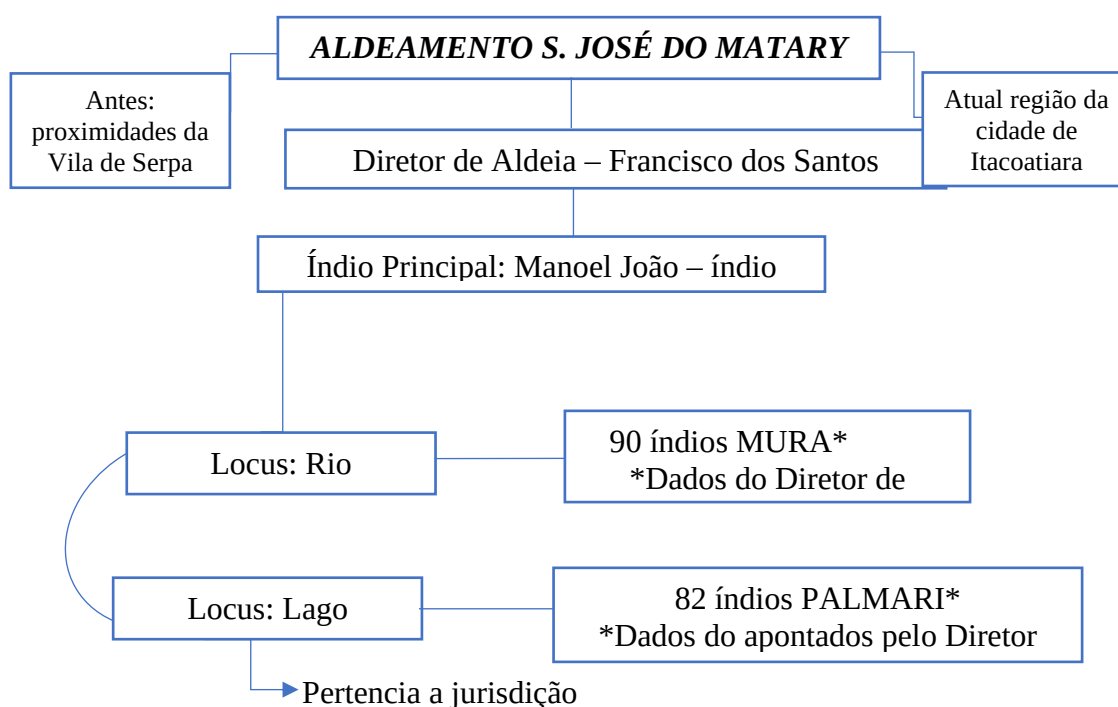
¹⁹⁶ ANEXEXO “M”, 1858. Op. cit. p. 07.

Os moradores de Canumã juntamente com os Principais pediram ao Diretor Geral a mudança de sua aldeia para Castanhal, onde já residem com o Principal Daniel. Interessante essa solicitação e organização dos indígenas: antes de fazerem o pedido, eles já estavam organizados e residindo na região para onde queriam que migrasse o aldeamento, já tinham inclusive um líder, o Principal Daniel. O Diretor Geral considerou digno este desejo dos indígenas à medida que “eles melhor que as autoridades superiores, conheciam as causas de seus sofrimentos, muitas das quaes, á força de promessas, ou ameaças, calão por que receião fallar toda a verdade.”¹⁹⁷

5) Aldeia de S. José do Matary

Manoel João, do grupo dos Juma era o Principal. A aldeia se localizava a quatorze léguas acima da Vila de Serpa, a margem septentrional do Amazonas. Habitada por Mura, que eram aptos a vida do mar, e bons pescadores, porém inconstantes em tudo que exigisse assiduidade. Segundo o Diretor de Aldeia, haviam 90 índios, sendo 57 adultos e 33 menores.

Organização do Aldeamento S. José do Matary



¹⁹⁷ idem. loc. cit.

O diretor geral informa que se acidentou com uma queda na canoa em que viajava ferindo consideravelmente sua perna direita, o que o impossibilitou detalhar e conhecer as aldeias de Pantaleão e Tujucamurutinga. No tocante as Directorias, ao todo em 1858 haviam dezoito providas e organizadas de pessoal. Faltava-se prover as do Crato, Mariuá, Manaquirí, Maracapurú [sic.], Autassú, Tonantins, Maués, Rio Branco, Murumurutuba e Paraty. O diretor apresentou o seguinte balanço das diretorias já providas e organizadas:

- Paranamari do Ramos – 111 índios MURA;
- Autassú – sem diretor de aldeia; 03 malocas – 132 índios;
- Manacapurú – diretoria vaga – 103 índios MURA;
- Itá (Purupurú) – diretor de aldeia Manoel Joaquim Alves Maquiné – 79 índios MURA;
- Sapucaia-óroca – 277 índios MURA, e 49 índios MUNDURUCU;
- Uatumã – formada pelas aldeias de Jatapú com 177 índios PARIQUIS, aldeia Sant’Ana com 179 índios AROAQUES, e, a maloca Aniba – maloca dos MOURAS, onde residem 72;
- Tabatinga – formada por 08 malocas com 419 índios TECUNAS. Ali havia um missionário;
- Rio Juruá – diretor dos índios João da Cunha Corrêa – 09 malocas com total de 426 índios pacíficos, e mui poucos batizados.

O diretor geral considerou por fim confiar a Catechese e Civilização exclusivamente a missionários eclesiásticos. A seguir reproduzo o quadro elaborado pelo Diretor Geral no qual estão elencados os nomes de Diretores de Aldeia que atuavam naquele momento na província.

Interessante perceber a ausência de diretor e aldeia em pelo menos oito delas. Comum dentro da “ciranda dos aldeamentos” era essa pouca singularidade em termos administrativos, causado em grande parte como apontam escritos do período, pela falta de missionários, de fato, no quadro seguinte em apenas três dos vinte e oito aldeamentos citados temos a presença de um missionário.

Imagem 12: Quadro dos Directores d'aldéas de indios d'esta Provincia

QUADRO DOS DIRECTORES D'ALDÉAS DE INDIOS D'ESTA PROVINCIA.		
DIRECTORIAS	NOMES DOS DIRECTORES	DATAS DOS RESPECTIVOS TITULOS.
Abacaxis - - -	Francisco Antonio Rodrigues - - - -	4 de Fevereiro de 1852
Andirá - - - -	P.* Manoel Justiniano de Seixas - - - -	28 de Maio de 1857
Autá - - - -	Hermenegildo Lopes Braga - - - -	23 de Abril de 1857
Autá-assú - - -	- - - - -	- - - - -
Canuman - - -	Francisco Portilho Bentes - - - - -	4 de Setembro de 1856
Crato - - - -	- - - - -	- - - - -
Içá - - - -	Marcos José d'Oliveira - - - - -	6 de Agosto de 1857
Içana - - - -	Cap.* Joaquim Fernão Xavier - - - -	11 de Setembro de 1857
Itá - - - -	Manoel Joaquim Alves Maquiné - - - -	16 de Outubro de 1857
Japurá - - - -	José Monteiro Chrisostomo - - - -	19 de Junho de 1852
Juruá - - - -	João da Cunha Corrêa - - - -	24 de Junho de 1855
Julaby - - - -	Joaquim José Felix - - - - -	30 de Abril de 1857
Manaquiry - - -	- - - - -	- - - - -
Manacapuri - -	- - - - -	- - - - -
Marauia - - -	- - - - -	- - - - -
Maués - - - -	- - - - -	- - - - -
Curumurutuba -	- - - - -	- - - - -
Matery - - - -	Francisco dos Santos Guimarães - - - -	20 de Abril de 1857
Paratary - - -	- - - - -	- - - - -
Purús - - - -	Manoel Nicolau de Mello - - - - -	17 de Agosto de 1858
Ramos - - - -	Manoel Dias F. Proença - - - - -	21 de Maio de 1858
Rio Branco - - -	- - - - -	- - - - -
S. Paulo - - - -	P.* Manoel Ferreira Barreto - - - -	30 de Abril de 1857
Sapucaia-oroca -	José Maria da Conceição - - - - -	17 de Fevereiro de 1852
Tocantins - - -	- - - - -	- - - - -
Tabatinga - - -	Fr. Bernardo de N. S. de Nasat. Ferr.*	27 de Fevereiro de 1856
Uatamá - - - -	Joaquim Felix Machado - - - - -	13 de Dezembro de 1856
Uaupés - - - -	Dr. Marcos Antonio Roiz de Souza - -	14 de Junho de 1858
Directoria Geral dos Indios do Amazonas		25 de Agosto de 1858.
		João Wilkens de Mattos.

Fonte: Relatório de Directoria Geral dos Indios, em 25 de agosto de 1858. João Wilkens de Matos – Diretor Geral de Indios – **Acervo:** IGHA

Em 1866, houve um crescimento no número de Aldeamentos, naquele momento, existiam na província trinta e oito Diretorias parciais habitadas por “dezessete mil trezentos e oitenta e cinco Indios; sendo, homens cinco mil quinhentos e noventa; mulheres seis mil quinhentas e quatro; e menores do sexo masculino dois mil seiscentas e quarenta e cinco, de diferentes nações;” eles residiam segundo o Diretor Geral “em setecentos e cinquenta e sete fogos, ou malocas, em cujos lugares ha vinte e uma Igrejas; detas directorias estão vagas tres. [...]”¹⁹⁸

¹⁹⁸ “ANEXO II”: RELATORIO DA DIRECTORIA GERAL DO INDIOS, em 27 de janeiro de 1866. Gabriel Antônio Ribeiro Guimarães – Diretor Geral dos Indios. In: RELATÓRIO com que o Exmo. Sr. Dr. Antonio Epaminondas de Mello, entregou a administração da Provincia do Amazonas ao Exmo. Sr. Dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira, vice presidente da mesma, em 24 de junho de 1866. Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1866. p. 331.

Nesse mesmo ano, 1866, aconteceu uma “mudança” nas questões da política indigenista do Amazonas. Segundo Benedito Maciel, foi nesse momento que Dom Antonio Macedo Costa – bispo do Pará – resolveu assumir o trato da Catequese e civilização dos índios da Província do Amazonas. Naquele momento, o religioso criou um “trabalho estratégico para a colonização da região e que, no caso da Província do Amazonas, ainda era muito necessário para as pretensões econômicas e políticas do Estado imperial”, mesmo assim, afirma o referido autor que o optou por correr esse risco no qual “continuará necessitando do financiamento do Estado e da vinda de mais missionários estrangeiros para estas paragens tropicais de difícil locomoção e permanência de missionários”.

Porém, o bispo mostrava-se convencido do que estava propondo. Em carta ao presidente da Província do Amazonas, escrita em outubro de 1865, na Vila de Ourém no Pará, Macedo da Costa relatava que a “maior necessidade religiosa” da Província era a catequese desde os centros urbanos até as aldeias. Para ele, a catequese era a base de tudo, e era por meio dela que se devia começar “qualquer trabalho de civilização no vale do Amazonas”. Mais adiante, convocava o presidente da província, dizendo: “unamos nossos esforços e essa espécie de mito [...] tornará a ser realidade”. Para tanto, era necessário “desatar” a catequese que, na sua visão, o governo havia matado “sem pensar e sem querer” nas “talas de um Regulamento impossível”, e que já era tempo de “acabar com essa vergonha”. E conclui a sua carta, prestando um juramento “diante de Deus”, disse: “se não se realizar esta santa obra com mil vantagens para a província, eu não desejo que Deus me conserve, nem um dia a mais, sobre a sede episcopal”.¹⁹⁹

Com isso, segundo Benedito Maciel se iniciou uma nova fase na política indigenista na Província do Amazonas. Mas, quase de fato, pouco se continuou a se fazer pelos indígenas. A seguir, apresento o quadro anexo ao relatório da Diretoria Geral de índios de 1866, que apresenta sistematicamente a distribuição das diretorias, suas respectivas regiões, e quais nações eram abarcadas.

Nele vemos como estava cada vez maior o número de Diretorias Parciais de Índios, e suas respectivas áreas abrangiam uma ampla região geográfica da Província, bem como eram submetidas diferentes culturas indígenas de acordo com a predominância na região estendida a Diretoria Parcial.

¹⁹⁹ MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. *Histórias intercruzadas: Projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na Província do Amazonas (1850-1889)*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2015. p. p. 118, 119.

Imagem 13: Quadro das Directorias Parciaes

QUADRO DAS DIRECTORIAS PARCIAES										
Rios	DIRECTORIAS	Número	Igrejas	Fogos	MAIORES		MENORES		TOTAIS	NAÇÕES
					Homens	Mulheres	Homens	Mulheres		
Amazonas.	Manacapuru.....	1	1	11	89	94	11	12	200	Mura.
	Acará.....	1	..	22	31	34	14	15	94	"
	Mauitá e Jussara.....	1	..	4	10	7	6	4	27	"
	Amatary.....	1	1	20	46	55	32	33	166	"
	Içá.....	1	..	9	22	29	16	11	69	Passé, Jury e Maratô.
	Jandiatuba.....	1	..	4	17	20	11	6	54	Mura.
	Catuá.....	1	..	4	8	7	8	5	28	Passé, Jury.
	Yapurá.....	1	..	10	24	25	9	8	66	"
	Tefé.....	1	..	..	..	..	..	..	..	"
	Yurubá (vaga).....	1	..	18	231	232	49	56	588	Maraúá, Araus.
	Tonantina.....	1	..	8	35	40	12	15	102	Cayaxana.
	Yutahy.....	1	1	13	191	207	37	74	509	"
	Tabatinga.....	1	1	12	124	140	89	74	429	Theamar e Mangarona.
	Fonte-Boa.....	1	..	14	36	19	12	24	91	Mura.
	Anamá.....	1	..	4	11	11	8	1	31	"
	S. Paulo.....	1	1	21	29	36	19	28	112	Cucama.
	Caldeirão.....	1	1	14	41	28	12	15	96	"
	Manaquiry.....	1	..	..	..	..	..	..	..	"
Madeira..	Manicoré, (vaga).....	1	..	5	68	51	20	8	147	Mura.
	Autá-Assu.....	1	..	13	39	42	28	46	155	"
	Abacaxis.....	1	1	53	90	129	95	85	399	Mundurucá.
	Murumurutuba.....	1	1	13	30	26	11	9	76	"
	Canumá.....	1	1	7	56	54	15	23	148	"
	Maués.....	1	2	40	131	181	108	92	512	Mundurucá, Maué.
	Audirá.....	1	..	30	91	100	56	65	312	Mura, Maué.
	Sapucaia-rocha.....	1	1	103	135	140	63	71	409	"
	Crato.....	1	1	32	301	304	50	70	725	" Turá.
	S. Paio, (vaga).....	1	..	3	39	47	3	4	93	"
Negro.....	Mazuru.....	1	..	28	102	94	98	78	372	Maué.
	Aracá.....	1	..	29	205	222	50	52	530	Xiriana, Bafuaná.
	Maraúá.....	1	..	9	26	36	12	13	87	Jabana, Mandanaçá
Branco.....	Uaupé e Içana.....	1	6	81	546	322	273	100	1,301	Diversas.
	Porto Alegre.....	1	1	27	385	401	193	192	1,171	Sapará, Macuxi e outras.
Purus.....	Alto Purus.....	4	..	83	2120	3080	1134	1166	7,500	Diversas.
	Ituxy.....	1	..	9	91	101	11	43	246	"
	Tapaan.....	1	..	6	60	68	40	37	265	"
	Arumá.....	1	1	12	119	121	41	50	331	"
	Ayapua.....	1	..	..	..	..	..	..	..	"
SOMMAS.....		38	21	757	5590	6504	2646	2645	17,385	

Fonte: Anexo A do Relatório do Presidente Antônio Epaminondas Mello, p. 33.

Entre 1866 e 1869, há um silenciamento com relação a Catechese e Civilização dos índios nos Relatórios provinciais. Até 1877, em nenhum momento houve mais que três sacerdotes atuando nesse serviço. A partir de 1870, se deu uma troca de nomenclatura e de mecanismos da ação da catequese, encarregando “a igreja”, mas ainda ditada pelo estado

provincial. A partir dessa data, os cargos de Diretor Geral de Índios e Diretor de Aldeia passaram a ser Prefeito das Missões.

De fato, em 1888, era prefeito das missões Frei Jesualdo Machetti, em seu relatório informou que chegara da Europa em 06 de junho de 1886 acompanhado de outros dois religiosos dos quais um faleceu de febre amarela no dia 08 do mesmo mês. Frei Jesualdo foi encarregado pelo presidente da província a “curar-se da Catechese do indios Crichañas”, e organizar o serviço com os padres que o acompanhavam.

Os Crichañas²⁰⁰ habitavam o Rio Jauapery, eram “belicosos e arredios” e, a bastante tempo a província tentava estabelecer relações com este grupo. A incumbência foi dada ao frei Jesualdo que tinha por objetivo fundar a Missão do Jauapery, porém os obstáculos eram inúmeros especialmente a língua dos Jauaperys, de difícil compreensão, e a permanente falta de pessoal para a atuação no serviço. A situação dos índios Jauapery era tensa, alvo de muitas espoliações e hostilidades, estabelecer o contato pela sua catequização era uma meta da Província.

Em 6 de agosto officiei a essa Presidencia que estando escaço o numero de religiosos missionarios, não era possivel sustentar as missões do rio Wapés, Jauapery e rio Branco; e se julgasse mais necessarias as destes dois ultimos rios mencionados, poderia autorisar-me a suspender provisionalmente as do rio Wapés, com verbalmente me tinha proposto. Dous dias depois recebi a resposta affirmativa e então chamou os dous mencionados missionarios do rio Wapés a esta capital as ordens da Presidencia.²⁰¹

Frei Jesualdo tentou organizar com portento sua função, mas foram muitos os empecilhos por ele encontrado. Havia mais missões que missionários, a estratégia era sempre reduzir ou acoplar aldeamentos e suprir assim a necessidade de pessoal. O prefeito das missões criticou veemente a província por ter esse tempo todo confiado a Catequese a leigos, coisa fora do comum no contexto latino-americano, o mesmo chegou a ponto de anexar a seu relato um artigo que havia publicado num jornal da época no qual defende que a catequese era assunto e responsabilidade da Igreja.

²⁰⁰ Crichañas foi a denominação dada aos Waimiri-Atroari por João Barbosa Rodrigues no momento de sua ‘pacificação’ em 1884. Falarei especificamente desse grupo no capítulo oitavo.

²⁰¹ “ANEXO 13”. RELATORIO DO PREFEITO DAS MISSÕES – Frei Jesualdo Machetti -. In: RELATORIO com que o Exmo. Sr. Dr. Joaquim Cardoso de Andrade, abriu a 1ª Sessão da 19ª Legislatura a Assembleia Provincial do Amazonas, em 05 de setembro de 1888. Manáos: Typ. do Commercio do Amazonas, 1888. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=90&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1694%2C-222%2C5227%2C3687>

No relatório de 02 de junho de 1889, as vésperas da República, o presidente da província Joaquim de Oliveira Machado, informa que a quantia disposta a criação de um colégio para os indígenas fora entregue ao bispo do Pará. Havia uma intensa hesitação por parte da Assembleia com relação a esse colégio. Havia quem fosse a favor e aqueles que eram oposição. O próprio presidente não era a favor, o principal argumento para sua oposição foi a vista da dificuldade logística dos indígenas para com o empreendimento, os mesmos teriam de se deslocar de suas aldeias para esse colégio; o presidente acreditava ainda que o colégio não seria capaz de enquadrar os indígenas nos anseios solicitados. Nisso, acreditava que “[...] a verba relativa a catechese por conta da província bem pode ser suprimida. Basta que continue a do Estado. O commercio e o tempo completarão a regeneração das tribus incultas”.²⁰²

2.4 Missões, regatões e o “culto ao diabo”: os apontamentos do Frei Giuseppe Illuminato Coppi

Como responsáveis pelo doutrinamento dentro dos aldeamentos, os missionários de diferentes ordens exerciam poderes, e saberes entre os indígenas, e, estes exerciam também suas idiossincrasias no interior daqueles instrumentos locais de poder, que eram os aldeamentos.

Na década de 1880, os missionários franciscanos eram os responsáveis pela Catechese e civilização dos indígenas da província e, pareciam estar em certo “número considerado” atuando nas missões do Amazonas, uma vez que como apontei anteriormente, houve momentos de completa ausência de missionários na região. No ano de 1884, haviam apenas seis franciscanos em toda a província, o que foi apontado pelo presidente da província como algo prejudicial, uma vez que “com um inumero tão reduzido, comprehende-se logo como deve andar descurado este assumpto, que entretanto é de maior importancia pára a provincia, onde o caracter do indio torna-se apreciavel por uma docilidade extrema”.²⁰³

Um deles, foi o frei Giuseppe Illuminato Coppi, um ardoroso e efervescente propagador da fé e da religiosidade, e um “paradoxo da missionação” no Alto Amazonas.

²⁰² RELATORIO com que o Exmo. Sr. Dr. Joaquim Oliveira Machado, Presidente da Provincia do Amazonas, instalou a Sessão Extraordinária da Assembleia Legislativa Provincial no dia 02 de junho de 1889. Manáos: Typ. do Commercio do Amazonas, 1889. p. 30. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=95&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1188%2C135%2C4103%2C2894>

²⁰³ RELATORIO com que o Presidente da Provincia do Amazonas, Dr. José Lustosa da Cunha Paranaguá, entregou a administração da mesma província ao 1º vice-presidente Coronel Guilherme José Moreira em 16 de fevereiro de 1884. Manáos: Typ. do Amazonas de J. C. dos Snatos, 1884. p. 28. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>

Frei Coppi foi de certo um verdadeiro homem cristão do oitocentos. Não somente pela sua defesa da fé e da religião que congregava, mas por suas ações, especialmente por suas ações ante os indígenas do Amazonas, foi um homem violento, hostil e via todas as ações dos indígenas como obras mefistofélicas e como ação do diabo, que segundo ele, era “fruto de adoração dos indígenas”. Coppi nasceu em 26 de fevereiro de 1842, numa pequena localidade chamada Abbadia San Salvatore, na província de Siena, na região da Toscana, conforme aponta a pesquisa de Rafael Oliveira Rodrigues. “Iniciou seu trabalho missionário na América do Sul, na Bolívia, por volta de 1872, onde permaneceu até a segunda metade do ano de 1882, precisamente até 16 de julho, quando foi realocado para Manaus”.²⁰⁴

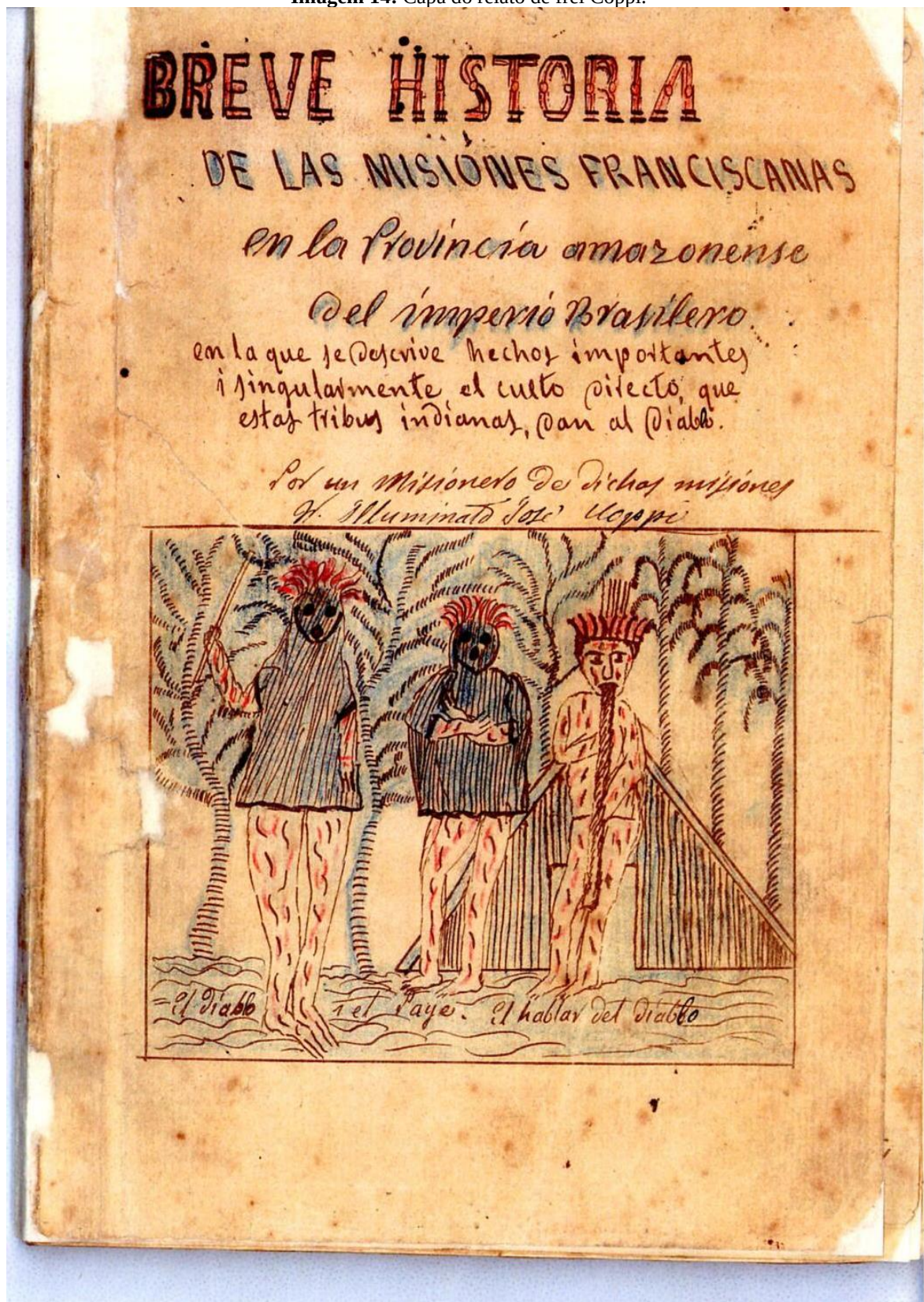
Nesse momento começava a atuação do frei Coppi no Amazonas, em 1882 quando se juntou com os também franciscanos Venâncio Zilocchi e Mathieu Caminoni na região Noroeste do Amazonas, no Alto Rio Negro. Giuseppe Coppi se instalou no povoado de Ipanoré, junto aos tariana, no baixo Uaupés, “onde construiu uma igreja, casas, escola, cadeia e força de polícia. Impôs o sistema de trabalho obrigatório. Os índios deviam consagrar um dia da semana à construção das casas para as autoridades religiosas e militares, da Igreja e da cadeia”.²⁰⁵

O relato etnográfico do Frei Coppi é sem dúvidas um dos relatos e descrições mais valiosos para compreender as organizações de um aldeamento no Amazonas oitocentista. Diferente dos diretores gerais dos índios, ou dos presidentes da província, que somente mostravam “avanços e positivities” ou atrasos, diferente também de um naturalista, que se embasbaca, se sensibiliza com os indígenas e suas relações, o relato de Coppi é uma cena de um homem que “não gostava de indígenas”, não os via com cordialidade, e, fazia questão de impor suas vontades sobre os mesmos. Nesse sentido, o tomando como fonte histórica, problematizo suas ações e, como os indígenas reagiram, porque sim, eles reagiam especialmente no episódio em que Coppi roubou e profanou elementos sagrados dos povos do Uaupés.

²⁰⁴ RODRIGUES, Rafael de Oliveira. *Da crônica de viagem ao objeto museal: notas sobre uma Coleção Etnográfica Brasileira em Roma*. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 2017. p. 70

²⁰⁵ MAPA-LIVRO Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira. Aloisio Cabalzar, Carlos Alberto Ricardo (editores). São Paulo: ISA - Instituto Sociambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006. p. 90

Imagem 14: Capa do relato de frei Coppi.



Acervo: Archivio Storico Del Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorin

Fonte: CÉZAR DE CARVALHO, 2005.

Datado de 19 de fevereiro de 1884, a “*Breve historia de las misiones franciscanas en la provincia amazonense del imperio brasileiro con la que se describe hechos importantes e singularmente el culto indirecto que estas tribus indianas dan al diablo, por un misionero de dichas misiones fr. Iluminato José Coppi*” é o relato das ações e das atividades de Coppi durante sua estada na Província.²⁰⁶

O título por si só já choca e transmite as emoções e visões de um não indígena: a descrição de acontecimentos importantes na narrativa são basicamente acordos políticos, atuações dos franciscanos, porém, o destaque ficou ao “culto indireto que essas tribos indígenas prestam ao demônio”, a capa do relato, meticulosamente desenhado a mão pelo frei Coppi é apresentado a seguir.

As três pessoas que estão na capa são da esquerda para a direita a representação do diabo (*El diablo*), o pajé (*El payé*) e a conversa do diabo (*el hablar del diablo*). Chama a atenção a disposição dos três elementos que sugerem a seguinte leitura: o “diabo atua” no pajé, este induzia os indígenas a “conversarem com o diabo”. As representações do diabo e do pajé usam máscaras, o diabo traz a mão uma vareta como que “varinha mágica” e o indígena que “conversava com o diabo”, toca uma espécie de instrumento, possivelmente uma “flauta de jurupari”.²⁰⁷

Ao adentrar o relato de Coppi, é visível muitos aspectos políticos da província naqueles momentos: toda a disputa entre diretores de índios, missionários, políticos e sociedade geral, a (des)organização dos aldeamentos, as intrigas, tudo isso figura no relato do missionário, toma vida, ganha nomes. Nas entrelinhas, é perceptível que a principal disputa era o controle dos indígenas, simbolizada na briga, até mesmo física entre missionários e regatões.

No diário de frei Coppi, lemos:

Al gobierno espeta alejar estos obstáculos, verdaderos enemigos de los misioneros, de los indios, de la patria e de la religión, e si cuanto antes non dicha ordenes por expeler de esos ríos los regatones, será para los misioneros tiempo perdido su permanencia en medio de esos salvajes. Con todo, eses apóstoles del evangelio hacen siempre as miles dificultades con grandes sacrificios, e el mismo [ileg.], quiere sacar

²⁰⁶ COPPI, Giuseppi Iluminato. *Breve Historia de las Misiones Franciscanas en la Provincia Amazonense Del Imperio Brasileiro* (Archivio Storico Del Museo Pigorini, Roma), 1884. A versão que aqui utilizamos foi transcrita e com grafia atualizada por Valéria Nely César de Carvalho em sua tese de doutoramento defendida no ano de 2005. O manuscrito original se encontra em Roma no Archivio Storico Del Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini

²⁰⁷ Flautas de Jurupari são parte das cosmogonias e da instrumentação sagrada dos indígenas do Noroeste Amazônico, sendo considerados elementos. Jurupari, ou Yurupari é uma divindade considerada o “dono das flautas sagradas”, dos cantares, danças e ciência xamânica. No capítulo sétimo, quando falei dos tariana e suas idiossincrasias, voltarei a esse assunto.

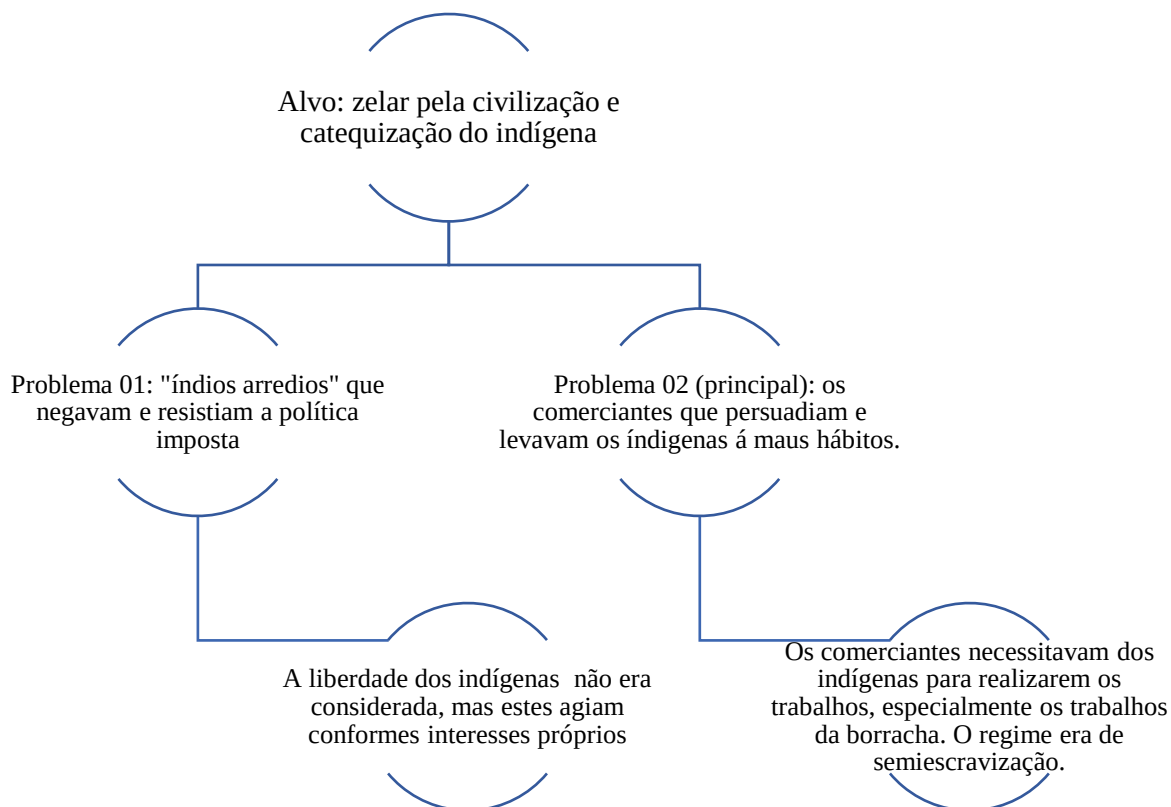
a tantas almas de las esclavitud del demonio habiendo permitido que en estos últimos meses se descubriese el culto diabólico que esos infelices indios dan al diablo.²⁰⁸

Frei Coppi, de maneira mordaz, classificou os indígenas que queriam se estabelecer nos aldeamentos e os regatões como inimigos dos missionários, dos “índios”, da pátria e da religião. Havia, possivelmente uma intensa comunicação entre o frei e a presidência da província, especialmente com José Lustosa Paranaguá, que esteve na presidência entre 17 de março de 1882 até 11 de maio de 1884.

Seguindo o diário, frei Coppi aponta que as missões no Rio Madeira estavam em arruinamento uma vez que a epidemia de varíola tinha assolado a missão levando “los pocos indios que escaparan del flagelo, unos voltaran a la vida salvaje, e otros al servicio de los blancos, quien es en gran parte fueron causa de la extinción total de aquella misión.” Estavam nessa região do Madeiros grupos de Araras e Turás, e os “ferozes Parintintins” “los cuales todos los años hacen victimas de los trabajadores de seringa, e que es imposible reducirlos a la vida social”. Ora, corria a década de 1880, os negócios da borracha estavam em sua fase máxima nesse período. Após essa passada pelo Madeira, vindo da Bolívia, frei Coppi em 16 de julho de 1882 chegou a Manaus. Em seu diário lemos sua crítica mordaz aos comerciantes e como estes eram “de maus costumes”. O desafio maior segundo ele era o de civilizar os indígenas, ensiná-los a civilização e a moral e denunciar os maus exemplos dos comerciantes.

Nesse sentido, esquematicamente temos a seguinte relação do pensamento do frei Coppi.

²⁰⁸ COPPI, Giuseppe Illuminato. *Breve Historia de las Misiones Franciscanas en la Provincia Amazonense Del Imperio Brasileiro* (Archivio Storico Del Museo Pigorini, Roma), 1884. Apud: CÉZAR DE CARVALHO, Valéria Nely. *Os Filhos do Trovão e a expansão colonial: uma etno-história do noroeste amazônico (1750-1889)*. Tese. (Doutorado em Antropologia). Ecole Pratique des Hautes Etudes - Section des Sciences Religieuses, Paris, 2005. Anexo 13. Trad. livre: “O governo está tentando remover esses obstáculos, verdadeiros inimigos dos missionários, dos índios, da pátria e da religião, e se o mais rápido possível não der ordens para expulsar desses rios os regatões, será para os missionários tempo perdido sua permanência no meio desses selvagens. No entanto, esses apóstolos do evangelho sempre fazem milhares de dificuldades com grandes sacrifícios, e o mesmo [ileg.], quer trazer tantas almas da escravidão do diabo tendo permitido que nestes últimos meses o culto diabólico que esses índios infelizes dão ao diabo foi descoberto.”



Seu relato é todo permeado por esses embates. As visões hostis de frei Coppi parecem ser retratos do etnocentrismo característico do oitocentos.²⁰⁹ Embora, possivelmente tenha andado pelas missões do Rio Madeira e dos Rio Solimões e Purus, foi no Rio Negro que Frei Coppi se fincou, e por lá pôs, ou pelo menos tentou pôr em prática sua forma ortodoxa de catequese e civilização.

Em suas observações, o franciscano identificou que em toda a extensão do Rio Negro, de Manaus até a fronteira com a Venezuela haviam de “24 a 25 *pueblos*”.²¹⁰ Nenhum tinha sacerdote, nem mesmo a vila de Barcelos, que era bastante significativa. As práticas religiosas nesses lugares eram quase que nulas ao ponto do frei compara-las com os “pagãos e seus costumes infames”.

Um grupo que era constante nesse percurso, apontado como o principal grupo rio negro eram os baré. No relato do frei é interessante percebermos o seu contato com os baré,

²⁰⁹ Frei Coppi era um europeu, homem, branco, cristão. É quase consensual entre os pesquisadores do oitocentos que esses atributos e pensamentos se confrontavam com a realidade ameríndia, especialmente da Amazônia.

²¹⁰ O sentido dado ao termo “*pueblo*” em língua espanhola é ambíguo. Pode remeter a povo, gente, cidade, vila, vilarejo. No contexto do documento, Pueblo está designando as vilas e aldeamentos que existiam, possivelmente ao longo do Rio Negro.

povo que segundo os pesquisadores²¹¹ passaram por um intenso processo de reconfiguração étnica especialmente no século XIX, preferindo serem apontados com outros nomes²¹², mas foram nitidamente observados e contatados por frei Coppi, que assim os definiu:

En verdad, esos indios de nación Baré, son de pésimas costumbres, tonantes, borrachos, ociosos, viciosos, irreligiosos e inmorales públicos, nada diferenciándose de sus patronos e de esa categoría que se intitula civilizados, provenientes la mayor parte del extranjero. En estos, e a los otros llamados regatones se le debe, exceptuados algunos, la ruina siempre en aumento en esta Comarca, por sus pésimos costumbres, por sus injusticias, por sus fraudes, por sus irreligiosidad, e por sus despotismo, hostilizando e oprimiendo a los indios, máximamente se pertenecen a las misiones, non de otra manera que en otro tiempo hicieran con los israelitas en Egipto.²¹³

Bêbados, ociosos, viciosos, irreligiosos e imorais público, pareciam ser os predicativos mais utilizados pelo frei para se referir aos povos e as gentes do Rio Negro. Fica evidente pela fala acima que os baré estavam misturados e agindo conforme a “influência” e a preferência pelos hábitos dos “patrões” e da “gente civilizada”, possivelmente não indígena que ali residia. Isso irritou o frei Coppi. Vale destacar a forma de ação dos baré: eles de fato conheciam os princípios da fé católica, mas preferiam, elegiam a contraverte-la. Na visão do forasteiro, o problema eram os estrangeiros que já sabiam e mantinham os indígenas naquela querela. Haviam no Rio Negro grande diversidade de estrangeiros, muitos conciliavam suas atividades com uma intensa rede comercial de trocas com os indígenas.

Os regatões eram apontados como os principais responsáveis pelas ruínas dos aldeamentos, especialmente os da região do Rio Negro. Seus “péssimos costumes, suas injustiças, fraudes, irreligiosidade e assédio”, pareciam oprimir o indígena.

Quero destacar aquilo que denomino ora “troca de culpabilidade”. Na lógica do frei apenas os regatões ao impor suas vontades e formas de ação, feriam e espoliavam o indígena, que precisava de alguém para ajudá-lo. Cabia ao religioso, zelar pelo “bem-estar e salvação dos indígenas, empregando nisso todas as formas, pois o fim seria prazenteiro. É uma lógica

²¹¹ Como Juliana G. Mello, Paulo Roberto Figueiredo, Silvia M. Vidal, dentre outros.

²¹² No capítulo oitavo, voltarei a tratar sobre os baré, e sobre sua etnohistória.

²¹³ COPPI. p. 22. Apud: CÉZAR DE CARVALHO, 2005. Trad. livre: “Na verdade, esses índios da nação Baré são de terríveis costumes, tonificando, bêbados, ociosos, cruéis, irreligiosos e imorais públicos, nada diferente de seus patronos e daquela categoria que é intitulada civilizada, vindo a maioria deles do exterior. Nestes, e para os outros chamados regatões é devido, exceto para alguns, a ruína sempre aumenta nesta comarca (província), por seus terríveis costumes, por suas injustiças, por suas fraudes, por sua irreligiosidade, e por seu despotismo, hostil e oprimindo os índios, pertencem ao máximo às missões, não diferentemente do que em outro tempo eles fizeram com os israelitas no Egito”.

franciscana, especialmente nos Capuchinho²¹⁴ da Propaganda Fide,²¹⁵ na qual o bem deveria ser espalhado, e feito pelos religiosos.

Ao analisar os botocudos e sua relação com os capuchinhos, Marta Amoroso destaca que o projeto cristão de “construção da felicidade” passava pela transformação dos indígenas em “laboriosos mestiços nacionais”. Nesse sentido, o “tema da pobreza, tão caro à Ordem Franciscana em geral à aos frades da Ordem Menor em particular, apresentava à cristandade uma nova imagem do pobre [...]” essa nova imagem, era presente no discurso dos religiosos, e frei Coppi também enfatizou isso, uma vez que “no Brasil em meados do século XIX, os frades capuchinhos estavam empenhados em obter por intermédio do Programa de Catequese e Civilização dos índios a construção do pobre”.²¹⁶

A falta de sacerdotes foi apontada entre as “necessidades” do Alto Rio Negro. Segundo o franciscano, muitas pessoas, “e indígenas” chamavam os sacerdotes para exercerem seus ministérios, “non porque sean estos buenos católicos, mas porque así exigen los respectos humanos, baso todo respecto”.²¹⁷ Viver num aldeamento era um jogo, repleto de artimanhas e “reusos” no sentido que Michel de Certeau dá ao termo. Se os não indígenas sabiam, os indígenas também logravam e sabiam jogar, como a exigência do batismo como forma de exigir tratamento diferenciado.

No seu quadro demonstrativo dos “*pueblos del Rio Negro*”, frei Coppi estipulou 24 localidades, entre aldeamentos e vilas. Curioso em seu levantamento foi o tocante as nações indígenas, que segundo ele eram todos baré, misturados com outras, legando a total presença do grupo aruak no território do Rio Negro.

No Rio Uaupés, foram considerados 12 aldeamentos. Diferente do Rio Negro, o Uaupés parecia ser mais “organizado” no sistema regido pela catechese e civilização. Cada aldeamento era “protegido” e dedicado a um santo católico com a predominância da nação tukano, mas sendo aldeados também naquela região os piratapuaia, tariana, ananas e arapaz.

²¹⁴ Oriunda da família Franciscana, a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (em latim *Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum*, OFM Cap.) foi aprovada como ramificação da primeira ordem de São Francisco de Assis em 1517 pelo Papa Leão X.

²¹⁵ Criada pela Bula papal *Inscrutabili Divinae*, a 22 de junho de 1622, a Congregação com o nome Propaganda Fide objetivava e continua objetivando a promoção da tarefa missionária bem como impulsionar e dar sustento aos que partem em missão, especialmente solos diferentes. No século XIX, nas Américas, especialmente na Latina chegaram levas de missionários ligados a Fide. Um deles, foi o Frei Iluminato Coppi,

²¹⁶ AMOROSO, 2014. p. p. 58, 59.

²¹⁷ COPPI. p. 25. Apud: CÉZAR DE CARVALHO, 2005. Trad. livre: “Não porque sejam bons católicos, mas porque exigem respeito humano, baseado tudo nisso.”

Quadro 03: Rio Uaupés - Aldeamentos²¹⁸

Aldeamento	Protectores	Almas	Casas	Capela	Nación
Jurapecum	S. Pedro	139	7 a 8	Provisoria	Tucana
Micurapecum a	Concesión	30	3 a 4	Idem	Tucana
Ananapecuma	S. Bernardino	129	20 a 25	Idem	Tucana
Taraquá	S. Francisco	245	40 a 42	Idem	Tucana
Panoré	S. Jeronimo	336	67	Unica perpetua	Tariana
Iviturapecum a	Sagrada Familia	78	4 a 5	Não tem capela	Arapaz
Juquira	S. Miguel	164	14 a 16	Provisoria	Piratapuia
Javareté	S. Antonio	402	30 a 35	Provisoria	Tariana
Umari	Não concluida	86	3 a 4	Não tem capela	Tucana
Cururu	S. Leonardo	168	5 a 6	Provisoria	Ananas
Jutica	Santísima Trindade	84	5 a 6	Idem	Ananas
Turigarapé	Sta. Luzia del rio Papuri	162	1 a 2	Idem	Tucana

Obs.: Panoré e Taraquá residencia de los padres misioneros

É presumível que haviam grandes diversidades e trânsitos de pessoas no aldeamento a jogar pelo número de pessoas (almas) em seus interiores. O aldeamento de Javareté, localizada nos arredores da cachoeira de Iauretê, atualmente, era o que contava com mais indígenas em seu interior, 402 indígenas tariana, possivelmente. Esse lugar, Iauaretê é um lugar sagrado dos povos dos Rios Uaupés e Papuri.²¹⁹

Para o Rio Tiquié, haviam 04 aldeamentos dos quais a etnia predominante eram os tukano, como vemos no quadro seguinte.

Quadro 04: Rio Tiquié - Aldeamentos²²⁰

Aldeament o	Protectores	Almas	Casas	Capela	Nación

²¹⁸ Reproduzida a partir da tabela original do frei Coppi apontada em: COPPI. Apud: CÉZAR DE CARVALHO, 2005.

²¹⁹ Hoje Iauretê, é tombado como Patrimônio Cultural do Brasil, sendo registrada no Livro de Registro dos Lugares, volume primeiro do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Iphan, instituído pelo Decreto número três mil quinhentos e cinquenta e um, de quatro de agosto de dois mil.

²²⁰ Reproduzida a partir da tabela original do frei Coppi apontada em: COPPI. Apud: CÉZAR DE CARVALHO, 2005.

Tucana	Sta. Isabela	175	25 a 30	Pequena	Tucana
Uitaposo	Nazaré	250	10 a 12	Provisoria	Tucana
Maracajú	S. José	307	11 a 13	Provisoria	Tucana
Iuiri	S. Pedro de Alcantara	176	5 a 8	Provisoria	Tucana

Obs.: Tucana residência de el misionero.

Ainda hoje, os rios Uaupés e Tiquié são habitadas por grupos tukano e tariano. Nos aldeamentos apresentados, Coppi, informa que foram fundados ainda em 1852 pela carmelita frei Gregório de Maria Bene, que referenciei anteriormente, que contou com o auxílio do governo na empreitada. Frei Coppi parecia estar disposto a separar o poder provincial das ações missionárias, mas como aponte, a Catechese e Civilização no segundo império, era uma “pasta” de governo, antes de tudo, era uma atividade política, “um problema” administrativo. A partir dos quadros, o frei analisou que os aldeamentos tinham poucas e ruins casas, e:

[...] los indios tienen sus cabañas en la orilla de los ríos uno de otra con alguna distancia e non quieren dejar esa vida, a non ser por la fuerza, motivo que todos esos aldeamentos son como non fuesen. E los bien pocos indios que en esos moran, son victimas de la osadía de unos pésimos hombres llamados vulgarmente regatones, desacreditándose unos a otros de su misma profesión, ante los indios e ante todos. Estos regatones, peste de la sociedad e flagelo de los indios, son tan sin conciencia que non contentan de engañar a estos pobres hijos de estos bosques en comprarle e en venderle que usan de su bondad con sus mujeres e de su ignorancia enseñándole doctrinas subversivas, impías e anticatólicas, celándolas con sus inmoralidades e escándalos públicos.²²¹

Os indígenas pareciam resistir a política imposta com todos os meios que dispunham. Fica claro que eles, eram instrumento de cobiça, de barganha entre todos os envolvidos no mundo amazonense oitocentista. Os indígenas eram os “braços e as pernas” da província, por essa razão todos queriam estabelecer seu controle sobre os grupos que habitavam a região. No relato de Coppi fica evidente a crença do século XIX que os indígenas eram/estavam na infância da civilização, o frei se refere a eles como “estos pobres hijos de estos bosques”, aludindo que precisavam ser assitidos. Reitero, pelas colocações do missionero, a causa de desvio da alma

²²¹ COPPI. apud CEZAR DE CARVALHO, 2005. Trad. livre: “Os índios têm suas cabanas nas margens dos rios, uns dos outros certa distância, não querem sair dessa vida, a não ser pela força, pois todas essas aldeias são como eram. E os pouquíssimos índios que ali vivem são vítimas da ousadia de uns desgraçados vulgarmente chamados de regatões, desacreditando-se mutuamente da própria profissão, perante os índios e perante todos. Esses regatões, a praga da sociedade, o flagelo dos índios, são tão sem consciência que não se contentam em enganar essas pobres crianças dessas florestas, fazendo-as comprar e vender delas, para que usem sua bondade para com suas mulheres e sua ignorância ensinando suas doutrinas subversivas, ímpias e anticatólicas, com inveja delas com suas immoralidades e escândalos públicos.”

indígena eram as ações imperfeitas e improprias dos civilizados, o mesmo pretendia, acredito separar o poder provincial das ações missionárias, pois o poder provincial compactuava com a ação dos regatões.

Los costumbres de los indios em general. É possível vermos na descrição do frei Iluminato Coppi valorosos indícios das práticas cotidianas dos povos indígenas do Amazonas. Havia entre os indígenas, mesmo os aldeados, um apreço por “licores espirituosos”, especialmente pelo caxiri.²²² Sobre a alimentação, o frei indicou uma dieta composta por carnes silvestres, pescados e “una formiga lhamada maniguara”, além de frutas, farinha e mandioca, que eram cultivadas pelos próprios indígenas, o que aponta para um trabalho, uma produção indígena, contrariando a fala que eram preguiçosos, desidiosos.

A atuação dos pajés e seu poder espiritual chama a atenção ao frei, mas o que mais lhe causa admiração é a forte crença em seu poder de cura²²³, conhecedores das plantas e do poder de cura, os pajés atuavam como curandeiros, e, os demais membros da comunidade, depositavam confiança em seus feitos. A nudez e os rituais de iniciação das mulheres também são apontados pelo frei. Segundo o frei Iluminato: *“Estos indios duermen poco, e sobre redes que ellos mismos hacen de unas plantas sire [ileg.] llamadas ticun e mirity que reducidas a hilos, la primera muy fuertetecen sus redes, e otras muy bien hechas e bien variadas de hilos de diversos colores, las venden, e compran lo que desean.”* Prossegue adiante o frei :

Cuando mueren algún indios, los parientes lloran inconsolables, es un llanto triste en forma de canto, e dura hasta sepultar el difunto en el lugar mismo donde moro mientras tanto los hombres tiran al aire tiros con arma de fuego, e con las flechas para matar “dicen eles” a quien mató su pariente e esto se hace también en lugares de la residencia del misionero. Los Cubevas beben en el Cachiri las cenizas delos jueves, de sus difuntos, e otras veces los iceren en grandes panelas, cuya agua misma (p.41) ponen el cachiry dicho.²²⁴

Fica evidente pela fala do missionário que os indígenas tinham suas crenças, suas maneiras de ser e ver o mundo, sua perspectiva, mesmo assim foram apontados como ignorantes, selvagens e erráticos. Havia sentimento, sentido, entre os diferentes grupos, havia

²²² Adiante nessa tese, retorno a este tema na qual o Caxiri entre os indígenas se tornou uma constante, um elo, uma ponte entre as ações físicas e metafísicas.

²²³ No capítulo nono desta tese, dedicado a apresentar a liderança indígena na Província, voltarei a destacar a atuação de diferentes pajés no cotidiano.

²²⁴ COPPI. apud CEZAR DE CARVALHO, 2005. Trad. livre: “Quando alguns índios morrem, os parentes choram inconsoláveis, é um choro triste em forma de canção, que dura até que o falecido seja enterrado no mesmo local onde morreu, enquanto os homens atiram para o ar com armas de fogo, e com flechas para matar “Dizem eles” que seu parente matou neste também é feito em locais de residência do missionário. Os Kubeo bebem no Caxiri as cinzas das quintas-feiras, de seus defuntos, outras vezes os congelam em grandes panelas, cuja própria água (p.41) eles colocam o dito caxiri”.

inclusive, culto, o próprio frei Iluminato mensura que não há “nação bárbara” que não tenha sua religião, que não cultuasse uma entidade considerada poderosa na qual recorriam em suas tribulações. “Negar isso seria negar a própria verdade. Hoje em dia, os índios do Amazonas e todos os seus grandes e pequenos afluentes, sua religião e culto são os mais nefastos que podem ser”.²²⁵ O frei parece não se chocar com esse fato de indígenas terem sua fé e manifestá-las. Choca-o o fato desses grupos não adorarem nem a lua, nem o sol, nem pedras ou paisagens, porém, o enfurece o fato de aquelas “tribus adoran a su mismo enemigo, o mejor decir al enemigo de Dios ede la raza humana, al demonio en persona”.²²⁶

O culto ao diabo na hileia. Frei Iluminato estava certo que os indígenas eram adoradores do demônio, e, prescreveu que existiam sinais externos visíveis da dita “religião diabólica”, apontou ainda que os petróglifos e as inscrições nas rochas nas margens do Uaupés, Papuri eram componentes dessas religião. Os indígenas segundo o frei contavam uma história fabulosa na qual as inscrições nas rochas foram “feitos por Deus Tupãna ou Maná, e o mesmo Deus deixou a cerimônia e os cultos ao diabo para se divertir nesta terra”.²²⁷ Em todo o Alto Rio Negro parecia haver indícios do culto ao demônio. Cada etnia tinha uma entidade (demonizada pelo frei) que cultuava com um nome peculiar. De acordo com as observações do frei, temos a seguinte relação de etnia, rio, e entidade (diabo) :

Quadro 05: Diablo de los indios²²⁸

Nación	Ríos	Diablos
Tariana	Uaupés	Izí
Piratapuia	Papury	Diana
Tatumira	Autiparana	Ootena
Carapanã	Autiparana	Uina
Macus	Papury	Pacadiatano
Tucano	Uaupés	Doé
Ananás	Uaupés	Pamutatui
Banibar	Querari	Jiti
Cubevas	Quaduguri	Uizú
Desana	Içana	Oitiê
Omagua	Papuri	Bejana
Baré	Negro	Giurupari

²²⁵ idem, a tradução foi minha.

²²⁶ idem. Trad. livre: “Essas tribos adoram seu próprio inimigo, ou melhor, o inimigo de Deus e da raça humana, o próprio diabo”.

²²⁷ idem. Tradução livre de: “Los indios tienen su historia fabulosa, e dice que esas señales la hice Dios Tupãna o Maná. E que este mismo Diosdejase la ceremonia e cultos que al demonio para diversia en esta tierra.”

²²⁸ Reproduzida a partir da tabela original do frei Coppi apontada em: COPPI. Apud: CÉZAR DE CARVALHO, 2005.

Esses 12 grupos, de diferentes famílias linguísticas, e de diferentes atividades cotidianas, habitantes da região do Alto Rio Negro, foram apontados pelo missionário como sendo adoradores de um “culto diabólico”, o mais interessante não é a contradição ou a verdade imposta sobre essa entidade, ou encantaria que causava danos ou males, mas perceber a diversidade a dinâmica da mente, da cabeça indígena de então. Essa criação dos indígenas ao cultuar essas entidades, parte daquilo que Claude Lévi-Strauss denominou *pensée sauvage* ao qual concordando com Marshall Sahlins²²⁹ o consideramos como empírico.²³⁰

Essa crença como as demais cosmogonias indígenas tem uma explicação, mesmo que metafísica. Frei Iluminato, possivelmente conversou com líderes indígenas, tariano principalmente, uma vez que em sua narrativa lemos a explicação a partir dos indígenas sobre os entes “diabólicos”. Era antiga a crença dos indígenas na qual “o diabo”, nasceu de uma virgem e ao morrer seu espírito voara para o céu e de suas cinzas nasceram Paxiúbas. Os Izí disseram aos Tariano que as mulheres do grupo deveriam ser escondidas durante as cerimônias de culto sob a pena de sua morte, e sua transformação em Paxiúba.

Um destaque que deve ser considerado pela lógica dos indígenas do Amazonas Provincial é sua relação com o tempo/tempos. Na visão dos não indígenas, o tempo era algo sincronizado, cronometrada, regido pelo relógio, pela produtividade e labuta cotidianas. A partir da leitura do manuscrito do frei Iluminato Coppi, traço o seguinte esquema relacional que ajuda a pensar como se dava o tempo/tempos dentro e fora dos aldeamentos:

É interessante apresentar e perceber que os tempos indígenas se misturavam com os tempos do aldeamento e vice-versa. Cada tempo parecia ser um continuum, uma vicissitude, não era um ciclo, pois nem todo ano o rio enchia a ponto de causar danos, nem todo ano a produção da macaxeira era próspera e longa. Havia um ritmo, uma composição que estabelecia o tempo, e diferente do mundo não indígena, medido pelo relógio, nos mundos indígenas era esse outro elemento.

Os indígenas tinham vontades, e agiam de acordo com essas vontades, não era somente os missionários que estabeleciam leis e vontades.

²²⁹ SAHLINS, Marshall. Como pensam os “nativos”. Trad. de Sandra Vasconcelos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019. p. 184.

²³⁰ Sahlins argumenta que não se pode pressupor juízos de “realidade” de início a um povo, simplesmente por senso comum, e primeiro olhar, porém, se torna necessário fazer um trabalho etnográfico. Nesse sentido, tento neste capítulo e em toda essa tese etnografar documentos e textos históricos, fazendo assim a mais fiel etnohistória como propôs John Manuel Monteiro, ter a “sensibilidade antropológica” em meio a construção de uma narrativa historiográfica que favoreça a atuação e o protagonismo indígena.



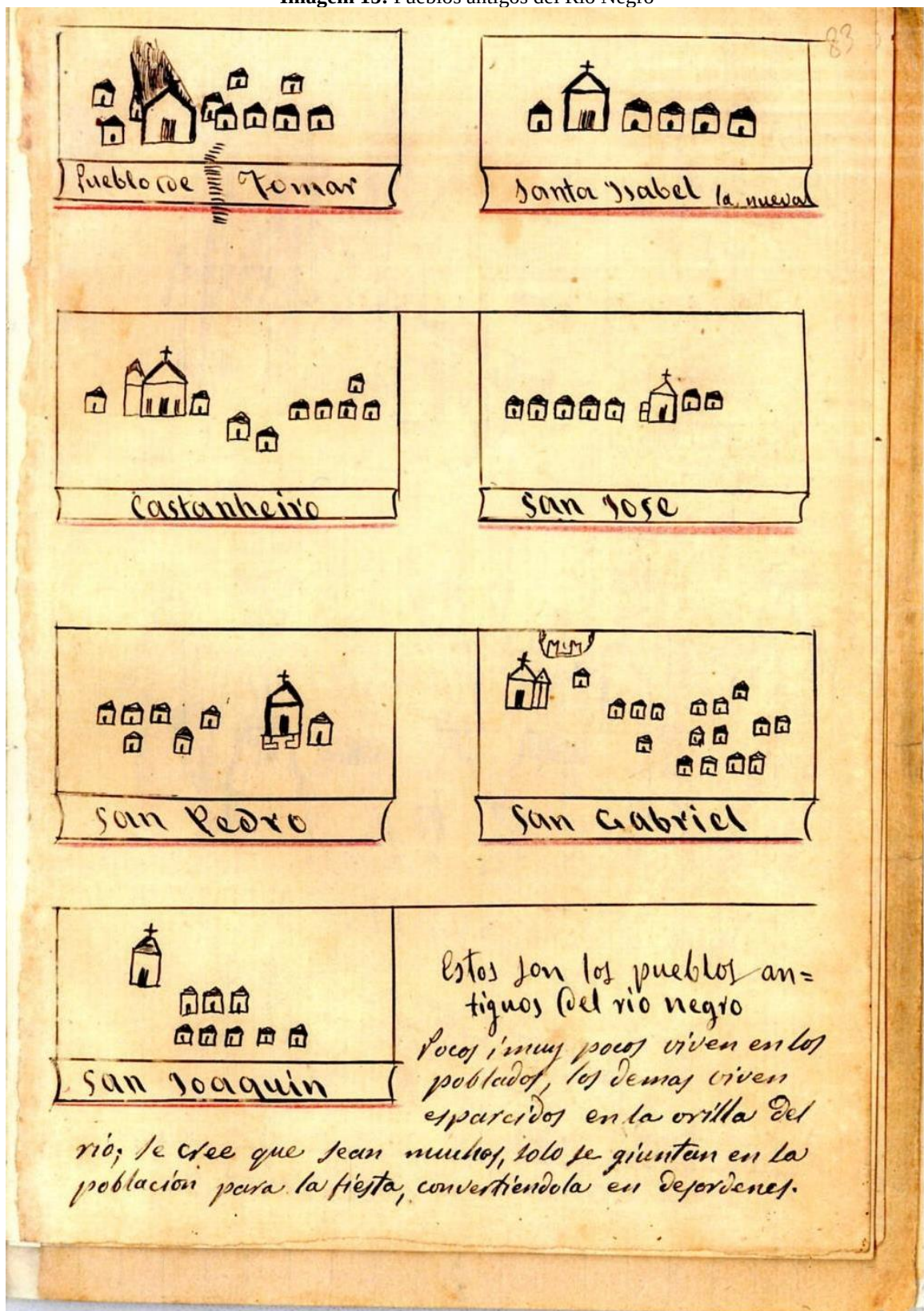
Geralmente, os casamentos e batismos se davam no mesmo tempo dos Dabacuri, isso para o Alto Rio Negro. Frei Coppi sugeriu que mesmo nessas ocasiões os noivos invocavam “espíritos infernais” que os livrariam dos males e trariam sucesso e felicidade aos casais. O Dabacuri era uma constante. Uma celebração milenar dos povos do Alto Rio Negro que se ajuntam para festejar, dançar, comer e beber.²³¹

Entrando nos aldeamentos: possíveis visões da organização espacial. Fato interessante no relato de Iluminato foi sua descrição, seus desenhos de como possivelmente eram os aldeamentos. Trata-se de um rico material etnográfico e aqui considerado como documentação histórica de uma testemunha ocular, no sentido que Peter Burke²³² deu ao termo. Nesse sentido, a seguir faremos a leitura dos desenhos dos aldeamentos feitos pelo frei, e nessa leitura tentarei mostrar indícios e as visões da sociedade. A figura seguinte, mostra sete povoados do Rio Negro: Povoado em formação, Santa Isabel (nova), Castanheiro, São José, São Pedro, São Gabriel e São Joaquim.

²³¹ Mesmo hoje, os indígenas de diferentes grupos realizam o Dabacuri, atualmente partem do princípio da união dos povos, da articulação e da defesa de seus territórios. No capítulo quinto desta tese, mostraremos a relação e descrição de um Dabacuri possivelmente presenciados pelo viajante Alfred Wallace em sua passagem pelo Rio Negro.

²³² Usar imagens como evidência histórica é ir além do mero vislumbre, é ler a imagem, uma vez que elas também foram feitas para serem lidas. Ler mais sobre essa discussão em: BURKE, Peter. *Testemunha Ocular: o uso de imagens como evidência histórica*. Trad. de Vera Maria Xavier dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

Imagem 15: Pueblos antiguos del Rio Negro



Fonte: Frei Iluminato Coppi, 1884. Apud: CÉZAR DE CARVALHO, 2005.

De acordo com a legenda escrita pelo frei, lemos que estes eram os povoados, as

aldeias antigas do Rio Negro, estas aldeias, eram pouco habitadas pelos indígenas uma vez que esses preferiam se estabelecer fora delas, nas beiras do rio, frei Iluminato afirma que se acreditava que eram muitos.

Fato interessante é que todos os indígenas, ou pelo menos a maior parte deles iam se reunira anualmente no aldeamento para a festa, possivelmente, no tempo do Dabacuri e na visão do *missionero*, isso acarretava desordens no interior do aldeamento.²³³ As representações partem do visual, daquilo que provavelmente Frei Iluminato viu, viveu no Amazonas. Desperta a atenção o ermo, a letargia das habitações, como se não houvesse gente. Reitero que o número de indígenas aldeados se comparados ao que residiam nas brenhas da mata, era o mínimo.

Os aldeamentos eram assim singelos, claro que deviam haver uns com grande número de moradores. Lembremos que os aldeamentos do império eram instrumentos transitórios, de curta duração.

Esses sete aldeamentos parecem ter sido além dos mais antigos, os que mais perduraram ao longo da história e da geografia indígena do Rio Negro. A historiadora Patrícia Melo, salienta que a época da colônia, por volta de 1758, o rio Negro era predominantemente habitado por indígenas da etnia Manaó, que por sua atitude, seu “espírito rebelde e altamente belicoso”, tornavam-se entrave à expansão e ao domínio lusitano. Nesse sentido, além da cruz, no século XIX, como anteriormente nos aldeamentos prevaleciam a luta e o poderio para a expansão.

É significativo ver nos desenhos do frei a disposição das casas, a onipresença de uma igreja em todos os aldeamentos e a invocação de um santo como marcas da atuação da Igreja, é possível aludir que assim como séculos antes, nos aldeamentos, “momentos relevantes em uma nova missão eram a construção da igreja e das novas habitações, a definição dos locais de roçados, a distribuição das tarefas e fundamentalmente, a crescente importância dos missionários” estes atuavam para além da motivação catequética pois eram eles que agiam “na regulamentação dos tempos e das formas de trabalho, considerando que o cotidiano da missão imbricava o tempo das obrigações religiosas com o tempo da produção”.²³⁴

A vida nos aldeamentos eram assim uma constante transformação/adequação, uma vez que desde antes do oitocentos, esses locais queriam estabelecer o domínio sobre a mão de obra

²³³ A legenda grafada é a seguinte:

Estos son los pueblo antiguos del rio negro.

Pocos i muy pocos viven en los poblados, los demás viven en la orilla del río; se cree que sean muchos, solo se giuntan en a población para la fiesta, convirtiéndola en desórdenes

²³⁴ MELO, Patrícia. *Espelhos Partidos: Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012. p. 52.

indígena e garantir a expansão e salvaguarda do território, essas missões eram como expressou Patrícia Melo “instituições de fronteira”, onde a relação entre a coroa e a Igreja²³⁵ definiam posturas, culturas e sociabilidades.

A escassez de padres, missionários no Amazonas foi uma constante, como apontei anteriormente, ocasionando assim também as diferenças apresentadas.

Apesar dos enormes juízos de valor, e da depreciação das diferentes tradições indígenas, o relato de Coppi e especialmente seus desenhos nos mostram uma representação daquilo que possivelmente se vivia no Amazonas Provincial indígena.

Há nos desenhos do frei aquilo que Roger Chartier chamou de “relação de representação - entendida como relação entre uma imagem presente e um objeto ausente, uma valendo pelo outro porque lhe é homóloga [...]”²³⁶

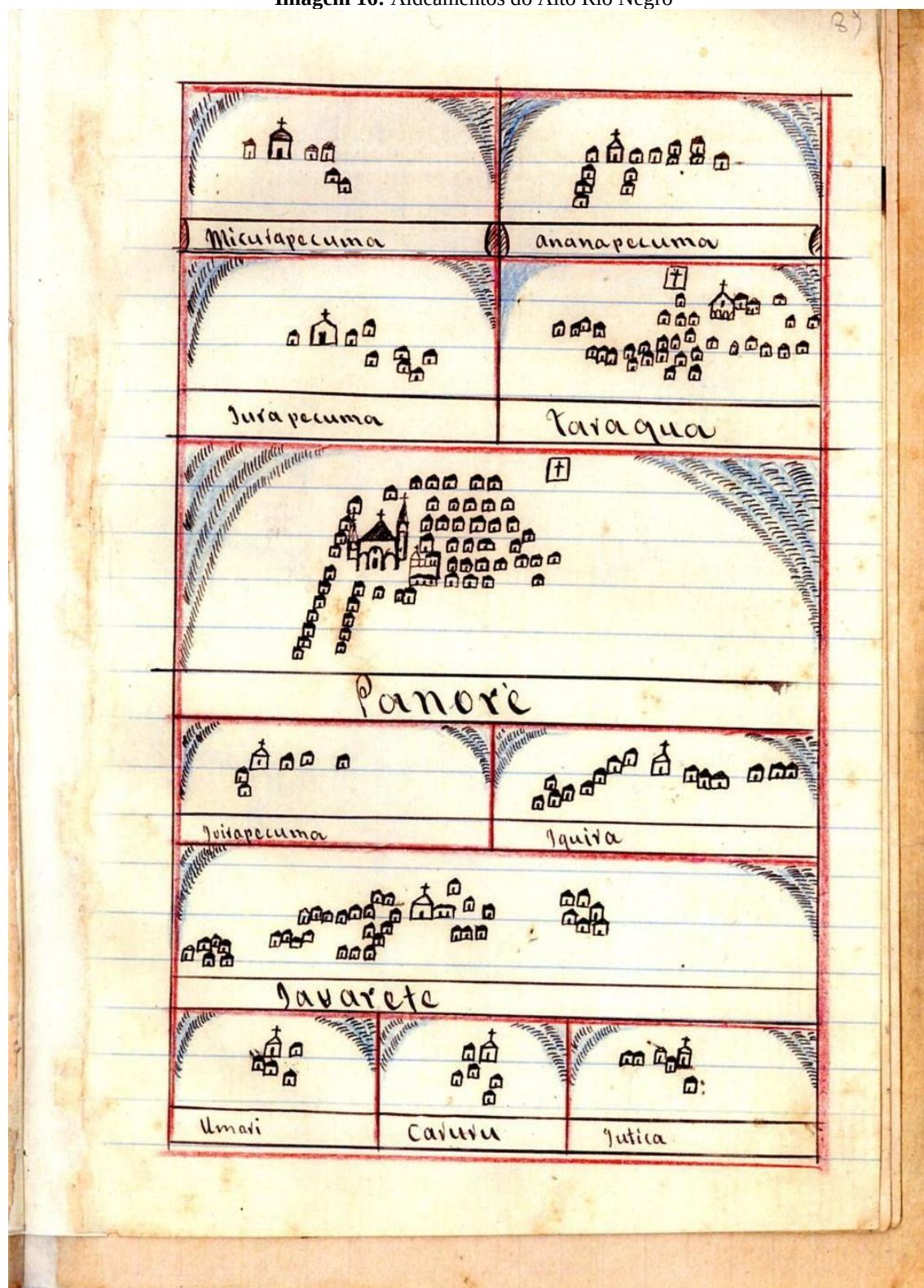
Essa relação de representação é evidente a partir do momento em que o frei mostra a sua visão, a sua versão e esconde, ou melhor, ausenta a objetificação dos indígenas. Por outro lado, o historiador cultural consegue vislumbrar essa relação, e até mesmo essa presença na ausência, formando uma narrativa que o ouça pela leitura da fonte.

Este segundo grupo de desenhos do frei Ilumitato Coppi nos mostra outras comunidades e aldeamentos distribuídos no Rio Uaupés, que é tributário do Rio Negro, no seu alto curso. Nesses vemos em destaque, ao centro tomando um espaço maior as duas regiões onde estavam as Cachoeira de Ipanoré e a Cachoeira de Iauretê, grafadas Panoré e Iavareté. Esses dois aldeamentos eram os mais habitados por indígenas e, funcionavam como uma espécie de “matriz”, de sede do programa da catechese e civilização.

²³⁵ id. loc. cit.

²³⁶ CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados. São Paulo, v. 5, n. 11, abril 1991. p. 184.

Imagem 16: Aldeamentos do Alto Rio Negro



Fonte: Frei Iluminato Coppi, 1884. Apud: CÉZAR DE CARVALHO, 2005.

A Igreja, foi apontada mais uma vez como presente em todas. Cabe destacar que presente na realidade era um templo, não a ação da Igreja ou de seus missionários em si. Muitos diretores de índios como apontei anteriormente, em seus relatos apresentaram templos caindo de tão “velhos e abandonados”, e sem uso. Lembremos da escassez de religiosos que a Província vivia. Logo, aponto que ter nos desenhos uma casinha com uma cruz simbolizando uma igreja, não significa que de fato a Igreja agia, estava ali. Lembremos também que esse relato foi realizado por um homem ligado a uma Ordem enfatizando a história dos “feitos importantes” dos franciscanos no Império Brasileiro, logo, o discurso de enaltecimento do seu trabalho em detrimento das demais atividades é majoritário.

Nesses desenhos, vemos uma espécie de caminho, a ordem sequencial, iniciando em Micutapecuma (na parte superior esquerda) até Jutica (na parte inferior direita), sugere um mapa de sentido, um caminho a percorrer. Diferente do desenho anterior, este contém também uma borda, um tipo de vinheta que pode aludir para a densa floresta em que se localizavam os aldeamentos, esse efeito cria uma atmosfera interessante na imagética produzida.

Finalizo essa sessão com essa descrição na qual é possível ver as nuances e a participação indígena dentro de um aldeamento, se por um lado, os missionários e agentes da Diretoria dos Índios agiam buscando se estabelecer no poder e controlar o indígena, este por outro lado tinha seu tempo, e suas práticas de tempo. Interessante ver isso no relato de um missionário que mesmo relegando ao indígena a “incivilidade”, a “selvageria”, aponta nestes atuação, pensamentos e ação.

Com essa discussão, pretendo mostrar que a Catechese e Civilização de Índios na província do Amazonas fora uma ciranda de modos de fazer e de números imprecisos. O principal objetivo era a formação de pessoal para atuar nos ofícios “braçais” que tanto a província carecia. Em nenhum momento há uma proposta para os indígenas que “aceitassem” os preceitos do regimento. Logo, essa política pensada de uma forma a enquadrar, era mais projetista que idealista. A sociedade provincial ideal deveria ter o molde e o gosto do conceito de civilizado do período, e alguém precisava sucumbir e realizar os “pequenos serviços” para a melhor sociabilidade. E esse alguém era o indígena.

Tanto o IHGB quanto a catequese dos índios visavam formar e apresentar ao mundo um cidadão polido, ativo e trabalhador: o brasileiro, que não era negro, nem indígena, era branco, fora colonizado e educado por lusos. A educação implantada no império no tocante ao indígena, visava antes de tudo forma-lo para exercer um ofício. Nisto surgiram as instituições de preparo

que visavam “civilizar o índio”, civilizar aqui era sinônimo de formar mão de obra, barata, mas qualificada. As nuances da educação escolar e formativa ao índio no Amazonas Imperial serão discutidas no capítulo seguinte.

CAPÍTULO TERCEIRO

A Instrucção Publica e profissional para os indígenas

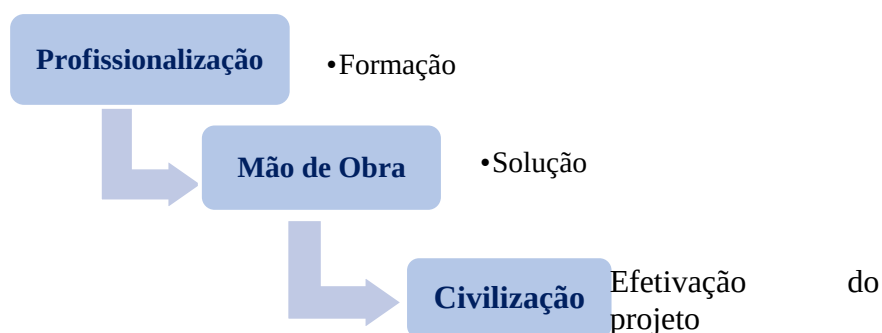
Uma das principais metas para com a formação do cidadão do império do Brasil era a Instrução Pública. Neste momento da nação, mostrar uma civilidade era preponderante pois os cidadãos e súditos de sua majestade “mereciam se enquadrar na civilização nos pressupostos de civilização de então.

A Instrução Pública era um ramo da administração provincial que versava como se daria o ensino, que regia seus fazeres e suas ações junto a sociedade. Era dividida e enfatizada de acordo com o público a que se destinava: haviam a educação asilar, a artífice, vocacional/sacerdotal, a militar, a das primeiras letras, e a secundaria, entre outras, tudo visando utilizar e formar um cidadão útil e partícipe do dia a dia da província.

É importante destacar que no Amazonas, a Instrução Pública era mais uma das formas de atrair e enquadrar os indígenas, especialmente os menores que muitas vezes eram extraídos do seio de suas famílias e inseridos no contexto do mundo branco. A ideia de educação formativa para os indígenas era um discurso no qual a província tentava solucionar uma de suas maiores faltas que era a mão de obra barata e apta a exercer os diferentes ofícios que tanto careciam: as obras públicas, o serviço militar, afazeres domésticos, pequenos ofícios sem muita ascensão social, ou monetária. Em todas essas esferas, o indígena – principal grupo social para este fim - estava presente, e em muitas vezes “sendo usado”.

Nesse sentido, se formava a seguinte tríade:

INDÍGENAS NA INSTRUÇÃO PÚBLICA NO OITOCENTOS:



A partir disso, percebemos que antes de formar uma instrução para equidade ou melhor convívio social cotidiano, era uma instrução profissional, uma “pedagogia de uso” na qual os indígenas eram preparados para exercerem um ofício, ou um serviço provincial. Nesse sentido,

nos aproximamos das ideias de Norbert Elias na qual nos propõe que cortesia, civilidade e civilização formavam os três estágios de desenvolvimento social, e

[...] Indicam qual sociedade fala e é interpelada. [...] O conceito de civilização – ou, em termos mais rigorosos, uma fase desse processo – fora completado e esquecido. As pessoas querem apenas que esse processo se realize em outras nações, e também, durante um período, nas classes mais baixas de sua própria sociedade. Para as classes alta e média da sociedade, civilização parece firmemente enraizada. Querem, acima de tudo, difundi-la e, no máximo, ampliá-la dentro do padrão já conhecido.²³⁷

Na província do Amazonas, a tríade que a civilização engendra era a formação por meio do aprendizado e instrução de um ofício, seguindo a solução de um problema que era a falta de mão de obra, se chegaria à civilização. Assim, como já aponte, o próprio sistema da *catechese e civilização* visava chamar os indígenas para serem instruídos para exercer a função de trabalhador; a instrução pública fora outro mecanismo para esse fim. A ideia de civilização era de que ela fosse utilizada: visava formar o cidadão útil, hábil e servente a sociedade.

Em 1853, assim discursava o presidente da província a Assembleia Legislativa, sobre as aulas de música, consideradas importantes para a melhor sociabilidade:

Receando abusar de vossa benignidade com a demonstração da influencia, que esta arte sublime tem exercido nos costumes e na civilização de todos os povos, limitar-me-hei a ponderar-vos que por falta de quem a exercite não são as nossas festas civis e religiosas tão brilhantes e solemnes como devem ser, e que entre os meios de attrahir ao gremio da Religião e a Sociedade os proprios Selvagens foi sempre a harmonia dos canticos e instrumentos um dos mais efficazes.²³⁸

Desde o ensino jesuítico, o uso da música e das sonoridades para contatar os indígenas foi prática constante no processo educativo, no Amazonas provincial, não fora diferente, a ponto de a banda mais famosa e requerida naquele momento era a “banda dos Educandos” formada em sua maioria por alunos do Instituto dos Educandos que eram em maior parte indígenas e ou caboclos.

Um ponto interessante nesta mesma fonte é o tocante a língua, ao descrever o andamento da instrução pública naquele período, o presidente considerou relevante:

²³⁷ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, volume 1: uma história dos costumes. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011. p. p. 108, 109.

²³⁸ FALLA DIRIGIDA a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas, no dia 1º de outubro de 1853, em que se abriu a sua 2ª Sessão Ordinaria, pelo Presidente da Provincia, o Conselheiro Herculano Ferreira Penna. Amazonas: Typ. de M. S. Ramos, 1853. p. 41. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=4&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1176%2C8%2C4463%2C3148>

Tambem proporia o estabelecimento de uma Cadeira de Lingoa Geral, como um meio de facilitar e estreitar nossas relações com os Indigenas, e de promover a catechese, se não julgasse ainda conveniente esperar que o Exmº Snr. Bispo Diocesano e o Governo Imperial decidão se a que existe no Seminario do Pará deve, ou não, ser transferida para esta Cidade, onde poderá ser muito frequentada, segundo a disposição do Art. 7º do Decreto Nº 839 de outubro de 1851.²³⁹

O decreto nº 839 de outubro de 1851, estabelecia a criação de novas cadeiras e ensino nos Seminários do Pará, Bahia, e Minas Gerais, e fixando seus ordenados. Para o Pará entre outros, a novidade era a Cadeira de Língua Geral Indígena, feito hodierno para a época. No artigo 7º, lemos: “Art. 7º O Bispo do Pará fica autorizado a transferir, precedendo consentimento do Governo Imperial, a cadeira da lingua indigena geral, para o Seminario da Barra do Rio Negro”.²⁴⁰ Essa proposta era bastante significativa haja vista que a aprendizagem e o contato com os indígenas, seria mais proeminente a partir do conhecimento de sua língua, mesmo que fosse o Nheengatu. Porém, jamais se efetivou a cadeira de língua geral na instrução pública do Amazonas.

3.1. A visita de Gonçalves Dias e seus apontamentos sobre o Instrução, as escolas e as gentes do Amazonas

Um dos mais proeminentes nomes do romantismo brasileiro, especialmente do romance indianista, Antonio Gonçalves Dias passou pelo Amazonas durante sua grande viagem realizada entre os anos de 1859 e 1861. Essa viagem como parte dos trabalhos da Comissão Científica de Exploração, organizada pelo IHGB, que tinha como objetivo explorar a Província do Ceará. Gonçalves Dias se alongou nessa viagem chegando até a cidade de Mariná, no Peru. De acordo com Neldson Marcolin, o Ceará foi o estado escolhido para a missão por ter sido pouco explorado. “Ao constatar que não havia “tipos puros” entre os indígenas daquela região,

²³⁹ idem. ibid.

²⁴⁰ Decreto nº 839, de 11 de outubro de 1851. In: Coleção de Leis do Império do Brasil - 1851, Página 309 Vol. 1 pt II. Acervo da Biblioteca da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-839-11-outubro-1851-559574-publicacaooriginal-81866-pe.html>

o escritor rumou para o Amazonas, onde anotou observações sobre as línguas faladas e enviou objetos etnográficos para o Rio, incorporados depois à coleção do Museu Nacional”.²⁴¹

O poeta chegara à cidade de Manáos em fevereiro de 1861, sendo logo nomeado pelo presidente da Província, visitador das escolas públicas do Rio Solimões. Na viagem, o poeta e etnógrafo maranhense, alcançou o Peru, e na volta entregou ao governo um relatório de sua viagem, descrevendo a situação das escolas visitadas, dos alunos e das famílias.

Gonçalves Dias permaneceu no Amazonas por nove meses, tendo feito mais duas excursões de visitas às escolas: uma pelo Rio Madeira e outra pelo Rio Negro. A última excursão resultou no Diário da viagem ao Rio Negro. Sobre essa nomeação, disse o presidente da província, Manoel Clementino Carneiro Cunha:

Em data de 28 do Fevereiro ultimo nomeei visitador das escolas do Solimões ao Doutor Antonio Gonçalves Dias. Aceitou de boa vontade esta comissão e a desempenhou com muito proveito. O seu trabalho revela investigação sensata, espirito conhecedor dos principios, o praticas do serviço, e das condições do paiz, que estuda. Juntando-o á esta exposição no anexo sob o n.1. °, devo accrescentar: que o Doutor Antonio Gonçalves Dias não aceitou a gratificação, a que tinha direito nos termos da lei.²⁴²

A função do visitador da era estudar na prática a Instrução Pública em determinada parte da Província, que no caso, foi a região do Solimões, que é uma das regiões “mais longínquas” se partindo da capital Manáos.

Gonçalves Dias, além de poeta e literato, desempenhou a função de etnógrafo e descreveu com bastante precisão o cotidiano e as sociabilidades das escolas e comunidades amazônidas que visitou, suas gentes, sua paisagem e suas sensibilidades.

O percurso do visitador pode ser visualizado no seguinte esquema:

²⁴¹ MARCOLIN, Neldson. Gonçalves Dias, etnógrafo. In: *Memória: Revista Pesquisa FAPESP*. Ed. 179, jan. 2011. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/2011/01/25/gon%C3%A7alves-dias-etn%C3%B3grafo/>. Acesso em abril de 2020.

²⁴² FALLA dirigida a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas na Abertura da 8ª Sessão Ordinária da 5ª Legislatura, no dia 3 de maio de 1861 pelo Presidente da mesma o Exmo. Senr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha. Manáos: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1861. p. p. 28, 29. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=18&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1173%2C146%2C4073%2C2873>



Do seu detalhado relatório, o inspetor destacou pontos fundamentais sobre o andamento da instrução pública na região visitada. Apresentou a estrutura física-predial das escolas, seu aparato e materiais – carteiras, mesas, quadro, - livros e utensílios do alunato, entre outros. Seguindo, Gonçalves Dias, considerou:

PASSO A OUTROS ASSUMPTOS

Matricula, frequencia das escolas

Sob a designação de matricula, entendo a admissão do alumno, o reconhecimento da sua condição como tal o que supõe de um lado a obrigação que tem os paes de lhes dar ensino, do outro o dever que tem a escola de lhes franquear a sua porta. Entenderei por frequencia a constancia do alumno em seguir as lições do Professor, ou em sentido mais lato a proporção em que se acha a matricula para o numero total de meninos, em idade de frequentarem as escolas primarias.²⁴³

Sobre o ensino primário, era obrigatório a todos os meninos o ingresso na escola. Os “menores índios” – população majoritária na região que foi visitada – a obrigatoriedade entrava em confronto em razão das peculiaridades da região e das formas de ser do indígena. Muitos pais se negavam a levar seus filhos a escolas bem como efetivar sua matricula. Este fato, causou indignação em Gonçalves Dias que considerou ser uma “prática local comum”. Prossegue,

O ensino primario é obrigatorio. Assim está hoje admittido em todos os paizes onde se dá á instrucção popular a importancia que merece. Mas se esta prescripção não encontra muitos obstaculos em outros paizes, no Brasil e de uma execução difficil por em quanto, e no Amazonas quasi impossivel. Os centros de população são raros e as casas ou antes palhoças consideravelmente distantes umas das outras derramão-se por essas ilhas,

²⁴³ DOCUMENTO 01: RELATORIO DO VISITADOR da Instrução Pública – Antonio Gonçalves Dias – visitador nomeado pela Portaria de 28 de fevereiro de 1861. In: FALLA dirigida a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas na Abertura da 8ª Sessão Ordinária da 5ª Legislatura, no dia 3 de maio de 1861 pelo Presidente da mesma o Exmo. Senr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha. Manáos: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1861. p. 08 Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=18&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1173%2C146%2C4073%2C2873>

paraná e igarapés, cheias de meninos; mas longe do povoado, não são habitações duradouras, são, ranchos para alguns dias.²⁴⁴

Interessante essa nomenclatura utilizada pelo visitador “instrução popular”, que era aquela destinada a toda a sociedade e oferecida pelo poder provincial público: era uma meta do governo de Dom Pedro. A instrução popular visava ser acessível a todos, e em certo ponto o era; no Amazonas, era uma proposta que levando em consideração a enorme extensão territorial da província, crescia e abarcava cada vez mais alunos para serem instruídos. O próprio Gonçalves Dias mensura em seu relato que as escolas em diversos locais estavam recebendo, matriculando mais alunos que o número pré-definido.

Outra questão importante é que Gonçalves Dias enfoca é a dificuldade da instalação da instrução pública no Brasil, e que no Amazonas era quase impossível devido a sua geografia peculiar, e a sua organização espacial, na qual existiam pouco centros de população e mesmo as palhoças eram muito distantes umas das outras, havendo pouco contato entre si, essas são características fundamentais de comunidades amazônicas.²⁴⁵

Sobre o cotidiano, e as atividades da população, Gonçalves Dias mostrou que:

O seu viver é a caça, a pesca, a procura da salsa, e da castanha, o fabrico da manteiga - o principio do «*primi capientis*» é o que entendem por direito de propriedade; no mais estimão-a em tão pouco, que do mesmo modo que podem quebrar um pote com manteiga lançam fogo a palhoça por qualquer ligeira circumstancia. Que lhes morra uma tartaruga, ou que se lhes encendeie a casa são cousas que em bem pouco os affectão.²⁴⁶

Interessante lermos essa descrição, o viver do amazonense era indiscutivelmente um *ethos* da floresta: seus modos, sua postura, sua tez formavam uma idiossincrasia que somente os indígenas podiam estabelecer. O dia a dia com as ações de caça, pesca e coleta das drogas, sem a ideia de propriedade privada, mas comunal era algo que chocava mesmo um romancista como o era Gonçalves Dias, achando espantoso o uso do “*primi capientis*”²⁴⁷

O “modo índio de viver do amazonense” causa certa surpresa mesmo num indianista romântico, reitero, para os indígenas as menores coisas tinham/tem uma importância que no

²⁴⁴ idem, ibidem.

²⁴⁵ WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade Amazônica*: estudo do homem nos trópicos. trad. de Clotilde da Silva Costa. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia imitada/EDUSP, 1988.

²⁴⁶ DOCUMENTO 01..., 1861, op. cit. loc. cit.

²⁴⁷ Aquilo que não tem dono pertence ao primeiro que se apropria dela; é princípio fundamental do direito de propriedade. “*res nullius est primi capientis*”. In Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha] 2008-2020, <https://dicionario.priberam.org/res%20nullius%20est%20primi%20capientis> [consultado em 23-04-2020].

mundo não indígena seria menos valorizada. A canoa por exemplo, o principal utensílio dos indígenas, ganhava assim relevância primordial, pois:

À canôa sim, essa é a sua verdadeira propriedade; movel, como elas, o indio continua o seo viver instavel, errante, improvidente; accommoda-se dentro della com a mulher e filhos, vão ás praias e, assim vivem muitos meses no anno, dando aos filhos a educação que tiverão, e não comprehendendo que careção de mais nada.²⁴⁸

Aqui está a maior razão da baixa frequência e procura dos indígenas para a instrução pública dos filhos: aquilo não representava nada de relevante a seu viver: era preferível ao seu modus manter-se com suas práticas que procurarem imbuir-se de outros modus. Mas houve exceções, houve inclusive índios principais que procuraram o presidente de província para pedir-lhe vagas para a educação dos filhos.

A relação dos indígenas com a instrução pública, e a relação de pais e filhos no meio indígena é apresentado pelo visitador que ponderou:

Para dizer á um destes que mande os filhos á escola, que os não tire d'ali antes de aptos, é ordenar-lhe que mude radicalmente a sua norma de vida. É, pois, claro que se pretende chegar á um resultado sem remover as causas que actuão em sentida contrario. Pereão primeiro esses hahitos de vida errante, comprehendão bem primeiro, que mais lhes rende cultivar, digo, plantar e cultivar os generos que hoje vão procurar nas mattos, com riscos, fadigas, e incommodos, em excursões que as veses durão um semestre, quasi sem nenhum proveito; então será occasião de se lhes dizer que mandem os filhos a escola, ou a autoridade saberá onde existem esses paes refractarios, para lhes impor a multa com resultado favoravel. *Hoje impo-la á um indio o é tomar-lhe a palhoça e por tanto obriga-lo a procurar nova residencia, ao que elles ja de si são tão propensos; é anima-los o ao mesmo tempo coagi-los á continuar nesses habitos que antes conviria extirpar delles.*²⁴⁹

Nesse ponto percebemos as formas de ser do indígena da província do Amazonas em sua perfeição: a sensibilidade destes é preponderante. Gonçalves Dias deixa claro que para mandar os filhos à escola implicaria uma total mudança na forma de vidas deles, era uma mudança radical dada a forma de ser cotidiana dos indígenas. O visitador salienta que as autoridades e o poder provincial objetivam chegar a um resultado, porém se posiciona contra qualquer forma de espoliação ou maltrato ao indígena: o caminho apontado por Gonçalves Dias seria um que atuasse dentro da lógica das “práticas índias”. Deveria ser uma instrução dada a partir de suas experiências, evidentemente, isso não aconteceu assim, e, reitero, mais uma vez

²⁴⁸ DOCUMENTO 01..., 1861, op. cit. loc. cit.

²⁴⁹ idem. ibid. Os grifos são meus.

o visitador mostrou sua postura romântica: deu ao “índio” certa razão, todavia em detrimento da ação do poder público. Para ele era importante apresentar aos indígenas os benefícios da educação: mostrar que de sua “vida errante” de caça, pesca e coleta, nada tinha-se de rendável, de produtivo.

Consideramos que a escola neste período:

111. [...] teve e ainda tem em muitas aldeias, um papel histórico na dominação e na submissão dos povos indígenas. Trazendo na bagagem a ideia de que a cultura, ciência, a sabedoria, a arte e a religião verdadeiras são as da sociedade ocidental, a escola serviu para desvalorizar muitos fundamentos da vida indígena.²⁵⁰

Coroando todo esse discurso, Gonçalves Dias sugere de maneira bem direta e hostil que os pais que não mandassem seus filhos à escola deveriam ser multados e considerados refratários, rebeldes. E mais: afirma que impor a instrução pública ao índio era desapropriá-lo tomando-lhe “a palhoça”, ou seja, de uma forma grosseira impor ao indígena uma migração para áreas onde estaria em contato com a instrução e alcançasse a civilização almejada para garantir uma força de trabalho provincial.

Concordo com Irma Rizzini no tocando as idiosincrasias e a forma de sentimento que os indígenas tinham para com a escola e a instrução, nisso:

Os significados da escola para as famílias chegam a nós filtrados pelas representações das autoridades com relação aos grupos populares e às lideranças locais, que também tinham seus filhos frequentando as escolas das pequenas localidades. Portanto, as descrições das expectativas e das atitudes das famílias com relação à escola vêm carregadas de imagens a respeito do “singular modo de viver [dos índios] nestas vastas solidões do Amazonas”, da interferência dos homens influentes sobre as famílias, da falta da compreensão da utilidade da instrução, aliadas a aspectos muito concretos, mas de difícil solução, como a necessidade que os pais tinham dos serviços dos filhos. À margem destas leituras generalizantes, pode-se pinçar opiniões divergentes, como a fornecida pelo governo amazonense em 1854, de que os pais “ainda nos lugares mais incultos”, buscavam dar educação aos seus filhos. A “prova” da boa vontade dos pais estava na procura por vagas nas quatro escolas recém instaladas na Província e no pedido de tal “benefício” por outros distritos.²⁵¹

Sobre os professores havia falta de pessoas habilitadas para o magistério. De fato, somente em 1880, a Lei Provincial nº 506 de 04/11/1880, instala uma Escola Normal sediada em Manáos para a formação de professores da instrução primária e secundária da província.

²⁵⁰ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Por uma terra sem males – fraternidade e povos indígenas. Texto-base da Campanha da Fraternidade 2002. CNBB. São Paulo: Editora Salesiana, 2001. p. 55.

²⁵¹ RIZZINI, Irma. *O cidadão polido e o selvagem bruto: A educação dos desvalidos na Amazônia Imperial*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2004. p. 41.

Esse mister era exercido como mostrou Gonçalves Dias, em suma pelo sacerdote, que além das funções eclesiásticas, assumia também a função de professor, e como já aponte, a de missionário. O visitador ponderou que:

A isto acresce que para ensinar não basta saber; é preciso geito, paciência, e talvez habito, certo amor e direi mesmo respeito as crianças - condições a que dariamos o nome de capacidade profissional >> que se encontra de certo em alguns sacerdotes; mas que não é de presumir que se reunão em todos.²⁵²

Com isso vislumbramos uma demonstração da instrução pública e os “menores índios” da região do Solimões nos anos 1860. É importante mensurar que o maior rigor, e atuação da instrução pública se dava na capital da província - Manaus -, que abrigava dentre outros, o Instituto dos Educandos Artífices, a instituição que tentava (trans) formar os indígenas em mão de obra barata.

3.2. Institutos e asylos para formar o cidadão apto a civilização: menores indígenas e a instrução profissionalizante

Uma das propostas da tríade formação – trabalho – civilização era enquadrar aqueles que não se encontravam ainda no estágio ápice da humanidade que era a civilização. Por meio da educação/instrução, o poder público tentara impor ao indígena uma postura nova, um enquadramento em uma nova sociabilidade, formar aquilo que Michel Foucault chamou de corpos dóceis por meio da disciplina e da ordem, sendo:

A disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço. Para isso, utiliza diversas técnicas.

1) A disciplina às vezes exige a cerca, a especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo. Local protegido da monotonia disciplinar. Houve o grande “encarceramento” dos vagabundos e dos miseráveis; houve outros mais discretos, mas insidiosos e eficientes. Colégios: o modelo do convento se impõe pouco a pouco; o internato aparece como o regime de educação senão o mais frequente, pelo menos o mais perfeito; torna-se obrigatório em Louis-le-Grand quando, depois da partida dos jesuítas, fez-se um colégio-modelo.²⁵³

²⁵² DOCUMENTO 01..., 1861. op. cit. p. p. 07 e 08.

²⁵³ FOUCAULT, Michel. Os corpos dóceis. In: *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramalhe. Petrópolis, Vozes, 1987.

É interessante perceber como o discurso que surgiu sobre a instrução dos indígenas segue o pressuposto de Foucault no qual o poder público tentou “encarcera-los” tendo como objetivo a sua utilização, seu enquadramento no corpo de trabalhadores que tanto a província carecia.²⁵⁴

Uma das instituições mais importantes e sempre com muitos portentos aos olhos dos presidentes de província foi o Instituto dos Educandos. Este estabelecimento foi instalado no dia 23 de março de 1858, cumprindo o estabelecido na lei nº 60 de 21 de agosto de 1856. Quem o instalou foi Francisco José Furtado – presidente de província em 1858 -. No seu relatório, o mesmo afirmava que contava “esse utilíssimo estabelecimento com 16 meninos desvalidos; e hoje conta com 17, entre os quaes 3 indigenas”.²⁵⁵

O estabelecimento dos educandos desde de a sua concepção era voltado para formar trabalhadores de pequenos ofícios, e sua preferência era por “meninos índios”. Francisco José Furtado disse ainda que:

A quantia de seis contos de réis voltada para esse fim não permittia montar o estabelecimento no pé, em que julgo necessaria, como o meio mais seguro e conveniente de aproveitar os restos das tribus indigenas, educando-lhes os filhos. Por este modo ao passo que se inicia na civilização as novas gerações, se desarmão as desconfianças e ressentimento dos pais, escarmentados por perseguições e cruesas seculares.²⁵⁶

Francisco José Furtado, o presidente provincial que considerou a história dos índios “o opróbrio da nossa civilização” mais uma vez mensurou que era preciso “alistar os índios” para se tirar as desconfianças e ressentimentos das cruezas sofridas por estes em detrimentos de ordens e atuações de seculares. Era interessante a noção de “restos das tribus indigenas” que Francisco José propõe: transmite a ideia que a província estava prestando um favor a se dedicar ao trato civilizatório com o indígena, e este estava lhe passando apenas aquilo que não fosse relevante – um resto -.

Neste estabelecimento, a Caza dos Educandos, era ensinada as primeiras letras e música, o esplendor eram as oficinas que preparavam os “meninos índios desvalidos” uma profissão

²⁵⁴ O corpo de trabalhadores do Amazonas foi um mecanismo que o poder provincial utilizou durante um período no qual eram agrupados cidadãos, em sua maioria indígenas e caboclos para servirem as obras públicas provinciais. Segundo pesquisadores do assunto, havia um regimento profissional, um contrato com diversas cláusulas, dentre as quais uma que regimentava que o contrato tinha durabilidade de dois meses, e ao final, “os índios servidores receberiam seus pagamentos e poderiam voltar as suas aldeias de origem”.

²⁵⁵ RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas, apresentou na abertura da Sessão Ordinaria em o dia 07 de setembro de 1858. Francisco José Furtado – Presidente da mesma Provincia. Manáus: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1858. p. 13. Acervo: IGHA.

²⁵⁶ idem. ibid.

seja de marceneiro, carpinteiro e torneiro. Um dos grandes focos da instrução pública, bem como da catechese e civilização para com os indígenas era o de “animá-los” para a agricultura. Os educandos seriam assim propensos a serem administradores para estabelecimentos rurais, promovendo assim a tão almejada produção agrícola.

A historiadora Marcia Eliane Alves de Mello, em seu estudo sobre o Instituto²⁵⁷, destacou duas fases do educandário, sendo a primeira fase de 1856 a 1877, com o nome de Casa de Educandos Artífices, e a segunda fase se inaugura em 1882, quando houve uma reorganização do estabelecimento, sendo o mesmo renomeado de Instituto Amazonense de Educandos Artífices.

Aristidis Justo Mavignier, então diretor do Estabelecimento dos Educandos Artífices, no seu relatório informou que “entrarão dous menores, um no dia 13 de Abril de nome Lucas Ignacio, filho de Raymundo da Silva, e outro a 22 de Junho de nome *Romualdo, filho do Principal da tribu miranha*, todos em virtude dos officios de V. Ex^a. De 22 de Junho e 14 de Julho”.²⁵⁸ Nesse relato, vemos pelo viés da sensibilidade do indígena a sua inserção no meio do branco, um mundo pelo qual este circulava também. Aqui temos um perfeito exemplo da história pela sensibilidade indígena, essa forma de narrar é antes de tudo levar em consideração a função de sua ação, pelo contexto que estava inserido. O diretor do Estabelecimento dos educandos apresenta a entrada de dois alunos. Um deles, era filho de um principal da “tribu” dos Miranha, e esse foi admitido pois o presidente da província enviou uma solicitação exclusiva, requerendo sua vaga. Agora vemos o contexto: um índio principal, de uma etnia que fora em demasiada perseguida – os miranha -²⁵⁹, reuniu-se ou encontrou-se com o presidente para fazer-lhe a solicitação. Melhor ainda, sabemos que o principal Miranha, era falecido, e quem fez a solicitação fora sua viúva, a índia Felipa. A solicitação fora inclusive publicada na sessão de assuntos do governo do Jornal Estrella do Amazonas. Lemos:

Dia 22 de julho de 1858.
Dito – Ao diretor da Casa dos Educandos.

²⁵⁷ MELLO, Márcia Eliane Alves. *Educação, Trabalho e Dominação*: Casa dos Educandos Artífices: 1858-1877. In: Amazônia em Cadernos. Vol. 02 n.ºs. 2/3. Manaus, 1993/1994.

²⁵⁸ “ANNEXO G” – Relatório do Diretor do Estabelecimento dos Educandos Artífices – Aristidis Justo Mavignier, em 14 de Agosto de 1858. In: RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas, apresentou na abertura da Sessão Ordinaria em o dia 07 de setembro de 1858. Francisco José Furtado – Presidente da mesma Provincia. Manaus: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1858. p. 13. Acervo: IGHA. p. 01. Os grifos são nossos.

²⁵⁹ Os Miranha são apontados em muitas fontes de viajantes e políticos como um grupo “hostil” e em alguns momentos como antropófagos. Diversas correrias e excursões foram realizadas juntos a esse grupo.

Admitta Vme. na classe de Educandos Artífices o menor de nome Romualdo, que com este lhe será apresentado, filho da índia Felippa, viúva do principal da tribo Miranha, Agostinho Mingues.²⁶⁰

Isso mostra que antes de “brutos, selvagens”, os indígenas também eram líderes e sabiam atuar no meio político do branco.²⁶¹

Romualdo da Silva Mingues, o juvenzinho miranha, filho do Principal Agostinnho Mingues e da índia Felippa era um aluno aplicado. É notório seu interesse e interação nas aulas e oficinas do educandário. Segundo dados do Quadro demonstrativo dos educandos applicados nos ensinos de primeiras letras, musica e carppintaria, do relatório do diretor do estabelecimento, o aluno frequentou 59 aulas de primeiras letras, 22 aulas de música e 29 aulas de carpinta. Romualdo iniciou o curso de primeiras letras em 23 de junho o de música também no dia 23 de junho e a de carpinta dia 1º de julho.

O interesse e participação é visível considerando que a data de sua matrícula nas primeiras letras se deu a 23 de junho, e o relatório foi assinado em 14 de agosto. Nesse período soma-se 52 dias e o aluno frequentara 59 aulas. Havia um interesse maior em Romualdo a aprender as primeiras letras. Para as aulas de carpinta, iniciadas em 1º de julho, vemos também uma presença acentuada: entre 1º de julho e 14 de agosto soma-se 43 dias, desses, o aluno participara de 29 aulas da oficina. Para a de música, a participação foi menor. O indígena também tinha interesse em certos atributos do mundo diferente do seu, a sua resistência era assim, uma resistência política.

Em 1860, assim relatava Alvaro Botelho Cunha, então diretor do Estabelecimento dos Educandos:

[...] Existem actualmente 25 educandos, inclusive o Agente, os quaes todos se applicam as aulas de 1^{as} letras e de muzica instrumental, e pela relação junta sob nº 1 se servirá V. Exc^a ver quaes as officinas em que os mesmos se empregão. Além destes a aula de muzica e officinas seis alunos externos, e sete destes a aula de 1^{as} letras; os quaes não habitão e nem são alimentados no estabelecimento. Com grande satisfação venho comunicar a V. Exc^a que o *comportamento, zêlo, e subordinação dos educandos se tem tornado sobre modo recommendavel. Applicados aos estudos, submissos e obedientes as advertencias minhas e dos mestres, teem elles captado a amizade e geral estimação.* A preferencia que elles dão a estada no estabelecimento, ao passeio que lhes permito para recreio, em caza de suas famílias, são os mais

²⁶⁰ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, sábado 09 de outubro de 1858 – numero 326. 20º trimestre -. Manáos: Typographia de Francisco Jozé da Silva Ramos, rua da Palma Caza nº6, 1858. p. 02. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

²⁶¹ Esses encontros políticos entre lideranças indígenas com lideranças políticas provinciais foram práticas constantes no Oitocentos no Amazonas. Mais exemplos serão apresentados nesta tese no capítulo nono desta tese.

frizantes exemplos de suas solicitudes e amor a esta tão importante instituição. *He para admirar que entre muitos jovens ainda incivilizados não tenham aparecido mesmo aquellas pequenas diferenças que soem [sic.] de darem-se em taes corporações. [...]*²⁶²

O diretor enfatiza a disciplina dos educandos onde podemos ver como se davam inclusive as práticas de ensino, a metodologia de ação. A construção de “corpos dóceis” fica evidente quando há referências a submissão, obediência as advertências dos “superiores”. Com relação a preferência pela permanência no local em detrimento das saídas, pensemos que em sua maior parte eram menores desvalidos, bem como indígenas vindos ou eram trazidos de lugares fora da capital, e acarretaria dias, para a ida e regresso à cidade. Então eram inviáveis na maioria dos casos a rápida saída.

Entendo que um corpo é dócil quando submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado. Nisso, Foucault esclarece que os “famosos autômatos, por seu lado, não eram apenas uma maneira de ilustrar o organismo; eram também bonecos políticos, modelos reduzidos de poder: obsessão de Frederico II, rei minucioso das pequenas máquinas, dos regimentos bem treinados e dos longos exercícios”, o corpo humano segundo o referido autor entraria assim numa “maquinaria de poder” que se encarregaria de esquadrihar o “idesarticula, e o recompõe”. Por fim:

Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”.²⁶³

Outro ponto que o diretor destacou foi a relação entre os “jovens ainda incivilizados”: tudo caminhava segundo ele em cordialidade, amizade e sem indiferença. Estavam como na proposta de Foucault se disciplinando, sucumbindo a anatomia política exercida pelo estabelecimento dos educandos.

A base da educação dos educandos era, portanto, firmada em três alicerces: religião, no trabalho e na música. Segundo estudiosos do ensino e da educação escolar

²⁶² DOCUMENTO Nº 09; RELATORIO DO ESTABELECIMENTO dos Educandos Artífices. Alvaro Botelho Cunha – Diretor -. Manáos, 21 de agosto de 1860. In: FALLA dirigida a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na Abertura da 1ª Sessão Ordinaria da 5ª Legislatura no dia 3 de novembro de 1860 pelo primeiro vice-presidente em exercício o Exmo. Dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda. Manáos: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1860. p. 01. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=16&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1085%2C304%2C3624%2C2556>. Os grifos são meus.

²⁶³FOUCAULT, 1987. op. cit. p. p. 118, 119.

indígenas, há pedagogicamente no transcorrer da História duas maneiras consideradas úteis para civilizar e docilizar os indígenas: a primeira era a música, a segunda eram as brincadeiras, o lúdico, o materializado. Assim, o poder público ao encarar esses alunos em sua maior parte indígenas, utilizava desses meios, afim de estabelecer o domínio entre eles e os fazerem aptos ao que pretendiam.²⁶⁴

Na tabela seguinte, extraída do relatório de Álvaro Botelho da Cunha, vemos a relação dos educandos e em quais oficinas estavam matriculados dentre os nomes, o jovem Romualdo da Silva Minguens²⁶⁵ permanecera no estabelecimento, agora na oficina de livreiro.

Imagem 17: Educandos e suas respectivas oficinas, 1860.

N.º 1.

Relação dos Educandos que se applicão aos ensinos das oficinas abaixo declaradas.

Officinas.	Aprendizes.
Livros.	Mariano Marques. João de Castro. Manoel Domingues. Manoel do Nascimento. Euzébio Joaquim de Mattos. Jacob Dias da Silva. Grigório Pinheiro. Lucas Ignacio. Romualdo da Silva Minguens. Evaristo Antonio da Natividade. Pedro Pinheiro. João Pedro. Manoel do Carmo. } Externos.
Alfaiates.	Joaquim Pinheiro. Angelo Custodio. José da Silva. Agostinho José. Francisco Manoel Ferreira da Gama. Ricardo Cardoso. Manoel. José. } Externo.
Sapateiros.	Albino Nery. Filippe José dos Santos. Olimpio Marau. Bibiano. Externo.
Ferreiros.	Daniel Antonio Sevalho. Hypolito Affonso dos Santos. Manoel Victorio Chaves.
Livros.	Crescencio Antonio. Manoel Rodrigues da Trindade.

Manãos 21 de Agosto de 1860. O Escrivão João José Monteiro

Fonte: DOCUMENTO Nº 09: RELATORIO DO ESTABELECIMENTO dos Educandos Artífices. Alvaro Botelho Cunha – Diretor -. Manãos, 21 de agosto de 186

²⁶⁴ BRAGA, Bruno Miranda. *Manãos uma aldeia que virou Paris: saberes e fazeres indígenas na Belle Époque Baré 1845-1910*. Dissertação. (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2016. p. 266.

²⁶⁵ Romualdo da Silva Minguens, Romualdo da Silva Minguens, Romualdo da Silva Minguem: tratasse do mesmo jovem índio miranha que adentrara ao estabelecimento por ofício conduzido por seu pai, o principal dos miranha. O que parece ter ocorrido fora diferentes erros de escrituração de seu último sobrenome como referenciamos.

Imagem 18: Educandos Artífices que frequentam a escola do ensino primário, 1860

N.º 2.

Quadro demonstrativo dos Educandos Artífices que frequentam a escola do ensino primario do respectivo Estabelecimento.

	Nomes.	Comportamento.	Observações.
1	Evaristo Antonio da Natividade	Bom.	Está lendo livro, escreve cursivo e faz conta de multiplicar.
2	Romualdo da Silva Minguem	«	« « « « « « « « «
3	João de Castro	«	« « « « « « « « «
4	Maximiano Marques	«	« « « « « « « « «
5	Euzebio Joaquim de Mattos	«	« « « « « « « « «
6	Crescencio Antonio.	«	« « cathecismo bastardo « «
7	Albino Nery	«	« « « « « « « « «
8	Joaquim Pinheiro	«	« « « « « « « « «
9	Angelo Custodio	«	« « « « « « « « «
10	Manoel do Nascimento.	«	« « « « « « « « «
11	Lucas Ignacio	«	« « « « « « « « «
12	José da Silva.	«	« « « « « « « « «
13	Manoel Domingues.	«	« « « « « « « « «
14	Daniel Antonio Serralho.	«	« « « « « « « « «
15	Gregorio Pinheiro.	«	« « « « « « « « «
16	Jacob Dias da Silva	«	« « methodo 2.º rudimento « «
17	Hypolito Affonso dos Santos	«	« « « « « « « « «
18	Ricardo Carlozo.	«	« « « « « « « « «
19	Manoel Rodrigues da Trindade	«	« « « « « « « « «
20	Francisco Manoel Ferreira da Gama	«	« « « « « « « « «
21	Olimpio Meraná	«	« « carta de nomes « «
22	Agostinho José.	«	« « a, b, c « «
23	Manoel Victorio	«	« « « « « « « « «
24	Filippe José dos Santos.	«	« « « « « « « « «

Escola do ensino primario dos Educandos Artífices em Manáos, em 17 de Agosto de 1860,

O Professor, João Antonio Pará,

Fonte: DOCUMENTO Nº 09: RELATORIO DO ESTABELECIMENTO dos Educandos Artífices. Alvaro Botelho Cunha – Diretor -. Manáos, 21 de agosto de 1860

Imagem 19: Quadro demonstrativo dos alunos externos, aqueles que apenas iam nas aulas no Estabelecimento, 1860

N.º 3.

Quadro demonstrativo dos alumnos externos que frequentão a escola do ensino primario do estabelecimento dos Educandos Artífices.

	NOMES.	COMPORTAMENTO.	OBSERVAÇÕES.
1	Pedro Pinheiro.	Bom.	Está lendo cathecismo, escrevo cursivo e faz conta de sommar.
2	Manoel do Carmo.	«	« « « « « bastardo « «
3	João Pedro.	«	« « methodo « 1.º rudimento « «
4	Bibiano José da Silva	«	« « carta de nomes.
5	Juvencio Pinheiro	«	« « « a, b, c.
6	Manoel Joaquim Mbreira.	«	« « « « « « « « «
7	Jozé d' Almeida Torres	«	« « « « « « « « «

Escola de ensino primario dos Educandos Artífices em Manáos, 17 de Agosto de 1860,

O Professor, João Antonio Pará,

Fonte: DOCUMENTO Nº 09: RELATORIO DO ESTABELECIMENTO dos Educandos Artífices. Alvaro Botelho Cunha – Diretor -. Manáos, 21 de agosto de 1860

Imagem 20: Adiantamento dos alunos nas aulas de muzica

N.º 4.

MAPPA do adiantamento da aula de muzica dos Educandos artífices.

MUZICA.	N.º	NOMES.	INSTRUMENTOS.	OBSERVAÇÕES.
1. Classe.	1	Romualdo da Silva Minguem.	Requinta. Clarineta. Pistão. Opheclido	São dos mais adiantados da muzica, e comprehendem com mais facilidade suas lições, servem de cantantes.
	2	Evaristo Antonio da Natividade.		
	3	Crescencio Antonio.		
	4	Euzébio Joaquim de Mattos.		
2. Classe.	5	Manoel do Nascimento.	Flautim. Clarineta. Trompa. Opheclido.	Não obstante estarem adiantados occupão-se por ora do 1.º acompanhamento da muzica.
	6	Gregorio Pinheiro.		
	7	Allino Nery.		
	8	Maximiano Marques.		
3. Classe.	9	Jacob Dias da Silva.	Clarineta. Tromba. Trombone. Trombone.	Serre de 2.º acompanhamento por isso não tem ainda as habilitações iguaes as dos outros.
	10	Lucas Ignacio.		
	11	João de Castro.		
	12	Manoel Domingues.		
Percussão.	13	Daniel Antonio Serralho.	Bombo. Tambor. Campainha. Pratos.	Ainda estão soffejando.
	14	Joaquim Pinheiro.		
	15	Felippe Jose dos Santos.		
	16	Francisco da Gama.		
Aprendizes.	17	José da Silva.	Trompa. Clarineta. Solfejo. Solfejo.	
	18	Hypolito Affonso dos Santos.		
	19	Manoel da Trindade.		
	20	Manoel Victorio.		
EXTERNOS.				
	21	Pedro Pinheiro.	Pistão. Solfejo. Dito.	Faz parte na banda de muzica, acha-se com as habilitações dos da 2.ª classe.
	22	Manoel do Carmo.		
	23	João Pedro.		

Manãos 21 de Agosto de 1860.— Francisco da Silva Galeão, Professor da Muzica.

Fonte: DOCUMENTO Nº 09: RELATORIO DO ESTABELECIMENTO dos Educandos Artífices. Alvaro Botelho Cunha – Diretor -. Manãos, 21 de agosto de 1860

Os quadros acima, mostram respectivamente os alunos - nominalmente - e suas respectivas occupaões em oficinas, os matriculados no ensino primário, e os externos que frequentavam o ensino primário. No primeiro (imagem 17) vemos o rol nominal dos alunos as oficinas que regularmente frequentavam. No segundo (imagem 18) e no terceiro (imagem 19) vemos a demonstração dos educandos que frequentavam a escola de ensino primário do estabelecimento, os internos e os externos.

No quadro dos internos, o menor Romualdo, filho do principal miranha, é citado; esses quadros são assinados pelo professor do ensino primário do estabelecimento, João Antonio Pará. Este, ao lado do nome de cada educando traça uma avaliação do seu desempenho mediante os critérios de comportamento, está lendo livro, escreve cursivo e faz conta de multiplicar.

Romualdo foi bem avaliado em comportamento, lia livros, escrevia cursivo, porém, ainda apenas fazia contas de somar. Entretanto, no rol estabelecido, ele ocupa a segunda posição de melhor desempenho entre os educandos. Ao lado de dois nomes tem-se escrito “bastardo” e de um terceiro “bastardinho”, interessante para visualizarmos quem eram esses meninos.

A imagem 20 mostra o mapa do desempenho dos alunos nas aulas de música, e foi elaborado nos critérios de Francisco da Silva Galvão – professor de música -. interessante esse mapa dividido em 5 categorias: 1ª classe, 2ª classe, 3ª classe, pancadaria e aprendizes, o mais interessante ainda é que Romualdo liderava a primeira classe de música e tocava requinta. Os alunos da primeira classe de música, “são os mais adiantados da muzica, ecompreendem com mais facilidade suas lições, servem de cantantes”, segundo o apontamento do professor de música.

Na tabela organizada no ano de 1866 contendo nomes, idades, naturalidades (de que lugares, comunidades, aldemaentos de onde os meninos partiam para Manaus), “tribus a que pertecem” data de entrada. De todos os dados disponibilizados em relatórios dos presidentes de província e dos diretores do Estabelcimento dos Educandos, essa tabela é a mais detalhada e consistente. Vemos nela a indicação nominal dos grupos étnicos que entravam no estabelecimento, naquele ano predominavam mura e baré.

A variedade das idades é incrível, vemos que o mais novo tinha sete anos, e o mais velho dezessete, mostrando que era grande o público ali inserido.

Quadro 06: Relação nominal dos Alunos do Estabelecimento de Educandos Artífices em o anno de 1866, confeccionada de conformidade com o Mappa apresentado pelo respectivo Director.

Números	NOMES	IDADE	NATURALIDADE	TRIBÚ Á QUE PERTENCEM	DATA DE ENTRADAS
1	Joel da Silva	17 annos	Manáos		23 de março de 1853
2	Agostinho José	13 >	Amatary	Mura	19 de agosto de 1859
3	Manóel Victorino Chaves	17>	Manáos		16 de março de 1860
4	Luis Pereira da Silva	17>	>		13 de setembro de 1861
5	Bento Manoel dos Santos	13>	Rio Madeira		27 de dezembro de 1861
6	Francisco Jose Guimarães	18>	Maués		14 de abril de 1862
7	(Resole?) Vaz de Campos Pioto Amazonas	13>	Manáos		4 de junho de 1862
8	Manoel Augusto da Silva	12>	Rio Negro		1º de junho de 1862
9	Thimoteo Jose Godinho	12>	Andirá		8 de março de 1863
10	Manoel Dias (Maneira?)	16>	Maués		7 de julho [sic.] de 1863
11	Francisco Galrid do Carmo	14>	Manáos		1º de abril de 1863
12	Jose Henrique de Castro	13>	>		11 de abril de 1863
13	Manoel das Neves	14>	Moreira		20 de outubro de 1863
14	Jose Francisco de Oliveira	11>	Rio Negro		1º de junho de 1861
15	Victorio Antonio	12>	Manáos		13 de março de 1865
16	Salustino Borges da Silva	13>	Maués		7 de maio de 1865
17	Sabino Antonio	13>	Borba		23 de março de 1863
18	Leopoldo Antonio Cardoso	11>	Manáos		1º de março de 1863
19	Miguel Jose de Freitas	13>	>		27 de maio de 1863
20	Raimundo (Rodrigues?) da Cruz	11>	Villa-Bella		26 de junho de 1863
21	José Baré	13>	Rio Negro	Baré	29 de abril de 1865
22	Paolino da Cruz	11>	Santarem		25 de abril de 1865
23	Francisco Antonio Gomes	10>	Manáos		7 de maio de 1865
24	Amialas da Costa Barros	8>	>		29 de março de 1865
25	Felippe Horacio de Menezes	8>	>		4 de agosto de 1865

26	Roberto da Silva	10>	>		9 de abril de 1865
27	Clarindo Augusto da Silva	9>	>		23 de agosto de 1865
28	Romão da Silva	13>	>		9 de abril de 1865
29	Ignacio Joel de Moraes	13>	>		1º de maio de 1865
30	(Everso?) da Silva Franco	13>	>		1º de maio de 1865
31	Rodolfo Gustavo d'Allbuquerque	10 annos	Manáos		7 de maio de 1865
32	Francellino Ferreira Borges	11>	Pedreira		12 de maio de 1865
33	Severino Antonio da Costa	8>	Teffé		21 de agosto de 1865
34	Henrique Antonio da Costa	10>	>		21 de agosto de 1865
35	Damiano Manoel (Jolcaio?)	11>	Manáos		28 de agosto de 1865
36	João Monteiro	11>	>		21 de setembro de 1865
37	João da Costa Monoel	13>	Andirá		10 de outubro de 1865
38	Luiz Francisco de (Socas?)	13>	Pará		11 de outubro de 1865
39	Francisco Antonio dos Santos	12>	Maués		11 de outubro de 1865
40	Luis Pereira de Almeida	11>	Silves		12 de outubro de 1865
41	Francisco das Chagas	14>	Ayrão		19 de outubro de 1865
42	Joaquim Felix Machado	12>	Silves		19 de outubro de 1865
43	Manoel Jose Amorim	11>	Maruliaga (?)	Mura	19 de outubro de 1865
44	Severo Gaspar Porfirio	10>	>	>	27 de outubro de 1865
45	Amaro Antonio de Oliveira	12>	Villa-Bella	Mura	6 de novembro de 1865
46	Jonas de Souza	8>	Maruliaga (?)	>	6 de novembro de 1865
47	Januario José (Antecais?)	10>	>	>	6 de novembro de 1865
48	Salustino João Pedro	8>	>	>	6 de novembro de 1865
49	Faustino da Trindade	8>	>		22 de fevereiro de 1866
50	(Volpasso?) Euzebio de Mattos	9>	Teffé		22 de março de 1866
51	João Lucas da Cruz	7>	Rio-Branco		22 de fevereiro de 1866
52	Antonio Pedro Ayres Cardoso	8>	Manáos		10 de abril de 1866
53	Eugenio Antonio Leão	9>	>		12 de abril de 1866
54	Emiliano (Dicando?) dos Anjos	9>	>		1 de agosto de 1865

55	Manoel da Silva	13>	>		17 de maio de 1866
56	Pedro Marccellino da Cruz	10>	Villa-Bella		23 de junho de 1866
57	Angelo Jose Pinto	11>	Manáos		13 de janeiro de 1866
58	Salino José Gonçalves	12>	>		13 de janeiro de 1866
59	Luis Fonseca da Paixão	12>	>		13 de janeiro de 1866
60	Antonio Gregorio da Silva	11>	>		9 de abril de 1865

Secretária do Governo da Provincia do Amazonas, 4 de setembro de 1866

Fonte: RELATORIO COM QUE o Exm. Snr. 1º vice-presidente da Provincia do Amazonas Dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira abriu a Assembléa Legislativa Provincial, no dia 5 de setembro de 1866. Manáos: Typ. do Amazonas de A. da C. Mendes, 1867. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>²⁶⁶

²⁶⁶ **Obs.:** os nomes postos entre parênteses seguido de uma interrogação correspondem a uma leitura dificultada em razão do estado da fonte transcrita.

A tabela do ano de 1866, o quadro 6 abre possibilidades para diferentes discussões que fogem ao objetivo desta tese, mas podemos observar a partir da fonte a seriação das entradas, em alguns meses foi-se maior que outros, a faixa etária dos meninos, o local de origem com detalhe a dois que vieram da província do Pará: Paolino da Cruz, de Santarém e Luís Francisco, designado como oriundo do Pará. Destaco, reitero a inserção de duas etnias ao lado de alguns nomes sendo Mura e Baré. O menino José Baré mantinha seu nome de origem étnica, significando que ainda não tinha sido batizado no cristianismo.

O Estabelecimento dos Educandos prosperou e tornou-se a mais importante instituição da província. Em 1870, João Wilkens de Mattos, que já havia sido diretor geral dos índios, como apontamos anteriormente, agora como presidente provincial, assim enaltecia o estabelecimento:

Instituição mais útil a mocidade amazonense desvalida ainda não foi creada nesta província.

Um educando, que houver feito corretamente a sua aprendizagem, que corrente e corretamente sabe lêr, tem bôa letra; que conhece as quatro operações arithmeticas e com ellas joga na comparação do systema métrico com o nosso de pesos e medidas; que adquirio hábitos regulares da vida, só por excepção e muita infelicidade deixará de ser um bom cidadão, útil a si, a sua família, e a sociedade.²⁶⁷

Antes de uma formação humanística ou religiosa, o estabelecimento dos educandos tinha uma “funcionalidade mais útil” que era a de preparar trabalhadores nos padrões de necessidades de então. Patrícia Melo considerou que

Nos Educandos de Manaus, a admissão de crianças que só falavam suas línguas maternas não foi incomum e, em meados de 1870, o professor de primeiras letras Ramiro e Silva registrava, em sua sala de 40 alunos, a presença de 10 que ainda não falavam o português. Não há dúvida de que os meninos índios, “os desvalidos filhos da floresta”, estavam decididamente incluídos no projeto educacional/civilizador dos Educandos Artífices que deveria superar obstáculos similares àqueles enfrentados pelo ensino público: a vida errante das populações, a apatia dos índios, o desinteresse dos pais e, até mesmo, sua resistência em se separar dos filhos.²⁶⁸

²⁶⁷ RELATORIO lido pelo Exmº Sr. Presidente da Província do Amazonas tenente-coronel João Wilkens de Mattos, na sessão d’abertura da Assembléa Legislativa Provincial a 25 de março de 1870. Manaus: Typ. do Amazonas, 1870. p. 15. Acervo: IGHA.

²⁶⁸ MELO, Patrícia. Educação, trabalho e diversidade étnica: Educandos Artífices e Africanos livres na Amazônia, século XIX. In: COELHO, Wilma de Nazaré Baía e COELHO, Mauro César (Orgs) *Trajetórias da diversidade na Educação: formação, patrimônio e identidade*. São: Editora Livraria da Física, 2012, p. p. 19-50.

A questão da língua indígena desde a Amazônia Pombalina era uma vertente a ser destruída em prol de uma “lusitanização da Amazônia”. Já no oitocentos, a língua era fator de grande empenho em “transformar o índio”.

A ideia na instrução pública voltada para o indígena do Amazonas provincial era torná-lo útil, transformá-los em mão de obra, especialmente. Márcio Couto Henrique, ao analisar a educação imperial e sua relação para com os indígenas, ponderou que na Amazônia,

[...] a ênfase recaiu sobre a conquista territorial, a segurança dos caminhos e dos colonos das frentes de expansão. Os índios continuaram sendo utilizados como mão de obra, mas como uma alternativa transitória, principalmente por ocasião da intensificação da extração da borracha, quando os nordestinos ocuparam a posição de mão de obra principal. A crença na inevitabilidade do “progresso”, princípio caro ao ideário da modernidade, conduzia à ideia de que a extinção das sociedades indígenas também era inevitável, seja pelo extermínio físico, seja pela lenta e “sábia” marcha da civilização, conforme preconizavam os princípios evolucionistas. A discussão era saber se cabia simplesmente “desinfestar” o caminho, exterminando os índios considerados “bravos”, ou tentar “civiliza-los” incorporando-os à sociedade como mão de obra.²⁶⁹

Esse era o adestramento que se pretendia alcançar com a instrução ao indígena. Interessante que a partir dos anos 1870, com as atividades crescentes da extração da goma elástica, e as levas de trabalhadores vindo do nordeste brasileiro, pois os indígenas foram considerados “inaptos” para esse ofício, embora também tenham sido utilizados nessa ocupação, a “preocupação” com o ‘problema do índio’ “some”, há um silenciamento por parte dos presidentes da província. Todavia, o estabelecimento dos educandos continuava suas atividades com os “índios desvalidos”.

Em 1872, Pedro Jayme de Lisboa, diretor do Estabelecimento dos Educandos, informou que haviam 120 educandos, no mesmo destes, 104 estavam preparados para o exercício dos seus ofícios, sete já estavam contratados, e um licenciado para o Presidente. As fontes lidas silenciam, com relação a postura dos meninos com a disciplina imposta, aos possíveis maus tratos que sofriam, bem como as situações vexatórias a que eram expostos. Mas, nas entrelinhas da fala do diretor do estabelecimento em 1872, este destaca ao Presidente que os indígenas por serem capturados, devem ser castigados. Porém, segundo o diretor, tais castigos físicos eram revoltantes e até desumanos, então sugere que os indígenas trazidos ao estabelecimento deveriam ter praça no exército, especialmente na “Armada” onde, segundo o

²⁶⁹ HENRIQUE, Márcio Couto. O soldado-civilizador: Couto de Magalhães e os índios no Brasil do século XIX. In: ALVES, Claudia e NEPOMUCENO, Maria de Araújo (orgas.) *Militares e Educação em Portugal e no Brasil*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Quartet, 2010. p. 59

mesmo, prestariam bons serviços ao país. Ainda menciona que tal procedimento iria servir de “exemplo aos demais educandos com mais solidez e a moralidade do estabelecimento”.²⁷⁰

Formava-se uma transferência de hostilidade. O diretor não gostaria de presenciar as agressões, não concordava com tais atos, mas ao sugerir que os meninos indígenas deveriam ser praças no exército, evidentemente que não traria melhores condições de vida aos mesmos, especialmente no tocante aos tratos físicos, pois como apontam alguns trabalhos, naquele momento se os “brancos” que ingressavam nas Forças Armadas sofriam espoliações e castigos físicos, para negros e indígenas certamente a situação se agravava bastante.²⁷¹

O estabelecimento, ao longo de sua trajetória recebeu diferentes denominações: “caza dos educandos”, Instituto dos Educandos, Instituto dos Educandos Artífices, Instituto Amazonense dos Educandos Artífices. Sempre buscando o ideal de “civilizar” os indígenas desvalidos, e com isso obter mão de obra.

Em 1883, após um período de fechamento, o estabelecimento dos educandos reabriu suas portas como a denominação de Instituto Amazonense de Educandos Artífices. A inauguração deu-se a 07 de setembro de 1883, e “n’esse dia, em Manáos, louvava-se a liberdade, rememorava-se agradecido o dia da independencia do Imperio, ergeunndo-se um templo ás artes e á educação da mocidade”²⁷², tudo isso feito em cumprimento a lei provincial 564 de 08 de maio de 1882, que estabelecia a reabertura de uma instituição de artífices em Manáos. Segundo o presidente da província, José Paranaguá, naquele momento:

Acham-se já admittidos no instituto 79 educandos, e mais seriam se, não tendo a lei limitado o numero d’elles, não houvesse com acerto mandado preferir indios, e ingenuos. É assim que tenho desattendido a muitos requerimentos, reservando as vagas para os filhos do gentio, como meio de tornar ainda mais proveitosos os fructos d’essa utilíssima instituição.²⁷³

A prioridade por indígenas permanecia mesmo com a troca de nomenclatura e regimento interno da instituição. Chama atenção o fato de que segundo o presidente muitos requerimentos de pessoas de outros grupos sociais e étnicos também solicitavam com demasia vaga no local.

²⁷⁰ ANNEXO 05 “EDUCANDOS”. In: RELATÓRIO apresentado a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na na Primeira Sessão da 11ª Legislatura no dia 25 de março de 1872 pelo Presidente da Província, o Exmo. Sr. Dr. Coronel José de Miranda da Silva Reis. Manáos: Typ. do Commercio do Amazonas de Gregório Jose de Moraes, 1872. Acervo: IGHA.

²⁷¹ BRAGA... 2016. op. cit. p. 268.

²⁷² RELATÓRIO apresentado a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na Abertura da Segunda Sessão da Décima Sexta Legislatura, em 25 de março de 1883, pelo presidente José Lustosa da Cunha Paranaguá. Manáos: Typ. do Amazonas de José Carneiro dos Santos, 1883. p. 1883. p. 34. Acervo: IGHA.

²⁷³ idem. p. 35.

Isso aponta para uma das muitas nuances da “boa sociedade” que residia em Manáos nesse período; possivelmente, essas solicitações de “não indígenas” eram para filhos bastardos, e/ou, filhos dos trabalhadores urbanos e pobres da cidade, e também, dos indígenas que residiam em Manáos.

Nas viagens que fiz aos rios Madeira, Purús e Solimões *incumbi a pessoas, que me pareceram no caso, de remetter para o instituto índios, com preferencia os sahidos das malocas*. E de todas essas localidades, assim como do rio Negro, de Juruá e do Japurá, tenha conseguido obter menores indigenas de diversas tribus, a quem tem-se fornecido passagens por conta do estabelecimento. *Alguns d’elles vieram acompanhados pelos proprios chefes, aos quaes não é indifferente fazer comprehender as vantagens de darem aos menores uma educação util e proveitosa.*²⁷⁴

José Paranaguá incumbiu pessoas em diferentes regiões da província para o envio de indígenas ao instituto. Como apontei no capítulo anterior, cada região, ao longo das margens dos cursos dos rios, era habitada por diferentes grupos indígenas com diferentes línguas, e culturas. Na fala do presidente fica evidenciado aquilo que era uma das ideias equivocadas sobre os indígenas na qual o “índio é genérico”.²⁷⁵ É oportuno salientar que como o instituto era sediado em Manáos, que em 1883 estava no auge do seu processo de reurbanização com a alta valorização e lucro do comércio da borracha, o indígena que era trazido para o instituto não era etnia, “era índio”, havia uma generalização no oitocentos que classificava o indígena pelo seu fenótipo. Nisso o presidente queria enquadrar todos os meninos em seu instituto. A preferência era pelos “índios sahidos de suas malocas”, ou nos dizeres do século XIX, os “índios puros”. E pelo menos em seu relato, há indicação de sucesso, pois o mesmo estava obtendo os menores indígenas de diferentes localidades do Amazonas.

O posicionamento do indígena sobre essa questão era sensível: muitos chefes e principais de diferentes grupos iam pessoalmente trazer seus menores para o instituto, e foram apresentadas “as vantagens de darem aos menores uma educação util e proveitosa”, reiteramos que muitos foram os líderes indígenas que se reuniram com presidentes de província e solicitaram vaga no Instituto. O anteriormente citado Romualdo, filho do principal miranha, é um dos exemplos. Certamente o indígena dentro da lógica da invenção cotidiana sabiam como fazer-se e tirar utilidade da força imposta, o seu direito conquistado por serem indígenas o fazia

²⁷⁴ idem. p. p. 35 e 36. Os grifos são meus.

²⁷⁵ As ideias equivocadas sobre os índios foram propostas pelo linguista José Ribamar Bessa Freire. Ler mais em: BESSA FREIRE, José Ribamar. *Cinco Ideias Equivocadas Sobre os Índios*. In: Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH), de Manaus (Am). Nº 01-Setembro de 2000.

ir até o presidente reivindicá-lo. Maria Regina Celestino de Almeida, afirma que para o século XIX:

[...] As disputas e controvérsias sobre classificações étnicas, já presentes na documentação desde o século XVIII, tornaram-se muito mais acentuadas no decorrer do XIX, na medida em que eram cada vez mais acionadas pelos grupos em disputa para fazer valer seus interesses. As aldeias acabariam extintas, porém, após processos longos, repletos de avanços e recuos. Nesses processos, os índios tiveram participação importante, contribuindo, me parece, para retardá-los.²⁷⁶

Nisso é importante percebermos a sensibilidade dos indígenas. Em todo período apontado, é sensível nas fontes a sua atuação, inclusive em decisões de estado. A liderança indígena no século XIX é percebida em atitudes “silenciosas”, e mesmo que a “cabeça”, os mentores, impusessem suas vontades sobre eles, estes tinham noção, perspectivismo sobre a vontade de outrem.

Ainda em 1883, José Paranaguá criticava com veemência a catechese e civilização, o ramo estava segundo ele, dando poucos resultados, insatisfatórios, pois de todo se espoliava “o índio”, e os “índios aldeados” pelos missionários eram “apenas domesticados, mas não civilizados”. Esse juízo de valor traçado pelo presidente mostra a forma classificatória, e evolutiva que o século XIX engendrou: o conceito de “raça” estabelecido em meios biológicos fora aplicado a grupos humanos e classificava, traduz uma ideia de “evolução e atraso”, na qual o indígena estava num estágio anterior ao de civilizado. Reiteramos a visão da intelectualidade brasileira de então: “para os índios, povos na infância...”, dissera Varnhagen. Logo, “domesticação do índio” seria um estágio dentro da ideia evolutiva que raça, no século XIX trazia.

O objetivo de todos os ramos que atuavam no trato com os indígenas para o Amazonas era o trabalho, especialmente animar a agricultura. A visão para a instrução dos menores era prepara-los por meio da educação para serem trabalhadores no futuro, a catechese estava defasada, segundo o presidente, “pouca esperança tenho nos trabalhos escolares dos meninos, dizia ha pouco tempo um dos missionários do Uaupés, se elles são hábeis para aprenderem alguns officios mechanicos os julgo incapazes para aquilo que não lhe causa impressão”.²⁷⁷

A educação deveria ser antes de religiosa ou moral, uma educação mechanica, com um fundo “profissional”.

²⁷⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. In: *Revista História Hoje*, v. 1, no 2, p. p. 21-39.

²⁷⁷ RELATORIO...1883, op. cit. p. 45.

José Paranaguá que reabriria e reformava o Educandos Artífices de Manáos, propunha a assembleia que fossem estabelecidas oficinas, que se abrisse asilos nas localidades mais próximas do gentio, onde se receberiam exclusivamente órfãos e menores indígenas. A ideia era descentralizar a formação mecânica e profissional dos indígenas.

Descentralise-se a instrução, creando pequenos institutos de proporções mais modestas do que o que existe na capital, em Barcellos, em Teffé, no Andirá, em Canumã, em alguma localidade mais apropriada do Purús e do Madeira, procurando de preferencia attrair o gentio para essas povoações, ou formar outras em logares de fácil accesso ao contacto com a gente civilisada; e os benefícios futuros serão incalculáveis. É porem, indispensável todo o escrúpulo na escolha do pessoal dirigente, convindo fixal-o de preferencia nos logares já povoados, a estabelel-os nas aldeias dos indios, onde o isolamento em que se vive, no meio de uma sociedade innocentemente dissoluta, pode com facilidade desnaturar a instituição.²⁷⁸

Seria conveniente transportar e criar institutos de ofícios além-Manáos. José Paranaguá ao propor isso, estabelecia que a instrução deveria chegar nos indígenas e fazê-los inserir-se no seio da “civilização” por meio do ensino técnico. Pelo seu relato, vemos um tom depreciativo da educação religiosa, e do trabalho da catechese e civilização. Isso era ruim para os indígenas, e também para os cofres públicos. Era preferível “ensinar os indígenas a serem uteis”.

Ao finalizar seu mandato a 16 de fevereiro de 1884, José Paranaguá destacou que o Instituto Amazonense estava com 119 alunos matriculados “entre os quaes muitos de raça indígena”.²⁷⁹ Todos os meninos frequentavam a aula primária e de ginástica, 48 a aula de música e 24 a de desenho. O aproveitamento dos alunos estava sendo satisfatório tanto nas aulas como nas oficinas; essa satisfação provinha de uma disciplina harmônica, e o convívio social parecia se dar em boa sociabilidade.

Ao expor as atividades em curso na província, Theodoreto Carlos de Faria Couto – presidente da província – determinou que:

A catechese e a educação, e com ellas as colonias orphanologicas para abrigo da infancia desamparada e dos ingenuos, e particularmente dos indios, o ensino de arte, e officios, o melhoramento das missões, os asylos e pequenos institutos profissionaes, a civilização pela acção combinada da lei e da religião, visando antes de tudo a instrucção dos menores e considerando leis sagradas – *a inviolabilidade da vida do homem selvagem e o respeito à sua liberdade, á sua honra, e a de sua família,*

²⁷⁸ idem. p. 45.

²⁷⁹ RELATÓRIO com que o Presidente da Provincia do Amazonas, Dr. José Lustosa da Cunha Paranaguá, entregou a administração da mesma província ao 1º vice-presidente Coronel Guilherme José Moreira em 16 de fevereiro de 1884. Manáos: Typ. do Amazonas de J. C. dos Santos, 1884.

tornando-se efectiva a acção criminal para todos os delictos praticados contra a personalidade do índio, como contra personalidade do homem civilizado. ²⁸⁰

Diferente do seu anterior, Theodoreto Couto, pretendeu unir forças para civilizar os indígenas. Para este, a união entre religião/missões e instrução/oficinas profissionais traria o êxito no contato e no “desenvolvimento civilizatório” para com os indígenas, e formaria um grupo de trabalhadores com aptidões para diferentes misteres.

Essa ação combinada entre a lei e a religião daria uma possível “igualdade” ao indígena, ao meio deste poder circular no mundo do branco por meio da realização de ofícios e praticando a fé do “homem civilizado”. Os preceitos que o presidente propôs, tem uma conotação explícita de romantismo e romantização indígena: que seriam bons, mas estavam constantemente sofrendo delitos praticados pelos civilizados, que tentavam romper com sua personalidade.

As crianças indígenas estavam plenamente entregues ao Estado para serem “domesticadas” se tornarem úteis aos diversos ofícios que a cidade necessitava, como vimos anteriormente, os meninos indígenas eram educados para o trabalho no interior do Instituto dos Educandos, criaram também em Manáos o estabelecimento no qual as meninas eram ensinadas a serem donas de casas e aias, damas de companhia e atuarem na casa da elite. O instituto das moças órfãs, chamado de Asylo Orphanológico Elisa Souto.

Na documentação, as referências ao Instituto são as mais prodigiosas cabíveis. O poder provincial viu nesse estabelecimento uma possibilidade de suplantar a questão da orfandade, e atrelavam-se a esse local múltiplos discursos. Vemos o discurso de caridade, o discurso de benevolência, o discurso religioso, o discurso social, o discurso educacional e pedagógico, o discurso sanitário, todos esses embutidos em discursos maiores que eram o trabalho e a moral ou como o trabalho estabelecia uma moral e o preparo para este serviço era dever do estado.²⁸¹

Porém, este estabelecimento não fora o primeiro (como muitos escrevem) voltado para instrução das meninas órfãs da Província. Em 1860, em sua Exposição Governamental, o 1º Vice-Presidente Manoel Gomes Correa de Miranda, aponta para a instituição de um estabelecimento voltado para ensino de meninas, “um estabelecimento das Educandas”, nos moldes do Estabelecimento dos Educandos, já em pleno funcionamento. O vice-presidente descreve que este estabelecimento foi

²⁸⁰ EXPOSIÇÃO apresentada a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas na Abertura da Primeira Sessão da Decima Setima Legislatura, em 25 de março de 1884, pelo Presidente Dr. Theodoreto Carlos de Faria Couto. Manáos: Typ. do Amazonas de José Careiro dos Santos, 1884. p. 02. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=77&s=0&cv=1&r=0&xywh=-1498%2C-1%2C5011%2C3535>. Os grifos são meus.

²⁸¹ BRAGA... 2016. op. cit. p. 285.

criado pela lei 29 de novembro de 1859, mas foi instalado desde 07 de maio de 1859 com a denominação de Colégio Nossa Senhora dos Remédios.²⁸²

A Província em 1872 era presidida por José de Miranda da Silva Reis, este informa que havia fundado e estava sendo fiscalizado pelo padre Dr. José Manoel dos Santos Pereira, vigário geral da Província e da Paróquia da Capital Manáos, o “Azilo Nossa Senhora da Conceição”. Mantido pela Província, neste estabelecimento haviam naquele momento dez meninas “pobres e de preferencia tiradas das classes das indigenas selvagens”, sendo instituído em forma de contrato com o Governo Provincial, celebrado em 16 de julho de 1869.²⁸³ O presidente também salientou que as meninas indígenas além dos princípios religiosos, aprendiam leitura, caligrafia, ortografia, geografia, história nacional, línguas portuguesa e francesa, música e piano, costura bordados e mais prendas domésticas.²⁸⁴

Mais tarde, o estabelecimento reformado passou a abrigar “moças órfãs”, e desvalidas, já denominado de Asilo Orphanologico Elisa Souto. O ensino asilar, fundado para preparar as meninas ao exercício das artes e ofícios eram essencialmente voltadas para dar esses menores “brutos”, um contato com as regras do trato social e para estes não se perderem na mendicidade e na vadiagem tão comuns no cotidiano citadino de então. Essas infâncias indígenas eram o espelho da província, estavam sendo instruídas para não se perderem nos caminhos errôneos, e também para serem empregados a altura da elite, a altura daquilo que os enriquecidos esperavam. Porém, isso pouco aconteceu de fato. A recusa do indígena a muitas das prerrogativas do ensino asilar é destacada pela imprensa amazonense da época que nos leva a considerar que pouco de fato, faziam para o bem das culturas indígenas essa forma de preparo.

3.3. Benefício da civilização! Histórias cotidianas dos menores indígenas amazonenses

Em meados de 1847, ao passar durante sua expedição pelo Rio Amazonas, o naturalista francês Paul Marcoy percebeu que entre um grupo de índios Miranha que:

[...] Em Caiçara, Ega, Nogueira e Coari podem ser vistos muitos indivíduos desta nação, cuja presença não deve, como antigamente, aos sequestros, mas ao espírito

²⁸² idem. loc. cit.

²⁸³ idem loc. cit.

²⁸⁴ RELATÓRIO APRESENTADO a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na na Primeira Sessão da 11ª Legislatura no dia 25 de março de 1872 pelo Presidente da Província, o Exmo. Sr. Dr. General José de Miranda da Silva Reis. Manáos: Typ.do Commercio do Amazonas, de Gregório José de Moraes, 1872. p. p. 248, 249. Acervo: IGHA.

mercantil de fato, o tempo produziu consideráveis avanços na maneira pela qual os comerciantes ribeirinhos obtêm os seus serviços. *Ao invés de raptá-los como antigamente, eles os compram.* Devemos esse progresso à austeridade das medidas tomadas pelo governo brasileiro ou à dificuldade de agir contra uma tribo desmembrada e dispersa? Não tenho informações sobre o que converteu a transação numa mera questão de conveniência mútua, mas estou certo de que os moradores daquelas vilas, *ao invés de caçar brutalmente os nativos, limitavam-se a comprar suas crianças. Entre os Miranhas, um pai nunca se recusa a negociar o seu filho por dois ou três machados, ou uma mãe a ceder sua filha por cinco metros de pano de algodão, um colar e uns berloques dourados.* Desse intercâmbio comercial entre a civilização e a barbárie resultou a população de jovens Miranhas de ambos os sexos que pode ser vista nas vilas e povoados do Amazonas, desde Alvarães-Caiçara até a Barra do Rio Negro.²⁸⁵

O relato de Marcoy apresenta um aspecto relevante daquilo que viu na província: a comercialização de crianças indígenas. Na Amazônia, esse comércio era presente desde tempos coloniais, porém, em sua maior parte de uma forma agressiva e hostil nos raptos e resgates como apresentou o naturalista. No período imperial, essa prática permaneceu e, estava repleta de ressignificações inclusive por parte dos indígenas, que como o grupo Miranha apresentado pelo viajante, já davam novos significados as trocas comerciais, a troca de seus filhos tem mais uma dimensão simbólica que comercial em si.

Concordando com Marcio Henrique quando este propôs que as crianças índias passaram a servir de brindes, que havia um interesse por parte do branco, mas também por parte do índio nisso. Nisso, a “percepção de que mesmo seres humanos poderiam figurar nas trocas com os regatões deve ter causado profundo impacto entre as comunidades indígenas”.²⁸⁶

Se nos relatos, exposições e falas dos presidentes da província, e nos relatórios dos diretores da instrução pública, diretores do estabelecimento dos educandos e do visitador da instrução pública, tudo parecia, mesmo que precariamente acontecer, “aos bons olhos da moral e dos bons costumes”, nas páginas da imprensa amazonense, a vertente era outra: o pouco que podemos ouvir dos alunos, e sua relação no interior do educandário nos é fornecido pela imprensa do período.

Uma das mais significativas ocorrências eram as fugas, e uma das mais expressivas ocorreu em 1869, quando:

²⁸⁵ MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Trad. de Antonio Porro. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas. Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001. p. 128. Os grifos são meus.

²⁸⁶ HENRIQUE, Márcio Couto. *Sem Vieira nem Pombal: índios na Amazônia do século XIX*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018. p. 199.

Sabendo S. Exc. que 4 meninos, que haviam fugido do estabelecimento dos Educandos, se achavam em um sitio a 9 legoas de viagem de Serpa, mandou-os capturar e trouxe-os consigo.

Tres d'esses educandos tentarão evadir-se da prisão em que se achavam no estabelecimento, armando-se com 1 chaço e facas e arrombando a mesma.

S. Exc. foi ao estabelecimento fez castigar 2 e os prendeu na referida prisão, e os vai remeter para a marinha.²⁸⁷

A fuga desses quatro meninos, e a denúncia contida nas entrelinhas da notícia apresentam um pouco de como se estabeleciam a disciplina e a relação com os educandos: se por um lado, como apresentamos anteriormente, os presidentes de província, e diretores do estabelecimento apresentavam uma “perfeita harmonia”, no exemplo acima, vemos que a relação era outra. Os 4 meninos fugiram do estabelecimento pois se encontravam detidos na prisão do estabelecimento. Havia então, como afirma o redator da notícia uma prisão no interior do estabelecimento.

Sobre essa notícia, Irma Rizzini, considerou que:

A tentativa frustrada de fuga resultou em castigos determinados pessoalmente por Wilkens de Mattos para dois deles, sendo a pena disciplinar máxima arbitrada, isto é, o ingresso na Marinha. O presidente não emitiu as ordens de seu gabinete – fez-se de corpo presente na punição dos meninos. A autoridade máxima da Província se empenhava para manter a ordem na instituição, visitando-a semanalmente. [...] ²⁸⁸

O próprio presidente provincial encarregou-se de punir os desertores. Prosseguindo Irma Rizzini, destacou que:

A atuação direta do presidente na correção dos desvios dos educandos demonstra a importância que a instituição adquiriu para a Província, impondo ao seu chefe a urgência de debelar a indisciplina. O castigo exemplar, prontamente determinado pela autoridade, certamente causou impressão no corpo de educandos e mesmo no pessoal da Casa. O ingresso forçado na Marinha era tido como uma pena das mais cruéis, a saber, pela discussão engendrada entre deputados liberais e conservadores na Assembléia paraense no ano de 1883. Os liberais defendiam a pena máxima do envio dos educandos considerados incorrigíveis para assentar praça nas companhias de marinha, a exemplo do regulamento da Casa de Educandos do Maranhão, tido por “estabelecimento modelo.” ²⁸⁹

O envio forçado para o serviço na Marinha, mostra mais um dos usos dos indígenas no locus provincial: as forças armadas, que naquele momento carecia de jovens para compor seu quadro, e, pouco interessava como apontam pesquisadores da temática, a “jovens das elites”

²⁸⁷ JORNAL CORREIO DE MANÁOS, sexta-feira, 26 de novembro de 1869. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

²⁸⁸ RIZZINI, 2004. op. cit. p. p. 267, 268.

²⁸⁹ idem. p. 269.

que preferiam ingressar na magistratura ou na medicina.²⁹⁰ E de tudo era feito para não manchar a reputação de instituição disciplinar que o estabelecimento dos educandos pregava.

Em sessão especial no dia 05 de julho de 1877, o Jornal do Amazonas, apresentou uma crítica mordaz ao estabelecimento dos educandos. O autor do artigo inicia seu texto enaltecendo a lei que extinguiu o estabelecimento dos educandos artífices, pois este enquanto instituição pública era um “crime de lesa-humanidade”, um “monstruoso atentado”, aos cofres públicos e a humanização dos alunos.

O destaque do artigo é uma crítica veemente ao exorbitante custo que o estabelecimento estava acarretando aos cofres públicos, mas por detrás de sua fala, podemos verificar situações da sociabilidade amazonense de então. Segundo o autor o número de alunos educados e preparados no estabelecimento era insuficiente, irrisório, e que esses alunos, se quer “existem na província, são absolutamente invisíveis, porque ninguém os conhece, nem sabe de parte alguma d’ella onde estejam ou residam”.²⁹¹

Foi esta casa de educação popular creada pelo fallecido conselheiro Furtado, quando presidente desta, com o louvável intuito de subtrahir a ociosidade e ao vicio algumas dezenas de creanças desvalidas, que, convertidas em bons artesanos, poderiam mais tarde prestar a sociedade relevantes serviços. Raríssimos são os que de lá tem sahido por promptos, e destes mesmos, quasi analphabetos, e péssimos artistas, nem um há que tenha exercido o officio por mais de um ou dois annos: no fim deste curto período abandonam o trabalho liberal para que foram destinados, e como tantos outros, *internam-se nas mattas em busca da castanha, da salsa e da borracha, que é o trabalho mais da feição e do gosto da gente de sua classe.*²⁹²

Segundo o autor, pouco se fazia, de fato pelos menores inseridos no estabelecimento, muitos dos quais, saiam de lá com ruim ou quase nenhum letramento e, ou, uma formação deficiente, nas artes e ofícios, parecia não estarem no padrão idealizado pelo autor do artigo. Ponto interessante é que ainda, de acordo com a informação do autor do texto, é que o máximo que se viu fora um desses trabalhadores exercendo seu ofício, foi até dois anos.

Creio que optar por não exercerem os ofícios que “foram ensinados”, era uma opção dos indígenas e lhes dava certa autonomia. Se o trabalho dependia deles, eles podiam não querer exercê-lo, ou ainda não o exercer com perfeição e assiduidade. A sensibilidade destes enquanto

²⁹⁰ Segundo alguns apontamentos da Companhia de Aprendizes Marinheiros, organização que fora introduzida em algumas províncias com o intuito de alistar membros a corporação, muitos “jovenzinhos índios” foram encaminhados a esse serviço no Amazonas. Voltarei a esse assunto no Capítulo Sexto que abordarei o uso dos índios.

²⁹¹ JORNAL DO AMAZONAS, 05 de julho de 1877. Anno III, nº 102. Manáos, 1877. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

²⁹² idem. Os grifos são meus.

trabalhador é notória no Amazonas nesse período com formas diferenciadas de resistências sensíveis ao ideal imposto. O trabalho e a instrução para os indígenas era algo que não diferenciava tanto em sua vida, suas idiossincrasias partiam quase sempre da relação comunal, e com a natureza, sem a produção acelerada e demasiada que o capitalismo engendra, e, preferiam ir buscar nas matas o suficiente para sua subsistência e para comercializarem na cidade, e nas ribanceiras.

A crítica maior e mordaz por detrás dessa notícia é ao autor do projeto do estabelecimento: padre Daniel, considerado “inimigo da instrução”. Segundo as entrelinhas, o superfaturamento e os custos exorbitantes, sabotavam a ideia do estabelecimento. O defeito assim, não estava na ideia, mas na execução. O mesmo discurso foi apresentado com relação a catechese e civilização, como apontamos anteriormente, os diretores e missionários desta, como os diretores e mestres do estabelecimento dos educandos, além da desídia, mantinham interesses pessoais com relação aos indígenas e de tudo faziam para terem proveito disso.

O *status quo* que se encontravam os menores indígenas levados para a capital da província, nem sempre convergia com a promessa de educação e profissionalização nos padrões humanos e éticos. Pesquisando jornais do período, nos defrontamos com diferentes queixas e denúncias sobre os “menores” que habitam a cidade, e muitos dos quais estavam “entregues ao relento”, na vadiagem e mendicância.

Em fins do oitocentos, na província tinha-se uma diversidade de casos de tráfico de menores índios de forma horrenda. Em 27 de agosto de 1881, o presidente da Província Alarico José Furtado, informa a Assembleia Legislativa que o juiz de órfãos deste Termo expandiu um mandato para que o cidadão Alexandre Nogueira de Lacerda, residente na povoação de Alvarães entregasse os dois órfãos que se achavam em seu poder. Se tratava de menores indígenas que seriam traficados para serem comercializados em Manáos, a fim de servirem como escravos a particulares. O presidente informou que houve muita oposição por parte de Nogueira de Lacerda, que com sua dureza, feriu ao subdelegado regional. O mesmo foi indiciado.

Já no ano seguinte, 1882, sete meses após o ocorrido, na cerimônia de entrega da administração provincial, Alarico José tornou a mencionar o caso dos dois órfãos. O presidente reiterou sua fala do dia 27 de agosto de 1881, agora afirmando que se tratavam de dois menores índios, que foram levados para Manáos e ficaram em sua guarda. Um dos dois falecera no Hospital da Caridade, e o outro se encontrava na antiga Casa dos Educandos, confiado aos cuidados do Reverendo Sr. Vigário Geral. Alarico José afirma que pesquisou onde residiam os

pais destes menores, afim de “efetuar sua restituição”, porém não teve êxito em sua busca. “A não poder ser estabelecido com toda a segurança quaes os paes d'esse índio, creio que o melhor destino a dar-se-lhe é o de envial-o para a companhia de menores. Ficará por esse modo ao abrigo, da miséria e poderá vir a ser um homem util a si e á sociedade”.²⁹³ O menor, caso não fossem encontrados seus pais, seria encaminhado a companhia de menores.

As autoridades judiciais e policiaes da provincia, reiterei em 24 de Feveireiro ultimo, as recommendações que, por varias vezes e em diversas épochas, tem sido feitas por esta Presidencia no intuito de proteger os indios e pôr um paradeiro á esse commercio revoltante, que consiste em arrancar-os de suas malocas ou comprar-os, para empregal-os na extracção da gomme elastica; ou dal-os como criados á pessoas da capital desta provincia. Commercio indigno, que revolta todas as fibras da natureza humana, que fere as leis divinas e os sentimentos sagrados da familia, que póde provocar difficuldades internacionaes e substituir, eu já o disse, n'esta provincia a escravidão negra, que tende, a desaparecer sob a influencia dos princípios christãos, pela, escravidão vermelha.²⁹⁴

O comércio de menores índios foi prática constante na província e já vinha acontecendo a certo tempo, como destaca Alarico Furtado. No relato fica ainda evidente o locus onde seriam introduzidos esses indígenas: sendo tirados de suas malocas e comunidades, seriam empregados na extração da goma elástica – negócio que em fins do oitocentos, aumentou no Amazonas, ou o mais instigante e silencioso destino que era o uso nas residências da sociedade amazonense que residiam na capital.

Confio que esse commercio irá desaparecendo sob a acção energica da autoridade, auxiliada pelos bons cidadãos, e eu tenho a satisfação de registrar n'este relatorio, que além dos dois indios, a que acima refiro-me, não tive noticia de outros, que viessem para esta capital e fossem aqui distribuidos como criados.²⁹⁵

Nos parece que mesmo com seus esforços o comércio não desapareceu, as fontes após o mandato de Alarico Furtado, continuaram apresentando menores indígenas sendo comercializados e levados a Manáos de forma hostil e ilícita. Ao finalizar esse tópico da sua exposição, o presidente disse que os custos com o menino indígena que estava confiado aos cuidados do Vigário Geral correriam por conta da Presidência.

Com este relato, é possível verificamos que o tráfico, rapto e comércio de crianças indígenas na província não era uma questão desconhecida, mas antes disso uma questão de leis

²⁹³ EXPOSIÇÃO com que o Ex-Presidente do Amazonas, exmo. Sr. Dr. Alarico José Furtado, passou a administração da Província ao 2º Vice-Presidente, Exmo. Sr. Dr. Romualdo de Sousa Paes de Andrade. Manáos, 07 de março de 1882. p. 20. Acervo IGHA.

²⁹⁴ idem. loc. cit.

²⁹⁵ idem. loc. cit.

e jurisprudência. Embora o presidente afirme não ter conhecimento de outros casos da natureza, há uma diversidade de fontes que apresentam bem esta questão, mesmo posterior ao seu mandato.

Nos primeiros anos da década de 1890, já no período Republicano, as notícias sobre o tráfico e rapto de menores indígenas propagavam-se com intensidade. Na quinta-feira, 23 de fevereiro de 1893, um redator do Diário de Manáos, assim expunha essa realidade:

Benefício da civilização!

A titulo de Benefico á civilização! os primitivos exploradores das florestas do Amazonas, ávidos de fortuna, devastavão os rios, assaltavão as malocas, atiravão sobre os indios que se recusavão submeter-se, amarravão e amordaçavão os outros a pretexto de chamal-os aao gremio da civilização, como se tratasse de uma caçada de homens!...violentados por essas nefandas expedições também denominadas: - Descimento de índios - que tinham por unico fim escravisal-os; depositavão-nos no Curral (Caiçára - em lingua indigena) nome affrontoso que derão ao lugar ainda hoje infelizmente conhecido no Rio Solimões. Ali, como animaes, os infelizes filhos das selvas erão vendidos como escravos e flagelados de modo brutal!²⁹⁶

O autor do texto à início esclarece que o “benefício da civilização” que sempre fora predatório e devastador com o indígena. Há uma alusão histórica na qual o redator escancara os descimentos como nefandas expedições que escravizavam o indígena e o comerciavam como objetos de uso. Nisso, “as mães separadas dos filhos e uma grande parte de vidas desimadas pelos açoutes, pela fome e miseria, tudo em fim era insufficiente para tocar aos brutaes instinctos dos nossos expedicionarios, que, como negros das costas d'Africa, não se distanciavão”!²⁹⁷

O grito d'afflição de tamanho barbarismo não deixarão felizmente de ser acodidos pela humanitaria carta de Lei de 6 de Junho de 1755 que aboliu semelhante commercio, até então legal e considerou os indios do Pará e Maranhão isentos da odiosa escravidão.

Este reconhecimento dos direitos sagrados de tantos mi hares de homens, essa lei santa e humanitaria, que vinha pôr cobro a tantas scenas de atrocidade e violencias, e apresentada pelo grande ministro de D. José, por esse homem extraordinario, que se chamou Sebastião José de Carvalho e Mello, depois Marquez de Pombal.²⁹⁸

²⁹⁶ JORNAL Diário de Manáos, quinta-feira, 23 de fevereiro de 1893. p. 02. Acervo Biblioteca Nacional Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=716642&PagFis=2282&Pesq=%22beneficio%20a%20civiliza%c3%a7%c3%a3o%22>

²⁹⁷ idem. op. cit.

²⁹⁸ idem. op. cit.

A lei de 6 de julho de 1755, estabelecida pelo Marquês de Pombal, ditava entre outras coisas a garantia de terras reservadas aos índios “[...]. Os índios no inteiro domínio e pacífica posse das terras... para gozarem delas por si e todos seus herdeiros”. A historiadora Patrícia Melo, considerou que a oferta de mão de obra africana fora reduzida na Colônia, levando o governo a propor algumas mínimas garantias ao acesso a mão de obra indígena²⁹⁹. Logo, a publicação dessa lei, chamada de “Lei de Liberdades” de 1755, ainda no período da Amazônia Portuguesa – colonial -, foi considerada uma forma de designar o poderio sobre a mão de obra indígena, pois estes não se submetiam ao poder português. Ainda em concordância com Patrícia Melo, o mantimento dessa mão de obra, dependeu de diferentes medidas, onde se destaca como primeira o Diretório de 1757, estabelecido no período Pombalino. Por outro lado, a lei de julho de 1884, foi a lei que encerrou a escravatura na Província do Amazonas, se antecedendo quase quatro anos do restante do Império, no governo de Theodoro Carlos de Faria Souto.³⁰⁰

O confronto porem da lei aurea de 10 de Julho de 1884 com esta, quanto a sua fiel observancia, é vergonhosa, triste e lamentavel!

A de 10 de Julho, feliz, rapida em sua plenaria execucao; a de 1755, particularmente para o Amazonas somente modificou, mas não extingiu o commercio, a sujeição, o máo trato e violencias aos pobres indios que tiverão, a infelicidade de mais soffrerem a proporção que os escravos desamparavão a casa de seus ex-senhores, substituindo-nos de modo ainda mais vergonhoso.³⁰¹

Mesmo com a promulgação da “lei áurea” do Amazonas, a lei 10 de julho de 1884, a comercialização de indígenas era comum. Percebemos que mesmo após anos de extinção e da proibição da escravização e do comércio dos indígenas, essa prática permanecia constante na província, adentrando a república. Havia um sentimento de saudosismo pombalino, pois se acreditava no século XIX, que diferente de séculos anteriores, especialmente o XVIII, os indígenas não “teriam um protetor”, alguém que zelasse por eles, estavam assim “sem Vieira nem Pombal”, figuras sempre associadas ao cuidado com eles.³⁰²

²⁹⁹ MELO, Patrícia. Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano. Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/patricia%20melo%20sampaio.pdf>.

³⁰⁰ BRAGA, Bruno Miranda. Batizados, mercadorias, rapto e tráfico, trabalhadores e aias: infâncias indígenas na capital da borracha – Manáos 1880-1907. In: SARAIVA, Isabel Silva, SANTOS, Johmara Assis dos. *Faces da Amazônia: retratos da diversidade de um povo*. Curitiba: CRV, 2018. p. p. 54, 55.

³⁰¹ JORNAL Diário de Manáos... 1893. op. cit. loc. cit.

³⁰² Ler mais sobre essa questão em: HENRIQUE, Márcio Couto. *Sem Vieira nem Pombal: índios na Amazônia no século XIX*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

De forma que com a libertação dos negros quasi que trouxe como consequencia a nova escravisação dos indios orphãos, do Beneficio da civilisação dos duros tempos coloniaes.

No Purús, Juruá, Madeira não ignoramos a maneira porque é o pobre indio tratado pela faina dos regatões e extractores que os vedem a pretexto de que lhe são devedores, (divida que nunca saldão) arrancão-lhes os filhos com enganosas promessas ou trocã com futilidades.³⁰³

Lembremos que em 1882, Alarico Furtado já dizia que a escravização negra tenderia a desaparecer no Amazonas, em detrimento seria substituída pela “vermelha”. O autor do artigo afirma que a “eliminação” legal da escravização africana, quase acarretou a escravização dos índios órfãos, tudo isso em nome do beneficio da civilização. Nesse sentido, no Amazonas de então, “constantemente vemos com disgosto essas pobres crianças cobertas de farraspos nos vapores que demandão aquelles rios conduzidos a semelhança de animaes domesticos (chirimbabos) como incommenda ora para esta capital e as mais vezes para fora do Estado e mesmo do Paiz, onde não mais voltão”.³⁰⁴

Os indios assim desesperados pelo roubo dos filhos, de seo penoso trabalho, máos tratos e desconhecendo a acção da justiça, não trepida accomenter os civilisados por um desforço natural e não por instincto malevolo que muitas vezes se lhes quer imputar.

O Rio Branco que contem não pequenas tribus de indios é o unico felizmente que faz honrosa selecção. O indio ali é melhor tratado, não se lhe tirão os filhos. É raro registrar-se factio desagradavel quanto o seu procedimento com os civilisados, aos quaes tambem dispensão toda attenção que lhe é peculiar, e emprega a maior disposição excencialmente para o trabalho.³⁰⁵

Neste ponto o autor apresenta como os pais e mães que tinham seus filhos roubados reagiam a tal feito, ficavam desesperados e a pensar o que os aguardava: um penoso trabalho e maus tratos, um destino que por certo não desejariam para seus menores. Um fato curioso apontado é que segundo o redator, na região do Rio Branco que possuía grandes e numerosos grupos étnicos, não havia o roubo de crianças indígenas. Parecia haver uma constância peculiar nessa região, porém percebemos que essa constância era que os “índios dessa localidade estariam mais dispostos ao trabalho”.

Tudo era movido visando o trabalho indígena; a maior parte das políticas, regimentos, leis e atitudes para com estes visava suplantar a “necessidade” em se ter pessoas para o trabalho. Essa particularidade da província do Amazonas, se comparada as demais províncias mostra que

³⁰³ JORNAL Diario de Manáos... 1893. op. cit. loc. cit.

³⁰⁴ idem, ibid.

³⁰⁵ idem, ibid.

as relações do império para com os indígenas assumiam em cada localidade interesses pessoais e, quanto mais o poder imperial tentava impor uma postura que enquadrasse em uníssono todos os grupos do Brasil, as peculiaridades e necessidades regionais tendiam a se destacar. E isso não era apenas para a hileia no Amazonas, na própria capital provincial, a situação para com os indígenas era de demasiadas hostilidades. Nisso, o redator do texto mediu que:

Na capital do Estado, é penoso não só ver a maneira lastimosa porque são mantidos a maior parte dos infelizes índios apurinans, japurás etc, e sejamos francos, mesmo os infelizes orphãos, que a pretexto do ensino são tirados das mães e entregues á pessoas que muitas vezes não tem a precisa moralidade, meios de educar, e outras vezes a família que alem de maltratarem, a pretexto de um cem numeros de futilidades, até ciumes, fazem das raparigas amas seccas, que é o menos, vendedeiras de doces, fructas, bungingangas etc, pelo mercado e ruas da capital vestidas de um modo immundo que causa comiserção.³⁰⁶

No ano de 1883, José Paranaguá, incumbiu pessoas de encontrarem e encaminharem menores indígenas para Instituto Amazonense, com o pretexto de serem esses educados e instruídos em oficinas. No excerto da publicação acima, o autor apresenta essa mesma alegação. As fontes se entrelaçam. Se por um lado o discurso nas fontes oficiais apresenta portentos, nas fontes cotidianas a realidade é “escancarada”. O destino dos menores e órfãos indígenas enviados a Manáos eram outros, até porque a adoção ou recusa das práticas culturais e instrutivas dos “civilizados” eram na lógica indígena utilizados para fins próprios, que nem sempre convergiam ao idealizado pelo poder imperial.

Uma denúncia interessante está nas entrelinhas desse fragmento é o das meninas que muitas vezes eram entregues a famílias com o intuito de educa-las, porém pela falta de moralidade dessas pessoas essas “raparigas” eram utilizadas como amas secas, mas o mais depreciativo era a situação dessas meninas quando postas nas ruas como vendedeiras de doces, frutas ou bugigangas, trajando roupas de aparência desagradável. Continuando sobre a condição das meninas indígenas que comercializavam gêneros e circulavam pelas ruas da capital Manáos:

Encontramo-as a cada passo, neste lamentavel estado. improprios a civilisação e ao decoro da nossa sociedade, pelas tabernas e quanto logares improprios, que se lhes deveria evitar, mas que infelizmente só tem servido para d'alli serem seduzidas pela soldadesca, que quase sempre são os mortaes, que tirão melhor partido com essas infelizes.³⁰⁷

³⁰⁶ idem, ibid.

³⁰⁷ idem, ibid.

De uma forma suave, o autor do texto nos apresenta que as meninas frequentavam ambientes hostis para sua faixa etária, e que serviam assim de objeto de desejo e de peripécias sexuais para muitos soldados que, possivelmente as violavam. Ou seja, havia, como colocou o redator, uma contradição da civilização, uma vez que as meninas “sem muita demora vão dar ellas entrada as hospitaes já em estado muitas vezes de verdadeira lastima ou andar ahi pelas ruas e caixoeiras a vagabundar na mais crassa devassidão!”³⁰⁸

Por conseguinte, lemos:

As vezes, as pobres orphãs, alem do ensino que lhe proporciona a mestra é este completo pelo mestre ou tutor, filho ou afilhado da casa mimoseando-lhe com o estado interessante no qual é incontinente deixada no olho da rua!! Outras muitas circumstancias, concorrem para infelicidade destas desventuradas.

A mestra, se ha de chamar o mestre ou filho ás contas, uma vez descoberto este fracasso, entende-se com a paciente a que julga sempre a unica culpavel no caso e é condemnada a quantos martirios ou judiarias se pode imaginar, enquanto não é seguido o preceito do -- olho da rua!³⁰⁹

Nem tudo eram portentos no interior do Asylo Orphanológico, ou nas casas de particulares as quais as meninas eram entregues para servir. O sentido de “entregues para servir” parecia ter uma ampla conotação na qual as meninas eram utilizadas em muitas situações as quais estavam impostas. Assim,

Parece incrível, mas temos presenciado a desfaçatez de uns tantos degenerados - tutores ou chefes de familias que blasonar do caso que acabamos de expor!

Eis mais ou menos o modo quasi invariavel com que a orphan é obrigada as mais das vezes a compensar o ensino que lhe dão os seus tutores.

O Azylo Benjamin Constant - não comporta de certo todas estas infelizes creaturas, mas terão alli maior numero d'ellas se não estivessem os seus lugares occupados pelas intrusas de paes e mães abonadas ou em condições menos precarias quanto as que verdadeiramente deverião merecer este favor e para cujo fim instituio-se aquelle estabelecimento de educação.³¹⁰

O autor apresenta outro aspecto da instrução pública de então: muitos desses menores, desvalidos, e em sua maior parte, indígenas, eram trazidos e mantidos nos asylos e institutos parte pelo poder público, parte por doações de “benfeitores” que assim exerciam a “caridade cristã”³¹¹, mas o discurso da caridade era uma falácia haja vista que, essas meninas “eram

³⁰⁸ idem, ibid.

³⁰⁹ idem, ibid.

³¹⁰ idem, ibid.

³¹¹ Diferente do que ocorria nas brenhas da mata, nas demais regiões do Amazonas, a vida na Capital Manáos em meados do século XIX estava em constante mudanças de sensibilidades e sociabilidades. A capital como receptora de grandes concentrações de letrados, políticos se mesclou amplamente das culturas vindas “de fora”, um dos

obrigadas as mais vezes a compensar o ensino que lhes dão os tutores”; ou seja: em algum momento esse “óbolo” seria “cobrado”. A autor afirma que isso era um enorme mau trato, e o “máo trato de que estes infelizes são victimas é doloroso e a tanto não chegavão os applicados aos escravos, porque emfim estes custavão dinheiro e aquelles um simples presente de um amigo seringueiro, comandante de vapor”, a diferença apontada pelo autor com relação a escravização e o tráfico das crianças índias é que “se é indio, e se é orphão pelo proprio Juiz que quasi sempre é illudido nestas requesições e empenhos.”

Tudo em nome do benefício da civilização. As crianças eram espoliadas e impelidas até mesmo do contato com sua família. Ao serem levadas para Manáos, as crianças indígenas eram inseridas num novo mundo, porém também ajudaram a criar esse novo mundo fazendo com que a cultura e sensibilidade da província fossem resultado de um hibridismo cultural por completo.

Se por um lado as meninas apontadas pelo autor do texto estavam numa situação de hostilidade predatória, os meninos não se encontravam em diferente situação uma vez que “os orphãos -rapasinhos- em fim, são homens, quando não adquirão o ensino precioso a sua via é menos precaria, com quanto tenhamos rasão de sobra para lamentar essa turba dos moleques e a jogar pincho nas esquinas e ruas.”

Com o estabelecimento dos Educandos, que grandes proveitos têm dado nestes ultimos tempos, acontece quasi infelizmente a mesma cousa que com o Azylo Benjamin Constant -mais afilhados do que propriamente necessitados-. A despesa com estabelecimento da ordem do Educando nunca é demaziada; antes dê-se-lhe melhores proporções e augmente-se o numero dos infelizes, que quando não tenham muito a ganhar com o ensino ao menos será um futuro vagabundo de menor.³¹²

Neste trecho, o autor apresenta que no estabelecimento dos educandos estavam ingressando mais afilhados que os necessitados, assim como acontecia no asylo das órfãs. Ambos locais eram prescritos por lei que sua prioridade eram os menores indígenas e desvalidos, porém, a prática apresentada neste artigo era outra e ia contra o estabelecido legalmente. De fato, em vários momentos os presidentes de província lastimavam a superlotação dos locais, e politicamente astutos afirmavam nada poder fazer pelas solicitações de ingresso que continuamente recebiam. Finalizando sua escrita, o autor considerou que cabia

exemplos era a constituição da fé católica, que por ali era majoritária e seguir seus preceitos era “consolidar a boa índole”. Nisso praticar a esmola e a caridade junto aos mais necessitados eram uma prática presente na sociedade de então.

³¹² JORNAL Diario de Manáos... 1893. op. cit. loc. cit.

as autoridades preservar a salvaguarda e as liberdades de direitos humanos, e, “pugnando por nossa vez pelos infelizes sobre quem pesa ainda uma pressão impropria da epocha em que vivemos e chamal-os ao gremio da civilisação a que tem elles justo direito, pois são brasileiros e amazonenses como nós”.

Essa fonte lida, transcrita e comentada nos apresenta em sua complexidade como as infâncias indígenas eram inseridas no cotidiano amazonense em “benefício da civilização”, reiteramos que essa notícia data de 1893, no novo regime político que é a República, mas figura bem que a questão do indígena era de um trato similar antes – durante- depois do império regida por lógicas exteriores as práticas e idiossincrasias dos grupos étnicos do Amazonas.

Neste capítulo apresentei as nuances desta premissa do poder público que era a Instrução Publica. Foi oportuno ver que as práticas da instrução tinham valores diferenciados em se tratando do indígena: este era encaminhado para uma formação que validasse uma possível utilidade de seus serviços – diga braço -, para exercício dos simples ofícios do cotidiano: carpintaria, encanamentos, obras e construções, cozinha, aias e etc., nisso é possível apontar que a província estava para o indígena como o indígena estava para a província. Nesse jogo de fazeres múltiplos, esses indígenas lograram maneiras de fazer, se inseriam nas mais diferentes esferas para prontamente exercer ou não aquilo que estava sendo-lhes imposto. O modus de ser indígena muitas vezes contrariava o ideal almejado de enquadramento, muitas vezes aceitava. Tudo na inconstância do modo de ser do indígena era em vista de sobrevivência.

Nesta primeira parte, a cabeça, trabalhamos com uma “política indigenista” que se criou no Império do Brasil sob à guisa de D. Pedro II. Mostramos como essa cabeça, pensava e agia com os indígenas e, como esses, confundiram e deram dor a essa cabeça. Assim sendo com a criação da imagem do indígena, proposta de uma intelectualidade ligada ao IHGB, as discordâncias sobre o papel deles na história, e como os civilizá-los ou atrai-los ao núcleo social fazia com que o pensamento da época propusesse formas estapafúrdias para o trato dos “selvagens errantes”.

Ao propor a catechese e civilização como único mecanismo de contato direto do poder imperial e provincial com os indígenas, a política indigenista ganhava aparentemente ação e saía da cabeça para a prática, a ação. Mas a doutrinação religiosa, e a missionação um tanto defasada contrariava o progressismo e os ideais de emancipação que o oitocentos engendrou, diferentes maneiras de fazer/refazer por intermédio da igreja o contato com os indígenas desandaram, como apresentei.

Por fim, a instrução deveria formar “cidadãos polidos” e trabalhadores de ofícios, e nesse modo, se alcançaria a almejada civilização. Mas os indígenas tinham/tem seu modo de agir, tem sua forma de pensar, tem sua alma, tem suas pernas para fugir, e braços e mãos para remar, pescar e colher. E isso também chama a atenção do branco. Se por um lado, a cabeça pensava, arquitetava maneiras de impor aos indígenas sua normatização, os membros superiores e inferiores agiam contra essa imposição.³¹³

Na segunda parte, apresentaremos como se davam as relações, o contato e principalmente a sociabilidade entre indígenas e não indígenas de então. Se a política imperial e provincial preferiu os enquadrar e alterar suas ações, os viajantes naturalistas, conviveram com eles e nos legaram uma narrativa repleta de sensibilidades, mesmo que fantasiosa em alguns momentos.

Nessas relações, o modo de ser indígena em diferentes situações era utilizado como ideal, como forma de fazer importante em meio ao ethos amazonense. Mostrarei como se estabeleceu o cotidiano, e como os indígenas estavam presentes, atuando, negando e incorporando maneiras a sua maneira de fazer!

³¹³ A analogia com um corpo humano foi escolhida para dividirmos e estruturarmos esta tese. As vezes num corpo tudo se comunica, age com lógica premeditada. Em certos momentos, os sentidos diferem das ações, principalmente do pensamento. Nessa proposta, a cabeça aqui representada pelo estabelecimento de ideias, ideais e políticas para com os indígenas, mostra que estes sabiam o que estava sendo esperado de seus corpos e enquadramentos. Mas, os seus membros superiores, e inferiores, a ação corporal, diferia daquilo que a cabeça ordenava, e estabeleciam modos de fazer mesmo que noutra lógica, uma dominante.

PARTI 02 (Os membros superiores e inferiores)

Sociabilidades, libridismos e apropriações no cotidiano provincial

Velas Brancas

Rio, meu rio...Não tenhas medo
Velas brancas apontam para o norte (bis)

Amazonas! (2x)
Ê iê! Ê iê! Ê iê...

Cerrado de névoa distante
Não permite definir tua imagem
Aos olhos cobertos com véu
Minha tela em aquarela
Lutarão sim! Lutarás
Com chama das aras não poderás apagar
Sono, dormir! Quem poderá sonhar?
Ao sabor dos bravos
Um norte desconhecido

Lutar contigo é em vão
É tentar domar teu doce imerso
Profundezas de águas barrentas
Labirintos infinitos de soberbos titãs
Meu rio!
És o que traga monstros de carvalho e cedro
Trazidos de muito longe
Quantas nações floresceram
Sempre sublimando o teu trono
Tupi-Guarani (hei hei...hei hei)
Continente de águas
Onde as estrelas resvalam seus raios
Na voz rouca e triunfante
Grita teu nome até o mar

Amazonas! (2x)
Ê iê! Ê iê! Ê iê...

Composição: Ronaldo Barbosa. Boi Bumbá Caprichoso, 2000.

CAPÍTULO QUARTO:

Entre oceanos e rios: os naturalistas no Vale Amazônico e os indígenas

Os caminhos dos rios da Província do Amazonas, com suas sinuosidades, suas vias meandras seu meio biótico e principalmente suas gentes, faziam desses espaços, caminhos de ampla sociabilidade, na qual essas gentes percorriam esses caminhos com seus fazeres e seus saberes cotidianamente.

Desde séculos anteriores, aventureiros, naturalistas, viajantes e cronistas percorriam esses caminhos de desvendar o Amazonas. Francisco Orellana, Loppe de Aguirre, Alexandre Rodrigues, foram uns dos que já haviam se aventurado outrora no Amazonas. No século XIX, a prática das viagens de expedição e conhecimentos se intensificou uma vez que com a anexação da Amazônia ao território do Império, os viajantes impulsionados, ou auxiliados pelo imperador passaram a incluir cada vez mais a recente província em seu trajeto de viagens.³¹⁴

O produto dessas viagens em sua maior parte fora publicado a posteriori em forma de relatos de viagens: esses relatos tornaram-se para nós historiadores culturais fontes de uma diversidade de práticas existentes naquele período. Em seus relatos verificamos os caminhos, os toques, os palpáveis, as falas... o sensível está expresso. Destacamos que entendemos a “verdade” do viajante como uma “verdade exótica”, diferente, afinal eles vinham conhecer o “diferente”. Então o seu olhar é sempre aguçante e cheio de sentidos.

O sentido de usarmos o relato de naturalistas é que eles conviveram junto, próximo aos indígenas. Sua narrativa é cotidiana, apresenta aspectos etnográficos de como os indígenas pensavam, faziam e agiam em suas comunidades. As conversas que os viajantes tiveram com os indígenas, muitas vezes mediadas por tradutores, intérpretes (que em geral eram indígenas ou caboclos), nos mostram a proximidade que esses homens e mulheres do além-mar tiveram para com os mundos do Amazonas indígena, muitas conversas nos revelam o modo de pensar e agir de diferentes grupos indígenas, bem como seus anseios e perspectivas da história.

Neste capítulo apresentarei o cotidiano indígena, sua organização, luta, anseios e saberes. A metodologia de leitura das fontes deste capítulo é amplamente a abordagem da História cultural: com essa vertente teórico-metodológica, é possível ver além de “verdades ou mentiras”, ou “fantasia ou realidade” nos discursos dos viajantes. Antes disso, eles são aqui considerados partícipes, pessoas que vivenciaram nuances da história, mesmo que apelando a

³¹⁴ Grandes viagens já haviam sido realizadas, porém, pela própria organização administrativa, no norte do Brasil preferiam chegar ou partir até o Pará, que foi por todo esse tempo a “sede da Amazônia”, o ponto mais remoto do Brasil de então com a presença de “organização” social, política e cultural. A partir dos anos 1824, há uma intensificação de transeuntes a percorrer o território do Amazonas partindo de outros países da Europa, ou dos Estados Unidos.

diferentes recursos semânticos e/ou estilísticos.³¹⁵ Assim sendo, compreendemos a literatura dos viajantes como um relato, como uma fonte histórica produzida em determinado período que agrega em seu teor as sensibilidades, as visões e as ações dos homens daquele período.

Destaco também que a leitura feita desta e de outras fontes nessa tese, é na proposta benjaminiana de “leitura a contrapelo”, na proposta de Peter Burke “ler o documento nas entrelinhas” e na proposta da própria história indígena de fazer uma leitura a partir das experiências indígenas. Sendo assim, percebemos em muitas passagens onde o viajante aponta juízos de valor como “bobos, ingênuos, selvagens”, na lógica do indígena a ação poderia estar além de uma “bobagem ou ingenuidade”, eis o logro do indígena, a tática na lógica de Michel de Certeau.

Veremos assim o caminhar, o agir de diferentes homens e mulheres na lógica dominante e a formação de um microcosmo de atuação dentro da Província.

4.1. Trocas simbólicas e a percepção dos nativos: Paul Marcoy e Alfred Russel Wallace

Paul Marcoy, pseudônimo de Laurent Saint-Cricq (1815-1888), era bom desenhista, crítico de arte e incansável observador da natureza e do ser humano. Viveu durante muitos anos, entre 1840 e 1875, no Peru, no Chile e na Bolívia, tendo publicado suas impressões em livros e revistas geográficas francesas. Em 1846 decidiu fazer a viagem que resultou no livro *“Travels in South America: from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean, Volume I”*. Partiu em julho de 1846 do Peru em lombo de burro, atravessou a cordilheira dos Andes passando por Cuzco e depois de cavalgar por 1400 quilômetros, chegou ao rio Urubamba, às margens da Amazônia peruana. Lá embarcou numa canoa e seguiu pelo Ucayali, o Marañon e o Amazonas, entrando em território brasileiro. Sem plano de viagem e sem contas a prestar, desceu pausadamente o Solimões e o Amazonas, parando onde lhe agradava e registrando tudo com palavras e desenhos encantadores. Chegou a Belém do Pará depois de onze meses, em agosto de 1847.

³¹⁵ Muitos historiadores com uma postura mais hermética ainda hoje não consideram o uso de literaturas de viajantes como “fontes confiáveis” devido as figuras de linguagem e portento com que os autores elucidam seus textos. Preferimos e acreditamos que as sensibilidades os são posta a mostra com esses relatos. Afinal, em sua maioria os viajantes se ocupavam das ruas, das casas, das malocas, das matas e seu redor, da alimentação, das atividades sociais. Em geral os historiadores tendem a preferir números e nomes específicos, herança de uma tradição de escrita da história quantitativa. Me filio, reitero, a História Cultural, e tentei realizar aquilo que ora denominamos de História dos sentimentos e das sensibilidades indígenas. Ademais o uso desta fonte enriquece nossa história na medida que a conveniência e a convivência, relação com os indígenas é bastante apontada e vivida pelos viajantes.

Ao contrário da maioria dos viajantes da época, em geral naturalistas, geógrafos ou funcionários em missões mais ou menos oficiais, Marcoy não revela a mínima preocupação de identificar a si próprio perante o leitor e a comunidade científica. Embora agudo observador do homem da natureza, interessado na história e nos costumes nativos, esse artista e aventureiro não se dá ao trabalho de fornecer elementos que nos permitam conhecer a sua biografia ou confirmar detalhes obscuros da sua viagem. [...]³¹⁶

Assim sendo, na narrativa de Marcoy vemos portentos, sensibilidades, e principalmente a participação de indígenas no locus cotidiano. Seus fazeres, saberes, sabores, e práticas são notadamente apresentados, mesmo que em alguns momentos cerceado por juízos de valor que a época engendrava.

Em sua viagem, diferente dos naturalistas que se impactavam e detinham-se a descrever o meio ambiente e estrutural dos lugares, Marcoy fixa seu olhar mais em atos e atitudes das “gentes locais”, e sua relação com o espaço, como se organizavam suas edificações. Um fato interessante apontado por ele é o tempo, tempo que em toda a Amazônia oitocentista é bastante peculiar se comparado a demais regiões do império brasileiro de então. O tempo seguia a lógica do ethos amazônico: com pausas para sestas, para as rezas, para o cultivo, para a pesca, assim, não era assumido pela população local, uma produção acelerada e regular como já se fazia em outras partes do globo.

Na fronteira entre o Peru e o Brasil, território amplamente habitado pelos Tikuna, Paul Marcoy nos relata detalhes sobre a situação desse povo. Um dado interessante era a união conjugal de soldados brasileiros com mulheres Tikuna: segundo o viajante, muitos desses soldados fugindo da tirania dos chefes se refugiavam nessa fronteira e passavam a viver com as Tikuna que “havia escapado de alguma missão”.³¹⁷ O significado dessa união vista da perspectiva dos Tikuna é encarada como uma apropriação no sentido que Roger Chartier propôs, assim as Tikuna viam naqueles casamentos uma forma de viver fora dos aldeamentos, pois se sentiam seguras e cômodas, e certamente, detinham sua liberdade novamente. Também merece destaque a prática da fuga dessas mulheres: como apresentei anteriormente, as missões de catechese e civilização estavam mais em fracasso que em sucesso na província.

³¹⁶ PORRO, Antonio. Introdução. In: MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Trad. de Antonio Porro. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001. p. 01.

³¹⁷ MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Trad. de Antonio Porro. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001. p. 27.

Além das mulheres Tikuna que casavam com os soldados brasileiros, haviam também os tikuna que se juntavam entre si, ainda na região fronteira, Marcoy apresentou que haviam as casas quadradas dos soldados e as choças redondas dos Tikuna, que ali formavam uma aldeia.

Como a maioria das tribos ribeirinhas, esses Ticunas compreendiam o dialeto Tupi e o falavam um pouco. Depois de algumas perguntas sobre esse inesperado encontro, os nossos homens entenderam que os nativos haviam ido até sua roça para colher as bananas e a mandioca que estavam levando para casa. Essas provisões, dando o sustento para uma semana, lhes permitiam passar os outros dias em ócio, balançando numa rede. Ao nos despedirmos *demos ao homem alguns anzóis e à mulher uma tesoura gasta. Essa generosidade provocou no casal uma torrente de agradecimentos vinda das profundezas de suas gargantas e o presente de uma parte das bananas que haviam colhido.*³¹⁸

Os tikuna da fronteira de então são apontados por Marcoy como uma comunidade organizada e formadora de uma sociabilidade própria – dentro do tempo estabelecido, iam as suas roças colher gêneros para seu provento para consumo em determinado período de tempo – assim teriam mais tempo de “ócio”. Nesse sentido, o tempo do indígena amazonense de então tinha seu ritmo organizado na sua lógica de bem-estar e satisfação.

Outro ponto foi a atitude perante “os presentes” recebidos do viajante: anzóis e uma tesoura gasta. Na visão dos forasteiros, ao dar aos indígenas tais bugigangas sem valor monetário ou de usufruto, estes os ludibriaram, mas para seu espanto e surpresa, os indígenas correspondiam maravilhados tais “agradados”, havia uma apropriação por parte destes diante dos itens recebidos; em seu perspectivismo o valor agregado aos “presentes” estão além de valor monetário. Pensemos: no geral os indígenas eram acometidos pelos homens de outras culturas e identidades sem se quer serem ouvidos. Ao conversar com eles, e ainda ao final brindá-los Marcoy transmitiu uma liberdade de ação junto aos nativos, dando-lhes uma oportunidade de serem ouvidos de forma humanamente possível.

Marcoy apresenta de maneira detalhada os costumes e anseios do tikuna da fronteira com o Peru e a Amazônia brasileira. O primeiro ponto propriamente brasileiro da viagem foi o posto militar na aldeia de Tabatinga, nisso:

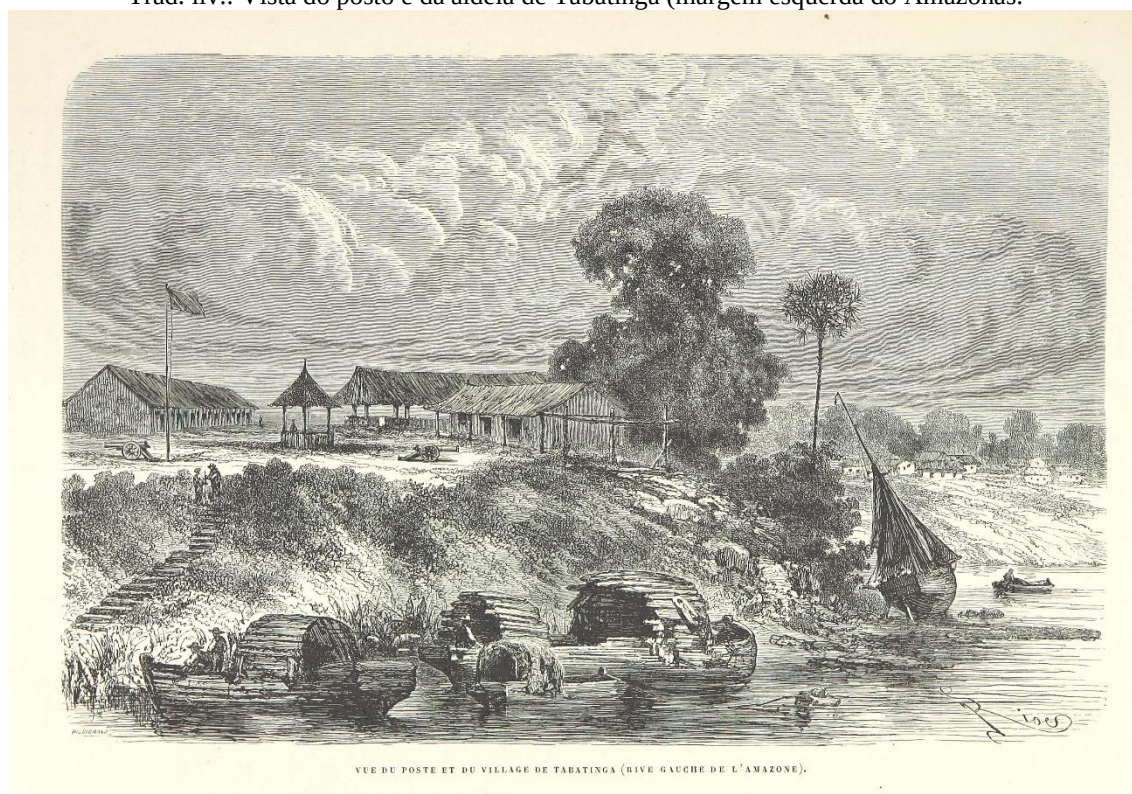
Ao chegar à parte brasileira da região Amazônica, ele percorreu inúmeras localidades, passando por Tabatinga e São Paulo de Olivença, visitou ilhas e praias dos Solimões, roçou o rio Tocantins, esteve na foz do Jutai e do Purus, conferiu parte do curso do Juruá, aportou em Fonte Boa, em Caiçara, Tefé, Coari, Manacapuru, até alcançar Manaus. A lista poderia se estender até Belém, mas essa amostra nos dá uma boa idéia

³¹⁸ idem, p. 31. Os grifos são meus.

da amplitude que o olhar desses homens ganhava, pela possibilidade de comparar, de se certificar quando retornavam aos locais, de exercitar a arte da descrição.³¹⁹

É nesse locus que centramos nossa análise, na região do Amazonas. Ao aportar em Tabatinga no Posto Militar, Marcoy tornou a ver e relatar “cabanas onde vivem as parceiras morenas dos defensores do posto junto com alguns casais Ticuna”. Notável era entre esse grupo tikuna o convívio com pessoas de outros grupos étnicos.

Imagem 21: Vue du post et du village de Tabatinga (Rive gauche de L'Amazone)
Trad. liv.: Vista do posto e da aldeia de Tabatinga (margem esquerda do Amazonas).



Desenho: Édouard Riou
Fonte: MARCOY, Paul. 1869.

A representação do local transmite uma sensação de exotismo: o relevo diferenciado, a proximidade do rio, a extensa vegetação, e os elementos militares canhões, uma bandeira hasteada. Vemos canoas aportadas e em movimento. Em segundo plano, no lado direito, vemos a aldeia: um aglomerado de casinhas próximas umas das outras, sem visível separação de territórios.

³¹⁹ SILVA, James Roberto. *Revisitando Paul Marcoy em sua passagem pelo Amazonas: viajantes naturalistas e vulgarização científica no século XIX*. São Paulo: ANPUH-SP, 2010. p. p. 05 e 06.

Ao chegar na vila de Olivença, a região dos Omágua, Paul Marcoy descreveu como se deu o povoamento por parte desse grupo já que antes, no século XVII, a região era uma modesta missão destinada aos tikuna. Há no relato do viajante, uma ideia muito difusa e característica do século XIX de que os indígenas estavam “desaparecendo” por se misturarem ou entre si, ou com outros grupos, todavia esse processo de etnogênese, “visava uma abordagem analítica útil para compreender a construção de identidades coletivas como contestação histórica por parte de um povo, assim como seu posicionamento dentro de uma história geral de desigualdade política”.³²⁰

Para povoar a nova vila foram feitos descimentos de índios Umaua ou Cambeba cujo território, que outrora se estendia por mais de duzentas léguas do rio, limitava-se na época às ilhas de Jaúma, Caldeirão e Capiay, onde os remanescentes dessa nação haviam-se refugiado para escapar à nação dissolvente da conquista portuguesa.³²¹

Os indígenas eram ao mesmo tempo empecilho e necessários ao processo de organização do locus provincial. A população do Amazonas no século XIX, especialmente da região do atual Alto Solimões, onde estava Olivença³²² era majoritária e marcadamente indígena até mesmo pela sua proximidade com a região do atual Vale do Javari³²³, local que historicamente abriga ampla diversidade de grupos e populações indígenas no oeste do Amazonas.

A necessidade de povoamento da vila de São Paulo de Olivença, levou a realização de descimentos para formar uma população local.

Uma sociabilidade interessante percebida pelo viajante foi que os Umauas “[...] nunca celebram uniões com os Juris, os Ticunas e os Mayorunas, cruzando-se somente com seus aliados Cocamas e com seus amos portugueses.” Diferente daquilo que o poder provincial e a intelectualidade enfatizavam que os indígenas deveriam ser enlaçados em matrimônios com brancos, estes tinham seus gostos e preferências de com quem se unir, até mesmo levando em consideração suas cosmogonias e perspectivas de mundo.

³²⁰ HILL, Jonathan. *Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história*. ILHA - Revista de Antropologia. v. 15, n. 1, p. 35-69, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/viewFile/31829/26064>. p. 37.

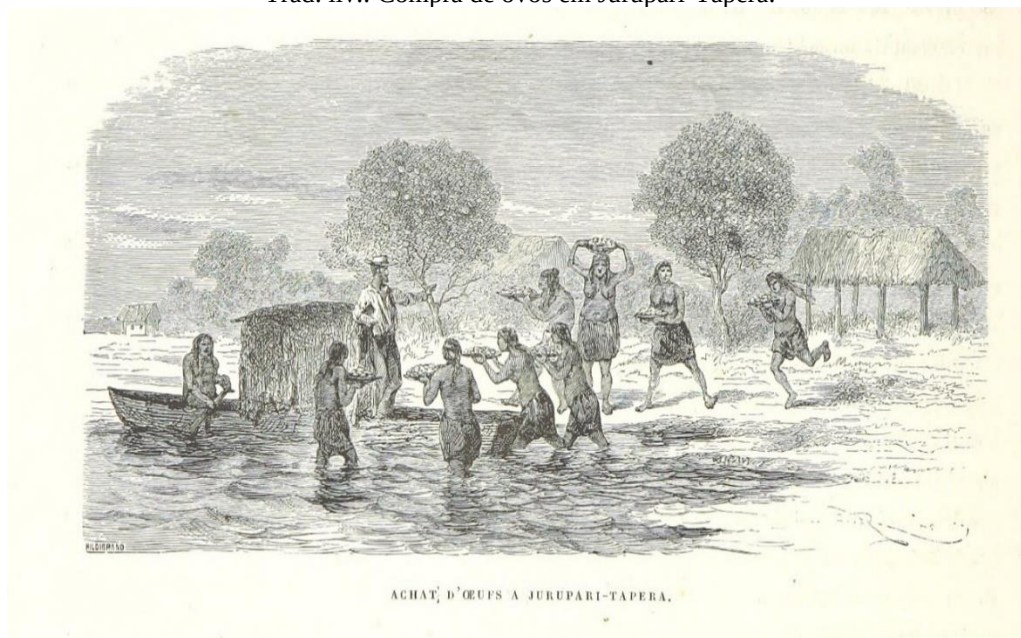
³²¹ MARCOY...2001. op. cit. p. 60.

³²² Olivença atualmente é o município de São Paulo de Olivença. Prática comum dos aldeamentos e vilas do século XIX, era dedicar o lugar a um santo do catolicismo. Marcoy se refere a Olivença, dedicado a São Paulo. Em alguns trechos o viajante mensura São Paulo de Olivença.

³²³ Terra indígena localizada nos municípios de Atalaia do Norte e Guajará, no oeste do estado do Amazonas. Foi demarcada por decreto do presidente Fernando Henrique Cardoso em 2 de maio de 2001. No capítulo oitavo, apresentarei mais informações sobre essa área, no século XIX.

A figura seguinte, mostra a “comercialização” dos ovos, na região de Jurupari-Tapera.

Imagem 22: Achat d'oeues a Jurupari-Tapera
Trad. liv.: Compra de ovos em Jurupari-Tapera.



Desenho: Édouard Riou
Fonte: MARCOY, Paul, 1869.

A cena mostra uma comunidade amazônica muito enérgica e empenhada na comercialização de um dos principais gêneros de consumo: os ovos. Temos oito indígenas que apresentam cestos cheios de ovos a um homem de pé sobre uma canoa, conduzida por outro indígena no canto esquerdo. O que desperta atenção é que em sua maioria, ou possivelmente todas eram mulheres indígenas, pelo menos as localizadas em segundo plano a direita, sem dúvidas são mulheres, atentem aos seios, ao corpo feminino. Todas pareciam engajadas em oferecer seus produtos ao possível comprador que as observa e observa seus produtos como que fazendo uma oferta, um negócio. O homem é possivelmente o próprio Marcoy em autorretrato. Em sua narrativa, o viajante disse que ao partir de Jurupari-Tapera, ouviu um cacarejar de galinhas e solicitou o desejo de obter alguns ovos, o que foi atendido em demasia, e numa rede de trocas simbólicas: “em troca de três agulhas, uma mulher me trouxe catorze” enquanto verificava a qualidade e frescura dos ovos, olhando-os contra luz, Marcoy foi abordado por outra mulher que lhe trouxera mais dezoito, e uma terceira com vinte e quatro. De repente, nos conta o naturalista que se “viu rodeado de senhoras que gritavam em Quichua, língua ensinada aos seus avós pelos missionários – *‘Iscahya apamoury; runtuta coscayki’* (Dê-me agulhas e te

darei ovos.)”³²⁴ Não é de se impressionar o desleixo e a visão etnocêntrica sobre o fato de os indígenas trocarem algo valorativo por algo “sem valor” na concepção do não indígena. Porém, as agulhas serviam para outros fins em meio aos indígenas, algo muito mais eficaz era feito com elas.

Na região do Rio Putumayo, nominado em seu trecho brasileiro de Rio Içá, um dos principais afluentes do Rio Amazonas, foi uma das passagens de Marcoy. Nesta região, o mesmo apontou que:

O território atravessado pelo Içá, outrora povoado por Juris, Passés, Barés, Xumanas, Payabas, Tumbiras e Cacatapuyas, é hoje quase um deserto. Os sobreviventes dessas raças nativas são umas poucas famílias de Passés, Juris, Barés e Xumanas. Essas famílias, que o batismo trouxe para a verdadeira fé e que a civilização dotou de um estranho apelo às bebidas fortes, há muito repudiaram o traje dos ancestrais e adotaram camisas, calças e saias dos conversos. De todos os seus bárbaros costumes preservaram somente o uso de alguns ornamentos e o costume de marcar em suas faces, por meio de uma agulha e de uma decocção de índigo ou jenipapo, o totem ou emblema da nação a que pertencem.³²⁵

Havia uma organização indígena visível no excerto da fala do viajante, bem como uma “divisão” entre batizados e não batizados. Existia a prerrogativa de que ao receberem o sacramento do batismo a “selvageria e a barbárie” seriam extraídas dos indígenas e estes passavam ao grêmio da civilização. O traje apontado como elemento visual determinante do que era o “índio”, já havia sido trocado pelos indígenas da região. Porém, os adornos e ornamentos, possivelmente miçangas continuavam em uso por eles, interessante é a afirmação de Marcoy que esses grupos, “repudiaram o traje dos ancestrais”, é possivelmente sensível que esses grupos assim como os demais seguiram a lógica de seu tempo, sua troca de vestimenta é resultante da milenar hibridação cultural que se deu no contato das gentes do Brasil.

O apontamento mais significativo é da prática de tatuagem facial. Na visão do viajante, isso era positivo para o forasteiro distinguir os diferentes grupos que habitavam a região. Na lógica indígena, isso não era diferente. Além da cordialidade entre os grupos, havia também as divergências e intrigas interétnicas. Guerras e divergências entre os grupos indígenas são presentes em toda a história da América indígena. Para um Baré ser confundido com um Passé ou com um Juri podia ser afrontoso ou ofensivo, mesmo que ambos grupos morassem na região comum.

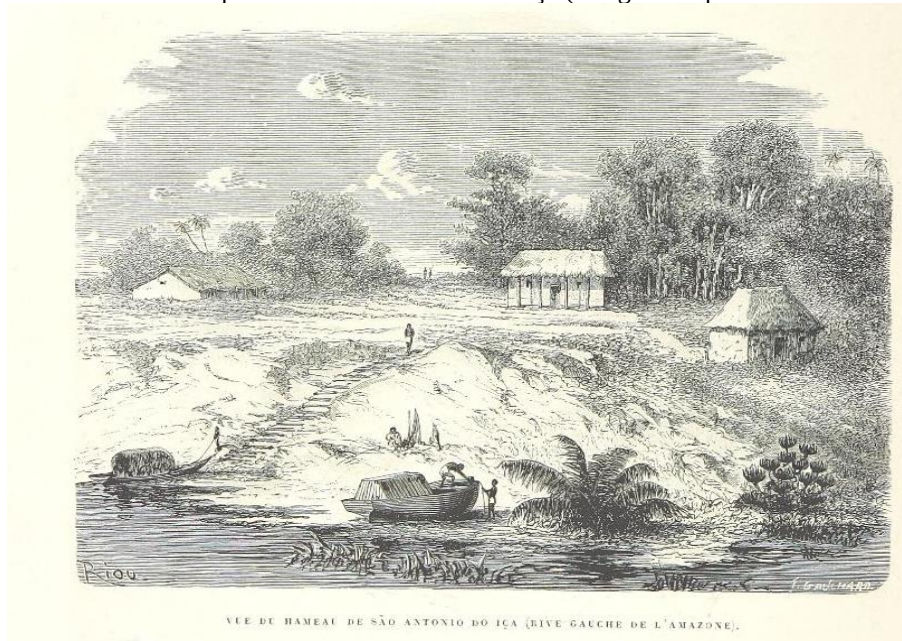
³²⁴ id. p. 55, 56.

³²⁵ ibid. p. 78 e p. 80.

Na lógica da distinção entre os grupos indígenas era uma maneira destes apresentarem suas artes e ações particularidades. Se por um lado, a tendência não indígena era generalista, por parte dos indígenas, as suas especificidades quer fosse um colar, um adorno, eram particulares de cada grupo. Paul Marcoy fala que os indígenas tatuavam os rostos com símbolos de diferentes desenhos específicos de cada nação.

A organização indígena nessa colocação mostra-nos a complexidade das relações interétnicas no *modus vivendi* provincial. Eles, com suas práticas de tatuagens simbólicas estabeleciam uma identidade além de aspectos fisionômicos e fisiognomônicos³²⁶ que os distinguiam entre si. Esse era o retrato das gentes da Aldeia de Santo Antonio do Içá.

Imagem 23: Vue du hameau de São Antonio do Içá (Rive gauche de l'Amazonie)
Trad. livre: Vista do povoado de São Antonio do Içá (Margem Esquerda do Amazonas)



Desenho: Édouard Riou
Fonte: MARCOY, Paul, 1869.

Ao passar pela vila de Fonte Boa, Marcoy destacou o enorme cruzamento entre os grupos que gerou a então população residente do lugar. Inicialmente, os habitantes de Fonte Boa foram os Umuas “convertidos e logo exterminados por uma epidemia”, nisso:

Foram imediatamente substituídos por índios de diversas tribos trazidos dos rios e igarapés próximos. Dos seus cruzamentos contínuos por quase dois séculos resultou o desagradável tipo híbrido que constitui a sua população. Fonte Boa fica trinta pés acima do nível do Amazonas. Um promontório que os barcos são obrigados a dobrar para alcançar o lugar, separa as águas brancas do Amazonas das águas pretas do Cahirai (hoje Cajarahi), de cuja limpidez cristalina Fonte Boa tomou nome.³²⁷

³²⁶ Na parte quatro desta tese abordaremos os rostos indígenas e sua visualidade e expressões.

³²⁷ MARCOY...2001. op. cit. p. 87.

Essa hibridez é parte fundamental da história demográfica do Amazonas desde sua fundação. Esse “desagradável tipo híbrido” referido por Marcoy como população local de Fonte Boa é o encontro de diferentes etnias e fazeres dos grupos trazidos para repovoar a vila.

Prosseguindo sua viagem, Marcoy adentrou o Juruá, onde destacou a região do tributário Tracajá. Subindo esse afluente,

[...], os nossos exploradores encontraram índios Catukino, cujo território fica entre a margem direita do Tracajá e a margem esquerda do Purus. Esses índios informaram que as nascentes do Juruá eram visitadas com frequência por grandes canoas tripuladas por índios vestidos com túnicas curtas, que usavam colares e peças de cobre e que falavam um idioma desconhecido. Eles habitam as margens de uma grade rio ocidental chamado Paro e entram no Juruá pelos igarapés, canais e lagos que recortam a região.³²⁸

Nesse trecho, num diálogo com um grupo de Catukino o viajante nos apresentou parte do conhecimento desse grupo com relação a geografia local. Fato interessante no relato dos Catukino é esses visitantes que vez ou outra apareciam em seu território. Ao narrar tal acontecimento a Marcoy, o grupo mostra-se conhecedor daquilo que estava acontecendo ao seu redor, eles não estavam alheios as ocorrências, e esses visitantes eram de um grupo desconhecidos na medida em que sua língua não era a mesma que a destes.

Finalmente, nos índios vestindo túnicas e levando colares e pedaços de cobre, cujas canoas, de acordo com os Catukinos, passavam do Paro (Ucayali) ao Juruá por meio dos igarapés, canais e lagos que atravessavam essa região, reconhecemos os Conibos e Sipibos da planície de Sacramento, que para fazer essa viagem necessitavam somente atravessar o Ucayali e subir um dos rios – Tarvita, Huatpua, Tomaya ou Apujau – cujas bocas são fronteiras ao seu território. [...]³²⁹

O conhecimento dos grupos e as relações interétnicas na Amazônia se davam pelo contato visual e pelo estabelecimento de conversas. Os grupos tinham conhecimentos de seus rivais, de seus aliados, e de seus invasores. É perceptível pela narrativa do viajante que foi somente pela descrição dos Catukino que eles reconheceram que se tratavam de grupos de Conibos e Sipibos³³⁰, grupo que manteve ao longo da história indígena da Amazônia, forte relação interétnica com diferentes grupos e em variadas regiões.

³²⁸ idem, p. 91.

³²⁹ idem, p. 95.

³³⁰ Possivelmente, Marcoy se referiu ao grupo Shipibo-Conibo, grupo da Amazônia Peruana. De acordo com a antropóloga Anne-Marie Colpron, “hoje, cerca de 120 comunidades shipibo-conibo ocupam as margens do Ucayali e seus afluentes na floresta central do Peru, região de florestas tropicais denominada *selva baja*. O shipibo e o conibo se incluem entre as cerca de trinta línguas que compõem a família pano, e constituem no interior desta,

Interessante percebermos também o conhecimento e o domínio dos rios no Amazonas por parte dos indígenas. Esse conhecimento, os possibilitou sobreviver e resistir a diversas políticas que lhe foram impostas como a já apontada catechese e civilização. Muitos deles usaram desse domínio como *modus operandi* em meio as espoliações que estavam expostos. O próprio Marcoy em determinados momentos de sua travessia contou com a guia de um “índio ou tapuia”, num desses momentos,

[...]. Como pretendia explorar o Japurá, incluí na tripulação da minha montaria um Tapuia cristão que conhecia bem todos os lagos, canais e igarapés que se interligam na foz daquele rio e que iria me ajudar a identifica-los um a um. O preço que o guia, João o Miranha, estipulou para os seus serviços, mesmo que durassem um mês, foi de cinco ou seis metros de pano azul de algodão, duas facas de cozinha e meio rolo de fumo. [...]³³¹

João, o Miranha era um “índio cristão”, amplo conhecedor das localidades do Amazonas a ponto de Marcoy o inserir na tripulação. Em diversas passagens do seu relato, o viajante nos diz que a informação foi dada por João.

Choca Paul Marcoy o preço que João o estipulou – cinco ou seis metros de pano azul de algodão, duas facas de cozinha e meio rolo de fumo -, mesmo se o seu serviço durasse dois meses, esse seria seus honorários. Tudo nos leva a crer que esses produtos criteriosamente solicitados e especificados cor e quantidade, teria uma utilidade maior ao miranha. É muito

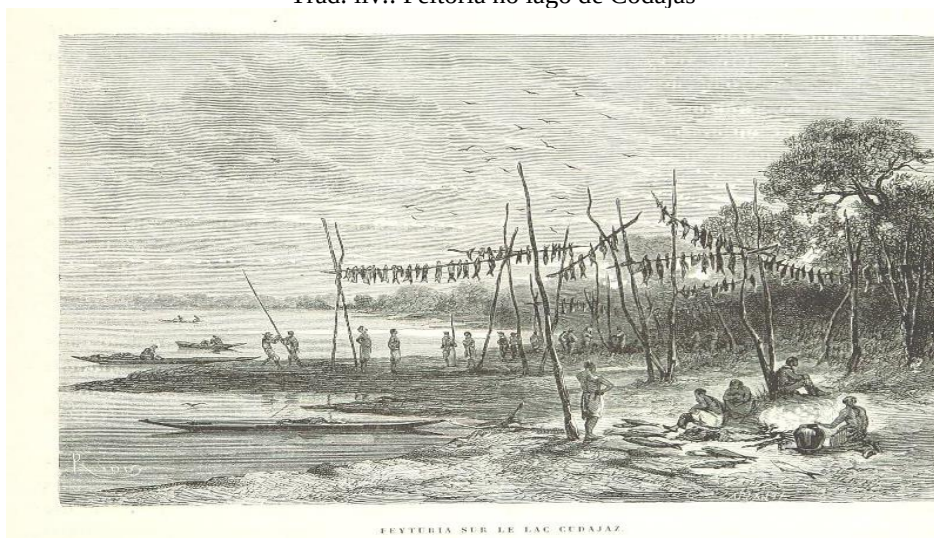
segundo Erikson (1996), os falantes mais numerosos (23 mil sobre 40 mil Pano) e mais divergentes socialmente: como ribeirinhos, diferem dos Pano interfluviais por sua organização socioeconômica, com suas ricas várzeas permitindo-lhes uma horticultura mais intensiva, e a pesca ocupando um papel preponderante em sua alimentação. A denominação composta, shipibo-conibo, traduz a fusão de diversas populações que se casaram entre si, na sequência de uma drástica baixa demográfica, resultado do choque epidemiológico provocado pela presença europeia. Desde então, as terras shipibo-conibo são pontilhadas por outros grupos étnicos (Piro, Campa, Ashaninka, Cocama) e aldeias mestiças (caseríos), com os quais as relações são às vezes cortesias, frequentemente tensas. Em princípio (mas não de fato), todas as comunidades shipibo-conibo possuem uma escola primária bilíngue, um posto de rádio e um posto sanitário, condições requeridas pelo governo nacional peruano para que obtenham o título de *Comunidad Nativa*. Essas comunidades diferem umas das outras por seu modo de vida, por sua organização social e afiliação religiosa. Alguns casos extremos: Vencedor, situada no afluente Pisqui, conta com uma centena de membros de uma família extensa vivendo da caça, da pesca e horticultura; ao passo que São Francisco, localizada nas proximidades da segunda maior cidade da selva peruana, Pucallpa, cujas terras desmatadas e cursos d'água super-explorados motivam novos modos de subsistência — notadamente, atividades ligadas ao turismo, como o trabalho de guia, a produção de artesanato etc. —, conta com mais de dois mil habitantes, “não-parentes”, e reúne igrejas distintas (católica, evangélica, adventista). Entre esses antípodas, desdobra-se todo um leque de possibilidades.” Ver mais em: COLPRON, Anne-Marie. *Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo*. Revista Mana. vol.11 no.1 Rio de Janeiro Abril, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000100004&lng=en&nrm=iso

³³¹ MARCOY...2001. op. cit. p. 112.

provável que além de ter utilidade usual, esses itens também seria uma espécie de moeda de troca com outros gêneros.³³²

Na rota de Coari a Manaus, o viajante apresenta-nos diferentes eventos da sociabilidade amazonense de então: um casamento entre uma indígena e um soldado, na Vila de Coari, índios cristãos praticando “xamanismos”, Catauaxis, Mura ao longo do curso dos rios, uma feitoria no lago de Codajás como apresentado a seguir.

Imagem 24: Feytura sur le lac Cudajaz.
Trad. liv.: Feitoria no lago de Codajás



Desenho: Édouard Riou
Fonte: MARCOY, Paul, 1869

Na cena retratada por Marcoy é sensível o movimento de pessoas, e de ofícios. No primeiro plano, vemos um grupo de quatro indivíduos com peixes ao redor. Um deles está acendendo uma fogueira, estes, provavelmente estavam fazendo moquéns e ou a salga dos peixes.

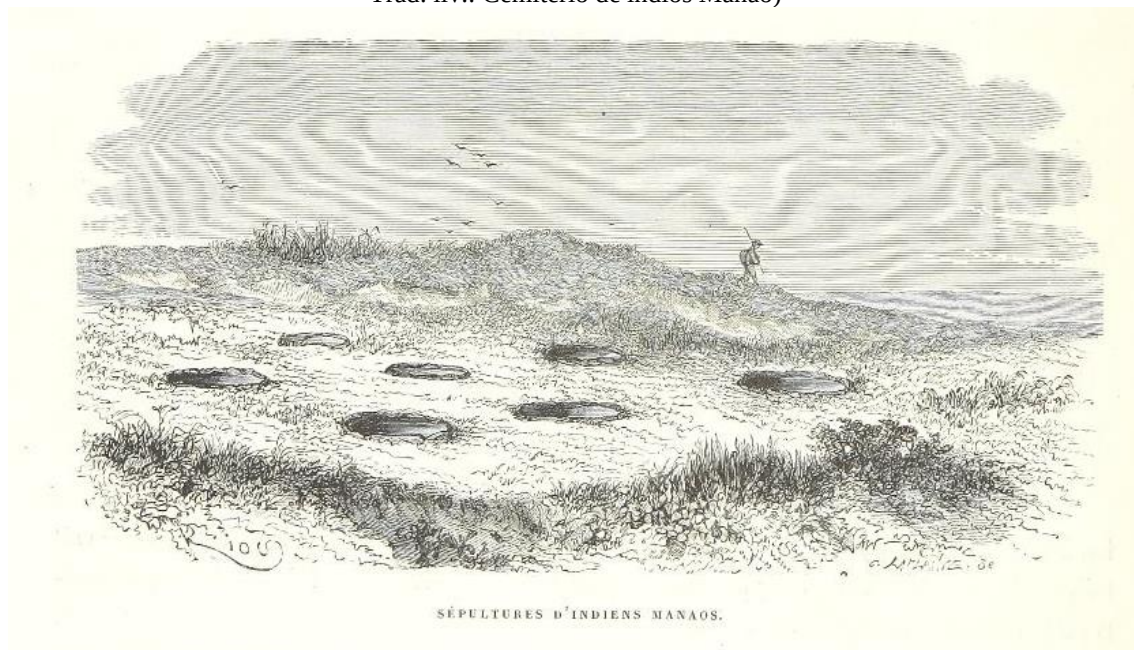
Vemos canoas chegando ao entreposto e partindo dele, trazendo e levando gêneros. Há um grupo ao centro da cena observando atentamente pássaros que estão sobrevoando o momento, e dois estão ocupados com uma vara.

A vegetação densa emoldura o lado direito do desenho e o rio fluido a esquerda.

³³² No século XIX, a prática comercial entre as águas pela figura do regatão tornou-se vista, atividade comum. Apontados em diferentes documentos da época, e estudos posteriores como inimigos e conversores dos indígenas, os regatões criaram uma lógica peculiar no mundo amazônico, essa lógica consistia numa prática de troca, venda, comércio, extorsão, tráfico e circularidade de bens e homens. Acreditamos que João Miranha ao solicitar tais elementos, os utilizaria também como barganha para conseguir outros itens dentro dessa lógica comercial do período.

Ao regressar o curso do Rio Amazonas, Marcoy chegou na redondeza da cidade da Barra do Rio Negro - capital da Província, que mais tarde passou a denominar-se Manáos. Barra do Rio Negro e seu entorno formavam um grande núcleo de povos rio-negrinos³³³, Marcoy inclusive nos apresentou um cemitério indígena nesta região.

Imagem 24: Sèpultures d'indiens Manaos
Trad. liv.: Cemitério de índios Manao)



Desenho: Édouard Riou
Fonte: MARCOY, Paul, 1869.

Tratasse de um possível cemitério do grupo Manao, localizado nas redondezas da atual cidade de Manaus³³⁴. Interessante o viajante retratar esse aspecto da localidade especialmente em se tratar de um cemitério indígena no século XIX.

³³³ Rio-negrinos são os povos que habitam a região do Rio Negro, como os Baré, os Passé e os Macu. No capítulo sétimo trabalharemos alguns grupos que se encontravam nesta região.

³³⁴ Há uma confusão histórica com relação por onde, de fato Marcoy havia passado. Inicialmente, uma vertente de memorialistas e historiadores da cidade de Manaus, afirmou que a Fortaleza da Barra, o cemitério dos Manaos, era de fato na área correspondente da atual Manaus. Isso causou a confusão. Num dado momento de sua fala, Marcoy nos diz “A cidade moderna em que acabamos de chegar é chamada pelos brasileiros de A Barra do Rio Negro. Situa-se a lesta da fortaleza, a cerca de mil passos geométricos do sítio de Manaos”; nessa passagem fica estabelecido que Manaos era um lugar, e a Barra do Rio Negro, outro lugar. Vários historiadores, arqueólogos, geógrafos e demais cientistas, já se aventuram em averiguar essa questão. O fato que ainda se acredita e divulga que tudo isso era a mesma coisa, e aqui me posiciono a partir da leitura da fonte e penso que não era. A meu ver, a “antiga Manaos” que o viajante se refere era uma localidade ligada ao Forte da Barra do Rio Negro, já a cidade da Barra do Rio Negro, estava “distante” do forte, e de tudo que remetesse essa edificação. Logo, preferimos acreditar que Barra do Rio Negro foi edificada sobre a proximidade de Manaos, tentando assim suplantando o passado indígena da localidade.

Outro viajante que se aventurou em conhecer e relatar o Amazonas foi o naturalista britânico Alfred Russel Wallace, que percorreu o Vale do Rio Amazonas e do Rio Negro. Wallace mostrou certo encantamento e paixão pelos trópicos. Iniciou sua viagem no sentido oposto da de Paul Marcoy. Marcoy saiu da Amazônia Peruana e findou na região do Pará em solo brasileiro. Wallace fez o contrário: partiu do Pará, subiu o Amazonas, estabeleceu-se na cidade da Barra do Rio Negro, continuou subindo o rio até chegar ao Peru, e de lá regressar a Barra, e a posteriori partir a Europa.

Da sua viagem originou-se o relato *Travels on the Amazon and Rio Negro*, publicado em Londres em outubro de 1853, e a tendo uma segunda edição revista pelo autor sido publicada em Parksurne (Dorset) no ano de 1889. Preciosa fonte que nos apresenta entre outros, a relação do viajante com as populações indígenas do período. A tradução literal do título é Viagens pelo Amazonas e Rio Negro.

Wallace em seu relato nos mostra as diferentes formas de ser, e de agir dos indígenas na província, e, convive com eles. Ao chegar na região do lugar Castanheiro, o viajante nos diz que ficara um dia na casa de um comerciante português “que era um dos mais ricos negociantes daquelas margens do rio”, nisso, esse homem:

Comercia com os índios, e ele mesmo, em canoa de sua propriedade, leva os produtos adquiridos destes últimos para Belém do Pará, e lá compra somente as mercadorias que sabe serem as mais vendáveis e que dão maiores lucros, ganhando cerca de cento por cento em todas as transações que faz.³³⁵

E nesta relação que esse homem mantinha diretamente com os indígenas conseguiu se manter com uma condição financeira elevada se comparada aos comerciantes da Barra do Rio Negro e Belém. Havia assim um sistema peculiar de comércio que além do mais contava com a presença dos indígenas, esses por sua vez, agiam a seu modo com este comerciante; não parece haver uma força que os obrigue a essa função.

Ponto fundamente da sensibilidade indígena é a prestação de serviços ao viajante. Em todo o seu relato, Wallace destaca a atuação de diferentes grupos indígenas em prol de sua expedição. Muitos, ajudavam o viajante na caça e coleta de pássaros com o uso de zarabatanas. Sempre que partia para outro rio ou afluente, Wallace recrutava “índios” para lhe ajudar em suas buscas, muitos se candidatavam com rapidez para garantir sua presença, como quando partiu da Aldeia Nossa Senhora da Guia, subindo o Rio Negro e o Uaupés, no qual “um índio,

³³⁵ WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Notas de Basílio de Magalhães. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p. 259.

que sabia falar português e que chegara ali, vindo de uma aldeia situada bem próxima do referido morro, combinou comigo que me levaria, quando regressasse, em sua companhia”.³³⁶

Fui várias vezes fazer excursões pela floresta.
Nessas ocasiões, eu ia sempre acompanhado de alguns meninotes índios, de 10 a 16 anos de idade, e que eram os meus constantes auxiliares.
Nenhum deles sabia falar uma única palavra de português.
Os meninos índios, todavia, não são lá muito tagarelas.
Eu era assim forçado a fazer uso do meu reduzido “estoque” da língua geral.³³⁷

A relação do naturalista com as diferentes populações indígenas do Amazonas se dava de maneira constante. Afinal, nas localidades da hinterlândia eles eram presença majoritária, e ao viajante poder contar com eles era também uma questão de melhor conhecimento no adentrar das matas. Nesse sentido, sua ajuda era primordial para melhor entendimento do que estava vendo naquelas terras. Numa dessas expedições num trecho da floresta, Wallace observou que:

Os índios iam quase todos completamente nus.
Os que haviam trazido roupa, calças e camisas, levavam estas em pequenas trouxas, que eram conduzidas ao alto da cabeça.
Olhando, então, para mim mesmo, nenhuma dúvida tive da excelente demonstração da pouca valia, senão ruins conseqüências, de andar vestido em uma floresta.³³⁸

Fica evidente a forma de ser e de ver o mundo do indígena, a “inconstância da alma selvagem”, como teorizou o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Nesse sentido, “a inconstância é uma constante da equação indígena”³³⁹, eles preferiam andar nus na floresta, mas mesmo assim, levavam suas roupas. Havia uma “afinidade relacional, portanto, não identidade substancial, era o valor a ser afirmado”³⁴⁰, ao ponto de mesmo o naturalista dar razão ao sentido da nudez dos indígenas em meio as elevadas temperaturas do trópico úmido.

Uma situação narrada por Wallace mostra um pouco da cosmogonia dos indígenas do Amazonas no século XIX. Numa das noites, ao redor de uma fogueira, onde o jantar assava – carnes de porcos -, 13 indígenas nus conversavam em uma língua desconhecida, apenas dois sabiam falar o português. O viajante conversa com esses e lhes respondeu diferentes perguntas curiosas:

³³⁶ idem, p. 272

³³⁷ idem, p. 274.

³³⁸ idem, p. 279.

³³⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 187.

³⁴⁰ idem, 206.

a respeito de onde vinha o ferro, como se faz o tecido de algodão, se o papel crescia em meu país e se nós lá temos mandioca e bananas. Eles, então, ficavam muito espantados, ao ouvir que em nosso país só há homens brancos, e, mais ainda, não podiam imaginar como esses homens podem viver em uma terra onde não há florestas.³⁴¹

Nessa passagem vemos uma versão de como o mundo exterior era concebido pelos indígenas. A curiosidade em itens do cotidiano como de onde provinham o ferro, o tecido e o papel, parece convergir com o conhecimento, utilidade desses itens por parte dos indígenas.

O mais interessante dessa parte do diálogo é o interesse no mundo exterior ao seu, e como, possivelmente, esses indígenas pensavam a vida e humanidade fora do Amazonas, onde habitavam. O interesse em saber se comiam os mesmos frutos na terra do viajante, e o espanto em descobrir que por lá, todos eram homens brancos e que viviam num lugar sem florestas.

Há ainda uma dialética interessante, uma “dialética do outro”, da alteridade, nisso Theodor Adorno propôs que “a razão desempenha o papel do instrumento de adaptação e não do tranquilizante, como poderia dar a entender o uso que o indivíduo às vezes faz dela. Sua astúcia consiste em fazer dos homens feras dotadas de um poder cada vez mais extenso, e não em estabelecer a identidade do sujeito e do objeto”.³⁴² Nessa leitura é possível vermos como os indígenas pensavam o outro, e o questionavam: “como vivem sem florestas?” mais ainda, como um país apenas com homens brancos? Nisso tudo há também a latente noção que o viajante era diferente, e que vinha de um lugar diferente, esse sentido é o ápice da relação dos indígenas com os naturalistas no Amazonas provincial.

E, assim, iam sucedendo outras perguntas mais, procurando eles saber de onde vêm o vento e a chuva, e como o sol e a lua voltam para os seus lugares outra vez, após desaparecerem de nós.

Eu tentava satisfazer-lhes todas as perguntas, com as minhas explicações.

E, daí, então, eles por sua vez, contavam as suas histórias de onças, dos pumas, dos ferozes porcos selvagens, do terrível curupira, o demônio dos matos, e do homem selvagem, que tem uma longa cauda e que se encontra lá bem no centro da floresta.³⁴³

Havia um interesse mútuo. O interesse do naturalista em conhecer o *ethos*, o cosmo e a vida cotidiana dos indígenas e do seu entorno são claros, a ponto de sua convivência com eles em toda a viagem é recorrente, afinal eram os “índios” que conheciam os rios, paranás e tinham as melhores formas de captura e contato com as variedades de fauna e flora amazonenses que

³⁴¹ WALLACE... op. cit. 2004, p. p. 287, 288.

³⁴² ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: Fragmentos filosóficos. Trad. de Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 105

³⁴³ WALLACE... op. cit. 2004, p. 288.

interessavam a Wallace. E como numa conversa, ambas as partes perguntavam sobre as suas realidades e conhecimentos. É interessante quando o naturalista mensura as perguntas dos indígenas nesse fragmento direcionadas para questões atmosféricas. Evidentemente, as etnias tinham e tem suas cosmologias e narrativas de formação do mundo e dos seus elementos sol, lua, vento, chuva. Ao interrogarem Wallace sobre a origem destes elementos, os indígenas sugerem, certamente, uma noção fascínio por diferir de seus conhecimentos acerca de tais coisas. Seguindo o naturalista nos informa uma das muitas narrativas dos povos do Amazonas:

Assim, iam-me [sic.] contando histórias interessantes.
Dentre estas, há uma a respeito do tapir, que eles me narraram, porém que, depois, outros me asseguraram não ser verdadeira.
O tapir, – contavam-me eles, – “tem o esquisito capricho de soltar o seu estrume somente nos lugares onde existe água.
O seu estrume nunca se encontra na mata, e, sim, nos córregos ou nos lugares onde há água, muito embora seja ele em pelotas grandes e tão abundantes, que não se possa deixar de percebê-lo na floresta.
Se o animal não encontra água, no lugar onde se acha, faz, então, um grosseiro cesto de folhas, e neste leva-o para o córrego mais próximo, onde o joga.”³⁴⁴

A descrição da narrativa indígena é de uma prática de um animal –o tapir³⁴⁵-. É curioso e evidente o apontamento deles sobre o comportamento deste animal e mesmo como ele se adapta a diferentes situações de seu habitat. Parece uma narrativa de descrição, daquilo que os indígenas observavam cotidianamente.

E o índio, prosseguindo a sua narração, contou-me a seguinte história:
Era uma vez um tapir, que encontrou outro na floresta, quando ia levando à boca um cesto de folhas.
Que é que você tem aí nesse cesto? – perguntou-lhe o primeiro tapir.
– Frutas, – respondeu o outro.
– Dá-me então algumas – disse o primeiro.
– Eu não as posso dar – declarou o outro.
O primeiro tapir, então, arrebatou violentamente o cesto da boca do outro.
Entretanto, ao abri-lo, vendo o seu conteúdo, ambos muito envergonhados um do outro e voltando as caudas um para o outro, dispararam pela floresta a fora, em direções opostas.
E nunca mais se encontraram outra vez perto daquele lugar, durante toda a sua vida.
E, assim conversando, íamos passando as horas, até que, após algum tempo, percebíamos que o sono vinha chegando.
E íamos todos deitar-nos.³⁴⁶

A narrativa descrita pelo viajante é uma narrativa indígena com alguma conotação para aqueles grupos. O fato de Wallace ouvi-los e apresentar sua narrativa é uma amostra de como

³⁴⁴ idem. op. cit. loc. cit.

³⁴⁵ O tapir é uma espécie de anta que habita a Amazônia. A anta é considerada o maior mamífero terrestre da América do Sul, sendo envolta em mitos, narrativas e cosmogonias por diferentes grupos étnicos da Amazônia.

³⁴⁶ idem. op. cit. p. p. 288, 289.

os indígenas do Amazonas tinham uma comunicação entre si, e, suas idiossincrasias que permaneciam em suas comunidades, independente das forças externas e do avanço da “modernidade na selva”.

Nesse período que Wallace esteve convivendo nesta aldeia indígena, localizada no Alto Rio Negro e sendo a etnia não apontada pelo viajante, porém supostamente era uma aldeia do grupo do Uaupés, uma vez que em diferentes partes o viajante mensura com certa afinidade a este grupo.³⁴⁷

Um fato tanto curioso aconteceu durante a estada do viajante na vila de Nossa Senhora da Guia, foi a chegada do padre a aldeia.

Tendo o padre que ir a Guia, os índios, quase todos, queriam voltar comigo, para assistir à festa que ali devia realizar-se, e fazer batizar, então, os filhos.

Contudo, quando nós chegamos ali, verificamos que o padre havia partido para outras partes mais acima do rio, de sorte que, somente quando voltasse, é que haveria de parar ali.

Eu estava aflito para partir, tão depressa quanto possível, em demanda do alto rio Negro na Venezuela.

Nenhum índio, entretanto, poderia eu arranjar para seguir comigo nessa viagem, antes da volta do padre.

Por isso mesmo, tive de ficar em Guia, esperando paciente e ociosamente o tempo passar.³⁴⁸

Os indígenas queriam ver o padre que os visitara, e mais, queriam batizar seus filhos. Como já apontamos anteriormente nesta tese, os missionários eram poucos na região do Amazonas provincial, nisso quando os mesmos iam visitar as aldeias, vilas e comunidades da hinterlândia, realizavam-se a administração de sacramentos, rezas, liturgias, e também festejos. O viajante tinha o intuito de partir da vila ainda naquele dia, mas os indígenas não estavam disponíveis sem antes falar com o padre, fazendo que Wallace esperasse o regresso do sacerdote para que a alegria acontecesse e sua viagem prosseguisse rumo ao Alto Rio Negro venezuelano.

Vemos nessa passagem uma dependência do viajante para com os indígenas: era necessária sua presença a bordo tanto para exercerem atividades de tripulantes como remadores, carregadores, mas especialmente era a sua contribuição de conhecimento de área e espécimes bem como conhecimentos de salubridade e periculosidade das densas regiões da floresta e dos canais do rio. Ao optar (mesmo que por “imposição”) esperar o padre para o desejo dos indígenas, Wallace mostra uma relação para com eles no qual ambas as partes envolvidas no processo tinham suas visões e posições para com o outro. O sentido era de ajuda.

³⁴⁷ Sobre os Uaupés e outros grupos étnicos do Amazonas nesse período, falaremos mais no Capítulo Oitavo

³⁴⁸ idem. op. cit. p. 292. Os grifos são meus.

Enquanto aguardavam o regresso do sacerdote, Wallace fez ainda mais explorações e conhecimentos da floresta circunvizinha a aldeia que estava. Até que um dia, o padre chegou! E era o já conhecido e citado aqui Frei José dos Santos Inocentes em 1856 comandava a Missão Porto-Alegre no Rio Branco³⁴⁹. Antes de começar as atividades religiosas, Frei José teve alguns dias de descanso, no qual conviveu constantemente com o viajante em conversas e passeios.

Tivemos início, afinal, os batizados.

Havia ali umas 15 ou 20 crianças índias, de todas as idades, que deveriam submeter-se, de uma vez, à operação.

Há sete ou oito ritos distintos, na cerimônia do batismo da Igreja Católica Romana, e que são apropriados para causar impressão aos índios.

Há o da água; o dos santos-óleos; o da saliva, esparzida nos olhos; o das cruzes nos olhos, no nariz, na boca e no corpo; e o da genuflexão, com orações de permeio, tendo tudo isso suficiente semelhança com as complicadas operações dos seus próprios pajés (“conjuradores”), de modo a fazer os índios pensar que obtém alguma coisa muito boa, em troca dos shillings com que pagam essa cerimônia.³⁵⁰

Nessa passagem vemos a hibridação das sociabilidades e a inserção dos indígenas num rito cristão. Na lógica destes ser batizado era usufruir de certo prestígio junto aos brancos. Muitas crianças receberam o sacramento neste dia, contudo isso não significa que de fato se cristianizaram.³⁵¹ Ao pedirem o batismo de seus filhos, os indígenas conseguiam também dentro da lógica social de então uma presença em certos lugares, e acontecimentos.

Chamamos a atenção para o adendo que Wallace fez sobre o rito da administração do sacramento em si. Havia diferentes formas de se realizar o rito junto aos indígenas. A Sé Apostólica de então estabelecia que seus missionários realizassem dentro de certa singularidade com as práticas dos indígenas. É interessante como o viajante narra esses ritos e suas peculiaridades, cada uma composta por simbologias que denotam proximidade com as que são realizadas nas pajelanças, segundo narra Wallace.³⁵²

³⁴⁹ Ver capítulo 02 desta tese.

³⁵⁰ WALLACE... op. cit. 2004, p. 294.

³⁵¹ Ao analisar a cristianização dos gentios na Amazônia Portuguesa, o historiador Almir Diniz de Carvalho Júnior destacou que havia, dentro do jogo das sociabilidades coloniais o ritual na qual o indígena amazônico conseguia lograr o poder e a espoliação por parte de missionários e colonizadores pela “simples” aceitação da fé e doutrina católica, e os “índios cristãos” além de serem revestidos da aura religiosa e inseridos no corpo da Igreja, recebiam uma vestimenta, o “hábito de Cristo” que concedia a quem recebia o vestido certo “prestígio social”.

Para o período que analisamos, especialmente para a Província do Amazonas, ser batizado, significava que o indígena estava “numa escala superior da civilização”, a ideia evolutiva que começava na selvagem e ia até o civilizado, no Amazonas, ou melhor, para os indígenas do Amazonas seguia, como mensuramos na parte anterior desta tese uma escala em três estágios, os “índios batizados” se encontravam na 3ª classe que eram os que compreendiam bem a língua portuguesa e já “aceitaram a fé cristã”. Mas esse aceitar a fé cristã é visto mais como um logro, uma astúcia do indígena para conseguir algo de seu interesse.

³⁵² Vale lembrar que Alfred Wallace era britânico, e possivelmente professante da fé Cristã Ortodoxa.

As diferentes “formas” de conceder o batismo parecem simplificadas mediante a pressa e o locus no qual se realizavam tais cerimônias. Nessa lógica, se pretendia segundo o narrador fazer os indígenas crerem que obtinham algo ou alguma coisa e, assim, os missionários e representantes da Igreja incorporavam em suas liturgias elementos de pajelanças e xamanismos. Essa hibridação fazia com que os indígenas “aceitassem melhor” a inserção. Ou seja, pelo perspectivismo ameríndio, o batismo em si não representava uma conversão, ou novidade de fé ou crença, até porque havia a incorporação de elementos de seus rituais neste.

Acreditamos que toda a forma de agir e de sentir a religião cristã por parte dos indígenas era um “desejo de ser o outro”.³⁵³ Essa vontade fez com que os indígenas do Amazonas Provincial agissem em diferentes momentos com reinvenções cotidianas, assim, como teoriza Michel de Certeau, haviam usos e nesses usos reconhecimento de ações. Nessa lógica, De Certeau nos mostra que os indígenas da colonização espanhola agiam “conforme o estabelecido”, porém com fins diferentes.³⁵⁴ Aceitar realizar, ou melhor, pedir o batismo a seus filhos necessariamente não fazia dos indígenas cristãos convertidos.

O batismo é o sacramento de entrada no grêmio da Igreja. Para o indígena, ser batizado era também a inserção nas sociabilidades. A ideia classificatória do período, generalizava todas as etnias em “índios”, e entre batizados/cristãos e não batizados. Nas narrativas dos viajantes há em diferentes partes essas referências em que os mesmos estabeleciam contato com indígenas que se afirmavam batizados e/ou cristãos. Havia nisso uma astúcia destes indígenas, os mesmos perceberam que ser herege, ou não cristão acarretaria situações hostis para consigo.

Wallace mensura que os indígenas pagavam a cerimônia com “shallings” a antiga moeda britânica. Possivelmente o viajante metaforicamente apresentou uma situação na qual os indígenas em troca do batismo ofereciam agrados ao sacerdote; esses agrados deveriam ser elementos da natureza amazônica, bem como serviços cotidianos como informações sobre outros grupos, dados e consertos de suas embarcações.

No dia seguinte, deu-se a realização dos casamentos, que segundo Wallace a cerimônia se parecia bastante “como do nosso”. Sobre a atuação do frei José, o naturalista exorta que o padre durante a cerimônia falava em português e suas palavras não eram um todo compreendidas pelos presentes ali. “Frei José não perdia nenhuma oportunidade para exortar vigorosamente os índios a casar e salvar as suas almas, enchendo ele, graças a isso, as algibeiras

³⁵³ VIVEIROS DE CASTRO, op. cit. p. 195.

³⁵⁴ CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano 1: Artes de Fazer*. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012. p. 89 et. seq.

da batina”.³⁵⁵ Ali só haviam dois homens “brancos” além do viajante, e estes não eram “bons exemplos” de matrimônio feliz. “Eles não eram casados, nem queriam casar, muito embora fossem ambos chefes de numerosas famílias”.³⁵⁶ E o padre exortava os indígenas: – “Nunca vos importeis com o que estes brancos fazem. Eles irão todos para o purgatório. Não sejais, pois, tão loucos de ir para lá também.” E nisso, os únicos dois “homens brancos ali”, “a essa altura da alocução, o Sr. L. e o comandante deram gostosas gargalhadas, enquanto os pobres indígenas se entreolhavam muito espantados”.

Alfred Wallace finaliza essa sessão de sua narrativa nos brindando com uma representação da aldeia em que vivenciara essas experiências com os indígenas. A imagem nos mostra a aldeia que o viajante esteve num período de sua viagem. Nela vemos a entrada a uma aldeia numa borda do Rio Negro. Três casas esparsas compõe a imagem, em primeiro plano vemos o estuário em contato com o “barranco”, há uma canoa e nesse plano que é o ponto de fuga onde vemos duas pessoas exercendo um trabalho, possivelmente de carga e descarga de gêneros.

Imagem 25: Plate VI: A Village on the Rio Negro.
Trad. liv.: Prancha VI: Uma aldeia no Rio Negro.



PLATE VI.

A VILLAGE ON THE RIO NEGRO.

Fonte: Wallace, 1890.

³⁵⁵ idem, op. cit., p. 295.

³⁵⁶ ibid.

Ao subir pela primeira vez o rio Uaupés, Wallace ao preparar a sua viagem, considerou: “anzóis, canivetes, colares, foram logo separados para os levarmos, porque correspondiam bem aos gostos dos adquirentes, com os quais ora íamos estreitar relações, em nossa excursão”.³⁵⁷ Esses elementos, eram os que os indígenas mostravam maior apreço, e cercava-os de diferentes simbologias e utilidades, coisas que na perspectiva dos não indígenas eram inúteis.

Na primeira manhã no lugar Mandí-Paraná, os indígenas foram até à canoa, para adquirir do Sr. L., que acompanhou boa parte da viagem de Wallace, “colares, espelhos, tecidos para calças, etc., os quais deveriam ser pagos em farinha, galinhas e outros artigos, no seu regresso”. Essas trocas possuíam valor aos indígenas que diferiria da utilidade dada ao elemento. O que pretendo mostrar é que no ethos ameríndio amazonense estabeleceu-se uma conveniência na qual no ato de negociar diretamente com os indígenas, estes exerciam certa liberdade de escolha, a ponto de estabelecerem gostos, cores, tamanhos e formas. Se tinha o pedido, ou a ordem, como quando o viajante “ali também dei ordem para me fazerem uma pequena canoa, a fim de servir de amostra, e algumas peneiras e isqueiros, que paguei também com semelhantes bugigangas”, havia também o valor a ser pago, a solicitação como a da construção de uma canoa, criava automaticamente um pedido de troca, uma benesse que estava condicionada a “escolha do índio”. “Estes índios tão acostumados estão a receber tudo adiantadamente, que vós não podeis deles obter nada, sem que recebam primeiramente o pagamento”.³⁵⁸ Havia assim um sistema de trocas e acordos entre os indígenas e os não indígenas, com a quebra de acordos, ambas as partes perdiam. Podemos sentir que havia certa relação de confiança e disponibilidade da parte dos indígenas para com o viajante, em diversos momentos de seu trajeto iam “índios oferecer ajuda” de diferentes formas ao viajante.

Num determinado dia, durante sua passagem no Uaupés, Wallace negociou com uns indígenas instrumentos musicais peculiares, o interesse foi tão grande a ponto de o mesmo ir falar com o tuxaua a respeito de compra de tais itens. “Nisso, o mesmo prometeu vender-nos, mas quando eu regressasse, estipulando, porém, que deveriam ser embarcados a alguma distância da aldeia, para evitar-se o perigo de serem vistos pelas mulheres”.³⁵⁹ Os objetos adquiridos - instrumentos musicais - utilizados em festas e cerimônias na qual era proibido a presença de mulheres, e as mesmas se quer podiam visualizar tais instrumentos. Possivelmente,

³⁵⁷ idem, op. cit., p. 345.

³⁵⁸ Ibid. p. 258.

³⁵⁹ idem, p. 436.

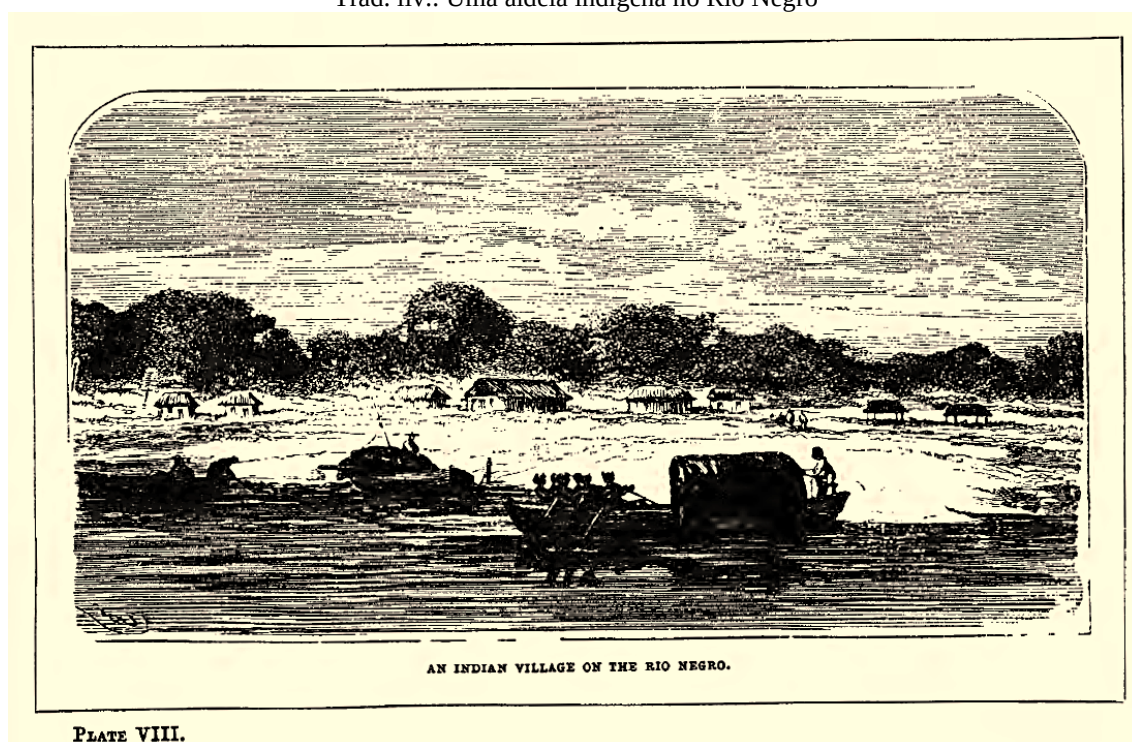
se tratavam de flautas de Jurupari, podemos estabelecer uma conexão com a narrativa de Frei Coppi que apresentei na parte anterior.

Mas nem sempre o acordado era mantido. Se por um lado aos brancos ludibriar aos indígenas acontecia, pelo lado dos indígenas, o blefe também se dava, não por má índole ou malcriação, mas pelo simples logro no jogo cotidiano.

Na manhã na véspera de sua partida de uma localidade do Uaupés, o viajante ficou sem tripulação pois “dois dos nossos índios, que haviam recebido pagamento antecipado, nos abandonaram,” os indígenas apenas exerciam as funções e solicitações com o pagamento antecipado, e esses simplesmente, fugiram com o pagamento já realizado, e ainda “apoderaram-se de uma canoa e esconderam-se, durante a noite, deixando-me ali sem nenhum remédio; e a “chance” (ou risco) de vir eu a achá-los em suas casas no meu regresso, era nenhuma, pois que nada tinham com que pagar-me”.³⁶⁰

E assim se davam as relações no Amazonas Provincial.

Imagem 26: An indian village on the Rio Negro.
Trad. liv.: Uma aldeia indígena no Rio Negro



Fonte: WALLACE, 1890.

³⁶⁰ idem, op. cit. loc. cit.

A figura acima, apresentada no relato de Wallace mostra uma aldeia no rio Negro. Transmite uma sensação de movimento haja vista que o ponto de fuga é uma embarcação na qual vemos a figura de indígenas remadores e outra persona de pé na popa da canoa. A imagem toda emerge movimento.

Quando chegou na aldeia da localidade de Jaurité, Wallace estava tentando conseguir indígenas para prosseguir até a aldeia de São Jerônimo, mas seu feito fora sem sucesso. O viajante prosseguiu rumo à aldeia, chegando a queda de rio em Pinupinu, encontrou um indígena que “aproveitamos para mandar até à aldeia, a fim de arranjar-nos ele alguns companheiros mais”, porém naquele dia, “os índios não estavam dispostos a viajar e perdemos, assim, uma excelente oportunidade para o prosseguimento da viagem pois o dia estava muito bonito”. Fica evidente que esse “não estar disposto” por parte dos indígenas atrasava a viagem fazendo com que estes também exercessem certo grau de atuação na realização das viagens. Reiteramos que esses viajantes dependiam bastante do auxílio dos indígenas em suas expedições pois o conhecimento do forasteiro era limitado em se tratando da região, fauna e flora amazonenses, e os indígenas eram os principais detentores destes saberes. Em diferentes passagens, Wallace relata que a “falta de índios para acompanhar dificultava a ação”, ou que os “índios” em determinado dia ou momentos não se dispunham a acompanhá-lo. Assim se estabelecia uma relação de conveniência entre eles naquele período da história provincial. E nisso, Wallace conseguiu no “dia seguinte, consoante já se esperava, começou uma chuva importuna. Malgrado esse contratempo, os índios vieram, e, mesmo debaixo de chuva, prosseguimos a viagem”.³⁶¹

Havia quase sempre uma persona que falava com os indígenas, ou tentava os persuadir em acompanhar e/ou atender a alguma solicitação do viajante. Um destes foi o Bernardo, um indígena da aldeia de São Jerônimo; era amplo conhecedor da região e de suas gentes, o Sr. L., acompanhante principal da na viagem de Wallace, pediu que seu filho desse ao “índio Bernardo” um recado “para arranjar-lhe alguns meninos e meninas indígenas”, atendendo o solicitante, viera “entender-se com o Sr. L. sobre esse negócio”.

A obtenção dos meninos índios consiste em fazer-se um ataque a alguma taba de outra nação e capturar, então, todos os que puderem fugir, ou que não forem mortos. O Sr. L. já havia tomado parte, várias vezes, em tais expedições, e escapara milagrosamente de ser atingido pelas lanças ou setas envenenadas dos índios. Os “negociantes” e autoridades de Barra e de Belém encarregam sempre aos negociantes, que comerciam nos rios com os índios, de arranjar-lhes um menino ou menina, sabendo de antemão, perfeitamente, a única maneira pela qual podem ser obtidos.

³⁶¹ idem, op. cit. p. 456.

*O governo, de fato, em certo ponto autoriza tal prática.*³⁶²

Wallace denuncia o tráfico das crianças indígenas como uma prática permanente e corriqueira na Província, e que além do mais contava com o apoio dos “negociantes” das duas capitais da Amazônia: da Barra e de Belém, e mais grave: o governo tinha ciência desta prática e autorizava.³⁶³

Ao chegar no destino, a aldeia de São Joaquim, Wallace informa que os dois indígenas, que o acompanhavam, “resolveram deixar-me, e os dois meninos, que tinham vindo de São-Joaquim, fugiram, ficando eu ali sozinho, entregue ao meu destino, apenas com os meus dois “guardas” e as duas canoas”. Mais uma passagem que vemos que a inconstância do indígena amazônico no oitocentos tinham como apontou o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro para os tupinambá na colonização, “um modo de aparecer na sociedade”.³⁶⁴

Em vão mostrei machados, canivetes, colares, espelhos e tecidos que trazia, a todo índio que passava, tentando assim induzir alguns deles a acompanhar-me.

Assim ficaria eu ali prisioneiro por muitos meses se não houvessem chegado, inesperadamente, o Sr. Vitorino, “o juiz de paz”, e também Bernardo, o meu antigo piloto que me havia deixado em Jaurité e que estava, agora, de descida para São-Joaquim.

Após um entendimento entre eles, alguns índios resolveram acompanhar-me até Castanheiro, onde eu esperava, ali chegando, que o capitão Ricardo lhes desse ordens para me levarem até Barra.³⁶⁵

Chama a atenção a “fragilidade” do viajante exposta pelo fato de que os “índios” o tinham abandonado. Fica evidente também a importância destes para a continuação do trajeto, como já measurei.

Wallace inicia este trecho relatando que se esforçara para conseguir atrair os indígenas para acompanhá-lo, oferecendo a estes toda espécie de utensílios, bugigangas para ter sua presença, esforço feito em vão pois eles não se dispuseram a acompanhar o viajante.

³⁶² idem. p. 378. Os grifos são meus.

³⁶³ Na primeira parte desta tese, measurei sobre essa questão. Em diversas fontes de diferentes tipologias vemos que esse “comércio” ilícito mesmo nas mentalidades do oitocentos fora praticada com bastante frequência e isso criara uma prática atemporal na sociedade amazonense. Já no século XX, o ato de trazer meninos e meninas indígenas para a Capital Manaus era prática comum, o discurso “foi modificado”, revestido de uma aura de “ajuda” na qual famílias um tanto abastadas traziam esses menores para lhes proporcionar formação educacional e social. Ainda hoje, tal prática permanece. No geral pessoas que nasceram em cidades do interior amazonense, e, em algum momento foram se estabelecer na capital, comumente “solicitam” que seus parentes que permanecem nas cidades do interior mandem “uma menina ou menino para exercerem alguma coisa”, na cidade!

³⁶⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. op. cit. p. 190.

³⁶⁵ WALLACE... op. cit. 2004, p. 378. Os grifos são meus.

Essa era a relação entre indígenas e estrangeiros: um jogo que se invertido ouvimos, vemos e acompanhamos os indígenas em suas formas peculiares de ser e de fazer. Tanto Paul Marcoy como Alfred Wallace realizaram suas expedições no mesmo percurso, mas em sentido inverso. Ambas narrativas nos mostram as formas da Província que pouco aparece em fontes clássicas, até mesmo em virtude da densidade geográfica da região.

4.2. Auguste-François Biard: desenhando o Amazonas e suas gentes

August-François Biard, um proeminente pintor e retratista francês que diferente de Marcoy e Wallace não necessariamente era um naturalista, porém, suas atividades eram mais encaminhadas para as representações dos povos e suas gentes. Tornou-se retratista oficial na corte do rei Luís Filipe I, durante a Monarquia de Julho.

Como a França até a proclamação da República brasileira mantinha um bom contato com o Império de Pedro II, segundo uma passagem de seu relato, é possível pensarmos que sua curiosidade o trouxe a *terra brasilis*. Biard apresenta dois motivos para sua vinda: um primeiro foi a necessidade de aumentar seu “museu de coleção pessoal” com itens vindos do Novo Continente, pois ele residia num prédio na Praça Vendôme e de cada uma das suas viagens trazendo elementos para compor seu espaço e queria se orgulhar de “como o amor próprio em tudo se intromete, sentia orgulho ao ouvir afirmar possuir o mais belo atelier de Paris, ao menos o mais curioso”, eis o primeiro motivo. Já o segundo decorre de uma conversa que Biard teve num jantar com um general que durante um tempo residiu na Bahia e por conseguinte sugeriu-lhe: “‘E por que o Senhor não vai passar uns meses no Brasil? Tal passeio far-lhe-ia bem à saúde e esqueceria seus aborrecimentos’. Não foi preciso mais para se me encher a cabeça com esse projeto tão de conforme aos meus gostos”.³⁶⁶

Assim, o viajante decidiu vir a América passando dois anos no Brasil. Sem nenhum objetivo amplamente científico, podemos aludir que a visita de Biard foi mais artística, a obra resultante de seu relato conta com 180 gravuras de autoria de Édouard Riou, famoso pintor e ilustrador francês do período. Logo, o seu relato é sempre voltado para as formas de como executou suas aquarelas e fotografias no Brasil, como agiam suas gentes e como eram suas paisagens.

³⁶⁶ BIARD, Auguste-François. *Dois Anos no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p. 13.

É interessante o trato de Biard com “as gentes do Brasil”. Fica evidente seu tom jocoso e depreciativo aos “tipos humanos” daqui, é perceptível principalmente, a indiferença com relação aos negros.³⁶⁷

Os indígenas como em outras diversas viagens do século XIX, eram os mais utilizados em diferentes ofícios: remadores, construtores de cabanas, condutores de canoas e de excursões, dentre outros. Quando se preparava para uma viagem, Biard levava

[...] uma dúzia de garrafas de aguardente para os índios; para eles também enchi um canto da canoa de cestos com farinha de mandioca, um peixe seco chama do *piraroco*, o qual é pesca do em geral nas lagoas. Para o resto que me fosse necessário *no caminho confiava em Deus e nos indígenas que encontrasse por lá*.³⁶⁸

Interessante percebermos a apropriação da troca. O viajante sabia a importância de levar “presentes” para comercializar com os indígenas, e deles esperava obter informações, ajudas e companhia para suas excursões e modelos para posarem para as suas aquarelas. Márcio Couto Henrique, enfatiza que os “brindes para os índios” eram necessários para além de atraí-los mantê-los “satisfeitos e dispostos a continuar” submetidos a organização do aldeamento e da missionação da catechese e civilização.³⁶⁹ Porém, esse atributo era de responsabilidade da província, mas, os viajantes que pretendiam estar com os indígenas, e contar com eles, também ofereciam seus brindes. Essa era uma rede simbólica de ações de corpos e movimentos, ações e sentidos no qual o trabalho indígena era o alvo.³⁷⁰

Outro ponto é relação de confiança que se estabelecia, no ponto de Biard acreditar serem “os índios” os mais confiáveis humanos que encontrava em suas andanças. E de fato, ao ouvi-los e procurar saber com eles informações sobre espécies, caminhos e formas de ser e fazer na hileia, concedia certo prestígio ao indígena por ser detentor do conhecimento local.

³⁶⁷ Em boa parte de sua viagem pelo Brasil, especialmente na região da Amazônia, o negro Policarpo acompanhou o viajante, era natural da cidade de Santarém, ou “de alguma das redondezas”. A relação e “tipificação” de seu ajudante é um tanto hostil. Predicativos como “sujo”, “malandro”, “horrendo”, “diabo”, “de má índole” o que mostra certa posição de indiferença para com os negros. Para com os indígenas, a relação é muito próxima, porém, prevalece o romantismo que estava em voga naquele momento e do qual, Biard era filiado.

³⁶⁸ BIARD, 2004. op. cit. p. p. 182, 183. Os grifos são meus.

³⁶⁹ HENRIQUE, Márcio Couto. Sem Vieira nem Pombal: Índios na Amazônia do século XIX. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018. p. 125.

³⁷⁰ Como apresentei anteriormente, o regulamento da Catechese e Civilização visava estabelecer o domínio do indígena e “animá-lo a civilização” por meio de uma prática de trabalho, trabalho este que a Província tanto carecia. Os indígenas foram demasiadamente utilizados nos mais diferentes ofícios do cotidiano. Acredito assim que os viajantes ao dispor desses indígenas em suas excursões, coletas, passeios e até mesmo em questões domésticas, estavam agindo conforme a tática do poder imperial de usufruto destes para o trabalho, ou seja, o de civilizar por meio do trabalho.

Quando estava em viagem por entre o rio Negro e o Madeira, Biard relata que numa volta a sua canoa após as suas caças e coletas de espécimes, enquanto preparava uma cigana³⁷¹ para o entalhe de sua coleção, um grupo de indígenas veio “nos oferecer a venda de uma tartaruga; pediam por ela cinco patacas, o que equivale mais ou menos a 4 francos e 50 cêntimos. Como es tivesse ocupado com meus pássaros, não aceitei o negócio”.³⁷²

Os indígenas sabiam agir e jogar conforme as “regras” dos não indígenas, se por um lado esses últimos tinham suas táticas, os indígenas tinham suas astúcias.

A figura seguinte apresenta a uma região do rio madeira segundo a visão do viajante.

Imagem 27: Petit bras du Madeira.
Trad. liv.: Pequeno braço do Madeira/tradução literal)



Desenho: Édouard Riou a partir dos croquis de Biard
Fonte: BIARD, 1862.

A imagem exprime uma forte noção de cenário, o braço do rio Madeira apresentado transmite uma sensação de lugar remoto, longínquo e principalmente diferente, diferente

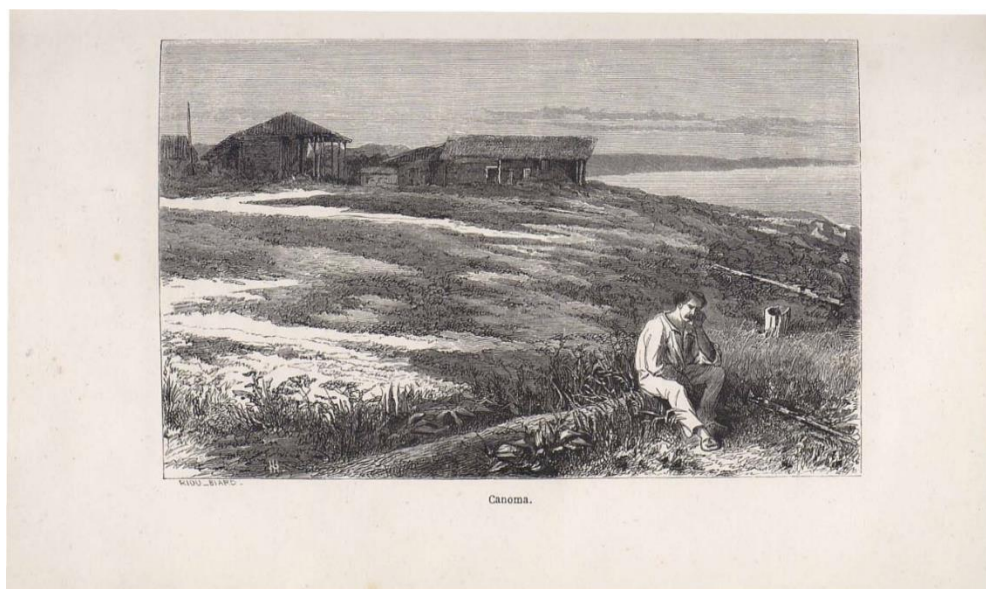
³⁷¹ Também denominado de jacu-cigano, ou cigana, seu nome científico é *Opisthocomus hoazin*. Se trata de uma ave nativa da zona Norte da América do Sul. Habita áreas e zonas com pântanos e terrenos alagadiços das bacias Amazônica e do rio Orenoco.

³⁷² BIARD, 2004. op. cit. p. 192.

daquilo que o viajante vivia na Europa, mas singular em se tratando do Amazonas. E na cena vemos em primeiro plano um indígena numa canoa em posição de uso de um arco e flecha mirando ao seu alvo que é possível estar na terra firme, pela direção do apontamento do ato. Cenas como essa eram parte do cotidiano e das formas de ser do indígena do Amazonas no oitocentos. Desperta a atenção do estrangeiro, todavia do indígena da terra, era algo contínuo.

Na região do Madeira ainda, no lugar Canoma,³⁷³ Biard teve um forte contato com os mundurucu. O viajante informa que passou a noite esperando para que clareasse, uma vez que não se achava na localidade o vigário “para quem trouxera uma carta, mas o irmão recebeu-me tão bem que lhe pedi logo para me obter um modelo”. Residiam neste recanto apenas o padre e alguns portugueses que eram paroquianos.

Imagem 28: Canoma (Canumã, grafia atual)



Desenho: Édouard Riou a partir dos croquis de Biard
Fonte: BIARD, 1862.

A cena retratada transmite uma noção de profundo isolamento... parece que não há ninguém e o homem sentado de maneira melancólica. As casas ao fundo sem movimento nem trânsito. Parece um grande vazio. O rio Madeira margeia a cena contrastando com a “ausência” de mata florestada. O viajante informa ainda que “construía-se uma igreja e vários índios tinham sido chamados para esse serviço. Uma tribo inteira de mundurucus: homens, mulheres e meninos”. Prossegue Biard:

³⁷³ Hoje se trata da região de Canumã, no Município de Borba, no estado do Amazonas. Fica distante 150.38 km, contados a partir da capital Manaus.

Eram todos apreciados pela brandura, coragem e sobretudo fidelidade. A maior parte andava vestida; as mulheres traziam apenas uns casaquinhos, e as que usavam saias amarravam-nas muito abaixo da barriga. *Essa gente passava o dia a trabalhar entre risadas, sem se importar quando as peças do vestuário se desamarravam.* Esses índios me levaram a querer menos mal aos outros. Eu já sabia morarem os mundurucus às margens do Madeira; asseguraram-me que mais em cima encontraria as araras, tribos perigosas e inimigas dos mundurucus. Fazia questão de levar comigo alguma lembrança palpável desses povos ainda não civilizados, mas eram-me de todo escassas as informações a seu respeito. Deste jeito, confiando-me ao acaso, como os turcos à fatalidade, deixei Canoma e pusemo-nos de novo ao largo.³⁷⁴

Biard e os mundurucu. Três elementos interessantes – brandura, coragem e fidelidade-atribuídas aos mundurucu por Biard parecem como marcas desse grupo. De fato, os mundurucu nesse período foram descritos como “trabalhadores e de espírito guerreiro”. Esse grupo específico com o qual o viajante conviveu no Rio Madeira estavam ainda em pleno gozo natural, em perfeita harmonia com suas idiossincrasias, ao ponto de soltarem suas constantes risadas com frequência. O sentimento da “docilidade” dos mundurucu para com o estrangeiro despertou neste um fascínio, uma amizade pelo grupo que o acolheu com constância.

O convívio com os mundurucu parece ter sido a mais prodigiosa possível. Em toda a narrativa, de sua estada no rio Madeira, Biard nos mostra “a docilidade” e receptividade com que os mundurucu dispunham com ele. Numa situação na qual estava a pintar uma aquarela com os rostos mundurucu, o viajante se referiu a eles como os “bons mundurucus”³⁷⁵, que era contraste com o “tipo mefistofélico” do negro Policarpo. Fica evidente o romantismo, porém o sentido que Biard lhe dá é um tanto diferenciado. Longe de se fixar com veemência nas lógicas da época, o viajante não viu os indígenas como “bons selvagens” ou como sanguinários, ele os vê como seres corrompidos. Parece que a ideia de Rousseau

Imagem 29: Femme et enfant mundurucus
Trad. liv.: Mulher e criança mundurucu.



Desenho: Édouard Riou a partir dos croquis de Biard
Fonte: BIARD, 1862

³⁷⁴ BIARD, 2004. op. cit. p. 203. Os grifos são meus.

³⁷⁵ idem, p. 208.

de que a sociedade corrompe o homem que naturalmente era bom, ecoava no viajante, a ponto de ele querer “guardar algo desses povos que ainda não encontraram a ruim civilização”. Nisso, a visão etnocêntrica sobre os ameríndios acarretava essas tipificações – dóceis, amáveis, tranquilos, trabalhadores, preguiçosos, risonhos, selvagens e outros.

A imagem 30 nos mostra um desenho de uma mulher e uma criança mundurucu. A forma como o viajante nos apresentou esses indígenas, uma maneira que apresenta certo grau de simplicidade e fragilidade ao encurvar os ombros da mulher, que chama atenção pela sua proporção corporal ombros largos, pernas e coxas grossas, porém sua silhueta é curvilínea, outro contraste é sua altura se compararmos com o menor ao seu lado. O mais interessante é a composição da cena: tudo é de uma grande simplicidade e “pureza”, uma vez que Biard via nesse grupo o ser humano “em sua natureza pura”. As mãos da mulher entrelaçadas a sua frente na altura do púbis transmitem sua feminilidade, e uma sensação de delicadeza. O olhar da mulher está a ermo e segue o sentido dos seus passos. A criança por outro lado, nos fita, nos observa de frente e seu olhar está nos vendo.

Esse é o sentido dos membros superiores e inferiores num corpo humano: caminhar, tocar, abraçar, correr, fugir, dançar, os indígenas do Amazonas Imperial faziam suas atividades nesse sentido seguindo suas emoções, mesmo que opondo-se àquilo que a cabeça, o poder pensava, exigia. Biard se relacionou com o chefe dos mundurucu de uma forma muito pessoal e simpática. Numa ocasião enquanto pretendia pintar uma aquarela, Biard não conseguia fazer os mundurucu se acalmarem para colaborar nesta obra. Nisso, o viajante teve com o cacique mundurucu uma conversa que ao final:

*Trocamos um aperto de mão e mandei buscar uma garrafa de cachaça. O sol da do que a trouxera bebeu uns goles pelo caminho, mas fingi não tê-lo percebido. Ele pusera o boné e armara-se, sem saber que me prestara um bom serviço, apresentando-se assim formalizado diante do chefe indígena, a quem ouvira tratar por cacique. Ofereci mais ao velho dois colares de contas azuis e um pedaço de fumo por uma hora de pose. Tudo ficou combinado. Penduraram a rede do doente debaixo de duas árvores de frente do retrato que eu expusera. O cacique sentou-se na rede, com as pernas para fora, e, sob os olhares da assistência, pinteí minha nova obra-prima em meio de solene silêncio. Todos os pescoços se espichavam, e as respirações como que se suspendiam.*³⁷⁶

Diante do olhar assistente do cacique mundurucu, os seus agregados permaneceram inertes em suas atividades, o que possibilitou ao pintor, Biard, realizar mais uma de suas pinturas, que o mesmo referenciou como sua “nova obra-prima”. Tudo leva crer que se trata do

³⁷⁶ idem, op. cit. loc. cit. Os grifos são meus.

quadro a seguir.³⁷⁷ A pintura impressiona por tantas cores, formas e principalmente pelo movimento. Os mundurucu às margens de um afluente do rio Madeira, sem sombra de dúvida refere-se a algo que Biard viu ou ouviu falarem quando esteve no Amazonas. Os detalhes das peculiaridades dos índios do Amazonas convergem, somente a figura de pé no primeiro plano com uma espécie de manta sobre as costas – possivelmente o cacique, chefe -, ricamente ornado com elementos que rementem traçados de dos povos da Mesoamérica.

³⁷⁷ De fato, a vida e a obra de François-August Biard, especialmente sua estadia pelo Brasil, bem como sua passagem pelo Amazonas ainda é tema pouco pesquisado e escrito pela comunidade científica. Para esta tese, procuramos identificar o maior número possível das obras deste, algumas das quais são de acervos privados e de donos europeus. Como o relato de seu diário de viagem, foi-nos possível acreditar que a “sua nova obra-prima” fosse um esboço para o quadro feito em 1862, mostrado na figura 31.

Imagem 30: The Mundurucu the banks of a an affluent of Madeira River
Trad. livre: Os Mundurucu às margens de um afluente do rio Madeira



Autor: BIARD, François-Auguste. Óleo sobre tela | (1862)
Coleção Particular | Local indefinido
Dimensões da obra: indefinido. Disponível em: <http://warburg.chaa-unicamp.com.br/obras/view/13323>

A cena apresenta um dia cotidiano com as práticas do grupo mundurucu. Como já conferimos com relatos do período que os mundurucu eram apontados como grupo muito dinâmico e que praticava diariamente “trabalhos e afazeres”.

Há um grupo fazendo uma fogueira e preparando galhos e gravetos, outro grupo pescando, outro tecendo tapeçarias e cestarias com palhas e fibras regionais. Há movimento, há ação em todos os ângulos.

A imagem seguinte é disponível no site Warburg. O Warburg, é um site, banco comparativo de imagens vinculado ao Centro de História da Arte e Arqueologia CHAA da Universidade do Estado de Campinas - UNICAMP. Foi idealizado e elaborado pelos professores Dr. Jorge Coli e Dr. Martinho Alves da Costa Junior.

A destreza para os afazeres nos quais estão envolvidos, sugere que os mundurucu eram constantes nessas práticas.

Outro ponto a se destacar são os adornos: alguns usam cocares e penachos sobre as cabeças, braços e pernas. Um indivíduo em pé na canoa no lado direito do primeiro plano, provavelmente uma mulher, traça um cocar diferencial: nos lembra um capacete alado de uma Valquíria das lendas nórdicas; essa personagem certamente era uma liderança étnica pelo porte que induz um comando, e, pela composição de sua indumentária.

Muitos dos indígenas retratados têm pinturas, as pinturas corporais próprias do grupo mundurucu.

Outro ponto que remete ao Amazonas é a vegetação peculiar da região: vemos aningas em primeiro plano - que são vegetações de áreas alagadiças nas bordas dos rios amazônicos, vemos as palmeiras e cocais próprio da terra, a peculiar exuberância da hileia já aponta para essa premissa. Por fim, as águas do afluente do Madeira não de tom azulado, mas transita entre o esverdeado e o marrom, bem peculiar do trópico úmido.

Nessa perspectiva, Biard manteve uma relação interessante com os indígenas do Amazonas provincial, apresentando-nos diferentes fazeres, e viveres destes povos, e, convivendo com eles.

4.3. Louis e Elisabeth Cary Agassiz: a expedição Thayer e as “raças mistas” do Amazonas

No ano de 1865, os suíço Jean Louis Rodolph Agassiz comandou uma expedição financiada por Nathaniel Thayer, que explorou boa parte do Império do Brasil. Os objetivos dessa expedição eram basicamente a coleta de elementos naturais a fim de montar um acervo

para expor num museu natural. O mundo neste quartel do século XIX, suspirava ciência, e o Novo Mundo era o destino preferido para os estudos naturais.

Louis Agassiz era um homem de muitos predicativos no ramo científico; alcançara prestígio na comunidade e realizou notáveis contribuições para a ciência natural. Era também um homem que tinha anseios e crenças próprias e desenvolveu teorias sobre “as raças” e as gentes do Brasil.³⁷⁸

Diferentemente de Marcoy e Wallace, o casal Agassiz não percorreu o território da Amazônia Internacional, ficando apenas na área que compreende a atual Amazônia Legal. Nesse sentido, a área visitada da Província do Amazonas foi um dos ápices da viagem. Grande parte da atenção e convívio dos Agassiz deu-se em Manaus, que desde 1852 assumiu o posto de capital da Província³⁷⁹, e funcionava também como sede daquilo que se determinava como “culto e civilizado.”³⁸⁰

Outro ponto a destacar da narrativa da viagem do casal Agassiz é que ele foi totalmente escrito no feminino. As anotações da viagem ficaram a cargo de Elisabeth Cary Agassiz, a esposa de Louis, que também era uma proeminente naturalista e escritora da história natural. Diferente dos olhares masculinos de Paul Marcoy, Alfred Wallace, ou do próprio esposo, Elisabeth Agassiz lança seu olhar a situações e a personas amazonenses que fascinam, e a mesma apresenta-nos suas trajetórias, especialmente trajetórias de mulheres.

05 de setembro de 1865, os Agassiz desembarcam em Manaus pela primeira vez. E seu contato com a cidade, os indígenas e os rios foi à primeira vista motivo de referência na narrativa dos viajantes:

Ontem pela manhã, entramos no rio Negro e observamos o conflito de suas águas calmas e quase pretas com as ondas amareladas e apressadas do Solimões, como é denominado o médio Amazonas. Os índios chamam-nos admiravelmente: “o rio vivo e o rio morto”. O Solimões vem encontrar a corrente escura e lenta do rio Negro com uma força tão irresistível, tão viva que este último parece bem, ao lado dele, uma coisa inerte.³⁸¹

³⁷⁸ Trataremos com mais ênfase este assunto na parte quatro desta tese, na qual destacaremos os rostos indígenas.

³⁷⁹ A primeira sede do Amazonas foi a antiga capital da Comarca do Amazonas a vila de Barcelos. Com a emancipação do Amazonas do estado do Grão-Pará, e a elevação do Amazonas a Província, em 1850, a cidade da Barra – Manáos – passou a sediar a nova unidade administrativa do império brasileiro.

³⁸⁰ No século XIX, ainda predominava no Amazonas as povoações em termos de vilas, lugares e aldeias. Cidades em si, eram poucas as que estavam nesse status. Embora já tivessem grandes vilas, como a de Tefé, a de Maués, a de Barcelos e a de Tabatinga, essas vilas ainda estavam num estágio de “anterior” a ascensão de cidade.

³⁸¹ AGASSIZ, Jean Louis Rodolph e AGASSIZ, Elisabeth Cary. *Viagem ao Brasil*. Trad. e notas de Edgar Sussekund de Mendonça. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000. p. 193.

A narrativa apresenta-nos como os indígenas viam o encontro das águas dos rios que formam o rio Amazonas. Possivelmente eles assim denominavam por duas razões: pela coloração das suas águas, e principalmente pelo movimento e ritmo diferenciados de cada um dos rios. Elisabeth e Louis Agassiz conversavam com os indígenas e colhiam informações com eles.

Uma escola para índios. Passamos ontem uma manhã interessantíssima visitando uma escola para crianças índias, um pouco distante da cidade. Ficamos admirados da aptidão que essas crianças manifestam pelas artes civilizadas, para as quais se mostram tão pouco hábeis os nossos índios da América do Norte.³⁸²

Essa escola se trata do já referido Instituto dos Educandos Artífices³⁸³ que em Manaus era o “responsável pela educação dos índios”. Elisabeth fica entusiasmada com o preparo dos alunos, e, em diversos momentos de sua narrativa mostra o funcionamento dessa instituição, especialmente da banda dos “meninos índios dos educandos”. O juízo de valor e a comparação entre as culturas indígenas do Amazonas com as norte-americanas parte de pressupostos de “aptidão” a artes que a narradora designou “civilizadas”. Essa noção de habilidade para exercícios manuais e artesanais, no século XIX funcionava dentro da lógica da inconstância do selvagem, como teorizou Viveiros de Castro. Se na colonização o indígena era um inconstante/constante, “ora se convertia e estava tranquilo, ora se revoltava e agredia”, agora uma dessas premissas era a de ora o indígena estava preparado/apto, ora estava dependente e necessitando de formação.

A narradora junto com seu esposo prosseguira a visita e nos informou das dependências internas do instituto na qual havia uma grande oficina de torneiro e marceneiros onde “esses índios fabricam elegantes peças de madeira trabalhada, cadeiras, mesas, trinchantes e variados artigos pequenos como régua e faquinhas para cortar papel”. Havia ainda uma oficina de ferro e outra na qual os alunos “trançavam delicados objetos de palha”.

Além desses ofícios, aprendem a leitura, a escrita, o cálculo e a música instrumental; como os negros, eles demonstram, ao que se diz, uma aptidão natural para essa arte. O corpo principal do edifício contém as salas de aula, os dormitórios, os depósitos, a cozinha, etc. Chegamos à hora do almoço, e tivemos o prazer de ver servir a essas crianças pobres uma excelente refeição, composta duma enorme tigela de café com um grande pedaço de pão acompanhado de bastante manteiga.³⁸⁴

³⁸² *idem*, p. 197.

³⁸³ Ver capítulo terceiro desta tese.

³⁸⁴ AGASSIZ e AGASSIZ, 2000. p. 198.

As demais formações dos alunos são descritas acima pela narradora seguindo a proposta do regimento da Instrução Publica que apresentamos no capítulo anterior. Mais uma vez, a noção de aptidão do indígena é posta em discussão pela narradora que enfatiza que juntamente com os negros, estes, eram exímios músicos. Há uma apresentação das demais dependências do local, e, de uma refeição oferecida aos alunos.

Essa premissa que o indígena era “naturalmente apto” a alguma coisa se popularizou no século XIX. Diversas eram as atividades “de índio” ou de “aptidão do índio”. Uma delas era a pesca. Elisabeth Agassiz nos informa que ao chegarem num determinado ponto da região de Tefé, viram “os índios” pularem no rio e soltarem suas redes de pesca e em alguns minutos puxando-as de volta carregadas de peixes “como as de São Pedro no dia da pesca miraculosa”. Elisabeth afirmou que “os índios têm uma habilidade maravilhosa para a pesca; puxam atrás de si as suas compridas redes de arrastão, enquanto fustigam a água com as suas longas varas para enxotar o peixe em direção à rede”.³⁸⁵

Uma das questões mensuradas por Elisabeth diz respeito a “falta de braços”, reiteramos que os viajantes para obterem o sucesso esperado em suas expedições, dependiam do auxílio dos indígenas que conheciam e viviam na região. Quando estavam ainda na região de Tefé, a viajante nos relata que foi difícil conseguir empregados, especialmente porque estavam na estação da pesca, e nesta “os homens vão para longe, para secar e salgar o peixe; além disso, não falta muito para a época de apanhar ovos e fabricar manteiga de tartaruga e, então, só as mulheres ficam nos povoados”, no qual Elisabeth apontou semelhança com o tempo das colheitas nas “sociedades não indígenas” no qual o trabalho nos campos detinha boa parte dos trabalhadores.

E o tema da inconstância selvagem ressoa novamente na narrativa da viajante, segundo a mesma, “os hábitos dos índios são tão pouco regulares, eles ligam tão pouca importância ao dinheiro, tendo meios para viver quase sem fazer nada, que quando se consegue contratar um deles é mais do que provável que se suma no dia seguinte.” A indiferença dos indígenas a elementos valorativos e do “mundo exterior” causa certo espanto nos viajantes que se pasmam que o homem “dessa raça é muito mais sensível ao bom trato, à oferta dum bom copo de caxaça [sic], que ao ordenado que se lhe ofereça e que não tem valor algum a seus olhos”.³⁸⁶

Por fim após diversas buscas, os Agassiz conseguiram empregados – o jovem índio Bruno e a cafuza Alexandrina. Louis Agassiz tinha um profundo interesse e estudo sobre “a

³⁸⁵ idem, p. 216.

³⁸⁶ idem, p. p. 220, 221.

mistura das raças”, logo, nos leva a crer também que a eleição por estes dois jovens amazonenses tinha um cunho além de serviços e auxílios. “Bruno parece estar aturdido com as suas novas funções. Por enquanto, a sua maneira de servir a mesa consiste em se sentar no chão e ficar vendo a gente comer; felizmente contamos ensiná-lo aos poucos”. Segundo a descrição de Elisabeth, o índio Bruno parecia ter deixado há certo tempo a vida nas florestas, uma vez que “o seu rosto está profundamente tatuado de preto, e tem o nariz e os beijos furados que atestam que luxo de ornamentações ele sacrificou em honra da civilização”, ou seja, este jovem indígena estava praticando outras sociabilidades. Já “a Senhorita Alexandrina, que, a julgar pela aparência, deve ter nas veias uma mistura de sangue índio e sangue negro. Ela promete muito e parece reunir a inteligência do índio à adaptabilidade maior do negro”.³⁸⁷

No regresso a Manaus, os viajantes fizeram um passeio campestre pelo Amazonas neste, os viajantes observaram as sociabilidades e o cotidiano da região do Alto Amazonas e Elisabeth apontou que era necessário estabelecer uma população mais numerosa, e “a necessidade duma mais alta moralidade por parte dos brancos. Enquanto tais condições não forem satisfeitas, será bem difícil desenvolver os recursos desta região”.³⁸⁸ O discurso de “degeneração racial” ecoava entre os viajantes que viam no gentio do amazonense um ancoradouro para derrubar a teoria do evolucionismo darwiniano da qual Louis Agassiz refutava com veemência.

Ao presenciar a escassez de população no Alto Amazonas, a viajante, embasada nas crenças de degeneração defendidas por seu marido apontou que esta tinha índole de “uma raça inferior, duma classe civilizada adotando os hábitos e rebaixando-se ao nível dos selvagens”, era ignorado qualquer “conteúdo de civilização” dado ao indígena, e que este, em contato com o branco interferia na formação social do indivíduo. Nesse sentido nas povoações da região do Rio Solimões, Elisabeth considerou que mesmo as pessoas brancas que formavam “a aristocracia local, a aristocracia branca”, espoliavam os indígenas “ludibriam-no e embrutecem-no, mas tomam não obstante os seus hábitos e, como ele, sentam-se no chão e comem com as mãos”, e mesmo com a legislação proibindo a escravização do indígena, essa “aristocracia” iludia-o e instituíam uma servidão que põe essa pobre gente numa dependência do senhor tão absoluta como se houvesse sido comprada ou vendida”. Nisso o indígena era visto como um “objeto marginal”, entregue a gostos e gestos de outros e sem contato! O que mais desperta interesse nessa descrição da viajante é que mesmo em contato com outros, o indígena vivia como que em “culturas atrasadas”, fica evidente que o posicionamento dos Agassiz era que “as

³⁸⁷ *ibid.* loc. cit.

³⁸⁸ *idem*, p. 237.

raças deveriam conviver entre si”, próximas de seus iguais, ou contatados com os “brancos puros” para reverter seu “problema de raça”.

Com relação aos serviços prestados por indígenas aos brancos mediante um salário, quem contratava sempre se aproveitava destes. “Quando o índio vem receber seu salário, respondem-lhe que já deve ao senhor a soma dos adiantamentos por estes feitos. Em lugar de poder exigir dinheiro, ele deve trabalho”, nos diz a viajante. Na visão desta mesmo “os índios” que viviam nas vilas e povoados, que tinham “certo grau de civilidade”, eram “singularmente ignorantes sobre o valor das coisas; deixam-se enganar a um ponto tal que ultrapassa o acreditável e permanecem presos toda a sua vida ao serviço dum homem, ingenuamente persuadidos de que têm uma grande dívida a pagar quando, de fato, eles é que são credores”.³⁸⁹

A “ingenuidade” do indígena amazonense no século XIX, faz parte da sua inconstância agindo como “característica fixa” dos selvagens da província. Essa ingenuidade, docilidade, mesmo que fixa em diferentes momentos foi violada, pois a alma indígena sabia agir no jogo provincial.

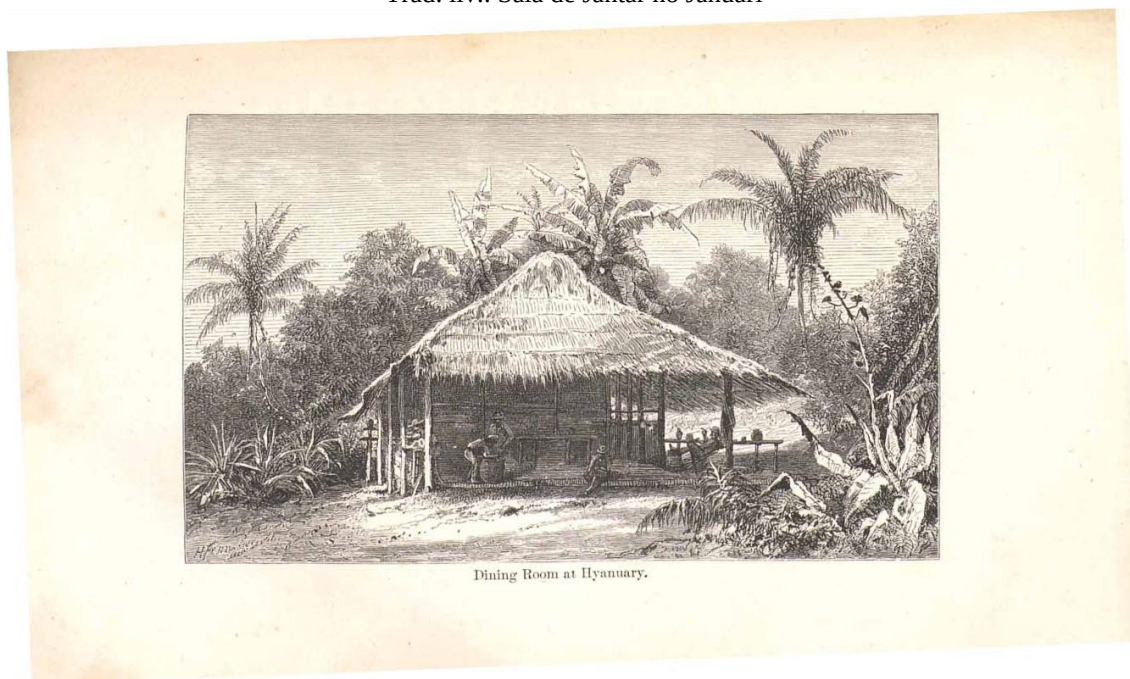
Elisabeth chamou de “escravidão virtual”³⁹⁰, o processo no qual os não indígenas usurpavam os indígenas para exercerem trabalhos e não cumpriam o acordado entre as partes. Outra prática hostil que a viajante aponta era que “existe um verdadeiro “comércio de índios”. As autoridades bem que fazem para se opor a ele, mas são impotentes. Uma classe mais moralizada de emigrantes tornaria impossível esse tráfico”. Mais uma vez a ilicitude do tráfico e comércio de indígenas é apontado como prática corriqueira na província. O que mais desperta a atenção é que em todas as narrativas até aqui apresentadas informam que as autoridades tinham conhecimento desse ato, e ou acobertavam, e ou defendia e faziam parte dessa rede.

Em 28 de outubro de 1865, os naturalistas numa excursão nos arredores de Manaus, na região da lagoa do Januari encontraram uma residência indígena e fizeram o seguinte registro.

³⁸⁹ idem, p. 239.

³⁹⁰ idem, p. 239.

Imagem 31: Dining Room at Hyanuary
Trad. liv.: Sala de Jantar no Januari



Desenho: Jacques Burkhardt
Fonte: AGASSIZ e AGASSIZ, 1868.

Tratasse de uma aldeia de indígenas na lagoa do Januari³⁹¹. Essa localidade fronteiriça de Manaus, no século XIX, só era acessível por via fluvial o que tornava a excursão ainda mais interessante ao forasteiro. E de fato, lá chegaram “numa grande embarcação de oito remos, a chalupa ordinária dos oficiais da Alfândega, em companhia de S. Exc. o Sr. Dr. Epaminondas, presidente da província, do seu secretário, Sr. Codicera, e dos Srs. Tavares Bastos, Coutinho, Burkhardt, James e Dexter”.³⁹²

A cena retratada mostra-nos um exemplar de uma casa atribuída a “cultura indígena”, vemos seus aspectos interior e exterior; o exotismo da hileia³⁹³ circunda a cena como um coroamento, uma cenografia, chama atenção as palmeiras e a vegetação exuberante. Ainda no exterior vemos a estrutura da casa, sustentada por madeiras que formam suas colunas e coberta com palha, chama a atenção o fato da ausência de paredes ou divisórias entre as alas da casa, antes de tudo, é uma casa adaptada e vivível para as temperaturas do trópico úmido, algo pensado dentro da lógica local.

³⁹¹ Atualmente essa região é o Lago do Januári e se localiza no município de Iranduba, fronteiriço de Manaus e parte da região metropolitana desta cidade. Seu acesso hoje dá-se por meio terrestre cruzando a Ponte sobre o Rio Negro - Ponte Jornalista Phelippe Daou, e pela estrada AM 070, que dá acesso à parte da região metropolitana.

³⁹² AGASSIZ e AGASSIZ, 2000. op. cit. p. 198.

³⁹³ Nome atribuído a floresta amazônica.

No interior vemos o movimento: há pelo menos 5 pessoas na cena -todos homens- podemos presumir pelos trajes, posturas e especialmente pelo uso por parte de três deles do chapéu, item da *composé* masculina de então. Os outros dois, que de fato, exercem o movimento na cena estão em pé ao centro na qual um deles -um indígena- exerce um movimento como se estive utilizando um pilão ou uma espécie de moedor, e o outro indivíduo como se vistoriasse a ação deste. É possível também que estes cinco homens, pelo menos quatro deles sejam os acompanhantes dos viajantes nesta excursão, os já citados Sr. Dr. Epaminondas, presidente da província, seu secretário, Sr. Codicera, e dos Srs. Tavares Bastos, Coutinho, Burkhardt, James e Dexter. O que é mais convincente é que o do centro da cena é um indígena realizando uma atividade. Essa localidade Elisabeth referiu como “sítio”, como uma bonita povoação indígena que à primeira vista não parecia ser um vilarejo.

A viajante nos informou que esse vilarejo era composto de “um certo número de sítios disseminados na floresta, e, embora os habitantes se considerem amigos e vizinhos, do desembarcadouro vê-se apenas uma construção: aquela em que nos achamos alojados”³⁹⁴, é corresponde justamente a figura acima citada. Essa construção “domina uma pequena elevação que desce suavemente em direção da lagoa; é construída de barro e só tem duas divisões, a que estão anexos uns grandes alpendres externos cobertos de palha.” Nas palavras da viajante, a construção além de tudo era pitoresca e exótica. Ainda sobre isso, a viajante ponderou que:

O primeiro é consagrado à preparação da mandioca; um outro serve de cozinha; um terceiro, embaixo do qual fazemos as nossas refeições, se transforma em capela aos domingos e dias de festas. Este difere dos demais em ser fechado, numa das faces, por uma bonita tapagem de folhas de palmeiras, de encontro à qual se colocam, nos dias necessários, o altar, os castiçais e as estampas mal impressas em que a Virgem e os Santos vêm representados.³⁹⁵

Com essa citação temos a resposta da questão que levantamos anteriormente: na imagem retratada: o que vemos é uma pessoa (possivelmente um indígena) trabalhando no preparo da mandioca. Os usos da moradia eram polissêmicos, cada compartimento exercia uma função social de acordo com a estratégia cotidiana dos indígenas. Elisabeth nos informa que eles foram recebidos de forma “hospitaleira pela dona dessa casa, uma “índia velha”, cujas joias de ouro, gola de renda e brincos de orelha não condizem com a sua camisa de algodãozinho ordinário e sua saia de chita”. Havia uma postura, uma forma de acolher o forasteiro. Elisabeth se choca

³⁹⁴ idem, p. 251.

³⁹⁵ idem. op. cit. loc. cit.

mais com vestimenta da indígena que com sua hospitalidade, haja vista que se via o indígena do Amazonas como um “ser ingênuo e pacífico”. A viajante também destaca a pouca presença masculina, “além da velha senhora, a gente de casa se compõe no momento de sua afilhada, do filho desta e de várias outras mulheres empregadas nos trabalhos”, uma vez que em 1865 muitos homens estavam atuando na Guerra do Paraguai “e os demais se escondem no mato para evitar o serviço militar”³⁹⁶, e os indígenas aos poucos reinventavam seus cotidianos.

Ainda nessa excursão, Elisabeth narra como deu-se o jantar, que contou com a presença de indígenas a mesa, vindo das florestas próximas “para apresentar suas homenagens ao presidente”, interessante essa perspectiva dos indígenas da “autoridade” do presidente naquela região. Houve grandes festejos em honra a visita de Epaminondas Melo, presidente da província do Amazonas na ocasião. A viajante nos diz que os indígenas trouxeram uma diversidade de presentes ao presidente, como uma porção de caças. “Que profusão de cores vivas! Não era uma fileira de aves, mas um esplêndido buquê. Era composto inteiramente de tucanos, de bico amarelo e encarnado, olhos azuis, peito de fina penugem de puro carmezim, e papagaios de vivas cores: verde, cinzento, azul, púrpura e vermelhão”.³⁹⁷ O mais interessante disso tudo, é que essa visita não se tratava de uma visita oficial, pois não consta nas falas, mensagens ou relatórios do presidente, e, como apontou a viajante, Epaminondas Melo apenas fez a cortesia de acompanhá-los, aí tudo fica mais interessante: a organização indígena que de pronto se deu a preparar “presentes” ao presidente que os visitara. Certamente esses indígenas fizeram alguma solicitação ao presidente, bem como estreitaram laços políticos.

Ao fim da refeição, Elisabeth e os não indígenas foram tomar café fora da mesa. Ao retornarem, seus lugares estavam agora ocupados pelos indígenas que se sentaram para jantar. Segundo a viajante, todos foram muito bem recepcionados, e as senhoras indígenas muito bem servidas, como se fossem “as mais altas damas da terra. As pobres mulheres se sentiam escurdas e embaraçadas; apenas ousavam tocar nas lindas coisas colocadas diante delas”. Era um jogo, e podemos perceber que os indígenas sabiam perfeitamente como agir no restrito mundo branco. A sensibilidade dessas pessoas é perceptível nessas ações, e à espera do momento certo de agir deu-se quando:

Enfim, um dos cavaleiros serventes, que muito tempo viveu entre os índios e conhecia os seus costumes, tomou das mãos de uma delas o garfo e a faca e exclamou: “Nada de cerimônias! Fora o acanhamento! comam com as mãos, como estão acostumadas e encontrarão, com o apetite, os prazeres da mesa!” *Este discurso foi muito apreciado;*

³⁹⁶ idem. p. 252.

³⁹⁷ idem. p. 253.

*as damas se puseram logo à vontade e fizeram honra aos pratos. Os índios que vivem na vizinhança das cidades conhecem os usos da civilização e sabem muito bem o que é um talher, mas nenhum deles, podendo, gosta de usá-lo.*³⁹⁸

Era o momento aguardo por eles. Agora pensemos a amplitude desta ação e a atuação dos indígenas nisso tudo: os mesmos foram prestar homenagens a autoridade provincial, levaram-lhe presentes, sentaram à mesa do jantar, e receberam a liberdade de portarem fora da cerimônia e da “pompa” da civilização. O jogo teve seu vencedor. Elisabeth Cary destacou ainda que “esses índios” “conhecem os usos da civilização”, porém, se puderem não usam esses preceitos, nem mesmo o talher que fazia parte da etiqueta. Assim, sendo permitido comerem “com as mãos como estão acostumadas”, as indígenas ficaram felizes e espontâneas na mesa.

Essa invenção cotidiana do indígena, agia assim para evitar ferir a conveniência, afinal ela “reprime o que não convém”³⁹⁹ e eles sabiam disso. Reiteramos, era um jogo, se de um lado os brancos sabiam tomar seus lugares, os indígenas também sabiam os seus e tinham suas formas e logros de também.

³⁹⁸ ibidem. loc. cit. Os grifos são meus.

³⁹⁹ MAYOL, Pierre. A conveniência. In: CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce, e, MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano 2: Morar, cozinhar*. Trad. de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 49.

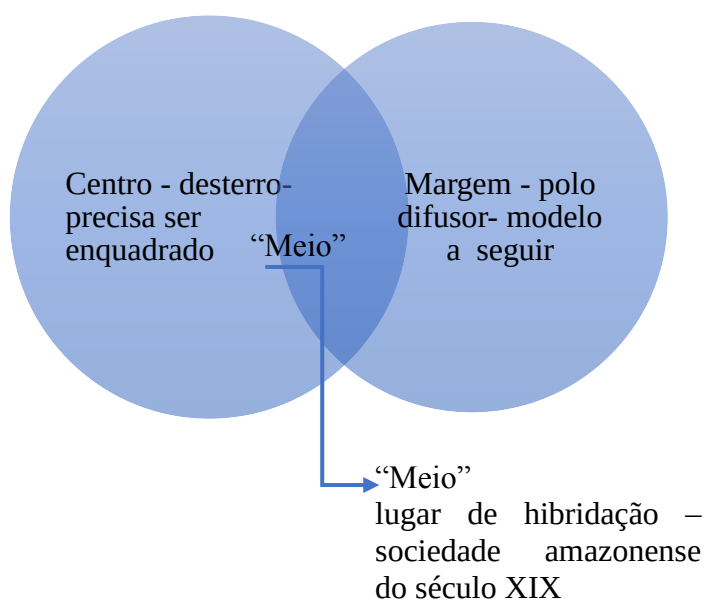
CAPÍTULO QUINTO

Sociedade e Cultura e o meio: as idiossincrasias indígenas na sociedade amazonense

Em ciências humanas e sociais, há uma grande discussão cultural que é a ênfase em centro e margem, ou polo e interior. Essas teorias partem do princípio que nas sociedades existem uma dicotomia na qual um lugar é difusor de “cultura” e o outro é “receptor” desta cultura.

Nesse sentido, essa noção “esquece” de verificar o entorno. Nos estudos culturais partimos da premissa que nesse mesmo modelo existe um interstício, uma “terceira via” que contempla as duas interfaces. Seria o meio, o entorno. É nesse meio que vemos a hibridação e as miscelâneas culturais tomarem formas de diferentes reinvenções.

Abaixo esquematizamos essa linha de pensamento:



Não necessariamente nessa ordem “linear”, as culturas amazonenses durante o Segundo Império, eram resultado do encontro das práticas do centro, e dos múltiplos fazeres do centro e da margem.

Em termos historiográficos mais tradicionais/celebrativos, Manaus a capital da Província se tornou “o polo cultural, branco, civilizado e hodierno”, nos termos do oitocentos. E toda a hinterlândia, seria a margem, os receptores da cultural da cidade. Logo, a ideia de centro e margem, onde “[...] a margem, [...] inclina-se para o lado da civilização, enquanto o centro associa-se ao sedentarismo, ao desterro e ao não confinamento. O centro, além do mais, remete à ideia de estagnação, enquanto a margem revela a presença do espírito

empreendedor”.⁴⁰⁰ Carlos Teixeira, ao analisar os seringueiros e colonos em Rondônia, propõe pensar e verificar as ações a partir do sentido que a natureza e os seus habitantes lhe atribuem. Nesse sentido, a margem não está vinculada a ideia de “marginalização”, de exclusão ou espoliação social. A margem é atribuída ao rio: margem está mais perto dos ancoradouros, dos portos, portanto lugar de chegada e saída, um lugar visto, margem. O centro por outro lado está distante, é interior, adentra as matas e “não é visto” à primeira vista.

Sem nos prender a esse dualismo civilização/barbárie, que é uma marca do século XIX, penso essa terceira via que é o meio. O meio é resultado dos contatos, engloba o meio ambiente da floresta amazônica, o meio social, o meio cosmológico e cosmogônico que os indígenas de diferentes grupos construía em suas narrativas e os braços, pernas que dançam, mexem, cozinham e caminham. Nisso denominamos meio e atribuímos outros sentidos a aquilo que nos estudos culturais é denominado entrelugar. Mas sem necessariamente, reitero, ser algo hierárquico, ou ordenado. O meio transita.

Pelas fontes do período, vejo que o centro está na margem tanto como a margem está no centro. E ambos formam o meio, e esse meio é um resultado do encontro dos fazeres de diferentes grupos indígenas que estão milenarmente no Amazonas, resignificando com apropriações seus fazeres e seus saberes, e dos não indígenas. E assim se formava a sociedade e a cultura do Amazonas Provincial do encontro no qual o “meio” aglutinava as culturas e formava seus modos de ser.

E os indígenas estavam presentes nesse meio, mesmo que em diversas circunstâncias as fontes silenciam os negligenciam suas atuações e presenças, nas entrelinhas vislumbramos suas contribuições amplamente presentes com seus conhecimentos e sua “cultura”.⁴⁰¹

E nesse interstício que centraremos esse capítulo: num ambiente que antes de ter dualismos, contradições, tinha culturas e fazeres indígenas sem essencialização, mas em práticas e apropriações cotidianas.

5.1. Narrativas, cosmologias e cosmogonias: os modos indígenas de perceber o cotidiano

⁴⁰⁰ TEIXEIRA, Carlos Corrêa. *Visões da Natureza: seringueiros e colonos em Rondônia*. São Paulo: EDUC, 1999.p.116.

⁴⁰¹ Cultura com aspas é uma ideia teorizada pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, na qual a cultura e a “cultura” se diferenciam pelo estatuto de civilização e ciência na qual a cultura detém.

A História Indígena brasileira, ainda em construção, reverbera as trajetórias, lutas e anseios destes povos em diferentes aspectos e metodologias de pesquisa e análise. O mundo mítico e cosmológico as formas nas quais os indígenas viam e veem a vida e suas construções constitui-se de múltiplos sentidos que caracterizam o seu perspectivismo.

Quando adentramos o século XIX, na primeira metade, até 1840, os indígenas da Amazônia estiveram uma parte do tempo empenhados na “revolta” – termos que as autoridades da época usavam para designar a Cabanagem. Foi uma “época sinistra”⁴⁰² que generalizou os indígenas a “tapuios e/ou caboclos”.

A partir de 1845, com a promulgação do Decreto da Catechese e Civilização, os indígenas passaram a ser “tratados” como “pessoas que necessitavam de ajuda”, nisso o império sobre a guisa de Pedro II, remetia uma ideia “de auxiliador”, de “valorizar a gente de nossa terra”, mas como já vimos, haviam outras questões por detrás do Regimento de 1845.

Diferente do período anterior, da Amazônia Portuguesa na qual havia uma admiração e embasbacamento diante das cosmovisões indígenas, no Amazonas Provincial pouco se ouvia ou se sentia essas cosmovisões, todavia voltando nosso olhar a narrativa dos viajantes, conseguimos encontrar nessas mesmas personas, marcas e práticas de rituais, danças e culturas que outros viajantes já haviam descrito em séculos anteriores.

Os viajantes nos oferecem uma diversidade de aspectos culturais que os indígenas detinham, especialmente suas cosmovisões e sua ritualística peculiar. Recorro novamente a essas fontes pois, reitero, eles foram até “os índios”, viveram com eles e não objetivando, nos legaram uma rica fonte etnohistórica do século XIX.

Alfred Wallace ficou admirado em diversos momentos de sua viagem com as danças e os elementos das celebrações indígenas. Quando estivera em Ananá-rapicônia, deparou-se com uma grande aglomeração dos indígenas pois lá havia “caxiri e danças”. Ao adentrar uma das casas de Ananá-rapicônia⁴⁰³, Wallace destacou amplamente os adornos que viu, pela narrativa do viajante, havia um traje, “um rigor”, necessário para essas ocasiões, possivelmente se tratava de tururis⁴⁰⁴ e adornos especiais.

Havia também uns 200 indígenas entre homens e mulheres, quase todos nus e com o corpo pintado, “porém ainda conservavam os penachos e outros ornatos de plumas. Alguns,

⁴⁰² A expressão é de Márcio Couto Henrique.

⁴⁰³ Segundo a tradução feita pelo próprio Wallace, Ananá-rapicônia significava “dardo de abacaxi”.

⁴⁰⁴ Tururí é o nome de uma fibra vegetal, resistente e flexível, que envolve os frutos de uma palmeira chamada ubuçu. Esta fibra é muito usada pelos habitantes da região amazônica, na confecção de artesanatos e de um tecido rústico, esse tecido, rústico a nós, era usado por indígenas como “roupa de festa”.

contudo, permaneciam em pé e andavam ou palestravam. Outros, entretanto, estavam dançando ou tocavam pequenos tambores e flautas. A festa principal havia acabado naquela manhã”.⁴⁰⁵ Parecia ser o “final dos festejos”. Os chefes e os homens principais já não estavam mais com seus adereços e penas. “Todavia, tendo ainda sobrado algum *caxiri*, permaneciam ainda ali, enquanto os rapazes e as moças continuavam dançando. Estes traziam o corpo todo pintado, em regulares padrões romboidais ou triangulares, de traços feitos com tintas de cor vermelha, preta e amarela”.⁴⁰⁶

Os adornos e trajes diferenciam socialmente dentro da hierarquia da etnia os homens das mulheres, os mais jovens dos mais velhos. Wallace embasbacado com tantas cores e elementos fitou-se a observar e descrever com minúcias tais elementos.

*O singular e selvagem aspecto destes robustos índios, com o corpo nu e pintado e com os seus curiosos ornatos e armas de guerra; o sussurro das conversações em uma língua estranha; o ruído dos tambores e das flautas e de outros instrumentos, feitos de caniço e de cascos de tartaruga; as grandes cabaças de caxiri, que são constantemente renovadas; a enorme e sombria casa enegrecida pela fumaça: – produzem uma sensação tal, que não se pode descrever com justeza, e da qual a vida de meia dúzia de índios, executando as suas fantásticas danças, dá apenas uma ideia muito fraca.*⁴⁰⁷

Wallace adentrou ao universo mítico e cosmológico desses indígenas com quem conviveu a ponto de descrever sua ritualística como singular e selvagem aspecto. Essas práticas “mágicas” seriam aquilo que Lévi-Strauss determinou como primeira diferença entre magia e ciência na qual “uma postula um determinismo global e integral enquanto a outra opera distinguindo níveis dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidas como inaplicáveis a outros níveis”.⁴⁰⁸

Mas não se poderia ir ainda mais longe e considerar o rigor e a precisão que o pensamento mágico e as práticas rituais testemunham como tradutores de uma apreensão inconsciente da verdade do determinismo enquanto modo de existência de fenômenos científicos, de maneira que o determinismo seria globalmente suposto e simulado, antes de ser conhecido e respeitado? Os ritos e as suas crenças mágicas apareciam então como tantas outras expressões de um ato de fé numa ciência ainda por nascer.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Notas de Basílio de Magalhães. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p. 354.

⁴⁰⁶ *ibidem* loc. cit.

⁴⁰⁷ *idem*, p. 356. Os grifos são meus.

⁴⁰⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Trad. de Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 1989. p. 26.

⁴⁰⁹ *idem*, loc. cit.

Determinismo. No século XIX, essa era uma das grandes premissas com relação aos ameríndios, legando a eles o estatuto do resultado de influências do meio natural, como parte da paisagem. O governo e a Igreja provincial acusavam as práticas culturais dos indígenas do Amazonas de “feitiçaria, baixaria, paganismo”, os ritos e as pajelanças, as danças, as crenças antes de tudo eram aquilo que Lévi-Strauss denominou ser “uma ciência ainda por nascer”. Logo, era uma prática cultural, era um conhecimento peculiar, “singular e selvagem”, como denominou Wallace.

A constante do caxiri e a sensibilidade indígena. Nos festivais, denominação que o viajante deu a ritualística indígena que presenciou em Ananápíçônia, a bebida era abundante, as danças eram constantes e os adornos presentes com diferentes simbologias e representações. cremos que esses festivais eram na verdade um Dabacuri, ou seja, rituais de solidariedade e troca de gentilezas interétnicas.⁴¹⁰

Cada grupo, porém, tem obrigação de trazer um pouco de bolo de mandioca ou peixe, para o seu próprio consumo durante o festival, que dura enquanto há *caxiri*. A pintura do corpo é muito fixa e muito durável, pois nunca passam sem banhar-se duas ou três vezes por dia. Tal pintura permanece uma semana ou 15 dias, antes de desaparecer completamente.⁴¹¹

Nesta passagem o viajante apresenta como se organizava o festival, e como se dava a lógica da contribuição para a realização do mesmo. As comidas eram partilhadas e trazidas obrigatoriamente por todos os grupos, que preferencialmente tinham de levar “bolo de mandioca” ou peixe. O determinante da continuidade da festa era a duração do caxiri.⁴¹² As pinturas corporais feita com pigmentação de elementos orgânicos da floresta como o extrato do jenipapo dava certa durabilidade aos ornados dos indígenas.

⁴¹⁰ Dabacuri dentro das perspectivas indígenas de diferentes grupos da Amazônia são rituais/encontros que misturam danças, cantos e também funciona como uma oferta para pessoas importantes como forma de reconhecer e respeitar feitos e pessoas. Ao mesmo tempo, é uma retribuição por algo recebido. Pela narrativa do viajante que citamos acima, verificamos todos os elementos que compõem esta ritualística, na qual diferentes grupos se reuniam em Ananápíçônia para este feito, que Wallace denominou “festival”. As guerras e conflitos interétnicos já foram e continuam sendo constantemente investigados por pesquisadores. As celebrações e encontros ainda são pouco percebidos e considerados, especialmente em história. A descrição deste encontro Dabacuri contribui para pensarmos e vislumbramos a lógica cultural social indígena dentro da sociedade não indígena do oitocentos.

⁴¹¹ WALLACE, 2004. p. 357.

⁴¹² Caxiri é uma bebida sempre preparada pelas mulheres indígenas de diferentes etnias. É uma bebida fermentada indígena, um “tipo de cerveja”, à base de mandioca. Sempre preparado em grandes quantidades para consumo durante as festas indígenas e os mutirões, ou trabalhos coletivos, na derrubada ou plantio das roças. É também uma bebida utilizada em momentos de conexão ao mundo sobrenatural no qual o pajé ao consumi-lo se conecta com os entes da natureza, durante os rituais do Turé e da tocai. “Nestas ocasiões, tanto o pote quanto o caxiri, transformam-se em “entidades sobrenaturais”, presentes também na cosmologia indígena.”

Wallace nos diz que os “índios” da região do Rio Negro iam diariamente pescar “levando quase sempre as suas redes e, por essa maneira, conseguiam pegar muitas espécies novas”⁴¹³, nesse contexto da sociabilidade da alma indígena vemos que a organização deste para a manutenção de sua subsistência ocorria com uma constância peculiar.

Na região das Cachoeiras do rio Uaupés, em contato com os “índios ananás”, Wallace comprou destes “alguns dos seus curiosos ornatos de penas”, os ananá lhe trouxeram uma boa quantidade de peixe e de mandioca objetivando “trocar por anzóis e colares vermelhos, que eram os artigos mais cobiçados”, e dos quais, o viajante tinha grande quantidade.⁴¹⁴

Numa tarde, os homens do grupo uaupés nas cachoeiras do Uaupés estavam a beber *caxiri*, no cair da tarde, o viajante e seus ajudantes ouviram um som “como que de trombones e de baixos, vindo do rio, em direção à aldeia. Algum tempo depois, surgiram oito indígenas, cada um dos quais tocava um instrumento parecido com o fagote”. Esses indígenas traziam quatro pares de diversos tamanhos “dos ditos instrumentos, com os quais faziam uma música selvagem, porém agradável.” Todos tocavam seus instrumentos no mesmo tempo, ao passo que se foi “constituindo o conjunto um concerto tolerável; a melodia era simples, mas demonstrava assim mais gosto pela música do que até então havia eu notado entre os silvícolas”. Segundo Wallace, os instrumentos eram feitos de cascas de árvore, enroladas em forma de espiral, continham um bocal que também era de folhas.

Já pela noite, o viajante fora a maloca e lá encontrou dois velhos que estavam “tocando os instrumentos maiores, movendo-os de maneira singular, verticalmente ou para os lados, movimentos esses acompanhados de correspondentes contorções do corpo”. E assim sucedeu-se durante longo tempo esses índios “tocando uma sofrível melodia e acompanhando um ao outro muito corretamente”.

Desde o momento em que começa a música, mulher alguma, velha ou moça, poderá permanecer ali, pois isso faz parte das estranhas superstições dos índios *uaupés*. Considera-se tão perigoso ver a mulher um daqueles instrumentos, que, quando assim acontece, ela é punida com a morte; e a execução de tal pena é, geralmente, por meio de envenenamento.⁴¹⁵

A partir da mística do *caxiri* aqui apresentada e presenciada por nosso interlocutor é possível percebermos dois elementos que se inter cruzam com relação a sensibilidade das cosmologias dos uaupés. O primeiro ponto é que somente com o consumo da bebida fermentada

⁴¹³ WALLACE, op. cit. p. 411.

⁴¹⁴ idem, p. 434.

⁴¹⁵ idem, p. 435.

é que os indígenas começaram a sua música, na qual estes se puseram a tocar diferentes instrumentações com sonoridades e domínios peculiares. Toda a prática seguia as horas do dia: inicialmente a música se deu perto do rio, fora da aldeia em si, porém ritmado e conduzido rumo à aldeia. No interior da aldeia, a música era interna na maloca na qual dois velhos tocavam outro tipo de instrumentos. Essa cosmologia se completava; era, possivelmente, uma súplica ou um pedido a um ente em favor da etnia como um todo, e toda a sua motivação deu-se com a bebida do caxiri que também funcionava, reitero, como agente cosmológico entre os indígenas e suas divindades.

Já o segundo ponto é bastante curioso: somente os homens tocavam tais instrumentos e, as mulheres de qualquer idade deveriam ser afastadas e mantidas longe de toda a música. Mas as mulheres estavam presentes, mesmo que internamente. Lembremos que o preparo do caxiri é de total responsabilidade das mulheres, que como uma das partes do processo, mascam, mastigam a mandioca brava para sua diluição e fermentação da bebida. Ou seja, elas já tinham dado sua contribuição, agora restava dar a elas a segurança necessária.

Todas essas práticas e crenças formavam o “meio”, o meio amazonense de ser e estar, o meio circuito de ideias e práticas. Se por um lado, neste jogo os indígenas sabiam “crer e agir” no mundo não indígena, havia também, como constatou Wallace no Rio Negro, “portugueses, que receiam o poder dos *pajés* indígenas e que piamente acreditam e abraçam todas as superstições destes a respeito de mulheres”⁴¹⁶, as práticas indígenas na Amazônia, em seu interior, pareciam ser ouvidas. Para toda essa questão é necessário visualizar a realidade amazonense de então, “com exceção” de Manaus que paulatinamente incrementava elementos da modernidade do oitocentos, as demais localidades, se quer já figuravam na categoria de cidade, em sua maior parte ainda eram vilas, aldeamentos ou lugares. Teffé, Serpa, Maués, Tabatinga, Fonte Boa, Airão, Vila Nova da Rainha, ainda estavam em condições anteriores ao estatuto de cidade. E mesmo em Manáos a situação dos fazeres e da condição sociocultural possuía um meio plural como o era o Amazonas.

Os utensílios utilizados pelos caminhos de sua viagem levaram o viajante a reconhecer a utilidade e astúcia dos indígenas para confeccioná-los.

⁴¹⁶ idem, p. 603.

Imagem 32: Objetos e utensílios domésticos, feitos pelos índios

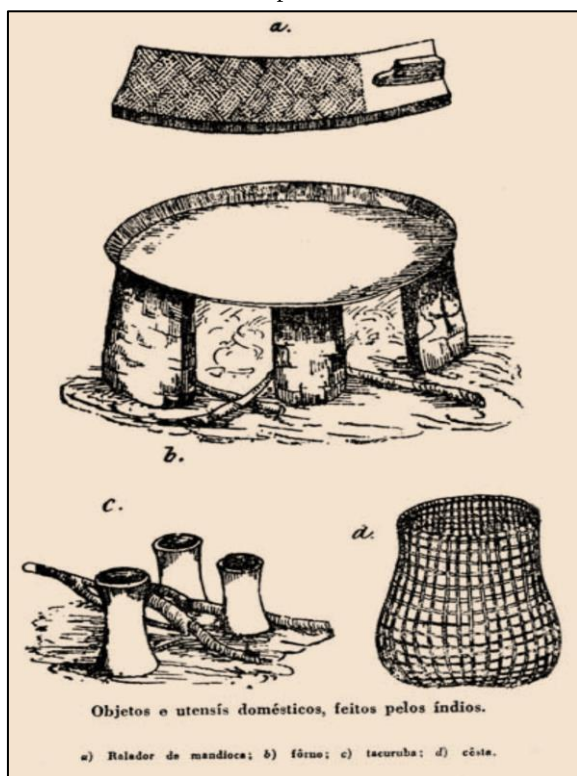
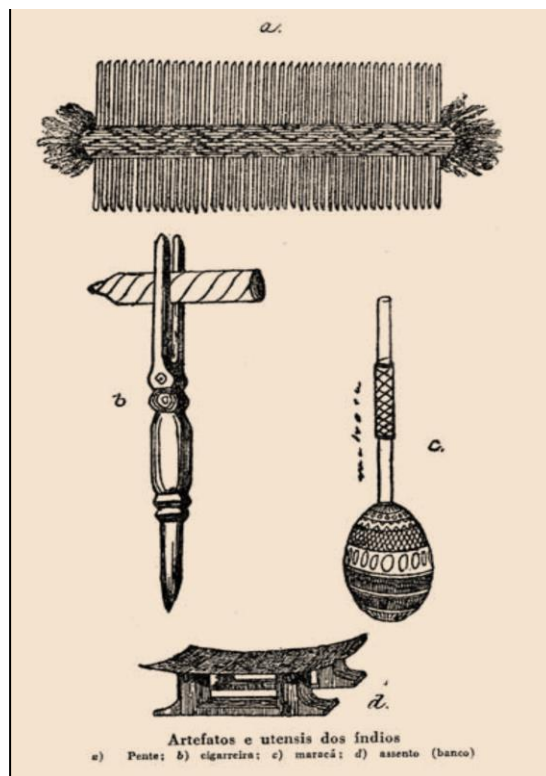


Imagem 34: Artefatos e utensílios dos índios



Fonte: WALLACE, 2004.

O meio amazonense fornecia matéria prima e cultura para que os indígenas detivessem utilidades para seus cotidianos. Nas imagens acima, um desenho feito pelas observações de Alfred Wallace durante sua estada no Amazonas do século XIX, nos mostra elementos cotidianos utilizados pelos indígenas em suas diferentes atividades. Na figura 33 vemos uma ralador de mandioca, para fabrico de diversas comidas de sua dieta; ao centro temos um forno, seguido por uma tacuruba que é uma espécie de tripé onde se assenta panelas, e uma das diversas cestas de fibras do Amazonas, utilizadas para diferentes fins. Na outra imagem, a 34, temos um pente, uma cigarreira, provavelmente utilizada em pajelanças, um maracá e um assento. A riqueza dos detalhes nos mostra o empenho e a destreza para a confecção destes instrumentos e utensílios.

Com esses utensílios percebemos além de uma organização um ritmo, uma constância, por parte dos indígenas que o discurso do civilizado escondeu ao longo da história.

Retomemos a narrativa do francês August-François Biard. Ainda em sua estada na província do Amazonas, e com suas visualidades das paisagens e das gentes, o pintor viajante

conversou por dias com o índio João, esse era habitante do baixo Rio Madeira e falante da língua portuguesa, nas palavras de Biard:

*Os selvagens anteriormente encontrados nada sabiam de português; falavam um idioma denominado língua geral, oriundo da antiga língua dos guaranis e da qual eu não percebia palavra. Esse velho índio, que ostentava o nome de João e a patente de capitão, vivera há anos no lugar chamado Abacatchi, num dos braços do Madeira. Era o chefe de um povoadozinho a poucas léguas da praia em que havíamos acostado. Uma inesperada fortuna, o seu encontro.*⁴¹⁷

Diferentemente dos indígenas que encontrou antes, possivelmente os mundurucu, e araras do Rio Madeira, que somente utilizavam-se da língua geral, o nheengatu, o índio João falava o português, e detinha um nome cristão, e algo a mais: uma patente de capitão⁴¹⁸. João provavelmente era um dos muitos “índios cristão” que ao se batizarem, recebiam o *status* de civilizado. Deve ter sido um dos indígenas “industriosos” que habitaram a região do rio Abacaxi⁴¹⁹ pela referência de Biard ao lugar “Abacathi”. No rio Abacaxi ou Abacaxis, em sua maioria, os indígenas falavam a língua portuguesa. Biard considerou esse encontro uma fortuna, uma vez que pode conversar com alguém que vivera e conhecia a região e suas idiossincrasias.

Das muitas conversas que Biard teve com o índio João, as cosmovisões e o modus dos indígenas são apresentadas de uma forma fascinante. O viajante afirma que rapidamente fez João entrar em sua canoa⁴²⁰ “e encetamos boas relações com uma infalível libação de cachaça, bebida que, segundo me confessou, há tempos não levava à boca. Deu-me a esperança de encontrar na sua tribo, para compra, algum peixe e alguma farinha que já nos iam faltando”. Biard agradou-se com João e parece que o indígena também se agradou dele. E ambos tiveram uma longa conversa e trocas de informações, Biard diz que não precisou “convidá-lo a posar; mal viu os retratos que lhe mostrei, ofereceu-se para que lhe fizesse a cabeça assim que

⁴¹⁷ BIARD, Auguste-François. *Dois Anos no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p. 212. Os grifos são meus.

⁴¹⁸ No capítulo nono apresentarei a atuação dos líderes indígenas, dentre os quais a figura do “índio principal”. No século XIX, formaram-se, possivelmente dois tipos de principal: um recebia a patente de “capitão principal”, o outro a denominação de “índio principal”, haviam diferenças e divergências entre ambos.

⁴¹⁹ Abacaxis é um afluente da margem direita do Rio Amazonas, entre o Rio Madeira e o Rio Tapajós. Os “índios industriais” que habitavam a região no século XIX, eram em sua maior parte mundurucu e sateré, que dentre outras atividades, se ocupava do cultivo do guaraná e da produção de farinha.

⁴²⁰ Em diferentes momentos da narrativa de Biard lemos “entrei na minha canoa”, “fui para a minha canoa”, etc., a canoa tinha amplas funções na vida das comunidades amazonenses, e na vida do pintor viajante não foi diferente. Era na canoa que Biard guardava suas coletas, suas aquarelas, suas coisas pessoais, era na canoa que ele viajava e singrava os rios da Província, e era na canoa também que ele se hospedava em algumas vezes. Logo, o “o levei a minha canoa”, funciona como um convite a adentrar em sua intimidade, e cordialidade.

alcançássemos ponto favorável ao desembarque. Aceitei o oferecimento mais por interesse do que por arte, pois essa cabeça nada tinha de pitoresca. Deveria aproveitá-la de outro modo”.⁴²¹

Em sua passagem por Abacatchi, o pintor viajante, na companhia do índio João se reuniram com diversos mundurucu com os quais Biard conversou e convenceu-os ou não a permitirem que os pintasse. Numa ocasião, “depois de terem devorado a tartaruga, meus companheiros foram reunir-se aos outros índios. Por via das dúvidas, pedira que o capitão João mandasse de quando em quando ver se na canoa tudo ia direito”⁴²², e tudo prosseguia, um sentimento recorrente do pintor com relação aos indígenas é que só os convencia a serem pintados ou por ordem do cacique, ou por sua vontade pessoal, que era aguçada com a curiosidade da “alma ameríndia.”

Numa noite, em que Biard mal adormecia, fora despertado com um ruído ritmado e “constante e desagradável”. Era uma noite com um belo luar. Biard havia estado levemente mal do estômago durante o dia, porém, foi visualizar o que estava acontecendo, deparando-se com espetáculo que não estava conseguindo compreender. “Contudo fui sentar-me com os outros espectadores. A música compunha-se de tambores e de um instrumento cujos sons pareciam os de um flautim”. A seguir, o mesmo descreveu a cena vista:

Todos os índios estavam abancados em forma de círculo, no meio do qual um rapaz de 17 a 18 anos, de pé, despertava a atenção geral. Nada tinha de notável, senão no braço direito, em lugar de manga, um *tiptip*, ou seja, um canudo de flandres que se espichava ou se encolhia à vontade. Servem-se dele os índios para amassar a farinha de mandioca.⁴²³

Era uma dança em meio a um ritual indígena, pela suposição da idade do rapaz, 17 ou 18 anos, deveria ser um rito de passagem para a idade adulta, um ritual de iniciação constituinte de várias cosmologias ameríndias. Chama a atenção de Biard o “*tiptip*” – *tipiti* – com o qual o braço do menino estava envolto. Prosseguindo a dança, um *çairé*⁴²⁴ ao luar, o pintor viajante ficou

Sem entender nada daquilo, pus-me a esperar o seu desfecho. Ao cabo de meia hora, o rapaz, em cujo rosto não pude descobrir qualquer emoção, viu-se livre do tal canudo. O braço ficara-lhe horripilantemente inchado, e foi com espanto indescritível que vi saírem do canudo grande quantidade de formigas volumosas e das mais mordedoras.

⁴²¹ BIARD, 2004. p. 213.

⁴²² *idem*, p. 214.

⁴²³ *idem*, p. p. 214, 215.

⁴²⁴ Çairé aporuguesado para sairé, é uma dança de indígenas da Amazônia na qual ao luar, eles tocam, dançam sempre com a presença de um elemento de cestaria e fazem devoções a seus entes, e/ou comemoram uma passagem, como a maioridade. Hoje, Sairé denomina um festival anual que acontece no distrito de Alter do Chão, em Santarém, no estado do Pará.

Rodearam o mártir e levaram-no a uma casa vizinha ao som da música. Ao passar esta perto de mim, verifiquei de que eram feitos os instrumentos que produziam sons tão melodiosos: ossos de defuntos, não havia dúvida, e enfeitados com grandes asas de insetos. Os tocadores traziam-nos pendurados aos pescoços por cordões.⁴²⁵

Sem entender nada do ocorrido, o narrador apresenta um dos rituais mais presente nas sociedades indígenas da Amazônia: o ritual da tucandeira. Essa cosmogonia, é parte de uma série ritualística para quando os meninos atingem a idade adulta e precisam demonstrar sua força, coragem, e resistência para seguirem suas vidas e serem considerados aptos para o casamento e a constituição de suas famílias. Biard ainda sem entender o ocorrido, diz que “explicou-me então meu amigo João que esse rapaz, desejando casar-se, fora submetido a um costume da experiência. A paciência que demonstrara no sofrimento acreditara-o para o casamento”.⁴²⁶

No escrito original, publicado em 1862, há a imagem seguinte como referência ao ritual visualizado. A imagem apresenta o momento na qual o jovem indígena estava ainda com a luva de arumã, que compõem a ritualística da tucandeira, na qual Biard denominou de tiptip, acreditamos que o viajante não teria a informação e julgou ser um tipiti, mas pela composição da cosmogonia, poderia ser uma luva de trançado de arumã, pois vemos bem o efeito do trançado da fibra em dois tons distintos um mais claro, e, outro mais escuro formando um desenho.

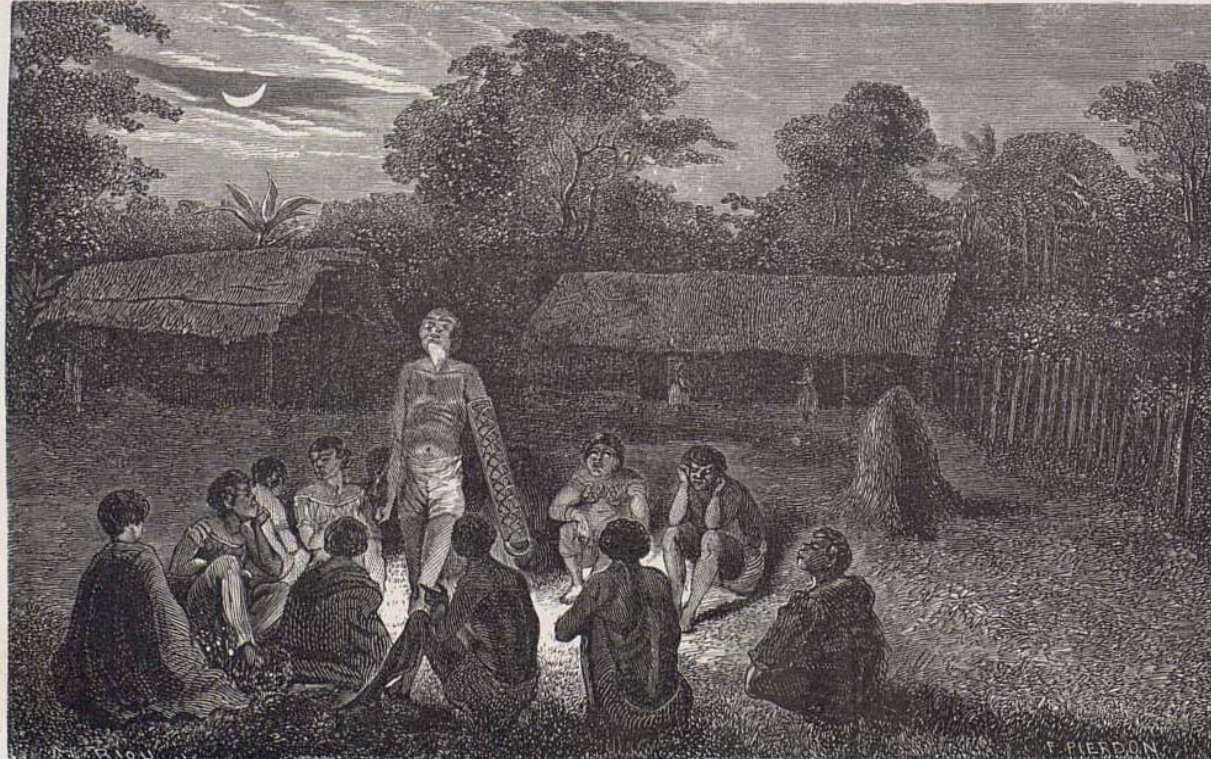
A habilidade técnica do desenhista Édouard Riou⁴²⁷ é de uma qualidade exuberante: o foco de luz presente no rapaz deu vida a cena.

⁴²⁵ BIARD, 2004. p. 215.

⁴²⁶ idem, ibid.

⁴²⁷ As 180 ilustrações que compõem a obra original publicada em 1862, foram de autoria do renomado desenhista Édouard Riou. Os desenhos de Riou foram todos embasados e alguns deles, cópias reais dos desenhos feitos por Biard em sua estada na América. As duas versões traduzidas no Brasil, uma pela editora Itatiaia e outra pela editora do Senado Federal, não possuem as imagens do texto original.

Imagem 33: Jeune homme à marier
Trad. liv.: Jovem para casar



Jeune homme à marier,

Desenho: Riou a partir dos croquis de Biard
Fonte: BIARD, 1862.

Há apenas homens junto com o jovem iniciado, todos os observam como que o apoiando na causa. Vemos um clarão de luar, como narrou Biard, ademais vemos as malocas e a densa floresta circunvizinha. Era uma celebração! Uma prática cultural milenar acontecendo no Amazonas no hostil século XIX, e os indígenas estavam lá.

A imagem aguça e desperta uma sensação de plena naturalidade: os indígenas envolta do rapaz ao centro que seria o iniciado o observam com tranquilidade e pureza de tão cotidiana e presente prática cultural, mas os observadores externos, o próprio Biard se chocam com tamanha cadência e peculiaridade.

Biard não determinou em seus escritos que grupo étnico seria esse. Porém, pelos apontamentos geográficos dessa parte do seu texto, e por razões cosmológicas, e práticas, o ritual descrito, possivelmente o da tucandeira, ainda hoje é uma idiossincrasia do grupo Sateré Mawé⁴²⁸, reiteramos que pelos apontamentos geográficos é provável que de fato se tratavam de um grupo de sateré mawé. Com efeito, o grupo com que Biard mais teve contato e conversações e relações foram os mundurucu. No século XIX, na região chamada de mundurucânia entre os rios Tapajós, Andirá, e Madeira, os mundurucu desde o século XVII, lutavam com outros grupos pela posse desse território, ora com os mura, ora com os sateré.⁴²⁹ As fontes do XIX silenciam como de fato estavam as relações entre esses grupos nesse contexto, todavia parecemos que “a guerra havia cessado, e dentro das relações de inimizade, os grupos se respeitavam”.

Biard ainda nos apresenta outras cosmogonias e práticas indígenas como uma simbiose de fazeres e cercado de simbolismos e com uma ritualística peculiar. Vale destacar que as anotações do pintor viajante partiam daquilo que ele observava no cotidiano aglutinado com as informações e detalhamentos apresentados pelo índio capitão João. Segundo o pintor, após o episódio do ritual do “rapaz pronto pra casar”, sucederam-se calmarias na qual este aproveitou para obter pormenores sobre os mundurucu com o capitão João, “ficando inteirado das sensíveis mudanças que eles haviam sofrido”.

Certo dia arrastei-me até perto de uma choupana de onde saíam gritos de dor. Estava curioso de conhecer o que ali se passava e vim a saber pelo capitão João que haviam encerrado nessa casa, dentro de uma gaiola, uma mocinha que acabava de deixar o estado de menina para entrar no seu período de puberdade. Segundo o uso, era exposta a uma espécie de suplício: cada membro da tribo, com os dedos untados numa banha, vinha sucessivamente arrancar-lhe um fio de cabelo. E então a vítima podia tomar seu lugar entre as mulheres.⁴³⁰

⁴²⁸ A palavra Sateré quer dizer “lagarta de fogo”, referência ao clã mais importante dentre os que compõem este grupo étnico, aquele que indica tradicionalmente a linha sucessória dos chefes políticos. O segundo nome - Mawé - quer dizer “papagaio inteligente, falante e curioso” e não é designação clânica.

⁴²⁹ Essa discussão será retomada nos capítulos sétimo e oitavo onde apresentarei especificidades e uma breve etnohistória de alguns grupos do Amazonas no período do Segundo Império.

⁴³⁰ BIARD, 2004. op. cit. p. 216.

Tratasse de uma descrição do ritual da “moça nova”, na qual a menina deixa a infância e tendo seu primeiro ciclo menstrual ocorrido, na cosmovisão de diferentes grupos,⁴³¹ passa a ser mulher e apta para agir e exercer as funções que as parentes da etnia já fazem. Assim como o ritual da tucandeira, este é um ritual de iniciação na qual a menina é introduzida no mundo dos adultos da etnia.

Ambos os relatos dos rituais de iniciação dentre das cosmovisões dos indígenas, mostram suas formas de ser e de agir no mundo que acontecia mesmo no século XIX. Os sentidos e os sentimentos que tais rituais exprimem mostram-nos como funcionavam parte das sociedades indígenas do Amazonas Provincial. Vamos pensar na perspectiva do indígena, tomando como base o relato de Biard, comentado pelo índio capitão João. O ritual da tucandeira, ou do “jovem para casar” foi realizado a céu aberto, com público, visando mostrar a garra, a vitalidade e a virilidade do iniciado, que seria um bom marido, e um admirável guerreiro para a comunidade. Na lógica indígena, o rapaz apto a defender sua família e sua comunidade era o preferido a assumir um dia um posto de liderança, de principal ou de chefe.

A iniciação da moça, era algo resguardado, embora todo o grupo fosse tomar parte na ritualística, a iniciada não era exposta a céu aberto, mas ficava em uma oca, presumivelmente preparada para a realização do ato. Todavia a moça, diferente do rapaz que era “pronto para casar”, era apta para “tomar seu lugar entre as mulheres”. Essas noções nos apresentam como operava a cultura dos indígenas amazonenses no oitocentos dentro de perspectivas nas quais os costumes já estabelecidos eram praticados mesmo que com amplas ressignificações. O mais interessante é que de fato os rituais continuavam a acontecer, mesmo que a oficialidade da ideia de civilização da margem tentasse ofuscar ou esconder tais práticas, elas de fato existiam.

O mundo mítico do Amazonas desde os primórdios da Amazônia Portuguesa despertava fascínio dos advindos de outras partes do globo. Os missionários dos séculos XVI e XVII, ao contatarem com os rituais gentílicos dos indígenas da Amazônia, atrelaram de imediato as noções de feitiçaria e idolatria as crenças. Auxiliomar Ugarte ao trabalhar os encontros/confrontos entre os índios e os europeus, mostrou que na lógica da fé católica esse era “um universo a modificar”, no qual as práticas “consequentemente, a maior parte das, senão todas as manifestações religiosas dos índios foram avaliadas sob o prisma da negatividade”.⁴³²

⁴³¹ Esse ritual é bastante comum e praticado, bem como atribuído ao grupo Tikuna.

⁴³² UGARTE, Auxiliomar Silva. *Sertões de Bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos – séculos XVI-XVII*. Manaus: Editora Valer, 2009. p. 544.

No século XIX, houve a continuação das manifestações culturais, dos ritos, das danças, e, reitero o discurso caminhava para “escondê-los” e silenciá-los. Os rituais como os acima mencionados são parte das vivências e experiências da floresta. É importante destacar que as informações eram obtidas em sua maioria pela tradição da oralidade, Biard como diversos viajantes conversavam e ouviam os indígenas, e deles obtinham informações necessárias a sua subsistência e seus costumes e práticas culturais.

Numa dessas conversas com o índio capitão João, este “disse-me também que entre os que não conhecia os ensinamentos do catolicismo – ele já tinha a felicidade de pertencer a esta religião – existiam costumes que o horrorizavam”.⁴³³ Esse horror e aversão ao outro era fundamento dos ideais do processo civilizador, nesse sentido, a repulsa cada vez maior e presente na sociedade provincial amazonense, fazia os próprios indígenas em alguns momentos a “contestar” algumas de suas práticas. A conversão a fé católica era mais uma representação do que uma mudança em si, essa representação ganhava sentido na medida em os indígenas percebiam que “sendo cristãos” estariam livres das perseguições dos não indígenas. E poderiam continuar com suas práticas peculiares, muitas vezes inclusive, dentro da lógica cristã.

Os adoradores do deus-sol: uma das narrativas mais interessantes sobre as crenças indígenas do Amazonas foi a adoração do sol, ou a apoteose, a deificação que os “índios não cristãos” transferiam de Deus para o sol, “ou um ser supremo qualquer, depois de haver dado a vida, não pode tirá-la sem iniquidade”.⁴³⁴ Essa divinização dos elementos da natureza, era e ainda o é uma constante nas diferentes cosmogonias amazônicas. A deificação do sol foi demasiadamente apontada por Biard, através das conversas que tinha com o capitão João que em certo dia “contou também que índios habitantes acima das cataratas do Madeira dirigem preces ao sol, como o faziam os antigos peruanos”.⁴³⁵

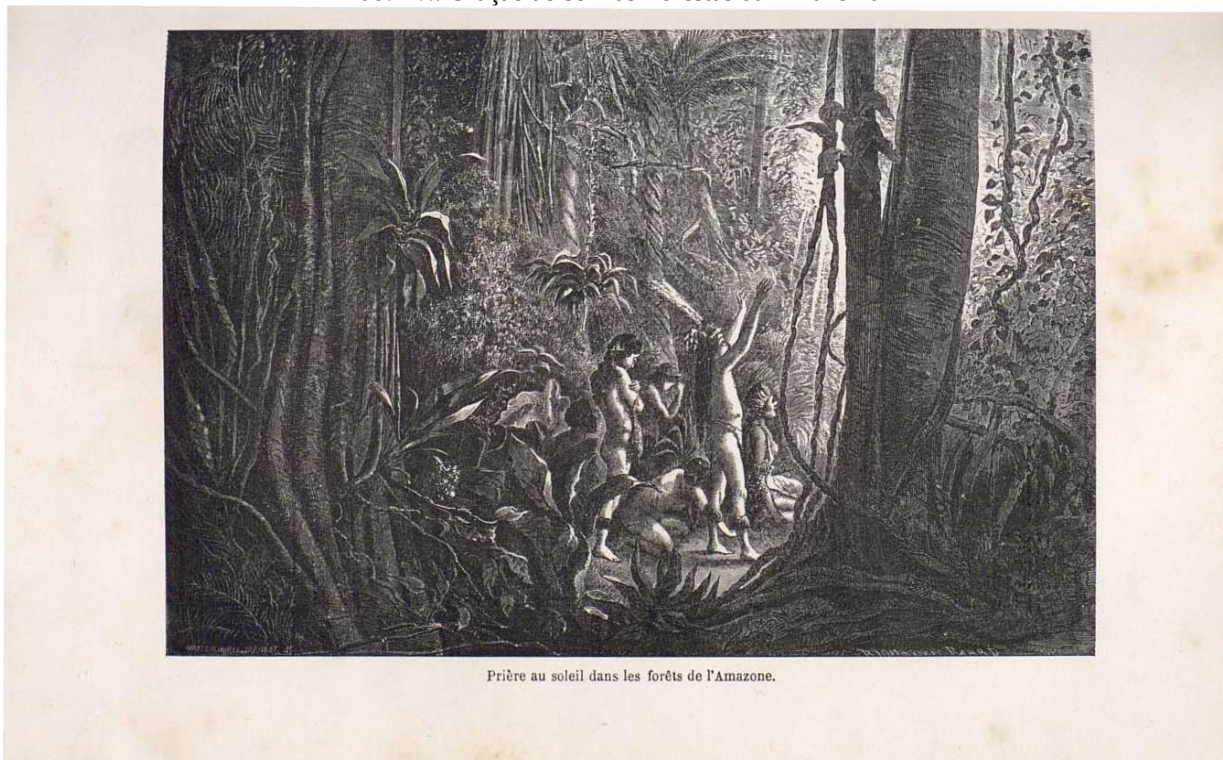
Dessas conversas sobre a divinização e culto dos indígenas de um ente superior, como o sol, possivelmente Biard se inspirou para criar aquele que é o seu quadro mais famoso, pelo menos entre nós, os brasileiros.

⁴³³ BIARD, 2004. op. cit. p. 216.

⁴³⁴ idem, op. cit. loc. cit.

⁴³⁵ idem, p. 217.

Imagem 34: Prière au soleil dans les forêts de l'Amazone
Trad. liv.: Oração ao sol nas florestas da Amazônia



Desenho: Riou a partir dos croquis de Biard
Fonte: BIARD, 1862.

Prière au soleil dans les forêts de l'Amazone, ou em tradução literal: “Oração ao sol nas florestas da Amazônia” é um desenho que se encontramos na primeira edição francesa original de *Deux années au Brésil*. De certo esse desenho foi o esboço para a obra mais famosa de Biard entre nós, que é “Índios da Amazônia adorando o Deus-sol”, que pertence ao acervo da Pinacoteca do Estado de São Paulo – PINA.

Imagem 35: Índios da Amazônia adorando ao Deus-Sol



Autoria: August-François Biard, 1860-1861. **Técnica:** óleo sobre tela
Dimensões: 112 x 85,5 cm
Acervo da Pinacoteca do Estado de São Paulo – PINA.

As imagens 34 e 35 mostram a possível adoração e deificação do sol por parte dos indígenas da Amazônia. Muito se discute o fato de Biard, não ter visto essa cena retratada (diferente das demais que o pintor viajante presenciou), porém essas discussões não consideram o fato da tradução oral. Claro está pelo relato de Biard que essa obra foi inspirada a partir das conversas que teve com o capitão índio João, não que necessariamente a tenha presenciado. Se pensarmos a arte enquanto fonte, como todas as demais tipologias de fontes históricas é termos a sensibilidade de compreender a representação, as visões de mundo do momento, afinal as fontes não são prova de verossimilhança.

A habilidade técnica de Biard é surpreendente. O foco de luz solar que incide entre as árvores apresenta uma apoteose, uma cênica que ilumina o interior fechado e úmido da hileia. Os elementos da Floresta Amazônica, transcendem a cena: as árvores, as trepadeiras e os cipós são amazônicos, chama a atenção as helicônias, as bromélias trepadeiras brasileiras, que ocorrem no Amazonas, as palmeiras com tronco espinhento e os tajás tipicamente da Amazônia.

No centro em primeiro plano temos os indígenas: a postura destes é de fato, em total reverência, adoração. Mas também uma postura de prática. Os braços, as pernas louvam, se curvam, se ajoelham, agradecem. Nesse sentido, se os indígenas realizavam ou não essa adoração podemos afirmar que eles detinham o conhecimento de como agir e de como realizar essa cerimônia, oração. As preces ou pedidos feitos a divindade era em busca de um bem comum, de uma melhoria para a comunidade, vemos que estavam em grupo, há nisso um sentido de coletividade.

Os cinco indígenas que compõem a cena, estão: um primeiro com os braços elevados, uma segunda, a única mulher presente está prostrada por terra, um de joelhos com os olhos abaixados, um de pé também com os olhos abaixados e um mais velho, sentado sobre o que parece ser um pedaço de tronco de árvore.

Na imagem, a forma como o artista representou os personagens traz o senso de civilização exótica perseguido e, neste caso, imaginado por ele. Os indígenas são marcados por uma luz que invade a tela e que traz uma sensação de magia em terras tropicais, ressaltada pelas espécies vegetais do entorno. Essa ênfase no exótico e a negação do que é familiar ao artista – no caso de Biard, do ambiente urbano – são alguns traços que aproximam seus trabalhos do romantismo vigente na época, na Europa e no Brasil. Por aqui, a corrente romântica foi incentivada nas artes e na literatura por d. Pedro II, que financiou esse movimento de exaltação do exótico como símbolo tropical.⁴³⁶

⁴³⁶ O OLHAR ROMÂNTICO DE FRANÇOIS AUGUSTE-BIARD. Equipe Brasileira Iconográfica. Brasileira Iconográfica, 2019. Disponível em: <https://www.brasilianaiconografica.art.br/artigos/20223/o-olhar-romantico-de-francois-auguste-biard>.

A ideia de exotismo ligado ao Amazonas e a Amazônia como um todo foi uma das premissas mais presentes no Império de Pedro II, o pensamento do imperador e de sua intelectualidade, como já apresentei nesta tese, tentava mostrar que o indígena era o “mais primitivo” na escala de civilização. Interessante pensarmos que a noção de magia, e encantamento ainda eram ligadas as práticas das religiosidades dos indígenas.

O capitão João também contou a Biard que no tocante à morte entre os mundurucu, “quando um homem morre, não pode ser se não por ato de um inimigo. A família do morto dirige-se à casa do padre, do doutor ou adivinho (a que denominam de pajé) e este procede a exorcismos e evocações e acaba designando o culpado daquela morte”.⁴³⁷ A cosmovisão da causa da morte entre esse grupo parecia ser também uma prática de guerra, a ponto de sempre a culpa ser um ato de um inimigo.

A liderança e sabedoria do pajé era respeitada pela comunidade. Que nomeava o culpado era este a partir de uma experiência espiritual e ritualística que concebia o culpado, e, a “pessoa escolhida, ao sabor do pajé, embora inocente, é punida. O pajé falou e deve ser obedecido. Avalia-se daí a importância que um homem desses tem numa etnia. Cada um tem sua vida ameaçada por ele e trata de merecer-lhe as graças”, o próprio chefe não ficava isento. “Essa mania de vingar uma morte com uma vida explica talvez porque em terras tão extensas existem tão poucos habitantes”.⁴³⁸

Çairé e festins ao luar. Quando chegou a Maués, Biard ansiava para ver os maués. Passara o dia os procurando, mas sem sucesso. Ao anoitecer, mesmo sem a lua estar visível, o pintor viajante galgava a praia íngreme sem saber a que caminho seguir. “Há uma meia hora percebia estranho ruído e, à medida que avançávamos, ele se ia tornando ensurdecedor. Atingimos um alto e paramos. Oferecia-se a nós um espetáculo inesperado”⁴³⁹ e ali presenciou toda a comunidade reunida num “amável propósito” na qual “tentava acordar a lua com verdadeiro atoarada: julgavam que um eclipse houvesse coberto o astro dos poetas. Vim a saber depois que os índios confundem quase sempre as pesadas nuvens equatoriais com os eclipses”.⁴⁴⁰

Tratava-se de um animado çairé. O çairé era uma dança inicialmente indígena na qual os mesmos dançavam ao luar, em geral por expressões de felicidade e pedidos a Tupana. Os

⁴³⁷ BIARD, 2004. op. cit. p. 216.

⁴³⁸ idem, p. p. 16, 17.

⁴³⁹ idem, p. 225.

⁴⁴⁰ ibidem, loc. cit.

missionários jesuítas do período da colonização portuguesa ao observarem a devoção a prática da dança e da música entre os indígenas prontamente imbuíram o çairé de religiosidade e incorporaram elementos da fé católica nesta prática. Porém, fontes do próprio período colonial, e de períodos posteriores como o XIX, relatam que os indígenas de diferentes etnias realizavam “çairés com músicas e danças ao luar”, e, no Segundo Império, no Amazonas, a prática permanecia. Biard nos diz que entre os maué:

Alguns dos músicos batiam com uma pedra num grande prato de ferro destinado a cozinhar a farinha de mandioca; esse prato, para ressoar melhor, fora pendurado a uma árvore. Os meninos sopravam em flautins de osso; outros faziam-no em bambus que também servem para nos combates desafiar o inimigo, à guisa de porta-vozes; o resto da tribo tocava em tambores fabricados dos troncos velhos, recobertos de peles de boi ou de anta. Afinal a lua apareceu e o silêncio se fez como por milagre. Cada índio voltou a sua oca. Aproveitara, porém, a cena e dela fizera um desenho. Em seguida, como nada tivesse a fazer ali de noite, e como a claridade da lua me ajudasse, voltei facilmente à canoa. Ao clarear tornei a me aproximar da maloca; [...] ⁴⁴¹

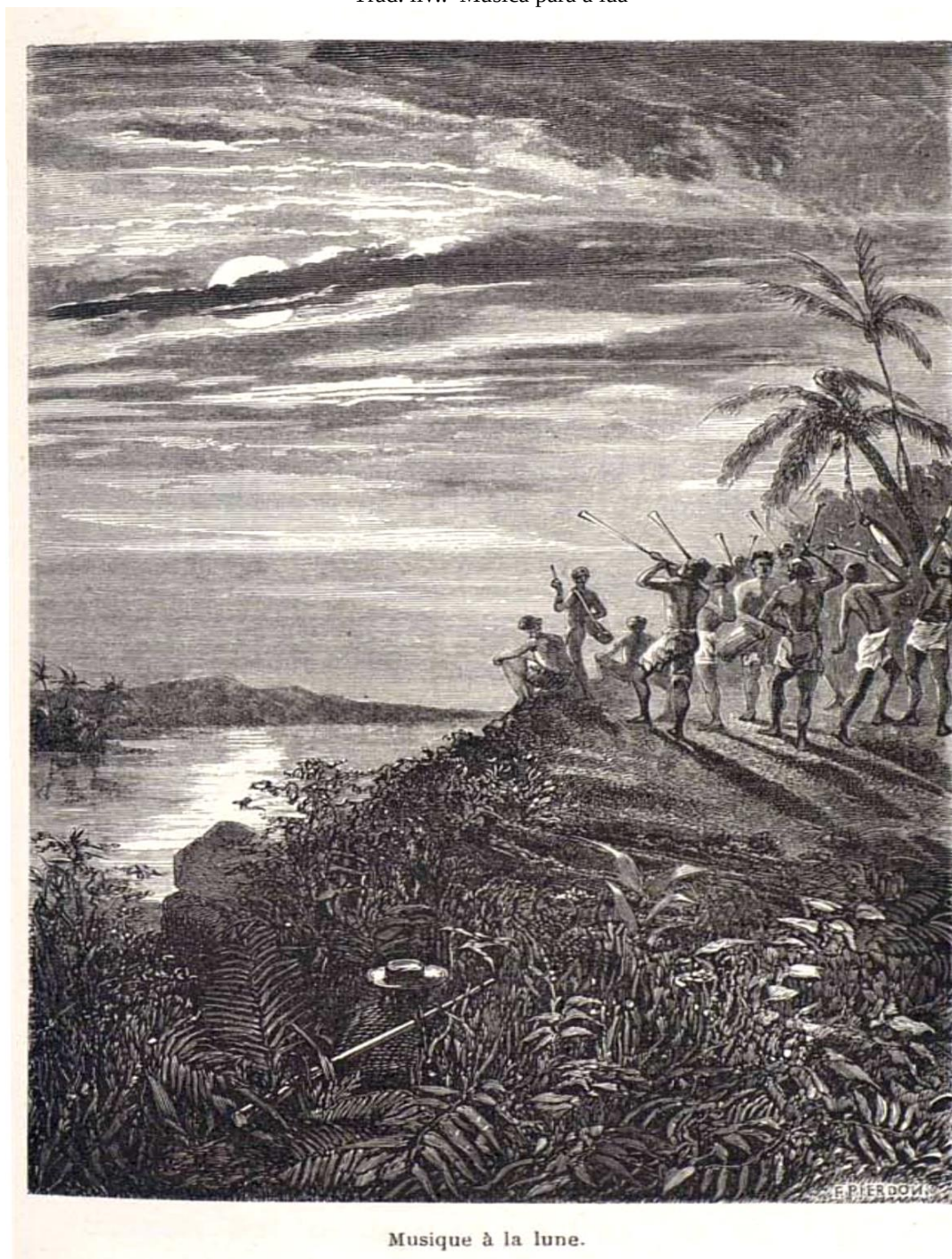
A descrição dada ao acontecimento mostra como as culturas indígenas, os maué, especificamente detinham conhecimentos lúdicos e de sonoridades, e, realizavam atividades culturais com danças e regozijo. E tudo isso no século XIX, ou seja, os indígenas praticavam e estavam sim presentes no cotidiano provincial, e o melhor, criando seus cotidianos.

A representação da “música para a lua” dos maué fascina por amplos sentidos. Primeiramente pela crença do grupo em poder tocar para a lua; nesse sentido, a apoteose do astro celeste era incorporada de prosopopeias, nas quais a lua, era antes uma igual a eles, ou seja, uma mulher indígena que fora elevada a essa nova forma.

O desenho que Biard fez, é o seguinte:

⁴⁴¹ BIARD, 2004, p. 226.

Imagem 36: Musique a la lune.
Trad. liv.: Música para a lua



Desenho: Riou a partir dos croquis de Biard
Fonte: BIARD, 1862.

De fato, a lua - Aát - em sateré maué, é em diferentes cosmologias ameríndias uma espécie de mãe criadora, de filha que abençoa. Nesse sentido, como relatou inicialmente Biard, a noite não estava enluarada, a lua estava envolta em nuvens. Biard sugere que os indígenas

acreditavam que estava ocorrendo um eclipse e que ao cantarem e tocarem para ela, a mesma aparecia em seu esplendor.

O desenho do pintor viajante é bastante alusivo ao fato narrado e presenciado por ele. Mostra um grupo de sateré maué, todos homens e jovens fazendo uma celebração, um festim para a lua. Tocam diferentes instrumentos musicais, podemos visualizar espécies de flautas e flautins, atabaques e outros. Interessante é o movimento que a musicalidade da cena transmite: eles estavam dançando em compasso com o que musicavam. Os braços tocam, as pernas dançam.

O desenho foi emoldurado pela densidade da mata a direita e da borda do rio, a esquerda, abaixo por samambaias e vegetação e iluminada e ampliada acima pela claridade do luar, e com o céu se dissipando em nuvens. Como disse anteriormente, pensar a “verdade” de um viajante é considerar o efeito de mágico de transcendental, e de “alguém que viu” algo não visto. Nesse sentido, em primeiro plano agachado sobre a vegetação, Biard se coloca como “alguém que viu”.

O sentido da dança e dos instrumentos voltados em direção ao céu e a lua em si, mostra-nos que os sateré maué sabiam o que estavam fazendo. Antes de pensarmos que era credence, superstição ou ingenuidade, era uma alegria, uma forma dentro do perspectivismo sateré de festejar, de cultura dentro do locus Amazonas Provincial.

Nos anos 1865-1866 quando estiveram no Amazonas, o casal de viajantes Elisabeth e Louis Agassiz ficaram muito admirados com a habilidade dos indígenas da região de Tefé que decoravam cuias, “pois possuem a arte de preparar um grande número de tintas brilhantes”.⁴⁴² Os viajantes diante da predisposição do grupo para a tintura e pintura das cuias ficaram entusiasmados com as culturas indígenas, que faziam essas pigmentações a partir da extração e mistura de diferentes materiais orgânicos que a hileia os oferecia, mais um conhecimento que os amazônidas detinham um pouco antes e além-depois do oitocentos.

A condição das danças e a mulher indígena. Numa noite de jantar na casa do presidente da Província em Manaus, após a “chegada inesperada” dos indígenas nesse evento que tratamos anteriormente nesta tese, esses foram dançar. O relato sobre a condição da dança dos indígenas que foi descrita por Elisabeth é figurativo e comparativo com as danças dos negros que já havia presenciado. Inicialmente as danças “dos índios”,

⁴⁴² AGASSIZ, Jean Rodolph e AGASSIZ, Elisabeth Cary. *Viagem ao Brasil*. Trad. e notas de Edgar Sussekind de Mendonça. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000. p. p. 226, 227

[...] eram muito mais animadas, porém as damas conservavam aquele mesmo ar impassível que já assinalei. Nunca vi a mulher, nesses divertimentos dos índios, demonstrar faceirice provocante; é o homem que solicita; ele se atira aos pés da dama sem lhe arrancar um gesto ou um sorriso; pára, finge que está pescando, e a sua pantomima indica que ele está pescando a moça na ponta do seu anzol; em seguida, gira em torno dela, fazendo estalar seus dedos como castanholas, e termina por agarrá-la pela cintura com os seus dois braços. Mas ela continua fria e como que indiferente. Em certos intervalos, os pares se unem numa espécie de valsa, mas é só de passagem e por alguns segundos. Que diferença da dança dos negros a que tantas vezes assistimos nos arredores do Rio! Nessas, é a dama que provoca o seu cavalheiro, e os seus gestos não guardam sempre uma modéstia perfeita.⁴⁴³

Diferente das danças que apresentamos anteriormente, que eram danças rituais, essa dança parece ser uma dança casual, dança corriqueira que os indígenas realizavam em contato com o não indígena. O flerte e a cadência do bailado descrito pela viajante mostram como se dava inclusive, as relações entre homens e mulheres indígenas na vida privada. Lembremos que nas danças e ritualísticas, sempre eram os homens que dançavam, que tocavam, pensemos as mentalidades da época e incorporemos na realidade de Elisabeth – esta era uma mulher norte-americana, uma “dama de Boston”, criada e educada nas premissas sociais de uma época na qual a mulher deveria ser antes de tudo “uma dama”, chocava Elisabeth o fato de que as negras do Rio de Janeiro eram quem iniciavam e incitavam a dança e o flerte. Por outro lado, a mesma ficava satisfeita em ver que entre os indígenas era o homem quem assumia esse papel de condutor. A mentalidade na qual Elisabeth estava inserida partia dessa premissa. Assim uma das grandes contribuições de Elisabeth “está em olhar e ver a mulher no Brasil no período imperial, percebendo seu papel e função na estrutura social e sua capacidade de continuar mesmo diante de uma sociedade tão adversa e hostil”⁴⁴⁴, e a mulher indígena assumia essa função com demasia. Mesmo indo se recolher as dez horas, a viajante nos informa que o festim, as danças, as risadas e as conversas continuaram.

Uma insistente prática que vemos em Elisabeth, diferente de outros viajantes é as suas conversas com as indígenas. Sempre nas conversas, a viajante informa que verificava aquilo que a mesma denominou de traço comum e singular que a impressionava cada vez mais, e, “tanto ele é geral, à medida que se prolonga a nossa permanência na Amazônia. Estou diante de pessoas boa condição, embora de sangue índio, muito longe de serem necessitadas, vivendo

⁴⁴³ idem, p. 254. Os grifos são meus.

⁴⁴⁴ LIMA, Priscila. SOARES, Artemis de Araújo. *Olhares sobre as mulheres amazônicas segundo Elizabeth Agassiz em viagem ao Brasil (1865-1866)*. Somanlu, ano 13, n. 1, jan./jun. 2013 P. 34. Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/3852/3344>.

com certa facilidade e relativamente ao seu meio, quase ricas”.⁴⁴⁵ A latente romantização do indígena presente nos discursos do século XIX mais uma vez figura no discurso. O idílico discurso de felicidade e plenificação que a viajante legou ao habitante natural do Amazonas está numa constante construção de bem-estar com a natureza, cria um novo romantismo social, na qual os povos da floresta são uma constante satisfação.

O forte tom de moralismo do XIX, na fala da viajante alega que por serem de boa índole, se esperaria dos indígenas do Amazonas “encontrar o conhecimento das leis mais rudimentares da moral”, mas seria a moral do mundo branco, a viajante queria encontrar valores do seu mundo nos mundos indígenas amazonenses.

Pois bem: quando me apresentaram à moça, como eu lhe pedisse notícias de seu pai, pensando que fosse o capitão ausente, a mãe me respondeu sorrindo e com a maior simplicidade: “Não tem pai; é filha da fortuna.” Por sua vez a moça me mostra os seus dois filhinhos, duas criaturinhas um pouco menos escuras que a mãe, e, à minha pergunta se o pai estava também no exército, deu a mesma resposta ingênua: “Não tem pai.” É comum nas mulheres índias de sangue mestiço falarem a cada instante de seus filhos sem pai; isso num tom sem queixa nem tristeza, e, pelo menos na aparência, sem nenhuma consciência, da vergonha e de falta, como se o marido estivesse morto ou ausente.⁴⁴⁶

Na perspectiva ameríndia os ideais de casamento, e criação dos filhos diferia do universo europeu/norte americano e não indígena do qual Elisabeth provinha. Nesse sentido, o fato de as indígenas mães serem livres e criarem os “filhos da fortuna” sozinhas no mundo cristão e branco do século XIX era algo inconcebível. Interessante a viajante se referir a essas personas como “mulheres índias mestiças”⁴⁴⁷, sabemos que nesse período na Província se criara uma “hierarquia de civilização” ao “índio” no qual os que dominavam a língua portuguesa estavam em grau mais elevado se comparado aos “aborígenes que mal falavam o nheengatu”. Essas mulheres seriam, possivelmente, filhas de indígenas com brancos, é bem provável também que essas crianças, eram/foram muitas daquelas que eram tiradas do seio de suas famílias e aldeias para serem inseridas nas escolas formativas na capital provincial como apontamos anteriormente.

Muitas mulheres indígenas nesse período estavam sozinhas com os filhos pois muitos de seus homens haviam sido recrutados para atuarem na Guerra do Paraguai que seguia em

⁴⁴⁵ AGASSIZ e AGASSIZ, 2000. p. 257.

⁴⁴⁶ idem, p. p. 257, 257

⁴⁴⁷Um dos principais objetivos da expedição Thayer era estudar aquilo que o próprio Agassiz denominou de “raças mistas”. Dentro da teoria “agassizniana” a pureza racial era uma supremacia a ser estabelecida.

curso. Todavia como disseram a viajante, muitas delas de fato, não tinham maridos e seus filhos eram “sem pai”.

Elisabeth Cary se refere as mulheres indígenas como “minhas amigas”, é interessante para pensar dentro da lógica da sociabilidade do século XIX o papel das mulheres: estar nas ruas, circular, até mesmo ser visto era papel masculino. Logo, para a viajante estar com mulheres, mesmo que indígenas era estar entre amigas. Elisabeth viu nestas mulheres algo que não via na sua sociedade que era a participação na vida pública e social. As indígenas eram livres. Elisabeth ponderou que apesar de tudo, a vida “das índias” era invejável se comparada a das demais mulheres brasileiras. A indígena segundo a viajante tinha uma ocupação, um movimento importante ao ar livre, elas caminhavam, nadavam, conduziam suas pirogas “no lago ou no rio, ou percorre as trilhas das florestas; vai e vem livremente; tem as suas ocupações de cada dia; cuida da casa e dos filhos, prepara a farinha e a tapioca, seca e enrola o fumo, enquanto os homens vão pescar ou caçar; tem finalmente seus dias de festa para alegrar sua vida de trabalho”.⁴⁴⁸ Por outro lado, as mulheres das pequenas cidades, ainda mantinham “as velhas tradições portuguesas sobre o enclausuramento das mulheres” vivas, e impediam estas de circularem, como as indígenas circulavam. Importante também percebermos a lógica da organização cotidiana das sociedades indígenas do XIX, havia uma razão de ser, de fazer, e uma divisão societária de práticas e as mulheres estava inserida nesse cotidiano, com atividades e vida exterior a sua oca.

Numa situação em que após um jantar com o presidente da província em Manaus, numa subida rumo a um sítio, “alguém propôs que se dançasse na relva e as moças índias formaram uma quadrilha. Se bem que a civilização tenha misturado os seus costumes aos indígenas, ainda há nos movimentos dela muito dos gestos nativos, e essa dança convencional perdera algo de seu caráter artificial”.⁴⁴⁹

A dança era algo característico das sociabilidades indígenas do Amazonas provincial. Nelas vemos a desenvoltura, a cadência e o ritmo da expressividade indígena. Era um ritmo híbrido, misto na qual segundo a viajante se mesclava com a civilização, porém, mesmo assim os movimentos e gestos nativos era preponderantes. A dança se convencionou, deixou de ser algo artificial, logo adquirira uma razão, um gingado próprio. As culturas indígenas assim, praticavam e aperfeiçoavam também suas danças no correr dos lugares e dos tempos amazônicos.

⁴⁴⁸ AGASSIZ e AGASSIZ, 2000. p. 260

⁴⁴⁹ idem, p. 262. Os grifos são meus.

É interessante vermos nessas descrições de como os índios andavam, tocavam, dançavam, corriam. Os viajantes ao participarem da sociabilidade local viam nos rituais, danças e movimento cultural dos “índios” diferentes formas de ser e agir no mundo. Eram cosmovisões, manifestações de alegria, dor, fertilidade, maioridade, vida e morte, tudo na lógica vivente. Um caso particular que se formou na província foi a capital Manaus, a nova capital, nessa aldeia que virou cidade as sociabilidades se misturavam numa deliciosa contradição e reinvenção cotidiana formando uma teia de fazeres múltiplos que “tentavam esconder” aquilo que era mais visível: as formas de ser indígena.

5.2. A “filha da tribo” – Manáos a aldeia que virou cidade

A cidade de Manaus, atual capital do Estado do Amazonas é uma cidade que se estruturou e se urbanizou no correr do século XIX, é uma cidade desse século, embora as bases históricas de suas origens remetam a uma fortificação do século XVII.⁴⁵⁰

Quando a Comarca do Alto Rio Negro se desmembrou da Província do Grão-Pará e originou a Província do Amazonas, a capital que até então era a cidade de Barcelos foi transferida para a cidade da Barra do Rio Negro, e esta passou a ser a sede administrativa, política e cultural da província.

A cidade da Barra passou a ser denominada Manáos, em homenagem ao grande grupo étnico -manao- que “habitava a região do sítio da cidade”, era mais uma forma de remeter a um passado distante, pois no século XIX, Manaus fora considerada como “único lugar civilizado do Amazonas”, logo “sem índios selvagens”.

Quando a Vila da Barra assumiu a função de capital da Província, em meados de 1848, o “espírito forasteiro”, iniciou seu processo de tentativa de mudança de tudo que remetia as culturas indígenas existentes na cidade e seu entorno. Como sede administrativa e cultural, a população seja a permanente, quanto a transeunte, jactava que Manaus deveria ser a

⁴⁵⁰ Como em diferentes áreas de colonização lusitana na Amazônia brasileira, a Fortaleza de São José da Barra do Rio Negro, fortificação militar do século XVII, estava localizada no entorno do que hoje é a cidade de Manaus. A historiografia celebrativa da cidade aponta diferentes pontos do centro histórico atual para demarcar onde de fato estava localizada a fortificação. Porém, é exagerado e fantasioso apontar a localidade precisa da Fortaleza, uma vez que ela fora destruída em meados do século XIX, como indica uma representação contida no relato de Paul Marcoy como citamos anteriormente. Vale destacar que o sítio e a posição em termos geográficos da cidade mudaram do século XVII para a contemporaneidade.

“referência”, a margem como discutimos anteriormente, o polo difusor de cultura, tanto que as políticas de “civilização” e educação/formação para o indígena eram sediadas na capital.⁴⁵¹

Quando os já citados nesta tese, François Biard, e, Paul Marcoy, passaram pela cidade, seus desenhos e imagens da cidade era de uma cidade muito próxima geograficamente falando, das demais localidades pelo qual passaram. A paisagem de Manaus era de uma geografia difícil, igarapés cortavam-na por todos os lados, o relevo era alto e sem planificações. Nesse sentido,

A paisagem considera sempre de um processo de associação, mas é, ao mesmo tempo, contínua no espaço e no tempo, é básica sem ser totalizante, resulta sempre de uma mistura, um mosaico de tempos e objetos datados, de formas e práticas. A paisagem pressupõe, também, um conjunto de formas e funções em constante transformação, seus aspectos “visíveis”, mas, por outro lado, as formas e as funções indicam a estrutura espacial, em princípio, “invisível”, e resulta sempre do casamento da paisagem com a sociedade.⁴⁵²

A paisagem enquanto contato considera que as atividades cotidianas e estruturais da cidade, de suas gentes estavam permeadas de práticas indígenas e que esses jamais deixaram de estar, ser na cidade.⁴⁵³ É curioso o discurso criado sobre os indígenas da cidade durante a segunda metade do oitocentos, esses, dentro da classificação criada para “medir a civilização dos índios” do Amazonas estavam em maior parte na “classe dos civilizados” por já dominarem e utilizarem a língua portuguesa, nesse sentido, a adoção de certos hábitos de culturas exteriores por esses indígenas era comum, mas isso não os “fazia menos índios e mais brancos”, além do que o estigma do fenótipo fora determinante para a eventual classificação.

⁴⁵¹ Claro está que por razões de logística e administração era mais conveniente gerir tais ações mais próximas a capital mesmo. Porém, parecia ser necessário, no âmbito provincial e até mesmo pela geografia regional se estabelecer essas atividades com sede em diferentes localidades. O visitador da educação, Gonçalves Dias, em seu relatório final sugeria a criação de escolas formativas “como a da capital” no interior, em outras localidades para “facilitar a participação dos índios” e tais atividades.

O que pretendemos enfatizar é que a ideia de Manaus enquanto margem, foi constantemente acentuada nos discursos e práticas oitocentistas, em detrimento da “incivilidade” e “diferença” cultural das gentes do meio, da hinterlândia.

⁴⁵² BRAGA, Bruno Miranda. Manáos uma aldeia que virou Paris: saberes e fazeres indígenas na Belle Époque Baré 1845-1910. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2016. p. p. 65, 66.

⁴⁵³ A historiografia da cidade de Manaus ainda hoje é permeada de falácias e criações de narrativas fantasiosas e engrandecedoras. Por muito tempo se acreditou e escreveu, e ainda há quem defenda essa ideia que a cidade durante a segunda parte do século XIX, não “tinha índios como residente”, e os que estavam “já tinham se civilizado.” Isso porque foi nesse momento que a cidade iniciou seu processo de reurbanização, mais tarde, já no decurso do XIX, esta começou seu momento fático proporcionado pela economia gumífera. Porém, seguindo as teorias da história cultural e indígena, acreditamos que a cidade se tornou híbrida, e que assim como indígenas se apropriaram de fazeres de outras culturas, essas outras culturas se apropriaram dos saberes e fazeres indígenas, que na cidade, diferente daquilo de os “narradores grandiosos” afirmam que não era visível, se tornou mais visível que no interior, as vezes de uma forma mais clara que no próprio interior. A miscelânea na cidade é mais evidente como veremos adiante.

Sendo o século XIX, “a modernidade”, é na cidade que esse espírito desenvolveu maior estima entre os habitantes. A aura da modernidade, em Manaus modificou, ou tentou modificar não apenas a geografia, e o traçado urbano, porém tentou alterar o estilo de vida e a sociabilidade da população local, quer seja a nativa ou a estrangeira, aquela que foi se estabelecer na cidade, porém essas mudanças se deram de forma híbrida houve muitas resistências políticas e muitas práticas foram ressignificadas, pois o nativo preza seus conhecimentos, e mesmo impedido algumas vezes, o praticava e o utilizava. Vale destacar a velocidade, a rapidez com que as transformações acontecem.

Era preciso ressignificar, modernizar Manáos. O governo começou a travar uma luta entre os habitantes que, de alguma forma, permaneciam com características mais nativas que modernas, e, se embasaram em diversas correntes e pensamentos sejam científicos ou políticos que vogavam na época para levar adiante sua ideia modernizadora. Assim, surgiram entre as Leis, Decretos e Regulamentos, os Códigos Municipais de Posturas que se trata de uma Legislação que dita como deveria ser as sociabilidades. Os códigos estabeleciam a conduta correta, a postura, que se deveria estabelecer para aprimorar a cidade e deixá-la em ordem. Palavra da vez: ordem, uma cidade, antes de tudo, deveria ter ordem que levaria ao progresso. Sim, esse ideal de ordem é tipicamente positivista, que estava muito em voga no Brasil e no mundo nesse período. Os códigos tratavam em seu teor de questões ambivalentes que pretendiam em seu discurso maior estabelecer uma cidade disciplinar. Para modernizar a cidade era precisa civilizar seus habitantes.

Ao descrever o discurso sobre a disciplina, Michel Foucault utilizando-se do exemplo da prisão, enfatiza que discurso é o que se pode ou não fazer em determinado momento histórico, nisso “a correta disciplina” é uma arte do “bom adestramento”, uma vez que o poder disciplinar se torna efetivamente um poder, pois não retira ou apropria, mas adestra. “ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor”.

Ele não amarra as forças para reduzi-las, procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até as singularidades necessárias e suficientes. “Adestra” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais – pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. [...] ⁴⁵⁴

⁴⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 1987, p. 143.

Com o uso desses códigos, o governo provincial e da intendência pretendiam enquadrar, repreender quem não estava no perfil da cidade ideal. Em outro texto chamado Governamentabilidade, Foucault discorre sobre a relação entre segurança, população e governo. Governar um Estado significa, segundo ele, ter em relação aos habitantes, as riquezas, os comportamentos individuais e coletivos, e estabelecer uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto à “do pai de uma família. Tudo em um bom governo” é feito para o “bem comum e a salvação de todos”, mas esse é apenas um discurso. Assim, a população e seus interesses “aparecem como sujeito de necessidades”, e também como um objeto nas mãos do governo.⁴⁵⁵

Os códigos não submetiam todos ao seu domínio, porém eles separavam e analisavam diferencialmente as infrações que ocorriam no cotidiano da cidade alegando sempre para o conforto e segurança pública em seus discursos. Devemos atentar que tais infrações não eram grandes delitos como hoje nos assolam, mas para a época eram coisas gravíssimas como ofensas a moral e fatos que impediam o aformoseamento citadino. Os indígenas juntos com os pobres o alvo de maior ataque pois contradiziam “o belo, o moderno.”

Concordamos com a historiadora Patrícia Melo quando esta nos diz as posturas eram legislações constituintes da “tradição administrativa lusa e seus registros mais longevos aparecem nas cartas de foros dos concelhos medievais portugueses”.⁴⁵⁶ As posturas de Manaus mais antiga que temos notícia data de 1838, nesse sentido, o processo de adequação e civilização da cidade a gostos de outrem é referente ao próprio estigma da cidade, que ao ser elevada à categoria de vila em 1833, assumia outras razões estamentais do período do primeiro reinado.

Os códigos de Manaus, marcaram excepcionalmente o segundo quartel do século XIX. Para esta tese, utilizamos os referidos no espaço/tempo entre 1848-1896.⁴⁵⁷ Essa documentação compreende o momento que o Amazonas se tornou Província, e o alvorecer do período republicano. Em 1848, no período da Comarca do Alto Amazonas, ligada à Província do Pará, no Capítulo V – dos curandeiros, loucos e elefantiacos, do Código de posturas municipais temos o seguinte:

⁴⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *A Governamentabilidade*. In: *Microfísica do Poder*. Org. e trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 277 et. seq.

⁴⁵⁶ MELO, Patrícia. *Posturas Municipais, Amazonas (1838-1967)*. Patrícia Melo Sampaio (org.) Manaus: EDUA, 2016.

⁴⁵⁷ De acordo com o levantamento e transcrição realizados por Patrícia Melo, temos notícias de códigos de posturas, marcantes, em Manaus até 1967. Evidentemente que atualmente existem outros códigos. O espaço/tempo de 1848-1896, é simbólico por abarcar o espaço temporal que compreende esta tese. Então quando nos referimos aos códigos, são os compreendidos nesses tempos.

Art. 33 – Toda a pessoa, que se intitular Pajé, ou que a pretexto de tirar feitiços, se introduzir em qualquer casa, ou receber na sua alguém para simular curas por meios supersticiosos, e bebidas desconhecidas, ou fazer adivinhações e outros embustes incorrerá na multa, assim como o dono da casa, de vinte mil réis, ou oito dias de prisão, em qualquer dos casos.⁴⁵⁸

Interessante percebermos que o código produzia uma espécie de generalização entre charlatanismo, feitiçaria e práticas de cura indígena. Não se evidenciava no artigo acima a que tipo de pessoa, mas “toda pessoa”. Sabemos, porém, que de fato, em 1848 muitos pajés exerciam seus saberes no interior da cidade, logo, se havia uma restrição havia também uma prática.

Com o Amazonas se tornando província, e Manaus assumindo a condição de capital, novos ares e movimentos foram incorporados ao cotidiano e cultura citadina. A cidade se tornou um turbilhão de acontecimentos, e obras, obras públicas necessárias a realização de diferentes sociabilidades. E o indígena estava inserido nisso, hibridando seus fazeres e apropriando-se de “diferentes” e “novas funções”, como a de trabalhador urbano.

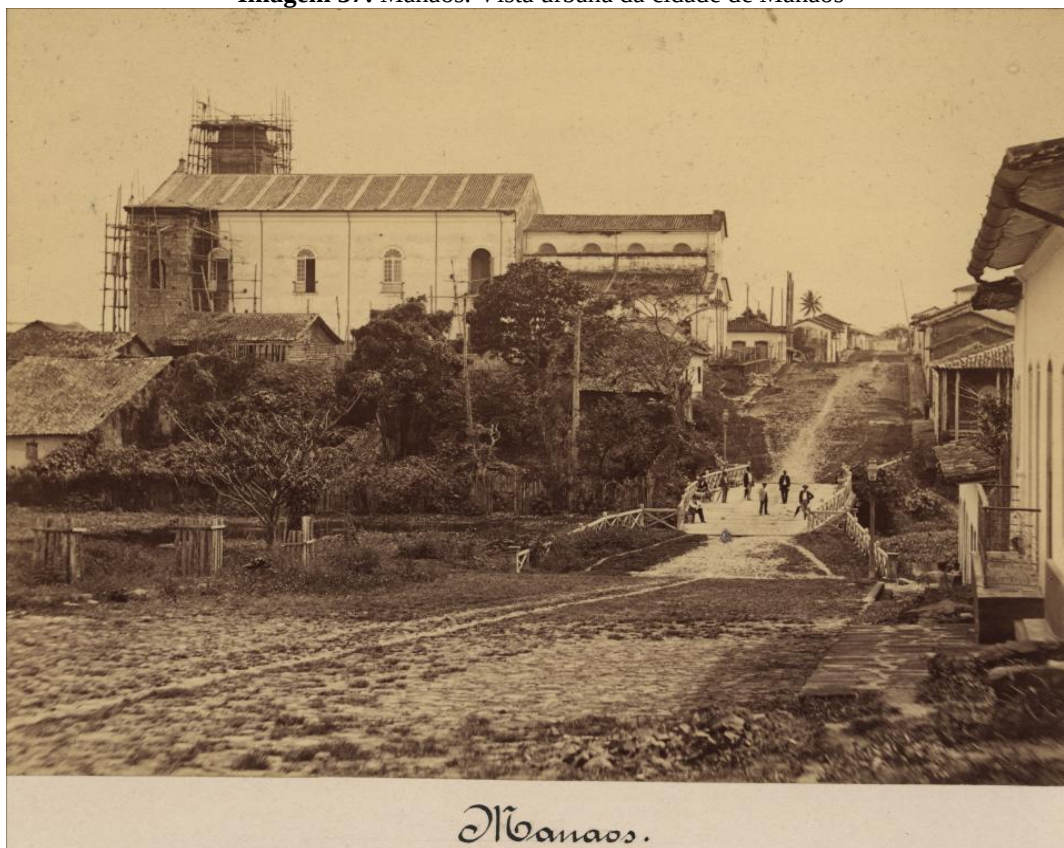
Por volta de 1865, o alemão Christoph Albert Frisch, fotógrafo, integrante da expedição pela Amazônia chefiada pelo engenheiro alemão Joseph Keller e pelo fotógrafo, desenhista e pintor Franz Keller, sendo este último genro de Georges Leuzinger, considerado um dos mais importantes fotógrafos e difusores para o mundo da fotografia sobre o Brasil no século XIX, além de pioneiro das artes gráficas no país. Porém o pioneiro para nós foi Albert Frisch.

Segundo diferentes pesquisadores e instituições de fotografia e fotografia histórica⁴⁵⁹, Frisch foi o primeiro a fotografar indígenas da Amazônia, o mesmo produziu uma série de fotos que apresentam diferentes grupos étnicos do Amazonas do século XIX, seus fazeres e saberes e suas ações cotidianas. Quando passou por Manaus, Frisch fez o seguinte registro:

⁴⁵⁸ CÓDIGO DE POSTURAS MUNICIPAIS, a que se refere o artigo 8º da lei do orçamento municipal de 29 de novembro de 1848, aprovado provisoriamente na forma do referido artigo da lei. In: COLEÇÃO DAS LEIS PROVINCIAIS DO PARÁ. Pará, 1888. Acervo: Arquivo Público do Pará. Apud: MELO, Patrícia. *Posturas Municipais, Amazonas (1838-1967)*. Patrícia Melo Sampaio (orga.) Manaus: EDUA, 2016. p. 22.

⁴⁵⁹ Como o Instituto Moreira Salles, e a Biblioteca Brasileira Fotográfica da Biblioteca Nacional.

Imagem 37: Manáos. Vista urbana da cidade de Manaus



Autoria: Albert Frisch, 1865.

Acervo: Brasileira Fotográfica – Biblioteca Nacional.

Disponível em: <http://brasilianafotografica.bn.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/4392>.

A cidade se tornou um turbilhão. A fotografia acima retrata uma das construções mais importantes da cidade no século XIX, que é a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição. Os elementos que compõe a imagem são uma viela de barro batido, que corresponde hoje a Avenida Sete de Setembro, cortada com uma ponte de madeira, o que nos leva a verificar a presença de um dos muitos igarapés que cortavam a cidade, muita vegetação local ainda presente. Manaus em 1865 foi apresentada como uma cidade pulsante, movida, e perpetuada essa imagem, de cidade hodierna, os indígenas e tudo que remetia suas culturas foi legado ao passado; a cidade crescia e tendia a se distanciar daquilo que era mais latente: os seus habitantes.

Albert Frisch também nos deixou evidências da presença indígena na cidade. A fotografia seguinte, nos apresenta uma série de discursos que sintetizam bem a idealização do indígena em Manaus no XIX.

Imagem 38: Manáos. Une famille de Tapuyas, à la porte de leur maison, dans une rue de la ville
Trad. liv.: Manaus. Uma família tapuia à porta de sua casa numa rua da cidade



Autoria: FRISCH, 1865.

Acervo: Brasileira Fotográfica – Biblioteca Nacional.

Disponível em: <http://brasilianafotografica.bn.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/3986>

A fotografia acima, retrata uma família de tapuias em frente à sua casa na cidade. Em 1865, no Amazonas somente Manaus estava na categoria de cidade.⁴⁶⁰ Tapuia, era o mestiço de “índio com branco”. Todavia John Manuel Monteiro aponta que desde a colonização o binômio Tupi x Tapuia, marca a história indígena nacional, uma vez que o tupi era o indígena idealizado, aquele que era “amigo da colonização”, o tapuia era o oposto, o belicoso, o “inimigo”. John Monteiro, afirma que no século XIX, o binômio Tupi/Tapuia,

Para os pensadores do Império, os índios Tupis, relegados ao passado remoto das origens da nacionalidade, teriam desaparecido enquanto povo, porém tendo contribuído sobremaneira para a gênese da nação, através da mestiçagem e da herança

⁴⁶⁰ Antes, fora Fortaleza de São José da Barra do Rio Negro, Lugar da Barra, Vila da Barra, cidade da Barra e por fim, cidade de Manáos. É comum em documentos de entre 1848-1869 lermos a referência a cidade da Barra. O nome Manáos, embora já figurasse, era pouco comum ainda entre a população. O casal Agassiz quase sempre no seu relato, nas conversas com os locais, refere-se a Manáos ainda como Cidade da Barra. Um dos ímpetus do poder público para com a cidade era o de romper com a ideia de “ribeirinho”, “geografia de beira do rio”, que o nome Barra evidenciava.

de sua língua. Já os Tapuias, a despeito de enormes evidências históricas em contrário, situavam-se num polo oposto. Frequentemente caracterizados como inimigos ao invés de aliados, representavam, em síntese, o traíçoeiro selvagem dos sertões que atrapalhava o avanço da civilização, ao invés do nobre guerreiro que fez pacto de paz e de sangue com o colonizador. Se esta última opção custou aos Tupis a sua sobrevivência enquanto povo, a recusa dos outros garantiu-lhes a sobrevivência até o século XIX. Foi, a princípio, neste volátil contexto que marcou o processo de construção de uma identidade nacional, onde se contrapunha índios históricos aos atuais, índios assimiláveis aos recalcitrantes, que as teorias raciais dialogavam com o pensamento brasileiro.⁴⁶¹

Para o século XIX, na Província do Amazonas como na maior parte do Império do Brasil, o tapuia se tornou um elemento generalizado, quando não se identificava o grupo étnico com clareza, ou quando se notava no fenótipo ou na fisionomia elementos que indicavam mistura étnica, se usava o termo generalizante de tapuia, ou caboclo.

Pensamos que a fotografia de Frisch acima citada é uma das que melhor representa Manáos no século XIX: a população indígena própria, as casas de taipa, construídas na simplicidade dos materiais locais, as vestimentas simples e adaptadas ao clima e ao ambiente do trópico úmido. Era uma típica cidade amazônica, mas, essa imagem pouco figura nas traduções da cidade, e nas representações da cidade no período. Se por um lado a cidade estava se ocidentalizando, por outro ela estava se hibridando cada vez mais, o que atesta a presença de inúmeras famílias como a acima registrada.

Manáos atuava como a margem, o centro civilizador, logo era imperativo que se procurasse romper com as marcas do passado (recente) de Vila da Barra, ou mais ainda, de Fortaleza de São José, local considerado um “curral de índios”. A nova Manaus, relegara ao um passado longínquo o indígena, porém, isso era o discurso. A cidade a ser estruturada nos parâmetros da modernidade do oitocentos, pretendia se isolar de todo o centro, e manter-se como “lugar da civilização”, onde até os índios já “eram civilizados.” A cidade estava se tornado um lugar de dominação, onde habitá-la exigia algo “antinatural”. Ao analisar as cidades e os conflitos do *habitat* urbano na América Latina, Sérgio Buarque de Holanda nos mostra que “com efeito, a habitação em cidades é essencialmente antinatural, associa-se a manifestações do espírito e da vontade, na medida em que se opõem à natureza. Para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi o mais decisivo instrumento de dominação que

⁴⁶¹ MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. São Paulo: UNICAMP, 2001 - Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo Disciplinas HZ762 e HS119. Os grifos são meus.

conheceram. [...]”⁴⁶², logo, ao indígena viver em Manaus naquele período era estar num local de dominação.

Uma das proibições mais expressivas dos códigos de posturas era o tocante as casas cobertas de palhas. Foi uma proibição constante em diferentes códigos com penas e multas elevadas a cada promulgação. Mais que um material “pobre se sem elegância”, a palha reverberava toda uma história e *modus indígena* na cidade, bem como sua presença e atuação. Na maior parte dos códigos, não houve aumento do valor da multa ou da pena, mas o aumento da localidade aonde a palha era proibida aumentava em cada lei.

Quadro 07: Permanência da infração de casas cobertas de palha – Manáos, segunda parte do século XIX

Casas cobertas de palhas - penas e multas pela infração							
Ano	1849	1869	1872	1881	1890	1893	1896
Pena	-	-	demolição da obra	-	demolição da cobertura	demolição da cobertura	200\$000 réis de multa
Multa em réis ou dias na prisão	-	-	30\$000 réis ou 08 dias de prisão	-	30\$000 réis ou 06 dias de prisão	30\$000 réis ou 06 dias de prisão	

Elaboração: nossa para esta tese

As casas ainda lembravam o passado da cidade de Manaus, e esse passado precisava ser abolido; tudo que remetesse, que aludisse para a Manáos indígena, aos poucos, era menosprezado e considerado como atrasado e incivil.

A civilização de palha erguida na Amazônia – resultado da experiência milenar e coletiva dos povos indígenas – faz parte de um passado que a ideologia dominante teima em considerar “atrasado”, “bárbaro” e “não histórico”, embora ele tenha contribuído com soluções inteligentes e criativas nas várias formas de se aprimorar e de habitar o espaço amazônico [...], queima-se a “tapera dos Manaus” para construir a “Paris dos Trópicos” [...], mesmo se esse processo é realizado em detrimento da qualidade de vida.⁴⁶³

⁴⁶² HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.95.

⁴⁶³ FREIRE, José Ribamar Bessa. *Manáos, Barés e Tatumãs*. In: *Revista Amazônia em Cadernos*. Números 2 e 3. Manaus: Museu Amazônico, 1993/1999, p.p. 169, 170

O mais interessante além da permanência da proibição é a forma como a proibição se expande pelo perímetro da cidade, o que nos leva a considerar que ao serem impedidos de cobrirem suas casas com a palha numa área pré determinada, os moradores iam para outra área, mais distante, possivelmente, até que a intendência os perseguisse. Inicialmente, no código de 1872, apenas as edificações nas ruas dos Remédios, Boa Vista, Espírito Santo, Marcílio Dia, Flores, Imperador, Brasileira, Manaus até o aterro, Henrique Martins, Cinco de Setembro, S. Vicente, Independência e Travessas que lhes são correspondentes e em todas as praças, foram elencadas para o enquadramento no não uso da palha. Já no código de 1896, a proibição se estendeu para todo o perímetro urbano da cidade, o que nos leva a verificar que houve um crescimento significativo nas casas cobertas de palhas.⁴⁶⁴

Ainda em 1865, no mesmo ano do registro da fotografia anterior, a senhora Agassiz, num de seus habituais passeios pelos arredores de Manáos afirmava em 18 de novembro que “não se percorre qualquer ponto das cercanias da cidade, em qualquer direção, que não se observe um traço característico dos habitantes da terra e de seus costumes”, Elisabeth afirma isso a partir de suas relações apontadas anteriormente, na cidade e seus arredores eram cena comum ver indígenas de diferentes grupos, especialmente os rio negrinos – Baré, Werekena. No seu passeio matutino, a viajante ao passar por um igarapé nas proximidades de sua residência, narra uma cena da vida local pulsante e movimentada: “se reúnem os pescadores, as lavadeiras, os banhistas, os homens que pegam tartarugas”, essas personas, com seus afazeres cotidianos também transitavam pela cidade em vias públicas, mesmo que o encontro de sociabilidades no entorno do igarapé fosse uma espécie de fuga, na cidade eles também eram vistos, ao ponto de diferentes restrições nos códigos de posturas proibirem pessoas de circularem com grandes pacotes e trouxas na cabeça. O que desperta nosso sentido é a cena: homens e mulheres indígenas, possivelmente, em Manaus e suas diferentes atividades na pesca de tartaruga, nos banhos, e lavando roupas. Continuando seu passeio, Elisabeth se choca pois:

Na ocasião em que eu passava pela pequena estrada que margeia o igarapé, *dois índios moços, nus*, trepados no tronco de árvore que se atravessava por cima da corrente, caçavam peixes a arco e flecha; de pé, imóveis como estátuas de bronze, o olho à espreita, numa atitude ao mesmo tempo cheia de força e garbo, o arco teso e prestes a desprender a flecha logo que aparecesse a presa. *Essa gente tem uma destreza maravilhosa para tais exercícios, e não são menos hábeis em soprar no comprido tubo da zarabatana a curta e leve ponta de caniço que vai ferir a ave no seu galho* É a melhor arma para essas florestas espessas; o estampido de um tiro assusta a caça que

⁴⁶⁴ Consideramos, evidentemente que era o material mais acessível, e mais disponível para a população usufruir na cobertura de suas residências. Porém, pela análise cultural feita aqui, preferimos crer que pelo conhecimento perpassado por gerações, a palha era o material preferível pela população local.

foge, e, depois de descarregar duas ou três vezes a sua arma, o caçador encontra as matas inteiramente desertas. Ao passo que o índio se esgueira, com passos furtivos até o lugar favorável e, prendendo a respiração, atira a sua flecha com tanta precisão que o macaco ou a ave caem por terra sem que os animais que estão próximos percebam a causa do seu desaparecimento.⁴⁶⁵

Nesse ano de 1865, pela descrição feita por Elisabeth é possível verificar como era a geografia da cidade e seu entorno: uma cidade ribeirinha, com densa floresta circunvizinha e cortada por diferentes igarapés, que até o início do século XX foram sendo aos poucos aterrados em detrimento da remodelação espacial que a modernidade trazia. A habilidade dos indígenas para com a instrumentação e usufruto desses instrumentos de caça, bem como sua confiabilidade no exercício realizado é considerado pela viajante como “algo natural”, mais uma crença do século XIX com relação ao indígena. No mesmo tempo em que observava os dois “jovens índios”, Elisabeth visualizou “uma piroga remada por mulheres subiu a correnteza, carregada de frutas e legumes, em cima dos quais vinham encarapitados dois papagaios de uma cor verde muito viva”, essas “mulheres índias”, de acordo com a viajante, eram três sendo duas mais velhas, “horrendas”, e de “formas secas e enrugadas, como o são as pessoas dessa raça no declínio da vida; mas a terceira era a índia mais elegante que já vi, e tinha, sem dúvida, algumas gotas de sangue branco nas veias, pois a cor de sua pele era mais delicada e os seus traços mais regulares do que costumam ser entre os índios”, para a senhora Agassiz,

Essas mulheres vinham de um sítio, como logo me informei; amarrada à embarcação, a índia moça começou a descarregar, indo e vindo, com saias arregaçadas em volta da cintura e a pesada cesta na cabeça; os seus cabelos estavam enfeitados com flores, como é de costume entre as índias; por mais rudimentar que seja a sua vestimenta, nunca se esquecem desse enfeite.⁴⁶⁶

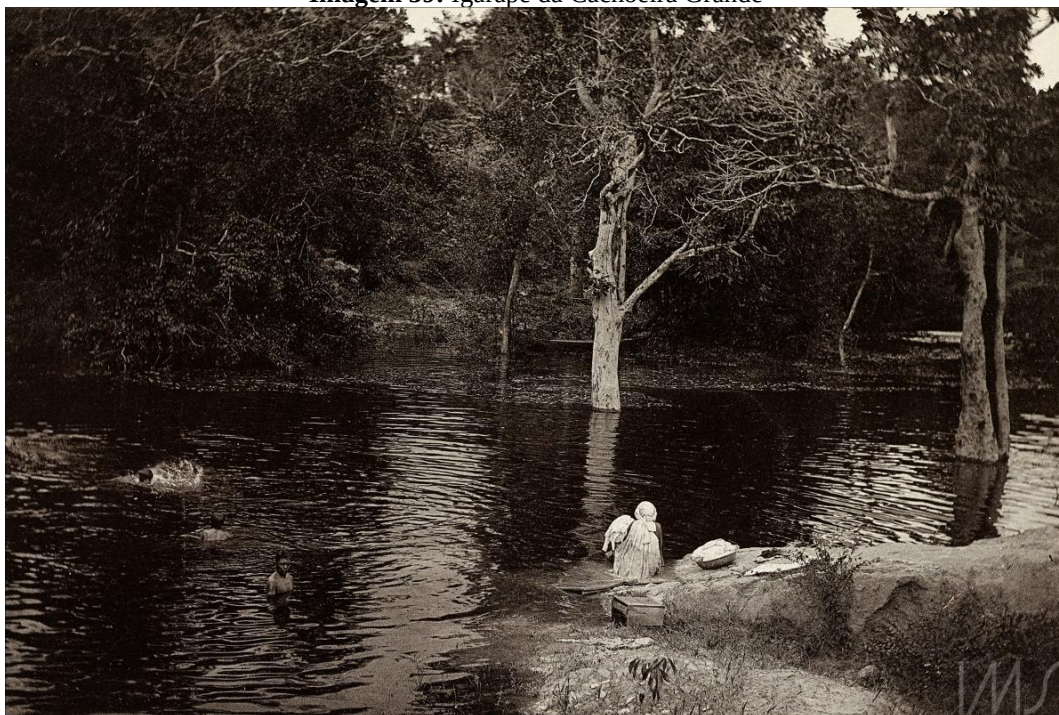
Ao findar essa parte da sua narrativa a viajante apresenta as mulheres indígenas e seus fazeres cotidianos: coleta de frutos, preparo de alimentos, ajuda na distribuição de diferentes gêneros entre a comunidade e a cidade, cuidar da dinâmica da vida dentro e fora de casa, e outras ocupações. Embora haja uma série de juízos de valor, consideremos a prática narrada, o olhar da viajante com relação aos indígenas, como de todos os outros que passaram pela Província é um olhar de fora para dentro. Os viajantes chegavam de outras realidades, e atrelavam o sentido do exótico ao que viam. Havia uma “vaidade” indígena. Prende a atenção da viajante o costume das indígenas de enfeitarem seus cabelos com flores.

⁴⁶⁵ AGASSIZ e AGASSIZ, 2000. p. op. cit. p. 274. Os grifos são meus.

⁴⁶⁶ idem. p. 275.

Essas práticas eram comuns em Manaus na segunda parte do século XIX, mesmo que muitas das quais eram impedidas pelas posturas municipais. Em 1890, no ápice da belle époque da cidade, o fotógrafo George Huebner, fez o seguinte registro:

Imagem 39: Igarapé da Cachoeira Grande



Autoria: HUEBNER, 1890.

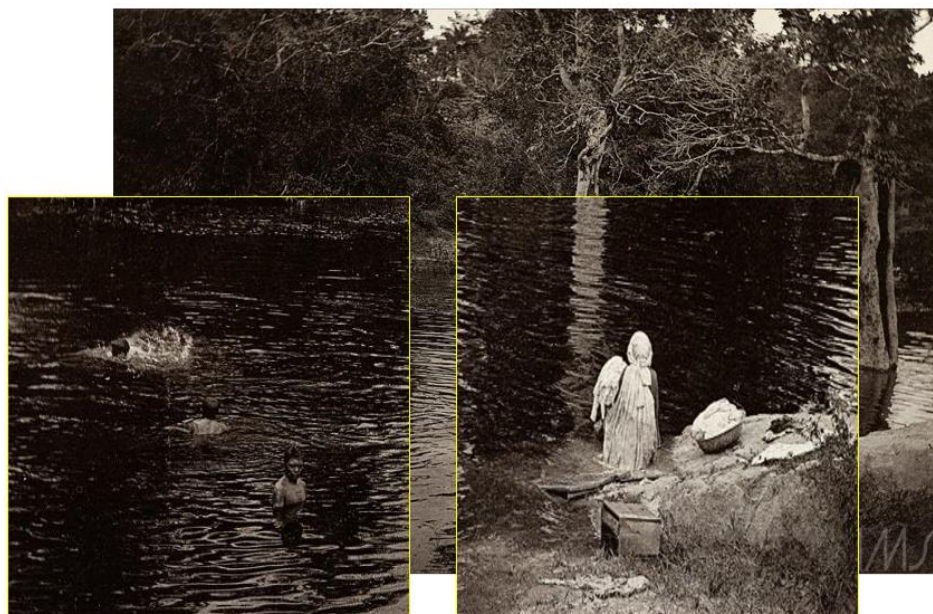
Acervo: Instituto Moreira Salles – IMS.

Disponível: <http://brasilianafotografica.bn.br/brasilliana/discover?rpp=10&page=2&query=huebner&gro>

Vinte e cinco anos após a narrativa de Elisabeth Agassiz, o alemão que tomou Manaus como pátria nos apresenta uma fotografia que sintetiza algo muito próximo daquilo que a viajante nos relatara: muitas atividades e acontecimentos num igarapé em Manaus. A cena retratada nos apresenta elementos constituintes da sociedade provincial de então: uma mulher no primeiro plano atuando no ofício de lavadeira, e três curumins se divertindo nas águas escuras do igarapé. O sentido expresso pela imagem congelada pelo fotógrafo é de uma atividade rotineira, que acontecia comumente na cidade. As pessoas fotografadas eram possivelmente, indígenas ou tapuias, uma vez que Huebner tinha muito interesse em fotografias etnográficas.⁴⁶⁷ Chama a atenção o olhar penetrante do menino a frente, que parece encarar, fixar o fotógrafo. Mesmo que impedidos, essas práticas ocorriam em Manaus.

⁴⁶⁷ Huebner mantinha uma amizade bastante próxima com o etnógrafo Theodor Koch-Grünberg, que tinha muito interesse nos indígenas do Amazonas, e os estudou, observou e solicitou fotos de indígenas a Huebner.

Imagem 40: Recortes com destaque a foto Igarapé da Cachoeira Grande, de George Huebner, Manáos 1890.



Agora retornemos ao relato de Elisabeth Agassiz. Em dezembro de 1865, o casal de viajantes ainda se encontravam em Manaus. Um acontecimento interessante narrado pela viajante foi uma festa de natal entre os índios, na cidade. em 25 de dezembro de 1865:

Os índios celebram o Natal de um modo encantador. Ao cair da noite, duas canoas iluminadas por tochas partem das aldeias do lago Januari e atravessam o rio para virem a Manaus. Numa vem a imagem de Nossa Senhora; na outra, a de Santa Rosália. Em pé, na proa, iluminadas pelas tochas cujas luzes convergem sobre elas, essas duas imagens resplandescentes dirigem-se para a margem.⁴⁶⁸

O relato da viajante é encantador e repleto de tradução e apropriação cultural. Uma comemoração de uma festividade cristã imbricada de aspectos simbólicos. Havia segundo a narradora uma forma anual dos indígenas celebrarem o natal. O sentido indígena, seu perspectivismo sobre a festividade, e sua consequente hibridação, os fazia solenizar o natal, incorporando em suas realidades elementos da fé cristã. Lembremos que esses indígenas atuavam na lógica do mundo não indígena, muitos já haviam sido batizados e inseridos no grêmio da igreja e da sociedade.

Prosseguindo a viajante narra a cerimônia feita pelos índios:

⁴⁶⁸ AGASSIZ e AGASSIZ, 2000. p. op. cit. p. 309.

Cerimônia dos índios. Depois de desembarcarem, os índios se juntam à multidão vinda para recebê-los e formam a procissão; as mulheres estão vestidas de branco com flores nos cabelos; os homens carregam tochas ou círios. Todos acompanham as imagens sagradas, que são levadas sob um pálio na frente do cortejo, até à igreja onde as depositam e ficam durante toda a semana de Natal. Entramos com a procissão; vimos *toda a assistência de gente escura ajoelhada*, e as duas santas: a primeira uma estátua malfeita, de madeira pintada representando a Virgem, a outra, uma verdadeira boneca enfeitada de ouropéis, colocadas sobre um pequeno altar onde já se achava a imagem do Menino Jesus cercada de flores. Mais tarde, celebrou-se a missa da meia-noite; interessou-me menos porque *não era um ofício exclusivamente para os índios*.⁴⁶⁹

A viajante nos brinda com essa verdadeira miscelânea de cultura que se fazia acontecer na cidade de Manaus no século XIX. Os indígenas a seu modo realizavam uma cerimônia de natal própria, mesmo que composta de uma aura cristã, a cerimônia diferia, e muito da liturgia católica, porém tinha quórum para se realizar, na verdade pela descrição de Elisabeth Agassiz, se tinha uma participação numerosa pois a mesma diz que “vimos toda a assistência de gente escura ajoelhada”, “gente escura” é uma das formas usuais no oitocentos para se referir aos indígenas.⁴⁷⁰

O mais interessante além da adesão da população manauara de então na cerimônia, é a especificidade de haver uma cerimônia específica com um rito específico para os indígenas. Era uma forma amazonense de celebrar o natal. Seguiu-se a missa do galo, que pouco interessou a Elisabeth pois o ofício não era mais “exclusivo para os índios”, mas eles eram a maior parte da assembleia e a “banda era, como sempre, a da Casa dos Educandos”, que era formada em sua maioria por meninos indígenas. Assim sendo, antes de ser uma “cidade sem índios”, Manáos era “uma aldeia que queria ser Paris”, mas a sua população assim como de toda Província era constituída por indígenas sejam tapuias, sejam rio negrinos ou vindos de outras localidades do Amazonas. Os membros inferiores, os faziam andar, migrar, viver, correr e iam para a capital.

A ida de indígenas a Manaus. Longe de serem presos ou isolados, ou ainda desconhecerem a vida e a cotidianidade que acontecia na margem, representada na capital provincial, Manáos, diferentes grupos indígenas de diferentes localidades e comunidades iam até Manáos realizar diferentes ações e atos simbólicos e ou de trabalho na capital. Muitas vezes

⁴⁶⁹ idem. op. cit. loc. cit. Os grifos são meus.

⁴⁷⁰ “Pele escura”, “pele vermelha”, “gente morena”, “gente escura”, “tapuios”, são uns dos diversos codinomes que eram atribuídos aos indígenas no império do Brasil.

também, o presidente da província solicitava a ida de principais até a capital, solicitava que fossem trazidos meninos para o Educandos Artífices, e outros.

Em 05 de setembro de 1852, o vice-presidente da província Dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda, em fala dirigida a assembleia legislativa, afirmou na sessão da catechese e civilização de índios que já havia solicitado do governo imperial providências no tocante a falta de missionários para este serviço, afim de poder estabelecer missões. Nisso, o vice presidente nos diz que “grande numero de principaes tem vindo se apresentar ao Governo e prestar preito e homenagem ante o retrato de S. M. I., e com agradados, e alguns brindes elles tem prometido, que vão fazer descer as suas tribus e fundar suas aldeas”.⁴⁷¹

Os principais enquanto lideranças indígenas sabiam atuar no jogo político provincial. Ao se encaminharem até a capital afim de prestar homenagens ao Imperador D. Pedro II, diante de seu retrato, mostra que os indígenas tinham noção do político, e isso contradiz toda uma escrita que os colocou apenas como “passivos” e sem posicionalmente no campo político imperial. O simbolismo do ato, fez com que o vice presidente lhe concedesse benesses, e esses principais prometiam fazer seus parentes descerem.

Muitos dos indígenas que estavam em Manáos eram empregados no setor das obras públicas da capital. Em 1853, o conselheiro Herculano Penna informa que as obras da Igreja Matriz se encontravam em muito atraso em detrimento de diferentes razões, mas primordialmente pela fuga dos índios que atuavam na construção.⁴⁷² As fugas eram constantes,⁴⁷³ as pernas correm, fogem.

Em 1877, o presidente provincial Dr. Domingos Jacy Monteiro, ao entregar à presidência, informa que índios Xiriana do Rio Negro, que estiveram em agosto em Manáos foram agraciados com instrumentos para a agricultura, o presidente mandou “dar instrumentos de lavoura e fazendas”, que também concedeu para as três missões que a província possuía no período.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ FALLA DIRIGIDA A Assembleia Legislativa da Provincia do Amazonas na Abertura da Primeira Sessão Ordinaria da Primeira Legislatura pelo Exm.º Vice-Prezidente da mesma Provincia, o Dr, Manoel Gomes Corrêa de Miranda, em 05 de setembro de 1852. Manáos, Typ. de M. de S. Ramos, 1852. p. 13. Acervo do IGHA.

⁴⁷² FALLA DIRIGIDA A Assembleia Legislativa da Provincial do Amazonas no dia 1º de outubro de 1853, em que se abriu a sua 2ª sessão ordinaria, pelo Presidente da Província, o Conselheiro Herculano Ferreira Penna. Manáos, Typ. de M. S. Ramos, 1853. p. 28. Acervo IGHA.

⁴⁷³ No próximo capítulo desta tese, abordaremos os diferentes usos dos índios pela elite e pelo governo provincial, e como este foi transformado em trabalhador no século XIX. Nesse capítulo, apresentarei como as fugas entre esses indígenas eram constantes e se constituíam de verdadeiras manifestações de resistência a política a qual estavam submetidos.

⁴⁷⁴ RELATORIO APRESENTADO ao exm.o sr. dr. Agesilão Pereira da Silva, presidente da província do Amazonas pelo dr. Domingos Jacy Monteiro, depois de ter entregue a administração da provincia em 26 de maio de 1877. Manáos: Typ. do Amazonas de José Carneiro dos Santos, 1877. p. 39. Acervo o Center for Research

As pernas correm, dançam, os braços tocam, sentem, os indígenas viajam, transitam, e também iam até a capital. Na cidade de Manáos na segunda metade do XIX, segundo o discurso oficial e a historiografia celebrativa da cidade, não se tinham mais indígenas, pois a “evolução da raça humana” e o contato com o civilizado os fez “deixarem a barbárie”, mas esse discurso evolutivo é apenas um discurso perpetuado na qual a capital enquanto margem apontava para a plena civilidade e na hinterlândia, reinava a selvageria e a hostilidade.

Com as fontes cotidianas das narrativas dos viajantes, vimos antes de tudo uma cidade que a grosso modo negava sua presença indígena, mas que ao mesmo tempo era o item mais latente em sua composição. Vemos as lavadeiras, as doceiras, as indígenas animadas dançando em diferentes ocasiões, vemos os caçadores de tartaruga, os pescadores, os coletores de diferentes gêneros.

Os mesmos presidentes de província e políticos que nos afirmam que na cidade tudo era moderno e civilizado, sem indígenas, são os mesmos que se reúnem com lideranças indígenas na capital, que mandam averiguar e “trazer índios” para o Educandos Artífices, que relatam a vinda de trabalhadores de diferentes “tribos” para atuarem frente as obras de reurbanização da cidade, que acolhem em seus jantares diferentes indígenas para o festim.

O que se criou foi um “discurso de vinda”. Esse discurso fez cristalizar a ideia que pelo fato de os indígenas irem a Manáos, ou os presidentes da província requererem sua vinda, “na cidade não existia indígenas”, pois os mesmos iam, vinham, chegavam à capital provincial,⁴⁷⁵ e não se fixavam nela. Mas os indígenas enquanto sujeitos estavam na cidade, mesmo que enquadrados nas posturas e exigências que esta viver os impunha.

A cidade sempre fora pulsante e movimentada, mesmo anterior aquilo que se convencionou chamar de “belle époque manauara”. Com o avanço da exploração da economia da borracha, e a extração do látex nos seringais do Amazonas, a cidade começa a se tornar palco de intensa transformação e especulação. Como sede dos negócios da borracha, Manaus deveria ser antes de tudo uma cidade! Uma cidade que jactava todo o orgulho da civilização que o

Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C-176%2C4988%2C3518>

⁴⁷⁵ Trabalhando com a categoria de permanência histórica, ainda hoje é muito presente a crença que em Manaus não se tem indígenas. Quando se quer tratar de indígenas ou algo que reverbera as culturas da Amazônia indígena, é sempre dado destaque ao interior do estado, pois a cidade “perdeu” seus “índios” e sua intensa identidade indígena “com a vinda da civilização”, porém esse é um discurso. O que desde o século XIX reina na cidade é a visão de um “índio fantasia”, aquele exótico, que usa penas, arco e flecha e anda nu. Mas o indígena, como qualquer sujeito histórico é filho do seu tempo. Hoje na cidade, eles estão nas universidades, nas empresas, nas associações, nas escolas e na política. Porém, a sociedade, como outrora a do oitocentos, não os quer ver.

século XIX engendrou, e despir-se de seu estatuto de “atrasada, incivil e feia” Vila da Barra, com forte tez indígena.

Evidentemente que os indígenas não estavam alheios as transformações advindas da belle époque, e passaram também a formar parte dos trabalhadores urbanos que atuaram para erguer os prédios que comporiam a nova cidade. Todavia a cidade como um todo estava repleta de fazeres, saberes e sabores indígenas. As sensibilidades provinciais eram predominantemente indígenas. No próximo item, abordaremos essa questão.

5.3. Os fazeres, os saberes e os sabores indígenas da Província

A província do Amazonas ao longo de sua durabilidade temporal estava imbricada de elementos humanos de diferentes culturas e identidades étnicas. As práticas diárias, os saberes eram de acordo com a idiossincrasia da floresta: desde a colonização lusitana da Amazônia, indígenas e não indígenas utilizavam-se de elementos locais para suprir suas necessidades. A sociabilidade era uma constante ressignificação daquilo que a floresta e o locus amazonense podiam oferecer.

A teoria das trocas culturais e da hibridação tomou forma na província. Por um lado, o poder público tentava ferozmente romper com as atividades que destacavam a presença dos indígenas, e suas especificidades. Mas, sua participação com seus conhecimentos e práticas culturais, sustentavam a província.

As mãos indígenas caçavam, colhiam, temperavam, cozinhavam, curavam. Se por um lado, em suas festas e rituais eles levavam suas comidas e bebidas como apresentei anteriormente, por outro lado, com os não indígenas em outros momentos, também compartilhavam suas comidas, bebidas e fármacos, principalmente seus fármacos! Sobre a cultura e sua hibridação na Amazônia, Samuel Benchimol escreveu que:

O complexo cultural amazônico compreende um conjunto tradicional de valores, crenças, atitudes e modos de vida que delinearam a organização social e o sistema de conhecimentos, práticas e uso dos recursos naturais extraídos *da floresta, rios, lagos, várzeas e terra firme*, responsáveis pelas formas de economia e subsistência e de mercado. Dentro desse contexto, desenvolveram-se o *homem e a sociedade*, ao longo de um secular processo histórico e institucional.⁴⁷⁶

⁴⁷⁶BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: Formação Social e Cultural*. 3ª ed. Manaus: Editora Valer, 2009, p. 17. Os grifos são meus

O *ethos* e as formas de ser do Amazonas no século XIX é assim resultado desse encontro da base predominantemente indígena com as motivações e valores advindos dos não indígenas. Houve um intenso processo de assimilação, difusão, encontro, hibridismo e principalmente das reinvenções cotidianas, da “*bricolage*” como enfatizou Lévi-Strauss.

Alfred Wallace em sua passagem pela Cidade da Barra do Rio Negro estimou que a população da cidade era de 5.000 a 6.000 habitantes, “dos quais a maior parte é constituída de índios e mestiços”, e que provavelmente “não há ali uma única pessoa, nascida no lugar, da qual se diga que seja de puro sangue europeu, tanto e tão completamente se têm os portugueses amalgamado com os índios”.⁴⁷⁷ Os indígenas eram predominante.

Com relação as atividades comerciais, eram principalmente utilizados na “exportação de castanhas, salsaparrilha e peixe, e as importações são tecidos europeus, de inferior qualidade, cutelaria ordinária, colares, espelhos e outras bugigangas mais, para o comércio com as tribos indígenas, das quais a cidade é o quartel-mestre”.⁴⁷⁸

11 de março de 1854, sábado de manhã, tendo o conselheiro Herculano Ferreira Penna, então presidente da Província do Amazonas, o comandante Miguel de Miranda Vianna, o agente da Companhia José Antonio Alfonso e o secretário geral do governo da província, o sr. João Wilkens de Mattos, este último encarregado do relato, a âncora foi suspensa e se iniciou a primeira viagem do Vapor Monarca da Cidade da Barra até a Povoação de Nauta, no Peru. Os objetivos desta viagem não foram esclarecidos na legislação oficial do período, bem como no próprio relato de João Wilkens, porém, pela leitura de algumas passagens que se destacam no texto consideramos que entre outros, um dos objetivos era fazer um mapeamento da produção de gêneros pelas gentes do Amazonas.

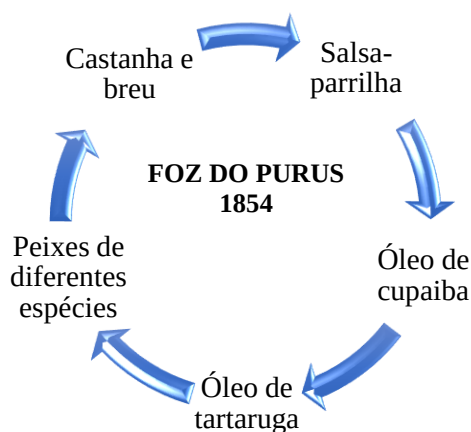
Diferente do viajante exterior, naturalista, João Wilkens enfatiza as potencialidades das localidades da província, aquilo que cada comunidade, aldeia, missão, local, freguesia produziam. E a sua dinâmica: populacional, cultural, social.

Na tarde do dia 12 de março, o vapor chegou na região da Foz do Rio Purus. Segundo o relato⁴⁷⁹, a região era abundante em gêneros dos quais vimos no esquema seguinte:

⁴⁷⁷ WALLACE, op. cit. 2004. p. 215.

⁴⁷⁸ idem, op. cit. loc. cit.

⁴⁷⁹ ROTEIRO DA PRIMEIRA VIAGEM DO VAPÔR MONARCA, desde a Cidade da Barra do Rio Negro, Capital da Província do Amazonas, até a Povoação de Nauta, na Republica do Perú; feito por João Wilkens de Mattos - Secretario do Governo da mesma Província, e por ella Deputado á Assembleia Geral Legislativa. Acompanhado de uma carta do Rio Solimões e parte do Rio Negro. Rio Negro: Typ. de M. S. Ramos, 1855. Acervo: IGHA.



Prosseguindo nesse mesmo dia a viagem, chegaram à Foz do Lago do Uanury, esse tinha alguns moradores, que “plantão mandioca, e pescam, e no tempo proprio se emprego na manipulação da manteiga de ovos de tartaruga”.⁴⁸⁰ As produções dos moradores dessa região demonstram pelo relato alto conhecimento dos indígenas com relação à sazonalidade e os períodos de cultivo e pesca, e coleta dos ovos de tartaruga, uma das iguarias mais consumidas e apreciadas pela população local.

No dia 14, o vapor chegou na Villa de Teffé. Nessa:

As terras circumvisinhas prestão-se com vantagem a creação de gado vaccum, lanigero, e cavallar; a cultura da mandioca, da cana, do caffè, cacao, milho, arroz, algodão, etc. Nas matas colhe-se a salsa, o cacao silvestre, que abunda e é de excellente qualidade, o oléo de cupaiba, breu, puxuri etc.; e não ha muito tempo que descobrio-se em grande abundancia a gomma elastica, cuja exportação deve vir a ser em muito pouco tempo um dos principaes elementos da prosperidade do Commercio d'esta Provincia.

A população emprega-se na pesca do pirarucú, de que fabrica cerca de cinco mil arrobas annualmente, e na manipulação da manteiga dos ovos da tartaruga, de que obtem pouco mais ou menos tres mil potes.⁴⁸¹

Já havia uma cultura estabelecida pelos indígenas de Teffé com relação aos gêneros que alimentavam a dieta básica da Província, e que cada vez mais amplamente se exportava. O relato transborda de atividades e vivências, sabores e fazeres: a cultura dos gêneros, a colheita de frutos e especiarias, e o início daquela que foi um dos principais produtos da economia brasileira: a goma elástica, que na província já vinha sendo utilizada pelos indígenas há um tempo considerado.

⁴⁸⁰ idem, p. 375.

⁴⁸¹ idem, p. 378.

Toda essa organização da villa, fez com que Teffé fosse apontada como a “mais commercial da Provincia”⁴⁸², e essas formas de ser e de fazer eram práticas dos indígenas realizadas desde tempos coloniais, que a seu modo construíram seus saberes cotidianamente a partir de sua perspectiva e a província viu proveito nisso.

Na manhã do dia 17, o vapor chegou à Foz do Rio Juruá, o rio era habitado por diferentes grupos como os Canamarís e os Catuquinas. Essa região era abundante em tartarugas, pirarucus, “e nas extensas praias que offerece durante a vazante fabricação-se muitos mil potes de manteiga de ovos de tartaruga e tracajás. De suas matas colhe-se a castanha, a salsa, o óleo de cupaiba, o breu, e pode fabricar-se muita gomma elastica, de que tambem abundo suas margens”⁴⁸³.

A supervalorização que possuía os ovos de tartaruga e do tracajá⁴⁸⁴, sua intensa comercialização deve-se ao seu apreço e consumo gastronômico, que saboreava nas casas da província, e, sua banha, óleo, era utilizado em forma de combustível para acender os lampiões das vias públicas e do interior da vida privada, nas residências. Animou o Secretário provincial João Wilkens o fato de nessa região ter-se uma produção grandiosa somada em “muitos mil potes” desse gênero.

Ainda nesse dia, as 7h e 33m., o vapor ancorou na Freguezia de N. S. de Guadalupe de Fonte Boa, nessa localidade, havia um missionário Fr. João de S. Jeronimo que “aggregou-lhe os Indios Tecuna”⁴⁸⁵. A localidade era formada por 39 casa, das quais apenas duas eram cobertas de telha, e a Igreja também possuía tal tipo de cobertura; essa Igreja mesmo carecendo de algumas obras era “uma das melhores da Provincia”, segundo o relato. A população não excedia 400 almas, o solo muito fértil e favorável à criação de gado. “Os productos vegetaes são: a mandioca e o milho, além do cacao, castanha, salsa, e oleo, que a natureza espontaneamente offerece á colheita sem dificuldade”⁴⁸⁶.

Um saber que foi observado pelo secretário e pelo presidente da província foi o modo de fabricação de ralos pelos índios “Tecunas” que habitavam a freguesia. Nas falas do relator:

Vimos aqui o modo de fabricar os rálos, de que os Indios (e actualmente quasi todos os habitantes dos Povoados) fazem uzo. Em uma peça de madeira abem uns furos com a ponta de um prego, nos quaes introdusem estilhaços de pederneira (que vão buscar

⁴⁸² idem. p. 379.

⁴⁸³ idem. p. 381.

⁴⁸⁴ Espécie de cágado que possui carapaça e pele negra com marcas amareladas na cabeça. Seu nome científico é *Podocnemis unifilis*, popularmente chamado de tracajá na Amazônia há séculos.

⁴⁸⁵ Possivelmente pela atualização linguística se tratavam de índios Ticuna (Tikuna, Tukuna ou Magüta)

⁴⁸⁶ ROTEIRO DA PRIMEIRA VIAGEM DO VAPÔR MONARCA... 1855. p. 383.

ao rio Japurá), que fazem mais fixos grudando-os com o leite da sorveira, que é excelente cólla.⁴⁸⁷

O conhecimento dos ticuna referenciado pelo relator mostra que além de produzirem para usufruto de sua comunidade, muitos outros povoados, e comunidades já estavam se apoderando da engenhoca do grupo. Esse fazer não passou despercebido pelas autoridades provinciais, mas os discursos do período tendiam e permaneciam com o discurso do “índio preguiçoso.”

Se contava com aquilo que se tinha, e nisso as formas e conhecimentos das culturas indígenas foi fundamental para o engrandecimento da província, até mesmo para a produção de bens. Tomando como base de análise os balanços das exportações da província, considerando não os números, porém os produtos vemos uma produção com características e elementos peculiares que sintetizavam o Amazonas, e suas gentes.

Imagem 41: Quadro das quantidades e valores dos gêneros exportados no último exercício

GENÉROS	UNIDADES	1863 1864	
		TOTAL DOS GENÉROS	IMPORTANCIA
Azeite vegetal.....	Potes	40	2608000
Algodão.....	Arrobas	45	1188000
Brou.....	»	50	2288054
Cacão.....	»	14,140	67:8058150
Cravo.....	»	41	1088210
Cumarú.....	»	2	228080
Couros de boi.....	»	1,039	2:9508860
Café.....	»	221	1:5888870
Castanha.....	Alqueires	18,882	38:8518400
Estopa.....	Arrobas	14,897	1:7188000
Guaraná.....	»	299	8:5728000
Madeiras.....	Numeros	200	608000
Manteiga.....	Potes	1,023	10:6888000
Mexira.....	»	200	1:4218000
Óleo de cupahiba.....	Canadas	4,076	44:6228200
Peixe secco ou salmoura.....	Arrobas	49,500	221:2208400
Piassava em rama.....	»	20,186	26:4218200
Dita em obra.....	Polegadas	9,284	10:8848100
Pelles de diversos animaes.....	Numeros	940	6078100
Puxery.....	Arrobas	134	1:3578200
Rédes de maqueira.....	Numeros	160	6348200
Salsaparrilha.....	Arrobas	3,678	32:1428000
Sêbo.....	»	17	768000
Seringa.....	»	36,674	512:5758000
Tabaco.....	»	778	10:3148625
			993:2568625

Fonte: RPPAM, 1865. p. 15.

Os destaques sublinhados por mim, são os produtos que entre 1860-1880 mais figuraram como gêneros da exportação provincial. Todos eram provenientes das terras amazonenses e em maior parte fabricados por comunidades indígenas como os Maué do fabrico do guaraná.

⁴⁸⁷ idem. loc. cit.

Vemos de tudo um pouco: frutos da terra, fármacos, sementes, fibras e cordas, óleos, palhas. O conhecimento dos grupos indígenas foi fundamental para o estabelecimento desses saberes no meio provincial.

Quando em sua passagem pela região de Tefé, o casal Agassiz destacou o uso, preparo das cuias, com as quais os indígenas deixavam secar “a casca e fabricam-se desse modo lindas taças e vasilhas de diversos tamanhos”.⁴⁸⁸ A decoração dada as cuias foram consideradas uma “grande habilidade”, dos indígenas pela viajante uma vez que os mesmos “possuem a arte de preparar um grande número de tintas brilhantes”.⁴⁸⁹

Na região de Maués, o usufruto, plantio, preparo do guaraná fez com que Elisabeth rendesse comentários maravilhados sobre o produto. O uso da língua “rugosa” do pirarucu para ralar os bastões de guaraná e em seguida “o pó, misturado com açúcar, derramado num copo d’água dá um refresco muito agradável, dotado, conforme se assegura, de propriedades medicinais e administrado com excelentes resultados nos casos de disenteria”, nisso, Elisabeth diz ainda que no Brasil e na Bolívia, em alguns lugares se fazia “grande consumo do guaraná e indubitavelmente o seu uso se generalizará quando for mais conhecido o seu valor. Os índios dão vazas à sua fantasia na preparação desse produto e moldam a sua pasta em forma de um homem, um cavalo, uma cobra, etc.”.⁴⁹⁰

Uma descrição interessante sobre as sociabilidades indígenas da Província dada pela *mademoiselle* Agassiz foi sobre a Aldeia de Mucajatuba.⁴⁹¹ Em 14 de dezembro de 1865, os viajantes chegaram ao lugar do mucajá.⁴⁹² Os grupos que habitavam Mucajatuba eram como apontei no capítulo segundo desta tese, os mundurucu, esses de acordo com a *mademoiselle* formavam “uma das tribos mais inteligentes e de boa vontade da Amazônia. São já por demais civilizados para que os possamos tomar como exemplo da vida selvagem nos índios primitivos”.⁴⁹³

Todavia, como era a primeira vez que nos achávamos num aldeamento isolado e afastado de toda influência civilizadora, salvo um contato ocasional com brancos, essa visita tinha para nós um especial interesse. Nada de mais surpreendente que o tamanho e a solidez de suas casas, onde, entretanto não entra um só prego. *A armação é feita*

⁴⁸⁸ AGASSIZ e AGASSIZ, 2000. op. cit. p. 226.

⁴⁸⁹ idem. p. 227.

⁴⁹⁰ idem. p. 295, 296.

⁴⁹¹ No capítulo segundo desta tese, apresentamos a catechese e civilização de índios da Província do Amazonas e um dos aldeamentos que destaquei lá, foi o Aldeamento Mucajatuba, localizado na região da atual bacia do Rio Parauari Maué-Açú.

⁴⁹² De acordo com o relato de Elisabeth Cary, Mucajá era o nome de uma palmeira muito abundante e tuba significava lugar. A região é descrita como “um palmeiral de acrocomias”.

⁴⁹³ ibid. p. 297.

de troncos brutos unidos entre si por ligações feitas com os cipós compridos e elásticos, que são as cordas das florestas. O Major Coutinho nos assegura que esses índios conhecem bem o emprego dos pregos nas construções; quando pedem, um ao outro um cipó, dizem por brincadeira: “Passa um prego.” A viga mestra do teto da casa do chefe não tinha menos de dez a doze metros de altura; o interior da casa era de proporções espaçosas.⁴⁹⁴

Elisabeth nos diz que é a primeira vez que de fato estavam numa localidade onde a influência da ação civilizadora ainda não tinha “apoderado”, da sociedade indígena em sua completude somente eventuais contatos brancos. A descrição é de uma casa, e sua edificação. Os materiais nativos utilizados na sua composição, o formato diferenciado, e as colocações de cada item. Elisabeth nos fornece uma descrição da vida privada, interior de uma maloca mundurucu, especificamente, a casa do chefe dos mundurucu, na qual:

Arcos e flechas, remos e armas de fogo estavam apoiados à parede ou nela pendurados; as redes estavam suspensas ao canto, um dos quais se achava separado do espaço restante por uma tapagem baixa de folhas de palmeira, e o forno de farinha de mandioca era contíguo à peça central. Cobrindo as portas e janelas, que são numerosas, há trançados de folhas de palmeira. Essa casa do chefe era a primeira de uma série do mesmo feitio, porém pouco menores, formando um dos lados duma grande praça aberta, cujo lado oposto é preenchido por uma série igual de construções.⁴⁹⁵

A descrição dos elementos constitutivos da casa, bem como de sua disposição no interior desta nos ilumina uma série de questões e elementos sobre o morar indígena na província do Amazonas. A casa, o lar dos indígenas eram muito próximo daquilo que Michel de Certeau e Luce Giard chamaram de “lugar do corpo, lugar de vida”. É interessante percebermos nisso que a viajante destacou diferentes elementos da casa: seu formato, sua composição material, seu estilo, os itens e onde estavam alocados, como estavam dispostos as redes, os arcos e flechas, as armas de fogo, tudo se comunicava, e mesmo a viajante afirmando que esta era a primeira localidade que de fato “só se tinham índios” estes possuíam e/ou conheciam diferentes elementos do mundo não indígena, como os pregos, as armas de fogo, tudo comunicava, tudo sentia. Sobre os indígenas, os donos das casas, a viajante ponderou ainda que:

Com algumas exceções, todas essas casas de índios estavam vazias, pois os *seus habitantes só se reúnem no aldeamento duas ou três vezes no ano, em certas festas periódicas; no resto do tempo estão quase sempre espalhados pelos sítios e ocupados em trabalhos agrícolas.* Quando chegam essas festas, porém, há uma reunião de várias centenas de indivíduos e as casas dão abrigo a mais de uma família. Então arranca-se o mato da praça grande, limpa-se o solo, varre-se e dispõe-se tudo para as *danças da*

⁴⁹⁴ idem. loc. cit. Os grifos são meus.

⁴⁹⁵ idem. op. cit. loc. cit.

*noite. Isso dura cerca de dez a quinze dias, após os quais todo mundo se dispersa e cada qual volta ao seu trabalho. Atualmente só há no aldeamento umas quarenta pessoas.*⁴⁹⁶

O uso da casa, da oca pelos mundurucu de Mucajatuba, era esporádico. Diferente da premissa que os indígenas eram uma “horda que vagava na preguiça e indolência”, Elisabeth nos mostra um movimento, um intenso fazer indígena de trabalho nas florestas e matas do centro, porém, eles iam à aldeia para festejar, para dançar, para reunir-se. Podemos considerar assim que o aldeamento na visão dos mundurucu era um local de encontro, de rever parentes e ou conhecidos em momentos de festas. Nisso nos aproximamos novamente de De Certeau e Giard quando estes propõem que “a diversidade dos lugares e das aparências nem se compara à multiplicidade das funções e das práticas de que o espaço privado é ao mesmo tempo o cenário próprio para mobiliar o teatro de operações”.⁴⁹⁷

Não esqueçamos que estamos no século XIX, o privado no mundo europeu era onde se davam as particularidades da vida íntima, era nesse ambiente que as pessoas expressavam seu ser que no mundo público esforçavam-se para ocultar. Com os indígenas parecia ser o oposto: era na casa, no aldeamento que se davam as comemorações e momentos de expressividade cultural: as danças, e rituais, formando assim uma multiplicidade de funções e práticas como apontam os teóricos acima, agindo conforme suas motivações.

O aldeamento também possuía uma Igreja que fora de acordo com a viajante erguida totalmente pelos indígenas. O edifício era muito grande, simples, porém “tocante em se pensar que esta pobre gente inculta das florestas se empenhou em construir com as suas próprias mãos um templo, em que tentou exprimir todas as ideias de beleza e de bom gosto que possui, reservando para o altar humilde o melhor de sua arte”.⁴⁹⁸

A província era um completo sistema híbrido, não há dúvidas. É possível ver nas mais diferentes tipologias de fontes as sociabilidades amazonenses do oitocentos como um completo “fazer com”. Ao chegarmos ao *fin de siècle*, período que coincide com a o que chamamos de “belle époque amazônica”, o espírito e a aura da aventura da modernidade tomam conta especialmente da capital, a cidade de Manáos. Todavia, esse mesmo espírito não aboliu as

⁴⁹⁶ idem. p. p. 297, 298. Os grifos são meus.

⁴⁹⁷ CERTEAU, Michel de e GIRD, Luce. Espaços Privados. In: CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce, e MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano 2: Morar, cozinhar*. Trad. de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996. p. 205.

⁴⁹⁸ AGASSIZ e AGASSIZ, 2000. op. cit. p. 298.

práticas gastronômicas, curativas, culturais da província, que ainda se mantinha com grande população indígena, seja na margem, seja no centro.

Na sua descrição do Amazonas entre 1880-1884, o barão de Santa-Anna Nery, ao descrever a alimentação entre as “classes médias”, considerou como “pratos da resistência” a “carne saborosa da tartaruga e de peixes variados. O pão é frequentemente substituído pela farinha de mandioca. Esse alimento é muito substancial ao clima, onde a mastigação é cansativa”, e o viajante “europeizado”⁴⁹⁹, apresenta o Amazonas ao leitor francês, destacando as peculiaridades da região e de suas gentes, tornou-se o “último propagandista do Império”⁵⁰⁰, aos fins do oitocentos antes da instalação da República brasileira.

Vale destacar que muitos desses narradores, Santa-Anna Nery, especialmente acreditava piamente que isso tudo iria mudar, que os usos e as misturas dos elementos “primitivos”, “sumiriam com o avanço contínuo da civilização”, dizia o jornalista “[...] a civilização igualitária nivela todos os usos; logo, de todas as tradições dos ancestrais, não restará nenhum traço”⁵⁰¹, todavia o jornalista não nega a existência e a permanência dos gostos, dos gestos, o “pitoresco” das práticas indígenas no Amazonas, segundo o qual:

Se desejamos encontrar ainda o pitoresco e o imprevisto na terra amazonense, é no meio do povo, na raça que descende dos índios, que devemos procurar.

Esta classe de habitantes permaneceu mais ligada às lembranças de seu berço, e conservou uma fisionomia à parte que a distingue dos brasileiros puros [...]. seus alimentos, seus excitantes, seus costumes e hábitos guardam alguma marca da raça primitiva.

O povo ainda tem sua poqueca, seu xibé, seu beiju e seu moquéem como alimento. Permaneceu fiel ao tucupí, ao caxiri, à cachaça, a seu vinho de caju e de frutos fermentados.

É aí nesse meio mais ingênuo e mais apegado às tradições, que são celebradas as festas cristãs sob aspecto de fetichismo, e que se acreditam ainda nas belas lendas herdadas dos antepassados.⁵⁰²

Tudo acima referenciado por Santa-Anna Nery, ocorria efetivamente, embora o autor considere povo como apenas os indígenas e seus mestiços, pelas fontes já citadas nesta tese, e por outras, preferimos crer que todos, toda a população da província degustava em algum momento do dia, da semana ou do mês um dos sabores apresentados.

⁴⁹⁹ Frederico José de Santa-Anna Nery, era paraense, nascido em 28 de maio de 1848, mas cedo migrou para a Europa, aos 14 anos onde passou a desenvolver diferentes atividades, se destacando como jornalista.

⁵⁰⁰ A expressão é de João Paulo Jeannine Andrade Carneiro. In: CARNEIRO, João Paulo Jeannine Andrade. *O último propagandista do Império: o “barão” de Santa-Anna Nery (1848-1901) e a divulgação do Brasil na Europa*. Tese (Doutorado em Geografia Humana) Universidade de São Paulo, USP, 2013.

⁵⁰¹ NÉRI, Frederico José de Santana, Barão de Santana. *O País das Amazonas*. Trad. de Ana Manzur Spira. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979. p. 113.

⁵⁰² idem. loc. cit. Os grifos são meus.

Continuando seu relato, o jornalista descreve minuciosamente o preparo de alguns dos pratos apontados como a poqueca e o moquém, e o tucupi. O tucupi ainda hoje um dos elementos mais consumidos na culinária amazônica. O autor ainda acrescenta a “alimentação verdadeiramente indígena” “o piracuí ou farinha de peixe, e o pirarucu”.⁵⁰³ O piracuí, é apontado no relato como um alimento muito útil na região. Feito a partir do peixe grelhado, do qual se retiram as espinhas e que se esmaga em um pilão; “em seguida, é posto a secar em pratos de terra, e obtém-se assim uma ‘farinha de peixe’, excelente e de gosto agradável”.⁵⁰⁴

As mãos tocavam. Na versão original do relato de Santa-Anna Nery, há diferentes elementos de instrumentação musical indígena.

Imagem 43: Torés (instruments de musique)
Trad. liv.: Torés – instrumento musical

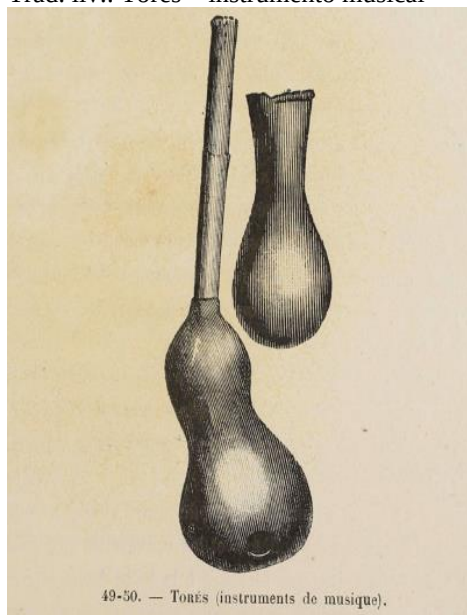


Imagem 42 : Trompette Indienne
Trad. liv.: Trombeta indígena



Fonte: SANTA-ANNA NERY, 1885.

Os instrumentos das celebrações indígenas apontam para uma dimensão simbólica de suas sensibilidades e idiosincrasias. Por eurocentrismo, a arte indígena foi relegada ao estatuto de folclórica depois uma minimização do popular, em detrimento do erudito. Porém era e continua sendo cultura, e como tal transmite alteridade e propriedade produtiva da sensibilidade do homem, assim, partindo da história das sensibilidades, as mãos indígenas tocavam, e

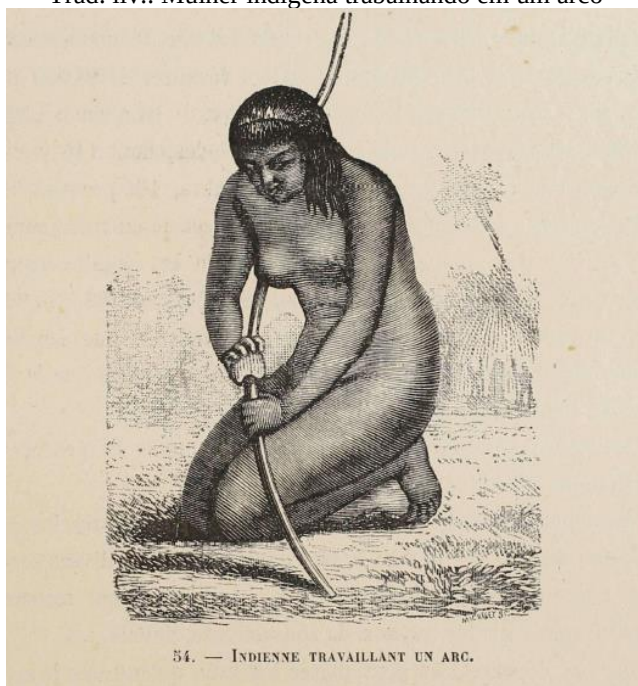
⁵⁰³ idem. p. 114.

⁵⁰⁴ idem. loc. cit.

fabricavam instrumentos para compor suas sonoridades. Os indígenas trabalhavam, mesmo que o discurso oficial continuasse a vê-los como “ociosos e preguiçosos”.

Esses instrumentos musicais compunham as sonoridades da floresta, os ritmos. Flautas de jupurutu, formavam sons da cachoeira na Amazônia, que se entrelaçavam com as danças em envolventes mariris indígenas.⁵⁰⁵

Imagem 44: Indienne travaillant um arc
Trad. liv.: Mulher indígena trabalhando em um arco



Fonte: SANTA-ANNA NERY, 1885.

Uma mulher indígena trabalhando na confecção de um arco. Os conhecimentos indígenas parecem ser no século XIX uma relação participativa, na qual homens e mulheres, detentores dos saberes e fazeres dispunham suas criações a comunidade. Contudo a província em seus saberes, fazeres e sabores mantinha forte e presente as práticas das culturas indígenas que transitavam pelos lugares hibridando suas práticas e constituindo sociabilidades. E a província seguia. E os indígenas também, era preciso na lógica exterior “fazer os índios serem úteis”, as necessidades provinciais. Com a Catechese e Civilização, bem como com a educação

⁵⁰⁵ Mariri indígena são um conjunto de ritmos que diferentes grupos da Amazônia celebram a tempos no interior da floresta. Atualmente, os Yawanawás povo da família pano que reside a Amazônia boliviana, peruana e brasileira na região do Acre, realizam um festival denominado Mariri, no qual cantos e danças ritmam as culturas do grupo.

profissionalizante dos indígenas, o estatuto de trabalhador foi empregado ao “índio”, e os “milhares de braços úteis”, foram sendo inseridos no cotidiano provincial. No capítulo seguinte, o sexto, apresentarei as diversas formas que a província utilizou “empregou” os indígenas, e como estes estabeleceram suas táticas de resistência a política implementada.

CAPÍTULO SEXTO

As reinvenções cotidianas e os usos dos indígenas

6.1. Selvagens santos: o “messianismo” do Alto Rio Negro

Era manhã de terça feira. Mais uma vez reuniram-se em sessão ordinária os membros da “Assembléa Legislativa Provincial” sobre a presidência de Francisco José Furtado, aquele que dissera que a história dos índios era a vergonha da nossa civilização. Após as sudações iniciais aos membros da Assembléa, a S. M. I. e as augustas princesas, breve informação sobre as “desinteligências com o Paraguai”, fora apresentado o Relatório de Furtado.

Este relato foi o primeiro do Presidente que assumiu a presidência da província em 10 de novembro de 1857, e naquela manhã de sete de setembro de 1858, estava apresentando suas atitudes quanto as “atividades” provinciais.

O primeiro item do relatório foi a tranquilidade pública. Tudo parecia e estava normal, somente uns “índios” do Rio Içana que resolveram se reunir e contrapor a ordem da tranquilidade, em 1857.

Devo, porém, referir-vos as reuniões de Indios no Içana e outros logares do alto Rio-negro, promovidas por alguns charlatães, que intitulando-se Christos lograrão illudir os Indios e extorquir-lhes os seus poucos haveres, batisando-os, casando-os e descasando-os, no meio de continuadas danças e orgias.⁵⁰⁶

Francisco Furtado viu nas reuniões “dos índios” um contraponto a tranquilidade pública provincial. Tudo segundo ele era charlatanice de pessoas de má índole que além do mais se apropriavam das poucas posses dos indígenas e os iludiam. Ao que parece, as reuniões não eram novidade. O presidente mesmo nos diz que foi informado pelo seu antecessor⁵⁰⁷, que a primeira reunião foi capitaneada por um índio Venezuelano, e que “S. Ex.^a havia resolvido mandar o Padre Romualdo Gonçalves de Azevedo como Missionario, a fim de chamar os Indios ás suas casas e occupaões, desilludindo-os dos embustes do falso Christo”⁵⁰⁸, padre Romualdo Gonçalves foi enviado para contornar a situação no dia 18 de novembro de 1857, a mando do próprio presidente, que lhe deu as “necessarias instrucções”, juntamente com o sacerdote fora também “o Capitão Joaquim, Firmino Xavier, encarregado das obras do Cucuhy, que o devia

⁵⁰⁶ RPPAM, 1858. p. 03. Acervo IGHA.

⁵⁰⁷ Cronologicamente, o antecessor de Francisco Furtado na presidência do Amazonas, foi Ângelo Tomás do Amaral. Nas documentações do período de sua governança como a fala a assembleia de 1º de outubro de 1857, não há menção ao fato citado. Creio que tal situação fora contada pessoalmente a Francisco Furtado no ato da posse deste como presidente provincial, ou noutro momento que o tema foi oportunizado entre ambos. O que fica claro pela fala de Furtado é que seu anterior, já conhecia o caso, e que as reuniões estavam acontecendo com certo tempo.

⁵⁰⁸ idem. op. cit. loc. cit.

coadjuvar para mais seguro resultado da comissão.” O plano já estava traçado e pensado pelo antecessor, e Francisco Furtado o executou.

O indígena venezuelano, Venancio era da etnia Baniwa, que juntamente com sua mulher e demais indígenas do Brasil começaram e intensificaram uma série de reuniões nas quais se personificavam de santos cristãos detinham e agrupavam um número considerável de indígenas como seguidores de suas ideias. Essas “reuniões indígenas” não surgiram naquele ano de 1857, é algo mais antigo na região fronteira entre Brasil e Venezuela, “um espaço geográfico habitado por muitas etnias e marcado por tensas e intensas relações interétnicas entre índios e não-índios e entre os próprios índios”.⁵⁰⁹

O caso foi tenso! Ouve inclusive antes mesmo da chegada do missionário uma “escolta mandada pelo Commandante do Forte de São Gabriel havia dispersado a reunião, e prendido dous Índios e uma India brasileira, que se dizião S. Lourenço, Padre Sancto e Sancta Maria”. Se antes mesmo do envio da comissão e do missionário para resolver a “questão do falso Christo”, uma escolta fora enviada, significa que o caso, e as reuniões vinham acontecendo há tempos e somente naquele fim de 1857, é que se agravou, ou seja: tomou grandes proporções.

Benedito Maciel sobre este episódio da História Indígena do Amazonas, ponderou que devido a diversidade étnica do Rio Negro, os indígenas variavam em respostas as ações realizadas pelos não indígenas. Essas respostas constituíam-se não de apenas fugas ou guerras, gerando assim aquilo que o autor denominou de “outras formas de resistência indígena” na região na segunda metade do século XIX, sendo este caso uma forma:

[...] associada a certas práticas político-religiosas que reuniam elementos do mundo cristão ocidental e do mundo indígena, às quais a literatura especializada tem chamado de *messianismo*, *profetismo*, *santidades*, *rebeliões proféticas indígenas*, cuja amplitude conceitual envolve não apenas as questões religiosas e culturais, mas também políticas e econômicas, acentuadas de forma diferente de acordo com o contexto histórico e social em que ocorreram esses movimentos, ou ainda, de acordo com as preferências teóricas dos estudiosos.⁵¹⁰

Assim, essa prática messiânica era imbricada de elementos constitutivos do imaginário cristão do oitocentos. Essa “outra forma resistência indígena”, como apontou Benedito Maciel, é constituinte do modus amazônico de ser, e da inconstância da alma selvagem.

⁵⁰⁹ A afirmação é de Benedito Maciel, 2015.

⁵¹⁰ MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. *Histórias Intercruzadas: Projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na Província do Amazonas (1850-1889)*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2015 p. 219. Os grifos são do autor.

Prosseguindo o relato do ocorrido, o presidente José Furtado, informa que os indígenas autodenominados S. Lourenço, Padre Sancto e Sancta Maria, foram levados para a Capital Manáos, chegando a 2 de novembro de 1857, onde “forão por mim empregados nas obras publicas, onde se conservão pacificamente, tendo falecido, ha dias, um deles. O pretenso Christo porém evadio-so para Venezuela, onde consta ter sido preso e enviado para a Capital d’aquella Republica”.⁵¹¹

Os indígenas se revestiram de santos e entidades cristãs personificando suas ações por ascendência celeste. Possivelmente, a apropriação de S. Lourenço, Padre Sancto e Sancta Maria por parte desses indígenas tornou-se uma “maneira de fazer”, um modo de emprego. Michel de Certeau ao teorizar as operações do homem ordinário nos mostra que essas “maneiras de fazer” formam um jogo estratificado em frente à funcionamentos diferentes e interferentes. Nesse sentido, a apropriação das santidades cristãs por parte dos indígenas estava diretamente ligada com as ações visíveis, (e sensíveis também), do conjunto da margem com o meio. Se por um lado, os não indígenas tentavam impor o catolicismo e a cristianização aos indígenas, ou estes aceitavam ou reinventavam as práticas a seus modos, nesse sentido, essa “maneira de fazer”, é parte daquilo que De Certeau definiu como pluralidade e criatividade, logo foi uma “operação de reemprego”, e:

Essas operações de emprego – ou melhor de reemprego – se multiplicam com a extensão dos fenômenos de aculturação, ou seja, com os deslocamentos que substituem maneiras ou “métodos” de transitar pela identificação do lugar. Isso não impede que correspondam a uma arte muito antiga de “fazer com”. [...] ⁵¹²

Essa situação das reuniões dos índios e a “operação de reemprego” parece ter preocupado o presidente Francisco Furtado. O mesmo reforçou as ordens para que o missionário padre Romualdo “procurasse aquietar os animos e chamar ás suas habitações os índios, muitos dos quaes tomados de medo havião fugido para as mattas, e outros emigrado para o estado visinho”. Para infortúnio, padre Romualdo adoeceu e não pôde chegar ao seu destino, “mas o Capitão Firmino, segundo informou-me, percorreo sem opposição alguma dos Indigenas o rio Içana, conseguindo tirar das mattas, e reunir nas suas povoações a muitos ali homisiados”.⁵¹³

⁵¹¹ RPPAM, 1858, p. p. 03, 04.

⁵¹² CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano 1: Artes de fazer*. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012. p. 86

⁵¹³ RPPAM, 1858. p. 04.

Os corpos se homiziavam. Interessante pensarmos que os indígenas enquanto conhecedores do locus da província sabiam onde se esconder, logo se voltaram com o capitão aos povoados é porque em dado momento se sentiram interessados nesse regresso.

No ano seguinte, no outono, em abril de 1858, novas reuniões foram realizadas no Alto Rio Negro. Dessa vez, o indígena brasileiro Alexandre utilizou do mesmo artifício e fama do índio Venancio, e no Rio Uaupés, nos lugares de Sancta Anna e S. Marcellino também ocorreram semelhantes reuniões. Dessa vez, havendo o missionário já na região, todavia adoecido encarregou “a Fr. Manoel de Sancta Anna Salgado de dissuadir os Índios de taes reuniões.”

O presidente nos informa que ao contrário do capitão Firmino que usou de táticas de conversas e persuasão para com os indígenas, o Frei Salgado:

mal recebido e desattendido pelo sequito de Alexandre commetteo a imprudencia de trazer á força um dos principaes e dous filhos deste, para lhe remarem a canoa; o que deo causa, a que outros o viessem esperar na cachoeira de São Jeronimo, e emboscados lhe fizessem fogo; resultando ficarem ligeiramente feridos o mesmo Fr. Salgado, um Seminarista e um soldado.⁵¹⁴

A força foi respondida com força, o uso indevido e forçado do principal e seus dois filhos indignou as gentes daquela região. Nesta parte temos um exemplo claro de que os indígenas se uniam e reivindicavam suas causas, mesmo que utilizando de meios ortodoxos. “As reuniões de Sancta Anna e S. Marcellino forão dissolvidas pelo Capitão Firmino sem accidente algum”.⁵¹⁵

As informações do relato do presidente são imprecisas haja vista que como o mesmo aponta, a distância da capital ao Alto Rio Negro era inviabilizada a apreciação de toda a gravidade das ocorrências. Furtado nos informa que mandou dissolver as reuniões, que ele chama de “ajuntamentos”, e o caso tornou-se um caso de polícia, que a mando do mesmo poderiam prender “os instigadores desses actos, se fossem homens civilizados.”

Na terça-feira de 15 de julho de 1858, no vapor Tabatinga partiram da capital Manãos o alferes Victor Felipe de Araújo, uns praças de primeira linha autorizados pelo poder provincial de requisitar e empregar toda a força de primeira linha e da Guarda Nacional, “existente em diversos pontos do alto Rio-Negro, segundo as exigencias da situação; recommendando-lhe porém, e muito, que somente a empregasse, se pelos meios brandos e suasórios não pudesse

⁵¹⁴ *idem*.

⁵¹⁵ *ibid.* loc. cit.

acabar com as reuniões”.⁵¹⁶ Uma espécie de força tática foi pensada e montada objetivando deter os indígenas, e “desfazer” as reuniões destes. O discurso provincial se aproxima daquilo que Michel Foucault denominou de “a governamentabilidade”, na qual o sentido das relações que unem os concidadãos sempre é pensado e feito a partir de premissas do bem comum.

Ora, os indígenas no Império do Brasil eram tutelados do Estado, mas isso não significava que os mesmos eram instrumentos maleáveis as “vontades de querer” da governança. Tudo no relato de Francisco Furtado era visando o bem comum e a tranquilidade pública. A relação dos indígenas com o poder provincial do Amazonas parecia estar tênue, frágil e podendo ser, como estava sendo abalada por fatores externos e internos, representadas pelas ações iniciais do “índio” baniwa Venancio, o “falso Cristo”. Logo, nesse jogo, ainda com Foucault, pensamos que o envolvimento de outras pessoas no exercício da ação provincial funcionava como uma espécie de prática coletiva do exercício do poder, onde a província seria mais uma modalidade, podendo compartilhar, como o fez, com as forças públicas, a polícia e a guarda nacional. O presidente queria assim reforçar e manter laços do governo, com o que ele possuía, com o seu território que lhe foi, no caso, confiado pelo poder do Imperador.⁵¹⁷

Tudo em prol da tranquilidade pública. O presidente criou um discurso de perigo e pelo tom de seu relato, “de horror coletivo”, na qual os indígenas tinham de ser detidos. Houve substituições de delegados e comandantes do Forte de São Gabriel tendo em vista a não repetição das “reuniões dos índios”. Com a nomeação do capitão Francisco Gonçalves Pinheiro, para o cargo de delegado da região, tudo “pareceu se acalmar”, ao modo que em seu regresso à capital, no dia 31 de agosto “tendo deixado os Índios em paz e a maior parte entregues às suas ocupações usuas e reparando suas habitações arruinadas, sem ter empregado a força contra aquela pobre gente, na qual encontrou a maior docilidade”.⁵¹⁸

“Aquele pobre gente” que organizou uma “forte e expressiva” manifestação de sua força e percepção do entorno que estavam inseridos. O “falso Cristo”, o Baniwa Venancio conseguiu “evadir-se, e foragido nas florestas, acompanhado apenas por um filho e um enteado, procura evitar a prisão”. Foi dado as autoridades locais naquela ocasião as “mais terminantes ordens para o prenderem”.

Finalizando o relato do caso, Furtado argumenta que era deplorável a situação de miséria daqueles “gentios”, sendo ainda seu penar aumentado pelas ações dos “falsos Christos”, “os

⁵¹⁶ idem, op. cit. loc. cit.

⁵¹⁷ Os Presidentes de Província no Segundo Império eram nomeados em sua maior parte por meio das cartas imperais que lhe outorgavam os poderes do governo em nome de Sua Majestade, o Imperador.

⁵¹⁸ RPPAM, 1858. p. 04.

quaes persuadindo-os, que o mundo arderia no dia de S. João, que subirão ao Ceo os que melhor dançassem e pagassem forão causa d'os Indios abandonarem suas roças, e despojarem-se do pouco que tinham para presenteá-los”.⁵¹⁹

Me aproximo aqui novamente da teoria proposta por Eduardo Viveiros de Castro com relação a concepção ameríndia na qual há uma unidade do espírito em uma diversidade dos corpos. “A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular”,⁵²⁰ logo, os “falsos Crhistos”, não seriam tão falsos assim, uma vez que na lógica ameríndia o espírito atua em diferentes corpos, se aplicado aos entes da floresta, pensamos que também o seriam para a “personificação” de elementos da cristandade, pois, “o espírito só poder ser universal (natural) se for corpo”.⁵²¹

Por fim, o presidente afirmou que os “desmandos, relaxação e avidez de algumas autoridades daqueles logares, e a ignorancia dos Indios, facilitarão esses ajuntamentos, que felizmente acabarão sem comprometimento da ordem publica”.⁵²² A crítica política e os juízos de valor são evidentes, mas de fato, a situação das “reuniões dos índios” do Alto Rio Negro mostrou que eles não eram “tão bobos” como se acreditava.

Tudo parecia resolvido. Os ares do Alto Rio Negro pareciam ter voltado a sua quietude e os indígenas estavam bem novamente, a província também.

Na tarde da quinta-feira de 03 de maio de 1859, novamente em reunião, as autoridades provinciais ainda na presidência de Francisco Furtado, a “tranquilidade pública” do Amazonas foi alvo de amplas discussões. Furtado inicia seu relato apontando a perfeita tranquilidade que a região gozava.

A ida do juiz e do delegado de Polícia da Capital ao Alto Rio Negro parecia ter conseguido dissolver “as reuniões promovidas pelos falsos Christos, desassombrar os animos dos indios iludidos, e chama-los ás suas habitações e trabalhos sem emprego da força, ao mesmo tempo que habilitou o Governo a pôder aquilatar a natureza deusas ocorrências”.⁵²³ As reuniões dos indígenas do Alto Rio Negro, foram transformadas em assunto policial, antes de catequético e religioso.

⁵¹⁹ idem, p. p. 04, 05.

⁵²⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multiculturalismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 349.

⁵²¹ idem, p. 382 (nota 36)

⁵²² RPPAM, 1858. op. cit. loc. cit.

⁵²³ RPPAM, 1859. p. 01.

Quando o juiz regressou a Manaus, o comando e controle da situação ficou dividido entre o subdelegado, comandante de São Gabriel e diretor dos índios do Uaupés o capitão Francisco Gonçalves e do missionário o padre Romualdo Gonçalves d’Azevedo. Ao missionário coube ainda o encargo de “sustentar e radicar as boas disposições dos índios”.⁵²⁴ Logo, como outrora no período colonial, o poder público queria assim consolidar seu domínio temporal e espiritual sobre os indígenas. O padre continuara acometido de uma enfermidade o que impossibilitou sua permanência no Alto Rio Negro, tendo ao fim de janeiro de 1859, regressado para Manáos.

Segundo as suas informações e as do Capitão Pinheiro tudo estava em paz, no havia notícia de ajuntamento algum. Entretanto por um expresso aqui chegado a 11 de Março participa o Capitão Pinheiro haver-lhe comunicado o Capitão Joaquim Firmino Xavier, encarregado das obras do Cucuhy, em data do 1^a de Março *a existencia no Ixié de um ajuntamento de índios passante de cem individuos, armados do trez espingardas e curabis*, e dispostos a resistirem a qualquer escolta, que os fosse dissolver; acrescentando o referido Capitão Firmino, que essa reunião ali existe desde o tempo, em que por lá andou o mesmo Capitão Pinheiro e o Doutor Marcos.⁵²⁵

Dessa vez a região do novo “ajuntamento de índios” foi a do Ixié⁵²⁶ que naquele momento tal reunião alcançou mais de cem pessoas sobre a guisa dos indígenas, que dessa vez detinham três espingardas e curabis, que eram uma espécie de flecha ervada. Essa reunião parece ter sido mais agressiva que as anteriores. Entretanto, Francisco Furtado põe em dúvida se existiu ou não tal ajuntamento, diferentemente do anterior, seu relato é impreciso.⁵²⁷

A dúvida presente no relato de Furtado parte da demora a ser comunicado sobre o ocorrido. Porém, reiteramos a considerável distância geográfica entre a capital e a região do Alto Rio Negro, bem como a falta de comunicação entre as partes. Sabemos que de fato, como apontei anteriormente a hinterlândia amazonense naqueles anos era de pouco acesso e mais ainda, de difícil comunicação. Porém, pela fala do presidente, parece que de fato, ocorreu a

⁵²⁴ idem. loc. cit.

⁵²⁵ idem. op. cit. loc. cit. Os grifos são meus.

⁵²⁶ Atualmente, o rio se chama Rio Xié, sendo um dos rios do Amazonas no noroeste brasileiro. Tratasse de um afluente direito do Rio Negro.

⁵²⁷ O corpus de análise de um Relatório do Presidente de Província é uma documentação política e oficial, que no contexto político imperial uma cópia era remetida ao Imperador e aos ministros do império. Ser prometido, relatado, discutido e especialmente posto em dúvidas num relatório, não necessariamente significa dizer que fora realizado, uma vez que no jogo político os representantes provinciais queriam manter suas benesses e seus cargos, bem como mostrar eficiência e lealdade ao Imperador e sua política. Acreditamos assim, que a reunião do Ixié acontecera, e não somente ela como muitas outras que a oficialidade silenciou. Em se tratando dos indígenas, que eram uma das “preocupações” da política imperial, os relatórios provinciais sempre os apresentam como “controlados”, a política indigenista partia desse pressuposto como vimos anteriormente no capítulo que tratamos da catechese e civilização dos índios nesta tese. Os poucos indícios que obtemos dos relatórios com relação às “reuniões dos índios” do Alto Rio Negro, apresentam-nos movimento, liderança e organização indígena.

reunião do Ixié, tanto que ao dia 21 de março, o mesmo fizera regressar a região no Ixié o capitão Pinheiro com uma tripulação,

[...] augmentada, armas e munições, determinando ao Capitão Pinheiro que sem detença fosse dissolver a reunião, se por ventura estivesse no Ixié ou em outro qualquer ponto, autorisando-o a empregar toda a força de 1ª linha destacada n'aquelle districto, o a Guarda Nacional, se aquella não fosse bastante, dando-lhes as instrucções que me parecerão convenientes. Acredito, que o ajuntamento, quando exista, será sem dificuldade dissolvido.⁵²⁸

Como nos movimentos dos anos anteriores, de 1857, da região do Rio Içana e 1858 no Rio Uaupés, o do Ixié foi segundo aponta o relatório tratado como “balbúrdia” e atentado a tranquilidade e ordem pública. Ambos foram tratados com uso de armadas e comissões com padre, delegados e praças. Os relatos de Furtado salientam que “não foi usado violência” ou espoliações no desfazer das reuniões dos indígenas. cremos que os desfechos não foram tão pacíficos como o mesmo apresenta uma vez que muitos dos indígenas envolvidos foram levados a Manãos para definirem as autoridades suas condenações, sendo muitos destes empregados nos trabalhos das obras públicas da Província.

O presidente ponderou que enquanto não houvesse missionários permanentes naqueles lugares, “que curem seriamente da civilização dos indios, e autoridades que não tolerem, que elles sejam perseguidos”, iriam surgir sempre outros “falsos Christos” e “revivão esses ajuntamentos e orgias a que são inclinados aquelles rudes povos. Não é tambem impossivel, que se criem Christos e reuniões imaginarias para serviços igualmente imaginários”.⁵²⁹ E muito provavelmente, surgiram muitos “Christos” que não consta em nossas documentações.

Chama a atenção o discurso do presidente no tocante a “esquecer” que os envolvidos na organização e na participação dessas reuniões eram indígenas, logo o sentido que esses povos davam a esse movimento, era algo seu, possivelmente, havia não indígenas tentando se favorecer com esse movimento como regatões e comerciantes, ou brancos que lograriam algo fossem produtos da floresta, fosse uso da terra, todavia, a ação era de indígenas e pró indígenas, as razões das reuniões não receberam ênfase na narrativa, mas, de certo eram reivindicações dos grupos para alguma necessidade que estavam enfrentando. E essa reinvenção e reuso dos santos católicos, foi percebida como uma tática, uma forma de não “obedecer às leis do lugar”.

Concordando com Benedito Maciel quando este considera que a “resposta do estado provincial às ‘reuniões indígenas’ do Rio Negro foi mais uma vez rápida, confusa e desastrosa

⁵²⁸ RPPAM, 1859. p. p. 01, 02.

⁵²⁹ idem. p. 02.

para os índios e exemplifica bem uma das facetas da política indigenista do período na Amazônia”,⁵³⁰ assim, as reuniões e a resolução das mesmas por parte do poder provincial, como a catechese e civilização, mostram a ineficácia das medidas indigenistas do império para o extremo norte do Brasil no período.



Elaboração minha para esta tese.

O esquema acima de forma dinâmica apresenta uma síntese de três anos de ocorrência (registrada) dos messianismos indígenas do Alto Rio Negro, “rebeliões proféticas” como bem denominou Benedito Maciel. Esses momentos da história indígena do Amazonas constituíram-se de importantes exemplos da resistência com sagacidade dos indígenas na adoção de elementos do mundo não indígena para obterem liberdade.

Ainda pelo esquema podemos visualizar a dimensão dos messianismos e suas circulações e desfechos. No caso do Içana, parece-nos ter sido mais ideológico, uma incorporação cristã, um movimento mais religioso e profético de fato. O encarregado para contornar a situação, capitão Firmino somente através do diálogo conseguiu persuadir os indígenas a encerrarem tais atividades, o líder Venacio, o Christo, fugiu e os demais foram levados para a capital a fim de receberem “punições exemplares”.

Porém, para os messianismos do Uaupés e do Ixié o cunho social e reivindicativo parece ter suprido a aura religiosa. No Uaupés ainda vemos uma liderança, o indígena Alexandre se utilizando da denominação Christo, mas para o Ixié, não há mais menção a um líder intitulado

⁵³⁰ MACIEL, 2015, op. cit. p. 221.

de Christo. No Uaupés em especial o “sequestro” de três indígenas ocasionou um motim que acabou “ferindo o frei Salgado e um seminarista”, que eram os responsáveis para resolver a situação. No Ixié, o conflito já se deu com armas, e violentas lutas.

Na obra referência “O Messianismo no Brasil e no mundo”, a socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz, ponderou que messianismo é uma categoria de análise social/cultural que se refere a movimentos religiosos que ocorrem por fatores sociais internos e externos. Dentro das classificações que a autora fez sobre a categoria, há um ligado aos “movimentos indígenas como a busca da terra-sem-males”, e um segundo ligado aos “movimentos sincréticos caboclos, como as santidades”.⁵³¹ Consideramos que os messianismos indígenas do Alto Rio Negro apresentados, se inserem numa tipologia que aglutina esses dois tipos apontados por Maria Isaura Queiroz.⁵³²

A luz da proposta de Maria Isaura, Lísias Nogueira, definiu que:

Constituem-se como movimentos messiânicos, milenaristas, ou messiânico-milenaristas desde simples contestações pacíficas quanto a aspectos selecionados da vida social, até rebeldias armadas, ambos os tipos informados pelo universo ideológico religioso, capazes de, ao mesmo tempo, diagnosticar as causas das atribulações e sofrimentos e indicar caminhos para sua superação, desde os mais racionais até os mais utópicos. *O imaginário religioso pregresso, sua exacerbação ou superação por uma nova revelação profética, está sempre presente, interpretando a realidade, postulando objetivos e indicando os meios pelos quais estes serão alcançados.*⁵³³

Esse imaginário religioso pregresso, para o caso dos indígenas do Alto Rio Negro no século XIX, assume uma função norteadora e representativa do universo cosmológico e cultural na qual os indígenas estavam inseridos, tantos por suas formas e narrativas sobre o cosmo e

⁵³¹ A autora elenca 4 “tipos” de messianismos, classificados de acordo com a análise espacial, e dos agentes envolvidos. Assim, considera que:

1. Movimentos indígenas: como a busca da Terra-sem-males dos povos tupis, documentados por Nimuendajú, Metraux e Schaden.
2. Movimentos sincréticos caboclos, como as santidades.
3. Messianismos rústicos ou camponeses, com raízes no catolicismo popular ibérico, com continuidade nas crenças medievais e no sebastianismo.
4. Movimentos messiânicos urbanos, os quais seriam mais raros, como o Father Divine nos EUA e o movimento de Yokaanam no Rio e em Brasília.

⁵³² PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus/Edusp, 1965. 2ª edição: Alfa-Ômega, 1976.

⁵³³ NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Revisitando o Messianismo no Brasil e profetizando seu futuro*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 16. Nº 46, junho de 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n46/a06v1646.pdf>. Os grifos são meus.

suas entidades, e o “catolicismo”⁵³⁴ que chegara até eles por intermédio dos não indígenas que atuavam na catequese e civilização ou contatavam com os indígenas. O messianismo do Alto Rio Negro mostra principalmente atuação, ação, emoção. Mostra que os indígenas sabiam o que estavam fazendo, e sabiam o que a doutrina religiosa os impunha, agiam em contrário por escolha, não por “selvageria”, ou “ignorância”, vejo que os indígenas preferiam assim não aceitar a doutrina cristã, porém, isso não significava que eles não sabiam do que se tratava.

6.2. O indígena trabalhador: dimensões do ser trabalhador indígena no locus provincial

Desde os tempos coloniais, “a falta” de pessoas para os serviços públicos e privados constituiu um dos maiores desafios e meta dos governantes para com os indígenas. Se na Amazônia Portuguesa, o domínio espiritual e temporal eram premissas do contato, para o Império, especificamente no Amazonas o braço indígena e sua posse foi fundamental para os planos de colonização, modernização, ampliação e domínio da província.

Numa província onde “tudo estava por se fazer”, havia também a necessidade de “todos para fazer”. A presença dos africanos escravizados, pela província era em número significativo, todavia ainda se tinha demasia de fazeres públicos e demasia de requerimentos privados para a ida de mais escravizados negros para atuarem nos fazeres cotidianos.

Em 1852, no auto da Instalação da Província, em seu relatório da apresentação da mesma, o Sr. João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha, disse que alguns trabalhos deveriam ser “punitivos” aos infratores da Província. Tenreiro Aranha reiterou a importância da manutenção e a possível ampliação do sistema de “catechese e aldeias” pois as mesmas trariam

[...] braços para os serviços, e com productos para as rendas do Estado chegarem ao triplo ou mais daquilo que se lhes consignar; e sobre tudo se conseguirá a civilização de tantos milhares de índolas desvalidos que podem vir a formar uma população correspondente á vastidão desta Província, e a mais propria para a cultura de suas terras productivas, e para a extracção de tudo quanto e tão precioso tem em seu seio o maior dos rios do Universo. ⁵³⁵

⁵³⁴ Usamos o termo “catolicismo” por considerar que as práticas messiânicas do Alto Rio Negro no oitocentos eram permeados por cosmogonias indígenas e idiossincrasias do Amazonas, e sua relação com a natureza e a cultura locais.

⁵³⁵ RPPAM, 1852. p. p. 21, 22.

O devido seguir da Catechese e do aldeamento dos índios faria a jovem província prosperar... todo o empenho, a campanha em atrair e usufruir do braço indígena perdurou durante todo o Segundo Império, e de diferentes formas, o governo, e os particulares tentavam ter posse dessa gente.

Na fala de Tenreiro Aranha, já vemos no início da política provincial como os indígenas eram vistos e para que deveriam convergir: de “selvagens errantes”, para “hábeis trabalhadores”, que ajudariam na prosperidade provincial.

Neste mesmo relato, o presidente solicita junto aos principais, que mandem “de cada Tribu quatro homens para aqui serem empregados em serviços publicos por um mez, e sustentados e bem pagos de salarios, serem despedidos logo que no mez seguinte cheguem outros em seu lugar, e tambem quatro aprendizes”.⁵³⁶

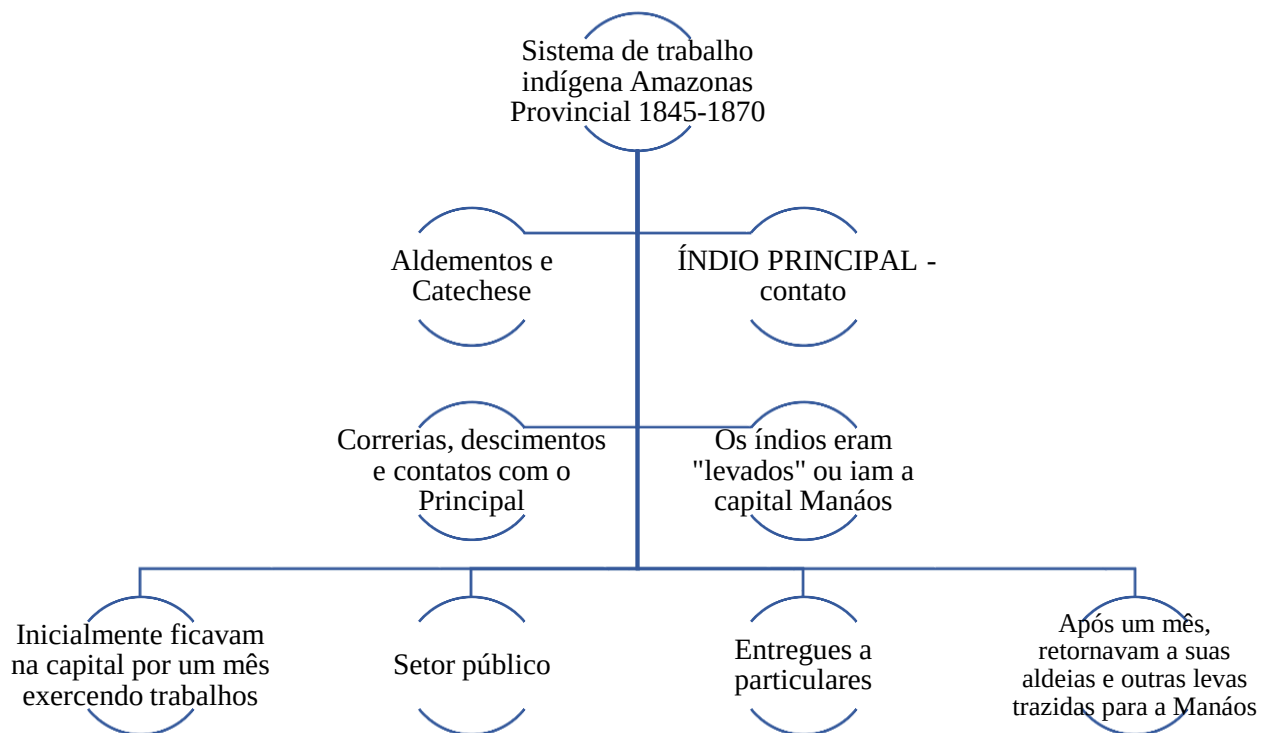
Ainda sobre esses aprendizes, Tenreiro Aranha, prefere que de “um e outro sexo, para terem o ensino das artes e manufacturas proprias de seus sexos, sob as direcções de Mestres e Mestras, a quem os vou entregando a fim de que assim instruidos cheguem a ser uteis, e possam voltar ao seio de suas famílias com habilitações que lhes sejam de proveito”.⁵³⁷ Esses quatro aprendizes eram os que compunham o quadro de alunos nas instituições asilares do Educandos Artífices e do Asilo Orfanológico, que falamos anteriormente.

A forma de utilização da mão de obra indígena, bem como sua posse e domínio funcionavam assim no sentido de “ciclo renovável”⁵³⁸ que durava inicialmente um mês. Funcionava de acordo com as fontes no seguinte esquema:

⁵³⁶ idem, p. p. 22, 23.

⁵³⁷ ibidem, loc. cit.

⁵³⁸ Esse era um discurso, ser apresentado ou citado num relatório ou documento provincial não significa que efetivamente funcionava como tal.



Elaboração minha para esta tese

A partir desse esquema aponto que se dava em termos administrativos a “contratação” e uso da mão de obra indígena. Estes, inicialmente estavam em suas aldeias e comunidades nas quais se pronto alocavam as missões de catechese e civilização. Pela liderança do índio principal, e/ou do missionário, ou da diretoria geral dos índios a província contatava e obtinha indígenas para serem empregados em diferentes ofícios provinciais, majoritariamente no setor de obras públicas. As vezes esse “processo de obtenção de índios” era “pacífico”, muitas vezes também, os próprios indígenas iam até Manaus oferecer seus serviços. Porém, quase sempre, se usava da “brutalidade” das correrias ou dos descimentos – heranças do período colonial⁵³⁹ para obter a mão de obra indígena.

⁵³⁹ Os descimentos, os resgastes e as guerras justas eram as três formas de obtenção da mão de obra indígena e de sua consequente escravização. Passaram, no período colonial tanto do Brasil quanto da Amazônia Portuguesa por diferentes reformulações, mas sempre objetivando o mesmo ideal que era o controle espiritual e temporal dos indígenas, e seu usufruto no trabalho diário.

Esses indígenas recebiam segundo as fontes provinciais um salário por seu um mês de trabalho quer fosse no setor público, quer fosse no privado, logo após esse mês regressavam a suas aldeias e no ciclo, iriam novas levas de trabalhadores a capital da província.

No período imperial, houve pelo Amazonas uma forte herança colonial no sentido da “continuidade da dependência visceral ao braço indígena, tal como já havia atestado, séculos antes, o Pe. Antônio Vieira, ao afirmar que os índios eram ‘os pés e as mãos’ dos senhores no Grão-Pará”⁵⁴⁰, e as formas de arregimento do indígena formavam as bases da política provincial que tanto “carecia de braços”, especialmente para a agricultura da qual o Amazonas “tinha uma feliz vocação.” Tenreiro Aranha em 1852, já discursava afirmando que estava fazendo conceber ao bem da agricultura a todos os habitantes quer fosses “os civilizados e aos indígenas a ideia de que se devem aplicar á cultura, não somente dos productos, que já cultivam com tantos proveito mas até á do cacáo, cravo, goma elastica, guaraná, puxili, salsa partilha, e outras especiarias”, essas especiarias, conhecidas desde o período colonial como drogas do sertão, eram de acordo com o presidente de muito valor mesmo ainda sendo silvestres mas que com “muitos riscos e arduos trabalhos extrahidos das matas, podem vir a ser-lhes de muito maior proveito, se forem cultivados”.⁵⁴¹

Em 1858, haviam segundo João Wilkens de Mattos, 03 “índios velhos”, vindo da região do Rio Içana. Esses indígenas eram trabalhadores das obras públicas e ainda estavam na capital, incapacitados. Destes três, “um deles Venancio esta incapaz de todo o serviço, por que soffre uma hernia escrutal, que o impossibilita ate de andar”. Os outros dois se queixavam continuamente “ora de sezões, ora de dores pelas articulações, de sorte que quasi nenhum serviço prestão. Por este motivo tenho deixado de contempla-los nas ferias de pagamento”.⁵⁴²

Podemos crer que esses dois indígenas, eram do séquito do indígena Venancio, o mesmo “falso Christo” do movimento messiânico do Alto Rio Negro que apresentamos anteriormente. Lembremos que segundo o relato do presidente que acompanhou o caso, Venancio teria “fugido para as brenhas do mato”, e seu destino é incerto. Mas os demais foram encaminhados para Manaus para atuarem nas obras públicas. Eis os índios da Içana e seus destinos no Amazonas.

⁵⁴⁰ PINHEIRO, Luís Balkar Peixoto e PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *Mundos do trabalho na cidade da borracha: trabalhadores, lideranças, associações e greves operárias em Manaus (1880-1930)*. Jundiá: Paco Editorial, 2017. p. 19.

⁵⁴¹ RPPAM, 1852. op. cit., p. p. 63, 64.

⁵⁴² ANNEXO K – Relatório da Repartição das obras publicas, em 4 de agosto de 1858. Diretor interino, tenente coronel João Wilkens de Mattos. In: RPPAM, 1858. p. 05

Percebemos pela fala do diretor das obras públicas que o serviço independia da idade e das limitações física e de saúde, e que excluindo o índio Venancio que estava de fato acamado, os demais mesmo se queixando continuamente, continuavam exercendo seus ofícios, e pelas queixas e possíveis ausências e supressões, estavam sem receber seus pagamentos de férias.

Em abril de 1859, o “problema da falta de operários”, foi premissa constante no relatório de Carlos Camisão, então diretor interino das obras públicas da província, segundo o diretor era “limitado o numero delles nesta capital, que creio poder asseverar, que os melhores pedreiros que actualmente existem, ja se achão empregados nas obras publicas”.⁵⁴³

O problema da aquisição de trabalhadores serventes, apresentado pelo diretor da repartição das obras provinciais foi encaminhado ao presidente da província que removeu-a “mandando buscar indios de diversos pontos para prestarem aqui os seus serviços, e em abono da verdade devo dizer que em uma maxima parte, conduzem-se bem, não faltão ao seu serviço, e são obedientes”⁵⁴⁴ o juízo de valor dado ao trabalho indígena era uma máxima comparada ao trabalho dos “africanos livres” que segundo o diretor eram em maior parte “rixosos, vadios, e dados ao vicio da embriaguez”; ao “preferir” a mão de obra do indígena, Carlos Camisão incita a facilidade para com eles no campo do trabalho, se comparado aos negros.

Imagem 45: Lista dos operários das obras públicas – Amazonas 1859.

O pessoal actualmente empregado nas obras publicas é o seguinte:	
Feitores	2
Piloto do batelão	1
Encarregado das canoas	1
Pedreiros	6
Carpinas	3
Índios serventes	27
Africanos livres ditos	4
Recebem rações diarias por esta repartição:	
Africano doente	1
Menores	2
Africano preso na cadeia publica desta cidade	1

Fonte: Relatório do Director interino das obras publicas, Major Carlos de Moraes Camisão, 29 de abril de 1859, p. I.

De todos os números apresentados pelo diretor em seu relato, destacamos a onipresença de 27 “índios serventes”. A fonte silencia como quase todos os escritos do oitocentos com relação à etnia que pertenciam esse grupo, cremos que eram de origens mistas, pois a afirmação

⁵⁴³ DOCUMENTO Nº 4. – RELATORIO da Repartição das obras publicas. Carlos de Moraes Camisão, - Major, director interino. Manáos, 29 de abril de 1859. In: RPPAM, 1859. p. I

⁵⁴⁴ idem. ibid.

“de diversos pontos”, quase sempre acompanha as designações da presidência com relação ao mando de buscar indígenas para atuação no trabalho provincial.

Esses 27 índios serventes, foram parte dos “braços da província” e possivelmente, membros do primeiro grupo de operários que atuaram na construção da Igreja Matriz de Manaus, que foi a primeira grande obra da Província, iniciada em 1858. Havia toda uma campanha, reitero com relação ao usufruto da mão de obra indígena. Carlos Camisão apresentou um balanço do “movimento ocorrido com os índios desde 6 de Setembro de 1858 até Abril de 1859”, no qual foram:

Admittidos nas obras publicas (índios).....	155
Destes, desertarão.....	21
Empregados no serviço da Camara Municipal	4
Engajados a particulares	22
Dispensados do serviço até hoje	84 ⁵⁴⁵

155 indígenas utilizados como trabalhadores nas obras públicas, esses advindos de diferentes pontos e etnias da província eram os principais trabalhadores em exercício na capital Manáos. Mesmo com a implementação da Província, a utilização do braço indígena era majoritária na cidade. Os relatos dos transeuntes da cidade como os viajantes “estão repletos de informação que dão conta da larga utilização do braço indígena por parte, tanto do poder público, quanto de particulares ao longo de toda a segunda metade do século XIX”.⁵⁴⁶

Carlos Camisão descreveu de forma bem especial esse “movimento ocorrido com índios” no período delimitado. Especificou que dos 21 índios que desertaram, 4 estavam “engajados”, entregues a particulares, 1 trabalhava na Câmara Municipal; os 16 restantes, eram operários das obras públicas.

Essas deserções eram prática comum entre os indígenas utilizados como trabalhadores na capital. Os abandonos e fugas do serviço eram a mais comum das resistências dos indígenas a política imposta.

Dos fugidos, Camisão informa ainda que 2 haviam sido capturados, e “esteve preso na cadeia publica desta cidade 1 indio por embriaguez e outros por infracção de postura municipal”, viver na cidade, diferentemente da vida nos locais mais distantes requeria especialmente no oitocentos uma postura, um rigor, que atacava diretamente as culturas indígenas. Finalizando,

⁵⁴⁵ idem, *ibid.* p. II.

⁵⁴⁶ PINHEIRO e PINHEIRO. *op. cit.* p. p. 21 e 22.

o diretor interino das obras informa que por ordem do presidente da província, “forneceo a Repartição algumas vezes indios para diligencia”.

Na sessão ordinária de 03 de maio de 1862, o senhor Manoel Clementino Carneiro da Cunha, afirmou que a lei provincial nº 36 de 29 de setembro de 1854, que tentava organizar o corpo de trabalhadores do Amazonas, até aquele momento não estava ainda sendo executada.⁵⁴⁷ Parecia haver uma oposição do governo que propunha a extinção do corpo de trabalhadores, o que de fato, o governo provincial o fez.

Se por um lado a província alegava que os indígenas em “seu estado primitivo” não trabalhavam, percebemos em seu discurso a diferenciação pois os fazeres indígenas na visão ocidental eram “selvageria.” É preciso também nos situarmos que no oitocentos, a ideia de “civilização”, “cultura”, “trabalho” eram embasadas em modelos europeus, logo, “de fora”. Outrossim a mesma província e seus representantes deixaram indícios da ampla diversificação do trabalho indígena no seio dos seus grupos étnicos.⁵⁴⁸

Em diferentes partes dos documentos provinciais vemos declarações de como os indígenas de diferentes grupos realizavam fazeres, trabalhos em suas povoações e aldeamentos, ou mesmo nas brenhas das matas, o que contrasta com os pressupostos de “vadios, preguiçosos.”

Na tarde de 25 de março de 1863, Sinval Odorico de Moura, presidente do Amazonas na ocasião, em reunião com a Assembleia Legislativa Provincial, apresentou que eram entorno de 18 o número das “tribus conhecidas no Purús: outras muitas erram nos afluentes da parte

⁵⁴⁷ A organização de um corpo de trabalhadores para a província foi uma das máximas da governança provincial, que inicialmente se mudara em diferentes sentidos, mas em suma embasava-se em ideias do período colonial. A reorganização do Corpo de Trabalhadores, foi apresentado como proposta na sessão de 4 de agosto de 1854, pelo Deputado Maximiliano de Paula Ribeiro, que a justificou como: “Sendo um dos obstáculos que se oppõem ao rápido desenvolvimento desta província a falta de trabalhadores, que possam aplicar-se, com especialidade, no serviço do commercio e da lavoura, fontes das riquezas das Nações: sendo as leis promulgadas no Pará que ainda vigoram aqui sobre o objecto, pela maior parte inexecutáveis, senão em todos, ao menos em muitos dos seus artigos.” Essa Proposta foi convertida na Lei n.º 36, de 29 de setembro de 1854, que autorizou o Presidente da Província a reorganizar o Corpo de Trabalhadores.

⁵⁴⁸ Parece também ter havido uma dissonância na historiografia brasileira com relação ao trabalho indígena. A História Social apenas considerou como “trabalho e trabalhadores” por grande parte do tempo aquele que estavam inseridos em grupos sindicais, lutas ou reivindicações trabalhistas na lógica do mundo “branco”. É preciso ver as dimensões do trabalho enquanto cultura, e como diferentes culturas exercem e se relacionam com diferentes fazeres. O tempo, o relógio, a remuneração, como propôs Edward Thompson são marcas do trabalho industrializado do operariado inglês. Grupos indígenas do Amazonas do século XIX não conheciam tais mecanismos com a mesma intensidade, porém, não é por isso que não exerciam seus trabalhos, sua agricultura e seus movimentos. Hoje é preciso inserir os indígenas também na história do trabalho, não somente como “classe”, mas como participação, atuação, assim também é avançar com a História Indígena brasileira. Consideramos assim, o trabalho enquanto cultura, enquanto fazer cotidiano, e multifacetado. Nesse sentido, como apresentarei adiante, os indígenas em suas particularidades culturais trabalhavam.

superior”.⁵⁴⁹ Prosseguindo o presidente afirmou que esses grupos eram quase todos propenso ao trabalho, de boa índole e que facilmente poderiam ingressar na sociedade “civilizada”. “É de grande vantagem o estabelecimento de missões n’esse rio importante. O resultado imediato seria termos um acrescimento de 12 mil productores, e mais tarde 12 mil defensores da fronteira. Não é menos urgente regularizar-se o trabalho da extracção das drogas”.⁵⁵⁰

O relato de Sinval Odorico aponta para uma dimensão dos indígenas do Purus: esses grupos tinham uma organização, um estamento na qual o exercício do trabalho cotidiano fazia parte. A produção por ali era demasiada, e o número de possíveis produtores, trabalhadores na rede agrícola bem como defensores da fronteira seriam muito proveitosos como apontado pelo presidente. Outro ponto expressivo é o apelo para regularização do trabalho da extração das drogas, trabalho este que presente e realizado pelos grupos étnicos do Amazonas desde antes do contato com os europeus. Regimentar essa prática, era uma inserção, bem como uma intromissão em mais uma abordagem do conhecimento indígena.

A lei n. 114 de 27 do maio de 1863 extinguiu os corpos de trabalhadores da Província. A partir de então, o trato e o sistema de aquisição do braço indígena ficaram à deriva e principalmente a um regime de semiescravidão por parte dos particulares e de quem comandava as obras públicas.

De acordo com Otoni Mesquita, os viajantes que passaram pela capital Manáos no ano de 1859, Henry Bates e Avé-Lallemant, apontaram que “os índios” estavam saindo rapidamente da cidade após “tomarem conhecimento da lei que os protegia contra o trabalho servil e lhes garantia plena liberdade de trânsito”.⁵⁵¹ A visão dos viajantes fornecida pelo autor nos mostra como os indígenas trabalhadores de diferentes etnias estavam organizados e sabiam como agir por reivindicar seus direitos, em especial sua liberdade junto a natureza.

Preferiam viver nas florestas à “vida civilizada das colônias”. Bates afirmou que este fato foi a causa principal da decadência em que estava mergulhada Manaus, pois os índios eram a “única – e numerosa classe trabalhadora” disponível, e os portugueses alegavam não se interessar pela agricultura, também pela falta de braços, e preferiam dedicar-se ao comércio de miudezas. Na verdade, foi uma mudança brusca para uma sociedade composta basicamente de senhores e escravos. Desta forma, antecipava-se,

⁵⁴⁹ RELATÓRIO apresentado na abertura da 2ª Sessão de Assembléa Legislativa Provincial da Provincia do Amasonas pelo Exm. Snr. Dr. Sinval Odorico de Moura, presidente da mesma Provincia. Manáos, 1863. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: http://ddsnext.crl.edu/titles/164?terms&item_id=2899#?c=4&m=20&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1207%2C-142%2C3997%2C2820. p. 39.

⁵⁵⁰ idem. loc. cit.

⁵⁵¹ MESQUITA, Otoni. *Manaus: História e Arquitetura (1852 – 1910)* 3ª. Ed. Manaus: Ed. Valer, Prefeitura de Manaus e Uninorte, 2006. p. 115.

no Amazonas, o grande problema que o País enfrentaria com a libertação dos escravos negros. [...]⁵⁵²

Nas palavras do viajante Alfred Wallace, era comum os indígenas do corpo de trabalhadores:

retornarem da floresta de mãos vazias, dizendo que não haviam encontrado nenhuma ave, quando eu tinha boas razões para crer que seu dia fora passado ociosamente num sítio vizinho. Acontecia também de voltarem da mata com passarinho sem valor, que podia ser encontrado perto de qualquer cabana do povoado. Como eles tinham de ir muito longe em busca de melhores exemplares, eu não podia confrontá-los, sendo obrigado a aceitar o que quer que me trouxessem, e ficar contente.⁵⁵³

Nesse sentido, as idiossincrasias divergiam com relação a prática de um trabalho regular, diário e com horas definidas. Concordamos com Benedito Maciel quando propôs que os indígenas e demais trabalhadores do Corpo de trabalhadores buscavam “driblar o sistema de trabalho compulsório e, mesmo que de forma velada, impor o seu jeito de ser e seu ritmo de trabalho”.⁵⁵⁴ Nesse sentido considero com o autor referido que os indígenas bem como os demais funcionários detinham senso crítico do sistema de trabalho imposto pelo estado imperial e nas suas diferentes formas de fazer, buscavam táticas para se evadir daquilo imposto ou ressignificar suas funções e atribuições e reivindicar seus direitos em meio a um sistema de trabalho falho e um tanto hostil.

De fato, a (des) organização do corpo de trabalhadores da província bem como o domínio pleno da mão de obra indígena nunca alcançou seu êxito, dentro da ciranda dos aldeamentos e da política provincial os indígenas reivindicavam seus direitos e suas idiossincrasias, a sua liberdade sempre foi uma das principais motivações para a luta indígena.

No período entre 1864-1869 parece que a província se voltou a investigar o “trabalho dos índios” em suas particularidades étnicas e locais, e como essas particularidades poderiam potenciar o futuro da Província. Mais que antes a união entre a catechese e civilização e trabalho foi oportunizado nesse intervalo de tempo.

Gabriel Antônio Ribeiro Guimarães, na função de Diretor Geral dos Índios no ano de 1866⁵⁵⁵ nas suas andanças pelos aldeamentos da província descreveu os indígenas do Amazonas

⁵⁵² MESQUITA, 2006. op. cit. loc. cit.

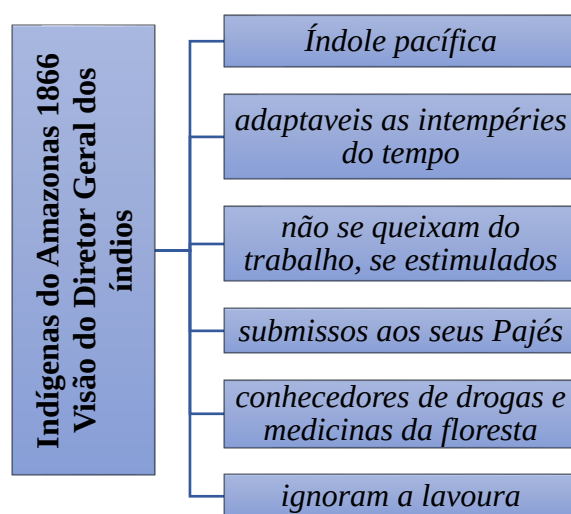
⁵⁵³ WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Trad. de Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979, p. 137.

⁵⁵⁴ MACIEL, 2015. op. cit., p. 56.

⁵⁵⁵ ANNEXO II: RELATÓRIO DA Diretoria Geral dos Índios, em 27 de janeiro de 1866. Gabriel Antônio Ribeiro Guimarães, Diretor Geral dos Índios. In: RELATÓRIO com que o Exmo. Sr. Dr. Antonio Epaminondas de Mello, entregou a administração da Província do Amazonas ao Exmo. Sr. Dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira, vice presidente da mesma, em 24 de junho de 1866. Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1866.

como sendo pessoas adaptáveis e responsáveis. Apesar dos evidentes juízos de valor, o diretor apresenta os sentimentos que os indígenas demonstravam para com o exterior: se estimulados, trabalhavam, a empreitada para o trabalho começava com esse estímulo, como apontei anteriormente nesta tese com relação aos “presentes e brindes” que os indígenas recebiam constantemente dos particulares e do governo.

De maneira geral eles (os indígenas) a seu ver se caracterizavam por:



Por serem os conhecedores dos fármacos eram também os que melhor sabiam as melhores áreas cultiváveis e para o plantio de gêneros. O fato de ignorarem a lavoura está em conformidade com sua relação com a natureza e o tempo, que divergia do sentimento do não indígena. Nessa apresentação generalizada, o diretor mostra que de fato os “índios” exerciam trabalho, as suas maneiras, o poder público provincial e a intelectualidade e a sociedade em si, presas a valores e ideias oitocentistas, não visualizavam os fazeres dos indígenas como trabalho, pois estavam fechados os aspectos “do Outro”.

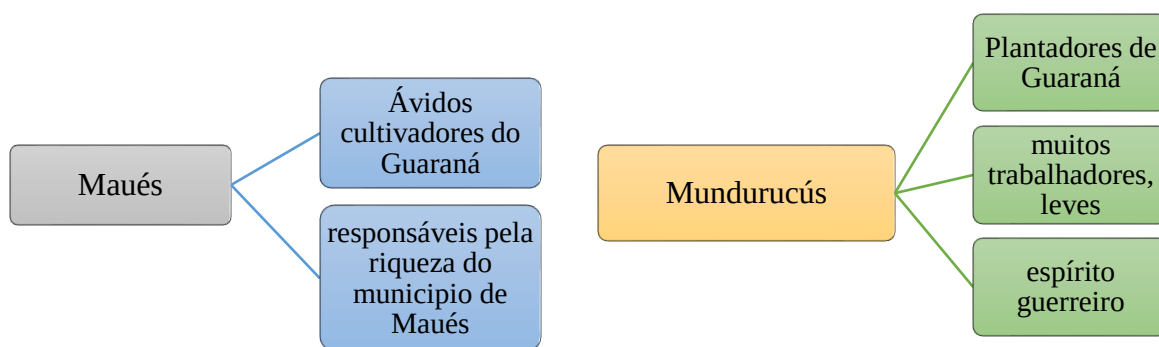
Prosseguindo, Gabriel Antônio Ribeiro Guimarães faz uma descrição do cotidiano indígena da província destacando que eles anulam a lavoura, salvo raras e pequenas plantações de mandioca da qual fazem a farinha ou o beijú para o sustento diário, ou o Caxiry - bebida fermentada com que “se embriagam em suas festas”, como falamos anteriormente. Outra prática apontada foi a colhida de frutos silvestres para se alimentarem ou mesmo venderem.

Os indígenas apontados pelo diretor pertenciam a diferentes etnias e grupos, reitero. O importante é percebermos esse movimento, essa dinâmica cotidiana que esses sujeitos exerciam:

pequenas plantações de mandioca, e a posteriori produziam farinha⁵⁵⁶ beijú; colhiam frutos, caçavam, pescavam, e festejavam como apontamos anteriormente.

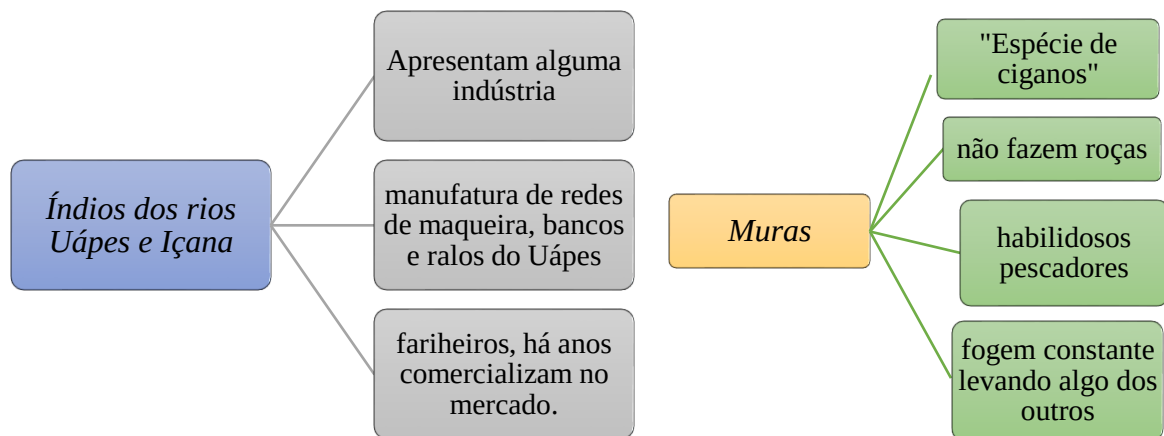
O diretor geral dos índios diz ainda que estes eram muito bons em tripular canoas, percorriam as imensas matas em busca de diferentes artigos dos quais comercializavam com os não indígenas, especialmente na rede de trocas com os viajantes naturalistas e no comércio interétnico. Também das brenhas das matas e rios, tiravam a pesca do pirarucu, e do peixe-boi, nos lagos a caça das tartarugas.

O trabalho no mundo indígena era exercido antes do contato com mundo exterior e permaneceu como prática cultural do cotidiano e do *ethos amazônico*. Na província do Amazonas, os gêneros regionais seguiam ainda conforme apontam os relatórios e documentos da presidência. Seguindo seu relato, o diretor dos índios em 1866, especificou as características cotidianas de alguns grupos, nisso elaboramos os seguintes esquemas:



Os Maué e os Mundurucu são apresentados como povos cultivadores, especializados no plantio do guaraná, fruto que abunda ainda hoje nas comunidades desses grupos na Amazônia. O diretor pondera que os Maué eram os que faziam a economia e a riqueza de Maués, cidade do Amazonas, já os Mundurucu eram adeptos de trabalhos leves, e possuíam um espírito guerreiro.

⁵⁵⁶ A técnica do preparo das farinhas de mandioca envolve diferentes etapas e práticas específicas para cada fazer. Inicialmente há o plantio da mandioca, no período da colheita se colhem, lavam e ralam. Afixa no tipiti – instrumento que separa a parte líquida da parte seca da mandioca. Da parte líquida se faz o caldo do tucupí, base do tacacá. Com a parte seca, se assa em fornos específicos, torra e consomem ou vendem. É um processo trabalhoso, que envolve diferentes sujeitos e uma organização no interior do aldeamento.



Os grupos do Uápes⁵⁵⁷ e do Içana, eram os grupos mais organizados em termos de “produtividade agrícola”. Diversas fontes da diretoria geral dos índios, bem como da presidência da província apresenta-os como laboriosos e muito produtores de gêneros que eram base da exportação da província como as redes de maqueira e a farinha. Os ralos por eles fabricados, conhecidos desde 1855 quando o vapor provincial Monarcha⁵⁵⁸ passou pela região e destacou que sua utilidade era onipresente em toda a região.

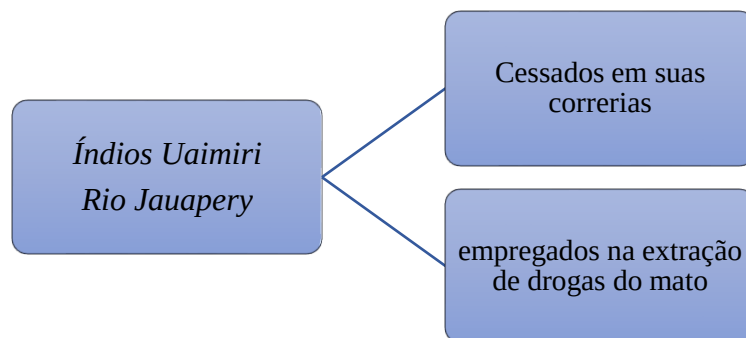
Havia um “comércio da farinha”. A documentação do período aponta para essa atividade crescente e corrente na província em todo o oitocentos e na qual, os indígenas eram seus executores, e administradores, desde o plantio, até a venda, eles estavam inseridos e vivificando seus saberes neste trabalho.⁵⁵⁹

Os muras eram exímios pescadores. Parte de suas atividades era no conhecimento dos regimes hídricos e dos espécimes fluviais. Ao compará-los a “ciganos”, possivelmente o diretor dos índios quis aludir o fato de estes viverem em constante movimento espacial, pois se apoderavam de elementos de outras ações, especialmente dos mundurucu com os quais tinham divergências interétnicas.

⁵⁵⁷ Possivelmente se tratava do rio Uaupés, já mencionado nesta tese, e, por erro de redação, o redator da documentação escreveu Uápes.

⁵⁵⁸ Ler o item 5.3 do capítulo anterior, desta tese.

⁵⁵⁹ A farinha de mandioca era o principal gênero de fabrico regional do Amazonas Provincial. Por ser um dos itens mais importantes da dieta local, a farinha assumiu uma grande potencialidade comercial na qual uma saca era bem vendida entre diferentes negociantes. Em diversas falas das narrativas dos naturalistas, o vemos solicitarem sacas de farinha para algum indígena produtor, diferentes documentos oficiais falam que estes comerciavam a farinha. Sabemos que o “sistema de comércio” entre os grupos indígenas de então era predominantemente o de troca, especialmente com regatões e naturalistas, e aventureiros. A longevidade da qualidade da farinha, se bem conservada também agregava valor a especiaria que ainda hoje se é marca cultural da dieta do amazonense.



Os Uaimiri da região do Jauaperuy na imagem do diretor havia sido “cessado nas correrias”, porém, eles resistiram e foram como o próprio diretor apontou “empregados” na extração das drogas do mato. Com os esquemas acima expostos quero aludir que por um lado havia a lógica do trabalhador indígena que a província queria (esses especialmente seriam empregados como operários na diretoria provincial das obras públicas), e havia o indígena trabalhador indígena no modus indígena do ethos amazonense de então (esses exerciam suas atividades sem que o poder provincial os visse como trabalhadores). Os esquemas elaborados a partir do relatório de visitas do Diretor Geral dos índios⁵⁶⁰ enfatizam aquilo que a província pouco vislumbrava, que era um “índio trabalhador”, produtor, dinâmico. Claro está que são visões de um não indígena que procurava destacar as potencialidades da província, todavia, o fato de destacar o cotidiano das diferentes etnias, em seus distintos saberes, fazeres e sentimentos, faz com que vislumbramos uma província ativa e organizada nos parâmetros do perspectivismo indígena. Ao concluir seu relato, Gabriel Guimarães referiu que o número dos indígenas:

vai muito além do que está enumerado no quadro acima, e este meu pensamento se funda em que, segundo os dados officiaes, exporta-se da Provincia annualmente cerca de 40,000 arrobas alqueires de castanha doce, outras tantas arrobas de peixe secco, 20,000 de seringa, algumas de salsa, cravo, puxiry, guaraná, etc., *e tudo isto é trabalho d'esses homens*, que não são assíduos no que quer que fazem.⁵⁶¹

Os números da exportação provincial eram grandes, para “o vazio de trabalhadores”. Nesse sentido, a referência do diretor a um número maior de produção é também equivalente a um número maior de indígenas produtores de gêneros. A assertiva “*e tudo isto é trabalho d'esses homens*” corrobora nossa tese de que de fato, o trabalho dos indígenas no Amazonas

⁵⁶⁰ ANEXO II: RELATÓRIO DA Diretoria Geral dos Índios, em 27 de janeiro de 1866. op. cit.

⁵⁶¹ idem. op cit. Os grifos são meus.

Provincial estava além de uma figuração de membros do “operariado das obras públicas”. Se analisarmos o funcionamento das ruas da capital relatadas pelos transeuntes e viajantes, é cena comum vermos indígenas vendedoras de frutas, de doces, de peixe seco, de ovos de tartaruga e tracajá; bem como indígenas caçadores, remadores e pescadores, formando assim um mundo do trabalho além da classe “oficial” que o corpo de trabalhadores unia.

Um quid pro quo provincial: indígenas como troca. E a falta de operários persistia na Província. No ano de 1867, a capital Manáos com suas grandes obras carecia demasiadamente de mão de obra operária. Os indígenas estavam cada vez mais negando-se a atuarem como trabalhadores das obras pois, é provável que as “benesses” firmadas nos contratos não estavam sendo devidamente cumpridas.

A partir dos anos 1870 houve uma novidade com relação aos trabalhadores da Província. Nesse período, “na província que concentrava o maior número de aldeamentos, a Igreja passou a controlar as tarefas de direção espiritual e temporal e, na década de 1870 é o próprio bispo o diretor geral de índios”.⁵⁶² Nesse sentido, o trato com os indígenas também mudou no tocante a obtenção e controle de seus afazeres. No ano seguinte, “a falta de bons operários” ainda era marcante no relatório do presidente da província. Diferentes razões podemos elencar para que a partir dos anos 1870 a atenção para com os indígenas trabalhadores “tenha diminuído”.

O silenciamento da documentação aponta expressivamente para o limiar da “indústria da borracha”, que a partir dessa década ganha voz e atenção por parte do poder provincial, que vislumbrou nesse um grande negócio para a região. Porém, havia a necessidade de mão de obra, boa, eficiente e barata.

Ainda em 1871, o bacharel José de Miranda, então presidente do Amazonas, ponderou que: “a industria extractiva do productos naturaes, principalmente a da gomma elastica, continua a attrahir a si todos os braços laboriosos dos naturaes da Provincia e de quantos para ela de outras Provincias emigram”.⁵⁶³ Os migrantes vindo especialmente do nordeste brasileiro foram inseridos nos trabalhos da goma elástica se mesclando com as culturas dos indígenas e caboclos do Amazonas, criando peculiaridades socioculturais na região.

É importante destacar que a mão de obra migrante, especificamente àquela ida do nordeste brasileiro, não substituiu nem aboliu o “uso dos índios” nos trabalhos provinciais.

⁵⁶² MELO, Patrícia. Política Indigenista no Brasil Imperial. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial*. Vol. I – 1808-1831. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 199.

⁵⁶³ RELATORIO que a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas apresentou, no acto da Abertura das Sessões Ordinarias de 1871, o Presidente Bel. José de Miranda da Silva Reis. Manáos: typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1871. p. 17. Acervo: IGHA.

Nesse sentido no relatório do diretor das obras públicas de 1871, lemos que graças as providências tomadas pela presidência, haviam “no serviço das obras publicas 35 índios, dos quaes dose foram prestados, por ordem de V. Exc.^a. ao Sr. major Francisco Antonio Monteiro Tapajoz, para auxilial-o no serviço da olaria, correndo os salários dos mesmos por conta desse senhor”.⁵⁶⁴ 23 “índios” foram empregados no ramo das obras públicas e 12 entregues a particulares, a maior parte de “índios como operários” permanecia na província, e, reitero, mesmo com a ida de trabalhadores de outras províncias e/ou nações, a mão de obra indígena permanecia como solução plausível.

Luiz Martins da Silva Coutinho, o diretor das obras, destacou também que a pedido do presidente, haviam prestado para o senhor capitão João Fleury da Silva Brabo “alguns índios para auxiliarem o serviço da conducção da madeira destinada á obra em questão, levando-se-lhe em conta as despesas com os salarios vencidos pelos mesmos índios”.⁵⁶⁵ Podemos assim concluir que haviam mais de 35 índios atuando neste setor naquele momento.⁵⁶⁶

Uma informação interessante para nossa pesquisa foi fornecida pelo diretor e vale a pena ser aqui tratada é com relação aos salários pagos aos indígenas. Dentro dos ofícios, haviam classes e ordens específicas quanto deveriam ser os proventos.

Em suma, os indígenas eram alocados na função de serventes. Os de 1ª classe recebiam 2\$000; os da 2ª, 1\$600; os da 3ª, 1\$380; os da 4ª, 1\$000; por fim os da 5ª, \$800, réis. Essas remunerações eram as mais baixas se comparadas com os de pedreiros oficiais, ou de calafates⁵⁶⁷, como apontamos, o pedido constante era de “índios serventes”, os operários das obras públicas.

Acompanhando o proposto por Maria Regina Celestino de Almeida, dentre as várias questões que envolviam os indígenas no século XIX, as suas terras e o domínio do trabalho eram as mais ponderantes, a referida historiadora, acordando com Manuela Carneiro da Cunha, afirma que: “em várias regiões do Império, a mão de obra indígena ainda era bastante utilizada

⁵⁶⁴ ANEXO V: RELATORIO apresentado ao Ilm. e Exm. Sr. Presidente da provincia do Amazonas, Dr. José de Miranda da Silva Reis pelo Director das Obras Pulbicas da mesma provincia, Luiz Martins da Silva Coutinho. Manáos: Typ. de Gregorio José de Moraes. 1871. p. 08.

⁵⁶⁵ idem. loc cit.

⁵⁶⁶ Os números falham com relação aos indígenas empregados. Na verdade, em todas as estatísticas do período há silenciamentos, falhas, com relação aos indígenas uma vez que “tentava-se entender o que era o índio”, e classificar quem era de “fato índio”. Nesse período também a visão sobre os povos indígenas era generalizada, são raras as fontes que especificam indígenas por etnia.

⁵⁶⁷ Os dados são do Relatório de 1871, elaborado pelo diretor geral das obras públicas, Luiz Martins da Silva Coutinho. op. cit. p. 50. Houve momentos que essa remuneração era mais baixa ainda, e, outros momentos que o sistema se quer mensurava uma remuneração, apenas o necessário ao mantimento do servente.

e disputada, o que incentivava uma política de deportação e concentração de populações indígenas.”

Nesse sentido, concordo com a autora que os aldeamentos eram instrumentos para manter um suprimento de mão de obra indígena, como uma “fonte de abastecimento e reserva” dessa categoria. “Os índios das aldeias continuavam prestando serviços públicos dentre e fora delas”.⁵⁶⁸ A província por outro lado, fazia de tudo para assegurar a permanência dos indígenas nos serviços. Uma dessas ações era o adiantamento dos salários destes funcionários, fato que ocorria também por pedidos dos indígenas, como aconteceu em 1871.

A imagem seguinte, mostra uma tabela na qual se vê o adiantamento dos salários dos índios. Com esses salários e provimentos vemos a estatização, ou tentativa de organização dos funcionários indígenas na província. Desperta a atenção, reitero, o “trato diferencial” dado a esses funcionários. Como disse anteriormente, a província necessitava do braço indígena, e, tentava a todo custo fazê-los ficarem até o final dos dois meses do contrato.

Os indígenas sabiam de seus direitos junto a província com relação ao pagamento de seus honorários. O fato de não se dispuserem a ir a Manaus, ou de fugirem do trabalho mostra suas idiossincrasias e sentimentos com relação ao trabalho regular.

⁵⁶⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 146.

Imagem 46: despesas com o pessoal e material das obras públicas até 31 de dezembro de 1870

RESUMO das despesas feitas com o pessoal, material e fretamento, desde 1.º de Fevereiro até 31 de Dezembro de 1870.				
DESIGNAÇÃO DAS OBRAS	DESPEZAS			OBSERVAÇÕES
	Pessoal	Material	Freta-mento	
Obra da nova Igreja Matriz.	14:952\$441	27:807\$402		Adiantamento de salarios feitos aos indios que, por ordem de S. Ex.ª o Sr. presidente da provincia, achão-se empregados neste estabelecimento.
Dita do palacete	16:940\$426	17:265\$225		
Pintura das pontes	112\$833	184\$180		
Concerto das ditas	33\$000			
Conducto de madeira junto á extremidade do cano d'esgoto da praça da Imperatriz	107\$333	127\$500		
Obra da Igreja dos Remedios	1:224\$343	1:245\$580		
Dita do Seminario	1:549\$583	3:040\$060		
Dita dos Educandos	4:137\$662	2:305\$742		
Dita do forro de um salão no proprio Provincial.	983\$376	2:015\$660		
Arborisação da praça da Imperatriz e do espaço que medea entre a enfermaria militar e a ponte de S. Vicente	93\$400	6\$600		
Concerto do batelão pertencente á Fazenda.	277\$479	300\$150		
Dito na Cadeia Publica	23\$500	6\$000		
Construcção de um barracão em que foram recolhidas as Lanchas da Flotilha	780\$284	443\$200		
Olaria de Francisco Antonio Monteiro Tapujoz.	1:566\$760			
Aluguel do batelão S. Christo, para a conducção da madeira do Paratary, destinada á obra da nova Igreja Matriz.	980\$040		510\$000	
Viagem do batelão pertencente á Fazenda feita ao Paratary, para a conducção da madeira destinada á mesma obra.	369\$886			
	44:133\$246	54:747\$389	510\$000	
Directoria das Obras Publicas, em Manaus, 31 de Dezembro de 1871.				
O Director,				
Luiz Martins da Silva Coutinho.				

Directoria das Obras Publicas, em Manaus, 31 de Dezembro de 1871.

O Director,

Luiz Martins da Silva Coutinho.

Fonte: Relatório do Director das obras públicas Luiz Martins da Silva Coutinho, 1871. Destaque é meu.

As fugas e ausências eram constates e articuladas entre os indígenas das obras públicas. Na tarde de 16 de agosto de 1872, Domingos Monteiro Peixoto, presidente provincial, encaminhou um ato ao diretor geral dos índios solicitando uma providência para a ordem de retorno as obras públicas o índio Nazario. Nazario fora trazido do distrito de Abacaxis e “ausentou-se do serviço das obras publicas, no qual estava empregado, seja levado a presença do dr. chefe de policia, affim de indagar-se a rasão de sua ausencia; fasendo-o depois apresentar-se ao director das mesmas obras”.⁵⁶⁹

O caso de Nazario foi também ao chefe de polícia, que o presidente solicitou “fasendo vir a sua presença o indio de nome Nazario, que desde 29 de julho ultimo tem deixado de comparecer ao ponto da obra em que estava empregado, como participa o diretor das obras publicas; e indagando a rasão de seua ausencia, mande apresentar ao referido diretor”.⁵⁷⁰ Este é apenas um dos exemplos de que a vontade dos indígenas sobre o trabalho nas obras públicas além de ser vontade provincial sobre estes, partia também de uma vontade (ou não, como no caso de Nazario), de realizarem tal ofício. Isso contrariava demais os ideais da gestão provincial. Essas fugas e ausências, são entendidas como resistência política por parte dos indígenas, creio também, que como conhecedores de seus direitos e deveres, se eles, como Nazario se ausentavam algo não estava acontecendo como combinado, como acordado pelas partes.

No dia 18 de abril de 1873, alguns indígenas idos ao trabalho das obras provinciais em Manaus, foram dispostos ao coronel Francisco Antonio Monteiro Tapajós para serem empregados no serviço da sua olaria, a Olaria Tapajós. Havia uma “troca de favores”, um *quid pro quo* entre a província e o senhor Francisco; este fornecia descontos nos materiais de construção necessários as obras⁵⁷¹, a província sedia os indígenas e “pagava seus proventos”. O trabalho indígena era assim a “moeda de troca” para amparo das necessidades provinciais também.

Porém esse sistema de arregimento, nem sempre fluiu e deu certo uma vez que os indígenas negavam ir e as remessas estavam cada vez mais irregulares e seus encarregados “cessarão completamente logo que a epidemia de variola augmentou de intensidade na capital,

⁵⁶⁹ BOLETIM OFFICIAL. Anno I. Provincia do Amazonas - Manáos, 13 de Fevereiro de 1873. nº 12. Acervo: Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital Brasileira - Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=850691&pesq=%22indio%22&pasta=ano%20187&pagfis=33>.

⁵⁷⁰ idem. *ibid.*

⁵⁷¹ Especificamente, o diretor das obras públicas mensura em seu relatório telhas e tijolos tabulares.

não foi possível, d'aquella data em diante, prestal-os mais ao dito Coronel"⁵⁷², nesse sentido, parece ter havido um déficit ao tesouro provincial, como apresentou o diretor das obras públicas Joaquim Leovigildo de Souza Coelho.

Como os indígenas empregados nas obras públicas viviam, se estabeleciam na capital? Há poucos indícios sobre essa questão no corpus documental que fundamenta a esta tese. Sabemos que em 1863 foi erguido um barracão, uma espécie “casa de um cômodo só” para abriga-los em sua estadia na capital como funcionários das obras públicas. Lembremos que sua função e consequente estadia em Manaus não era peremptória, mas mutável. Leovigildo Coelho, em 1874, propôs que esse barracão de 1863 estava muito arruinado e um novo foi construído no terreno do Hospital de Caridade, esse era “coberto de palha, fechado até a altura de oito palmos com paredes de taipa de pao a pique e dividido internamente em dois grandes compartimentos”.⁵⁷³ Como naqueles dias a capital estava assolada por uma epidemia de varíola, o diretor informou ainda que não havia “um unico indio ao serviço das obras, acha-se este barracão vasio e sem serventia alguma”.

Leovigildo Coelho, fez ainda no seu relatório das obras públicas uma interessante consideração sobre os indígenas. Assim como havia um movimento, um balancete de questões econômicas, havia um sistema de “onde estavam e o que estavam fazendo os índios”, especificamente os das obras públicas, reitero que esses indígenas eram tratados como “moeda de troca”, era um *quid pro quo* no sentido que Michel de Certeau propôs.⁵⁷⁴

Logo, em 25 de janeiro de 1873, o presidente Domingos Peixoto solicitou a apresentação de “dois indios ao Director do Estabelecimento dos Educandos Artífices afluí de ficarem ao serviço do mesmo Estabelecimento. Cumprindo a ordem de 21 de Junho entreguei mais outros dois a disposição do mesmo Director, para terem igual desfio”.⁵⁷⁵ É perspicaz visualizarmos que além dos indígenas que eram aprendizes no Educandos Artífices, havia também os que eram dispostos ao diretor para limparem, zelarem, cozinhare, e outras funções cotidianas. Também nesse mesmo dia, o diretor recebeu “ordem para pôr quatro à disposição do Presidente da Camara Municipal para ficarem ao serviço da mesma Camara”. O mesmo destacou que a despesa com os salários e mantimentos desses indígenas que foram trabalhar no

⁵⁷² RELATORIO apresentado ao Exm. Sr. Dr. Presidente da Provincia Domingos Monteiro Peixoto pelo Director das obras Publicas - Joaquim Leovigildo de Souza Coelho. Manáos: Typ. do Commercio do Amasonas, 1874. p. 03. Acervo: IGHA.

⁵⁷³ idem. op. cit. p. 04.

⁵⁷⁴ CERTEAU, M. Micro-techniques and Panoptic Discourse: A Quid pro Quo. In: CERTEAU, M. *Heterologies: Discourse on the other*. University of Minesota Press, 1986.

⁵⁷⁵ RELATÓRIO, 1874. op. cit. p. 09.

Estabelecimento dos Educandos e nas obras municipais, não corriam por parte das obras públicas provinciais. Prosseguindo, lemos que esses indígenas:

A 30 de Janeiro seguirão dois em diligencia para a freguezia de Moura: voltarão passados alguns dias.

Durante todo o anno proximo findo entrarão tres para a Enfermaria Militar, onde por conta da Provincia são tratados como indigentes: dois sahirão curados.

Fugirão 12, sendo todos das aldeias do alto Rio Negro.

Fallecerão dois, ambos das aldeias do Rio Negro: um delles na Enfermaria Militar, para onde tinha sido remetido a 10 de Junho para tratar-se de dysenteria e o outro, de nome Joaquim Belarmino, na Enfermaria dos variolosos, no dia 12 de Outubro.⁵⁷⁶

Havia toda uma forma de lidar com os indígenas que eram levados, ou que iam a capital Manáos exercerem o trabalho nas obras públicas. Desta forma, a função pública de diretor das obras públicas era a de também fiscalizar e informar o dia a dia desses indígenas (e dos demais empregados). Muitos adoeciam na cidade por inúmeros motivos, a alimentação que diferia das suas alimentações dos aldeamentos e comunidades era um dos fatores mais atrelados as suas doenças e fraquezas.

O indígena Joaquim Belarmino estava servindo a Câmara Municipal e fora internado com varíola na enfermaria em 30 de setembro de 1873. Leovigildo Coelho informou ainda que a epidemia (de varíola) não havia atacado nenhum dos indígenas que mandou vacinar, e que o falecido não tinha sido vacinado. Como por causa da varíola que reinava naquela cidade, “os encarregados das aldeias deixassem de enviar indios de Canuman e de Abacaxis para render os que estavam na cidade, forão, em 16 de Agosto, dispençados 12 d’aquelles logares que já trabalhavão a mais de 5 mezes”.⁵⁷⁷

Tendo a Presidencia da Provincia mandado sustar a remessa dos indios do alto Rio Negro por causa da grande despeza que se fazia com o transporte dos mesmos, despeza que sempre foi levada em conta da obra da nova Matriz, e havendo fugido com receio da epidemia todos os d’aquelle rio, que se achavão a disposição desta Repartirão, não houve, de Outubro em diante, mais indio algum as serviço das obras publicas.

Elles recebem 1\$000 reis por dia de trabalho, erão alimentados por conta da Fazenda Provincial e tinham alojamento para moradia.⁵⁷⁸

A presidência mandou interromper a vinda dos “índios do Alto Rio Negro” alegando grande custos aos cofres públicos, e que esse custo era sempre extraído do orçamento da

⁵⁷⁶ *idem. op. cit. loc. cit.*

⁵⁷⁷ *ibid.*

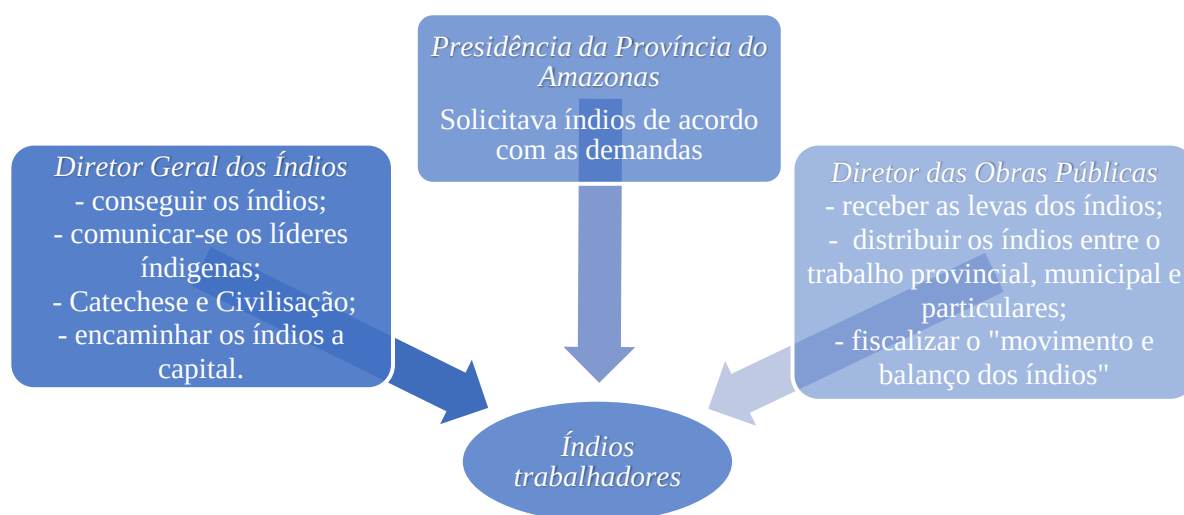
⁵⁷⁸ *idem. ibid.*

construção da Nova Igreja Matriz de Manaus que era naquele momento a obra mais importante da província, e na qual os indígenas eram majoritariamente empregados.

Fato interessante apontado neste excerto é que de outubro em diante não “houve mais índios nas obras públicas”. O relatório foi assinado pelo diretor em 10 de fevereiro de 1874, praticamente 4 meses sem “a vinda de índios” para as obras. Reitero que a partir dos anos 1870, migrantes de outras províncias começaram a ser empregados em maior quantidade nos ofícios das obras provinciais, o que fez “sumir”, “silenciar” as fontes com relação a presença dos indígenas neste mister.

Em todo ano de 1873, os indígenas idos a capital provinham das regiões de Abacaxis, Canuman e do Alto Rio Negro. “Estes erão enviados pelo Subdelegado de Policia de S. Gabriel e os outros por interinedio do respectivo Directorr Geral. Estiverão empregados em diversas obras, e principalmente no desatterro da Praça 28 de Setembro”.⁵⁷⁹

Com esse discurso é relevante mostrar como se dava o interesse e o jogo no mundo do trabalho dos indígenas e suas interrelações: diretores e secretários da Província faziam de um todo para conseguir o domínio e o controle deles. Estes, por conseguinte, agiam de diferentes formas, reinventavam seus cotidianos. O esquema seguinte mostra as relações entre as diretorias provinciais e os indígenas.



Um exemplo desse jogo foi-nos dado em 1858. O presidente da província, em ofício despachado ao diretor interino das obras públicas, fez saber que “que pelo director geral interino dos indios lhe serão mandados apresentar quatro indios, vindos da directoria do Abacaxis para

⁵⁷⁹ idem.

serem empregados nas obras publicas desta capital, cujos nomes constão da relação junta assignada pelo dito director”⁵⁸⁰ em seguida, no mesmo expediente, de 15 de outubro de 1858, ao diretor geral dos índios foi instruído que:

Dito-- Ao Director Geral Interino dos Indios. Em resposta ao officio, que V. S. me dirigio hoje, communicando-me a chegada de quatro indios da directoria do Abacaxis, para serviço publico desta cidade, afim que designasse a pessoa a quem devem elles ser apresentados, tenho a declarar-lhe, que esses indios devem ser apresentados ao director interino das obras publicas, assim como que vou mandar pagar pela repartição competente a conta, que com aquelle officio me remetteo.⁵⁸¹

A presidência da província ao receber as demandas solicitava do diretor geral dos índios que atuava na capital, ou que mantinha contato com os missionários e diretores parciais, estes atuavam “no locus”, nos aldeamentos para que estes enviassem levas de indígenas de diferentes etnias e diferentes regiões como Canuman, Abacaxis, Purus, Alto Rio Negro que seriam enviados a capital para o serviço público e privado.

Ao chegarem a Manáos, os indígenas eram encaminhados ao diretor geral dos índios que de imediato os dirigia ao diretor das obras públicas. Era um processo de conversação, que envolvia certo grau de confiabilidade,⁵⁸² uma vez que o indígena no século XIX, se tornaram cada vez mais o “*red gold*”, o “ouro vermelho”⁵⁸³, e detê-los além de vantajoso, atribuía um *status* social.

Além de serem empregados nas obras públicas, no interior da vida privada, muitos indígenas foram “recebidos” em casa e estabelecimentos de particulares onde também atuaram em diferentes fazeres, formando um mundo de possibilidades no *locus* provincial, mesmo com poucas fontes disponíveis, é possível adentrarmos e vermos essa presença silenciada dos indígenas na província, como faremos no item seguinte.

⁵⁸⁰ JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 370. Sabbado, 23 de abril de 1859. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=>. p. 01.

⁵⁸¹ *idem*.

⁵⁸² Há inúmeros indícios de extravio, sequestro e rapto desses indígenas durante a ida a Manáos. Muitos eram “desviados” para serem vendidos a particulares e consequentemente escravizados por estes na capital, especialmente, meninas e mulheres que serviam de aias. Trataremos brevemente sobre essas questões no item seguinte deste capítulo.

⁵⁸³ A expressão é de John Hemming. Ler mais em: HEMMING, John. *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 2008.

6.3. Outras dimensões do trabalho: cotidiano, furtos, fugas e os diferentes fazeres indígenas

Fora o trabalho como “oficiais” serventes nas obras públicas, muitos indígenas eram empregados em diferentes misteres na vida pública e na vida privada. Além dos seus fazeres cotidianos que na visão dos não indígenas, não era trabalho. Esses “trabalhos dos indígenas pelos indígenas”, formava no locus provincial um regime de constante dinâmica, sinergia, que dava a estes amplos sentidos de trabalho e trabalhador.

Na manhã de 29 de maio de 1858, num ofício encaminhado ao capitão encarregado das obras públicas do Cucuhy, a presidência solicitava esclarecimento sobre o procedimento que devia ter para com os “índios trabalhadores ou aldeados ahi empregados, que se ausentaram antes de despedidos, levando consigo objectos de particulares ou da nação”. O presidente declarou que se os objetos furtados fossem pertencentes a nação, o capitão deveria mandar prender os indígenas para serem “processados ex-officio pela autoridade competente”; agora se fossem pertencentes a particulares, só seriam processados “havendo queixa da pessoa ofendida”.⁵⁸⁴ É importante destacar que esses objetos “furtados” pelos indígenas exerciam sobre eles uma representação, um valor de simbólico que nem sempre era atrelado ao discurso do poder ou do valor monetário. Muitas vezes eram itens de necessidades como sacos, colheres; algumas vezes, porém, eram materiais de construção, itens de marcenaria, utensílios domésticos e outros. Na perspectiva dos indígenas, esses objetos possuíam valor de troca, de moeda para com os viajantes e ou com regatões, ou ainda para com outros indígenas; assim era uma prática primeiramente cotidiana, um uso como teorizou De Certeau que compunha as idiossincrasias do universo amazonense do oitocentos.⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 298. Quarta-feira 9 e junho de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=213420&pasta=ano%20185&pesq=%22indios%20trabalha%22&pagfis=1592>.

⁵⁸⁵ Nas narrativas dos diferentes viajantes que passaram pelo Vale Amazônico no oitocentos as referências como já citamos nesta tese, é presença comum a prática da troca. Eles mesmos utilizaram-se desta prática objetivando angariar elementos para as suas pesquisas e acervos junto aos indígenas.



A síntese acima apresenta a dupla dimensão do trabalho indígena no Amazonas Provincial que estava dividido em setores público e privado, e como os próprios indígenas eram divididos em “selvagens” e “batizados”. Predominantemente, no primeiro setor, eram serventes das obras públicas e formavam a principal frente de obra, “os braços da província”. Além disso exerciam outros ofícios⁵⁸⁶ na dimensão do trabalho provincial.

No segundo setor, os indígenas adentravam a esfera da vida privada e iam atuar nos negócios da elite quer seja em seus lares, quer seja em suas lojas, fábricas, marcenarias, olarias. Nesse meio, havia uma multiplicidade de fazeres: eram aias, mucamas, cozinheiras, pedreiros, oleiros, agricultores, vendedores e outros.

As obras da região do Cucuhy no Alto Rio Negro, estava em constante necessidade e uso dos indígenas⁵⁸⁷ e havia uma campanha pelo capitão encarregado das obras da região em angariar trabalhadores. Em resposta ao ofício de número 64, de 1 de agosto de 1858, encaminhado à presidência pelo capitão das obras no Cucuhy, Francisco Furtado fez saber que “que os índios trabalhadores devem ser pontualmente dispensados, logo que acabem o seu tempo, e que convém procurar habilitá-los ao trabalho sem vexame”.⁵⁸⁸

Muitos particulares solicitavam “índios trabalhadores” para seus usufrutos. No expediente de 31 de agosto de 1860, a presidência recebeu o um requerimento do senhor José Antonio d’Andrada Barra, que pedia “dous índios trabalhadores para serem empregados na

⁵⁸⁶ As fontes “silenciam” com relação a estes trabalhadores, muitas vezes, especialmente em Manáos no fim do oitocentos, a invisibilidade se dava em relação a um *status* de “limpeza pública” que a belle époque e o viver urbano impunha. Não era conveniente numa cidade que se jactava como “moderna e civilizada” que seus trabalhadores além de tudo fossem indígenas. Mas sabemos que os sapateiros, os vendedores, os servidores do porto, da marinha, dos ligeiros eram ainda representados com predominância por trabalhadores indígenas.

⁵⁸⁷ Atualmente se denomina Cucuí, sendo um distrito do município de São Gabriel da Cachoeira, território brasileiro do tríplice fronteira com Venezuela e Colômbia.

⁵⁸⁸ JORNAL Estrella do Amazonas. N. 314. Sabbado 21 de agosto de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=->. p. 01.

construção de sua caça.” A solicitação recebeu a resposta que seria atendido logo que houvesse “trabalhadores que sem prejuízo das obras publicas possam ser prestados à particulares”.⁵⁸⁹ Pelo menos em fontes oficiais, percebemos a priorização do uso dos indígenas nos trabalhos públicos, uma vez que a necessidade de “braços” para os feitos públicos eram uma necessidade constante.

Voltemos aos viajantes. Em sua estadia pela então Barra do Rio Negro, e suas redondezas, Alfred Wallace destacou que entre os índios:

As mulheres vão arrancar as raízes da mandioca ou de inhame, quando não têm plantações ou colheitas a fazer.
Lá, de quando em quando, têm potes para fabricar, e poucas são as suas roupas para lavar e remendar.
Os homens estão sempre ocupados na floresta, ora derrubando mato, para fazer as suas roças, ora lavrando madeira, para fazer canoas ou remos, ora aparelhando uma tábua, para qualquer outro propósito.
As suas casas estão constantemente carecendo de consertos.
As folhas, para cobri-las, têm que ser trazidas de grandes distâncias.
Outra hora, estão a fazer os seus cestos, arcos, flechas ou quaisquer outras coisas, que lhes absorvem todo o tempo.⁵⁹⁰

Esse cotidiano relatado pelo viajante mostra o trabalho do indígena, e suas formas de exercê-lo. É importante destacar uma organização desses fazeres: as mulheres cultivavam, faziam cestarias e potes; os homens caçavam, exerciam uma espécie de marcenaria ao fabricar canoas e remos. As casas não eram sua maior preocupação. Uma forma importante de olharmos o indígena desde sempre é que se o século XIX, engendrou aquilo que Alain Corbian denominou de “segredos do indivíduo”,⁵⁹¹ no qual a casa era um refúgio, para os indígenas, a maior parte de sua sociabilidade era no exterior, na dinâmica da floresta, do aldeamento, do fora a casa, a sua maloca, além de ser “espaço aberto, coletivo”, era também um “lugar do vazio”, pois a vida cotidiana, terrestre e metafísica se dava no aberto, no visível.

Wallace também destacou que os indígenas produziam aquilo que mais precisavam, “não lhes permitindo quase nenhuma folga para fazer uma excursão em busca de uma caça qualquer, que é abundante nas florestas das redondezas”. Na visão do naturalista, esse *modus operandi* era vagaroso e acarretava um “grande desperdício de trabalho e de tempo, em vez de

⁵⁸⁹ 01 - JORNAL Estrella do Amazonas. N. 471. Quarta feira 8 de agosto de 1860. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=->. p. 04

⁵⁹⁰ WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Notas de Basílio de Magalhães. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p. 223.

⁵⁹¹ CORBIN, Alain. Os segredos do indivíduo. In: PERROT, Michelle (orga.). *História da Vida Privada 4*, da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial. Trad. de Denise Bottman e Bernardo Joffity. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 392.

ocupar-se com uma indústria qualquer e trocar os seus produtos pelas mercadorias de que tiver precisão”.⁵⁹²

Um índio gasta uma semana inteirinha para abater uma árvore na floresta ou fabricar um objeto qualquer, o que, pela divisão do trabalho, poderia ser feito por 6 pence. A consequência desse sistema é que o produto do seu trabalho de uma semana valerá apenas 6 pence. E, por isso mesmo, gasta ele toda a sua vida trabalhando para obter um escasso vestuário, numa região onde o alimento pode obter-se quase de graça.⁵⁹³

Nesse sentido, a relação do indígena com tempo, o trabalho, o relógio, a remuneração diferenciava do padrão imposto pelo capitalismo industrial que regia o tempo, a disciplina, e como a província queria impor. De acordo com o proposto por Edward Palmer Thompson, vemos nesses interstícios do trabalho indígena uma “irregularidade característica dos padrões de trabalho antes da introdução da indústria [...]”, pois nesses trabalhos não se admitiam “cronogramas precisos e representativos”. Isso caracteriza aquilo que Thompson denominou de “ciclo irregular da semana de trabalho”, essa situação compreendia assim “outras ocupações”⁵⁹⁴ durante a realização da sua ocupação, mas essa era a lógica do não indígena. Assim, a forma de trabalho do indígena conflitava com o regime capitalista que o oitocentos impunha. Se invertermos a lógica, pensarmos a partir de “como pensavam os ‘nativos’” é possível vermos interesses, astúcias e organização por parte dos indígenas, bem como suas habilidades para certas atividades, e o seu conhecimento especializado em determinados trabalhos.⁵⁹⁵

Em sua ida ao Alto Rio Negro, Wallace destacou o “uso dos índios” como remadores, esse trabalho, as vezes remunerado inclusive pela presidência da província foi um dos quais mais utilizou o braço indígena. Todos os viajantes que passaram pela Província, eram encaminhados para um indígena remador e condutor que conhecia os rios, e se comprometia a dispor de mais indígenas remadores. François Biard, em 1858, enfatiza o uso dos indígenas em diferentes serviços cotidianos, destacando a canoagem, construções de cabanas, condutores de canoas, nisso relata que “compunha-se a tripulação do nosso barco de um negro e dois índios, sem falar em Domingos”,⁵⁹⁶ por isso, reiteramos que o viajante afirmou que “acreditava em

⁵⁹² WALLACE, 2004. op. cit. p. 224.

⁵⁹³ idem. loc. cit.

⁵⁹⁴ THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em Comum*. Trad. de Rosaura Eicheemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. p. 280, 281.

⁵⁹⁵ Entendemos essas habilidades como conhecimento dos indígenas. Não consideramos isso com sendo “atributo ou habilidade natural”, de nascença, mas como conhecimento adquirido e melhorado no correr dos anos a partir da observação e da conversa entre os indígenas.

⁵⁹⁶ BIARD, Auguste François. *Dois anos no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho editoria, 2004. p. 117.

Deus e nos indígenas que encontrava por lá”, o conhecimento dos indígenas sobre a hidrografia regional, e a navegação era salutar para se aventurar nos rincões do Amazonas.

No expediente de 13 de agosto de 1861, a província encaminhou ofício ao subdelegado de polícia de Barcellos solicitando que prestasse “os índios e trabalhadores para tripolar a montaria que deve conduzir ao Cucuhy o Engenheiro Joaquim Leovigildo de Souza Coelho, o qual leva os meios necessários para as despesas com os remadores, facilitando-lhe quaisquer recursos de que carece [...]”⁵⁹⁷

Mesmo com cada vez maior inserção da navegação a vapor na Província, o uso dos indígenas nos trabalhos de navegação continuou a ser de grande utilidade para o Amazonas. Houve assim a transferência dos “remos para as chaminés”⁵⁹⁸, porém a força de trabalho permanecia a mesma; muitos indígenas passaram a ser utilizados no serviço “forçado” da marinha, e nos negócios da navegação.

A tripulação de Biard, formada por um negro e dois “índios” é um dos fantásticos exemplos “dos encontros inesperados” entre indígenas e africanos livres nos mundos do trabalho provincial. Nesse sentido, concordamos com a historiadora Patrícia Melo quando afirma que as diferentes formas de trabalho compulsório formadas na Amazônia não:

podem ser examinadas de forma a separar as experiências de índios e de africanos (livres ou não), em especial, no curso do século XIX, quando as modalidades de trabalho compulsório podem apanhar (e apanham) na mesma rede, indivíduos, aparentemente, muito diversos. Um exemplo disso é a convivência entre índios e africanos livres no curso do XIX nas obras públicas provinciais.⁵⁹⁹

Esse encontro se dava constantemente no locus provincial, completamos que não somente nas obras públicas. Em expediente no dia 21 de outubro de 1858, a presidência, ciente de furtos acometidos no interior do Estabelecimento dos Educandos Artífices, respondeu ao ofício do diretor do Estabelecimento dando-lhe a ciência do recebido e considerou conveniente “substituir a africana livre Apolinaria, que serve de lavadeira n’esse estabelecimento, visto ser a mesma ebria e avesada ao furto, o autoriso a contractar a india, que indicca, devendo mandar

⁵⁹⁷ JORNAL Estrella do Amazonas. N. 576. Sabbado, 7 de setembro de 1871. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=>. p. 01.

⁵⁹⁸ PAIÃO, Caio Giulliano de Souza. *Para além das chaminés: memória, trabalho e cidade - a navegação a vapor no Amazonas (1850-1900)*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2016.

⁵⁹⁹ MELO, Patrícia. *Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano*. 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/patricia%20melo%20sampaio.pdf>. p. 09

apresentar a dita Apolinaria ao director interino das obras publicas”.⁶⁰⁰ Uma indígena substituiu uma africana livre no serviço de lavadeira do Educandos. Lembremos que muitas meninas e meninos indígenas eram também entregues aos setores da administração pública para serem serventes, jardineiros, lavadeiras, cozinheiras, e que mesmo no interior dos institutos asilares, os indígenas também eram utilizados em diferentes ofícios. Os educandos e as educandas que falamos anteriormente eram em massa preparados para exercerem ofícios em meio a sociedade provincial. Muitas meninas indígenas ticuna, por exemplo, foram instruídas no Asylo Orphanologico a fim de serem aias, mucamas e cozinheiras nas casas de Manáos. Havia uma singularidade no trato com os indígenas pois as mesmas pessoas que os menosprezam “e o tratavam com indiferença, por sua etnia”, eram as pessoas que precisam e faziam uso dos seus serviços.

O atributo de ‘índios trabalhadores’ é uma das maiores figurações na imprensa amazonense no oitocentos, principalmente nas páginas do Estrella do Amazonas,⁶⁰¹ nos primeiros anos da província a necessidade de “alguém para fazer” parecia ser a premissa mais importante da sociabilidade, e, esse alguém eram os indígenas, e eles andavam, circulavam pela província, e esta as vezes “não dispunha de índios” trabalhadores. Em resposta ao subdelegado de Silves, que requisitava “um destacamento de dez índios trabalhadores para ficar às ordens da mesma subdelegacia”, no expediente de 16 de junho de 1858, a presidência negou tal pedido tendendo assim “a declarar-lhe, que não tem lugar uma tal requisição”.⁶⁰²

Muitos casos de maltrato por parte dos particulares, bem como sequestro e escravização de homens e mulheres indígenas sendo que os demais indígenas sabiam disso. Caso muito comentado foi o da índia Roza, no Içana. Na manhã do expediente de 28 de maio de 1858, Francisco Furtado, encaminhou ofício ao diretor dos índios do Içana inteirando-o “acerca dos Índios sob sua direcção, tenho a declarar-lhe que brevemente irão imagens que pede para as povoações dos índios”, e que a presidência encaminhara ofício ao subdelegado de São Gabriel

⁶⁰⁰ JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 370. Sabbado, 23 de abril de 1859. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=2134&pesq=>. p. 3.

⁶⁰¹ O Estrella do Amazonas, iniciou seu expediente junto com a instalação da Província no ano de 1850. Pesquisadores do periodismo e da imprensa concordam que o Estrella tinha forte contato e relação favorável à província sendo inclusive por ela financiado. Ler mais sobre o periodismo no Amazonas em: UGARTE, Maria Luíza. Folhas do Norte: Letramento e Periodismo no Amazonas (1880-1920). Manaus: EDUA, 2015.

⁶⁰² JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 325. Quarta-feira, 6 de outubro de 1858. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420=>. p. 02.

para atender a requisição do diretor “acerca da India Roza, que contra sua vontade está em poder de Vicente José Rodrigues, que a maltrata segundo Vmc. Assegura”.⁶⁰³

Roza estava sobre o poder de Vicente José Rodrigues, contra a sua vontade e contra a vontade da diretoria dos índios, nesse sentido, a denúncia partiu da própria indígena Roza que comunicou ao diretor que prontamente remeteu o caso à presidência. O caso de Roza é apenas um dos muitos nas quais os indígenas trabalhadores solicitavam uso de seus direitos ante o poder provincial.

Em 1882, ao passar a administração provincial, o sr. Alarico José Furtado, ao referenciar a Companhia de Aprendizes Marinheiros, que outrora se denominava “corpo de marinheiros”, recomendou ao subdelegado de polícia de “Guajarrhã, no alto Purús, que enviasse com destino á referida companhia indios menores da tribu Aripuanã; só devendo, porém, remetter os que fossem apresentados pelos pais, ou então os que estivessem em completo desamparo”.⁶⁰⁴ Esses jovens Aripuanã bem como de outras etnias atuaram na companhia por diferentes anos ao final do século XIX e primeiro decênio do XX. Muitas vezes a província não dispunha de indígenas pelo fato de estes não se dispuserem a descer e compor o quadro funcional de trabalhadores, ou pela cota já estar toda ocupada quer fosse no serviço público quer encaminhada a privados.

Quando os negócios da Província começaram a se expandir em diferentes segmentos, José Paranaguá, na manhã de 25 de março de 1883, informou que a fazenda nacional de São Marcos, no Rio Branco, administrada pelo Amazonas, possuía uma grande área onde “talvez existam mais de 8.000 rezes, ha apenas seis vaqueiros, incluindo n’este numero alguns curumins, que pouco podem fazer por falta de pratica e vigor para o trabalho”.⁶⁰⁵ Esses curumins eram “filhos das matas”, indígenas utilizados como vaqueiros.

No ano de 1888, o já mencionado nesta tese, Frei Jesualdo Machetti, então prefeito das missões, apresentou que durante a sua passagem pelas missões do Rio Waupés e Tiquié, fundadas em entre 1880-1881, deveriam ser consideradas pela presidência pelo grande contingente de “índios” já “baptizados e bastantes civilizados, embora pouco dedicados a lavoura porque occupados uma parte do anno na extracção da gomme elastica”.⁶⁰⁶ Esses

⁶⁰³ JORNAL Estrella do Amazonas. N. 314. Sabbado 21 de agosto de 1858. Acervo Hemeroteca Digital da Bi. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420>. p. 01.

⁶⁰⁴ EXPOSIÇÃO com que o ex-presidente do Amazonas Exm. Sr. Dr. Alarico José Furtado, passou a administração da provincia ao 2º vice-presidente Exm. Sr. Dr. Romualdo de Sousa Paes de Andrade. s/l., 1882. Acervo do IGHA.

⁶⁰⁵ RELATORIO apresentado a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na abertura da segunda sessão da decima sexta legislatura, em 25 de março de 1883 pelo presidente José Lustosa da Cunha Paranaguá. Manáos: Typ. do Amazonas de José Carneiro dos Santos, 1883. p. 108.

⁶⁰⁶ ANEXO 13. RELATORIO DO PREFEITO DAS MISSÕES – Frei Jesualdo Machetti -. In: RELATORIO com que o Exmo. Sr. Dr. Joaquim Cardoso de Andrade, abriu a 1ª Sessão da 19ª Legislatura a Assembleia

indígenas, segundo Jesualdo, somente desciam do Rio Waupés em contato com negociantes do Rio Negro anualmente a fim de “trabalhar na ceringa e piassava uns dois mil índios, onde muitos morrem de cezões, e outros mil aproximadamente a extraem independentemente para vender aos regatões em troco de mercadorias e de cachaça”.⁶⁰⁷ O frei considerou ainda que com a fundação das missões do Waupés, o comércio do Rio Negro amentou a ponto de o trânsito dos vapores pela região passarem a ser mensal e não mais de dois em dois meses, além das idas de algum vapor extraordinário que os comerciantes faziam ir por lá para adquirir os gêneros produzidos, ou tratados pelos indígenas. Nesse sentido, foi o braço indígena que fez o fortalecimento comercial da região, de acordo com Jesualdo, “portanto a ter progredido o commercio é devido aos braços dos índios do rio Waupés: os das quatro do rio Tiquié se occupam mais em fazer farinha”.⁶⁰⁸

A extração da borracha no Amazonas impôs a diferentes grupos indígenas serem utilizados como seringueiros nos sertões da floresta; o historiador Leopoldo Bernucci considerou a Amazônia da economia da borracha como um “paraíso suspeito”, onde

Entre os seringueiros uns eram trabalhadores livres e outros, índios escravizados. Os que começaram como trabalhadores livres, contratados para trabalhar por determinados períodos, depois de alguns meses estavam fortemente endividados, sem qualquer meio de saldar as dívidas, e mais tarde tornavam-se mão de obra forçada e eram tratados da mesma forma que os escravos. Os trabalhadores livres eram “contratados” por um enganchador – um contratador que representava o aviador local e/ou o patrão. Os escravos, em sua predominância, eram índios, caçados nas correrias ou brutais incursões nas comunidades tribais, como os capitães de mato na época da escravidão negra no Brasil, a fim de prendê-los e conduzi-los como escravos aos seringais. [...] ⁶⁰⁹

De fato, sabemos que ao final do século XIX, diversos indígenas de diferentes etnias foram escravizados com o objetivo de serem seringueiros na extração do látex, e esse trabalho escravizado proporcionou um enriquecimento de diferentes agentes da sociedade de então. Destacamos como apontou frei Jesualdo, muitos indígenas “batizados e bastante civilizados” já frequentavam e se encaminhavam para os seringais, porém, esse grupo aos poucos foi induzido

Provincial do Amazonas, em 05 de setembro de 1888. Manáos: Typ. do Commercio do Amazonas, 1888. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=90&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1694%2C-222%2C5227%2C3687>

⁶⁰⁷ idem.

⁶⁰⁸ idem.

⁶⁰⁹ BERNUCCI, Leopoldo M. *Paraíso Suspeito: a viagem amazônica*. Trad. de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017. p. 111

pelos ideais predatórios e capitalistas do período a estarem cada vez mais envolvidos na trama da borracha.

Samuel Benchimol afirmou que mesmo como *boom* da borracha, momento no qual a economia da extração do látex chegou a furor na Amazônia, caboclos e indígenas, em sua maioria permaneciam exercendo seus ofícios de “agricultores, extratores, pescadores e mateiros encerrados e estratificados dentro de um sistema social que possuía alguns aspectos de casta”,⁶¹⁰ o referido autor, considera ainda que “poucos, filhos nativos tiveram sucesso no estabelecimento de seus próprios negócios. O seu “status” social e econômico era baixo e sua principal função na comunidade se limitava a funções de menor importância, como empregados domésticos e de escritórios e funcionários públicos”,⁶¹¹ quanto a mulher indígena, conseguia emprego como “cozinheira e serviço doméstica nas residências dos brancos ou em algum bar ou restaurante, quando não eram prostituídas, como frequentemente ocorreria”⁶¹², embora seja um pouco arbitrário, o autor alude para uma realidade que se tornou mentalidade e permanência histórica por longos anos no Amazonas.⁶¹³

Mesmo recebendo o atributo de trabalhador, os indígenas pouco ascendiam socialmente, à medida que “ser índio naquele momento, para muitos era não ser civilizado, ele era marginalizado de diversas formas”.⁶¹⁴

Outro locus que também foi inserido em trabalho o indígena foi no serviço militar. Nos primeiros anos da república instaurada, o decreto nº 248 de 28 de maio de 1898, citado anteriormente, regia que se devia:

§ 65. Alistar os índios para guardas policiaes do burgo e adestral-os em exercicios militares.

§ 66. Animar com dadas o indio que mais gosto e zelo mostrar pelo serviço e ter todo o cuidado em não o desgostal-o por excesso de trabalho.⁶¹⁵

⁶¹⁰ BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: um pouco antes e além depois*. Manaus: Editora Umberto Calderaro, 1977. p. 81.

⁶¹¹ *idem*. loc. cit.

⁶¹² *ibid*.

⁶¹³ Samuel Benchimol foi um importante amazonólogo e cientista social. Estudou nos Estados Unidos, viu a cidade de Manaus pós fausto da borracha, e a Manaus da Zona Franca. Nascido em Manaus nos anos 20 do século XX, tornou-se professor. Em sua obra vemos dois pontos importantes: suas memórias regionais, e suas pesquisas acadêmicas.

⁶¹⁴ BRAGA, 2016. op. cit. p. 247.

⁶¹⁵ DECRETO Nº 248 de 28 de maio de 1898. Dá regulamento para o serviço de catechese e civilização de índios. Manáos: Imprensa Official, 1898. p. 19 – Acervo do IGHA

De certo, muitos indígenas foram integrados neste serviço, inclusive como apontamos anteriormente, na marinha. O inciso 66 é bem interessante. Ele permite agrados “ao índio” que participe ativamente, o indígena bom, aquele que ajuda no desenvolvimento.

Em 1883, o Jornal do Amazonas, ao noticiar furtos e ações ilícitas que ocorriam na cidade, afirmou que a culpabilidade por tais acontecimentos se devia ao fato de que:

Os curumins que ultimamente foram alistados não oferecem a menor garantia à ordem pública, porque além de não infundirem respeito, não dispõem da força necessária.

Alguns d’elles não contam mais de quatorze annos de idade.⁶¹⁶

Esses “curumins”⁶¹⁷ possivelmente eram indígenas, pois a elite não iria expor seus filhos as ações de guarda que naquele momento eram de uma extrema periculosidade, e nesse serviço não havia ascensão social alguma. Nesse ponto, vemos mais uma utilização de indígenas, aliás, de menores indígenas no cotidiano da cidade de Manaus.

Outro serviço no qual também houve certamente muita utilização de indígenas na cidade foi no serviço denominado Companhia ou Batalhão de Ligeiros, um serviço militarizado instituído no Pará em 1835 por uma lei Provincial. Foi modificado pelas leis de 24 de outubro de 1840 e de 12 de junho de 1841. Sua finalidade era enquadrar e chamar ao trabalho “todos os índios domesticados, mestiços, e pretos livres ou libertos que não se achassem em circunstâncias de serem alistados na Guarda Policial”.⁶¹⁸ Segundo Mário Ypiranga Monteiro:

A diferença que havia entre o corpo de trabalhadores e o de ligeiros, é que estes eram recrutados para qualquer serviço braçal, especialmente remeiros nas embarcações particulares, pois a Metrópole possuía suas guarnições, os “remeiros régios”, muito bem pagos e fardados, além dos galés que trabalhavam somente pela comida e acorrentados nos pés, usando aquela roupa inconfundível, de riscas pretas. A hierarquia no trabalho braçal seria de cima para baixo, como segue: intendente das obras ou empreiteiros, feitor, mestre de obras, canteiros, sapadores, empalhadores, artistas pintores, carregadores, carapinas, serventes, aprendizes e cabouqueiros, estes escravos pretos. [...] ⁶¹⁹

É possível que a companhia dos ligeiros, apontada pelo historiador, memorialista do Amazonas tenha se tornado uma permanência no cotidiano provincial uma vez que muitos

⁶¹⁶ JORNAL do Amazonas, 20 de setembro de 1883. Acervo: Hemeroteca do IGHA.

⁶¹⁷ Termo tupi para designar crianças, menino, rapaz. Acreditamos que o curumim era específico para meninos indígenas, uma vez que em grande parte da segunda metade do oitocentos, temos “curumins, moleques, rapazes”, cada nome de acordo com a etnia.

⁶¹⁸ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Arquitetura*: Tratado sobre o Prédio Amazonense. Manaus: sem editora, 2006. p.274.

⁶¹⁹ Idem, p. 275.

indígenas figuram realizando esses ofícios principalmente na capital Manáos onde ao longo do oitocentos a elite que enriquecia se apoderava dos indígenas a fim de usurpar em seus serviços.

Maria Regina Celestino, em sua tese de doutoramento sobre a identidade cultural nas aldeias do Rio de Janeiro, sobre a presença indígena na colonização do Rio de Janeiro, mostrou que a questão do trabalho indígena no período que vai do século XVI ao XIX, foi primordial na força cotidiana da capitania do Rio de Janeiro. Essa integração variou ao longo do tempo, mas, fato é que a mão de obra indígena em toda a América foi fundamental para o plano colonizador. Nisso, concordamos com a historiadora quando diz que:

Os povos indígenas, no entanto [...], não estavam à disposição dos europeus e sua incorporação ao mercado de trabalho na capitania como aldeados ou como escravos – fez-se através da legislação e de muitas disputas cotidianas. O trabalho compulsório era obrigação dos índios aldeados, mas tinha limites estabelecidos pela lei e pela resistência dos índios, com forte apoio dos jesuítas até sua expulsão. [...] A inserção dos índios nas atividades produtivas da capitania passava também por seus próprios interesses e motivações.⁶²⁰

Essas peculiaridades dos diferentes usos dos indígenas mostram que esse uso, da mão de obra indígena foi “uma das chaves da economia da Amazônia durante todo o século XIX e sua importância não se restringe apenas ao período do aumento da demanda internacional da borracha (ou outros produtos extrativos)”,⁶²¹ bem como que esse uso não se limitava no corpo de trabalhadores das obras públicas. Havia diferentes fazeres e diferentes inserções dos indígenas nesses locais de trabalho.

Neste capítulo apresentamos as nuances dos mundos do trabalho do não indígena, e o indígena inserido nesse meio. Foi possível ver uma miscelânea de fazeres de gentes e de ações dos membros que pescavam, colhiam, cultivavam, lutavam, guerreavam, remavam, costuravam, cozinhavam, torravam a farinha, andavam, corriam, construíam, destruíam. E trabalhavam. Falar do trabalho como cultura é se inserir numa história do sentimento, não apenas do sentimento de luta, de organização sindical de luta em categoria,⁶²² atributos do

⁶²⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p.188.

⁶²¹ MELO, Patrícia. *Os Fios de Ariadne: fortunas e hierarquias sociais na Amazônia, século XIX*. 2 ed. São Paulo: Ed. Livraria da Física, 2014. p. 79.

⁶²² A historiografia do Amazonas já produziu bons trabalhos com essa visão metodológica, muitos dos quais produzidos no interior do Programa de Estudos Pós-Graduandos em História da PUC/SP, em diferentes momentos, como os trabalhos de Edineia Mascarenhas Dias, Maria Luíza Ugarte, Francisca Deusa Sena, que partem da organização de trabalhadores no mundo do trabalho Amazônico da virada do XIX para o XX, porém no sentido de classe, ligadas a uma corrente neomarxista e social. Prefiro trabalhar com a ideia de trabalho enquanto cultura, reiteramos, pois assim, adentramos o campo do sentimento, do ser e do ver, da perspectiva indígena da situação.

mundo não indígena, porém pensar como esses trabalhavam, seu sentido e sua perspectiva do trabalho, e o mais importante: sua organização em contrário ou a favor de tais ofícios.

Antes de destacarmos as diferenças e aversão ao trabalho proposto pela província, preferimos considerar aquilo que Marshal Shalins chamou de “pensamento ‘nativo’”, mostrando assim as resistências políticas ao imposto ou a afinidade; foi muito significativo mostrar que muitos indígenas preferiram e procuraram sim estar no meio de trabalho e iam até a sede da provincial oferecer seus serviços.

Encerro também essa segunda parte da tese, essa parte que constitui os membros superiores e inferiores, vemos que além de braços, os indígenas eram também as pernas da província. Esses membros foram os responsáveis não somente pelas obras provinciais da capital como a Igreja Matriz, o Quartel da Polícia, o Paço Municipal, o Teatro Amazonas e outros, outrossim foram também aqueles que abasteciam com alimentos, gêneros, e o trabalho cotidiano. As mãos tecem, colhem, vendem. Os pés nadam, caminham, escalam as árvores. Nesse sentido, fizemos uma inversão de perspectiva na qual não foram os indígenas que precisaram da província, mas a província que precisava dos indígenas.

Nos próximos capítulos, na parte três apresentaremos uma etnohistória a partir dos rios nos quais diferentes grupos indígenas viviam. Será o coração, a alma e os nomes. Destacaremos o que os indígenas queriam e onde eles estavam dentro da amplitude regional e geográfica que era a Província do Amazonas, na qual o regime fluvial era e ainda é fator predominante dos modos de vida.

Parte 03 (A alma): E quem eram eles? E o que queriam? Uma etnohistória do Amazonas Imperial

Tribos Brasil

Munduruku, yanomâmi, javaé
Dessana, katukina, sateré-mawé, zoé
Chama, dança, tribos do brasil
Kaxinawá, hixkariana, potiguar
Marubo, ticuna, carajá, kaiapó
Marajó, torá, suiá, suruí-paiter, waurá

Tenho a cara pintada
A alma azulada
De um povo aguerrido
De um povo valente
De um povo guerreiro
De um povo brasil
A cara pintada
A alma azulada
De um povo aguerrido
De um povo valente
De um povo guerreiro
De um povo brasil
Brasil, brasil

Apurinã, tupiniquim, tupinambá
Baniwa, aruá, avá-canoeiro
Kuikuro, kuripako
Chama, dança, tribos do brasil
Parintintin, korubo, trumaí
Tumbalalá, pataxó, pankararu
Zoró, krahô, manaó
Xavante, guarani, wayana, xukuru-kariri

Composição: Alexandre Azevedo / Carlos Kaita / Joel Makloun / Paulinho Medeiros /
Romildo Freitas. Boi Bumbá Caprichoso, 2015.

CAPÍTULO SÉTIMO

“Amazonas, a Pátria das águas” e da diversidade das gentes. Quem eram eles?

7.1. Macuxi e Wapixana: os “mansos” do Rio Branco

A região que hoje corresponde ao estado de Roraima, no oitocentos era integrante da Província do Amazonas. Possuía o Forte de São Joaquim do Rio Branco, por ser fronteira com a Venezuela, a Guiana Inglesa, a região se tornou no oitocentos uma espécie de “guarda nacional”, e entreposto por possuir muitos campos de pastagem e criação de gado, comercializava e abastecia Manáos com carnes bovinas. Esses campos são chamados ainda de hoje de lavrado.

O Rio Branco do Amazonas era uma região “com pouco habitantes”, e um “bom número de índios mansos, quase civilizados”. Sendo um dos pontos de forte militar das fronteiras, a colonização do local era uma necessidade entre os assuntos na fundação da província. No relatório da apresentação do Amazonas ao seu primeiro presidente, feito pelo presidente da província do Pará, o Dr. Fausto Augusto de Aguiar, apontou que para a colônia do Rio Branco, deveriam ir de preferência colonos “naturaes do Rio Grande do Sul e de Minas Geraes, com as qualidades precisas para melhorarem as raças, até dos gados, de sorte que os indigenas com elles adestrados tirem os proveitos dessas vastas campinas e altas serranias em o clima tão saudável”, pois assim, segundo o presidente “era que lá podem viver e formar povoações”.⁶²³ Era preciso embranquecer a região e produzir gado com proveito.

Frei José dos Santos Inocentes atuou por bastante tempo na catequese no Rio Branco, porém em 1852 fora transferido para atuar no Rio Negro. Nesse mesmo ano, o orçamento para com a Missão no Rio Branco até as fronteiras “para catechese das Tribus”, foi somado em 1.308\$000 réis.⁶²⁴ Na manhã de 8 de junho de 1856, partiu para a missão do Porto Alegre no Rio Branco, o Reverendo Frei Joaquim do Espirito-Santo Dias e Silva.⁶²⁵

Em 1857, atuava na catechese junto ao Macuxi na Missão de Porto Alegre no Rio Branco, ainda o frei Joaquim do Espirito Santo. Nesse ano só haviam duas missões “com missionários” religiosos, “de batina” na Província.⁶²⁶

⁶²³ RELATÓRIO que em seguida ao do Exm.º Snr. Prezidente da Provincia do Pará, e em virtude da Circular de 11 de Março de 1848, fez, sobre o estado da Provincia do Amazonas, depois da installação della, e de haver tomado posse o seu 1.º Presidente o Exm.º Snr. João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha. Amazonas: TYP. de M. da S. Ramos, 1852. p. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C-3518>

⁶²⁴ Idem. DOCUMENTO 43 Anexo. p. 06.

⁶²⁵ JORNAL Estrella do Amazonas, n. 148. Quarta-feira, 11 de junho de 1856. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=212pesq=](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=212pesq=.). p. 01.

⁶²⁶ A outra era a missão, localizada em Tabatinga e confiada ao frei Bernardo de N. S. de Nazareth Ferreira. Ambos missionários eram da ordem dos Capuchinhos.

O rio Branco, afluente do rio Negro, é notaval, pela grandeza, e porque estabelece a comunicação entre o Imperio e as possessões inglezas. Corro em grande parte sobre uma vasta campina que possui os melhores pastos para a criação de gados. Da foz a primeira cachoeira ha 75 leguas navegaveis na mor parte do anno. Alem das cachoeiras a navegação é de muitas leguas⁶²⁷

A afirmação acima foi-nos deixada por João Martins da Silva Coutinho, major, naturalista e engenheiro militar que juntamente com outros homens foram designados da Comissão para verificar generos para a exposição dos productos naturaes e industriaes do Imperio em 1861. A comissão nomeada na manhã de 11 de outubro de 1861, era presidida por ninguém menos que Antonio Gonçalves Dias, que conduziu e inventariou junto com os demais membros os produtos regionais em amplas esferas. O objetivo era verificar as riquezas do império e arrolar tudo a mando de sua majestade.

Silva Coutinho, ficou responsável pelo relatório de mineralogia. Sem certeza apontou que no Rio Branco também “existe ouro”. “Os indios desse rio apparecem com espingardas finas compradas aos inglezes de Demorara, e pensam algumas pessoas, julgo sem fundamento, que não é a troco de xirimbabos nem de enfeites que elles obtem armas de tanto valor, e sim á peso de ouro, que todos suppõem muito abundante”.⁶²⁸ Pela afirmação do major engenheiro vemos que indígenas comercializavam com o exterior, inclusive, embora sem afirmar, o membro da comissão apontou evidências do acontecido.

Na manhã de sábado 5 de abril de 1862, o redator do Estrella do Amazonas noticiava novamente sobre o “um conflicto havido nas cabeceiras do rio-Branco entre as tribus Jaricunas, Saricunas e Macuxis”.⁶²⁹ Nesse conflito, interétnico, os Saricuna e os Macuxi estariam unidos contra os Jaricuna; desse conflito, resultou a morte de dois tuxauas – Lustosa e Saracy -, Saracy era inglês segundo o redator. Além destes, o conflito vitimou ainda outros indígenas.

Os povos do Rio Branco desde séculos anteriores foram considerados as “muralhas do sertão”,⁶³⁰ pela localização na região fronteira, e a “ausência” de uma estrutura militar, o uso dos indígenas como “guardiões do território” era visível. Entretanto, os Macuxi junto com os Saricuna, tinham interesses e, possivelmente, valores e idiosincrasias que divergiam dos Jaricuna, e as perspectivas dos três grupos divergiam dos interesses da Província.

⁶²⁷ DOCUMENTOS a que se refere o Relatório que a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas apresentou na abertura da sessão ordinária em o dia 3 de maio de 1862, o exm. Snr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha, presidente da mesma provincia. Manaus: Typ. de Francisco José da Silva Ramos. Acervo IGHA.

⁶²⁸ idem, p. 03.

⁶²⁹ JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 630. Sabbado, 5 de abril de 1862. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=212pesq=>. p. 01.

⁶³⁰ A expressão é da antropóloga Nádia Farage.

O redator fez questão de aludir para a ocorrência de que esse conflito fosse internacional entre o Brasil e a Guiana, sendo que uma “escolta enviada pelos ingleses e estacionada no lugar Portatá ou Boitatá que fica entre os rios Repumury e Tacutú, para provavelmente indagar do facto e obstar novas desordens”, e prontamente o comandante de S. Joaquim no Rio Branco, mandou um cabo “com 11 praças para verificar a noticia que lhe fora comunicada”.⁶³¹ Porém, ao averiguar o fato, o redator informou que “nenhuma intervenção houve de força armada da parte dos ingleses no territorio, que, segundo os tratados celebrados, é considerado neutro”. O boato surgiu pela presença dos ingleses que apareciam “alguns á negociar vendendo miudezas e outros objectos como taes occasionou o boato, de que tanto se fez alarme e que preocupou a imaginação de todos, afora algumas variantes sobre elle fundadas”.⁶³²

Ao finalizar a notícia, o Jornal apontou que:

O correio chegado do Rio Branco veio desvanecer todos os receios, que ainda restavam de uma invasão violenta nas cabeceiras deste, por uma força ingleza. Os factos que alli se derão em dezembro do anno findo não passarão de uma luta entre as tribus indigenas dos Macuxis em numero de cento e tantos, as de Jaricunas e Sericunas, que excedem a dusetos, da qual se originarão varias mortes. [...]⁶³³

O notório desleixo do redator pela questão da luta entre os Macuxi, os Jaricuna e os Saricuna, reflete a sociedade provincial de então, na qual o mais importante era “usar estes índios como salvaguarda” do território. Para nós, entretanto e para esta tese essa situação corrobora que os indígenas partiam de interesses próprios, por motivações próprias, nesse sentido, concordamos com Marshall Sahlins quando este diz que “o *pensée sauvage* é empírico”, e envolve capacidades humanas universais.⁶³⁴ Logo, não necessariamente os indígenas agiam somente pelos interesses dos não indígenas, o seu sentido de ser, estava/está além de práticas pré estabelecidas.

Vale destacar também nessa notícia os números e a diversidade de gentes que eram os grupos étnicos do Rio Branco. Em diferentes fontes da província, lemos que a região somava uma população modesta “de gente branca e civilizada, nenhum escravo africano”; por outro lado, silenciam sobre os indígenas, nos apontamentos que temos, vemos como na notícia, números grandes se considerarmos a população amazonense do período.

⁶³¹ JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 630. Sabbado, 5 de abril de 1862. op. cit. loc. cit.

⁶³² ibidem.

⁶³³ idem.

⁶³⁴ SAHLINS, Marshall. *Como pensam os “nativos”*: Sobre o capitão Cook, por exemplo. Trad. de Sandra Vasconcelos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019. p. 184.

Havia uma forte relevância em valorizar a região do rio Branco, especialmente pela presença dos campos, o lavrado e das fazendas nacionais de S. Marcos e S. Bento, que forneciam carnes para a capital e restante da província. Porém, a ausência de pessoas com expertise em criação de gado acarretava uma série de complicações a administração provincial. Entretanto, os indígenas “eram os maiores conhecedores” desses campos; em fala de abertura na manhã de 25 de agosto de 1878, o Barão de Maracujú destacou a assembleia legislativa provincial que incumbiu o atual comandante do Forte de São Joaquim de:

ver se alguns indios conhecedores dos campos, e que nelles moram, querem tentar vir por terra á esta capital ou ao Rio Negro abaixo ou acima da foz do Rio Branco, assignalando o caminho que tiverem percorrido; mas não se lhes offerecendo vantagens pecuniarias diffcil será a realização dessa incumbencia.⁶³⁵

Com a crescente necessidade de carnes vindas do Rio Branco, houve também a necessidade de “estreitar fronteiras” com a região que se distanciava por via fluvial bastante da capital provincial, nesse sentido, uma estrada por terra unindo as localidades tornou-se uma das metas provinciais. E segundo o presidente somente agradando os indígenas e dando-lhes vantagens eles mostrariam como ir por terra do rio Branco a Capital ou no Rio Negro, consideramos assim que o conhecimento destes foi salutar para as melhorias e avanço no cotidiano provincial.

E quem eram esses povos? Eles, os do Rio Branco eram Macuxi, Wapichana, Jaricuna, Saricuna, Pauxiana e outros. O etnólogo Theodor Koch-Grünberg⁶³⁶ apontou que as primeiras notícias seguras sobre os indígenas do rio Branco datam do século XVIII quando a comissão portuguesa de fronteiras em 1778, no comando do governador Manoel da Gama Lobo de Almada (Lobo D’Almada) elencou um total de vinte e duas etnias na região, umas já ‘extintas’

⁶³⁵ FALLA com que abrio no dia 25 de agosto de 1878 a 1º sessão da 11ª Legislatura da Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas o Exmº. Sr. Barão de Maracajú, presidente da Provincia. Manáos: Typ. do Amazonas, 1878. p. 60. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C-176%2C4988%218>

⁶³⁶ Koch-Grünberg foi um dos mais proeminentes etnólogos a conviver com os índios do Rio Branco e do Orinoco. Boa parte das informações que dispomos neste capítulo é com base nos escritos deste explorador. Sua passagem pela Amazônia deu-se entre os anos de 1903-1905, já no século XX. Como estudamos o XIX, o utilizamos sempre em referência ao século anterior a sua passagem. O seu convívio entre os indígenas tornou-se texto primordial para estudo dos povos regionais.

naquele momento, entretanto, “já restam [delas] tão somente alguns poucos sobreviventes [as 22 tribos são:]”:⁶³⁷

Parauillanas, Amaribas, Atorradis, Caripunas, Caraibes [Karaibes], Macuchis, Uapichanas, Tucurupis, Acarapis, Oaycas, Arinas, Quinhaus, Porocotos, Macus, Aoquis, Guimaras, Zaparas, Tapicarís, Paochianas, Barauanas, Chaperos, Guajaros. O grosso da população indígena da região do rio Branco constitui atualmente as tribos [da família linguística] caribe [no original: karaibe]. A mais populosa delas, com ampla margem, são os Makuschí (Macusi, Macuchis).⁶³⁸

Os Macuxi. Importante grupo do rio Branco, apontado pelo etnologista como a mais populosa nação da região, esse grupo ao longo do século XIX desempenhou importante ação no locus provincial. Desde meados do século anterior (o XVIII), os Makuschí já eram apontados como “nação grandiosa”, e populosa. Ainda no setecentos, eram considerados “completamente selvagens e não desciam até o rio Branco. Seus inimigos eram os Uapichanas (Wapishána)”.⁶³⁹

De acordo com dados de especialistas,⁶⁴⁰ concordamos que foram os irmãos Robert e Richard Schomburgk que entre 1835-1844 exploraram a área do rio Branco. Ambos eram etnógrafos e lançaram um pertinente olhar sobre a região no oitocentos e suas gentes. “Informam também sobre as pinturas corporais e os adornos ostentados por um índio, nessa ou naquela oportunidade, e o desenvolvimento de algum ‘ritual’, assim como as posições nele tomadas por atores e ‘espectadores’, casualmente presenciado em determinado lugar”.⁶⁴¹

Koch-Grünberg nos informa que Richard Schomburgk legou uma lista de palavras e uma “descrição clássica” dos Macuxi. Além desses, Carl Ferdinand Appun, Charles Barrington Brown, Everard F. Im Thurn, e outros, ao longo do século XIX, especialmente entre 1840-1870 estiveram entre os Macuxi, e com eles conviveram.⁶⁴²

⁶³⁷ KOCH-GRÜNBERG, Theodor. A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá. Trad. de Erwin Frank. Manaus: Editora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia INPA/ Editora da Universidade Federal do Amazonas EDUA, 2006. p. 32

⁶³⁸ idem. p. 32, 33.

⁶³⁹ idem. p. 34.

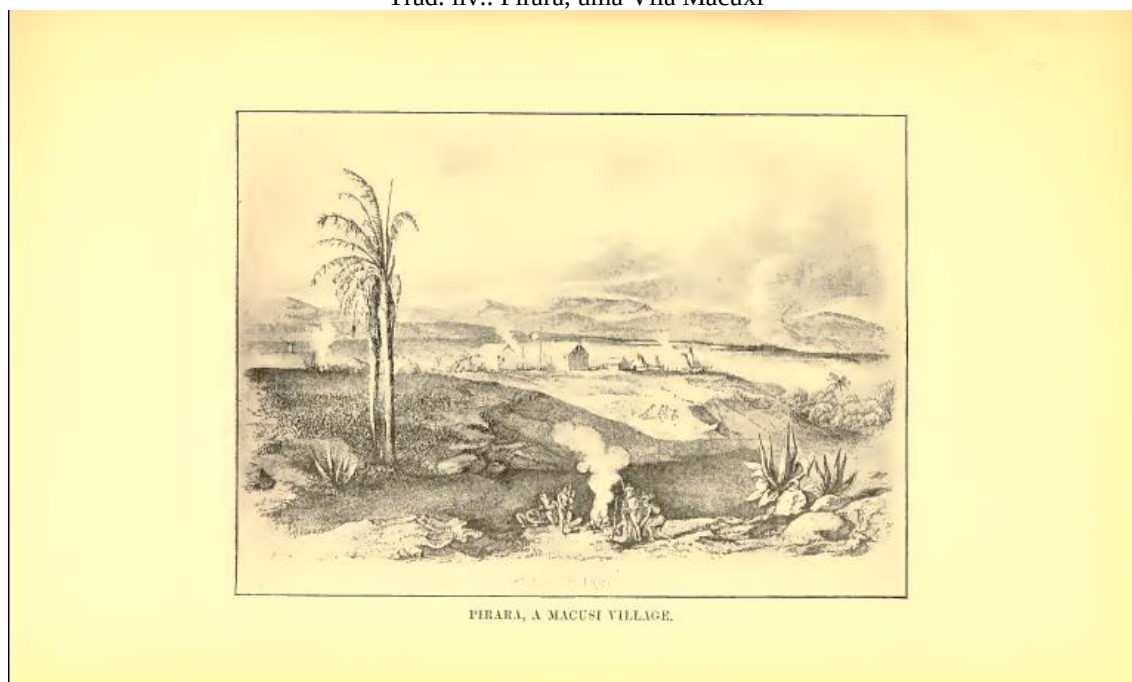
⁶⁴⁰ Como Nádia Farage, por exemplo.

⁶⁴¹ FRANK, Erwin H. Beleza e Vício: O olhar etnográfico dos irmãos Schomburgk (1835-1844). *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 11, volume 18(1): 95-136 (2007). Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/v309>

⁶⁴² É importante destacar que esses viajantes não vinham necessariamente ao Brasil, como o fez o casal Agassiz, Biard, Wallace, Marcoy, já citados nesta tese. Os viajantes que tomamos como fonte para a região do Rio Branco quase sempre estavam a serviço da Coroa Britânica e vinham desbravar o território da Guiana Inglesa, região fronteira com o Brasil. E de lá adentravam rapidamente ao Rio Branco, atual estado de Roraima e coletavam objetos e informações sobre as gentes do território.

Richard Schomburgk, nos anos 40 do século XIX, ao conviver com os Macuxi fez importantes observações sobre como esse grupo lidava com as ações do cotidiano.⁶⁴³ O naturalista esteve presente na região do Pirara, ao qual denominou de “vila dos Macuxi”, nesse momento a região ainda pertencia ao Brasil.

Imagem 47: Pirara, a Macusi Village
Trad. liv.: Pirara, uma Vila Macuxi



Fonte: SCHOMBURGK, 1922. [s. p.]

A imagem acima representa uma possível versão de como era a região do lago Amucu, na qual a vila dos Macuxi se localizava⁶⁴⁴. O encantamento do local é destacado pelo viajante em toda a extensão do seu relato. Essa região não necessariamente estava no Rio Branco, mas no noroeste amazônico. A imagem transmite uma ideia de vastidão, de longitude, mas também de habitação, vemos as malocas macuxi presentes ao centro da cena. Por ser uma região fronteira é interessante destacarmos a história indígena das fronteiras e das traduções culturais. Se por um lado, os estrangeiros ao conviverem com as práticas indígenas as absorviam

⁶⁴³ Esse alemão naquele momento estava a serviço dos ingleses em defesa da “questão do Pirara”, conflito fronteiriço entre Portugal, depois Brasil e Inglaterra pela posse do território entre Brasil Guiana. A questão do Pirara se estendeu por todo o século XIX, sendo finalmente resolvida em 1904, dando vantagem e posse do território a Guiana Inglesa.

⁶⁴⁴ Sobre a autoria dos desenhos que compõem a narrativa de Richard Schomburgk, a autoria na fonte é desconhecida, eles não foram assinados pelo autor. Possivelmente, são obras de Edward Angelo Goodall que esteve como membro da comissão dos limites da Guiana Britânica substituindo W L Walton. Segundo informam alguns autores, Goodall deveria esboçar as pessoas, a vegetação e os animais. Na narrativa de Schomburgk, há menções a Goodall como aquarelista.

e vice versa, grupos indígenas de diferentes troncos linguísticos e linhagens também trocavam experiências entre si. A imagem seguinte, sugere isso:

Imagem 48: Macusi, Paravilhano, and Warrao indians

Trad. liv.: Índios Macuxi, Wapichana e Warao



Fonte: SCHOMBURGK, 1922. [s. p.]

Três grupos étnicos diferentes que conviviam entre si. Wapichana e Macuxi, indígenas brasileiros ocupam o território do atual estado de Roraima há séculos, os Warao, indígenas venezuelanos atualmente migram em levadas ao Brasil em virtude da problemática que seu país originário enfrenta. Pela imagem vemos que o contato cultural entre esses grupos se dava também no século XIX, não podemos afirmar se a imagem foi pré montada, ou se livre. O editor escreveu abaixo da imagem que:

The left hand figure is Saramang, a Macusi from Pirara; the central, is Sororeng, one of the Paravilhanos from the Rio Branco and its tributaries: the right hand one is Corrienau, a Warrau whose tribe occupied the coastal regions from the Orinoco to the Corentyn, All these three Indians were brought to England by Robert Schomburgk in

1839, and after a nine-months' stay, returned to their Native homes. Sororeng figures plentifully in the texts as the guide and friend of Richard Schomburgk, (Ed.)⁶⁴⁵

Saramang, a figura a esquerda era um Macuxi de Pirara, ao meio vemos Sororeng, uma Paravilhano, ou Wapichana⁶⁴⁶ do Rio Branco, já a figura a direita era o Warao Corrienau, da costa do Orinoco. Ambos pareciam estar muito à vontade, e dialogando entre si. Na fala do editor acima temos a informação de que os três indígenas foram levados até a Inglaterra pelo próprio Robert Schomburgk no ano de 1830, ficando por lá entorno de nove meses, e regressaram as suas casas. O wapichana Sororeng é citado com frequência nos escritos do viajante como seu “guia e amigo”.

Interessante é o apontamento no qual sugere a “quase exclusividade” dos Macuxi apenas no Pirara. As fontes provinciais, inclusive no *Jornal Estrella do Amazonas* que citamos no início deste capítulo, mostram uma presença também dos Macuxi no Rio Branco, onde junto com os wapichana ainda são os grupos indígenas principais da região. A amizade com Sororeng, o Wapichana aponta para uma presença desses grupos em amplo território do extremo norte brasileiro.

A região do Pirara era o último limite pelo Rio Branco. Havia uma intensa necessidade de se estabelecer colônias as margens dos grandes rios do Amazonas. Em 1852, meses após a instalação e posse presidente da província, esse propôs e pediu com urgência a fundação de três colônias “são certamente de muita necessidade e conveniência”, sendo a primeira no rio Madeira, a segunda entre os rios Içá e Japura e a terceira “no terreno adjacente aos Macuxis perto do Pirara, ultimo limite pelo Rio Branco”.⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ SCHOMBURGK, Richard. 1847-48. *Reisen in Britisch-Guiana in den Jahres 1840- 1844*. (3 vols.) Leipzig: Breitkopf und Härtel. (inglês: *Travels in British Guiana, 1840-1844*; tradução: Walter E. Roth; Georgetown, 1922). [s. p.]

Traduzindo a citação, livremente, lemos: “A figura da mão esquerda é Saramang, um Macusi de Pirara; o centro, é Sororeng, um dos Paravilhanos do Rio Branco e seus afluentes: o da mão direita é Corrienau, um Warrau cuja tribo ocupou as regiões costeiras do Orinoco ao Corentyn, todos esses três índios foram trazidos para a Inglaterra por Robert Schomburgk em 1839, e após uma estadia de nove meses, retornaram para suas casas nativas. Sororeng figura abundantemente nos textos como o guia e amigo de Richard Schomburgk, (Ed.)

⁶⁴⁶ Há diferentes autores que discutem a questão do onomástico dos Paravilhano. Theodor Koch-Grünberg definiu que esse grupo “foi apagado” e seria também chamado de Parauianá; outros autores como Willian Farabee os definem como Wapichana. Preferimos seguir esse grupo de autores. Ler mais em: FARABEE, W. C. *The Central Arawaks*. In: *The University Museum Anthropological Publications*, vol. IX. Philadelphia, University of Pennsylvania, 1918.

⁶⁴⁷ RELATORIO que, em seguida ao do Exmº Snr. Prezidente da Provincia do Pará, e em virtude da Circular de 11 de Março de 1848, fez, sobre o estado da Provincia do Amazonas, depois da installaçã della, e de haver tomado posse o seu 1º Presidente o EXmº Snr. João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha. Amazonas: Typ. de M. da S. Ramos, 1852. p. 27. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C-176%2C3518>.

O estreito do vale do Pirara, onde estava situado as malocas dos Macuxi, era cercado por buritizeiros⁶⁴⁸ e demais frutos da Amazônia, Richard Schomburgk apresentou que nessa área, antes de adentrar a aldeia dos macuxi “uma cerca forte se estendia abaixo de nós à nossa direita: dentro dela os numerosos bovinos estavam pastando aqui e ali na savana”.⁶⁴⁹

857. [...] We crossed the Pirara, climbed the gentle slope overgrown with bush, and entered the village. When once inside Mr. Youd indeed hardly recognised the flourishing little settlement of 1838. Of the 40 natty houses that were then ranged alongside one another now Only half remained and even of these many were fast going to ruin: the population at that time numbering (100 had now dwindled down to four families, all the remainder having withdrawn to the Canuku Ranges and other settlements Brazilians [...].⁶⁵⁰

Parecia que a migração êxodo dos Macuxi do Pirara estava se dando desde início dos anos 40 do século XIX. uma figura interessante que aparece na descrição do viajante, que o acompanhava era o Sr. Youd, o mesmo missionário protestante que referenciamos no capítulo segundo desta tese,⁶⁵¹ que atuava como evangelizador/missionário entre os indígenas desde 1839. A aldeia descrita parecia estar muito mudada dos anos anteriores: poucas casas restavam e sua distribuição estava diferente, o número de moradores estava também menor, ou pelo menos na vista do viajante e do missionário. E o mais interessante para nossa tese: muitos indígenas estavam “se retirando para as cordilheiras Canuku e outros assentamentos brasileiros”, como disse Koch-Grünberg, muitos estavam descendo até o Rio Branco.

⁶⁴⁸ Buriti é a designação comum das plantas dos gêneros *Mauritia*, *Mauritiella*, *Trithrinax* e *Astrocaryum*, da família das arecáceas (antigas palmáceas). Buritizeiro é sua árvore, comum em diferentes localidades do Brasil e predominante no Amazonas, sendo consumido pelos indígenas como fruto, vinho e suco.

⁶⁴⁹ SCHOMBURGK, 1922. op. cit. p. 304.

⁶⁵⁰ idem. loc. cit. tradução literal nossa: Atravessamos o Pirara, escalamos a suave encosta coberta de mato e entramos na aldeia. Quando, uma vez lá dentro, o Sr. Youd de fato mal reconheceu o pequeno povoado próspero de 1838. Das 40 casas elegantes que agora estavam dispostas lado a lado, apenas metade permaneceu e mesmo dessas muitas estavam rapidamente se arruinando: a população na época era de 100 tinha agora diminuído para quatro famílias, todas as restantes tendo se retirado para as cordilheiras Canuku e outros assentamentos brasileiros [...].

⁶⁵¹ A fonte apresentada no capítulo segundo referencia o sr. Yood, Schomburgk fala no sr. Youd. Possivelmente houve um erro de tradução ou de escrita por parte de alguma das fontes que utilizamos. O que de fato sabemos e que ambas convergem é que esse senhor era um missionário inglês que estava atuando entre os indígenas do rio Branco, e esse fato como apontamos no capítulo segundo fez com que inclusive a missão de Porto Alegre fosse por vezes mudada de local.

Imagem 50: Macusi houses in the virgin forest
Trad. liv.: Casas Macuxi na floresta

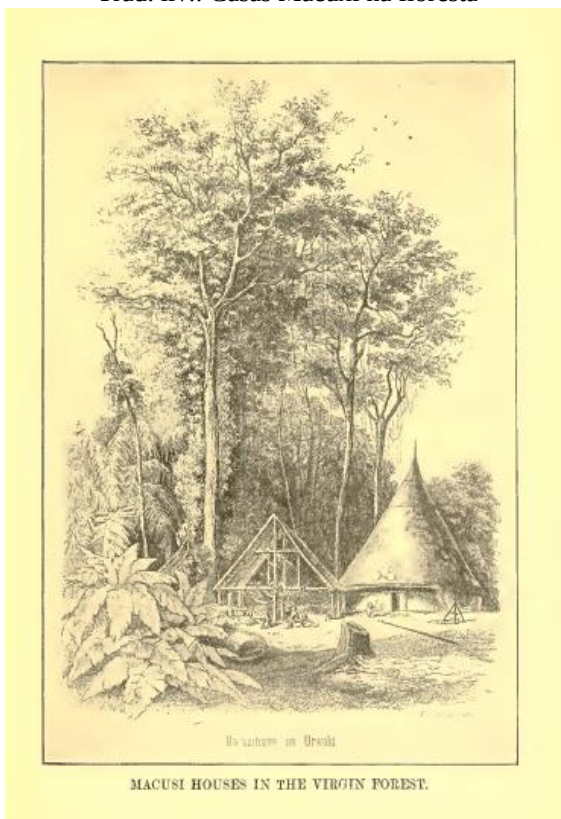
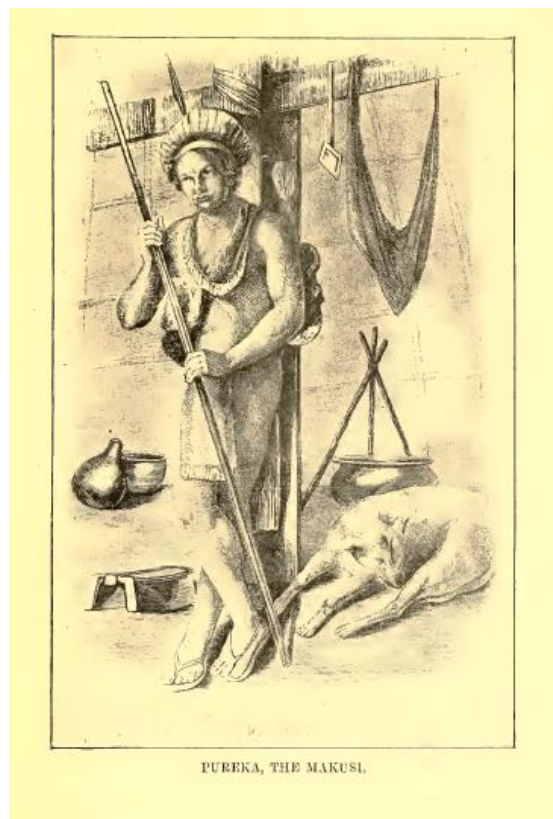


Imagem 49: Pureka, the Makusi
Trad. liv.: O Macuxi Pureka.



Fonte: SCHOMBURGK, 1922. [s. p.]

A figura 51 mostra malocas Macuxi, um está sendo estruturada, a que vemos em primeiro plano a esquerda, vemos os macuxi trabalhando na sua base antes das coberturas serem postas. Desperta o sentimento de isolamento, longitude; as malocas ladeadas pela mata verde e exuberante parece ser de uma realidade distante. Já a 52 mostra um macuxi possivelmente no interior de uma maloca. Pureka possivelmente foi um dos macuxi que conversou com o viajante e com o missionário Youd durante essa visita. O retratismo impressiona: o indígena em pé, com uma lança nas mãos transmite uma sensação de guarda, sua figura parece ser alta, ativa, diferente de como se convencionava mostrar os indígenas no oitocentos. Seus adornos sugerem que era uma autoridade, ou um principal, ou um pajé, macuxi. Merecem destaque nesse leitura três elementos: o primeiro é o olhar de Pureka: ele não nos encara, olha para algo impreciso, mas fixa o que está observando, é um olhar sério, um rosto sério; o segundo é o fato deste estar trajando sandálias, fugindo a regra de sempre apresentá-los (os indígenas) descalços; terceiro o

cachorro que dorme sossegado aos seus pés. Parece uma fuga da realidade: como um cachorro viveria tranquilo assim no “meio da mata”?

Since the departure of Friar Jose dos Santos Innocentes the three Brazilian soldiers had taken possession of Mr. Youd's former residence where everything teemed with filth. Like the folks whom we had met, the few men and women left behind immediately recognised their “Domini” with the most striking manifestations of joy, and the News of his return must have been spread rapidly because on that very same day isolated parties came in from the near-lying settlements to bid him welcome, and settle down again under their former shepherd.⁶⁵²

Frei José dos Santos Inocentes, atuou por longos anos na região, reiteramos. Ao partir em 1852, três soldados brasileiros tomaram posse da residência do senhor Youd, e este ao regressar com o viajante Schomburgk os que ficaram entre eles macuxi, wapichana, “reconheceram imediatamente seu “Domini” e se alegraram em vê-lo novamente. Como apontamos no capítulo segundo, possivelmente, muitos indígenas “aceitaram” a fé protestante pregada pelo pastor Youd. O viajante nos informa que houve ainda uma “celebração do serviço divino” na igreja que foi erguida pelos Macuxi.

Um caso interessante foi a liderança do indígena Aberisto, os apontamentos do viajante mostram que em 1835 esse homem aprendia a história e a língua portuguesa, essa informação Richard Schomburgk recebeu de seu irmão Robert, esse homem, Aberisto, o brasileiro, possivelmente era ainda um “soldado” fugido do Forte de São Joaquim com os indígenas. “Por conta do tratamento severo e tirânico sob a qual a guarnição estava trabalhando, eles planejaram uma conspiração, incitado pela sede de vingança de Aberisto, para assassinar o oficial”.

A revolta deu-se numa noite, no forte de São Joaquim. Ao que parece, Robert Schomburgk presenciou a cena. Aberisto pegou um pedaço de papel e com um lápis escrevera uma saudação em língua portuguesa. Richard diz que como o seu irmão falava português, logo pareceu que Aberisto “executou a escritura enquanto estava de guarda no portão do Forte esfaqueando seu homem com uma adaga por trás assim que ele montava em seu cavalo para o passeio noturno de costume”, os demais conspiradores, correram para frente e mataram o homem que já estava definhando e imediatamente finalizaram o feito.

⁶⁵² SCHOMBURGK, 1922. op. cit. p. 305. Trad. livre: “Desde a partida de Frei José dos Santos Inocentes, os três soldados brasileiros se apossaram da antiga residência do senhor Youd, onde tudo fervilhava de sujeira. Como as pessoas que havíamos conhecido, os poucos homens e mulheres que ficaram para trás reconheceram imediatamente seu “Domini” com as mais marcantes manifestações de alegria, e a notícia de seu retorno deve ter se espalhado rapidamente porque naquele mesmo dia chegaram partidos isolados dos assentamentos próximos para dar-lhe as boas-vindas e estabelecer-se novamente sob o comando de seu antigo pastor”.

[...] Aberisto executed the deed while on guard duty at the gate of the Fort by stabbing his man with a dagger from behind just as he was mounting his horse for the usual evening promenade: the remaining conspirators had thereupon rushed forward and killed the already expiring man outright with some cannon-balls that had been heaped close at hand. Aberisto fled and was at first pursued it is true, but by being so cunning escaped all early attempts at capture which were soon abandoned, and lived among the Macusis up to the time of the arrival of Friar Jose. During this interval he had repeatedly placed obstacles in the way of Mr. Youd's efforts, with the result that when the latter got to Georgetown he obtained the Governor's order for Aberisto's expulsion from the settlement, in spite of his having lived here so long before, if by chance he were found in Pirara after the withdrawal of the Brazilians. Aberisto had not only known how to approach Friar Jose when he came, but also to render his services indispensable: it was through the latter's mediation that he had been granted pardon and was appointed Mission assistant.⁶⁵³

Aberisto é uma das muitas histórias da liderança e dos indígenas no século XIX nos rincões do Brasil. Possivelmente, não era Macuxi uma vez que Schomburgk informa que após a revolta ele passou a viver com os Macuxi. Preferimos acreditar que ele era Macuxi, porém de outra localidade, não um Macuxi do Pirara. Koch-Grünberg identificou e diferenciou 5 grupos de Macuxi de acordo com o lugar de suas residências e particularidades dialetais.⁶⁵⁴

Junto aos Macuxi, que são karibe, estão presentes na história do rio Branco, os Wapichana. *Wapichana*, *Uapixanas*, *Wapixanas* e outros, denomina um grupo étnico aruaque que é a mais importante e conhecida desse tronco no Rio Branco. Sempre destacados por sua

⁶⁵³ idem. op. cit. p. 306. Tradução livre: "Aberisto fugiu e foi inicialmente perseguido, é verdade, mas por ser tão astuto escapou de todas as primeiras tentativas de captura que logo foram abandonadas, e vivera entre os Macusis até a chegada de Frei José. Durante este intervalo, ele havia repetidamente colocado obstáculos no caminho do Sr. Youd esforços, com o resultado que quando este último chegou a Georgetown ele obteve a ordem do governador para a expulsão de Aberisto do assentamento, apesar de ter vivido aqui há tanto tempo, se por acaso ele foi encontrado em Pirara após a retirada dos brasileiros. Aberisto não só sabia como abordar Frei José quando ele veio, mas também para prestar os seus serviços indispensáveis: foi através do último mediação que lhe foi concedido perdão e foi nomeado assistente de Missão".

⁶⁵⁴ KOCH-GRÜNBERG, 2006. p. 38. O autor afirma ainda que esses grupos não "chegam a ser inimigas entre si, se enfrentam com certa desconfiança", e indica os mais importantes sendo eles:

1. Mo'noikó, Mo(o)nöikó: moram no baixo Contigo e a Leste dele nas montanhas e chamam a atenção pela sua aparência musculosa e rasgos faciais rudes, com narizes largos. Entre os seus companheiros tribais do Surumú, eles têm algo de má fama, pela sua suposta bruxaria.
2. Os Makuschí do alto Tacutú são chamados Asepangong, que têm fama de perigosíssimos "Kanaimé" (assassinos ocultos e bruxos). Lá, não se pode cuspir. Eles metem o cuspe numa caixinha de bambu, realizando bruxaria sobre ela, levando as pessoas à morte.
3. Kenólo, nas cabeceiras do Contigo. Supostamente, eles amplificam a maioria das palavras com a sílaba "-džo".
4. Os Tewäyá moram na assim chamada "Maloca Bonita" nas ladeiras Sul-orientais da serra de Mairará, no lado esquerdo do médio Surumú, - alguns também no alto Majarý. A "Maloca Bonita", uma vila maior de umas dez casas, é uma recente fundação missionária. Os habitantes são de distintas tribos.
5. Os Makuschí do Maracá são chamados Eliáng. A língua deles mostra diferenças dialetais do Makuschí.

“presteza”, e simpatia, “de caráter pacífico e submisso inato”, no século XIX, os Wapichana estavam em contato com os brancos e não indígenas intensamente. Koch-Grünberg nos diz que a sua prolongada interação com a população mestiça e branca fez com que eles “perdessem” as suas particularidades e, “em parte, resultam já bastante desmoralizados. “Servem como mão de obra, como vaqueiros e como remadores. Muitos deles já falam o português. Mais cedo ou mais tarde, também eles terão desaparecido como unidade tribal, integrando-se na população mestiça [local], semicivilizada”.⁶⁵⁵

Foram amplamente empregados como “vaqueiros do Rio Branco” no século XIX. Moravam quase que exclusivamente nas savanas (lavrado). Segundo dados do CIRD - Centro de Informação Diocese de Roraima, os Wapichana se dividem em Vapidiana verdadeiros e Aturaiu, pouco diferem entre si, e no século XIX “já tendiam a desaparecer”.

Com a chegada dos Caribes e, particularmente, dos Makuxi, os Wapixana tiveram que defender o próprio território. No curso desta longa inimizade, que continuou até a metade do século XIX, os Wapixana foram obrigados a recuar para o sul, fixando-se na área que ocupam atualmente.

Na época da viagem do Coudreau (1883) já estavam lá, apesar de Koch Grünberg ter encontrado alguns grupos espalhados ao norte do Território.

A parte final desta migração aconteceu após as guerras com os Makuxi e, por isso, não existe uma divisão rígida das áreas destes povos, mas, até hoje, existem malocas Makuxi e Wapixana numa mesma região e até malocas mistas.⁶⁵⁶

Há uma concordância entre os autores que houve por anos uma divergência entre os do grupo Karib e os Aruak. Com os Macuxi e os Wapichana não foi diferente. Na segunda metade do século XIX, com a dispersão dos Wapichana para o sul do rio Branco, o “conflito amenizou”.

Uma associação que os unia era uma crença cosmológica na existência de um Kaneima⁶⁵⁷, um espírito maligno que esporadicamente assolava suas aldeias. Richard Schomburgk, em sua terceira passagem pela região disse que pouco antes de sua chegada no lugar de Waraputa vários macuxi foram até seu encontro oferecer frutos e, troca de outros artigos, entre eles havia um menino de uns dez ou doze anos que sofria de “hidropisia em sua fase mais avançada”, a festa e as trocas foram interrompidas, e o menino morrera quatro dias mais tarde, e “Kanaïma foi, é claro, responsável pela morte”.⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ idem. op. cit. p. 72.

⁶⁵⁶ Índios de Roraima: Makuxí, Taurepang, Ingarikó, Wapixana. Coleção histórico-antropológica nº1. CIRD - Centro de Informação Diocese de Roraima, 1989. p. 70

⁶⁵⁷ Pronúncia: kuh-nye-mah. Kanaïma são espíritos vingadores ou humanos possuídos por tais espíritos no folclore dos grupos nativos da Guiana Britânica e no Noroeste do Brasil.

⁶⁵⁸ SCHOMBURGK, 1922. op. cit. p. 251.

In the demonology of the Macusis, Akawais, Wapisianas, and Arekunas, this kanaima plays quite a peculiar part. It appears to be not only the personified desire of man's revenge but in general the author and source of all evil, yet without developing into a distinct individual Evil Spirit - to put it shortly, it is a Proteus without definite shape and fixed conception.⁶⁵⁹

Schomburgk percebeu que entre os índios da região o kaneima dentro das cosmogonias desempenhava um papel de não apenas expressar o desejo de vingança do homem, mas além é a fonte de todo mal, porém não é personificado num espírito individual. É importante perceber assim, que mesmo com conflitos físicos, no plano cosmogônico, as perspectivas de mundo cruzavam as narrativas no “pensamento selvagem”.

No oeste do rio Branco, de acordo com Koch-Grünberg os Wapichana ocupavam a margem direita do baixo Uraricuéra, onde moravam em casas isoladas. Sua língua se diferencia dos demais do tronco Aruak. Já ao norte do Uraricuéra, viviam em “unidade interétnica” os Wapichana, os Macuxi e os Taulipáng, viviam lado a lado e “multiplamente aparentados entre si, os Wapischána de pais de grupos distintos, ou que falam, além da própria língua, também o makushí ou taulipáng, são chamados de Karapiä. Isso poderia servir como indício, como algumas etnias ‘mistas’, como os Ingarikó, poderiam ter-se formado”.⁶⁶⁰ Essa relação interétnica, mostra além de uma simpatia, uma união entre os povos e parte de sua idiossincrasia com relação a continuidade de sua etnia, essa etnogênese, para povos da Amazônia funciona como uma abordagem “teórica para pensar a hibridez e o sincretismo, que trata as tensões entre a ‘Nova Etnografia da Amazônia’ e a ‘Nova História da Amazônia’ com sutileza, ao envolver simultaneamente o estudo de ontologias indígenas e construções alternativas da história”.⁶⁶¹

Quem mais nos fornece informações dos Wapichana no século XIX, foi o viajante Henri Anatole Coudreaux, francês que se estabeleceu pela Amazônia. Esteve no Rio Branco, entre maio de 1884 e abril de 1885. Esse viajante se encontrou e registrou contato com os Wapichana, interessante é percebermos as diferenças entre as aldeias do mesmo grupo: as duas de Carapanatuba eram “muito pobres”, subindo o curso do rio, na desembocadura do Lago Grande

⁶⁵⁹ idem. loc. cit. tradução livre: “Na demonologia dos Macusis, Akawais, Wapisianas e Arekunas, este kanaima desempenha um papel bastante peculiar. Parece ser não apenas o desejo personificado de vingança do homem, mas em geral o autor e a fonte de todo o mal, mas sem se desenvolver em um espírito maligno individual distinto - resumindo, é um Proteu sem forma definida e concepção fixa”.

⁶⁶⁰ KOCH-GRÜNBERG, 2006. op. cit. p. 74.

⁶⁶¹ HILL, Jonathan. *Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história*. Traduzido por Meggie Rosar Fornazari. p. 35. Disponível em: DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2013v15n1-2>

do Jacaré, estava a aldeia de Inajatuba, esta era mais importante que Carapanatuba; era composta por quatro cabanas.

La population se compose de Ouapichianes descendus du Haut Rio Branco. Dans l'interieur, sur Jes bords de la rivière qui tombe dans le lac d'Inajatuba, se trouvent des campos qui communiquent peut-etre avec ceux du Barauana. Il existe dans Jes campos d'Inajatuba des breufs sa- vages que les Ouapichianes du village vont chasser. *Les seigneurs du lieu sont Jes quatre indiens Gaetano, Maximiano, Simao et Laoriano. Ils parlent plus ou moins le portugais.*⁶⁶²

Na visão do viajante, Inajatuba era “mais organizada”. Um ponto interessante era o fato de que por existir campos na região, os Wapichana podiam se comunicar com os Baruana. Em Inajatuba também haviam líderes Wapichana, “senhores do lugar” que eram em número de quatro: Gaetano, Maximiano Simão e Laoriano, que falavam “um pouquinho” de língua portuguesa. Esses líderes, eram, possivelmente, os que estabeleciam contato interétnico e “consultados” pelos diretores de índios da província.

Numa tarde, o viajante chegou a Ouainiame, na área de Maracachite, localidade Wapichana, nisso:

Ouainiame. - Nous arrivons au village ouapichiane de Ouainiame, compose de trois cases propres 'et confortables, celles de Jose Capiuara, de Raymundo et de Clementino. Deja, ici, personne ne parle plus ponugais. Ouainiame est sur une colline dominant des bas-fonds inondes. De Maracachite a Ouainiame, en six heures de marche, nous avons traverse plus de trente fois des rivières, des ruisseaux, des marais ou des bas-fonds. C'est trois mois plus tard qu'il eut fallu commencer ce voyage. En decembre et en janvier, et jusqu'en mars, si la repiquete de Boyassu n'est pas forte, igarapes et miritizals sont a sec, et les grandes rivières sont sans eau aux passages.⁶⁶³

A aldeia wapichana, (Ouapichiane, na escrita de Coudreaux), era composta por três malocas, e seus líderes eram os indígenas José Capiuara, Raymundo e a de Clementino. Nessa aldeia, ninguém falava português. Havia também no oitocentos uma região no rio Branco denominada de Paraouname, habitada por wapichana que formavam um pequeno grupo de cerca de vinte e cinco indivíduos, sendo homens, mulheres e crianças que segundo Coudreaux

⁶⁶² COUDREAUX, Henri Anatole. 1886. *Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au haut Trombetta* (mai 1884—avril 1885). Rouen: Imprimerie de Espérance Cagniard, 1886. p. 18. Grifos meus. Trad. livre: “A população é composta por Ouapichianes descendentes do Alto Rio Branco. No interior, nas margens do rio que deságua na lagoa de Inajatuba, existem campos que podem se comunicar com os de Barauana. Nos campos de Inajatuba há cervaças silvestres que os ouapichianes da aldeia vão caçar. *Os senhores do lugar são os quatro índios Gaetano, Maximiano, Simão e Laoriano. Eles falam mais ou menos português.*” (Grifos meus).

⁶⁶³ idem. op. cit. p. 36. Trad. livre: “Ouainiame. - Chegamos à aldeia Ouapichiane de Ouainiame, composta por três cabanas limpas e confortáveis, as de José Capiuara, Raymundo e Clementino. Já aqui ninguém fala mais português. Ouainiame fica em uma colina que domina as terras baixas inundadas. De Maracachite a Ouainiame, numa caminhada de seis horas, cruzamos rios, córregos, pântanos ou baixadas mais de trinta vezes. Três meses depois, foi necessário iniciar esta jornada. Nos meses de dezembro e janeiro e até março, se a safra de Boyassu não for forte, os igarapés e miritizais ficam secos e os grandes rios ficam sem água nas passagens”.

vivam “separados de todas as relações, não apenas com o mundo civilizado, mas também com o mundo selvagem. As vezes chegam a quatro anos sem receber visitantes. Seus vizinhos, os Atorradis, praticamente não se comunicam com eles”.⁶⁶⁴

Os Wapichana de Paraouname eram um grupo isolado, sem muito contato com outro grupos de wapichana, ou de outros nações. Parece que Coudreaux fora o primeiro branco que eles viram, embora soubessem da existência de “brancos”. Também somente com a visita do viajante foi que eles viram tecidos, sabres e machados. Tinham alguma instrumentação de ferro, umas “facas ruins”.

Ils vivent fort miserables, nes, aventurant guere a la chasse, par peur des Canaemes leurs voisins, ne pechant pas faute de lacs ou de rivières. Je m'arretai la une quinzaine de jours a chasser, et franchis, accompagne de mes fideles de Maracachite, les sources tres rapprochees les unes des autres du Repunani, du Cuyuuini, du Yaore. Mais je ne pus determiner, ni Louc ni les gens de Paraouname a passer avec moi la chaîne de partage, pour voir ces terribles Chiricoumes qui font tant de peur a leurs voisins.⁶⁶⁵

Interessante essa colocação do viajante com relação a esse grupo dos Wapichana. É possível que haviam outros grupos da etnia que se estabelecessem “isolados” dos demais. Mas, na literatura especializada, esse grupo de Paraouname foi o único referenciado por Cordreaux nessa categoria. Percebemos assim que a diversidade cultural entre os indígenas do Amazonas em nenhum aspecto “caminhava para a extinção” como propagava a intelectualidade do período, longe disso, esses grupos “nativos” multidiversos, estavam cada vez mais “aparecendo”; como ensinou John Manuel Monteiro é preciso inverter do etnocídio para a etnogênese, destacando que desde o período colonial por ele pesquisado, a “característica da política dos índios nem sempre foi percebida pelos observadores europeus, que tendiam a retratar os índios recalcitrantes como verdadeiros selvagens, que hostilizavam os brancos em função da sua natureza bruta”.⁶⁶⁶

Um destaque interessante fornecido por Coudreaux foi sobre a vida e organização doméstica dos wapichana. O viajante destacou uma vida ativa, mista e peculiar (embora o mesmo tenha considerado que a vida dos wapichana era “quase idêntico aos dos demais índios

⁶⁶⁴ idem. p. 48

⁶⁶⁵ idem. loc. cit. Trad. livre: “Eles vivem muito miseráveis, dificilmente se aventurando a caça, por medo dos cananeus seus vizinhos, não pescando por falta de lagos ou rios. Parei ali quinze dias para caçar e atravessê, acompanhado pelo meu fiel Maracachite, as fontes muito próximas umas das outras de Repunani, Cuyuuini, Yaore. Mas não pude determinar, nem Louc nem o povo de Paraouname, passar comigo a cadeia de partilha, para ver esses terríveis Chiricoumes que amedrontam tanto seus vizinhos”.

⁶⁶⁶ MONTEIRO, John Manuel. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Livro Docência em Enologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo) Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2001. p. 75.

em geral”), vemos interfaces da particularidade do grupo. O grupo tinha uma agricultura de roçado, um fabrico de armas e instrumentos de pesca. o autor do relato fala num “comércio com viagens de lazer” que se tratava de mais um tipo de trocas entre os habitantes e os transeuntes da região, nessas situações acontecia “a troca de um adorno por um instrumento musical, uma arma por um cachorro, um ralador de mandioca por uma faca, servem como pretexto”, Coudreaux não deixou de criticar o “pouco aproveitamento” dos gêneros disponíveis entre os indígenas, considerando que os “elos” da vida doméstica eram “bastantes frouxos”.

O principal gênero era o milho. Todos os wapichana o colhiam.

Ils recoltent tous du mais ne s'en ser vent que pour en faire du cachiri. On trouve des roças de canne a sucre et ils n'utilisent la plante qu'en en machant la pulpe pour se desalterer. Ils ont cependant des moulins primitifs a broyer la canne. Un gros pieu est fixe en terre. Un trou pratique dans le grossier appareil donne passage a un baton appuyant sur une espece de dent taillee dans le pieu. On prend la canne entre le baton et la dent et le jus s'ecoule. Une autre dent a ete taillee un peu plus bas pour que le jus ne tombe pas a terre. Un grand coui est installe au-dessous de cette seconde dent. Un homme fait levier avec le baton, un enfant maintient la canne en pression. C'est tres lent et assez sale. Les Indiens n'utilisent qu'en cachiri le jus ainsi recueilli. Meme igno- rance pour ce qui est du tabac. Ils en recoltent de qualite superieure, mais leur mode de preparation est detestable.⁶⁶⁷

Mais um grupo indígena que choca um viajante pelo apreço e valorização da bebida caxiri. O caxiri além da fermentação natural que preparada em grandes quantidades num trabalho coletivo como narra Coudreaux, era o símbolo da alegria, das boas vindas, e da benfazeja entre as etnias da Amazônia. Uma particularidade é que entre os grupos do rio Branco, a base era o milho fermentado, nos rios Negro, Amazonas, Javari, a base era/é a macaxeira. O caxiri era feito durante a derrubada do plantio das roças, e ainda hoje é marca de comunidades indígenas do Amazonas, e da Amazônia.

Outro elemento que encontramos no relato é o plantio da cana, lemos todo um cenário, com “moinhos primitivos”, estacas, e muitos aparelhos ao modus amazônica de fazer. Interessante é vermos o movimento, a dinâmica dentro da comunidade Wapichana, diferindo assim do discurso

⁶⁶⁷ COUDREAUX, 1886. op. cit. p. 57. Trad. livre: “Todos eles coletam milho, mas só o usam para fazer caxiri. Tem roças de cana e elas use a planta apenas mastigando a polpa para matar a sede. Eles têm, no entanto, os moinhos primitivos esmagavam a cana. Uma grande estaca é fixada no chão. Um prático orifício no aparelho grosso dá passagem a um pedaço de pau pressionando uma espécie de corte de dente na estaca. Nós levamos a cana entre o palito e o dente e o suco flui. Outro dente foi cortado um pouco mais baixo para que o suco não caísse no chão. Um grande coui [sic.] é instala abaixo deste segundo dente. Um homem usa o bastão, uma criança mantém a bengala sob pressão. É muito lento e bastante sujo. Os índios usam apenas o suco coletado no caxiri. Mesmo ignorante de tabaco. Colhem de alta qualidade, mas a forma como são preparados é detestável”.

que os indígenas eram “ociosos, vadios e estavam a ermo”. O suco coletado do caxiri tinha bastante apreço entre os wapichana.

Além dos instrumentos da pesca, Coudreaux destacou uma produção de cabaças entre os wapichana, de forma “esférica ou ovoide”, essas cabaças, cujas eram perfuradas com orifícios na extremidade superior e o vaso decorado com arabescos variados, desenhado com tinta de jenipapo. O viajante ficou “desapontado” pelo fato de a preparação de venenos não ser um dos ramos de sucesso entre os wapichana, como o é entre outros grupos.

Além de Macuxi e Wapichana. Em 1881, estava em construção a “estrada para o Rio Branco”, um dos principais interlocutores da empreitada foi o engenheiro Alexandre Haag, muito requerido pela província do Amazonas, realizando muitas coisas por lá. Na manhã do domingo, 27 de novembro de 1881, Haag, informou que os grupos que ainda existiam no Rio Branco e seus tributários eram muitas, sendo a maior delas os Jaricuna, que habitavam as cabeceiras do Urariquéra. Eram, segundo o narrador “índios robustos, valentes e vivem embrenhados na mata virgem, evitando o mais possível qualquer relação com os civilizados. São temidos pelas outras tribus com as quaes vivem em guerra constante”.⁶⁶⁸

Nos caminhos dos rios da Amazônia, o rio Uraruquéra, denominado atualmente de Uraricoera,⁶⁶⁹ em confluência com o rio Tucutu, formam o Rio Branco em sua extensão.

Além dos Jaricuna, mais adentro das matas ao redor do Uraruquéra, estavam os “Porocotós, Saporás e os Aniuauques”, esse último grupo era segundo o engenheiro ainda “pouco conhecida”, o ano era 1881. “Todas ellas vivem em pequenos grupos commandados por tuchauas, errando pelas mattas, sem moradia fixa nem occupação; n’um verdadeiro estado nomado”. A alimentação destes grupos era na base de frutos silvestres e foram apontados por Haag como “sem ambição”.

Havia também os Atuaraiu, que habitavam as cabeceiras do rio Rupunury, atualmente denominado Rupununi, curso d’água do sul da Guiana. Haag, apontou que os Atuaraiu eram “uma bonita tribo”, que “graças aos incansaveis esforços dos missionarios anglicanos, estão já estes índios civilizados; vivem n’uma importante povoação, teem/ igreja, escola para ambos os sexos, aprendem officios e occupam-se na agricultura. Estes índios teem a cutis clara, são

⁶⁶⁸ JORNAL Amazonas. Nº. 655, anno XVI. Domingo, 27 de novembro de 1881. p. 01 Acervo da Hemeroteca Digital da BN. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=>.

⁶⁶⁹ Alguns geógrafos e especialistas dizem que o Uraricoera é uma extensão, um prolongamento do Rio Branco, ou o próprio Rio Branco com outro nome. Na tradição/tradução indígena local, dos grupos do rio Branco o termo Uraricoera é derivante dos termos *uari*, uma espécie de paralisante tóxica que certos grupos usam como timbó, e *coera* que entre outros pode significar “velho”.

robustos e dados ao trabalho”.⁶⁷⁰ Os grupos indígenas do Rapununi, além da tez apontada como “mais clara”, foram considerados “bonitos” pelo fato de estarem “mais civilizados” pela presença da missão anglicana na região.

Nas cabeceiras do rio Caraterimani, atual Catrimani, que percorre o município de Caracará, habitavam os “os Pauchianas, os Bahuanas e os Cherianas”. Esses viviam em aldeias onde cultivavam em “pequena escala a mandioca, milho e bananas; também extraem salsaparrilha e piassaba, que vendem aos negociantes de Barcellos (Rio Negro) a troco de gêneros”.

Os Jauaperys todos os anos apareciam em sobressalto os povoados do baixo Rio Negro, apareciam também na margem esquerda do Rio Branco entre o lugar do Carmo e a foz do Rio Branco. Jauaperys eram os que transitavam entre o Negro e o Branco boa parte do ano.

A zona compreendida entre os rios Urariquéra e o Mucajahy é habitada por índios Pauchianas, é habitada por índios Pauchianas, Macuxys e Uapichanas.

São os índios do campo; vivem em pequenas malocas e ocupam-se com o cultivo da mandioca, tabaco, milho, macacheira, bananas, e alimentam-se de caça.

Teem grande propensão e gosto para a agricultura e poderão ser aldeados com facilidade.

Nos trabalhos da abertura da picada empreguei 10 índios Uapichanas e 2 Macuxis, e folguei em reconhecer nelles homens laboriosos, de caracter brando, inteligentes, probos e excessivamente obedientes.

Infelizmente estes pobres índios andam sempre afugentados, oprimidos e pôde-se dizer escravizados pelos civilizados.⁶⁷¹

Aqui o engenheiro Haag menciona os Wapichana e os Macuxi, junto com os Pauxiana. Eram grupos “do campo”, interessante a descrição de suas malocas como pequenas, corrobora o apontado anteriormente pelos irmãos Schomburgk e por Codreaux, que passaram um pouco antes. Agora o cultivo de gêneros era multidisciplinar. Permaneciam com apreço pela agricultura e seriam “aldeados com facilidade por seu caráter manso”; Haag não deixa de mensurar o medo que afugentava esses grupos pois sua relação com “os civilizados” partia sempre de hostilidades para com eles. Os regatões se dirigiam ao governo que mandava um expresso autorizando sua entrada nas malocas buscando indígenas “com ordens terminantes de os fazer por bem ou á força! O pobre índio vê-se na dura necessidade de abandonar a sua choupana, roça, finalmente o que também lhe é caro - a família, e vem humilde e submisso apresentar-se ao seu patrão (senhor)”.

⁶⁷⁰ *ibid.* loc. cit.

⁶⁷¹ *idem. ibid.* Os grifos são meus.

Como recompensa destes sacrificios e de 60 a 80 dias de pezado trabalho acompanhado ás vezes de maltratos (o que não é raro), recebe elle do tal patrão como pagamento 1 libra de polvora, 2 de chumbo e 1 caixa de espoletas, 4 metros de panno grosso e 1 verga de sabão!

E o misero indio vê-se obrigado a soffrer calado este duro tratamento, pois a quem iria elle fazer a sua queixa e pedir protecção, si as autoridades locaes são as primeiras a abusar da sua posição para deturpar o fructo do seu trabalho?⁶⁷²

Alexandre Haag faz uma denúncia e mostra a situação da hostilidade ligada ao trabalho indígena. Tecnicamente, o período do trabalho indígena era de dois a três meses, pela região do Rio Branco, esses dias eram acompanhados de maus-tratos, pior eram os pagamentos que segundo o engenheiro, eram irrisórios e muitas vezes recebiam com elementos sem valor. A espoliação contra os indígenas por parte do poder público ao qual estava tutelado era que as próprias autoridades abusavam deles. Era uma rede de negligência e de jogo de interesses e necessidades, um *quid pro quo* no qual os índios eram o centro da atuação.

No fim da década de 1880, parecia que as atenções para com os povos do Rio Branco tornavam-se pautas nas decisões administrativas provinciais. Em ofício emitido em 09 de julho de 1888, o presidente mandava a região e seus afluentes dois missionários com o objetivo de estabelecerem um lugar propício para “o aldeamento dos indios da fronteira do imperio com a Goyana ingleza, expedindo na mesma data ordens ao commandante do forte de S. Joaquim para prestar-lhes todos os auxilios de que carecessem, compatíveis com as suas atribuições”.⁶⁷³

Conrado Jacob também afirmou que em 11 de junho o comando das armas nomeou um oficial para chefiar o forte de São Joaquim, o mesmo seguiu de imediato junto com alguns praças, afim de reforçar “o pequeno destacamento alli existente, para melhor garantia do territorio do estado n’aquelle ponto do imperio com recommendações de proceder sempre com indispensavel critério e prudencia”.⁶⁷⁴ Os indígenas mais uma vez estavam se tornando-os “as muralhas do sertão”, assim como na colonização, ao fim do século XIX, o interesse para com os povos do rio Branco estava além da questão econômica, a província e o próprio império visavam, assim como outrora,

formar no rio Branco uma barreira contra invasões ao vale amazônico, mas, note-se, uma barreira humana; desta perspectiva, a submissão dos índios, como vimos,

⁶⁷² idem. ibid.

⁶⁷³ EXPOSIÇÃO com que o exm. Sr. Coronel Conrado Jacob de Niemeyer passou a administração da Provincia do Amazonas ao exm. Sr. Coronel Francisco Antonio Pimenta Bueno, em 10 de janeiro de 1888. Manáos: Typ. do Commercio do Amazonas, 1888. p. 18. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=8>.

⁶⁷⁴ idem. loc. cit.

premissa fundamental no projeto colonizador português para a Amazônia como um todo, neste caso seria, mais do que nunca, um imperativo.⁶⁷⁵

A “questão do Pirara” nesse momento parecia alcançar seu ápice e o aparente conflito entre o império brasileiro, e a império britânico, que detinha a propriedade da Guiana tornava-se pungente. Criou-se uma armada por parte da província envolvendo missionários, soldados e indígenas. Os missionários partiram ao rio Branco no dia 10 de junho, um dia após a nomeação, em 03 de dezembro enviaram um relatório na qual apontam como necessária “a catechese e civilização dos selvicolas que habitam às margens do rio Branco, Arariquera e Tucutú, porquanto a indiferença da parte do governo desta provincia concorrerá certamente para que os missionados inglezes, que os visitam, consigam attrahil-os para a Goyana”. A batalha também tendia para o campo da fé. Era preciso também assegurar as almas na fé católica.

Pimenta Bueno, presidente da Província em junho de 1888 afirmava que desde que assumira a presidência, tratou de “reconhecer o vale do rio Branco” e dando-lhes o adendo de “o maior dos tributários do Rio Negro”,⁶⁷⁶ o mesmo partiu rumo a região em 25 de fevereiro daquele ano. A região banhada pelo Branco era uma das mais interessantes da província “não só considerada pelo lado pastoril, como tambem pelo da civilização dos indios e mais ainda por motivos internacionaes que se referem a incontestaveis direitos do Brazil, postos em dúvida pelo governo Britanico, o que tem dado lugar a continuar em neutralidade parte do nosso territorio desde 1842”.

Os indígenas do Rio Branco, participaram assim ativamente das atividades da província no longo do oitocentos, e juntamente com os dos demais rios do Amazonas, atuavam na história com seus corpos, ações, e anseios no cotidiano provincial.

As imagens seguintes, fotografias feitas pelo conde Ermano Stradelli apresentam “brasileiros e indígenas da Amazônia – Rio Branco, em 1889. O viajante apresentou um grupo diversificado de gentes do Rio Branco, “misturando” etnias e o que ele denominou brasileiros, possivelmente, caboclos ou mestiços. É interessante percebermos alguns pontos: a presença de mulheres e crianças, a espacialidade e o entorno onde as fotos foram produzidas, não se trata de estúdios, mas de localidades de habitação, e/ou de trabalho.

⁶⁷⁵ FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991. p. 128.

⁶⁷⁶ EXPOSIÇÃO com que o Exm. Sr. Coronel Dr. Francisco Antonio Pimenta Bueno passou a administração da Provincia do Amazonas ao Exm. Sr. 2º vice-presidente T.^{te} C.^{el} Antonio Lopes Braga, em 12 de junho de 1888. Manáos: Typ. do Jornal do Amazonas, 1888. p. 20, 21. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=8>.

Imagem 51: Brasileiros e populações indígenas da Amazônia [Rio Branco]
Trad. liv. brasileiros e indígenas da Amazônia [Rio Branco]



Autor: Conde Stradelli, possivelmente, 1887-1889. Rio Branco

Acervo: Società Geografica Italiana Onlus

Disponível em: archiviofotografico@societageografica.it

Uma diversidade de gentes, essa fotografia mostra-nos diferentes composições étnicas que compunham a região do Rio Branco no oitocentos, com destaque aos indígenas wapichana e macuxi. As mulheres em primeiro plano trajam vestidos a moda da época, os cabelos presos, contrastam com a usualidade do solto. Os homens, em pé, também vestidos uns de paletó, inclusive mostra a distinção social, pelas vestes podemos sentir tais definições. Ao fundo, vemos uma residência, tratasse, possivelmente de uma residência de umas das “fazendas” do rio Branco e essas pessoas seriam além dos donos e dirigentes da fazenda, os caseiros, as cozinheiras, lavadeiras, e seus filhos que residiam ali. O formato da casa, remete a uma “casa de fazenda”, mais campestre, de madeira. A mulher sentada ao centro, de preto era a avó, a matriarca, possivelmente viúva. Atentemos para a segunda mulher sentada no sentido da direita para a esquerda, é uma mulher negra, que segura um bebê branco, provavelmente filho de uma das mulheres que ladeiam a que está ao centro de preto. Os homens e suas fisionomias mostram uma diversidade: vemos negros, caboclos, mestiços, “brancos”, e indígenas, vários indígenas.

Imagem 52: Brasileiros e populações indígenas dell'Amazzonia [Rio Branco]
Trad. liv.: brasileiros e indígenas da Amazônia [Rio Branco]



Autor: Conde Stradelli, possivelmente, 1887-1889. Rio Branco

Acervo: Società Geografica Italiana Onlus

Disponível em: archiviofotografico@societageografica.it

Já esta fotografia, apresenta um outro contexto do Rio Branco: a densa floresta, que circundava a região. É uma cena de trabalho, na qual chama a atenção a presença do garotinho em primeiro plano que nos encara, e dois lactentes: um no colo de um homem à esquerda, seu pai, possivelmente, e o outro no colo de uma mulher ao centro. Parece um ambiente hostil para tais personagens, mas estavam ali com seus pais. Os homens estão armados, era parte de seus ofícios, deveriam ser caçadores, peões e mateiros, as três mulheres de pé ao centro contrastam com a “masculinidade” forte da cena fotografada. Mais uma vez o viajante representou aqui a diversidade de gentes do Rio Branco no século XIX, gentes essas sempre compostas por wapixana e macuxi.

7.2. Os Aruak rionegrinos: Baré, Baniwa e Werekena

Aruak corresponde ao nome de uma língua comum falada por diferentes grupos indígenas da América. Segundo especialistas nas línguas indígenas, os grupos contatados por Colombo quando sua chegada a América, eram falantes de Aruak.⁶⁷⁷ Em estudos indígenas é

⁶⁷⁷ A história da América Ameríndia mostra que nesse período do contato inicial com os europeus, os Aruak e os Karib habitavam e disputavam a região das Antilhas, na atual América Central. A partir desse momento, tal como aconteceu com o nome Karib que passou a denominar o território, Caribe atual, o nome Aruak passou a ser designar um conjunto de línguas no interior da América do Sul.

importante vermos a identificação da língua para por meio dela estabelecermos a trajetória do grupo. Se fala o Aruak na região norte da América do Sul, entre os povos que residem na área dos rios Orinoco, Negro e seus afluentes, principalmente o Rio Içana.

No Brasil, os Aruak são agrupados de acordo com a região que habitam. O rio Amazonas delimita as localidades dessa população, ao norte desse rio temos diferentes grupos falantes Aruak. “Os *Baniwa* do Rio Içana, afluente do Rio Negro, compreendem um grande número de pequenos grupos distribuídos ao longo de todo o curso do rio e de alguns outros rios próximos. Cada um destes grupos fala dialeto próprio, mas com poucas diferenças entre si”.⁶⁷⁸ Numa região próxima, vivem os *Warekena* que compreendem grupos abrigados no Rio Xié, outro afluente do Negro, cuja “língua difere muito pouco da de seus vizinhos, os Baniwa”, um grupo Aruak interessante são os Tariana, que hoje pouco falam de seu idioma, uma vez que migraram do rio Içana para a região do Rio Uaupés, esse povo “adotou a língua de seus novos vizinhos, os Tukano. Parece que apenas o grupo chamado Íyemi continua mantendo a língua Tariána, que é também muito próxima da língua dos Baniwa do rio Içana”.⁶⁷⁹

Os falantes Aruak estão espalhados por quase todo o território brasileiro, e ao longo de sua história passaram por diferentes momentos da readaptação linguística e etnogênese, ampliando a estrutura dialetal ao longo dos rios da Amazônia. Dentro dessa diversidade, neste item irei apresentar a etnohistória de três grupos que de maneira generalizada no século XIX, foram classificados como “índios do Içana”, ou “do Alto Rio Negro”.

Esses três grupos rio-negrinos formavam ao longo do rio Negro, o “povo do rio”. Ambos ainda hoje são alocados majoritariamente na região do Alto Rio Negro, mas, sabemos que ao longo do oitocentos eles viviam e migravam em diferentes localidades ao curso do rio, não apenas na região mais longínqua e isolada da província, na “cabeça do cachorro”⁶⁸⁰, onde vivem a mais de 3 mil anos provavelmente, os Aruak: Baré, os Werekena e os Baniwa, predominantemente nos rios Içana, Xié, afluentes do Negro.

Essa região é considerada terra sagrada, berço pátrio de grupos indígenas que há séculos da ocupação humana estão ali inseridos. Os Baré que juntamente com os Werekena vivem ao

⁶⁷⁸ BITTENCOURT, Circe Maria, LADEIRA, Maria Elisa. *A história do povo Terena*. Brasília: MEC, 2000. p. 14.

⁶⁷⁹ *idem*.

⁶⁸⁰ A “Cabeça do Cachorro” é uma região localizada no extremo noroeste do Brasil, no estado do Amazonas. É uma região fronteira com a Colômbia e a Venezuela. É conhecida por esse nome em razão do desenho formado pela linha demarcatória do Brasil com seus países vizinhos que lembra uma cabeça do animal quando que com a boca aberta. A região teve seus limites demarcados em 1907 pelo Tratado de Bogotá, que definiu as atuais fronteiras entre a Colômbia e o Brasil. Atualmente, a região possui diversas áreas de terras indígenas demarcadas oficialmente.

longo do Rio Xié e no alto curso do Rio Negro para onde migraram compulsoriamente em detrimento do hostil encontro/confronto com os não indígenas.

Baré e Werekena tiveram uma história de resistência, marcada especialmente aos no século XIX pela violência e exploração no trabalho extrativista, e no decurso deste século nos seringais. Mesmo sendo de origem linguística Aruak, hoje falam o Nheengatu, a Língua Geral que as carmelitas difundiram na Amazônia a partir da colonização, e o português, sendo assim, um grupo bilíngue.

Os Baré: um grupo étnico diferenciado no século XIX. Seus narradores afirmam com entusiasmo e alegria que o Rio Negro sempre foi berço deles, o qual ocupavam desde “Mauas até a cachoeira de Curucuí e Baburí no alto rio, local hoje denominada cidade de São Gabriel da Cachoeira”.⁶⁸¹ Possivelmente, esse grupo ocupou toda a calha do rio Negro, e lutando conquistaram seus espaços e por processos etnogênicos, e reinvenções cotidianas, permaneceram até nossos dias como o “povo do rio” Negro. O que sabemos de sua origem vem da tradição milenar oral que perpassa de geração a geração entre o grupo.

Por viverem no rio Negro, possivelmente, esse grupo foi um dos primeiros a contatar com os colonizadores europeus que adentraram o vale do Amazonas nos séculos XVI e XVII.

Para referenciar suas origens, os baré nos contam sua cosmogonia amazônica. “*Kuirí Açu panãram, maiê taá barrita iupirungá*”⁶⁸² a narrativa apresenta o amor quase proibido entre Mira-Boia, um “forasteiro” que vindo numa embarcação no Rio Negro alcançou uma aldeia de mulheres guerreiras que o submeteram a um teste de masculinidade gerando numa festa de lua cheia na qual Mira-Boia teria de dormir três noites com uma mulher do grupo que estivesse em seu período fértil, ao final Mira-Boia seria morto. O homem passou a conviver com o grupo por um longo tempo, até que gerasse um filho com a última mulher que era Tipa, a mais bela e mais jovem do grupo. O amor entre Mira-Boia e Tipa aconteceu e como o amante seria morto, Tipa o convenceu a fugirem no ciclo de lua nova quando as demais mulheres estaria em caça, fora da aldeia.

Ao fugirem, se alocaram num lugar distante sempre receosos com a possível descoberta das mulheres. A família do casal aumentara com os anos, porém nasciam mais meninos que meninas, o que causava misto de hesitações entre os irmãos homens. Mira-Boia e Tipa então, invocaram os espíritos da floresta para pedir orientação sobre a sua situação. Então, Tupana

⁶⁸¹ BARÉ, Bráz França. Baré-Mira Iupirungá: Origem do Povo Baré. In: HERRERO, Marina e FERNANDES, Ulysses. *Baré: povo do Rio*. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015. p. 31.

⁶⁸² “Agora eu vou contar para vocês a história da origem do povo baré”. BARÉ, Bráz França, 2015, op. cit. p. 32.

enviou um mensageiro, Poronominaré para ajudar o casal. Esse mensageiro, num entardecer tomou forma de homem e foi abrigado com a numerosa família e, observando seus fazeres por um longo período, e ensinando-os os fazeres necessários à vida: fazer canoas, remos, armadilhas, caça e pesca. Poronominaré também os ensinou como usar esses utensílios especialmente nos momentos da festa do *dabakuri*, em homenagem a Tupana, na reunião do *abari*, que relembra os ensinamentos dos antigos, e na festa *kariamã* na qual os curandeiros preparavam crianças para a purificação do espírito. Após, o Poronominaré os deixou e ordenou que voltassem a viver na terra da matriarca, Tipa e que os filhos homens desposassem das mulheres que ainda restavam no grupo. E então seriam grandes, numerosos e seriam chamados de Baré-Mira (povo Baré). A família assim o fez tendo êxito na conquista e agrupamento.

A família de Mira-Boia e Tipa aumentou consideravelmente com o passar dos anos, e aos poucos as inimizades entre o grupo surgiam. O local era pequeno para a grande intensidade de atividade nas roças, e nos seus cultivos então o casal resolveu separar cada família para diferentes localidades de margem a margem do rio, mas “as famílias se separaram realmente quando Mira-Boia e Tipa morreram”, e assim, originou-se o povo Baré e sua grande dispersão ao longo do Rio Negro, segundo os baré.

A partir de então, cada grupo passou a escalar seus jovens para as funções no grupo, uma para pajelança, um para o benzimento, um para as curas e etc.⁶⁸³

Após lermos a origem do grupo segundo eles mesmos, podemos considerar que a prática dos ensinamentos entre os “descendentes de Mira-Boia e Tipa”, foi e ainda o é uma constante no conjunto das crenças e da ritualística baré. Especialistas nesse grupo como Paulo Maia Figueiredo, mostram que os rituais e dos baré são uma maneira de mostrar as intrínsecas relações da “matéria das relações sociais, humanas e não-humanas, agenciadas nessas ocasiões”, sendo assim tipologias da sociabilidade baré vistas como “momentos de inovação do espaço convencional ameríndio”.⁶⁸⁴

Ao longo dos anos, os baré se tornaram populosos, revoltosos, festivos, negociadores, “invisíveis, silenciados”, e “dados como extintos”. Todavia, eles resistiram e de “sumidos” passaram cada vez mais a ser “visíveis”. Retornar a uma trajetória antiga, longínqua foge aos

⁶⁸³ Adaptado de BARÉ, Bráz França, 2015, op. cit. Há muito mais nesse mito fundador do povo baré, mas resumimos para essa tese por questão de “síntese de uma síntese”, uma vez que mesmo o autor Bráz França Baré referencia que algumas passagens não podem ser publicadas, por questões ritualísticas do povo.

⁶⁸⁴ MAIA FIGUEIREDO, Paulo Roberto. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional, 2009.

objetivos desta tese, e já há uma publicação considerável sobre a trajetória dos baré até mesmo em tempos da história antiga,⁶⁸⁵ focaremos no século XIX, nosso período.⁶⁸⁶

Entre 1830-1870, o rio Negro tornou-se um dos maiores distribuidores de mão de obra do Amazonas. Com a instalação da província em 1852, os povos da região do Alto Rio Negro tornaram-se o polo primordial da obtenção de indígenas para servirem de trabalhadores nas obras públicas. Como apontei anteriormente, os indígenas se tornaram “os braços e as pernas” da província, e ocasionalmente os presidentes provinciais organizavam idas a região objetivando angariar indígenas.

O fluxo era intenso, eram levadas de baré, werekena, baniwa, abacaxis, tarianos, e de outras etnias que eram levados a Manaus para ali exercerem ofícios nas obras públicas e nos particulares. Esses povos, em geral eram apontados como “semicivilizados” “em civilização” por dois motivos. O primeiro é o fato de já terem sido batizados na fé católica, o segundo corresponde ao domínio do português. Essa é uma característica interessante para estabelecermos um diálogo mais íntimo com os baré do oitocentos: nesse período, provavelmente eram poucos os que ainda falavam o aruak⁶⁸⁷, a maioria era falante do nheengatu que se tornou aos poucos a “língua dos baré”⁶⁸⁸, como parte do processo de diferenciação entre os próprios índios rio-negrinos do período e além depois. Desde o oitocentos, diferentes atividades e reinvenções cotidianas levaram os baré a se “diferenciarem” dos demais grupos rio-negrinos. Citando Silvia Vidal, Paulo Figueiredo apontou que epidemias, escravização, e inserção dos grupos indígenas no comércio europeu, e a política das missões e aldeamentos, a catechese e civilização e outros possibilitaram o surgimento dos Baré como “um grupo étnico diferenciado no século XIX”.⁶⁸⁹

De fato, a escassa documentação que nos apresenta os baré no oitocentos parte sempre desse princípio de “diferenciação” desse grupo. “Durante el Siglo XIX, la sociedad Baré aun mantenía una organización social compleja cuyas [...] La llegada de los europeos al Río Negro

⁶⁸⁵ Especialmente o trabalho de: NEVES, Eduardo Goés. Uma rede de fios milenares: um esboço da história antiga do Rio Negro. In: HERRERO, Marina e FERNANDES, Ulysses. *Baré: povo do Rio*. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015.

⁶⁸⁶ Embora por falta de documentação ou estudos específicos do século XIX que versem sobre os baré, recorreremos algumas vezes a escritos e fontes de períodos anteriores ao XIX para enfatizar o cerne da questão que permeia este capítulo.

⁶⁸⁷ “A língua baré, outrora falada pelos antepassados dos Baré do Alto Rio Negro, encontra-se hoje praticamente extinta”. Informação dada por: MAIA FIGUEIREDO, Paulo Roberto, 2009. op. cit. p. 33.

⁶⁸⁸ “De todo modo, o nheengatu é reconhecido no rio Negro como a língua dos baré [...]” MAIA FIGUEIREDO, Paulo. Os Baré do Alto Rio Negro: brevíário histórico. In: HERRERO, Marina e FERNANDES, Ulysses. *Baré: povo do Rio*. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015. p. 63.

⁶⁸⁹ MAIA FIGUEIREDO, 2009. op. cit. p. 48.

generó diversos procesos que casi llevaron a la desaparición física de los Baré”⁶⁹⁰, e consideramos que o fator determinante dessa lógica baré era fundamentalmente ligada a dinâmica linguística do grupo. A língua indígena na província do Amazonas era um dos fatores determinantes do “grau de civilidade”, bem como alvo de diferentes curiosidades e estudos.⁶⁹¹

Voltemos aos viajantes. Alfred Wallace de passagem pelos rio Amazonas e Negro destacou que havia uma diversidade de grupos “semicivilizados, os quais já perderam muito dos seus costumes e idiomas primitivos”, sendo desde perto de Santarém e estendendo-se por todo o curso do Amazonas e do Negro, bem como outros cursos d’água, a língua geral empregada em todas as localidades, quer fosse nas vilas e cidades, quer na hinterlândia, nas cidades mais povoadas, como Manaus, por exemplo, a língua geral era “usada indiscriminadamente com a língua portuguesa”. O viajante destacou ainda que nos rios Solimões e Negro, a língua geral era a única falada, mas que “perto das cabeceiras do rio Negro, na Venezuela, as línguas *baré* e *baniva* são as usadas entre os índios”.⁶⁹²

Nesse sentido, os baré no século XIX, foram “sumidos” pelo simples fato que sua língua estava em “desuso” na maior parte do Rio Negro, e estava esse grupo passando por um possível processo de “desindianização”, como propunha o estado e as agências no Amazonas provincial, por “deixarem sua língua”, e adotarem quase que totalmente outro idioma, os baré no XIX estariam na posição do “meio” como apontou Eduardo Viveiros de Castro, com este concordamos pois os baré rio-negrinos no XIX perceberam que para sobreviver era preciso “se esconder, se camuflar” de não indígenas para manter-se indígenas.

Isto é, de serem índios que se deixaram falsear, fraudar, pela promessa dos brancos (dos governos que lhes proibiram o vernáculo, do missionário que lhes proibiu os

⁶⁹⁰ VIDAL, Silvia. *Reconstrucción de los Procesos de Etnogenesis y de Reproducción social entre los baré de Rio Negro, siglos XVI-XVIII*. Tese de Doutorado, Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, 1993.

⁶⁹¹ Na revista de História do IHGB durante vemos diferentes estudos, ensaios, monografias que versam sobre as línguas indígenas do Amazonas. Adolpho de Varnhagen, na sessão de 1º de agosto de 1840, leu no silogeu sua “Memoria sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas do Brazil”, no qual enfatizava que com o conhecimento das línguas, se conseguiria “atrahir os selvagens oferecendo-lhes vantagens materiaes”, e convertê-los a fé cristã e ao trabalho. Ler mais em: Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1841., nº 09. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460> p. 53 et. seq.

Mais perto do Amazonas, especificamente na verdade, Antonio Gonçalves Dias, o poeta, ofereceu em 1854 o seu “Vocabulario da lingua geral usada hoje em dia no Alto Amazonas”, no qual o autor fez um levantamento de termos da língua geral traduzindo ao português. Fonte: Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1854., nº 16. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460> p. 553 et. seq.

⁶⁹² WALLACE, 2004. p. 174.

rituais e raptou os filhos, do comerciante que os converteu ao alcoolismo, do patrão que os transformou em “clientes”) *de que se se deixassem de ser índios, virariam brancos, e jamais viraram. Ficaram no meio*. Nem índio nem não índio, nem “cristão” nem “pagão”, ou pior, os dois ao mesmo tempo. Índio secreto, índio rejeitado pelos índios “verdadeiros” e pelos “brancos” verdadeiros. *Sofrendo em sua intercalaridade domesticada, mas gozando em seu indomável inconsciente indígena*.⁶⁹³

A expressão máxima dessa “intercalaridade domesticada” dos baré como de outros povos indígenas do Amazonas deu-se no oitocentos. É visível nas fontes até aqui apresentadas como os indígenas faziam com, agiam na lógica dos poderes, mas com uma finalidade diferente. No caso dos baré, é possivelmente concebível que “passaram despercebidos” a uma oficialidade provincial que pregava e mecanizava o locus administrativo visando a “desindianização”, especialmente nas regiões rio-negrinas próximas as cidades de médio porte. Porém eles, os indígenas estavam por lá, uns “não mais como índios”, mas também “ainda não brancos”. Essa proposição fica clara quando olhamos a cidade de Manaus no século XIX, na qual o discurso da modernidade e do progresso simplesmente alegou que não se tinha mais indígenas na cidade em pleno século no qual a província como um todo se movia para contornar “esse problema”.

Em 1857, quando os movimentos messiânicos do Alto Rio Negro estavam balançando aquela região, a mandado do poder provincial, o capitão Joaquim Firmino Xavier, que cuidava da construção das fortalezas militares de Tabatinga e do Cucuí, observou que os indígenas da região haviam fugido para as florestas circunvizinhas ou para o território venezuelano, devido aos maus tratos que recebiam e a pífia remuneração diária. O capitão destacou ainda que os soldados estavam naquela guarnição há uns quinze ou vinte anos, e tinham se casado com mulheres indígenas. Havia ainda na região 35 cabanas velhas que “ameaçavam cair em ruína, e que quase todo o povo - de origem baré, baniva e varecena – tinha ido para outras aldeias por causa de maus tratos”.⁶⁹⁴

Mesmo se deslocando para o território venezuelano, a epopeia dos baré no século XIX, parece não ter mudado com relação aos maus tratos e as espoliações. Robin Wright, antropólogo especialista nos grupos indígenas do Alto Rio Negro, nos informa que nas comunidades da Venezuela, a exploração se dava entorno da construção de barcos e da crescente extração de

⁶⁹³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O índio em devir. In: HERRERO, Marina e FERNANDES, Ulysses. *Baré: povo do Rio*. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015. p. 10. Os grifos são nossos.

⁶⁹⁴ CORRESPONDÊNCIA DOS MINISTÉRIOS DA GUERRA: Amazonas, relatório 10, 1858. Capitão Joaquim Firmino Xavier ao Presidente Amaral, 27 de outubro de 1857. Wright, 1915. Apud: HEMMING, John. *Fronteira Amazônica: a derrota dos índios brasileiros*. Trad. de Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009. p. p. 399, 400.

produtos da hileia. É possível que do lado venezuelano, os baré e o baniwa, aponta Wright vieram a experimentar “grande opressão deste sistema”.

Ainda acompanhando a teoria levantada por Robin Wright, concordamos que no início dos anos 1850, os Baré juntamente com os Baniwa começaram a identificar na opressão que vivenciavam elementos “para expressar sua rebelião durante os rituais realizados nos dias de santos católicos”. Isso dará origem aos messianismos do Alto Rio Negro, como apontamos anteriormente nesta tese, em meados do século XIX.⁶⁹⁵

O frei Iluminato Giuseppe Coppi, juntamente com o também frei Mathieu Canioni, estavam em 1883, no rio Negro, no Uaupés. Giuseppe Coppi, à medida que subia o Negro, confrontava os baré e os xingava “vagabundos, bêbados e imorais”.⁶⁹⁶

Narrar a história dos baré no século XIX, requer fazermos uma etnogênese. O grupo foi silenciado, considerado extinto. Mas, seguindo as ideias, de alguns antropólogos⁶⁹⁷ acreditamos que esse grupo preferiu, optou neste século em ser “outra coisa”, e com uma propriedade de “se diferenciar” esse grupo reconstruiu uma identidade peculiar, um “modus baré de ser”. Conseguiram falar diferentes línguas, navegar todo o curso do Rio Negro, e estar em todo o curso deste, até mesmo na área e no entorno de Manaus, onde hoje tem-se diferentes comunidades deles, reverberando sua presença na cidade desde de tempos mais antigos.

É importante vermos as formas que esse grupo utilizou para sobreviverem ao longo do preconceituoso e hostil oitocentos: fugas, inserções em outros grupos, “conversões”, “aceitações”, e principalmente reconfigurações identitárias. Fredrik Barth, nos mostra que em cada cultura, há uma unidade étnica correspondente. Essa visão forma um grupo limitado de pessoas. Cultura para esse teórico é entendida como uma maneira de descrever o comportamento humano. Acompanhando as ideias de Barth, cabe esclarecer que as diferenças culturais recebem bastante atenção dos estudiosos, porém, a composição dos grupos étnicos e a natureza de sua fronteira, são pouco pesquisadas. Assim, generalizações tornam-se empecilhos na produção de pesquisas culturais, na medida em que, tais ações não mostram as nuances as práticas sociais, em perspectiva detalhada, é o caso do conceito sociedade que se tornou abstrato, pois não apresenta as escalas micro, mostra apenas uma versão onde todos agem singularmente, não se ouve o “silenciado”, aquilo que é especial em se fazer história,

⁶⁹⁵ WRIGHT, Robin Michael. *History and religion of the Baniwa people of the Upper Rio Negro Valley*. (Volumes I and II). Ph.D. Dissertacion. Stanford University, 1981. p. 207.

⁶⁹⁶ COPPI, Frei Iluminato Giuseppe. La Provincia delle Amazoni. In: G. A. Collini (org.). Bolletino dela Società Geografica Italiana. 19,2 ser., 22(10). p. 140. Apud: HEMMING, 2009. op. cit. p. 413.

⁶⁹⁷ Especialmente Jonathan Hill, Eduardo Viveiros de Castro e Marshal Shalins.

apresentar que a realidade é sempre complexa, múltipla com diversos atores em formação constante, e os baré representam bem essa questão. Foram incorporados ao baniwas, aos werekenas, aos “civilizados”, e principalmente aos caboclos e tapuios, mas sem deixarem de ser baré temos a “ingênua suposição de que cada tribo e cada povo mantêm sua cultura através de uma indiferença hostil com relação a seus vizinhos, ainda persiste a visão simplista que os isolamentos social e geográfico foram fatores cruciais para a manutenção da diversidade cultural. [...]”⁶⁹⁸, assim:

Em primeiro lugar, torna-se claro que as *fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam*. [...]. Em segundo lugar, *há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados*. [...] *A interação desses sistemas não leva à sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias*.⁶⁹⁹

Por isso ainda hoje, os Baré se identificam como uma “identidade processual, composta por elementos heterogêneos, o que constitui como híbridas culturalmente e descentradas”⁷⁰⁰. Juliana Melo, ao estudar os baré na contemporaneidade na cidade de Manaus, apontou que ainda hoje o grupo mesmo sendo um coletivo indígena, os baré percebem e defendem sua “natureza heterogênea, misturada”, uma categorização primaz para o grupo, “afinal, os Baré se consideram misturados por uma série de questões: por compartilharem do imaginário rio-negrino, caboclo e “branco” simultaneamente, dando-lhe diferentes nuances”⁷⁰¹ que são caracterizadas pelos casamentos interétnicos, pela apropriação do nheengatu como língua pessoal, entre outros.

Os baré sempre estiveram presentes no Amazonas, em especial na área circunvizinha da atual capital. Acreditando no potencial da perspectiva e da silenciosa alma indígena, consideramos que durante o período provincial, boa parte da “gente morena que tanto ri” que estava em Manaus e nos seus arredores eram baré, uma vez que desde muito antes do encontro com o estrangeiro, “os baré dominavam a parte superior de Rio Negro e ocupavam ainda uma área vizinha aos Manáo, situando-se mais acima da cidade de Moura, num território extenso que abarcava grande população”.⁷⁰² Outrossim, o povo do rio estava no século XIX existindo e resistindo mesmo que de maneira generalizada. Mais que outros povos do Amazonas nesse período, os baré foram

⁶⁹⁸ BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000

⁶⁹⁹ idem. op. cit. loc. cit. Os grifos são meus.

⁷⁰⁰ MELO, Juliana Gonçalves. *Identidades fluidas: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus Contemporânea*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, UNB, 2009. p. 11

⁷⁰¹ idem.

⁷⁰² BESSA FREIRE, José Ribamar. *Manáos, Barés e Tarumãs*. Amazônia em Cadernos. Vol. 02 nº 2/3. Manaus: Universidade do Amazonas, Museu Amazônico, 1993, 1994. p. 165

incorporados a uma lógica genérica na qual eram apenas “índios”, levando sua etnia ser “esquecida” e quase nunca levantada em descrições e estatísticas provinciais, tornando-se “invisíveis”.

Os baré do rio Negro, estigmatizados como ainda são pelo fato de terem estado no meio do caminho por onde diferentes agentes da civilização – tropas de resgate, missionários, comerciantes, entre outros – *penetraram no rio Negro, acabaram tornando-se “invisíveis”, na medida em que seus diacríticos indígenas foram aos poucos sendo “eclipsados” em favor de um suposto afastamento de suas referências indígenas.* Com isso, foram logo tomados como os agentes de um *estado transitório (o de indígena) para um novo status (o de civilizados)*, ou, para ser mais direto, haveriam de “tornar-se brancos” para finalmente serem incorporados, ainda que parcialmente ou de forma deficitária, pela população brasileira.⁷⁰³

Com essa propositura, pensamos que no oitocentos, os baré optaram por não serem identificados como tal como uma estratégia de sobrevivência, e nisso o poder provincial os enquadraram em generalizações como “índios do Alto Rio Negro”, “índios do Xié, ou do Içana”, “índios falantes do português”, dentre outras, podendo com isso denotar como apontou Paulo Maia Figueredo “uma posição incômoda entre a população indígena e branca da região”.⁷⁰⁴

Os baré são assim um “índio-devir” no sentido que Eduardo Viveiros de Castro e Paulo Maia Figueiredo dão ao termo, uma vez que os baré “reconstroem suas respectivas formas de diferenciação num contexto de relações interétnicas intensas e bem antigas”⁷⁰⁵ na qual o processo de “transformação em branco” fica incompleto.

Acompanhando essas ideias, acreditamos que o “índio-devir” baré se ligou também ao fato da ampla dispersão, apropriação e representação cultural ao longo do rio Negro, e, no século XIX, com toda o seu aparato modernizante, os baré reinventaram suas artimanhas de defesa cotidiana ludibriando assim a lógica dominante de então.

Os Warekena. Irmãos no contexto amazônico rio-negrino dividem ainda hoje com os Baré o território do rio Xié no Alto Rio Negro. Warekena ou Werekena tem uma história de contato marcada pela exploração de sua mão obra e da força de seu trabalho. A razão de habitarem o rio Xié se deu justamente por um deslocamento forçado impulsionado por questões de fuga e resistência ao projeto extrativista. Segundo informações do programa Povos Indígenas no Brasil, coordenado pelo Instituto Socioambiental PIB/ISA, os werekena são oriundos da família linguística Aruak e hoje, falam o nheengatu, atualmente, na área onde vivem juntamente

⁷⁰³ MAIA FIGUEIREDO, 2015. op. cit. p. 74. Os grifos são meus.

⁷⁰⁴ idem. p. 65.

⁷⁰⁵ idem. p. 75.

com os baré, “mais de 60% dos índios do Xié se identifica como Werekena. São aproximadamente 149 sítios e povoados, onde residem cerca de 3200 pessoas”.⁷⁰⁶

Os werekena no oitocentos foram aglutinados em um generalizado grupo “índios do Xié”, na qual constantemente, o poder provincial emitia ordem e “solicitava a vinda” de indivíduos para atuarem nas obras públicas provinciais. Nesse período, os werekena ocupavam o Xié e o Içana. Em meados do oitocentos, migraram para a Guaínia, um departamento colombiano fronteiriço com o Brasil e a Venezuela. É possível também que nesse período, o grupo tenha se estabelecido na área do Uaupés onde residiam os Tariano, e para eles trabalharam, segundo as histórias tariana, até que se separaram e se estabeleceram nas comunidades do Xié. Há indícios que em 1881 as migrações para a Guaínia já tinham ocorrido.⁷⁰⁷

Alfred Wallace, apontou que os werekena juntamente com os baniwa também habitavam o Rio Içana, em meados do século XIX. Nisso também podemos perceber que a presença dos Werekena no Içana é anterior, mais antiga ao possível estabelecimento no Uaupés, que é pouco citada, tanto que Wallace “distingue” os grupos deste rio com os do Uaupés, que melhor descreveu em seu relato. Segundo o viajante, “os *ariquenas* movem guerra às outras tribos, para o propósito de fazer prisioneiros, de que se alimentam, como fazem os *cobeús*. Em suas superstições e ideias religiosas, muito se parecem com os do Uaupés”.⁷⁰⁸

Informações importantes sobre o grupo foram dadas no início do século XX pelo etnólogo Theodor Koch-Grünberg, como a seguinte:

Os Uarekéna, também chamados Uerekéna ou Aërokéna, eram antes uma tribo poderosa e temida, que fornecia o contingente principal às Missões do rio Negro, mas agora somente pouco numerosa habita na aldeia Gusman Blanco, a antiga São Miguel [sic] e outras aldeias menores do Guainía. Também a Missão São Marcelino foi fundada a seu tempo com indígenas desta tribo. Os restos dos Uarekéna encontram-se no Xié, fortemente misturados com Karatúna do Içana. Em geral, a Língua Uarekéna. Apesar de divergências, mostra uma certa aproximação aos dialetos Karútana do vizinho Içana. Até agora, os Uarekéna, por causa da semelhança do seu

⁷⁰⁶ MEIRA, Márcio. Etnias do Rio Xié/Werekena. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Warekena>

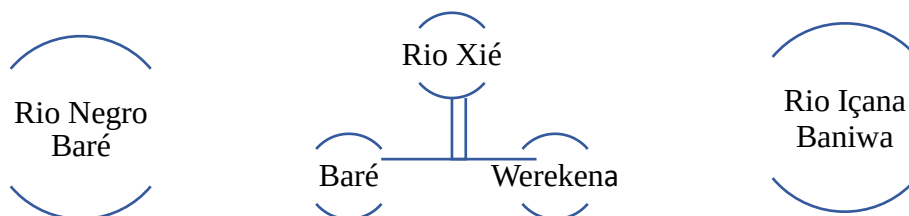
⁷⁰⁷ O conde italiano Ermano Stradelli ao passar pelo Xié em 1881, afirmou que “ele era um deserto”. O viajante evidentemente, ancorado em ideias que do *fin de siècle* ansiava ver na região uma vida agitada mesclada com uma população numerosa. É necessário atentarmos nessa leitura que dependendo do período, os indígenas estavam nas suas ocupações como nas coletas e caças, no interior da mata para seus rituais, festivais e cosmogonias. Ou mesmo estavam em 1881, sendo empregados na coleta da borracha que crescia nesse momento, é também possível que a população do Xié estaria vivendo em pequenas comunidades junto aos igarapés como fuga de um possível contato hostil e destrutivo com os não indígenas.

⁷⁰⁸ WALLACE, 2004. p. 611, 612.

nome, estavam erradamente contados junto com os Arekúnas da Guayána Britânica, no grupo Karaib, porque não havia nenhum registro dessa língua.⁷⁰⁹

Fica evidente que o etnólogo se curva ao discurso oitocentista na qual os indígenas estavam “desaparecendo”. Interessante é a classificação “restos dos Uarekéna” que Koch-Grünberg destaca como habitantes do Xié misturados com outros grupos. Vale lembrar que ele esteve na região entre 1903-1905, no início do século XX, mas seu pensamento ainda estava ligado ao século anterior.

É interessante percebermos a generalização entre esses grupos aruak que foram incorporados a um único grupo rio-negrino, e denominados de apenas “índios do Alto Rio Negro”, na lógica que propôs José Ribamar Bessa Freira, esse primeiro equívoco de índio genérico fez com que no século XIX, os aruak do Rio Negro fossem considerados “um bloco único, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças”, reduzindo culturas diferenciadas a “uma entidade supra-étnica”.⁷¹⁰ Embora baré, werekena e baniwa compartilhassem a mesma língua, suas cosmologias, seus rituais e crenças eram diferentes. Mesmo que compartilhassem de elementos próximos, ou até mesmo similares, suas atitudes, e modus de ser divergiam. Ao ponto que cada um dos três após muita migração, fuga, subidas e descidas pelo Rio Negro, cada um se agrupou num rio “específico” ao longo do Alto Rio Negro, havendo interação sociocultural entre eles.



No esquema podemos observar a organização e a territorialidade que foi dada ao Alto Rio Negro a partir das dispersões dos Aruak. Os baré como apontado anteriormente, estavam/estão em quase toda extensão rio-negrina. No Alto Rio Negro, dividiam/dividem o Xié com os Werekena com que foram ao longo dos oitocentos confundidos, incorporados ao mesmo grupo. Já no Içana, o território era/é dos baniwa. Uma discussão interessante e aqui cabível é a noção de território/territorialidade, que abarca uma discussão maior que é a de fronteiras. Nos

⁷⁰⁹ KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA/FSDB, 2005. p. 369

⁷¹⁰ BESSA FREIRE, José Ribamar. *Cinco ideias equivocadas sobre os índios*. Revista Ensaio e Pesquisa em Educação. Vol. 01, 2016. Disponível em: <https://moodle.ufsc.br20ideias%20equivocadasindio%20.pdf>.

aproximamos das questões apontadas por Anthony Seeger e Viveiros de Castro quando enfatizam que ao mudar as relações com a terra, como consequência do contato predatório e dominador com não indígenas, há um impacto na organização social e na definição étnica de diferentes grupos indígenas. Outrossim, “vários grupos indígenas dependem, na construção de sua identidade tribal distintiva, de uma relação mitológica com um território, sítio da criação do mundo, memória tribal, mapa do cosmos - como é o caso dos grupos do Alto Xingu do Alto rio Negro”⁷¹¹, logo para os aruak do Alto Rio Negro no oitocentos, os não indígenas ao invadirem, expulsarem, ou mesmo os indígenas ao migrarem, se refugiarem noutras terras que não o “seu cosmo” tendiam a relativizar novas idiosincrasias.

Ao definir sua noção de territorialidade indígena, Ivani Ferreira apontou que há uma adaptação ecológica que consiste na territorialidade específica de cada grupo que se, nesse sentido, o modus “como eles se relacionam depende de sua territorialidade, ou seja, da sua interação [...] homem-território”. Os povos do Alto Rio Negro eram, são grupos do rio e da floresta.⁷¹² Logo acreditamos que “as formas institucionais manifestas, não constituem as características culturais, pois há razões políticas que também influenciam o legado cultural”.⁷¹³ Há assim uma “unidade na diversidade”, uma unidade cultural que mantida mesmo que “silenciosa, permanece atuante em seu território”⁷¹⁴. O território funciona assim como um produto de apropriação, (no sentido que Roger Chartier dá a apropriação) de uma parte do espaço “por um dado grupo social que nele estabeleçam relações políticas, afetivas, identitárias, de pertencimento”.⁷¹⁵

Os Baniwa. A etnia que no século XIX agrupou os werekena e os baré.⁷¹⁶ Alguns autores como John Hemming⁷¹⁷ partem de uma ideia que a partir de 1850 o Rio Negro estava “devastado”, fazendo com a atenção se voltasse para os seus afluentes que correm para a Colômbia, o Içana, o Xié e o Uaupés, ou seja o território aruak. Esse povo vive na fronteira do Brasil com a Colômbia e a Venezuela. São exímios produtores de “cestarias de arumã”.

⁷¹¹ SEEGER, Anthony, e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Terras e Territórios Indígenas no Brasil. In: *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro, v. 12, 1979. p. 104.

⁷¹² FARIA, Ivani Ferreira de. *Território e Territorialidade Indígenas do Alto Rio Negro*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003. p. 47

⁷¹³ BRAGA, Bruno Miranda. *Identidade e etnicidade: para além de fronteiras culturais*. Comunicação proferida no II Encontro Internacional de Sociologia, Política, Direito e História Intelectual que ocorreu nas dependências da Escola Paulista de Direito EPD, em novembro de 2020.

⁷¹⁴ idem.

⁷¹⁵ SANTOS, Miriam Oliveira. *Território e Etnicidade*. Akropolis Umuarana, v.17, n. 02 abr./jun.2009. Disponível em: <http://revistas.uniper.br/akropolis/article/view/2814/2094>. p. 104

⁷¹⁶ Ainda hoje alguns autores se referem aos aruak por “baniwa” de maneira genérica.

⁷¹⁷ HEMMING, 2009. op. cit.

Um dos principais pesquisadores da etnohistória do povo Baniwa, o professor Robin Wright, nos informa que os baniwa são uma sociedade aruak setentrional, que habitam a bacia fluvial do Rio Içana no Brasil. A denominação “Baniwa” não é de fato, a autodesignação destes povos, porém, um nome genérico usado desse o período colonial por pessoas externas. Atualmente, os indígenas aceitam esse nome. Baniwa é a autodesignação de um singelo grupo aruak no Rio Guainía na Venezuela que ainda segundo o autor “provavelmente habitava o Baixo Içana no passado. Na Venezuela e na Colômbia, o equivalente do nome ‘Baniwa’ é ‘Curripaco’, que se refere a aproximadamente 2.000 índios Aruak, habitantes do Rio Guainía e seus afluentes, e que mantém relações de parentesco com os ‘Baniwa’ no Brasil”.⁷¹⁸

“Baniba: Nação Indígena da Guiana, nos rios Içana e Ixié, da qual provém a população Lama-Longa, Manaos, Guia, Santa Anna, São Filipe e São Marcellino”⁷¹⁹, definiu o capitão-tenente da armada Lourenço da Silva Araujo e Amazonas, em 1852 o grupo Baniwa.

Com a definição acima, temos uma visão do que e onde consideram e estavam os baniwa: por boa parte do Alto Rio Negro, misturados, possivelmente, com os baré e os werekena. Na mesma fonte quando no verbete “Içana”, lemos:

Rio da Guiana, na margem direita do Negro, entre o Uaupez e Ixié, no distrito de Iparaná, 213 legoas acima da confluência do Rio Negro, e 291 da foz do Jamundá. [...] *He farto de drogas preciosas, e habitado por Banibas e Uerequénas.* D'elle ao Ixié estende-se a serra Tunuhi. Em sua foz está a Povoação de S. Miguel de Iaparaná.⁷²⁰

De fato, pela documentação oitocentista do Amazonas, os Baniwa eram os “índios do Içana”, e por lá estavam há certo e considerável tempo realizando suas idiossincrasias e vivendo a seus modus.

Na década de 1850, Frei José dos Santos Inocentes, auxiliava o comandante de Marabitanas “a forçar os índios banivas” a coletarem, colherem salsaparrilha para o próspero negócio dessa planta medicinal que possuía forte valor comercial. Ainda nesse período, na qual o poder provincial estava construindo o Forte do Cucuhy, na região fronteira com a Venezuela, os indígenas estavam sendo espoliados e obrigados a erguerem o tal forte.

Como relatei anteriormente nesta tese, é neste contexto que se dará o “movimento messiânico do Alto Rio Negro”, acontecimento no qual os povos da região se revestiram de um

⁷¹⁸ WRIGHT, Robin M. Uma História de Resistência: os heróis baniwa e suas lutas. In: *Revista de Antropologia*. Vols. 30/31/32. Universidade de São Paulo, FFLCH, Departamento de Ciências Sociais, 1987, 1988, 1989. p. 357.

⁷¹⁹ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO da Comarca do Alto Amazonas, por Lourenço da Silva Araujo e Amazonas, capitão-tenente da armada. Recife: Typ. Commercial de Meira Henrique, 1852. Acervo da Biblioteca Brasileira da USP de Beth e José Mindlin. p. 68.

⁷²⁰ idem. p. 141. Os grifos são meus.

misto de sua ritualística cosmológica com elementos do cristianismo no qual o objetivo maior era se rebelar contra o imposto pela política hostil que eram inseridos. Sobre essa questão, Robin Wright, especialista no grupo baniwa, informou que:

[...] In the early 19th Century, Brazilian and Venezuelan traders began working among the Wakuenai and, often in alliance with the frontier military, exploited Indian labor. Their abuses grew to be extreme by the 1850s, yet growing Indian resistance culminated in a series of millenarian movements in 1857-8, led by the Wakuenai prophet Kamiko whose influence lasted for, nearly forty years and extended to various tribes of the region. By the 1870s, the rubber boom reached the Upper Rio Negro, intensifying exploitation of Wakuenai labor by white patrons. Coupled with abuses by frontier military in the beginning of this century, and epidemic diseases, the Wakuenai lived under a virtual reign of terror.⁷²¹

Wakuenai é um dos nomes dados ao grupo Baniwa⁷²², interessante vermos esse sistema de relações que existia entre indígenas e não indígenas, e brasileiros e venezuelanos em pleno século XIX. Havia nesse sistema múltiplos discursos e interesses, mas todos queriam o controle e o usufruto dos baniwa. E estes contrariando o esperado, eram organizados e se organizaram nestes grandes movimentos de resistência que perduraram por quase quarenta anos.

Entre 1854-1855, o governo provincial estava construindo fortificações no Alto Rio Negro. Nesse sentido, o poder público provincial tentou “fazer os índios descenderem os rios para trabalhar como trabalhadores, no âmbito do programa do serviço público”, na construção desse forte. Robin Wright apresenta que existia uma espécie de empenho, “jogo de interesses” entre militares e comerciantes da região que se ajudavam na tarefa de angariar indígenas e vistoriar

⁷²¹ WRIGHT, Robin M. *Baniwa-Curripaco-Wakuenai*. (Paper) 10 abril 1989. Acervo do Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/baniwa-curripaco-wakuenai>. p. 02. Trad. Livre: “No início do século 19, comerciantes brasileiros e venezuelanos começaram a trabalhar entre os Wakuenai e, muitas vezes em aliança com os militares da fronteira, exploraram a mão de obra indígena. Seus abusos tornaram-se extremos na década de 1850, mas a crescente resistência indiana culminou em uma série de movimentos milenares em 1857-8, liderado pelo profeta Wakuenai Kamiko, cuja influência durou quase quarenta anos e se estendeu a várias tribos da região. Na década de 1870, o boom da borracha atingiu o Alto Rio Negro, intensificando a exploração da mão de obra Wakuenai pelos patrões brancos. Juntamente com os abusos cometidos por militares da fronteira no início deste século e com doenças epidêmicas, os Wakuenai viveram sob um virtual reinado de terror”.

⁷²² Há autores, pesquisadores como o antropólogo Jonathan Hill, que afirmam essa denominação é dada aos baniwa que habitam o lado venezuelano da fronteira, e que “a verdadeira autodesignação dos “Curripaco” é *Wakuenai*, que significa “povos da nossa língua”. Há outros que afirmam que é possível ter elementos assim denominados também no Brasil, e a incidência de baniwa, no outro lado. Possivelmente, nos oitocentos, havia um sistema de comunicação entre o grupo. Ler mais sobre a questão em: HILL, Jonathan. *Wakuenai Society: A Processual-Structural Analysis of Indigenous Cultural Life in the Upper Rio Negro Basin, Venezuela*. Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1983. Sobre a ocorrência do nome Wakuenai para os baniwa no Brasil, Robin Wright afirmou que em suas pesquisas entre os Baniwa do Brasil não constatou um nome “equivalente a *Wakuenai*; os índios usavam mais os nomes das suas fratrias (*Hohodene*, *Oalipere-dákenai*, *Dzauinai*). Por isso, neste trabalho continuo usando o nome genérico para me referir ao conjunto de 6 ou mais fratrias do Rio Içana e seus afluentes, parentes dos *Wakuenai* da Venezuela e da Colômbia”. WRIGHT, 1989, op. cit. p. 357.

os trabalhos. Então “os mercadores obtiveram trabalhadores e foram protegidos pelos militares ao mesmo tempo”.⁷²³

The Baniwa people were affected by this "public-service" program more than any other people in the region. One caboclo merchant, named Francisco Gonçalves Pinto, was contracted by the Commander of the Fort of Marabitanas, Joaquim Firmino Xavier, in 1857-9, to persuade large numbers of Baniwa to descend the Içana River to help in constructing the new fort on the Upper Rio Negro called Cucui. The Hohodene and the Oalipere of the Aiary River were people whom Pinto knew especially well, for he lived in several of their villages. In 1856-8, Pinto tried to make numbers of Hohodene descend the river to the Rio Negro in order to work at Cucui, but they refused to do so. The Hohodene remember these events in their oral history [...]⁷²⁴

Os baniwa foram os mais afetados pela implementação dos fortes no Alto Rio Negro, uma vez que naquele momento do século XIX, eles formavam um grupo bravio. A relação do comerciante “caboclo” Francisco Gonçalves Pinto com o comandante de Marabitanas Joaquim Firmino Xavier, dada a persuadir os baniwa a descerem o Içana para trabalharem na construção do Forte do Cucui foi intensa. Wright apresenta diferentes nuances e situações, apresentando que Xavier era determinado em fazer bom uso de sua experiência anterior com povos indígenas na construção de fortes, e este queria concretizar o forte do Cucui a qualquer custo.

No início do século XX, contrariando as intervenções e crenças oitocentistas, os baniwa ainda estavam em expressiva proporção e dispersão pelo eixo Içana-Xié-Uaupés, e outras localidades do Rio Negro. Em 1903, quando a bordo do vapor Solimões rumo a Trindade, Koch-Grünberg relatou que entre os viajantes que rumavam com ele, havia meia dúzia de indígenas Baré e Baniwa do Alto Rio Negro, atuando como serventes “dos passageiros dos beliches”, o etnógrafo destacou ainda que com os indígenas diariamente “estudava as línguas, até que cansávamos”.⁷²⁵

No povoado de Nossa Senhora da Guia, localizado na margem direita do rio Negro entre o Içana e o Xié, Koch-Grünberg informou que outrora ali foi uma missão fundada com os indígenas aruak – baré, baniwa, werekena, que em 1903, além da Língua Geral, “quase todos falam português e se tornaram caboclos civilizados”.⁷²⁶

⁷²³ WRIGHT, 1981. op. cit. p. 259.

⁷²⁴ idem. op. cit. loc. cit. Trad. livre: “O povo Baniwa foi afetado por este “serviço público” programa mais do que qualquer outro povo na região. Um comerciante caboclo, chamado Francisco Gonçalves Pinto, era contratado pelo Comandante do Forte de Marabitanas, Joaquim Firmino Xavier, em 1857-9, para persuadir grandes números de Baniwa para descer o Rio Içana para ajudar na construção de o novo forte no Alto Rio Negro chamado Cucui. O Hohodene e o Oalipere do Rio Aiary eram pessoas a quem Pinto conhecia especialmente bem, pois viveu em vários de suas aldeias. Em 1856-8, Pinto tentou fazer números de Hohodene descer o rio até o Rio Negro para trabalhar em Cucui, mas eles se recusaram a fazê-lo. The Hohodene lembre-se desses eventos em sua história oral [...]”.

⁷²⁵ KOCH-GRÜNBERG, 2005. op. cit. p. 36.

⁷²⁶ idem. p. 63.

A região do Baixo Içana, berço pátrio dos baniwa no Brasil foi descrito pelo etnógrafo como sendo “um ‘rio faminto’, como diz o brasileiro e os moradores muitas vezes não têm nada o que comer, tanto mais que continuamente durante meses ficam a serviço dos colonos brancos do rio Negro e por isso descuidam de suas próprias roças.”⁷²⁷ Nesse aspecto apresentado pelo viajante como em outros apontamentos,⁷²⁸ consideramos que durante o século XIX, os baniwa do Içana viviam em constantes deslocamentos até mesmo para o território da Venezuela, possivelmente, pois assim conseguiam também sobressair aos maus tratos e espoliações que os não indígenas traziam com sua entrada predatória em seu meio. A população do baixo Içana, eram de indígenas baniwa, que Koch-Grünberg chamou-os de Karútama, pois era assim que os índios do norte do rio os chamavam por causa “do costume deles de usar constantemente as palavras ‘karú’ (não), ‘karupakápa’ (não há)”.⁷²⁹

Com esse grupo o etnólogo em sua rápida passagem teve mais proximidade. Chamou a sua atenção a habilidade para a cestaria trançada que os baniwa possuem ainda nos dias atuais. Mesmo em anos iniciais do século XX, o autor considerou que a influência não indígena, (europeia) não alcançou tanta radicalidade como se esperava a intelectualidade e os crentes no “darwinismo social” e na “desindianização” daquele momento. Houve assim uma adequação, uma reinvenção dos usos nas quais mesmo com o seu “prolongado relacionamento com os brancos, e sua economia e todo o modo de sua vida, apesar de algumas aquisições europeias, tinham permanecido autenticamente indígenas”.⁷³⁰ Essa ideia de “congelamento étnico” na qual os povos da Amazônia permaneceriam “intactos” e “puros” gerou e ainda gera grande parte de “desclassificações” de cidadãos indígenas por não se enquadrarem num “índio fantasia”.⁷³¹

Em suma, ao falar dos rio-negrinos aruak no século XIX queríamos mostrar quem eram eles, e o que queriam e como agiam em sua comunidade. Foi possível perceber que em todo o oitocentos as fontes aglutinaram baré, werekena e baniwa em um único grupo: os “índios do Alto Rio Negro”. Tanto a documentação da administração provincial informa com certa constância ida de “índios do Alto Rio Negro” para o trabalho nas obras na capital Manaus,

⁷²⁷ idem. p. 66.

⁷²⁸ Como o naturalista Alfred Wallace.

⁷²⁹ ibid. p. 67.

⁷³⁰ idem. loc. cit.

⁷³¹ Conceituo “índio fantasia” como sendo aquele ser representado como descrito por Pero Vaz de Caminha na sua carta de “achamento” do Brasil: “eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas”. Quem for indígena em qualquer momento após o episódio do 22 de abril de 1500 deveria ser assim apresentado, quem fugisse dessa fantasia, não seria mais indígena. Ainda hoje, no Brasil se tipificou os grupos indígenas como uma metáfora: usa penachos, cocares, anda nu, vivem na mata, falam tupi... essa metáfora criou o “índio fantasia”, que é aquele que ao ser visto gera uma espécie de espetáculo por ser “um índio puro, verdadeiro”.

foram muitas levas de aruak, provavelmente. Nos periódicos do oitocentos as referências ao Alto Rio Negro também pressupõem um aglutinamento, uma coesão na qual os aruak eram todos um grupo só.

Para evidenciarmos melhor os falantes aruak no Amazonas Provincial, especificamente os Baré, Werekena e Baniwas, temos a visão de 1852, na qual Lourenço Amazonas no verbete Baré, afirmou que:

Baré: Nação Indígena da Guiana, no Rio Japurá. Della, assim como da Manaos e Baníba, descendem hoje famílias brancas, e de assaz consideração em algumas povoações, cuja população dellas provém, como Araretama, Mariuá, Manaos, Cumarú, Caboquena, Bararoá, Lama-Longa, Caldas, Loreto, Castanheira, Camundé, Camanau, Curiana, Furnas, S. Gabriel e Saracá⁷³².

Os aruak estavam na lógica evolucionista do XIX, se “civilizando”, estavam se tornando “famílias brancas” e rompendo com sua tez, fisiognomonia, suas culturas indígenas. Nesse sentido, destacamos que essa é a visão dos não indígenas, por mais que em alguns momentos indígenas preferiram não ser categorizados como “índios” para sobreviverem as espoliações, desapropriações e brutalidades, eles continuavam homens e mulheres indígenas, mas agindo “nas maneiras brancas”, houve também principalmente entre os rio-negrinos, uma forte aliança interétnica pois, assim, muitos baré como falamos foram incorporados aos baniwa e vice-versa como maneira de salvaguarda de seus saberes e territórios. Muitos werekena e baré foram postos como baniwa, todavia sem deixarem suas particularidades, crenças e cosmologias particulares, tanto que eles chegaram até nossos dias.

7.3. Ainda no Alto Rio Negro: os Tukano, os Kubeo e os *bipó diroá masí*⁷³³ Tariana do Rio Uaupés

Um dos principais afluentes do Rio Amazonas, o Uaupés nasce em Guaviare, na Colômbia, com o nome de Vaupés. Adentra o Brasil pelo Amazonas e na divisa entre Amazonas/Colômbia se funde com o Rio Papurí e se denomina Uaupés. Segue para leste através da Terra Indígena Alto Rio Negro. O Uaupés percorre localidades sagradas milenarmente pelos povos da família Tukano que residem nesta área do noroeste amazônico.

Tratasse de uma região hoje demarcada como Terra Indígena (TI) da mais variedade de etnias Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Miriti-tapuya, Pira-

⁷³² DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. p. 69, 70.

⁷³³ Os Tarina se reconhecem e são reconhecidos como *bipó diroá masí* “filhos do sangue do trovão”

tapuya, Siriano, Tariana, Tukano, Tuyuca, Kotiria, e as que habitam somente o território colombiano: Tatuyo, Taiwano, Yuriti. Essas 17 etnias, segundos dados do PIB/ISA, são falantes de línguas da família Tukano Oriental, (com exceção dos Tariana que tem origem Aruak), e integram uma ampla “rede de trocas que incluem casamentos, comumente chamado de ‘sistema social do Uaupés/Pira-Paraná’”.⁷³⁴

A língua Tukano se tornou língua franca do Alto Rio Negro no século XX, quando as missões salesianas se tornaram presentes na região sendo então faladas pelas diferentes etnias acima elencadas. Em São Gabriel da Cachoeira, é uma das três línguas oficiais, reconhecida pela Federação Brasileira como um de seus idiomas.

Os *Tukano*. Wallace, ao passar pelo Amazonas na metade do século XIX, agrupou a diversidade das etnias em um grupo maior que denominou “índios uaupés”⁷³⁵, o nome do rio. Numa tarde, ele viu que “os índios *uaupés* gostam muito de amansar pássaros, e são bem sucedidos nesse propósito, amansando aves e animais de várias espécies”,⁷³⁶ a maior parte desse grupo por ele visitado eram os Tukano.

Os Tukano se autodenominam Ye’pâ-masa ou Daséa. É a mais numerosa das etnias da família linguística Tukano Oriental. Desde tempos mais remotos, possivelmente, ocupam principalmente os rios Tuquíé, Papuri e Uaupés. O PIB/ISA informa que também “estão morando no Rio Negro, a jusante da foz do Uaupés, inclusive na cidade de São Gabriel”.

É possível que existam mais de 30 subdivisões entre os Tukano, cada qual com um nome e, idealmente, compondo um conjunto hierarquizado. Atualmente, com todas as dispersões ocorridas nos últimos séculos, as posições hierárquicas são razão de polêmicas e versões variadas. Os Tukano são fabricantes tradicionais do banco ritual, feito de madeira (sorva) e pintado, na parte do assento, com motivos geométricos semelhantes àqueles dos trançados. É um objeto muito valorizado, obrigatório nas cerimônias e rituais, onde se sentam os líderes, kumua (benzedores) e bayá (chefes de cerimônia).⁷³⁷

Trata-se de um grupo populoso e biodiverso. É interessante percebermos a organização hierárquica desse grupo pelas poucas informações que dispomos sobre eles no século XIX, podemos

⁷³⁴ HUGH-JONES, Stephen, CABALZAR, Aloisio *Etnias do Rio Uaupés/Tukano*. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pi.b.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano>

⁷³⁵ Possivelmente, o naturalista assim os denominou pela relação um tanto prazenteira entre os diferentes povos do Rio Uaupés. E o principal acreditamos ter sido um “erro”, ou opção de tradução escrever “índio uaupés” para se referir ao que no original lemos “*the Uaupés indians*”, logo, não se trata de um grupo específico denominado uaupés, porém, dos grupos que estavam no Uaupés.

⁷³⁶ WALLACE, 2004. p. 365. Possivelmente, esses “índios uaupés” contatados por Wallace eram na verdade um dos dezessete grupos que habitavam/habitam o Uaupés.

⁷³⁷ HUGH-JONES e CABALZAR, op. cit. loc. cit.

considerar que tais pressupostos de ordem aconteciam também naqueles tempos e, que aos poucos com o passar dos anos, foram gerando as “polêmicas” que os autores referenciam. A ritualística tradicional do fabrico do banco ritual de madeira (sorva) parece funcionar ainda hoje como um dos elos entre a dispersão tukano.

Wallace permaneceu por uma semana na aldeia de Jauarité no rio Uaupés. Nessa aldeia, destacou que os indígenas faziam seu pão de mandioca de uma maneira muito diferente e em melhores condições que dos rios adjacentes. Na saída de Jauarité rumo as Cachoeiras do Uaupés, o viajante destacou que os indígenas frequentemente furavam o lábio inferior para “receber o ornato de três fileiras de colares brancos; como, porém, as diferentes nações ali muito misturadas pelos mútuos casamentos, este costume provavelmente deriva dos índios tucanos”⁷³⁸. O viajante apontou em seu rol que os Tukano eram habitantes do rio Apaporís⁷³⁹, afluente do Uaupés.

Os “índios uaupés” eram grandes produtores de cordões e cordas de diferentes fibras e para diferentes finalidades.⁷⁴⁰ Na casa desses “índios”, segundo Wallace se encontrava um grande sortimento de potes, bilhas, panelas e múltiplos utensílios domésticos feitos de barro, sendo de diversos tamanhos, e “fabricados de argila, tirada dos leitos dos rios ou dos córregos” faziam também em quantidade demasiada pequenos cestos, “balaio” que eram “muito estimados e procurados pelos habitantes mais de baixo do rio, constituindo um comércio considerável”.⁷⁴¹

Os *tarianas* e *tucanos*, duas tribos que habitam o curso inferior do rio, fazem uns pequenos bancos, de uma peça inteiriça de madeira. Esses assentos são envernizados e ornados de bonitos desenhos, feitos com o maior capricho. Gastam-se muitos dias no fabrico de tais escabelos, que são em seguida trocados por uns poucos de anzóis.⁷⁴²

Interessante esses apontamentos do viajante para visualizarmos um pouco da organização dos *tukano* e *tariana* no século XIX. Havia uma diversidade de atividades e de fazeres o que sugere uma divisão dos trabalhos e uma lógica na qual cada um estaria inserido numa especialidade peculiar: haviam os que trançavam as cestarias, os que faziam as cordas,

⁷³⁸ WALLACE, 2004. op. cit. p. 436.

⁷³⁹ Atualmente essa área é demarcada como Terra Indígena do Rio Apaporís sendo habitada por Desana, Tukano, Tuyuka e Yuhupde.

⁷⁴⁰ O processo do fabrico foi descrito por Wallace: “Eles enrolam os cordões e cordas com grande rapidez, passando-os em torno do peito ou das coxas”. op. cit. p. 591.

⁷⁴¹ *ibid.* op. cit. p. 591.

⁷⁴² *idem.* loc. cit. Os grifos são do autor.

os que entalhavam os bancos, os que se dedicavam a cerâmica de barro, nesse sentido, a vida dos tukano era diversificada e ativa, contrariando os preceitos que atribuíam aos indígenas “marasmo e não trabalho”. Eles faziam ainda, segundo Wallace suas canoas de troncos inteiros de árvores, os quais eram cavados e transversalmente ficavam os assentos entalhados, ao fundo essas canoas eram grossas para resistirem ao uso e aos estragos, que estavam “sujeitas, na sua passagem e arrastação sobre os rápidos e rochedos”. Os remos eram de aproximadamente três pés de comprimento, tendo o formato ovalado. Eram feitos de uma só peça de madeira. A vida tukano, bem como a tariana era intensa, e dinâmica. Além dessas atividades, tínhamos as atividades cotidianas da caça, pesca, comercialização (trocas), e as relações com outros povos indígenas e não indígenas.

No seu Dicionário, Lourenço Amazonas no verbete Tariana, definiu: “nação indígena da Guiana, no Rio Uaupeiz da qual se compõe a Povoação de S. Calisto, acima das cachoeiras do dito rio”⁷⁴³, os Tariana no século XIX e possivelmente antes, já habitavam a região Uaupés e as cachoeiras do mesmo rio.

Ainda sobre os tariana e os tukano, Wallace escreveu que estes se libertavam dos “estorvos do vestuário” sempre que podiam. Os homens somente usavam uma pequena peça de tururí, que lhes “passa por entre as pernas, e prende-se a uma corda, que lhes cinge a cintura”. Já as mulheres, dispensavam totalmente tal vestimenta, mesmo sendo costume entre os grupos. As mulheres tariana e tukano viviam assim em “nudez completa, e isso é generalizadíssimo. Entre os índios uaupés não se abandonam tais costumes”⁷⁴⁴. Mesmo com toda a entrada estrangeira e os diferentes contatos com outras culturas, não aboliu, parece, a escolha pela nudez. Preferiam utilizar suas pinturas corporais, que segundo o viajante, nunca estavam sem elas em alguma parte do corpo, e nos seus festivais é que essas índias exibiam sua “verdadeira arte”, ornando o corpo com desenhos diversos. “As cores vermelha, amarela e preta são as preferidas e geralmente as mais usadas por elas. Fazem tais pintura em padrões regulares, muito parecidos com os dos desenhos com que ornamentam os seus bancos, canoas e outras peças de mobiliário”⁷⁴⁵. O uso dos ornatos e demais metaras eram quase que exclusivamente de uso masculino. Wallace apresenta sutis diferenças nas posturas e tratos entre os homens e as mulheres, obedecendo a um sistema no qual a diferenciação das funções se dava por ornatos e inscrições corporais diante dos eventos e rituais.

⁷⁴³ DICCIONARIO TOPOGRAFICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO. 1852, p. 340.

⁷⁴⁴ idem. op. cit. loc. cit.

⁷⁴⁵ idem. loc. cit.

O interessante é percebermos as particularidades na narrativa de Alfred Wallace. Mesmo que o autor tenha “generalizado” o grupo tukano como “índios do uaupés” em algumas passagens lemos uma narrativa específica dos grupos. Quando ponderou sobre as tatuagens e pinturas corporais dos “índios do Uaupés”, o viajante destacou que:

Os *tucanos* distinguem-se das demais tribos, por três linhas azuis e verticais, que riscam no lábio superior, em lugar dos bigodes.
Os índios desta tribo furam o lábio inferior, através de cujas cavidades passam os seus pingentes, formados de três fileiras de contas brancas.⁷⁴⁶

Sempre houve na história e no meio dos diferentes grupos indígenas elementos plurais e elementos singulares. No século XIX, se o bem visualizarmos, além da organização desses grupos, e visível nas narrativas que sua diversidade cultural e social que não era genérica ou estanque. Ao tratar das pinturas corporais dos “índios do Uaupés”, Wallace destacou suas particularidades nomeando os grupos. Os tukano tinham essa distinção com uma pintura de três linhas verticais azuis sobre o lábio superior. Possivelmente essa distinção dos tukano era relativa a alguma de suas cosmologias e de suas crenças e vivências.

Em diversos momentos, Alfred Wallace em sua narrativa refere-se aos tariana e tukano mostrando singularidades e diversidades dos grupos. Os tariana, são a única nação do Uaupés que originalmente são do tronco aruak. De acordo com informações do PIB/ISA, mesmo com essa origem, hoje a imensa maioria dos Tariana fala a língua Tukano, vivendo na comunidade Iauaretê, a antiga Jaurité do século XIX visitada por Wallace outrora. O viajante apontou que os tariana viviam no rio Principal, ou seja, no Uaupés. Hoje também, o grupo vive em comunidades na proximidade da margem do Uaupés. Com a concentração urbana na região do Iarauetê, “os Tariana têm buscado articular bens e costumes dos “brancos” – tais como mercadorias, dinheiro, papéis... – com a riqueza herdada dos ancestrais – entre as quais, nomes, enfeites cerimoniais, mitos...”⁷⁴⁷

Sobre os ritos “fúnebres” dos tariana e dos tukano, Wallace percebeu que como algumas outras etnias, cerca de após um mês do falecimento, depois do funeral, eles desenterravam o cadáver que já estava em decomposição e “põem-no em uma grande panela ou forno, sobre o fogo, até que se lhe extingam as partes moles, o que se faz com o fétido mais horrível, ficando, por fim, apenas os ossos carbonizados, que são imediatamente triturados e reduzidos a pó”.⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ idem, p. 597. O grifo é do autor.

⁷⁴⁷ Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://www.pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tariana>.

⁷⁴⁸ WALLACE, 2004, p. 599.

Este pó, em seguida, é colocado em vários cochos (cubas ou tinas, feitas de madeira) enormes, cheios de *caxiri*.

O grupo presente, então, bebe o *caxiri*, até acabar-se a última gota.

Eles creem, assim procedendo, que as virtudes do morto se transmitem a todos os que ingeriram esta bebida.⁷⁴⁹

Essa ritualística em torno do ente falecido cheia de simbolismos apresenta sentimentos, e uma diversidade de momentos que misturavam luto, respeito, solidariedade. Destacamos a datação: um mês após a morte/enterro se realizava o ritual do “desenterro e a cremação”, havia uma harmonia, embora na visão do viajante, fosse um ato “horrendo”. Após a cremação, e retirada das cinzas do defunto, um grupo se reunia, e as consumia misturado com *caxiri*. O *caxiri* era bebido em diferentes ocasiões, mas sempre sugeria momentos de alegria e união entre o grupo, uma integridade. Nisso, Wallace comenta que os indígenas acreditavam que com esse gesto, as virtudes do ente falecido passariam/estariam com todos que consumissem o *caxiri* com suas cinzas. Vemos nisso mais um exemplo de que “o *pensée sauvage* é empírico”, como apontou Marshall Sahlins, havia uma objetividade, uma necessidade em manter as virtudes do falecido no grupo. O mais importante é perceber a “organização da experiência, inclusive o treinamento dos sentidos, de acordo com os cânones sociais da relevância”.⁷⁵⁰

Mesmo com toda a enclave e tradição religiosa católica que se impôs/formou entre os indígenas do Alto Rio Negro, cada grupo específico exerciam suas ritualísticas e suas crenças contrariando a “unidade cristã”. Como apresentamos anteriormente nesta tese, a rebelião dos indígenas dessa região no formato dos movimentos messiânicos foi ponto fundante da resistência e das cosmologias aruak e tukano no Içana, no Xié, e no Uaupés. Sobre o Uaupés, Gabriel Cabrera Bacerra, considerou que pouco sabemos sobre a maneira particular como os religiosos da ordem capuchinha se relacionavam com os indígenas. No Uaupés, do século XIX, segundo este autor, a presença dos religiosos “mal durava dois anos”, havia uma proposta da religião como contribuinte para imposição, velada, segundo o autor para a percepção do pensamento “selvagem”, e, “cuja estrutura, objetivamente fundada em um princípio de divisão política, é apresentada como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos”⁷⁵¹. Tudo estava ligado como apontamos anteriormente a tríade catequese-trabalho-civilização. Nesse sentido, somente

⁷⁴⁹ idem. loc. cit. Os grifos são do autor.

⁷⁵⁰ SAHLINS, 2019. p. 176

⁷⁵¹ BACERRA, Gabriel Cabrera. La construcción del campo religioso en el Alto Río Negro-Vaupés, 1850-1950. CEBALLOS, Diana (Ed.) *Prácticas, territorios y representaciones en Colombia 1849-1960*. Edición: 1 Editora: Universidad Nacional de Colombia, 2009. p. 154.

em 1880 foi criada a missão do Uaupés, composta por 11 aldeias no rio Uaupés, quatro no rio Tiquié e mais uma no rio Içana.

Cinco de estas misiones se ubicaban en los mismos lugares de las misiones capuchinhas que dirigió Fray Gregorio [...]. Los datos del Prefecto franciscano Jesualdo Machetti, entre 1877 y 1890, mencionan que, para 1866, la población misionada ascendía a 2.977 individuos, y a 2.897 para 1886; los moradores pertenecían a las etnias tucano, tariano, arapaso, piratapuyo, ananá (wanano) y makú.⁷⁵²

Havia assim uma intensa movimentação no Uaupés de gentes, produtos, e de línguas, além dos falantes tukano oriental e aruak, tinha-se ainda os falantes maku. A diversidade certamente sempre foi característica do Alto Rio Negro. Embora havia e ainda há uma unidade nessa diversidade. Entre os Tukano, Tariana, Baré e Baniwa, os equipamentos e técnicas cotidianas para as atividades de subsistência existem diferentes pontos em comum. Um exemplo claro são os artefatos utilizados na cozinha, que hoje são comuns e os mesmos em toda a área: “tipiti, cumatá, peneira e balaio de arumã; ralos baniwa, feitos no Içana e distribuídos por todas as partes; abanos trançados com talas de tucum ou de arumã; além de recipientes para pimenta e jiraus feitos com os mais diversos materiais”,⁷⁵³ essa dinâmica e comunicação interétnica não é algo recente.

Os *Kubeo*. Na manhã de 11 de março de 1850, Alfred Wallace e seus tripulantes chegaram a Uaracapuri, nessa região, havia uma aldeia e várias malocas de diferentes grupos, na qual a primeira que o viajante entrou era habitada por “gente da nação cobeú”.⁷⁵⁴ Haviam ali, aproximadamente 12 homens “bastante robustos” tendo as pernas e os braços limpos e pintados, “ornados também de braceletes e de colares, tendo os buracos das orelhas tapados com um pedaço de madeira do tamanho de uma rolha comum, na ponta da qual ficava colado um pedaço de porcelana, de superfície muito clara e muito brilhante”.⁷⁵⁵ Antes de disso, quando partiu de

⁷⁵² idem, p. 155. Trad. livre: “Cinco dessas missões estavam localizadas nos mesmos lugares que as missões capuchinhas lideradas por Frei Gregorio [...]. Os dados do prefeito franciscano Jesualdo Machetti, entre 1877 e 1890, mencionam que, em 1866, a população missionária era de 2.977 indivíduos e de 2.897 em 1886; os habitantes pertenciam às etnias Tucano, Tariano, Arapaso, Piratapuyo, Ananá (Wanano) e Makú”.

⁷⁵³ MAPA-LIVRO. *Povos indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/ ISA - Instituto Socioambiental. 2006. p. 37.

⁷⁵⁴ WALLACE, 2004. p. 441.

⁷⁵⁵ idem.

Jauarité e chegou a Juquira, Wallace destacou que muitos índios⁷⁵⁶ da nação kubeo que viviam nas “mais altas cabeceiras dos rios”, estavam na localidade. Esses indígenas se distinguiram dos demais “pelos buracos das orelhas, fazendo-os tão grandes, que não é difícil passar por eles um pedaço de madeira da grossura de uma rolha, das do tipo comum”. Ao que parece, o grupo bem acolheu o viajante e seu séquito uma vez que ao adentrarem a casa deles, os kubeo “se sentaram à nossa frente, no chão; estavam pondo no fumeiro peixes e bolos de mandioca, informando-nos, então, o Sr. L. ser este o geral costume dos índios de rio acima, os quais não perderam quaisquer dos seus primitivos hábitos em contato com os brancos”.⁷⁵⁷

Esse grupo se autodenomina Kubéwa ou Pamíwa. O PIB/ISA nos informa que eles possuem uma língua peculiar dentro da família Tukano Oriental, “sendo por isso algumas vezes classificada como Tukano Central”. A maioria desses indígenas residem em território colombiano, na região do Alto Uaupés. Em território brasileiro, ocupam “três povoados no Alto Uaupés e estão em pequeno número no Alto Aiari”, possuem o costume de se casarem entre si – pessoas que falam a mesma língua -. São especializados na confecção das máscaras de tururi.⁷⁵⁸ Wallace, estando na Cachoeira de Caruru no Uaupés, percebeu que a maioria dos povos dali eram kubeo, e comprou “deles uns ornatos e tecidos característicos, para adicioná-los à minha coleção”,⁷⁵⁹ provavelmente esses “tecidos característicos” eram tururi. E foi nessa região da Cachoeira do Caruru, no rio principal – o Uaupés - que Wallace designou como “local” dos kubeo.

Quando analisou as visualidades dos corpos indígenas do Alto Rio Negro, Wallace destacou os ornatos, as particularidades dos corpos: tatuagens, pinturas, furos e adornos. Destacou que somente os kubeo dilatavam as cavidades das orelhas a um tamanho que poderia se “fazer passar uma rolha de garrafa, do tipo comum; colocam nelas, geralmente um batoque de madeira; nos dias de festa, porém, inserem, em lugar do mesmo, um feixe de pequenas setas”,⁷⁶⁰ essa marca característica de “furar” as orelhas chamou de fato, atenção do viajante; os homens quase sempre tinham apenas uma mulher, mas não se tratava de uma regra de ordem. Alguns tinham duas, até três e os tuxauas as vezes mais.

⁷⁵⁶ Na edição de 2004, aqui utilizada, houve, possivelmente um erro de tradução ou digitação. Lemos *ipsis literis* “Muitos índios da nação *coveú*, que vivem nas mais altas cabeceiras dos rios, estavam ali”. Em edições anteriores, de outros tradutores, ou mesmo na edição revisada pelo próprio Wallace em outubro de 1889, também há essa incidência, é provável que se trata de um erro de grafia pois a descrição dos indígenas e seus adornos e furos nas orelhas são adiante apontados como sendo *cobeus*.

⁷⁵⁷ *ibidem*, p. 381.

⁷⁵⁸ HUGH-JONES e CABALZAR, *op. cit. loc. cit.*

⁷⁵⁹ WALLACE, 2004. p. 449.

⁷⁶⁰ *id.* p. 597.

Uma importante fonte de informação sobre os indígenas e a região do Uaupés no oitocentos foi dada pelo viajante italiano e conde Ermanno Stradelli que esteve no Amazonas e na Amazônia⁷⁶¹ indo três vezes a região do Uaupés.

Numerose tribù col nome di Uaupés uscirono dal bacino idrografico del fiume nel secolo passato e nei primi de questo, e più di una popolazione nel Rio Negro e nel Solimoes gli devono i' essere, come Coané, Coarí o Quary, Ipuranà nelle'ultimo, S. Isabel, Marauiá, S. Marcellino nel primo; causa forse questa che fece mutare il nome di Cayary in quello di Uaupés o, come i più antichi scrivono, Rio dos Uaupés.⁷⁶²

O viajante nos expõe a numerosidade dos grupos do Uaupés, que recebiam, reitero uma denominação genérica de “índios do Uaupés”, ou como apontou Stradelli, o rio em era chamado pelos mais antigos de “rio dos Uaupés”. Aqui podemos corroborar a ideia apontada anteriormente que Wallace e outras fontes, possivelmente, aglutinaram grupos de Tukano, Aruak e Maku como apenas Uaupés. Esses grupos, estavam se fixando em áreas muito específicas o que levou o viajante a afirmar (segundo ouviu do senhor Niccolau Palheta que era um comerciante da região, e foi, nos parece um dos contatos do conde), que naquele momento eles já não conheciam a longitude em toda a dimensão do Uaupés. Esse grupo diversificado, moravam em um pequeno afluente da região montanhosa, “*già nelle terre dei Cobéua, funggono il contatto dei civilizzati*”⁷⁶³, de fato, esse “contato de civilizações” se dava no Uaupés. Os tukano eram segundo o conde os que colocavam os Uaupés em comunicação com o Curycujary, eram talvez, os que mais transitavam na região, e estabeleciam laços e relações com diferentes grupos, tendo em vista que a língua Tukano Oriental os unia, inclusive em matrimônio.

I prodotti che nutrono il poco commercio dell' Uaupés sono: la farina di mandioca che si esporta per l'Alto Rio Negro e talora fino (p. 431) a Tomar; la gomma elastica, la cui raccolta è bastantemente importante nel basso Uaupés, cioè dalla foce fino Tiquié, benché ne esista nella bassa valle Pinù-pinù e Jujutù e nel Castanha, affluente dell' alto Tiquié, dove però è poco o nulla utilizzata; e la salsa-pariglia che proviene dalla regione delle cascade. Oltre a ciò possono notarsi, per quanto rappresentino un

⁷⁶¹ Em 1879, Stradelli chegou a Manaus e aperfeiçoou seu português na companhia dos religiosos franciscanos. Nos anos 1880-1883, percorreu os rios Purus, Amazonas, Juruá, Uaupés, chegando após um regresso da Itália em 1887, foi ao Orinoco. Entre 1890-1891 voltou pela terceira vez ao Uaupés, da qual descreveu com profundidade a natureza e os homens do local.

Faleceu em Manaus em 21 de março de 1926 aos 73 anos vítima de hanseníase.

⁷⁶² STRADELLI, Ermanno. L'Uaupés e Gli Uaupés. *Bolletino della Società Geografica Italiana*, 3ª serie, vol. 3, 1890. p. 425. Acervo da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível em: <http://etnolinguistica.wikidot.com/biblio:stradelli-1890-il-vaupes>. Trad. livre: “Numerosas tribos com o nome de Uaupés saíram da área de influência do rio nos séculos passados e primeiros, e mais de uma população no Rio Negro e Solimões deve ser, como Coané, Coarí ou Quary, Ipuranà no por último, S. Isabel, Marauiá, S. Marcellino no primeiro; talvez isso tenha feito com que o nome de Cayary mudasse para Uaupés ou, como escreve o mais velho, Rio dos Uaupés”.

⁷⁶³ idem. loc. cit. “já nas terras do Cobéua, funcionam como o contato de civilizações”, trad. livre.

commercio molto limatato, il tucun greggio e filato, curauà filato, amache, ceste, crajurù e altri piccoli nonnulla di cui ora mi sfuggono i nomi.⁷⁶⁴

Mesmo discreta, apontado pelo viajante com “pequeno”, a produção comercial no Uaupés parecia ser intensa e diversificada. Sendo a farinha o principal produto ao ponto do conde a colocar em mesmo grau de relevância que a borracha elástica, que na década de 1880 já era o principal produto da Província e da Amazônia como um todo. Tudo era muito local, muito regional e amazonense. Essa organização e produção era feito dos indígenas da região que eram “várias, senão numerosas tribos” que viviam nas margens do Rio Uaupés e seus afluentes e compartilhavam o domínio das águas. Stradelli identificou e listou 10 diferentes grupos no Uaupés, sendo:

I Tariana, la tribù dominatrice, il vivajo, per così dire, dei capi, il cui nucleo é a Ipanorè e Jauareté;
I Tucana, che abitano il basso Uaupés, il Tiquié, Jukyra e il Basso Japô;
Gli Arapazzo sull' Jujutù-arapacuma, alto Japô, Pupunha-paraná, ecc.;
I Dessana, nell' alto Apapury fino al Tiquié, ecc.;
I Pyra Tapuya, abitanti sui piccoli affluenti e nell'interno, della regione tra il Tiquié e l'Ipanorè, eccettuandone il Matapy e Tipiaca, che sono nei Tucana;
Gli Uanana, a monte de Jauareté;
I Barrigudo (Amoré) tapuya, sulla riva sinistra del Tiquié a Pary e nell'interno;
I Tyiuca tapuya, a Tyuca;
Gli Acanyatara tapuya, nel Castanha;
I Macú, nel basso Apapury, Arora paraná e um po' per tutto, la maggior parte schiavi delle altre tribù.⁷⁶⁵

Excluindo os Tariana que são de origem aruak, e os Maku, as demais etnias todas são de origem Tukano, e, estão no contexto dos 17 grupos tukano oriental do Uaupés. Cada uma estava localizada numa localidade específica, como observou Stradelli, e conviviam entre si, se

⁷⁶⁴ idem. p. p. 431, 432. Trad. livre “Os produtos que alimentam o pequeno comércio do Uaupés são: a farinha de mandioca que é exportada para o Alto Rio Negro e às vezes até Tomar; borracha elástica, cuja captação é suficientemente importante no baixo Uaupés, isto é, da foz até Tiquié, embora exista nos vales do baixo Pinù-pinù e Jujutù e na Castanha, afluente do alto Tiquié, onde, no entanto é pouco ou nada usado; e a salsaparrilha que vem da região da cachoeira. Além disso, embora representem um comércio muito limitado, podemos notar o tucun cru e fiado, o fio de curauá, as redes, as cestas, o crajurú e outras pequenas ninharias cujos nomes agora me escapam”.

⁷⁶⁵ idem. p. 431. Trad. livre: “A Tariana, a tribo dominante, o vivajo, por assim dizer, dos chefes, cujo núcleo está em Ipanorè e Jauareté;

Os Tucana, que vivem no baixo Uaupés, os Tiquié, Jukyra e o Basso Japô;

O Arapazzo em Jujutù-arapacuma, alto Japô, Pupunha-paraná, etc.;

O Dessana, no alto Apapury até Tiquié, etc.;

Os Pyra Tapuya, habitantes dos pequenos afluentes e do interior, da região entre o Tiquié e o Ipanorè, com exceção do Matapy e do Tipiaca, que ficam no Tucana;

O Uanana, a montante de Jauareté;

I Barrigudo (Amoré) tapuya, na margem esquerda do Tiquié em Pary e no interior;

I Tyiuca tapuya, em Tyuca;

O Acanyatara tapuya, na Castanha;

Os Macú, no baixo Apapury, Arora paraná e um pouco para tudo, em sua maioria escravos das outras tribos”.

visitavam. Além destas, o conde informa que visitou também algumas malocas com os quais compartilhou curadá e caxiri, pratos tipicamente amazonenses, esses visitados eram os Miriti-Tapuya, que eram encontrados no paraná do Miriti até o interior do Uassay, os Kubeo, os Umáua os que estavam no alto Uaupés e ao longo dos afluentes da região das cascatas subindo até os campos da Colômbia, e os Karapanã (Carapaná tapuya), que segundo o conde se juntavam e faziam fronteira com os Miranha se estendendo entre o Tiquié e o Apapori.

O conde Stradelli fez uma colocação muito significativa no que se refere as línguas no Uaupés do século XIX. Cada um dos grupos étnicos se diferenciava pela língua, embora, aponta o autor *“la Tucana sia quasi universalmente intesa”*⁷⁶⁶, de fato, hoje sabemos que a maioria dos grupos são falantes da família Tukano Oriental. O autor destaca ainda que apesar da “quase universalidade” do Tukano, os costumes eram muito idênticos, com exceção dos Maku *“che abitano la selva e sfuggono, per quanto lo possono, il contatto e la convivenza delle altre tribù, da cui son tenuti in una vera cattività”*.⁷⁶⁷ Hoje já se tornou habitué se referir aos grupos do Noroeste Amazônico de fala Tukano e Aruak como “índios do rio”, e os de fala Maku são “índios do mato”⁷⁶⁸

Sobre a nudez dos povos do Uaupés, Stradelli informou que era quase que total, porém era verdade, segundo o conde que ao chegar lá, se encontrava quase todos os seus habitantes vestidos, *“giacché corrono ad abbigliarsi appena sentono i'arrivo del bianco. Il vestito però non passa che un ornamento di cui fanno pompa innanzi a quelli che loro insegnarono a portalo, ma che abbandonano appena il bianco sia passato”*⁷⁶⁹, os indígenas assim, sabiam do uso da roupa, todavia dispensavam seu uso. Podemos ver nisso uma, mas uma das inconstâncias da alma indígena: eles se vestiam “para o não índio ver”, possivelmente para com a veste não serem “os diferentes”, da mesma maneira que abandonavam a veste assim que “o branco passa”. Não era interessante o uso de vestimentas a eles, e quando faziam o uso era, possivelmente para ficar parecido, ou não ser diferenciado. Lévi-Strauss ensinou que “o conjunto dos costumes de

⁷⁶⁶ idem. p. 433. Trad. livre: “a tucana seja quase universalmente entendido”.

⁷⁶⁷ ibidem. Trad. livre: “que habitam a floresta e fogem, tanto quanto podem, do contato e da convivência com as outras tribos, das quais são mantidos em verdadeiro cativeiro”.

⁷⁶⁸ POZZOBON, Jorge. Hupda. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Hupda>.

⁷⁶⁹ STRADELLI, 1890, op. cit. p. 434. Trad. livre: “pois correm para se vestir assim que ouvem a chegada do branco. O vestido, porém, passa apenas por um adorno que eles exibem diante daqueles que ensinaram a usar, mas que abandonam assim que o branco passa”.

um povo é sempre marcado por um estilo; eles formam sistemas”, e sociedades humanas “escolhem certas combinações para reconstruir”⁷⁷⁰, a nudez era parte do seu estilo.

Sobre a organização social e de “poderes” entre os indígenas do Uaupés no século XIX, o conde Stradelli informou que o tuxaua era o chefe do grupo, o pajé era “médico e o padre ao mesmo tempo”. *“Il potere del tuxàua però è, direi, patriarcale; ma per me non vi ha dubbio, originariamente doveva essere guerriero, e se oggi non presenta quasi più questo carattere, ciò si deve alle circostanze mutate”*,⁷⁷¹ o poder do tuxaua foi apontado como “patriarcal” pelo autor, e que em seu ver, essa liderança competia a uma guerreira,⁷⁷² mas, devido a circunstâncias, um homem era o tuxaua. Os grupos do Uaupés provinham de diferentes origens, que se encontravam em suas lendas na qual seriam advindos da região do Temú, que era uma pequena cadeia que se erguia/ergue entre o Uaupés e o Içana; esses grupos eram segundo o autor apenas descendentes de nações muito mais numerosas, que migraram de regiões talvez diferentes encontrando ali, refúgio.

Decimate come sono oggi, sono rare le guerre fra di loro. I nomi delle attuali tribù in parte diversi dagli antichi poco possono influire a chiarirne la storia, perché potrei quasi asserire che questi mutano col mutare dei capi, soprattutto se questi lasciarono una forte memoria di sé; e talora sono dovuti alla regione in cui le tribù vivono, cosicché poca luce ci possono portare. Della differenza di origine fa prova la lingua, mentre parrebbe negarla l'eguaglianza do tradizioni e di usi⁷⁷³.

A perspectiva do conde de que os índios do Uaupés estavam “dizimados” é marca do oitocentos que predizia o “fim”, o “extermínio” dos indígenas. O mais importante, porém, é que

⁷⁷⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Trad. de: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 190.

⁷⁷¹ STRADELLI, 1890, op. cit. p. 444. Trad. livre: “O poder do tuxàua, entretanto, é, eu diria, patriarcal; mas para mim não resta dúvida, originalmente ela tinha que ser uma guerreira, e se hoje ela quase não tem mais esse personagem, isso se deve às novas circunstâncias”.

⁷⁷² Podemos ver diferentes aspirações a essa proposta de Stradelli. Quase todos os viajantes, naturalistas, exploradores que passaram pela Amazônia durante o século XIX, e antes e além depois, viam nas guerreiras Amazonas uma personificação de seus auspícios, era como se fosse “a prova” de que as lendas da Antiguidade seriam verossímeis. Quem primeiro afirmou ter visto um grupo de índias guerreiras que “cortavam o seio para melhor flecharem seus inimigos”, foi Francisco e Orellana e Frei Gaspar de Carvajal, que no século XVI foram os “pioneiros” a “desvendar o rio Amazonas”, que recebeu esse nome pela possível existência do grupo das lendárias mulheres guerreiras. Ao propor que a liderança das etnias do Uaupés deveria ser de uma mulher, possivelmente, Stradelli quis evidenciar, reverberar essa ideia da “mulher guerreira. Podemos crer também, que no momento em estive na região, o número de mulheres presentes fosse superior ao número de homens, até porque na década de 1880, muitos deles estavam trabalhando na extração da borracha, nos seringais da Amazônia.

⁷⁷³ STRADELLI, 1980, op. cit. loc. cit. Trad. livre: “Dizimados como estão hoje, as guerras entre eles são raras. Os nomes das tribos atuais, em parte diferentes dos antigos, pouco influenciam para esclarecer sua história, pois quase poderia afirmar que estes mudam com a mudança de cabeças, principalmente se deixam uma forte lembrança de si mesmos; e às vezes são devidos à região em que vivem as tribos, de modo que pouca luz pode nos trazer. A diferença de origem é comprovada pela língua, ao passo que a igualdade de tradições e usos parece negá-la”.

os grupos viviam sem guerras entre si; mesmo diante de um “rio Babel”,⁷⁷⁴ havia uma unidade, que integrava os grupos do Uaupés e seus sistemas.

Um dos pontos mais falados tanto por Wallace quanto por Stradelli em suas passagens pelo Uaupés, é a região do Jauareté, atual Iauarité. Considerado um Lugar Sagrado pelos diferentes grupos que ali residem a anos, o atual povoado localizado em São Gabriel da Cachoeira, guarda em seu interior muitas histórias, experiências e representações de diferentes grupos étnicos rio-negrinos, e por essa localidade que o rio Uaupés adentra o território brasileiro.

O onomástico Iauarité, dentro das diferentes narrativas cosmogônicas dos Aruak, dos Tukano, dos Maku, guardadas na memória dos mais velhos pode ser traduzido como “cachoeira das onças”, lugar onde num passado antigo viveu uma “gente onça”. Uma das evidências da História Antiga da Amazônia, são os petróglifos do Alto Rio Negro em Iauareté, um desses foi documentado por Stradelli, como vemos na figura seguinte.

Imagem 53: Incisioni esistenti sulle pietre di Jauareté (Cascata dell' Uaupés, 1/6 dal naturale)
Trad. liv.: Gravura existente nas pedras de Jauareté (Cachoeira do Uaupés, 1/6 do natural)

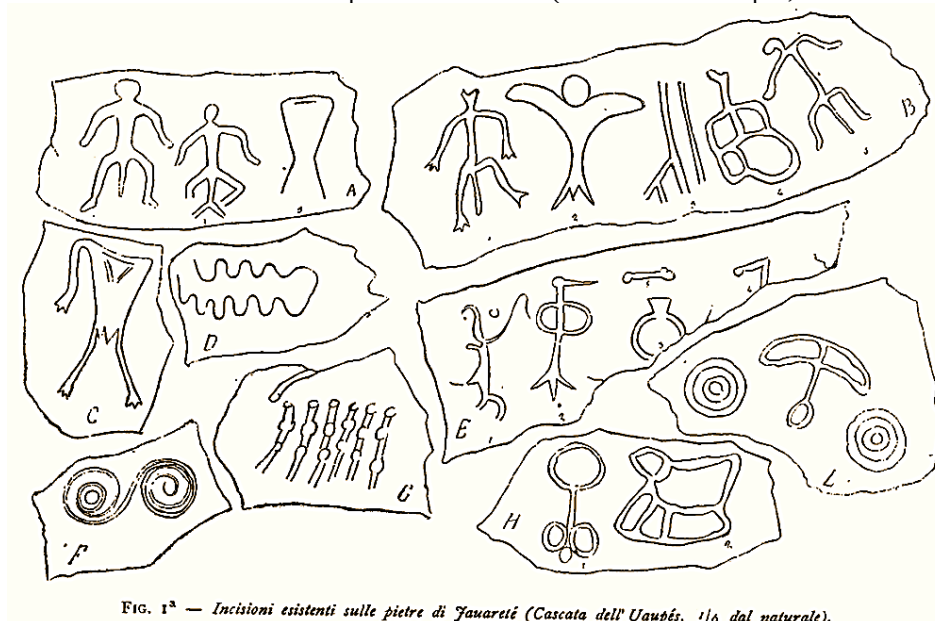


FIG. 1ª — Incisioni esistenti sulle pietre di Jauareté (Cascata dell' Uaupés, 1/6 dal naturale).

Fonte: Stradelli, 1890

Koch-Grünberg apontou que Stradelli considerou “mitos e lendas” que os indígenas sempre associam aos petróglifos bem como “as interpretações arbitrárias posteriores que

⁷⁷⁴ A expressão é de José Ribamar Bessa Freire.

relacionam algumas figuras com acontecimentos reais”.⁷⁷⁵ O autor critica a postura da “tradução que Stradelli fez sobre as inscrições, alegando que o seu “índio informante” era aberto a “deixar correr a fantasia”, e que também se podia “arrancar qualquer resposta que se queira de um índio, sobretudo quando se encara preconceituosamente uma resposta, a exemplo de Stradelli”.⁷⁷⁶

Fugindo a possível “rixa” entre os dois viajantes, queremos destacar que Stradelli fez apontamentos e os coletou a partir do contato com os povos, independente da interpretação dada aos símbolos, é importante destacar que no século XIX, houve um viajante que destacou essas metafísicas dos índios do Uaupés, dedicando um texto somente a isso.⁷⁷⁷

Concordamos com Aloisio Cabalzar quando este nos diz que Koch-Grünberg propõe que as inscrições possivelmente foram feitas casualmente, “como passatempo, no decorrer das gerações, o que conflita com o que se diz hoje entre os índios: que seriam locais “sagrados”, que não devem sequer ser vistos, o que já é mencionado por alguns dos autores resenhados por ele”. Com uma análise feita a partir de outras bases desenhais como (paredes e esteios de casa, corpo, cestarias e outros), “Koch-Grünberg chega à conclusão de que o “ciclo cultural desses índios gira em círculo geração após geração”, porém se forçava a crer que essas simbologias se tratavam tão somente de expressões lúdicas de um senso artístico ingênuo, e de que raramente ou nunca esses desenhos tinham um significado mais profundo”.⁷⁷⁸ Finalizamos este capítulo com a iconografia da imagem seguinte.

A imagem seguinte é uma fotografia datada de 1888, feita por Ermano Stradelli na sua viagem de Cucuhy a Manáos. Tratasse de uma representação de São Gabriel (da Cachoeira), na região da “cabeça de cachorro”, território indígena desde muito antes do oitocentos, e que continuou neste oitocentos até nossos dias. Berço pátrio dos Baniwa, dos Baré, dos Werekena, dos Tukano, dos Kubeo, dos Tariana, e de outros grupos. Vemos uma localidade amazonense, em “beira de rio”, do Rio Negro. a esquerda visualizamos casinhas de taipa, muito simples, cobertas a palha, a forte presença da vegetação adorna a área com incidência de algumas

⁷⁷⁵ Interpretar as simbologias e representações do imaginário ameríndio presente nos petróglifos foge dos objetivos desta tese. O que pretendemos mostrar é o cotidiano dos grupos e como sua presença era marcante na região. Parece haver no texto do Koch-Grünberg uma crítica extrema ao trabalho de Stradelli, mas essa questão também foge de nossos objetivos.

⁷⁷⁶ KOCH-GRÜNBERG. Theodor. *Petróglifos Sul-Americanos*. Trad. de João Batista Poça da Silva. Belém: Editora do Museu Paraense Emílio Goeldi/Instituto Socioambiental - ISA, 2010. p. 37.

⁷⁷⁷ STRADELLI, Conte Ermanno. *Inscrizionie indigene della regione dell' Uaupès* (Con tavole e carte). Bollettino della Società geografica Italiana. Roma, 1900. Serie IV. Vol. I.

⁷⁷⁸ CABALZAR, Aloisio. *Petróglifos do Alto rio Negro: visão contemporânea dos povos indígenas*. In: KOCH-GRÜNBERG. Theodor. *Petróglifos Sul-Americanos*. Trad. de João Batista Poça da Silva. Belém: Editora do Museu Paraense Emílio Goeldi/Instituto Socioambiental - ISA, 2010.

palmeiras regionais, inclusive. No momento não vemos atividade ou presença humanos, transmite ao mesmo tempo um sentimento de paz, longitude e abandono.

Imagem 54: S. Gabriele - Rio a jusante
Trad. liv.: São Gabriel da Cachoeira, Rio Negro a jusante



Fonte: STRADELLI, 1888.

Acervo: Società Geografica Italiana Onlus. Collezione Stradelli

Possivelmente, essa área era mais distante do Forte, que era “mais movimentada”, por ser um entreposto. Sobre as casas, visualizamos seis, alinhadas lado a lado, distanciadas por uma provável rua central. A vida entre os indígenas do noroeste amazônico era social, um social aos seus modus!

No próximo capítulo, continuarei a apresentar quem eram eles, os indígenas do Amazonas Provincial e o que queriam junto ao locus administrativo e como viviam em suas territorialidades, longe das vistas do poder e da intelectualidade que ditavam suas vontades sobre eles. Na mata, em suas aldeias eles estavam noutra organização que eram as suas lidas, vidas.

CAPÍTULO OITAVO

**“Nos caminhos desse rio, muita História pra contar”: preenchendo
silêncios, destacando sociabilidades**

*“Em questões de Solimões fundamental
É saber que o Negro não se mistura com Amarelo”.*
Adelson Santos

Com esses versos do poeta e musicista amazonense Adelson Santos temos uma captura regional e mental do rio que este tópico abordará: o Rio Solimões. Tratasse de nome brasileiro que o Rio Amazonas recebe no seu percurso superior. A denominação tem história e está inserida no contexto das “viagens ibéricas” seiscentistas e setecentistas nas quais possivelmente, alguma nação ameríndia assim chamava o rio de águas amarelas. Em sua margem esquerda temos o Rio Japurá (que nasce na Colômbia com o nome de Caquetá), um importante rio amazonense que ao longo do século XIX abrigava em seu interior importantes grupos indígenas como os Miranha. O Solimões é assim um rio muito grande que totaliza aproximadamente 1.700 km, quando chega a Manaus, o Solimões se encontra com o Negro e formam o “Encontro das Águas” pretas e amarelas que não se misturam, compondo assim o Rio Amazonas.

8.1. Amazonas/Solimões e o Japurá: os “canibais” Miranha e os Tikuna

O grupo étnico Miranha, é posto na história indígena como uma “espécie de anti-herói”. Ao longo de sua existência e da sua história do contato, foram apontados como “hostis”, “bárbaros”, “canibais”, “antropófagos”. Diversos naturalistas e viajantes nos deixaram importantes registros sobre o cotidiano e os fazeres desse povo.

De acordo com informações do PIB/ISA, o onomástico Miranha foi utilizado no período da colonização da Amazônia Portuguesa como “um classificador genérico”, que agrupou etnias inimigas, nas quais a língua e a comunicação não eram mutuamente compreensíveis. A língua Miranha é posta como uma variante muito parecida da língua Borá, que “faz parte de um conjunto de línguas estreitamente aparentadas entre si, o qual, por sua vez, integra-se à família à qual pertence a língua Uitoto”. Atualmente, os Miranha brasileiros pouco usam sua língua maternal, uma vez que a comunicação se dá em português mesmo com a presença de antigos falantes desta língua, e com seus descendentes. Há um “interesse” entre os “miranha brasileiro” contatarem com os “miranha colombiano”, mas devido aos conflitos fronteiriços, contribuintes

para a formação das identidades nacionais, gera dificuldades para que este tipo de “intercâmbio” ocorra.⁷⁷⁹

Para maior análise e construção de uma etnohistória dos miranha no Amazonas oitocentista, vamos nos apropriar dos apontamentos de dois importantes naturalistas que contataram com o grupo na primeira parte do século XIX, antes dos 1850: Spix e Martius,⁷⁸⁰ esses definiram o grupo dos Miranha como sendo antigamente a “mais poderosa tribo entre ambos o Içá e o Japurá”. Ora, quando passaram pelo Amazonas, os naturalistas tomaram esse grupo como “modelo” de organização e comparação com as demais, e apontaram que diferentemente dos uainumás que no XIX “perdera seu poder”, e foram “extinguidos” contando com apenas 2.000 almas, os miranha ainda se mantinham numerosos. Quando andavam pelo Japurá, numa determinada região os naturalistas definiram que as palhoças dos miranha eram chamadas pelos portugueses de Porto dos Miranha. De certeza, a etnia era numerosa. Nessa ocasião, estavam 50 homens miranha, que “nos saudavam sem timidez e, com conversa animada e ruidosa, nos conduziram à presença do chefe”.⁷⁸¹ Nenhum destes homens, segundo o relato, falavam português, nem o tupi,⁷⁸² mas “todos, entretanto, tratar de negócios”, em seguida:

Quando chegamos à cabana do tuxaua, grande casa com diversas peças, eles tomaram as lanças envenenadas, encostadas à parede, e colocaram-se em expectativa, perto da porta, por onde o dono da casa finalmente entrou. 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.⁷⁸³

Sem dúvidas, a liderança dos miranha e a organização interna era a priori, a mais relevante característica do grupo, seguido de sua unidade e “cerimônia”; na descrição acima, os

⁷⁷⁹ FAULHABER, Priscila. *Miranha*. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Miranha>.

⁷⁸⁰ O zoólogo Johann Baptist von Spix e o botânico Carl Friedrich Martius realizaram entre 1817-1820 uma das mais importantes viagens de pesquisa/observação no Brasil do século XIX. Nesses três anos, os naturalistas percorreram mais de 10 mil km, passando por diversos estados, entre os quais São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas, legando uma vasta produção científica publicada em diversos volumes e, ainda, um relato da viagem, intitulado *Viagem pelo Brasil*, publicado em 1823. Embora no seu relato o destaque se dava ao meio e as variações de fauna e flora, é muito presente, especialmente no terceiro tomo quando estão na Amazônia, a descrição e o contato com os índios da região.

⁷⁸¹ SPIX, Johann Baptist von e MARTIUS, Carl Friedrich. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Vol. III. Trad. de Lúcia Fuquim Lahmeyer. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.

⁷⁸² Possivelmente os viajantes se referiam ao nheengatu, a língua geral da Amazônia.

⁷⁸³ SPIX e MARTIUS, 2017. p. 330.

viajantes mostram como o grupo se comportava mediante a presença de forasteiros e como se punham e guarda do seu chefe, o tuxaua João Manuel, que era batizado e adotara o nome cristão. Spix e Martiu o descreveram como “conhecido e temido” em todo o Alto Japurá, de certo, sua liderança se estendia pelo curso do alto do rio, por sua atuação entre os indígenas, sua coragem e dominação sobre os demais povos. Anteriormente apontamos que Marcoy anos depois também esteve com os miranha, e seu condutor se chamava João, há a possibilidade de se tratar do mesmo índio, pois além de o João miranha de Marcoy ser conhecido e respeitado, era um conhecedor, como apontamos no quarto capítulo desta tese, e um “índio cristão”.

Os miranha pareciam ser os “senhores do rio”, no Japurá. Atualmente, há diferentes territórios deste grupo reconhecidos pelo SPI no Médio Solimões e Japurá desde as primeiras décadas do século passado, o que corrobora como o grupo era extenso, atualmente, demarcadas temos três TI pertencentes aos miranha: a TI Méria, na cidade de Alvarães, no médio Solimões, demarcada em 1929 e homologada em 1933, a TI Miratu, em Uarini, também no médio Solimões, demarcada em 1982 pela FUNAI e homologada em 1991, e a TI Cuiú-Cuiú, no município de Maraã, no Japurá reconhecida em meios oficiais em 1998 e homologada em 2003.⁷⁸⁴

Voltando ao oitocentos, Spix e Martius apontaram que as cabanas dos miranha no Japurá estavam espalhadas pela mata, distantes umas das outras, todavia, eram “espaçosas, de modo que, em geral, agasalham diversas famílias”.⁷⁸⁵ Chamou a atenção dos viajantes as redes e a forma que cada família pendurava na parede da cabana em direção ao fogo. “Essas maqueiras são fabricadas em tão grande quantidade, que se exportam daqui para toda a província do Rio Negro, até para o Pará”, havia um comércio de redes muito forte entre os miranha e os não indígenas. Os viajantes informam que adquiriram dúzias delas a troco de uns poucos utensílios de ferro, mas que na Barra do Rio Negro, se vendiam uma rede ou maqueira dos miranha por \$500; no Pará parecia custar mais caro. Segundo algumas pessoas que os viajantes contataram, “alguns milhares delas vão ao mercado anualmente, sendo parte remetida para as Índias ocidentais”. Os traçados dos miranha eram manufaturados não com algodão, porém com as fibras tucum, de folíolos de palmeira e as fibras mais finas das folhas do ananás. Os miranha eram hábeis tecelões da trama das redes.

A imagem seguinte, apresenta um dos “portos dos miranha” que Spix e Martius contataram no Japurá no oitocentos.

⁷⁸⁴ Os dados foram fornecidos pelo PIB/ISA.

⁷⁸⁵ SPIX e MARTIUS, p. 334.

Imagem 55: Im Porto dos Miranhas, Am Rio Japurá
Trad. liv.: No Porto dos Miranhas, Am, Rio Japurá



Fonte: Spix e Martius. Atlas Zur Reise in Brasilien 1823-1831 (Prancha 29)

Acervo: Biblioteca Digital Luso-Brasileira.

Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074.pdf

A cena retratada mostra uma comunidade miranha. Tudo na imagem comunica, se move, desperta a atenção os diversos fazeres e atividades que o grupo estava realizando: ao centro, vemos a construção de uma embarcação, na qual 4 homens estão entalhando e moldando sua forma. A esquerda na beira do rio, estão chegando um grupo conduzidos pelo cacique miranha, esse grupo “vencidos” numa batalha, possivelmente, foram oferecidos a Martius como escravos. Na cena a direita em pé conversando com dois miranha, há um homem não indígena, Spix, provavelmente,⁷⁸⁶ e pelo sentido de seus pés parece estar indo ao encontro do cacique. Ainda a direita, ao fundo vê-se a oca, coberta de palhas composta por dois compartimentos: um com paredes de barro, possivelmente, e o outro no formato de ‘barracão’, no qual mulheres trabalham no preparo do que parece ser farinha ou outro um gênero alimentício. Um homem, carregando algum material segue em rumo aos 4 que trabalham na construção da canoa, duas crianças brincam com uma tartaruga, uma mulher no primeiro plano agachada mexe numa espécie de arca/caixa onde provavelmente estariam guardados materiais de trabalho. É uma imagem que sem dúvida transmite um misto de sentimentos.

⁷⁸⁶ Uma vez que Martius foi quem realizou este e os demais desenhos que compõe o Atlas.

Outro ponto a destacar é o número expressivo de miranha presentes na cena. Diferente de outras imagens de outros grupos, nas quais vemos quase sempre um número menor, nesta vemos muitos indígenas, levando a corroborarmos quão numerosa era esta etnia no oitocentos. Os viajantes consideraram que as mulheres miranha eram muito habilidosas e trabalhadoras: fora o trabalho dos trançados das redes, elas plantavam mandioca, preparavam farinhas e beijos, “também cuidavam de pequenas roças de algodão, cujas fibras fiam com fuso e tingem com o suco de diversas plantas. O arbusto do algodoeiro (em tupi, *manym* ou *arnanym-uva*) era, sem dúvida, conhecido dos índios primitivos”⁷⁸⁷ a vida miranha era intensa.

Outro viajante que dedicou boa parte de sua passagem pelo Amazonas na companhia dos miranha foi Paul Marcoy, que como referenciamos anteriormente nesta tese, teve como guia quando esteve no Japurá, João, um índio Miranha. Os Umaua-Mesaya e os Miranha de todas as etnias do Japurá, foram as que melhor resistiram “ao advento da civilização, às epidemias devastadoras e à servidão a que os índios foram submetidos durante quase dois séculos”.⁷⁸⁸ Isso não passou despercebido a Marcoy que definiu os dois grupos como nações, sugerindo algo maior, essas duas nações eram rivais segundo o viajante há séculos. Mesmo fragmentada, a nação miranha era ainda muito numerosa, “apesar das perseguições que sofreu durante mais de dois séculos”. Ocupavam umas quinhentas léguas quadradas entre a margem direita do Japurá e o curso do Amazonas. No dicionário elaborado por Lourenço da Silva Araujo e Amazonas, citado anteriormente, lemos no verbete Miránha: “Nação Indígena do Solimões, no Rio Japurá, de qual provém a Popul. de Caiçára. He antropófaga, e distingue-se em olhar defeituosamente, pelo emprego que para isso fazem de artifício”.⁷⁸⁹ O autor os definiu como antropófagos. Marcoy pôs essa questão em dúvida pois destacou que os miranha pouco cultivavam alimentos, e para saciar sua fome caçavam pássaros, cobras e insetos. Estavam esses indígenas em vulnerabilidade ao ponto de comerem cascas de árvores. Nisso, o viajante destacou que

Essas tribos infelizes enfrentam a fome crônica permanecendo numa terra empobrecida, não por venerarem o solo em que descansam os ossos dos seus antepassados, mas simplesmente porque a sua fama de canibais, merecida ou não, os fez odiados por todos os seus vizinhos, que os mantêm afastados pelas armas. Se eles poderiam se estabelecer põem-se imediatamente em armas e os obrigam a retroceder.⁷⁹⁰

⁷⁸⁷ idem. p. 336.

⁷⁸⁸ MARCOY, 2001. op. cit. p. 117.

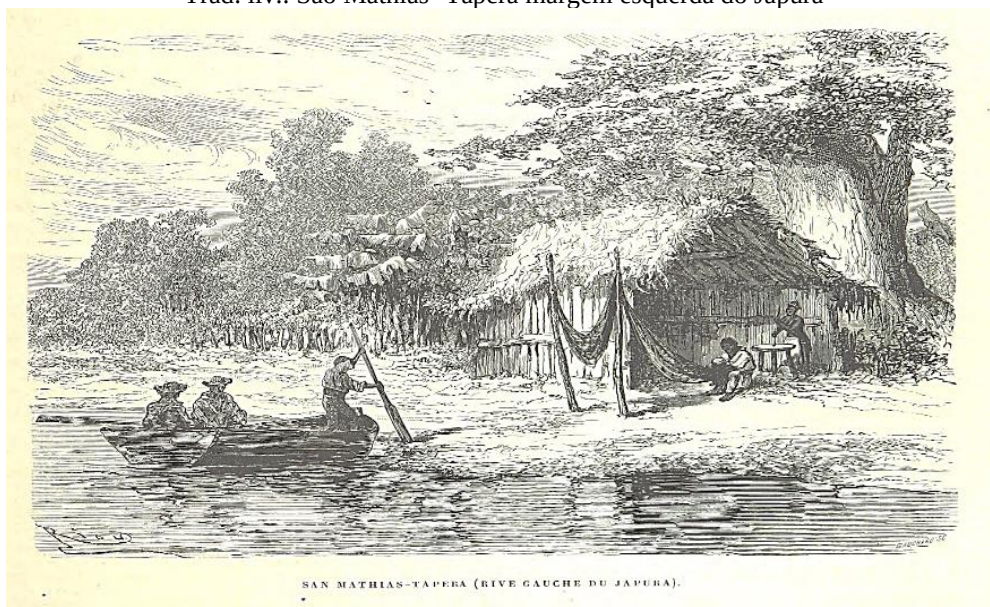
⁷⁸⁹ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. p. 203, 204.

⁷⁹⁰ MARCOY, 2001. p. 127.

Interessante a colocação do viajante sobre a “fama de canibais” dos miranha. Isso fez com que ocorresse um afastamento dos miranha das demais etnias vizinhas, que temiam ser “comidos” por estes, e os assustavam com armas. E nesse sentido, estavam permanentes nesta região por serem “odiados” pelos demais.

Numa conversa interessante com seu guia, João miranha, Paul Marcoy ouviu deste que algumas aldeias haviam sido construídas no passado pelos portugueses a margem esquerda do Japurá. Marcoy diz que “sucumbiu a ele” e quis verificar a incidência de tais localidades e mudou o curso de seu trajeto indo parar na aldeia de São Mathias, na qual procurara em vão algum vestígio da localidade. O que encontrou foi “s’élevait une maisonnette à toit de palmes, entourée de plants de manioc et de bananiers”.⁷⁹¹

Imagem 56: San Mathias-Tapera (Rive Gauche du Japura)
Trad. liv.: São Mathias -Tapera margem esquerda do Japurá



Fonte: MARCOY, Paul. 1869.

Na imagem acima, Marcoy ilustrou uma comunidade, São Mathias, localizada no rio Japurá. Nesta vemos uma canoa com três indivíduos, e um destes é o condutor, chegando a uma

⁷⁹¹ MARCOY, Paul. *Voyage a travers L'Amérique Du Sud de L'Océan Pacifique a L'Océan Atlantique. Tome Deuxième*. Paris: Librairie de L. Hachette ET Cie., 1869. Acervo: Plataforma Historical Texts. Disponível em: <https://data.historicaltexts.jisc.ac.uk/view?pubId=bl-002378385>. Trad. livre: “havia uma casa com cobertura de palmeira, rodeada de mandioca e bananeira”. p. 383.

beira do rio onde numa tapera, cabana dois outros indivíduos, miranha⁷⁹² possivelmente, estão trabalhando: um na fabricação de redes, as redes que Spix e Martius classificaram como “muito valorizadas” e o outro, uma mulher, está fazendo algum alimentício a base de mandioca. A cena transborda de emoções, seja pelo trabalho cuidadoso dispensado na confecção das redes, seja pela exuberância da mata circundante que transmite uma sensação de total isolamento ou longitude, como o viajante referiu-se ao grupo que preferia se por distante para não “assustar” os demais grupos e povos com a “ideia de que eram canibais”. Sobre os indivíduos, o viajante afirmou ser um homem e uma mulher de pele escura que no momento da chegada, interromperam os trabalhos manuais que estavam fazendo. *“L’homme suspendit à un clou le filet de cordelettes qu’il fabriquait; la femme cessa de racler a pannelle, large poêle sans queue, où cuisait, en se desséchant, la farine de manioc destinée à l’alimentation du ménage”*,⁷⁹³ com esses “mestiços”, Marcoy passou três dias na companhia deste casal de “tapuias” na aldeia de São Mathias.

A construção da identidade miranha foi um processo violento, como foi de quase todos os grupos indígenas do Brasil, atualmente, com base em depoimentos dos membros do grupo, não se representam mais como um povo homogêneo, mas como representantes desta etnia que escolheram deliberadamente apresentar esta identidade com relação à política indigenista e a outros atores da sociedade local”.⁷⁹⁴ É importante percebermos que no eixo Solimões/Japurá, a história indígena se deu em consonância com um violento processo de intervenção, no qual:

A identidades étnicas [sic.] no Solimões foram criadas pela relação entre atores do processo histórico da colonização. *Pode-se citar, entre os primeiros agentes interventores, os missionários, os comerciantes e os representantes coloniais, que interagiram com as etnias indígenas. Em nome da civilização, foram formadas as missões e aldeamentos, modificando a organização social das populações que aí viviam anteriormente.* Tais intervenções eram mecanismos de um processo de colonização que correspondia a um projeto de civilização daqueles que eram considerados selvagens, ou seja, os povos autóctones. Os costumes tradicionais destes povos foram atingidos e alterados, em função daquilo que se considerava civilização.⁷⁹⁵

⁷⁹² Marcoy definiu-os como tapuias noutra passagem se refere a eles como mestiços, até que por fim, mestiços de mesaya com miranha.

⁷⁹³ MARCOY 1869. Trad. livre: “O homem pendurou a rede de cordas que estava fazendo com um prego; a mulher parou de ralar na panela grande sem cauda, na qual a farinha de mandioca era cozida, à medida que secava destinado à alimentação doméstica”. loc. cit.

⁷⁹⁴ FAULHABER, Priscila. A territorialidade Miranha nos Rios Japurá e Solimões e a fronteira Brasil-Colômbia. *Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 12 (2), 1996. p. 281. Disponível em: <https://repositorio.museugoeldi.br/bitstream/mgoeldi/2012%282201996%20FAULHABER.pdf>. p. 281.

⁷⁹⁵ FAULHABER, Priscila. A reinvenção da identidade indígena no Médio Solimões e no Japurá. *Anuário Antropológico/1996*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 84. Os grifos são meus.

Podemos considerar que entre os miranha do Amazonas provincial, as reinvenções da sua identidade foram parte de uma estratégia para garantir e promover seu bem-estar dentro de uma lógica exterior que os queria destruir. De certo, a definição de sê-los “canibais, antropófagos” foi dada a partir da visão dos não indígenas com o intuito de gerar aversões ao grupo e as suas trajetórias de lutas e resistências políticas. Em meados do século XIX, o rio Japurá vivificou um intenso movimento migratório em razão da instalação dos seringais. “Foi a época da formação de “colônias indígenas”, onde, segundo os naturalistas, os Miranhas foram submetidos a um sistema de exploração do trabalho para a extração do caucho”.⁷⁹⁶

Essas reinvenções aparecem em diferentes episódios na história da província do Amazonas. Em 1862, o sr. Antonio Gonçalves Dias, na função do visitador da Instrução, destacou na região do Solimões o preparo e comercio do veneno urari.⁷⁹⁷ De acordo com o poeta, os indígenas do Purus preparavam energicamente o composto sendo este melhor que o preparado no Tonantins. Havia também um de excelente qualidade no Rio Negro, “mas é principalmente no Iapurá onde melhor merece a sua terrível reputação, e onde tambem se vende mais caro. troca-se alli a ouro, peso por peso a dos Miranhas”.⁷⁹⁸ O “espírito comercial”, bem como a habilidade dos miranha no preparo do urari fez o visitador alertar a presidência da província para possíveis infortúnios junto ao grupo detentor do amplo conhecimento do veneno.

Nos anos de 1860, 1867, possivelmente, os miranha foram contactados por um viajante fotógrafo alemão Albert Frisch.⁷⁹⁹ Dentre as suas diferentes pranchas, há uma que nos mostra “índios miranha”. A foto composta por um homem e uma mulher, realizando trabalhos diários. A cena retratada parece ter sido meticulosamente preparada, muito provável é que o fotógrafo posicionou os miranha e pediu para ficarem estáticos por um momento.

⁷⁹⁶ idem. p. 90.

⁷⁹⁷ Urari [sic.], possivelmente o poeta/visitador se referia ao curare, que funcionava como compostos orgânicos venenosos, conhecidos como “venenos de flecha”.

⁷⁹⁸ RELATORIO DO DR. Antonio Gonçalves Dias, como membro da Comissão de Exposição nomeada pelo Exmo. Snr. Presidente desta Provincia. Sessão Etnographia. In: JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 01 de fevereiro de 1862. p. 03. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.a%20186&pagfis=659>.

⁷⁹⁹ Nos capítulos 11 e 12 que iremos apresentar os “rostos índios”, e seus sentimentos e semânticas, voltaremos a fazer apontamentos sobre a vida e obra de Frisch.

Imagem 57: Halbcivilisierte Miranhas vom Japurá-Fluss auf der rechten Seite des Amazonas, sprechen jedoch kein Portugiesisch.

Trad. Liv.: Miranhas meio civilizados, do rio Japurá, no lado direito do Amazonas, não falando, contudo, o português



Autor: Albert Frisch, cerca. 1867. AM-Brasil

Acervo: Instituto Moreia Salles

Disponível em: <https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

A fotografia apresenta uma atmosfera própria: os indígenas estão vestidos a molde de “não indígenas”, se seriam “não civilizados” ou não falantes de português como haviam conseguido tais trajes? A instrumentação do trabalho presente na cena também aponta para essa questão: a mulher está com um terçado (ou facão) em sua mão esquerda. O homem nos fita, sério, em postura viril. As casas, predominantemente de ripas e cobertas de palhas, nos

aproximam daquilo que Lévi-Strauss denominou de “o singular e o plural”. Sobre essa fotografia, Maria Luísa Lucas apontou que vemos duas tipologias de objetos os artefatos de produção indígena e os produtos oriundos após o contato com “não índios” se fundem com a intenção de sugerir o “índice da “meia-civilidade” ou da maior integração destes Miranha com o mundo exterior”.⁸⁰⁰

Uma controvérsia a apontarmos sobre os miranha no oitocentos é a “comercialização” dos seus filhos, na verdade, se tratava de uma intensa rede de tráfico e rapto e consequente venda dos menores. Como apresentamos no capítulo terceiro desta tese, Marcoy fez apontamentos sobre de como os pais miranha “vendiam seus filhos”. Na manhã de 12 de outubro de 1867, o então vice-presidente da província, o tenente-coronel José Bernardo Michilles, em ofício encaminhado ao juiz de direito da Comarca do Solimões, solicitando providências com relação “em ordem a que os autores de trafico dos indos [sic.] Miranhas sejam perseguidos e punidos com todo rigor da lei, visto continuar o dito trafico, sem que as autoridades, que devem processar, se movam a nada”.⁸⁰¹ O presidente dá ordem para punição dos envolvidos no tráfico dos menores miranha, concedendo alcance ao juiz para punir os abusos contra que foram apresentados nos seus referidos ofícios procurando meios eficazes junto a punição das autoridades a quem se refere. Esses crimes de tráfico e comercialização dos miranha tornaram-se públicos e de conhecimento da sociedade.

Índio reduzido a escravidão: a menina miranha Victoria. Um caso que chocou e “escancarou” a situação dos menores miranha. No dia 10 de julho do ano de 1885, em Fonte Boa, o subdelegado de polícia Antônio José de Moura foi agredido em sua residência pelo indivíduo José Nogueira conhecido como José das Colheres por “causa de uma índia miranha de nome Victoria, que tinha se refugiado alli por motivo de máos tratos, que havia recebido do mesmo José das Colheres”.⁸⁰²

Victoria era uma jovem menina que somava 15 anos; conta o subdelegado que examinando as contusões “provenientes das continuadas sevicias, com que barbaramente a flagelava aquelle individuo, e não podendo, por falta de um escrivão proceder o competente auto, de corpo de delicto, communicou o occorrido ao curador geral dos orphãos de termo de

⁸⁰⁰ LUCAS, Maria Luísa. *Os Miranha e as fotografias de Albert Frisch*. 2019. Disponível em: <https://ims.com.br/por-dentro-acervos/os-miranha-e-as-fotografias-de-albert-frisch-maria-luisa-lucas>.

⁸⁰¹ JORNAL AMAZONAS. Manáos, 31 de outubro de 1867. Expediente do dia 12 de outubro de 1867. Administração do exmo. sr. 2º vice-presidente tenente-coronel José Bernardo Michilles. p. 01. Acervo da Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bibast20186&pagfis=229>.

⁸⁰² JORNAL A PROVINCIA. Índio reduzido a escravidão e tentativa de homicídio, por Bento Aranha. Manáos, 26 de julho de 1885. p. 01. Acervo da Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=824178&Pesq1>

Teffé”,⁸⁰³ na tentativa de providenciar um auxílio a menina, evitando assim que sofresse novamente tais hostilidades e castigos, o curador dos órfãos então pediu que o delegado alocasse Victoria em sua casa na companhia de sua família.

A tomada da menina originou um inaudito atentado cometido por José Nogueira ao próprio subdelegado indo este “de resolver em punho e ao proprio asylo deste, onde depois de ameaçal-o e assim tambem a infeliz india, conseguiu apoderar-se desta, e arrastal-a até á rua, d'onde aos emporrões, a levou até a sua residencia”.⁸⁰⁴ O fato foi hostil segundo o autor do artigo, sendo testemunhado por algumas pessoas da sociedade civil, como Conde Sabbatini, Jozino Ferreira da Motta, Joaquim Pedro do Amaral e a sua exm^a. sr^a. d. Antonia Pereira Rabello de Sousa.

Contudo, o autor do artigo aponta que o criminoso estava ainda livre e “zombando da moral, da justiça e da lei à sombra da impunidade, que a desidia e tibiesa do actual supremo magistrado da provincia tem garantido aos crimes perpetrados, não só nesta capital como no interior”! Ora, o fato deu-se a 10 de julho, e o artigo foi publicado no dia 26, nesse sentido rendeu bastante o ocorrido. O mais importante segundo o autor estaria além do desacato a autoridade, ou a violação da residência do policial, menos ainda as sevicias da índia, ou a tentativa de homicídio, “porem, outro crime mais negro, mais deshumano, do qual originaram-se todos aquelles outros”.

José Nogueira faz commercio ostensivo de trafico de indios miranhas, os quaes reduz a escravidão, como provamos com o ducumento que em seguida publicamos. Victoria e mais outros infelizes indios, que existem actualmente no poder de José Nogueira, alguns dos quaes vindos ultimamente das virgens florestas do Japurá, custaram quinhentos mil réis! em primeira mão⁸⁰⁵.

O crime apontado como nefando era o da comercialização de miranha, reduzindo-os a escravidão, Victoria e outros miranha estavam sobre “o poder” de José Nogueira que os vendia constantemente, mesmo sendo a “escravidão” negra, abolida na Província desde 10 de junho de 1874, a escravização dos indígenas pareciam permanecer e tal fato era inclusive, organizado e ditado por senhores de escravos que pareciam animados sendo seus sectários, segundo o autor do artigo “o delegado do podor [sic.] executivo, um José Nogueira, que provoca renhida guerra entre as tribos indigenas no seio das florestas do Japurá para implementar a escravidão, al onde

⁸⁰³ idem.

⁸⁰⁴ idem.

⁸⁰⁵ idem.

somente respira-se liberdade, igualdade e fraternidade”.⁸⁰⁶ O autor do artigo acha extremo por um lado a província ter posto em liberdade “o negro escravizado” mas manter “escravos dos caprichos de actual presidente do conselho da corôa que, querendo servir aos senhores do sul, não duvidamos já tenha telegraphado para o Amazonas, afim de que se rasgue a lei aurea, e deixe que immigrem escravos na companhia doos senhores que quizerem residir entre nós”.

Esse caso, da menina Victoria, miranha tomou vastas repercussões no seio da sociedade provincial. As fontes oficiais silenciam com relação a exposição feita no jornal, digna de primeira capa.⁸⁰⁷ O autor afirma ainda que as autoridades já fechavam os olhos diante do infame comércio e da redução do indígena a escravização, alegando ainda que “ha algumas que já possuem escravos, dizendo que são libertos para furtarem-se as penas da lei”⁸⁰⁸, nesse sentido, mesmo com o vigor de uma lei extinguindo a escravidão, os chefes provinciais ainda contrariavam o regimento, e, detinham menores indígenas e acobertavam os seus diligentes.

Anexo ao artigo, há um documento, na qual “José Nogueira confessa que compra e vende indios miranhas, e os quaes são por elles redusidos a escravidão no rio Japurá, forçoso é confessarmos, será para não desagradar o presidente do conselho da corôa”.⁸⁰⁹ José Nogueira era assim “um ato de não índios”, um atentado aos indígenas que muitas vezes, na visão dos forasteiros como Marcoy seriam os “índios” que entregavam seus filhos “a ventura”, conquanto era mais em atitudes de exploração e domínio que as crianças indígenas eram arrancadas de suas famílias e comercializadas. Sobre essa rede, concordamos com Márcio Couto Henrique quando propõem que quase sempre os indígenas não conseguiam evitar que seus filhos fossem levados de suas aldeias, “sendo vendidos ou distribuídos nas cidades como ‘brindes’”, fato esse que de certo causou profundo impacto entre as comunidades indígenas e sua rede comercial com os regatões no oitocentos.⁸¹⁰

Apresentamos o documento anexo ao artigo no jornal. Parece ser uma carta, um requerimento, uma solicitação encaminhada a Antonio José Moura, o delegado pelo próprio

⁸⁰⁶ *idem*.

⁸⁰⁷ O artigo foi assinado por Bento Aranha. Possivelmente esse seria um heterônimo, uma vez que Bento Aranha remete ao poeta amazonense Bento de Figueiredo Tenreiro Aranha do século XVIII, e pai do primeiro presidente da província João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha. É impossível que ambos tenham escrito uma vez que Bento falecera em 1811, e João Baptista em 1861. Poderia ser um parente próximo, todavia acreditamos que seria uma outra pessoa que usou do heterônimo.

⁸⁰⁸ *ibid*.

⁸⁰⁹ *idem*.

⁸¹⁰ HENRIQUE, Márcio Couto. *Sem Vieira nem Pombal: índios na Amazônia do século XIX*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018. p. 125. p. 199.

mediante, José Nogueira, o “vendedor de índios do Japurá”. Há inclusive uma autenticação testemunhada pelo tabelião de Tefé, no rio Solimões. A seguir, transcrevemo-la:

DOCUMENTO

Snr. Antonio José de Moura.

Sabendo eu contouda certesa q'ezisti em poder uma tapuia q' me pertensi de nome Vetoria Rogolhe [sic.] o favor de integrar me a dita tapuia amegavelente pois V. M.ce. não ygnora a sacrificsio q' me tem Costado V. M.ce. sabi que essa genti não vem degrasa nem da terra dellis nem o que se adequeri aqui; Sbi que a pouco tempo acabo de sa creficar quinhentos mil reis moeda correnti espero por tanto Pelo mesmo portador a sua honrada resposta.

Fonti Boa 10 de julho de 1885 - De Vmc. Amº. CRº. obrº Jose Nogueira.

Reconheço verdadeira a assignatura supra, do que dou fé. Tefé 20 de Julho de 1885

- Em testemunho da verdade - O Tabelião João Antonio de Eyra Braga⁸¹¹.

A esta história, somam-se inúmeras histórias que não foram registradas em nossas fontes. Victoria, possivelmente foi levada a Manáos e encaminhada ao Instituto das Órfãs, ou mesmo abrigada na instituição dos mesmos em Tefé. Com os miranha percebemos como o discurso do não indígena perpetuou uma “imagem negativa” ao indígena, na qual este grupo figura como símbolo de extrema “hostilidade e canibalismo”, mas como apontamos, era um grupo tão sofrido e resistente ao mesmo tempo que sua imagem é de uma etnia que venceu.

Os Tikuna. De acordo com o PIB/ISA, esse grupo configura o mais numeroso na Amazônia brasileira. Sua história marcada pela entrada violenta de seringueiros, pescadores, e madeireiros no Rio Solimões, tiveram somente em 1990 o reconhecimento de suas terras.

Falantes da língua Tikuna, que se trata de uma “língua tonal. Considerada como geneticamente isolada, é uma língua que apresenta complexidades em sua fonologia e em sua sintaxe”⁸¹², esse povo se autodenomina *Magüta*, pois em seus registros de tradição oral, foi *Yo'i*, um herói cultural que teria pescado os primeiros Tikuna das águas vermelhas do igarapé Eware, localizado nas proximidades das nascentes do igarapé São Jerônimo. “Estes eram os *Magüta* (literalmente, “conjunto de pessoas pescadas com vara”; do verbo *magü*, “pescar com vara”, e do indicativo de coletivo *-ta*), que passaram a habitar nas cercanias da casa de *Yo'i*, na montanha chamada *Taiwegine*”.⁸¹³ Neste lugar, ainda hoje um local sagrado para os Tikuna, é onde “residem alguns dos imortais e onde estão os vestígios materiais de suas crenças (como os restos da casa ou a vara de pescar usada por *Yo'i*)”.

⁸¹¹ JORNAL A PROVINCIA, 26 de julho de 1885... loc. cit.

⁸¹² SOARES, Marília Facó. Etnia Ticuna. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>.

⁸¹³ idem.

No século XIX, muitas mulheres tikuna casaram-se com soldados nas fronteiras do Amazonas, os viajantes relataram isso, como apresentamos anteriormente. Paul Marcoy, apontou que inclusive, ao se unirem com as tikuna, as casas quadradas dos soldados “sucederam-se as choças redondas dos Ticunas”,⁸¹⁴ segundo o viajante havia diferentes grupos de tikuna com diferentes representações: uns que lhe “causaram péssima impressão”, outros compreendiam o tupi, mas pouco o falavam, outros eram incomunicáveis. Mas a referência do autor é sempre a “nação Ticuna”, logo, sugere algo maior, um grupo maior.

Uma das características mais marcantes nas narrativas sobre os tikuna, especialmente no século XIX, é destaque dado às suas cosmogonias, seus rituais e suas crenças metafísicas. Spix e Martius ao contactarem com o grupo destacaram que o grupo era “manso e mais amigos dos brancos”. Quando estiveram em Tabatinga, os viajantes presenciaram uma musicada festa dos “tecunas”. “Consistia a cerimônia em arrancar a cabeleira de uma criança de dois meses, entre danças e música”. Tudo na descrição aponta para uma preparação meticulosa: o toque de uma “buzina de caniço grosso”, como forma de convite e chamada dos vizinhos para o festejo, a dança “bacânica”⁸¹⁵, e o caxiri, presente em quase todas as festividades indígenas da Amazônia oitocentista.

Na cerimônia realizou-se um préstito, o “cortejo dos mascarados”. “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”. Seguindo vinham os demais também mascarados, “um figurando um veado, outro um peixe, um velho tronco de árvore, etc. Fechando a procissão, vinha uma mulher velha, feia, toda pintada de preto que batia monótono compasso numa casca de tartaruga”.

Nesse préstito, os indivíduos dançavam e pulavam como bodes, parecendo fantasmas ou malucos. Um desses horrendos comparsas dirigiu-se logo para mim e queria arrancar-me os botões luzidios do paletó, parecendo-lhe um conveniente enfeite para as suas orelhas. 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 puberdade⁸¹⁶.

No atlas de Spix e Martius, há uma prancha que alude para a cena descrita, embora como apontou José Rodolfo Monteiro a prancha não condiz com a descrição da narrativa, “ao

⁸¹⁴ MARCOY, 2001. p. 28.

⁸¹⁵ SPIX e MARTIUS, 2017. p.

⁸¹⁶ idem. p. p. 283, 284.

contrário, os Tekuna não são representados com qualquer desses ornamentos, nem pelas braçadeiras de pena que era o mais comum dos adornos entre os Tekuna”⁸¹⁷.

A imagem seguinte, do atlas de Spix e Martius mostra o referido séquito, o título atribuído na própria obra em legenda é *Festlicher Zug der Tecunas*, vemos no préstito diferentes pessoas dentre as quais, as mascaradas.

Imagem 58: Festlicher Zug der Tecunas
Trad. livre: Préstito festivo dos Tikuna



Fonte: Spix e Martius. Atlas Zur Reise in Brasilien 1823-1831 (Prancha 28)

Acervo: Biblioteca Digital Luso-Brasileira.

Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074.pdf

A cena composta por 14 adultos, duas crianças e um lactente, é repleta de movimento e cadência como que ritmado. A frente do séquito, possivelmente os líderes do grupo ou o pajé e o tuxaua, trajam uma vestimenta completa, e mascarados conduzem duas crianças, seguindo temos uma gama de mascarados representando, possivelmente diferentes entidades do físico e do metafísico. É possível ainda vermos alguns em estado de nudez, homens e em último ponto, duas mulheres, uma carrega um bebê, a outra parece “tocar” fazer um som com uma vareta em um casco de uma tartaruga. Se olhamos para os pés, dos tikuna representados é possível vermos

⁸¹⁷ MONTEIRO, José Rodolfo. O Atlas de viagem de Spix e Martius. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História.* ANPUH. São Paulo, julho 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1295388187>. p. 09.

uma ritmada em meio ao séquito. A alma indígena se expressa em suas cosmogonias, como destacou Roy Wagner, nos mundos indígenas, “a alma é experienciada como uma manifestação”⁸¹⁸ na qual se “resume os aspectos em que seu possuidor é similar aos outros, para além dos aspectos em que ele difere deles”.⁸¹⁹ Logo, a realização do séquito com todos elementos elencados: as máscaras, as vestes, a cadência, a possível musicalidade, ritmos eram a manifestação cultural da nação tikuna.

Os tikuna no oitocentos eram produtores de farinha de mandioca, zarabatanas, redes, veneno para caça e tecidos de algodão. As crenças, rituais e cosmogonias dos tikuna eram elementos sempre destacados aos seus contactantes. Lourenço Amazonas, em 1852, definiu os tikuna como:

Tecúna: Nac. Ind. do Solimões, nos rios Jutahi e Javari Com quanto sejam indolentes, nã[sic] são por isso menos dignos de curiosa observação. *Crem na metempsicose e a extendem até aos irracionaes*. Circuncidão-se, sendo as mãis [sic] os ministros d'esta cerimonia, na qual se impõem os nomes: o que se celebra periodicamente *com grandes festas, nas quaes se comprehendem as procissões mascaradas*.

Tem hum idolo de cuja divindade se não dissuadem, com quanto deva induzi-lo sua enormidade e torpeza (feito de cabaça e estoupa). Distinguem-se por hum risco negro no rosto, das orelhas ao nariz. São mui habéis cm caçar e empalhar pássaros.⁸²⁰

Segundo o referido autor, a “indolência” dos tikuna não era algo que se devia preocupar ou observar demais. Todavia, a ênfase mais uma vez está no sistema de crenças do grupo, que de acordo com a citação acima, os tikuna acreditavam na metempsicose e a entendiam até a seres “irracionais”. Esse sistema, xamânico, apontado para o grupo no século XIX, faz nos aproximar da proposta de Eduardo Viveiros de Castro, na qual “a noção de que os não-humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível é um pressuposto básico de várias dimensões da prática indígena; mas ela vem ao primeiro plano em um contexto particular, o xamanismo”.⁸²¹ Prosseguindo, o autor conceitua xamanismo ameríndio como sendo uma “habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos”.⁸²²

⁸¹⁸ WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. Trad. de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 78

⁸¹⁹ idem. p. 139

⁸²⁰ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. 341. Os grifos são nossos.

⁸²¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018. p. 49.

⁸²² ibid.

Outro ponto no verbete de Lourenço Amazonas a destacar, é a afirmação da realização de grandes festas com as procissões mascaradas. Essa ritualística tikuna parece ter sido no oitocentos uma prática constante e cotidiana entre o grupo.

A figura seguinte, uma fotografia de 1867, possivelmente, traz em sua legenda algo muito interessante: traduzimos como “Maloca cabana do chefe (tuxaua) dos índios Ticuna”, o fotógrafo naturalmente ocidentalizou o termo tuxaua para *tuschawah*. Seguido ainda na legenda, Frisch nos dá o nome de um tikuna apresentado na foto: *Derhãntpling*,⁸²³ que se encontra a porta da maloca com sua filha.

A fotografia é de uma dimensão impressionante, e chama a atenção a enorme maloca em formato circular pontiaguda coberta integralmente de palhas e folhagens amazônicas. A localidade onde se encontra a maloca parece ser unicamente composta pela maloca que por sua grandiosidade “se destaca” na cena. Derhãntpling, a esquerda, agachado fita-nos, enquanto sua filha, sentada a entrada da maloca nos olha como que nos interrogando. Ambos estão seminus, uma vez que o homem traja tanga e a mulher algo que remete a uma saia.

A variedade de árvores que emolduram a cena mostra que além das silvestres, haviam as de consumo sugerindo uma pequena plantação, principalmente de bananas, se olharmos para a esquerda da foto em segundo plano por detrás da maloca há a incidência de algumas bananeiras.

Imagem 59: “Maloca”, Hütte des Häuptlings (Tuschawah) der Ticuna-Indianer
Trad. liv.: “Maloca”, cabana do chefe (Tuschawah) dos índios Ticuna)



Autor: Albert Frisch, cerca. 1867. AM-Brasil

Acervo: Instituto Moreia Salles

Disponível em: <https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

⁸²³ Quando procuramos a possível tradução para o termo *tuschawah* em alemão, tanto o contemporâneo quanto o do oitocentos, não há um termo que o compreenda, traduza, o que nos leva a aceitar que Frisch cunhou o termo a partir da grafia e/ou oralidade amazonense, que nos permite traduzi-la para *tuxaua*. O mesmo aconteceu com a palavra *Derhãntpling*, não há tradução nem termo com grafia aproximada em língua alemã, sugerindo ser um nome próprio.

Em primeiro plano direita vemos dois cestos/peneiros pendurados num tronco e galhos de uma árvore, esses instrumentos indicam a realização de trabalhos e afazeres cotidianos, especialmente a caça e a coleta de drogas, alimentos e frutos, bem como a pesca e o fabrico de gêneros a base de mandioca. Tais utensílios eram utilizados na transportação dos produtos e frutos naturais extraídos e produzidos no caso da farinha, por exemplo, pelos tikuna.

Em sua passagem pelo Amazônia, em 1848, junto com Alfred Wallace, o também naturalista inglês Henry Walter Bates⁸²⁴, apontou que os “tucúnas” formavam uma etnia parecida com os “Chumanas, Passés, Jurís e Maués, tanto por seu aspecto físico como por seus costumes”, levavam uma vida agrícola “sedentária”; cada grupo tinha um chefe de “maior ou menor influência, segundo sua energia e ambição e possuindo seu pajé que cultivava suas superstições, mas são muito mais preguiçosos e debochados que os índios que pertencem as tribos superiores”, Bates considerou os Mundurucu e os Passé como etnias “mais elevadas” se comparadas aos tikuna.⁸²⁵

Bates apontou também que todos os homens e mulheres eram tatuados. O desenho facial era quase sempre uma linha reta nas bochechas. Os mais velhos se adornavam com braceletes, tornozeleiras e jarreteiras, ornadas com presas e dentes de “tapir ou de madeira”. “Em suas tabas não usam nenhuma outra vestimenta, exceto nos dias festivos, quando se enfeitam de penas ou de capas mascaradas, feitas da casca interna de uma árvore”.

⁸²⁴ Nascido em 08 de fevereiro de 1825, Bates se tornaria “o melhor amigo de Charles Darwin e Joseph Hooker, o que era muito improvável já que Bates era de origem provinciana de classe baixa - seus pais faziam meias, ele deixou a escola aos 13 anos para trabalhar, e suas viagens eram pagas pela coleta e venda de espécimes, não por algum pai rico ou patrono da sociedade”, aponta o Dr. William B. Ashworth, Jr., Consultor de História da Ciência, Biblioteca de Linda Hall e Professor Associado, Departamento de História, Universidade de Missouri-Kansas City. Ao viajar a Amazônia em 1848, o naturalista se estabeleceu na comunidade científica, permanecendo extensos longos anos na região coletando e identificando cerca de 14.000 novas espécies de seres vivos, principalmente insetos. Sua narrativa de viagem “The naturalist on the River Amazons, publicado em 1863, foi segundo o dr. Willian B. “o livro de aventura de um viajante mais vendido”. Ler mais sobre a influência nas ciências naturais e a vida de Bates em: ASHWORTH JR. William. *Scientist of the Day - Henry Walter Bates*. Disponível em: <https://www.lindahall.org/henry-walter-bates/>

⁸²⁵ Existem diversas edições e traduções da obra de Bates. Nesta tese optamos em utilizar 3, cruzando informações e critérios do editor, inclusive. As duas traduções brasileiras a primeira de 1944, e a segunda de 1979 além de problemas de tradução, apontam problemas de estética, uma vez que o corpo editorial optou por não pôr as figuras na ordem original, o que feriu a integridade do texto. Na edição de 1944 é possível vermos a limitação a respeito do conhecimento sobre os povos indígenas do Brasil, numa nota do tradutor, por exemplo, há a afirmação de que os tikuna são do tronco linguístico aruak, o que hoje sabemos que não o são. Optamos assim em utilizar 1) a edição original: BATES, Henry Walter. *The Naturalist on the River Amazons*. In two volumes. London: John Murray, Albemarle Street, 1863. Disponível em: http://amazonadventurefilm.com/media/uploaded/The_Naturalist_on_the_Riverpdf. 2) a edição brasileira de 1944: BATES, Henry Walter. *O Naturalista no Rio Amazonas*. Trad. Pref. e notas de Candido de Mello-Leitão. 2º volume. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/323?mod=1>; e, 3) a edição em volume único publicada em 1892: BATES, Henry Walter. *The Naturalist on the River Amazons*. Reprint of the unabridged edition. London: John Murray, Albemarle Street, 1892, do acervo de Harvard University - Collection Development Department. Widener Library HCL.

Mais uma vez a referência as máscaras dos Tikuna. O naturalista destacou que o compasso formava “danças semirreligiosas” que juntamente com as “bebedeiras” formavam sentido usual entre as etnias “assentadas de índios amazônicos”, sendo amplamente praticadas pelos tikuna que por outros grupos. Os Tikuna tinham conhecimento de um ser metafísico que Bates determinou como Jurupari, ou o demônio.⁸²⁶

The Juruparí or Demon is the only superior being they have any conception of, and his name is mixed up with all their ceremonies, but it is difficult to ascertain what they consider to be his attributes. He seems to be believed in simply as a mischievous imp, who is at the bottom of all ythose mishaps of their daily life, the causes of which are not very immediate or obvius to their dull understanddings. It is vain to try to get information out of a Tucúna on this subject; they affect great mystery when the name is mentinoned, and give very confused answers to questions: it was clear, however, that the idea of a spirit as a beneficent God or Creator had not entered the minds of these Indians.⁸²⁷

Nesse sentido a concepção do Jurupari como entidade metafísica entre os tikuna no oitocentos parecia ser presença nas cosmogonias. Na visão dos tikuna como apontou o viajante, este seria na verdade apenas um “diabinho travesso” que era responsabilizado pelos infortúnios cotidianos dos tikuna, assim como o kuneima o era dos macuxi e wapichana.

As danças mascaradas na narrativa de Bates. O viajante não apontou especificidades sobre os ritos e cerimoniais dos tikuna. Preferiu afirmar que havia muita semelhança entre as cerimônias “e múmias, seja o objetivo um casamento, a celebração de sua festa de frutas, a arrancada dos cabelos da cabeça de seus filhos, ou um feriado feito simplesmente por amor à dissipação”. Nas ocasiões, alguns se enfeitavam com penas de aves coloridas como papagaios e araras. O cacique usava um cocar mais suntuoso com plumas “do peito do tucano numa teia de barbante de Bromélia, com as plumas eretas da cauda das araras subindo da copa”. Outros usavam “vestidos mascarados: são mantos longos que vão até abaixo do joelho, e feitos da casca

⁸²⁶ Dentro da diversidade das cosmogonias e cosmologias dos grupos indígenas da Amazônia, o Jurupari é um dos personagens mais citados e difundidos. Se trata de uma entidade da floresta que é atrelado ao mal, e logo, no início da colonização católica, foi associado pelo diabo cristão. Segundo as tradições ameríndias, foi Jurupari quem originou outros demônios como os Ahiğ ou os Mapinguary. Entre os tikuna no oitocentos, Marcoy definiu que o nome equivalente a diabo era *mhohoh*, possivelmente, o Jurupari. Stradelli foi quem melhor narrou a lenda do Jurupari entre os Tariana.

⁸²⁷ BATES, Henry Walter. *The Naturalist on the River Amazons*. Reprint of the unabridged edition. London: John Murray, Albemarle Street, 1892, do acervo de Harvard University - Collection Development Department. Widener Library HCL. p. p. 382, 383. Trad. livre: “O Juruparí ou Demônio é o único ser superior do qual eles têm alguma concepção, e seu nome se confunde com todas as suas cerimônias, mas é difícil saber o que eles consideram ser seus atributos. Ele parece ser acreditado simplesmente como um diabinho travesso, que está por trás de todos os contratempos de sua vida diária, cujas causas não são muito imediatas ou óbvias para seu entendimento enfadonho. É inútil tentar arrancar de um Tucúna informações sobre o assunto; afetam grande mistério quando o nome é mencionado e dão respostas muito confusas às perguntas: era claro, porém, que a ideia de um espírito como um Deus benéfico ou Criador não havia entrado na mente desses índios”.

interna de uma árvore espessa e esbranquiçada, as fibras são entrelaçadas de maneira tão regular que o material parece tecido artificial”.⁸²⁸ Havia um manto ainda compondo a veste que cobria a cabeça contendo dois buracos para os olhos e um grande pedaço redondo de tecido esticado e costurado numa borda de madeira flexível. A maior máscara e “mais feia”, segundo Bates, representava o Juruparí. Nas festividades dos tikuna eram realizadas “monótonas gangorras e danças de estamparia, acompanhados de canto e percussão, e mantêm o esporte frequentemente por três ou quatro dias e noites consecutivas, bebendo enormes quantidades de caysúma, fumando tabaco e cheirando pó de paricá”.⁸²⁹ O mais interessante é vermos a relevância e presença dessas “danças mascaradas” uma peculiaridade dos tikuna. Bates nos legou uma imagem na qual houve as danças e uso das máscaras.

A imagem é de um simbolismo sem igual e apresenta-nos numa cena cotidiana diferentes atividades da vida cultural tikuna oitocentista: primeiro elemento é a dança mascarada, título principal dado a cena. Em primeiro plano, a direita há quatro elementos mascarados em ritmo de dança compassada, o movimento ritmado foi tão bem retratado que se olharmos para os pés é visível a cadência, adiante ao fundo ainda a direita vemos mais dois mascarados

Imagem 60: Masked dance and wedding-feast of Tucúna Indians
Trad. liv.: Dança mascarada e festa de casamento dos índios Tikuna



Desenho: J. W. Whympers
Fonte: BATES, 1892

⁸²⁸ idem, p. 383. A tradução foi livre.

⁸²⁹ ibid. loc. cit. A tradução foi livre.

Os quatro anteriores usam máscara que remetem a cabeças de animais como uma onça, um tapir, já esses dois, utilizam duas mascaras maiores remetendo a algo metafísico, possivelmente. Ao lado desses, vemos um rapaz trajando apenas uma sutil mascara sobre a cabeça. No centro, ao fundo em terceiro plano próximo ao que seria uma porta entreaberta vemos espectros de outros mascarados. Já ao centro em primeiro plano, vemos um grupo de seis mulheres conduzindo uma que está no meio, com cocar e mais adornos que todos os demais na imagem, essa deveria ser a noiva, Bates definiu que essa cena era uma festa de casamento. A esquerda ao fundo, há um homem indígena numa rede, em segundo plano um elemento bebendo algo oferecido por uma tikuna, esse elemento é forasteiro, um “não índio”, ele se traça diferente, e suas roupas são de “não indígenas”, fora sua aparência física, ele tem barba, cabelos crespos, e encaracolados. A frente uma mulher indígena com um bebê ao colo, e um homem, o noivo, possivelmente, que fita com prazenteiro olhar a mulher no meio da cena. É importante também destacar os desenhos faciais, quase todos os retratados que estão sem as máscaras têm uma pintura de dois riscos na face, aludindo que são todos tikuna. Outro elemento a se destacar são os muitos abacaxis no chão da cena, é provável que indicassem alguma bênção, ou positividade aos tikuna. Podemos comparar as máscaras dessa cena com a apresentada por Spix e Martius (imagem 60), sem dúvidas são as mesmas representações, o mesmo desenho e formato, não podemos afirmar serem as mesmas, porém, são os mesmos representados.

Essas máscaras e seus entes presente em diferentes situações, cerimônias e na vida cultural mostram que a presença de outras presenças entre os tikuna era parte de suas metafísicas, logo, assim se tratando da alma indígena, dos tikuna em especial “há, pois, mais pessoas no céu e na terra dos índios do que sonham nossas antropologias”, e nisso tudo havia e ainda há uma razão de ser, de fazer, logo, “descrever este mundo onde toda diferença é política”⁸³⁰ seria simples para comparar com o nosso, e ilusório demais.

Portanto é relevante antes de estabelecer comparações entre indígenas e “não indígenas”, vislumbrarmos e compreendermos os “mundos índios”, por isso preferimos pensar pela sensibilidade, pela história dos sentimentos indígenas. Bates afirmou que não conseguiu descobrir se havia algum “significado simbólico profundo nessas danças de máscara, ou que comemoravam qualquer acontecimento passado na história da tribo”. Alguns deles, segundo o viajante pareciam vagamente intencionados como uma propiciação do Jurupari, mas “o

⁸³⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2018, op. cit. p. 54.

maskarado que representa o demônio às vezes se embriaga com os demais e não é tratado com reverência. Pelo que pude perceber, esses índios preservam na memória acontecimentos que vão além dos tempos de seus pais ou avós”.⁸³¹ Importante esse dado de Bates, pois caminha ao lado da teoria desenvolvida por Eduardo Viveiro de Castro quando este propõe que as diferenças vigentes nos mitos são infinitas e internas, logo, para os tikuna a incorporação pela vestimenta ou “metamorfose” em Juruparí, estava além.

Além dos tempos, além do físico, além do corpo. É da alma. Assim, “o que define os agentes e os pacientes dos sucessos míticos é, precisamente, sua capacidade intrínseca de ser outra coisa: neste sentido, cada personagem difere infinitamente de si mesmo, visto que é posto inicialmente pelo discurso mítico apenas para ser substituído, isto é transformado”.⁸³² E como parte da alma indígena, a alegria faz parte. É muito possível que a alusão ao Juruparí, e sua presença nas festividades, casamentos e outros era uma forma de mostrar a entidade que os tikuna respeitavam seus desígnios, e/ou, era preferível que ele (o Juruparí) os visse fazendo “coisas boas e certas”, evitando serem punidos de alguma forma. E uma forma possível de como pensam os “nativos”, como ensinou Marshal Shalins.

Ainda analisando a imagem anterior, o segundo elemento tendo como base a legenda dada, e a narrativa do viajante é que se trata de uma cerimônia de um casamento. Bates observou que todos os eventos alegres eram transformados em festa. Sobre o casamento entre os tikuna no oitocentos, eram comuns e muitas das vezes interétnicos, como apontamos anteriormente (no capítulo quarto), inclusive entre “não indígenas” e mulheres tikuna. Bates ao presenciar um casamento ocorrido na semana do Natal quando estava em São Paulo (de Olivença, possivelmente), se informou sobre como se dava os “acertos” para a união; “Um jovem que deseja se casar com uma tucuna [sic.] tem que pedir a mão dela aos pais, que acertam o resto do caso, e marcam um dia para a cerimônia de casamento”.⁸³³

Do casamento presenciado, as bodas, se mantiveram com grande ânimo durante três ou quatro dias, se acalmando no entorno do meio-dia, e se revigorando a cada noite.

During the whole time the bride, decked out with feather ornaments, was under the charge of the older squaws, whose business seemed to be sedulously to keep the bridegroom at a safe distance until the end of the dreary period of dancing and boosing. The Tucúnas have the singular custom, in common with the Collínas and Mauhés, of treating their young girls, on their showing the first sings of womanhood, as if they had committed some crime. They are sent up to the girao under the smoky

⁸³¹ BATES, 1892. op. cit. p. 383.

⁸³² VIVEIROS DE CASTRO, 2018. p. 57.

⁸³³ BATES, 1892. op. cit. loc. cit. A tradução foi livre.

and filthy roof, and kept there on a very meagre diet, sometimes for a whole month. I heard of one poor girl dying under this treatment.⁸³⁴

A atenção dada a noiva com seus enfeites, adornos, e a atuação das mulheres tikuna sugere além de uma organização interna, mostra uma rede semântica na qual o papel do feminino e do cuidar do feminino, bem como instruir a nubente exigia a experiência das “mais velhas”, aquelas que já haviam passado pela mesma prática. Choca o viajante os ritos da iniciação, ou da “moça jovem”. Esses ritos, faziam/fazem parte dos diferentes mundos da Amazônia.

Os Tikuna no oitocentos e a posteriori eram primordialmente uma nação do rio Solimões, em seus afluentes da margem direita entre o Jutaí e o Javari. A língua tikuna é um dos fatores que mais os distinguem de outros grupos, sendo apontado pela linguista Marília Facó Soares como “um tipo isolado único”, sendo intensamente falada ainda hoje por diferentes faixas etárias no correr da vida cotidiana, e mesmo em aldeias no entorno de cidades. A autora sugere ainda que diante da extensão do locus que abrange a fala tikuna, “constitui um campo fértil e ainda virgem para o estudo da variação linguística. Assim, tipo isolado único, o Ticuna é importante para o conhecimento das línguas naturais e para a compreensão da história dos povos e das línguas indígenas faladas no Brasil”.⁸³⁵

De acordo com a linguista Ligiane Bonifácio, o contato intensificado com “não indígenas” desencadeou nas comunidades indígenas a necessidade de procurar conhecer os “códigos e os símbolos dos não-indígenas, uma vez que estes e suas ações passaram a fazer parte do entorno indígena. [...] Diante desse cenário, os Tikuna iniciaram um movimento de luta para que tivessem uma educação específica, diferenciada e bilíngue, que atendesse às suas próprias necessidades”.⁸³⁶

Concordamos assim com as referidas autoras que a continuidade a língua tikuna ou a adoção do bilinguismo em algumas situações fez com que o grupo mantivesse o uso e a adequação de sua língua em diferentes períodos de sua história, e como fator de relevância

⁸³⁴ BATES, 1892. Trad. livre: “Durante todo o tempo a noiva, enfeitada com enfeites de plumas, ficou a cargo das mulheres mais velhas, que pareciam ocupar-se de manter o noivo a uma distância segura até o fim do lúgubre período de danças e vaías. Os Tikuna têm o costume singular, assim como os Culina e os Maué, de tratar suas filhas, na exibição dos primeiros cantos de feminilidade, como se tivessem cometido algum crime. Eles são enviados para a girau sob o teto fumegante e imundo, e mantidos lá com uma dieta muito pobre, às vezes por um mês inteiro. Ouvi falar de uma pobre garota morrendo sob esse tratamento”.

⁸³⁵ SOARES, Marília Facó. Etnia Ticuna (ou Tikuna). Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental PIB/ISA. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/files/file/PI_verbetes/ticuna/lingua_ticuna\(1\).pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PI_verbetes/ticuna/lingua_ticuna(1).pdf)

⁸³⁶ BONIFÁCIO, Ligiane Pessoa dos Santos. *Contato Linguístico Tikuna-Português no Alto Solimões-Amazonas: um estudo sobre a variedade de português falada por professores Tikuna*. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2019. p. 42.

cultural, ainda hoje, é possível adentrarmos aos mundos tikuna por sua tradição oral composta por diferentes vivências perpassadas a gerações entre os seus.

O mesmo Albert Frisch que nos anos 1860 se tornou o fotógrafo pioneiro em registrar indígenas da Amazônia em suas localidades de vivências, nos deixou um registro daquilo que podemos considerar mais “privado”, “íntimo”, “interno” da vida dos tikuna no século XIX.

Imagem 61: Eine Küche der Ticunas, welche, der feuersgefahr wegen, stets in einer Entfernung von der “Maloca” liegt

Trad. liv. Uma cozinha dos Ticuna, que, devido ao risco de incêndio, está sempre afastada da “Maloca”



Eine Küche der Ticunas, welche, der feuersgefahr wegen, stets in einer Entfernung von der “Maloca” liegt.

Autor: Albert Frisch, cerca. 1867. AM-Brasil

Acervo: Instituto Moreia Salles

Disponível em: <https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

A fotografia mostra a cozinha dos tikuna. Atentemos que na legenda, Frisch nos informa que o departamento estava sempre mais afastado da maloca para evitar o risco de incêndio, uma vez que as malocas eram de material (palhas e madeiras secas) de fácil propagação de fogo. Possivelmente, esta informação foi obtida por conversas com os indígenas e pela observação etnográfica. Agora atentemos para a composição da fotografia. Três pessoas, tikuna, possivelmente, estão na cena: dois homens e uma mulher. Um dos homens está trajando calças e camisa de botões. O outro, traja apenas uma vestimenta simples que cobre suas partes íntimas, a mulher, com os seios à mostra usa uma saia, essas saias pareciam ser comuns entre os tikuna visitados por Frisch.

A cozinha como um todo é repleta de utensílios. Sobre a construção é algo simples, somente vemos uma estrutura em formato triangular coberto de palhas, a riqueza está nos utensílios: vemos bacias, panelas e urnas de barro de diferentes tamanhos e formatos espalhados na cena. Em primeiro plano vemos inclusive três em preparo de alguma comida a julgar que “estão no fogo”, vemos também cestarias de trancados de fibras dispostos sobre as vigas que sustentam a cozinha. Não há paredes, diferente da maloca, a cozinha era aberta uma vez que assim se evitava ocorrências de incêndios, e/ou outros infortúnios. Os cestos em sua maioria eram utilizados também, reiteramos, na coleta de frutos e outros produtos silvestres.

É salutar observarmos como era orgânica a vida tikuna no Amazonas provincial. A esquerda internamente vemos toda uma instrumentação do fabrico de farinha de mandioca: temos o tipiti, num cesto é possível vermos macaxeiras, e, goma, já extraída, antes do processo de torração. Quanto aos três indivíduos presentes na fotografia, ambos nos olham como que nos encarando, o olhar direcionado ao fotógrafo fita-o, possivelmente, meticulosamente combinado.

Em se tratando de uma cozinha, um espaço de prática “elementar, humilde, obstinada, repetida no tempo e no espaço, com raízes na urdidura das relações com os outros e consigo mesmo, marcada pelo ‘romance familiar’ e pela história de cada uma, solidária das lembranças de infância como ritmos e estações”.⁸³⁷

Entendemos assim esse espaço, a casa, como propõem Michel de Certeau e Luce Giard, como sendo um território onde se realizam repetidamente no dia a dia os “gestos elementares das ‘artes de fazer’ é antes de tudo o espaço doméstico, a casa da gente”,⁸³⁸ e nessa lógica de espaço privado, é interessante que os autores propõe que “quase não se trabalha, a não ser o indispensável: cuidar da nutrição, do entretenimento e da convivialidade que dá forma humana à sucessão dos dias e à presença do outro”.⁸³⁹

A fotografia seguinte, também de autoria de Albert Frisch mostra esse sentido de convivialidade entre os tikuna:

⁸³⁷ GIARD, Luce. Artes de Nutrir. CERTEAU, Michel de., GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano 2*. Morar, Cozinhar. Trad. de: Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2003. In: p. 218.

⁸³⁸ CERTEAU, Michel de. e GIARD, Luce. Espaços Privados. In: CERTEAU, Michel de., GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano 2*. Morar, Cozinhar. Trad. de: Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2003. p. 203

⁸³⁹ idem. p. 205.

Imagem 62: Ticuna - Indianer am Rio Calderão
Trad. liv.: Ticuna - índios do Rio Calderão



Ticuna-Indianer am Rio Calderão.

Autor: Albert Frisch, cerca. 1867. AM-Brasil

Acervo: Instituto Moreia Salles

Disponível em: <https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

A fotografia mostra um grupo de tikuna, uma família possivelmente, no interior de sua maloca, no Rio Caldeirão, afluente do Rio Solimões. É possível vermos a “intimidade”, a relação interior dos tikuna nessa cena: três mulheres presentes, sentadas, uma a sua rede, e de pé um homem, o pai. A mulher em primeiro plano aparenta ser a mais velha, possivelmente, a matriarca, que com o marido, de pé formam o casal. A mulher da rede, ou seria uma filha do casal, ou a segunda esposa do homem. Já a terceira mulher, visivelmente mais jovem seria a filha.

Os trajes simples, diferem bastante dos grandes adornos das “danças mascaradas”, sugerindo que aqueles trajes eram para as festividades e cerimônias. Embora as vestimentas sejam simples, os adornos são de uma riqueza sem igual: braceletes, colares, contas, tornozeleiras que mesmo a fotografia sendo em tom de sépia desperta para um colorizado muito bonito, os tikuna segundo os viajantes, e as próprias imagens produzidas no século XIX eram habitues de uso de adornos.⁸⁴⁰ A posição “arranjada” pelo fotógrafo aponta para elementos de sua visão, que necessariamente não eram dos indígenas: o homem de pé, posição de virilidade e guarda da casa, enquanto as mulheres sentadas em despojo estariam à mercê do “chefe da família”. Tudo era muito simples, singelo, porém aconchegante, até mesmo por permitirem a entrada de um “não indígena” em sua residência, houve assim uma conversação, um acordo entre o fotógrafo e as famílias.

Escrever sobre os tikuna do Amazonas oitocentista é mostrar que esse grupo vivendo e convivendo com a crescente enclave estrangeira manteve suas práticas, especialmente as religiosas dentro de suas visões de mundo. Como apontamos, as “danças mascaradas” forma presente em toda a extensão do século XIX, chegando num sistema de ritos e cosmogonias que perduram até nossos dias. Segundo o PIB/ISA, o desafio dos tikuna é a garantia de sua sustentabilidade econômica e ambiental, “bem como qualificar as relações com a sociedade envolvente mantendo viva sua riquíssima cultura. Não por acaso, as máscaras, desenhos e pinturas desse povo ganharam repercussão internacional”.⁸⁴¹

⁸⁴⁰ Volto a tratar desse assunto nos capítulos 11 e 12 onde abordaremos os rostos e as feições dos índios.

⁸⁴¹ SOARES, Marília Facó. Etnia Ticuna. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pi.b.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>.

8.2. O Vale do Javari e os “índios arredios” do tronco Pano

*“Javari Ituí
Javari Curuçá
Javari Itaquai
Bacia dos belos Matsuí
Berço bravo dos Mayoruna-Curuçá
Sina feliz dos Kulina Itaquai
Braço forte dos Marubo Javari
Cacete de morte dos Kixitos Kaniuá á á...”
Toada Vale do Javari Ronaldo Barbosa,
Boi Bumbá Caprichoso, 1996.*

Um dos principais afluentes do rio Solimões, o Javari (em castelhano río Yavarí), fora do território brasileiro nasce com a denominação Rio Jaquirana até confluir com o rio Bara onde adentra o Brasil com o nome de Javari. Possui uma extensão de aproximados 1180 quilômetros, que divide o Brasil e o Peru sendo a margem direita brasileira e a esquerda peruana. Desboca no Solimões na atual cidade de Benjamin Constant. No nosso lado, margem direita, estão localizados os pelotões militares do Exército Brasileiro “Palmeiras do Javari” e “Estirão do Equador”, e os municípios brasileiros de Atalaia do Norte e Benjamin Constant.

O Vale do Javari, Terra Indígena por excelência, foi demarcada nos anos 2000 e teve sua homologação em 2001. Localizada no Amazonas abriga em seu interior uma rica biodiversidade além dos rios navegáveis como o Javari, Curuçá, Ituí, Itacoai. Habitam essa TI os povos Mayoruna/Matsés, Matis, Marubo, Kulina Pano, Kanamari e “um pequeno grupo Korubo de recente contato e um grupo Tsohom Dyapá na mesma condição”.⁸⁴² Além destes, vivem no interior da TI um significativo número de grupos isolados, somando ao todo 17 registros de índios isolados com reconhecimento da Coordenação Geral dos Índios Isolados e Recém Contatados da Fundação Nacional do Índio no Vale do Javari.⁸⁴³

São povos falantes de línguas da família Pano, à exceção dos Kanamari e dos Tsohom Dyapá (ambos da família linguística Katukina). Dados sobre a população total da TI Vale do Javari oscilam entre 3,8 e 5,5 mil pessoas (não incluindo estimativas da população de índios isolados). De acordo com a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), a população da TI em 2013 era de 5.481 pessoas vivendo em 56 aldeias (incluindo 181 pessoas vivendo na zona urbana de Atalaia do Norte e na Estrada Pedro Teixeira, que conecta esta cidade a Benjamin Constant) chegou a um número de 5.075 pessoas vivendo em 56 aldeias e 117, na cidade de Atalaia do Norte.⁸⁴⁴

⁸⁴² PROGRAMA JAVARI. Centro de Trabalho Indigenista CTI. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/programa/javari/>.

⁸⁴³ A informação é da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, dada no ano de 2014.

⁸⁴⁴ PROGRAMA JAVARI. loc. cit.

Neste item, tentaremos apresentar ou ousar apresentar ancorados nas escassas fontes que dispomos um pouco de como era/estava o Vale do Javari⁸⁴⁵ no Amazonas provincial.⁸⁴⁶ Como fizemos até, tomamos como base o rio, ou os rios para localizarmos os grupos indígenas dispostos em sua extensão ou faixa. No oitocentos, havia pelo menos três denominações circulando com relação ao Rio Javari, que eram: Hiauari, Javary e Javarí, que ora se assemelham, ora designam coisas diferentes.

Lourenço Amazonas, o intelectual que compôs o já citado dicionário topográfico do Amazonas em 1852, no verbete Javari se refere à Freguesia de São Paulo de Javari, que estaria localizada na margem direita do Solimões abaixo da confluência do rio que toma o nome, em frente a Amaniatiuba, “situada entre elevadas barreiras de vistosas côres, que tornão sua perspectiva assaz pittoresca”.⁸⁴⁷ Ainda segundo o verbete, a então Freguesia foi anteriormente, a Aldeia de S. Paulo de Cambebas “huma das seis, fundadas pelo Jesuíta Samuel Frits, em favor da Coroa da Hespanha, as quaes no termo da renhida lucta restauradas pelos Portuguezes em 1710, forão entregues á direcção dos Carmelitas”.⁸⁴⁸ Essa freguesia era habitada pela “famosa” nação Cambeba, e no século XIX, “seus habitantes, provindos de Cambebas, Júris, Passes, Tecúnas e Xomanas, em numero de 950 em 100 fogos, plantão e pescão para seu próprio sustento; plantão ainda algodão, de que tecem redes e pannos; pescão peixe-boi; extrahem salsa, cravo e oleo”.⁸⁴⁹ Logo, a freguesia Javari estava no Vale, mas não era o vale em sua completude.

⁸⁴⁵ Em junho do ano de 2022 o indigenista Bruno Pereira e o jornalista inglês Dom Philips foram mortos de maneira extremamente hostil na região amazônica do Vale do Javari, milenar território habitado por diferentes grupos indígenas, incluindo grupos de contato recente e grupos isolados. A morte dos dois chocou o país e parte engajada do mundo na causa indígena por apresentar que a região ainda hoje é marcada pela matança e pela luta aguerrida dos homens e mulheres que ali residem e tem seu direito a terra demarcada por lei. Bruno e Dom foram mortos a tiros e tiveram seus corpos queimados e enterrados durante uma expedição numa região que é palco de conflitos característicos da Amazônia: tráfico de drogas, roubo de madeira e avanço do garimpo. O que poucos sabem, ou buscam conhecer é que as populações indígenas que ali residem sofrem a anos o descaso público e o avanço sobre suas terras, ferindo suas vidas e atividades e culturas. Nesse sentido, este item apresenta aspectos da vida indígena durante o século XIX, especificamente a partir dos anos 1845. As fontes analisadas partem de uma oficialidade como relatos de presidentes da província, diretores gerais de índios e de fontes cotidianas centradas nos relatos e convivências dos naturalistas que por ali estiveram.

⁸⁴⁶ A maioria dos registros sobre os povos do Vale, bem como sua organização e políticas datam do século XIX, período ao qual indigenistas e especializados começaram a “etnografar” as vivências dos povos de contato recente. Muitos dos povos do Vale ainda permanecem sem contato como falamos a pouco. Tento aqui mostrar, mesmo que sumariamente um pouco dessa história que estava antes e além-depois do “contato não indígena”.

⁸⁴⁷ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. 171.

⁸⁴⁸ idem. p. p. 171, 172. Atualmente, esta área é parte do município de São Paulo de Olivença. Inicialmente, o local foi um distrito criado com o nome de São Paulo de Olivença, em 1759. Em 1817, foi elevando a categoria de Vila com a denominação de Olivença, porém, em 1833, deixou de ser, perdeu a categoria de vila sendo rebaixada a freguesia com a denominação de Javari, e anexada ao município de Tefé. Somente em 1882, voltaria ao posto de Vila com a denominação original de São Paulo de Olivença, e, novamente perdera a categoria de vila recuperando-a somente em 1916, e, sendo elevada a condição de cidade com o nome de São Paulo de Olivença em 1938, sendo instalada em 01 de janeiro de 1939.

⁸⁴⁹ idem. p. 172.

Por outro lado, no verbete Hiauari, Lourenço Amazonas define o rio Javari, como afluente da margem direita do Solimões, sendo habitado entre outras nações indígenas por “Chauitá, Chimaána, Colino, Maiurúna, Marauá, Momana, Pano, Tapaxána, Tecúna, Uaraicú e Yaméo”.⁸⁵⁰ Boa parte desses grupos estavam no Vale do Javari, alguns, reconhecidos e estão lá ainda hoje, outros, migraram por diferentes razões para outras localidades.

O que queremos destacar é que a região do Javari, do Vale do Javari se insere num contexto de pertencimento de um verdadeiro caleidoscópio cultural indígena. Pensemos que os grupos isolados e os recém contatados já estavam residindo nessa área, e, dentro de suas idiossincrasias, vivendo no locus provincial.

Em 22 de março de 1854, a bordo do Vapor Monarcha, em sua primeira viagem, João Wilkens de Mattos, descreveu que a Villa do Javari, estava fundada na área de um antigo aldeamento Tikuna⁸⁵¹, é muito provável que houvessem tikuna naquela região. De fato, na região próxima ao Vale do Javari há presença desse grupo, e presumível algum contato com os do Vale em si. Para apresentarmos os índios da TI Vale do Javari, é importante considerarmos a constância peculiar que a região possui, reiteramos que por lá, os grupos “considerados “contatados” dividem o território com aqueles “isolados”, como o grupo Korubo, [...] além de parcelas dos povos Marubo e Mayoruna/Matsés”.⁸⁵²

A área geográfica do Vale do Javari, era antes, entre os séculos XVIII e primeira parte do XIX, um aldeamento, como o era boa parte da Comarca do Amazonas. No XVIII, foi a aldeia de São Paulo dos Cambeba. No relatório do diretor geral dos índios de 1866, lemos no quadro das diretorias parciais de índios que no Rio Amazonas/Solimões, existia uma aldeia São Paulo, que contava com 122 índios aldeados da etnia Cocama. As fontes, de fato negligenciam com os grupos dessa região, talvez até mesmo pela pouca informação que no oitocentos se tinha sobre a diversidade indígena do Amazonas, mas de fato, existiam os aldeamentos, com os contatados, especialmente em fins do século XIX quando na fronteira peruana o comércio da borracha se intensificou na região, sendo os índios utilizados como armadura, seringueiros e coletores desse produto. João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto Freire afirmaram que tal política do

⁸⁵⁰ Idem. p. 138.

⁸⁵¹ ROTEIRO DA PRIMEIRA VIAGEM DO VAPOR MONARCHA, desde a Cidade da Barra do Rio Negro, Capital da Província do Amazonas, até a Povoação de Nauta, na República do Perú; feito por João Wilkens de Mattos – Secretario do Governo da mesma Província, e por ella Deputado á Assembleia Geral Legislativa. Acompanhado de uma Carta do Rio Solimões e parte do Rio Negro. Rio Negro: Typ. de M. S. Ramos, 1855. p. 392. Acervo do IGHA.

⁸⁵² ARISI, Barbara. MILANEZ, Felipe. Isolados e Ilhados: indigenismo e conflitos no Vale do Javari, Amazônia. *Revista Estudos Ibero-Americanos*. p. 52. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/24482>.

aldeamento visava na prática transformá-los em força de trabalho, “habilitada e espoliá-los de grandes extensões de terras. Em todo esse período, até o final do séc. XIX, buscava-se concentrar e sedentarizar os índios, torná-los produtivos, mão-de-obra de agentes do Estado, de missionários e colonos que os instruíam nos ofícios e os submeteriam às leis”.⁸⁵³

Paul Marcoy quando esteve no Javari em meados de 1847, afirmou que a margem esquerda do rio era habitada por Mayoruna e Maraua e a direita, o viajante observou aquilo que podemos considerar como sendo uma visão dos isolados, “não contatados” no século XIX, essa margem era habitada pelos “Huaraycus e pelos Culinos. Essas duas nações vivem escondidas no interior da mata e nunca aparecem nas margens do Amazonas”.⁸⁵⁴

No princípio do oitocentos, o extrativismo se intensificando, alguns viajantes fizeram apontamentos sobre a bacia do Javari, e principalmente sobre os Mayoruna – Majerona, e os Kulina que viviam na região.

Os Mayoruna/Matsés. Dos habitantes pano do Javari é o que mais temos informações. Hoje, essa etnia é resultado dos ajuntamentos de diferentes grupos que antes moravam em malocas distintas e “nem sempre falavam línguas mutuamente inteligíveis. “A formação do grupo que vem se constituindo como uma “etnia” e definindo-se como “Matsés” deu-se principalmente pela sucessiva incorporação de cativos (principalmente mulheres e crianças) de outros grupos da região”. No correr do século passado, o XX, até os anos 1960, “os Matsés empreenderam ataques a diferentes malocas ou grupos, muitas vezes falantes de línguas Pano. Nestes ataques, a prática era de exterminar os homens e raptar mulheres e crianças, que eram incorporadas às famílias dos guerreiros como esposas e filhos”.⁸⁵⁵ Alguns especialistas no grupo, afirmam que a terminologia Mayoruna não corresponde a um grupo/povo, mas “a um conjunto de povos”. O antropólogo Philippe Erikson, especialista nos grupos do tronco pano, aponta que este termo designa um dos sete “subconjuntos principais no seio do bloco pano”, o qual compreende, além dos Matsés: “os Matis, os Korubo, os Kulina-Pano, os Maya e vários outros grupos, todos falantes de dialetos mutuamente inteligíveis”.⁸⁵⁶

Henry Walter Bates, quando esteve entre os Tikuna na área compreendida entre São Paulo (de Olivença) e além de Loreto no Peru, ou seja, na Amazônia Internacional, apontou que

⁸⁵³ OLIVEIRA, João Pacheco de. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006, p. 74

⁸⁵⁴ MARCOY, 2001. op. cit. p. 53.

⁸⁵⁵ MATOS, Beatriz de Almeida. Etnia Matsés/Mayoruna. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Mats%C3%A9s>

⁸⁵⁶ ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. In: CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p. 242.

esses tikuna eram bem separados dos Kulina, que seriam “uma secção dos Tucunas”, e os Kulina moravam mais distante a leste. Nos arredores de Ega, possivelmente no Javari, Bates afirmou que os “manjeronas” foram a única etnia que “teve conhecimento”, e “cujo território abraça várias centenas de milhas da margem oeste do rio Javari, afluente do Solimões, 120 milhas além de S. Paulo. Os Manjeronas são um povo hostil, feroz e indomável, como os Araras do rio Madeira; são também canibais”.⁸⁵⁷

Com as afirmações de Bates, queremos aludir que essa generalização “canibal” para os indígenas durante o Amazonas oitocentista possuía uma lógica dupla: de um lado, havia, possivelmente grupos que fato eram antropófagos, e dentro de suas ritualísticas “matavam e comiam” quase sempre seus inimigos. Por outro lado, formalmente os “não indígenas”, atribuíam esses status aos grupos que possuíam aparências⁸⁵⁸ que a seu ver evocava “hostilidades e ou agressividade”. Bates afirmou que a navegação se tornou “impossível” no Javari porque os Mayoruna “ficam de tocaia em suas margens e interceptam e assassinam todos os viajantes, especialmente os brancos”⁸⁵⁹, podemos ver nessa afirmação mais uma nota da organização indígena, e salvaguarda de suas terras, uma luta que ultrapassa os tempos.

Bates narra uma situação presenciada por ele entre os Mayoruna singular para vermos as percepções de sensibilidade do grupo. Primeiro ponto, é a transmissão oral entre a comunidade. O viajante nos diz que quatro meses antes de sua chegada a São Paulo (de Olivença), dois jovens mestiços “(quasi brancos) da aldeia foram negociar no Javari, porque os Majeronas há um ou dois anos tinham dado mostras de cessar as hostilidades”.⁸⁶⁰ Não tão longe, uma embarcação chegara noticiando que os “dois rapazes tinham sido mortos a flechadas, assados e comidos pelos selvagens”.

O caso da “hostilidade” foi parar nas mãos do senhor José Patrício, um possível comissionado da província que assumia a “atividade costumeira nos casos de ordem e respeito

⁸⁵⁷ BATES, Henry Walter. *O Naturalista no Rio Amazonas*. Trad. Pref. e notas de Candido de Mello-Leitão. 2º volume. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944. p. 388. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrrj.br/handle/doc/323?mod=11>.

⁸⁵⁸ O julgamento pela aparência física, fisionômica, fenotípica, sempre está presente nas narrativas dos viajantes. A descrição do rosto, das feições no século XIX era determinante de diferentes emoções: raiva, amor, docilidade, hostilidade, e de vontades. Os adornos, enfeites, plumárias, e colares diversificados, bem como as pinturas corporais despertavam um “desejo de vontade” por parte dos “não indígenas” sobre os indígenas. É importante assim nas falas dos viajantes vermos aquilo que nem sempre poderia ser, e sentir os juízos de valor. Eles, os naturalistas queriam conversar, fotografar, desenhar os indígenas, e adquirir elementos seus para formar os “gabinetes de curiosidades tão comuns a ciência do século XIX”. Logo, assim como apontamos para os miranha anteriormente, é muito possível que os mayoruna não fossem antropófagos, mas por se negarem ao contato com Bates, este preferiu os classificar como “hostis e canibais”. Sobre os rostos e os sentimentos expressos pelos indígenas voltaremos a essa discussão nos capítulos 11 e 12.

⁸⁵⁹ *ibid.* p. p. 388, 389.

⁸⁶⁰ *idem.* p. 389.

à lei”, logo que soube do ocorrido, Patrício, “mandou um bando de homens armados da Guarda Nacional fazer indagações no lugar e, se o assassinio parecesse ter sido sem provocação, retaliasse”. Até então nada nos é informado sobre as pretensões dos dois jovens que “foram assassinados”, menos ainda as razões definidas pelos não indígenas para a retaliação.

Quando os homens de José Patrício chegaram à aldeia dos mayoruna, a mesma estava vazia estando ali apenas “uma mocinha que tinha ido aos matos quando o resto do povo fugira, e a quem os guardas trouxeram para S. Paulo”. Em conversas com essa menina, receberam a informação juntamente com os outros indígenas do Javari que os dois jovens foram mortos pois tinham “chamado desgraça sobre si pela conduta irregular para com as mulheres Majeronas”. Ou seja, eles haviam, de certo, “mexido”, abusado e faltado com o respeito para as mulheres mayoruna, atitude que não passara despercebida diante do grupo. Quanto a menina, levada a São Paulo de Olivença, ficou “aos cuidados do senhor José Patrício, foi batizada com o nome de Maria e aprendeu o português. Estive muitas vezes em contacto com ela, pois meu amigo a mandava diariamente a minha casa encher as jarras de água, fazer o fogo e outros pequenos serviço”.⁸⁶¹ Este último ponto, mais uma vez alude para as relações com as crianças indígenas que em diversos momentos foram incorporadas como “serviçais” nos lares amazonenses oitocentistas em troca de um teto, e de alimentação.⁸⁶²

No já citado dicionário de Lourenço Amazonas, no verbete Mayurúna, lemos a definição como nação indígena do Solimões, presente nos rios Jutahi, Aucruhi e Javari. “Distingue-se por huma corôa no alto da cabeça, ao redor da qual deixão crescer de todo o cabello. He antropófaga a ponto de comerem seus próprios parentes, filhos, pais, irmãos, &c., quando adoecem ou envelhecem antes de emagrecerem”⁸⁶³. Há ainda no dicionário diferentes informações sobre os Maiuruna,⁸⁶⁴ em quase todas com ênfase no “fato de serem antropófagos”. Numa passagem lemos que entre os mayoruna era comum logo que se matasse o doente

⁸⁶¹ *ibid.* loc. cit.

⁸⁶² Walter Coutinho sugeriu que esse episódio possa ter ocorrido em 1852. No relatório do Presidente provincial João Wilkens de 1870, há um apontamento que em 1852 “os Mageronas assassinaram, no rio Javary, o subdelegado de polícia de S. Paulo d’Olivença, Lauriano Antonio da Gama, e um companheiro deste”. Wallace esteve na Amazônia entre 1848-1852, e o fato ocorreu quatro meses antes de sua chegada a São Paulo (de Olivença). O “problema” da sugestão de Walter Coutinho é que se fosse o subdelegado de polícia o acometido, e morto por desrespeitar as mulheres mayoruna, porque José Patrício não foi mais rígido no trato com os indígenas, como o foram os demais “homens da lei” em diferentes episódios do oitocentos com relação aos indígenas? Essa questão merece ser mais pesquisada, e foge aos objetivos desta tese, porém fica como lacuna a ser ainda preenchida. Quanto a nós, preferimos crer que o episódio descrito por Wallace difere do episódio apresentado no relatório de Wilkens.

⁸⁶³ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. 203.

⁸⁶⁴ Mayurúna, Majeronas, Majunas, Maiurunas, Mayorunas, são os diferentes nomes e grafias para o grupo ao longo do século XIX. Atualmente, são descritos, e conhecidos como Matsés/Mayoruna como indicamos anteriormente.

“logo no principio da moléstia para se não definhar, e promptamente comido pelos filhos, mulher ou pai, &c”⁸⁶⁵, noutra passagem, lemos que o excesso de antropofagia entre o grupo era tanto a ponto de “não poderem justificar-se com sua mesma selvageria”.⁸⁶⁶ Devemos ter em mente também que esses textos produzidos por viajantes e pela intelectualidade queria mostrar o exótico, o excêntrico o “diferente”, algo que acarretasse fama científica e de autoria. E, o fato de contatar com uma etnia antropofoga, e sobreviver para contar, narrar, no oitocentos, era o louvor da epopeia dos viajantes, e dos intelectuais, como Lourenço Amazonas. Segundo o autor referido ainda sobre os mayoruna, eram inimigos dos cambeba no Solimões, e contrariavam com esse grupo uma vez que os Cambeba eram detentores de “docilidade e gênio para a civilização, e os Maiurunas por sua excessiva antropophagia”.⁸⁶⁷

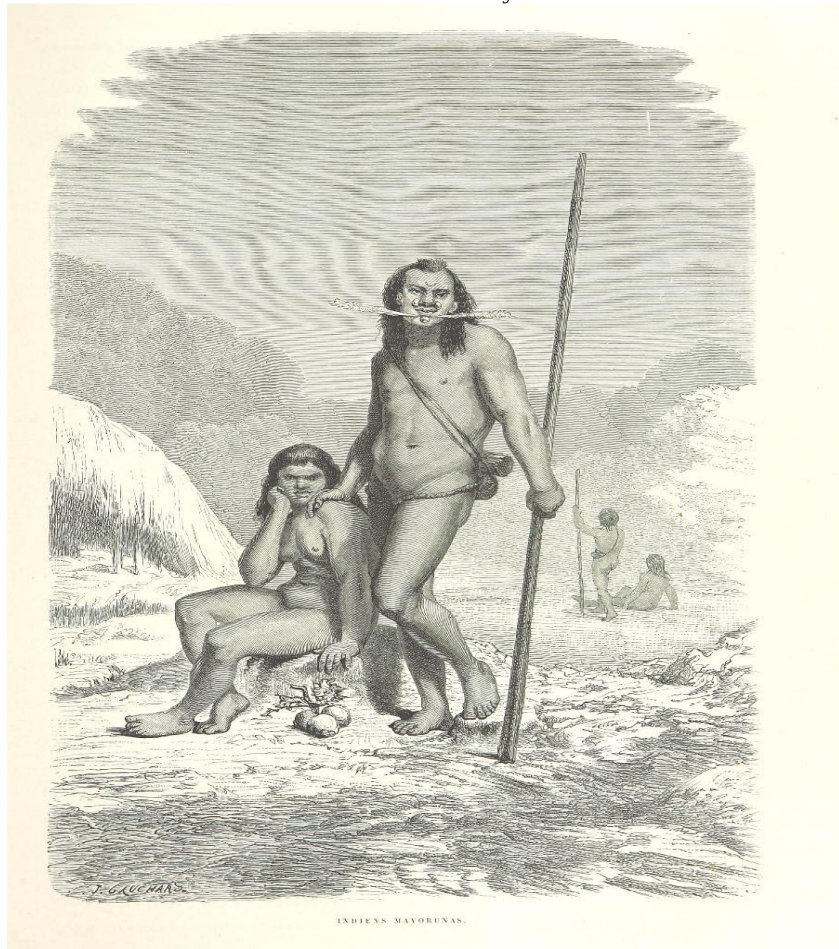
A figura seguinte mostra-nos uma representação dos Mayoruna durante o século XIX na Amazônia. A imagem, um desenho, é de uma expressividade. Extraído da narrativa de Paul Marcoy, possivelmente seriam de um grupo da Amazônia peruana, onde o naturalista esteve com grande parte de mayoruna. A imagem mostra um casal: o homem de pé segura uma lança e está com uma espécie de “bolsa transversal” que o perpassa sobre seu ombro e sua cintura. Seu olhar distante vaga. Seu rosto expressa certa salvaguarda, sua postura está em guarda, atento mesmo que com olhar vagante. Seus adornos faciais são mais simples se comparados aos dos tikuna, por exemplo. Há em sua face duas espécies de varetas ou zarabatanas ou penas confeccionadas pelo grupo que partem de abaixo do lábio inferior para a direção das orelhas, parece ser grande; os cabelos compridos, com o corte “coroa” que Lourenço Amazonas apontou.

⁸⁶⁵ *ibid.* p. 150.

⁸⁶⁶ *idem.* p. 151.

⁸⁶⁷ *idem.* p. 335.

Imagem 63: Índiens Mayorunas
Trad. liv.: Índios Mayoruna



Desenho: Édouard Riou
Fonte: MARCOY, Paul. 1869. p. 301

Sentada ao seu lado está uma mulher mayoruna, de certo, a esposa. De longos e volumosos cabelos negros, a mulher diferente do homem nos fita: seu olhar nos encara, nos interpela, e até mesmo nos afronta. Interessante destacar que mesmo com a latente tentativa de “assustar”, de “fascinar pelo diferente” quem vesse tal imagem, ela encanta, e apaixona: o autor ao optar por desenhar a mulher com o braço e a mão segurando o rosto, e o esposo com a perna levemente inclinada, transmite uma sensação de docilidade, de civilidade, de receptividade em meio a guarda, levando a crer e lermos que “a hostilidade do grupo estaria nos olhos de quem vesse”. A cena como um todo apresenta esse sentimento, possivelmente também alude para a ideia da inconstância da alma selvagem: o mesmo corpo que transmite “agressividade”, e que agride, possui uma alma que é “doce, amável”, cordial. Interessante é a espécie de espelhamento que o desenhista fez: em segundo plano a direita, vemos outro casal na mesma postura e do

mesmo modus, isso também indica a presença de elementos comuns entre o grupo mayoruna: a lança nas mãos, a “bolsa transpassada”, a feminilidade, entre outros

Ainda sobre a mulher, a expressividade do feminino é muito semelhante a postura dada a Marabá por Rafael de Amoedo em 1882 (verificar o capítulo primeiro e a imagem 03 desta tese). Muito provavelmente, o casal estava completamente nu, pois o desenhista optou também por representá-los de pernas encurvadas possibilitando assim, cobrir suas partes íntimas.

No ano de 1851, Brasil e Peru formalizaram o Tratado de Comércio e Navegação.⁸⁶⁸ Por esse tratado, ficou estabelecido e reconhecido como limite a povoação de Tabatinga, e de lá para o norte em linha reta a encontrar o rio Japurá, defronte da foz do “Apapóris (mais tarde este trecho da fronteira, que era disputado por Peru, Colômbia e Equador, passou para o domínio da Colômbia) e, de Tabatinga para oeste e para o sul, o rio Javari, desde a sua confluência com o Amazonas”. E o Javari tornou-se o marco limitador entre os dois países. Comissões demarcadoras foram enviadas a região para determinar o seu curso verdadeiro e reconhecer o seu principal formador, o rio Jaquirana. Nos anos de 1866, 1874 e 1897, três comissões foram formalizadas e enviadas a região a fim de explora-la e reconhecê-la, porém, todas foram atacadas por organizadas “emboscadas” feitas pelos índios que habitavam o Javari e seus afluentes. Durante a última expedição do oitocentos, a de 1879, os membros se depararam com uma “paisagem já modificada pela presença dos extratores de goma elástica”.⁸⁶⁹

O comércio e crescente produção acelerada e predatória da goma elástica aos fins do século XIX, fez do Javari um dos locais de maior exploração da Amazônia, sendo a região explorada da sua nascente a sua foz. “Os caucheiros peruanos atravessavam até as nascentes do Javari pela bacia do Ucayali e se dedicavam a extrair a goma do caucho (*Castilloa elástica*), através da derrubada das árvores, que era mais abundante na terra firme”.⁸⁷⁰ A indústria predatória da borracha na Amazônia gerou violências nos seringueiros que ultrapassou as fronteiras nacionais, que deliberou uma imprecisa cartografia da América Latina *fin-de-siècle*. Nesse sentido, “o genocídio da indústria da borracha reúne, de modo indiscriminado, colombianos, venezuelanos, peruanos, bolivianos, equatorianos e brasileiros num imenso

⁸⁶⁸ Precisamente, no dia 23 de outubro de 1851, foi assinado em Lima, por Duarte de Ponte Ribeiro, encarregado de Negócios do Brasil, e Bartolomé Herrera, Ministro Interino das Relações Exteriores do Peru, o Tratado de Comércio, Navegação e Limites.

⁸⁶⁹ COUTINHO JÚNIOR, Walter. *Branços e Barbudos da Amazônia: Os Mayoruna na História*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, UnB, 1993. p. 223.

⁸⁷⁰ MELATTI, Julio Cezar (coord. e red.). In: RICARDO, Carlos Alberto (coordenador geral). *Povos Indígenas no Brasil, Javari*. Vol. 5. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1981. p. 17.

drama transnacional de opressão e exploração”⁸⁷¹, na região do Vale do Javari, esse processo foi além do mais prejudicial aos índios que ali estavam, pois, a predação dos negócios do látex, espoliaram e dizimaram diferentes grupos da localidade, vistos como “empecilho ao progresso”.

Walter Coutinho, especialista na etnohistória dos Matsés/Mayoruna, dividiu a história desse povo da seguinte forma a partir do contato com os brasileiros e peruanos. A primeira, *evitação*, estende-se entre 1866-1897, período que o rio Javari foi visitado pelas comissões de limites. O segundo período, *as correrias* entre 1898-1920, é o *fin-de-siècle*, a extração intensiva da borracha, fez com o Javari se tornasse um dos polos da produção e exploração do produto, levando grupos indígenas ao quase extermínio pelas hostilidades e exigências que o trabalho exigia. O terceiro período foi a pilhagem entre 1921-1946, época pós “boom da borracha” com uma consequente reorganização da “sociedade matsés, quando se assiste ao incremento dos ataques promovidos contra outros povos indígenas e aos não índios que continuaram habitando o entorno de seu território”. Por fim, a sujeição entre 1947-1974, momento atual na qual os matsés sofrem com expedições punitivas com a “participação de integrantes do exército brasileiro, tem seu território bombardeado pela força aérea peruana, e entram em contato com buscadores de peles, missionárias evangélicas, prospectores de petróleo e sertanistas do governo”⁸⁷². Os dois últimos não serão por nós mais comentados uma vez que estão além do espaço temporal de nossa tese.

Como apontamos anteriormente, o termo mayoruna, é genérico e pode corresponder a um conjunto de grupos que habitavam o Javari. no século XIX, e primórdios do XX, o termo é amplamente encontrado nas fontes. Caso que não acontece com o nome matsés. Walter Coutinho, afirma ser incorreto “postular que os Matsés sejam descendentes de todos os grupos assim denominados no correr da história, embora se possa supor que estejam relacionados intrinsecamente a alguns deles”⁸⁷³

Com efeito, o que dota de certa unidade a categoria Mayoruna ao longo dos períodos aqui sucessivamente considerados são, antes, certas representações e práticas dos agentes das sociedades nacionais envolvidas que vieram a se relacionar, de algum

⁸⁷¹ BERNUCCI, Leopoldo M. *Paraíso Suspeito: A Voragem Amazônica*. Trad. de Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017. p. 23.

⁸⁷² COUTINHO, Walter. *Gente Valente: uma Coletânea Matsés. Histórias Indígenas no Vale Javari (1866-1974)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, UnB, 2017. p. 40.

⁸⁷³ idem. p. 46. O autor é antropólogo, as formas de visualizar e pensar a história indígena entre nós historiadores e os colegas antropólogos, diferem e se aproximam. Pensando em questões temporais, concordamos que para o Amazonas oitocentista diferentes grupos foram generalizados e agrupados em um “grupo maior” como apontamos até aqui, os tikuna, e principalmente com rio-negrinos anteriormente. Enquanto metodologia de pesquisa, preferimos crer e falar nos mayoruna por fidelidade as nossas fontes, embora concordemos com o referido autor.

modo, com os grupos indígenas assim chamados. Considerados “selvagens”, esses índios contrapuseram-se longamente a ocupação não indígena na bacia do Javari.⁸⁷⁴

Podemos acreditar assim que hoje a população matsés é resultante do encontro composto de vários povos que habitam o Vale do Javari em distintas malocas e nem sempre tinham uma língua comum. Se tomarmos como base as informações de Lourenco Amazonas, muitos dos grupos apontados como habitantes da localidade no período hoje se autodenominam ou Kulina Pano ou Mayoruna Matsés.

1866-1897, o Vale do Javari foi visitando pelas comissões mistas de limites.

A primeira comissão, a do ano de 1866, e conflito dos gritos de guerras. A comissão teve início em julho de 1866, no qual os “comissários brasileiro (capitão-tenente Jose da Costa Azevedo) e peruano (capitão-de-mar-e-guerra Francisco Carrasco) de nomear, respectivamente, o capitão-tenente João Soares Pinto e o geógrafo Manuel Rouaud y Paz Soldan para chefiar as atividades de reconhecimento e demarcação”⁸⁷⁵ Três meses passados em viagem comissionária, num ofício encaminhado do Rio Javary em 16 de outubro de 1866, ao 1º tenente Geraldo Candido Martins, o 1º Tenente Antonio Rodrigues, expôs que:

A região que então percorriamos, como esta em que ficou Vm. e mais abaixo desde a 1ª bifurcação do Javary, é toda habitada por selvagens. Parece, porém, que *o numero de selvagens avulta á medida quo se sobe o rio*. La para cima a cada momento viam-se indícios, e, esses, por assim dizer, palpíantes. O matapi, essa armadilha disposta á beira do rio para a pesca, da qual usam os selvagens, já não se apresentava isolado; eram, sim, duas columnas de matapis, bordando as duas margens do rio, em grande extensão.⁸⁷⁶

O Vale era plenamente habitado por indígenas, o tenente informa que adentrando, cada vez mais surgiam “selvagens”. O interessante dessa informação, entretanto, é a cada vez maior presença de indígenas ao ponto de armarem matapis;⁸⁷⁷ maiores, e mais espaçosos para a pesca. Todas as “emboscadas” feitas pelos indígenas eram apontadas como “empecilho” ao avanço dos trabalhos. Ao longo do rio, por exemplo, muitos troncos eram dispostos impedindo a marcha, fechando o caminho do rio, “alguns, por sua disposição, pelos cipós que os prendiam

⁸⁷⁴ *ibid.* loc. cit.

⁸⁷⁵ *idem.* p. 51.

⁸⁷⁶ RELATORIO DA REPARTIÇÃO DOS NEGÓCIOS ESTRANGEROS apresentado á Assembléa Geral Legislativa na Primeira Sessão da Decima-Terceira Legislatura pelo respectivo ministro e secretario de Estado Antonio Coelho de Sá e Albuquerque. Rio de Janeiro: Typ. Universal de Laemmert, 1867. Acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

⁸⁷⁷ Armadilha cilíndrica, confeccionada com tala de miriti, utilizada para capturar camarão nos rios da Amazônia.

a outros, denunciavam que a mão do selvagem interviera. Isso, que a principio não passara de uma suspeita, transformara-se em certeza; pois tivemos repetidas ocasiões de encontrar verdadeiras pontes sobre o rio”.⁸⁷⁸

A relação da comissão de 1866 com os povos do Javari parece ter sido nada animosa: de um lado os representantes do Peru e do Brasil queriam desvencilhar as terras e as produtividades da região, de outro “a mão do selvagem interviera”⁸⁷⁹, dificultando de todo modo o trajeto ao vale do rio. Eram toras de madeiras postas ao rio, armadilhas de diferentes tipologias, era a astúcia dos grupos do Javari, impedindo o avanço e o adentrar em suas terras, uma luta histórica. O interessante é que na fala do tenente Geraldo Martins, era sabido a existencia dos indígenas ali, mas até então pouco ou quase nada tinham vistos, “não se cifravam nisso os indícios, não já da existencia mas sim da proximidade dos indios”, as marchas estavam se cruzando, e o encontro se daria logo. O medo, ou preocupação é perceptível na fala do tenente, afinal, diferente dos naturalistas, esses homens eram de outras ciências, e tinham outros interesses. Nos dias de outubro de 1866, o tenente escreveu que se ouvia por vezes “um rufo estranho”, e, nas praias se via “pegadas de homem impressas de fresco na areia; e uma de nossas canôas chegou a ver tres indias que, apenas a avistaram, fugiram, soltando grandes gritos. No lugar em que pernoitamos, a 9 de outubro, em alta noite foram vistos alguns fogos na margem fronteira”.

No dia seguinte, dia 10 de outubro, o encontro/confronto se deu! Tudo parecia feliz e animoso, os comissionários já “confiavam” “na boa indole desses selvagens que nos deixavam caminhar sem que tentasse uma só agressão; o desengano, porém, estava proximo”, nesse dia, de manhã, entorno das oito horas e trinta minutos, no momento em que os homens com seus machados tiravam os paus do caminho do rio, “tres frechas, sahidas do matto, cahiram sobre uma das nossas canôas, a menor, deixando um homem ferido. Não foram vistos aquelles que atiraram as frechas, e nem o menor rumor de folha cahida denunciouuma sua presença ou a sua fuga pelo mato”.⁸⁸⁰ Houve tumulto, e misto de hesitação; os comissários voltaram a praia a fim de curarem o ferido, nesse interim, o senhor Soares Pinto decidiu e achou melhor “regressar com a expedição por estar falto de meios de defeza”. Nesse tempo também, o ferido em trato, os demais carregaram as armas “escolhendo-se de entre as espoletas, mas que pareciam menos arruinadas”.

⁸⁷⁸ ibid. p. 106.

⁸⁷⁹ ibid. loc. cit.

⁸⁸⁰ idem.

Mas o melhor ainda estava por vir, e essa história parece digna de ser aqui apresentada. Uma hora depois, entorno das nove horas e trinta minutos, a tropa comissionária, prosseguiu seu trajeto descendo o rio, regressando ao local onde pernoitavam. Ao fazerem isso, foram “surpreendidos por um sem numero de frechas arremçadas com grande alarido sobre nossas canôas”. Eram novamente os aguerridos indígenas que “desta vez frente a frente, a peito descoberto e soltando o seu grito de guerra. Tentamos responder ao desafio, mas tivemos um rude desengano”. O tenente juntamente com o sr. Paz Soldan permaneceram na canoa e os que tinham armas se colocaram a frente, em defesa, mas:

Os selvagens frechavam-nos socegradamente: e nem uma só bala nossa os ia repellar por causa das espoletas que, humedecidas e desvirtuadas, negavam fogo com uma constancia desesperadora.

O Sr. Soares Pinto foi ferido no ventre logo no principio do ataque, e, vendo que estavamos desarmados, *buscou apaziguar os indios, mas eram esforços perdidos, desde que não tínhamos um interprete. Os selvagens, sempre gesticulando e lançando grandes gritos, nem por momentos deixaram de hostilizar-nos.*⁸⁸¹

Esse “ataque” mostra entre outros a organização dos indígenas na história. Geralmente a história “tradicional”, oficial classificou esse episódio como “hostilidade, selvageria, brutalidade”, todavia se invertermos os lados, vemos a organização: o relato⁸⁸² do tenente diz que tardou a dar-se o encontro entre os “índios” e os comissionários, estes últimos, sabiam da existência dos “outros”, e os indígenas, de certo sabiam da presença “de fora” em seu território. A diferença deu-se na organização. Acreditamos que logo que perceberam a presença de outrem, os povos do Javari se puseram em salvaguarda, coisa que os comissionários não fizeram por considerar os “selvagens inofensivos e bondosos”. Essa organização é sentida também no tempo que se deu o confronto: não foi de imediato, os indígenas esperaram o momento oportuno para dar-se a defesa. “Os selvagens frechavam-nos socegradamente”, remete dois pontos: o primeiro é o da habilidade, a destreza dos indígenas para com o arco e a flecha, o segundo é a lógica do “ataque”, os indígenas estavam cientes e sabendo como e quando agir, eles sabiam disso. A falta de um intérprete aponta também para as peculiaridades do Vale do Javari: a língua Pano, e a quase total inacessibilidade de um fluente entre a Língua Geral e ou o português e o pano. Por fim, o grito, “grito de guerra” mostra uma ritualidade entre os grupos do Javari: uma

⁸⁸¹ *ibid.* loc. cit. Os grifos são meus.

⁸⁸² O relato é na verdade um ofício encaminhado ao tenente Geraldo Candido Martins, designado para as questões de limites entre Brasil-Peru por ordem de Dom Pedro II.

chamada, para o combate, uma chamada para a defesa de seu território e manutenção de suas vidas.

Esse episódio da história indígena do Brasil e do Amazonas oitocentista, foi silenciada da história oficial, uma vez que mostra a derrota dos “não indígenas” e a consequente vitória dos indígenas.

Prosseguindo o confronto, o tenente informa que o sr. Soares Pinto estava no rio, já meio desfalecido pela perda de sangue acarretada pela “frechada” tendo sido acertado ainda por “uma segunda e logo depois a terceira. Vendo-se assim ferido e a maior parte da nossa gente, deu ordem o Sr. Soares Pinto para que se tratasse da retirada, ou antes da fuga”. Soares Pinto após ter sido atingido, foi levado a canoa pelo tenente Antonio Rodrigues e os poucos homens que restavam sãos ou feridos.

Além do Sr. Soares Pinto, ferido mortalmente, iam na canôa mais cinco feridos, e eram o Sr. Paz Soldan, o soldado Thomé e os marinheiros Frazão, Cesario e Brazil. O Sr. Soares Pinto expirou algum tempo depois e foi enterrado na manhã do dia seguinte em uma praia da margem direita do Javary.⁸⁸³

Após esse episódio, no segundo dia de viagem, todos estavam adoecidos, “á noite qualquer páo que vinha despercebido chocar na canôa, fazia-a virar, causando-nos além disso, a perda de parte da pouca farinha que tínhamos”. A viagem prosseguiu-se e no dia 14 de outubro, o quinto dia, “só dous homens tinham forças para remar: os mais estavam com as pernas inchadas e abertas em feridas, e eu mesmo cheguei nesse estado e com chagas em todo o corpo. De farinha nem um grão nos restava, e estávamos condenados á fome [...]” nesse dia, houve um encontro da comissão com o tenente Geraldo Candido Martins.⁸⁸⁴

Devido as adversidades da viagem, os relatórios e informações mais precisas foram perdidas, uma vez que “dos cadernos de notas da comissão nem um se salvou: as alagações repetidas da canôa á noite derão cabo de todos elles”. O ofício mostra ainda as atividades e enaltece os feitos dos soldados durante esse confronto no Vale do Javari. Sobre os indígenas que os atacaram, pouco se pode dizer: eles eram de estatura alta, “compleição forte e rosto feio. Andam nús homens e mulheres, e trazem pinturas por todo o corpo, pretas, amarellas ou

⁸⁸³ RELATORIO DA REPARTIÇÃO DOS NEGÓCIOS ESTRANGEROS..., 1867. p. 107.

⁸⁸⁴ Foi 1º Tenente da Armada, encontrava-se em exercícios preparatórios para embarcar com destino as fronteiras com o Paraguai quando, o governo imperial que necessitava de um oficial especializado, determinou o seu embarque para o Amazonas, onde serviu com o Barão de Ladário na fixação da divisa do Brasil com o Peru. A informação foi obtida no dossiê PL 1000 de 1950, que concedeu pensão a filha do tenente. Fonte disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?jsessionid=7CDAF7D6F17CDossie+-PL+1000/1950.

vermelhas. A cara é em todos pintada de vermelho e amarelo, mas com pinturas diversas: o tronco do corpo é quasi todo preto, e nas pernas usam as tres côres em listras circulares”.⁸⁸⁵ Alguns deles foram apontados pelo comissário como possíveis chefes pois traziam “enfeites de pennas na cabeça,” e além desse distintivo “já por sua idade avançada”.

Quando nos atacaram, combatiam homens e mulheres, estas na margem direita e aquelles na esquerda.

As frechas de que usam, são de duas especies: umas direitas e ponteagudas e outras armadas de um dente lateral. As primeiras arrancam-se facilmente; as outras, porém, com mais custo o perigo, pois são preparadas de modo a deixar o dente na ferida.⁸⁸⁶

Mais uma passagem que apresenta e sintetiza a organização de defesa indígena no Javari oitocentista: combatiam homens e mulheres formando como que muralhas a esquerda e a direita. Outro ponto e principal são as “frechas”, as principais armas dos indígenas. Como já apontamos anteriormente em diferentes trechos dessa tese, havia entre os diferentes grupos do Amazonas diferentes formas do fabrico de flechas. As utilizadas nesse conflito que denominamos de “conflitos do grito de guerra”, eram de duas espécies: uma pontiaguda e outra com um dente, sendo mais letal. A reposição das flechas se dava quando “moços e velhos dos dous sexos combatem gritando e gesticulando; e, quando têm gasto as suas frechas, recebem outras daquelles que ficam occultos no mato”.

O confronto foi intenso, e a “vitória” foi dos indígenas. José Antonio, o tenente, procurou saber quem eram esses povos, apontou que nada mais sabia relativamente sobre eles, nem mesmo o nome do grupo. Porém, tinha “ouvido chama-los ora *Catuguinas*, ora *Mayorunas* e até *Combos*, se bem que se diz que estes usam de camisolas”.⁸⁸⁷ Os mayoruna estavam envolvidos. Sobre os possíveis motivos do confronto, considerado “agressão” pelo tenente, “parece ter sido a destruição que fizemos nas suas pontes. No meio dos seus gritos e gestos desordenados era de notar a insistencia com que apontavam enraivecidos para a ponte proxima que nessa manhã mesmo tinhamos cortado”.⁸⁸⁸ Na visão dos brancos o confronto era uma

⁸⁸⁵ RELATORIO DA REPARTIÇÃO DOS NEGÓCIOS ESTRANGEROS..., 1867. p. 107.

⁸⁸⁶ idem.

⁸⁸⁷ idem. Catuguinas, possivelmente se referia a Katukina Pano, grupo étnico que habita a região do Acre. Assim como os Mayoruna, os Katukina denominam desde o oitocentos um grupo misto, sendo um termo genérico. A antropóloga Edilene Coffaci de Lima definiu que desde o século passado os registros se referem as populações indígenas do rio Juruá conhecidos com esse onomástico, e que “Atualmente esse número se reduz a três: um da família linguística Katukina, na região do rio Jutai, no estado do Amazonas, e dois da família linguística Pano, no estado do Acre.” Ler mais em: LIMA, Edilene Coffaci. Etnia Katukina Pano. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Katukina_Pano.

⁸⁸⁸ RELATORIO DA REPARTIÇÃO DOS NEGÓCIOS ESTRANGEROS..., 1867. p. 107.

“retaliação” pela destruição de suas pontes, é possível, mas preferimos crer que era algo mais, na inconstância da alma selvagem, seria primordialmente a guarda de seus territórios.

O presidente da Província em 1870, relatou o ocorrido “ataque das manjeronas” as duas canoas que “conduziam os membros da comissão mixta, que por parte do Brasil e o Perú exploravam esse rio para a fixação dos limites”, fato que resultou a morte do “distinto capitão tenente João Soarès Pinto, o ferimento grave em uma perna do secretario da comissão peruana, D. Manoel Raude y Paz Soldan, e o ferimento leve do mais oito pessoas”.⁸⁸⁹

Em 1871, os trabalhos de demarcação foram reiniciados. Os trabalhos ora interrompidos pelos motivos que foram “opportunamente comunicados á Assembla Geral, terão em breve andamento como exigem os interesses dos dous paizes”. Os dois países então reorganizaram tais feitos. “Por Decreto de 31 de Dezembro proximo passado foi nomeado commissario do Brazil o capitão de fragata Antonio Luiz von Hoonholtz. É commissario do Perú o Dr. Manuel Rainaud y Paz Soldan”.⁸⁹⁰

A segunda comissão, a do ano de 1874, e conflito dos toques de trocano e das batidas ritmadas em sacupemas. No mês de janeiro do ano de 1874, as discussões de demarcação dos limites entre os países foram retomadas “quando penetrou no Javari a comissão mista presidida pelos capitaes de fragata Antonio Luiz von Hoonholtz, o barão de Teffé, por parte do Brasil, e Guillermo Black, por parte do Peru”.⁸⁹¹

O barão de Teffé,⁸⁹² em sua memória dos episódios da comissão, afirmou que há muito os governos de ambos países queriam retomar as atividades, porém, “oposição tenaz e encarniçada que teriam de soffrer os exploradores do alto-Javary das tribus selvagens, de cuja ferocidade já haviam sido victimas os chefes e muitas praças da mallograda expedição Brazílio-Peruana,” no episódio de 1866, a comissão nesse sentido “procurara transpor a barreira ingente,

⁸⁸⁹ RELATORIO Lido pelo Exm.º Sr. Presidente da Provincia do Amazonas Tenente-Coronel João Wilkens de Mattos, na sessão d'abertura da Assembléa Legislativa Provincial á 25 de março de 1870. Manaus: Impresso na Typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1870. p. 11. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnex.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C-176%2C4988%2C3518>

⁸⁹⁰ RELATORIO DA REPARTIÇÃO DE NEGOCIOS ESTRANGEIROS apresentado á Assembléa Geral Legislativa na Terceira Sessão da décima-quarta Legislatura pelo ministro e secretario de Estado Manoel Francisco Correia. Rio de Janeiro: Typ. Universal de Laemmert, 1871. p. 28. Acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

⁸⁹¹ COUTINHO, 2017. p. 55.

⁸⁹² Antônio Luís von Hoonholtz, conhecido primordialmente na história militar por sua participação na Guerra do Paraguai, foi um nobre, militar, diplomata e geógrafo brasileiro. Nascido em Itaguaí em 09 de maio de 1837, e falecido em 1931 em Petrópolis, foi responsável pela missão de demarcar a linha fronteira com o Peru, nas nascentes dos Rios Japurá e Javari. levando entorno de três anos de trabalho que vitimaram dezenas de membros da expedição chefiada por Hoonholtz, inclusive seu irmão mais velho. As nascentes dos referidos rios foram reconhecidas e o Brasil assegurou uma significativa extensão territorial. Após diversas honrarias e títulos militares, recebeu o título de primeiro e único Barão de Teffé.

que as tribus indomitas dessa região oppunham desde tempos immemoriaes á entrada do homem civilisado em seu territorio, até então nunca devassado pela raça branca”.⁸⁹³

A região do Vale do Javari parecia ser “o último quadrante da terra” que a “civilização” ainda não tinha chegado. Havia pavor, muito pavor por parte de quem fosse designado a se deslocar para alguma missão naquelas “mattas inexploradas”, habitadas por manjeronas (mayorunas) que ainda eram afamados de antropófagos, e os catuquinas, brutos e indolentes. Fora os demais grupos até então desconhecidos. Havia pavor, os discursos sobre a região no oitocentos eram sempre causadores de medo.

A derrota da comissão demarcadora dos limites servio a confirmar a lenda tradicional nas povoações do Alto-Amazonas sobre o valor e indomável fereza dos sevicolas dominadores do alto-Javary, dissuadindo por uma vez aos mais intrépidos Seringueiros do projecto, em que haviam concordado, de se aproveitarem das relações de amizade travadas pelos expedicionários com os temíveis indígenas, para subirem em acto continuo e se estabelecerem naquelas paragens ricas de productos naturaes até então vedados aos mais ousados especuladores.⁸⁹⁴

A comissão de 1866 foi derrotada pelos indígenas do Javary que se mostraram organizados em defesa de suas terras e da manutenção destas. Em 1874, a região estava sendo ocupada por seringueiros que atuavam na extração e nos negócios da borracha. Esses homens, tentavam estabelecer alguma relação prazenteira com os indígenas, mas nem sempre assim o foi.

A expedição de 1874, foi composta por 82 integrantes “entre marinheiros e “índios mansos” originarios dos rios Solimoes e Huallaga, abrigando-se os peruanos no vapor Napo e na lancha Mayro, e os brasileiros nas lanchas Apaporis, Yavari e Jaquirana”. Os mesmos foram acometidos por diferentes mazelas principalmente “as febres palustres, a fome e o beribéri”, além disso, tinham de se esforçar para não se emboscarem nas “armadilhas dos índios” colocadas ao curso do rio.⁸⁹⁵

Na manhã do dia 1º de março de 1874, o barão de Teffé escreveu que:

Desde o romper d'alva que fomos despeitados pelo toque de rebate dos selvagens. A troca e a sapopemba alternadamente faziam-se ouvir, a primeira com o som de um

⁸⁹³ EPISODIOS DA VIAGEM DE EXPLORAÇÃO ás vertentes do famoso rio Javary, affluente meridional do Alto Amazonas, realisada pelo Barão de Teffé. Janeiro a Maio de 1874. In: REVISTA DA SOCIEDADE DE GEOGRAPHIA do Rio de Janeiro. Tomo IV, 8º Boletim. Anno de 1888. Rio de Janeiro: Typ. Perseverança, 1888. p. 169. Acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

⁸⁹⁴ idem. loc. cit.

⁸⁹⁵ COUTINHO, 2017. p. 55.

*tambor monstruoso e a segunda fazendo lembrar o ribombar de um canhão longiuo em salva compassada. É o toque de reunião que temos ouvido todas as manhãs, mas que hoje começou mais cedo e estava mais próximo.*⁸⁹⁶

Essa era a forma pela qual os indígenas se mostraram aos expedicionários: com toques e batidas ritmadas. As 06 horas e 50 minutos, o Barão informou que avistou os “selvagens” que se mostraram “em grande numero e fora da matta, atravessando da margem esquerda para a direita por cima de uma arvore-ponte”. O barão quis “angariar as boas graças desses senhores” e se posicionou na proa de sua chalana e começou a acenar com uma toalha em sinal de paz e mostrava-lhes alguns dos brindes trazidos para os indígenas, eram colares e espelhos. “Em vez de attrahil-os notei que corriam mais velozmente por cima da ponte, sem attenderem mesmo aos chamados amistosos dos próprios indios mansos que em dialecto ticuna lhes offereciam os objectos que eu lhes ia entregando”.⁸⁹⁷

Ao atracar as embarcações para cortar uma grande árvore que fechava o rio, os expedicionários sentiram o murmulho de gente correndo em ambas as margens. Explorando o entorno, depois de achar grande número de pegadas e um amarrado de pimentas e milho assado, foram acometidos por um grupo de índios que procuravam flechá-los, sendo morto um dos atacantes.⁸⁹⁸

Mais uma vez os expedicionários mexeram nas pontes feitas pelos indígenas ao longo do Javari. É possível que além da função logística, essas pontes, que na verdade eram grandes troncos, pedaços de madeira alocados no rio. O barão apresentou este acontecimento como sendo um “erro” de um de seus homens que ao ver e sentir um movimento na mata densa, acreditava se tratar das “terríveis Jararacossús” uma espécie de cobra que era mui presente na região. Porém, se tratava de um indígena, um homem com estatura “acima do regular, espaldas largas, braços musculosos, pernas finas. Não tinha nas cartilagens das ventas os canudos de pennas atravessados, nem também os lábios furados, e por único adorno trazia uns estiletes de osso mettidos nas orelhas”. O homem trazia ainda pinturas sobre o corpo como “que subcutanea, de linhas azues continuas e executadas com certo gosto; começava no ventre, junto do umbigo, o separando-se em curva subia em fôrma de duas palmas até os seios que ficavam no centro de uma sucessão de riscos crusados”.⁸⁹⁹

⁸⁹⁶ EPISODIOS DA VIAGEM DE EXPLORAÇÃO...1888. p. 174. Os grifos são meus.

⁸⁹⁷ idem.

⁸⁹⁸ COUTINHO, 2017. p. 55.

⁸⁹⁹ EPISODIOS DA VIAGEM DE EXPLORAÇÃO...1888. p. 176.

Pelo relato do Barão, concordo com Walter Coutinho quando apontou que o militar estava desejoso de saber se a “tribo senhora” daquela parte do Javari era a mesma dos manjeronas que entorno de “cinquenta milhas abaixo havia destroçado a comissão de 1866, o barão de Tefé fez o corpo ser examinado por índios Tikuna trazidos como remadores e interpretes, e pelos Jevero que guarneciam as chalanas peruanas”, todavia mesmo observando as pinturas e as flechas de pontas de ossos e taquara farpada os foi possível reconhecer a nação.⁹⁰⁰ O barão então concluiu que estavam lidando com uma “tribo completamente desconhecida”. O indígena baleado foi cuidado, porém sabia-se que não resistiria devido ao local que fora atingido. Diante disso, o narrador intuiu que “d’ora avante devemos esperar a todo o momento uma surpresa: a vingança não tardará!”⁹⁰¹

Quatro dias após esse ocorrido, no dia 05 de março, o confronto deu-se. O barão refere-se a esse dia como “confronto formal” sinalizando que no intervalo entre o primeiro ataque e esse confronto, houve diferentes lutas, “contínuos sobresaltos pelos ataques simulados dos selvagens, ora procurando sorprendernos aos primeiros clarões do dia, ora de dentro do matto arrojando sobre as canoas dezenas de flexas que ficavam cravadas na madeira ou espetadas nas malhas estreitas das redes de arame”. As 11 horas da manhã, o ataque “em massa, que bastante preocupava o espirito dos mais valentes, teve lugar hoje ás 11 horas da manhã, e agora, depois de tudo acabado, só tenho a dar graças a Deus”, disse o barão. Parece que esse confronto foi mais “ameno” que o anterior de 1866. “O combate foi iniciado pelos índios, que, honra lhes seja feita, desta vez se portaram galhardamente, não disparando uma só flexa de dentro do matto, mas vindo postar-se na barranca da margem opposta, em distancia que não excedia a 40 metros”.⁹⁰²

Ao perceber ao longo dos dias cada vez mais perto e mais alto o troar “lugubre da Trocána”, o barão percebeu que se tratava da organização de guerra dos indígenas. E, começou também a organizar sua defesa, e dada hora, a “sentinella da ponte bradou — índios á vista — e veio correndo juntar-se a nós”.

Com effeito, na margem opposta foram-so mostrando os selvagens em grupos numerosos e occupando toda a barranca da curva fronteira n'uma extensão de uns 400 metros de modo que os do centro da força ficaram apenas separados de nós pelo leito do rio que neste ponto não excede á uns 30 metros de largura. Todos achavam-se completamente mis, pintados de encarnado com o Taná (argila vermelha), e tendo o cabello atado no alto da cabeça em forma de penacho.⁹⁰³

⁹⁰⁰ COUTINHO, 2017. p. 55.

⁹⁰¹ EPISODIOS DA VIAGEM DE EXPLORAÇÃO...1888. p. 177.

⁹⁰² idem. p. 178.

⁹⁰³ idem. p. 180.

Nesta passagem do relato vemos mais uma vez a organização e disposição dos indígenas para o confronto: era um grupo numeroso formado por homens e mulheres a margem, muito próximo dos comissionários. Desta vez, diferente de 1866, reiteramos, a comissão antecipadamente se organizou e estruturou sua “base de defesa”. Em cada embarcação haviam homens armados, posicionados atrás das mesmas por ordem do barão de Teffé, este também ordenou, proibiu, na verdade, expressamente qualquer disparo de tiro sem que sua voz ordenasse, pois, a pretensão era com o som do “estampido de uma descarga para amedrontá-los e poupar vidas”.

O ataque dos indígenas foi mais afrontoso que sangüinário, como esperava a comissão. Não houve “rompimento de hostilidades”, escreveu o barão que:

Logo que tomaram posição começaram n'uma vozeria infernal, sem duvida a desafiarnos, batendo ao mesmo tempo com os molhos de flechas nos arcos, enquanto o Tuchana (chefe principal), unico selvagem que trazia a cabeça ornada por um cocar de grandes pennas brancas, fazia uns movimentos com o corpo para frente como se quisesse arrojarse á água, movimento que os outros imitavam fazendo ondular o penacho de cabellos negros e longos, que ora lhes cobria o rosto, ora cahia sobre as costas.⁹⁰⁴

Os sons e vozerios dos indígenas, apontados pelo comissário parecem ser parte de uma idiossincrasia do grupo. É sugestivo que em diferentes momentos desse confronto os indígenas atuavam por meio desses sons, e vozerios. O barão havia trazido consigo intérpretes do Ucayalle, a fim de estabelecer um contato “amistoso” com o grupo, também informa que em dado momento pediu para estes intérpretes oferecerem os brindes que trouxera aos indígenas: “espelhos, collares e outros objectos, enquanto meu irmão, lembrando-se do realejo que trouxera para distrahir-nos nas longas e tristes noites, fazia tocar uma musica alegre para ver se assim os acalmava”. Ao passo que após essa investida os indígenas de fato, fizeram uma pausa “na gritaria, mas, ou estes selvagens detestam a musica e não entendem de amabilidades, ou então pensaram que obrávamos assim para implorar graça”.⁹⁰⁵

Este ponto mostra-nos uma situação interessante se invertermos a perspectiva de leitura: para os comissários, os indígenas estavam se “rendendo” e aceitando com benfazejo os brindes e a situação toda imposta por estes. Lerdo engano. Esses grupos indígenas estavam na verdade, aproveitando da situação e logrando espaço e proximidade, bem como coletando aquilo que lhe estava sendo oferecido. Era uma estratégia, pois aqueles indígenas “jogavam com todas as

⁹⁰⁴ idem. p. 181.

⁹⁰⁵ ibid. loc. cit.

possibilidades oferecidas pelas tradições”, como apontou Michel de Certeau, as estratégias são combinações sutis, na qual uma rede cria “suas próprias pertinências”.⁹⁰⁶ Nesse sentido, o que parecia logro para os membros da comissão delimitadora, era na verdade uma estratégia, uma possibilidade de vantagem dos indígenas. Nesse sentido, esses povos se tornaram sujeitos da ação, e sujeitos tem alma, e como ensinou Eduardo Vieiros de Castro, “tem alma quem é capaz de um ponto de vista”, esse sujeitismo, marca o perspectivismo ameríndio pois “será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista”,⁹⁰⁷ e o barão de Teffé dá indícios desse ponto de vista ameríndio quando aponta que após esse momento de “tantas mostras de amizade”, os indígenas atacaram a comissão “pondo o pé atrás e retezando os arcos despediram uma boa centena de flechas, que passaram sibilando por cima do nossas cabeças ou se enterraram na areia, nos cascos e toldas das chalanas, ou ficaram espetadas nas redes de arame”.⁹⁰⁸ Ou seja, o grupo, mayoruna, kulina pano, e de demais grupos, possivelmente, sabiam como estavam e deveriam estar agindo, logrando assim “a força dominante”.

Ao ataque dos indígenas, o barão deu ordem de fogo! O objetivo pelo menos apresentado pelo líder da comissão não era o de agressão e morte, mas o de assustar, e causar por meio desse sentimento, uma dispersão dos indígenas. Todavia, o objetivo não era alcançado e os indígenas “longe de se atemorizarem continuaram á despedir nuvens de flechas que felizmente não nos atingiam graças ao nosso entrincheiramento”. Havia assim além da já destacada “organização de combate”, uma valentia, uma bravura, uma resistência por parte desses indígenas.

A fonte, os episódios da viagem de exploração do Rio Javary, escrito pelo Barão de Teffé silencia com relação a muitos pontos. Sobre o possível enfrentamento corporal, o barão apenas sugere que pouco houve, mas os indígenas se aproximaram bastante do grupo deste, e surgiam levas e mais levas de gente das matas. E “cessando de repente a vozeria infernal com que nos atordoavam, deram as costas e curvados para a frente fugiram para o mato na maior desordem e confusão, atropelando-se uns aos outros. O Tuchána [sic.] cahira afinal!” Pouco evidencia o que ocorreu para essa derrocada, e seu tom enaltecido de sua tropa, evidentemente, minimiza a ação para suas vitórias e logros. Passado esse momento, a comissão retirou o tronco/ponte do rio que impedia seu trajeto, e enterrou os poucos indígenas mortos que ficaram pelo caminho, também ajuntaram os arcos e flechas deixados. Não ficara para surpresa e tristeza

⁹⁰⁶ CERTEAU, 2012. p. 115.

⁹⁰⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. p. 372, 373.

⁹⁰⁸ EPISODIOS DA VIAGEM DE EXPLORAÇÃO...1888. p. 181.

do barão nenhum ferido, pois este almejava levar consigo e “domesticar a custa de carinhos um índio de tribu tão valente e cuja nação não me é possível designar pelo nome por não haver meio de conhecê-la”.⁹⁰⁹

As quatro horas da tarde do dia 14 de março, “subitamente vimos cruzar uma flecha por diante e logo outra tangenciar pelo ombro de um marinheiro ficando presa na manga da camisa”.⁹¹⁰ É muito provável que houve outros mais diferentes ataques considerados “menores” pela ação que pouco foram mencionados nos diários da expedição ou ainda pelo barão. O que não podemos é deixar de destacar que não houve rendição ou ainda perdedores como houve em 1866. Acreditamos que se os comissários conseguiram concluir seus meses de trabalho, foi graças também a uma permissão dos indígenas do Vale do Javari.

A terceira comissão, a do ano de 1897, e conflito da perseguição pelos caminhos do Javai. Entre junho e novembro de 1897, se realizou a viagem da terceira comissão de demarcação de Javari no século XIX. Esta fora chefiada pelo capitão-tenente da armada Augusto Cunha Gomes, acompanhado por mais seis oficiais e trinta e nove praças. Nesse contexto, a comissão “encontra uma paisagem humana já modificada pela presença dos extratores da goma elástica”.⁹¹¹ Eram outros tempos para a província do Amazonas e para os negócios da Amazônia, e as gentes da região estavam postos e expostos a esses novos mundos de sociabilidades e trabalho.

Em 11 de janeiro de 1898, já na Primeira República Brasileira, o 2º comissário brasileiro Augusto da Cunha Gomes, em relatório encaminhado ao sr. general Ministro das relações exteriores, Dionísio E. de Castro Cerqueira mostrou uma divisão “mais precisa” do Javari. Dividiu a região em três localidades que sua comissão explorou: a primeira corresponde ao Rio Galvez – afluente do Javari; a segunda era o Rio Jaquirana, - ou alto Javari, a área de maior passagem da comissão; a terceira era o Vale do Javari que abarcava as duas anteriores e mais terras e águas e gentes.

No Galvez, afluente do Javari, o comissário determinou que apenas um grupo habitava esse rio, que eram os Capanauas, e habitavam as duas margens. O rio por não possuir seringas, em nenhum dos lados “a não ser em poucos lugares de terrenos alagadiços”. Foi considerado

⁹⁰⁹ *ibid.* p. 182.

⁹¹⁰ *idem.* p. 184.

⁹¹¹ COUTINHO, 2017. p. 57.

“doentio”. “Houve, porém, caucho nas suas terras altas, que acabou-se, retirando-se os exploradores dessa industria, em geral peruanos, para outros rios brasileiros”.⁹¹²

O Rio Jaquirana, ou Alto Javary, foi a área visitada amplamente pelas comissões mistas de 1866 e 1874. Por lá, naquele momento, fim do XIX, assim como nos vale do rio Bathan e parte do Ipixuna e dos seus afluentes, a população em número já superava 5.000 pessoas, e eram de “origem peruana, fallam, em geral, a lingua Quichúa, que é usada pela gente do povo em todo baixo Andes Orientaes, e o máo hespanhol que só fallam os patrões com agentes das casas fornecedoras de Iquitos”. Todos eles, trabalhavam, de acordo com o segundo comissário com o “pessoal vindo do Perú, em geral índios já domesticados da tribo dos Chamacócos, e com aquelles que, em suas corrias colhem das malócas das tribus dos Rhemus e Capanánas”.⁹¹³

Como destacou Walter Coutinho, nesse momento, a Vale do Javari estava em constante especulação e dinâmica advindos pelos negócios predatórios da borracha. Partindo do povoado de Remate dos Males, o Javari “só era navegável por lanchas a vapor até a foz do Galvez, sendo este rio explorado pela comissão numa distância de seis milhas. Doze dias de viagem acima do Galvez achava-se na margem esquerda do Jaquirana o barracão Lontananza, pertencente ao caucheiro peruano Jose Encarnacion Rojas”.⁹¹⁴ Assim, como indicou Leopoldo Bernucci, a estrutura de trabalho e administrativa da borracha na Amazônia assumiu uma “forma de pirâmide”. No topo estava o barão da borracha, “a poderosa casa de comércio em Manaus, Belém ou Iquitos, e o patrão ou seringalista (o jefe de la sección) como braço direito do barão. Abaixo deles, em termos de poder, ficava o gerente, seguido do peão ou seringueiro (o extrator): mestiços e índios”. Essa pirâmide era ainda instável uma vez que o sistema dependia da exploração do trabalho dos indígenas, “principalmente, que formavam a maior quantidade de todas as categorias de emprego”,⁹¹⁵ como apontamos anteriormente nesta tese, os indígenas no Amazonas oitocentista eram os braços e as pernas, utilizados também nos trabalhos do seringal. Segundo Cunha Gomes, estes indígenas tornavam-se verdadeiros escravos, “trabalham para o patrão a preço miserável da alimentação, que consiste em simples farinha e algum fumo. São

⁹¹² RELATORIO APRESENTADO ao Presidente da Republica dos Estados Unidos do Brazil pelo Ministro de Estado das Relações Exteriores, General da brigada Dionisio E. de Castro Cerqueira, em 12 de Julho de 1898. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898. ANNEXO 01/Nº122. p. 246. Acervo: Fundação Alexandre Gusmão: Centro de História e Documentação Diplomática CHDD. Disponível em: <http://www.funag.gov.br/chdd/index.php/relatorios-do-ministerio>.

⁹¹³ idem, p. 248.

⁹¹⁴ COUTINHO, 2017. loc. cit.

⁹¹⁵ BERNUCCI, Leopoldo M. *Paraíso Suspeito: a voragem amazônica*. Trad. de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017. p. 110

vendidos entre os patrões, como simples mercadoria, aceitando o novo patrão com a mesma indiferença com que serviram ao primeiro.”⁹¹⁶

No relatório há uma seção intitulada “Selvahgens do Javary”, nesta, o autor refere que os viajantes do século XVIII escreveram que “as regiões do valle do Javary habitadas pelas tribus de indios Maranas, Panos, Tapaxanas e Tucunas”. Já no começo do XIX, segundo o autor “havia já outras tribus em substituição áquellas, as quaes denominavam-se Colinos, Uraicus, Jannes e Mayurunas”. Destes grupos a comissão de 1864 pouco os encontrou, apenas se tem notícia como destacamos anteriormente os Mayurunas, “já com o nome de Mangeronas, que habitavam toda a região ribeirinha do Javary, sempre ferozes e bravios”.

Hoje os indios que vivem no valle do Javary são em pequeno numero, devido ás correrias continuas, que fazem os caucheiros peruanos para expellir-os do territorio, onde exploram o - Caucho, e para tomarem as pequenas, cuja venda constitue um ramo de negocio lucrativo.⁹¹⁷

Os negócios do caucho, da borracha, estavam assim contribuindo para o extermínio das populações do Vale do Javari ao final do século XIX, ao ponto de o quer apontado como “área cheia de índios selvagens” começava a ser apontado como “pequeno número”. As correrias de índios, brutais e hostis, de fato, dizimaram monstruosamente milhares de grupos nesse período.⁹¹⁸ O grupo Mayoruna sempre presente na região, parece e ainda o é, um dos principais do Vale.

No Baixo Javary, de sua foz até a boca do Rio Galvez, existiam poucas malocas de indígenas, e estes já eram considerados “domesticados”. Ali se encontravam grupos de Marúbo e Tikuna, vindos de acordo com o relator das margens do Maranhão e principalmente das do lago, onde fundada a cidade de Cavallo Cocha”. Mas o temor da comissão eram os Capanaua, uma vez que “esta tribu que acompanhou e perseguiu a comissão desde o Galvez até ás nascentes do rio Javary, atacando-a no Rayo, ultimo ponto habitado, quando de volta procuravamos de novo as canôas”.⁹¹⁹ De acordo com Cunha Gomes, foi “preciso repellir-os a bala, e por espaço de muitos minutos manteve o pessoal da comissão fogo renhido, até que se retiraram”.⁹²⁰ Essa perseguição, dominante e resistente mostra que os indígenas estavam se fazendo a vista, e cuidando de seus pertences. E a perseguição continuava. Após oito dias de viagem, Cunha Gomes e seus comissários chegaram à margem direita do Rio Jaquirana, na

⁹¹⁶ RELATORIO APRESENTADO... ANNEXO 01/Nº122, 1898. p. 249.

⁹¹⁷ idem. p. p. 251, 252.

⁹¹⁸ As correrias de índios serão melhor discutidas e apresentadas adiante, no capítulo décimo desta tese.

⁹¹⁹ ibid. p. 254.

⁹²⁰ idem. loc. cit.

localidade de Seis-Solis ou Nueva Estación. Este lugar era habitado apenas por Moysés Lopes, um peruano que tinha como companheiros três índios, um velho e dois pequenos, dois eram “da tribo dos Rhemus e um da dos Capanauas”.⁹²¹

“Seguidos constantemente por índios, chegando em alguns logares a nos aproveitarmos, para descanso dos soldados, das suas barracas feitas nas praias”: os comissionários aproveitaram das cabanas dos indígenas para descanso, o que aponta que possivelmente a região havia sido abandonada pelos indígenas. Esses “vestígios de índios”⁹²² estavam por diferentes caminhos entre os rios Galvez e Bata. Nessa altura, já em solo de fronteira peruana, a comissão assinalou que em geral “índios domesticados, pertencentes às raças peruanas, como sejam: Chamacócos, Pinas, e Campas”.

No dia 21 de agosto de 1897, se encontrou com a expedição o sr. D. José Encarnacion Rojas, seringalista que era proprietário do barracão Lontananza, que estava na exploração do caucho. Este senhor, cedeu a comissão alguns víveres. Cunha Gomes notou que entre os remadores achava-se um “índio Capanaua, já domesticado”, que anunciou a “presença de seus companheiros de tribo”, evitando assim que a comissão fosse surpreendida com algum ataque.

Por questões de impossibilidade de prosseguir por via fluvial uma vez que a vegetação densa dificultou o prosseguir, Cunha Gomes resolveu continuar a exploração por terra. Em 24 de agosto, em plena mata, Cunha Gomes afirmou serem eles “os primeiros homens civilizados que penetravam” naquele lugar. Os indígenas por outro lado, continuavam a perseguição como que vigilantes, observando e quietos. Somente a perseguição, para como que afrontar os comissionários. Estes indígenas pertenciam segundo o chefe da comissão a grande “tribu anthropophaga dos Capanauas, a mais feroz que habita esta região”.⁹²³

No dia seguinte, a perseguição continuou, e cada vez mais os indígenas se aproximavam do acampamento. A surpresa da comissão é que eles nada haviam feito para “desagradar os índios”. De fato, não há nas fontes consultadas indícios de hostilidades, pelo menos não no campo armado. Segundo Cunha Gomes, parecia que aqueles indígenas se preparavam para ataca-los quando estivessem em lugar propício. E a perseguição estava pelo menos amedrontando e gerando dificuldades a comissão que não podia caçar alimentos pois estava

⁹²¹ CUNHA GOMES. Augusto. COMISSÃO DE LIMITES entre o Brasil e a Bolívia: Re-exploração do Rio Javary. Rio de Janeiro: Typ. Leuzinger, 1899. p. 50. Acervo da Biblioteca do Senado. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242785>.

⁹²² A expressão foi utilizada a partir do proposto por Walter Coutinho, 2017. p. 57.

⁹²³ CUNHA GOMES, 1899 p. 53

cercado pelos indígenas, e à noite, não dormiam porque cada vez mais eles se aproximavam, e o Vale do Javari continuava a “apertar” cada vez mais, e a aproximação mais e mais.

Na noite de 29 de agosto, mais se acentuaram os “signaes dos índios” que chegavam mais perto ainda do acampamento, eles gritavam “imitando jacamins, mutuns e outras aves”; toda essa situação levava a comissão a ampliar sua vigilância. Havia medo. “Temiveis são esses inimigos, que muito nos fatigam, porquanto escolhem a noite para se aproximarem, sem felizmente nada nos ter sucedido,”⁹²⁴ dizia Cunha Gomes, esse é um ponto muito expressivo do pensamento “nativo”. Viveiros de Castro apontou que o significado da inquietação ameríndia sobre o que se esconde sob as aparências é a transformação do humano, do interlocutor em presa, em animal. Nesse sentido, os gritos imitando aves, a perseguição pode ser pensada na ótica do perspectivismo ameríndio como uma aparência, e, “as aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos”.⁹²⁵ E assim, na lógica do indígena tudo tinha um sentido, uma idiosincrasia.

No dia 02 de setembro, a comissão julgava que os indígenas haviam desistido de qualquer ameaça, pois não tinham se mostrado durante um tempo, porém, “tornaram a aparecer e vieram até muito perto do nosso acampamento, imitando gritos de aves taes como mutuns, jacamins etc.”

No dia seguinte, as 06 da manhã, a comissão chegou a Rayo, uma localidade do Vale do Javari, próximo ao rio Jaquirana. Por lá encontraram com o sargento e os soldados que anteriormente haviam ficado “tomando conta” dos mantimentos. A meia noite a comissão foi despertada pelo sargento pois este descobriu “sombras de índios, que se moviam” em direção ao acampamento. Cunha Gomes apontou que naquele momento seriam obrigados a “castigar a ousadia destes selvagens”, que tanto os tinham perseguido. Porém, o comandante escolheu “ainda amedrontal-os”. Assim armou um cenário de batalha dispondo o destacamento em forma de semicírculo, e ordenou uma descarga ao ar. Porém, o ataque e a avanço dos indígenas continuava rumo ao acampamento. Então o chefe da comissão deu ordem de fogo “na direção em que se achavam e sómente depois de uns cinco minutos de fuzilaria é que se retiraram, dando gritos de ensurdecer”.⁹²⁶ Os indígenas vinham armados de “tacapy” e por isso, nada de

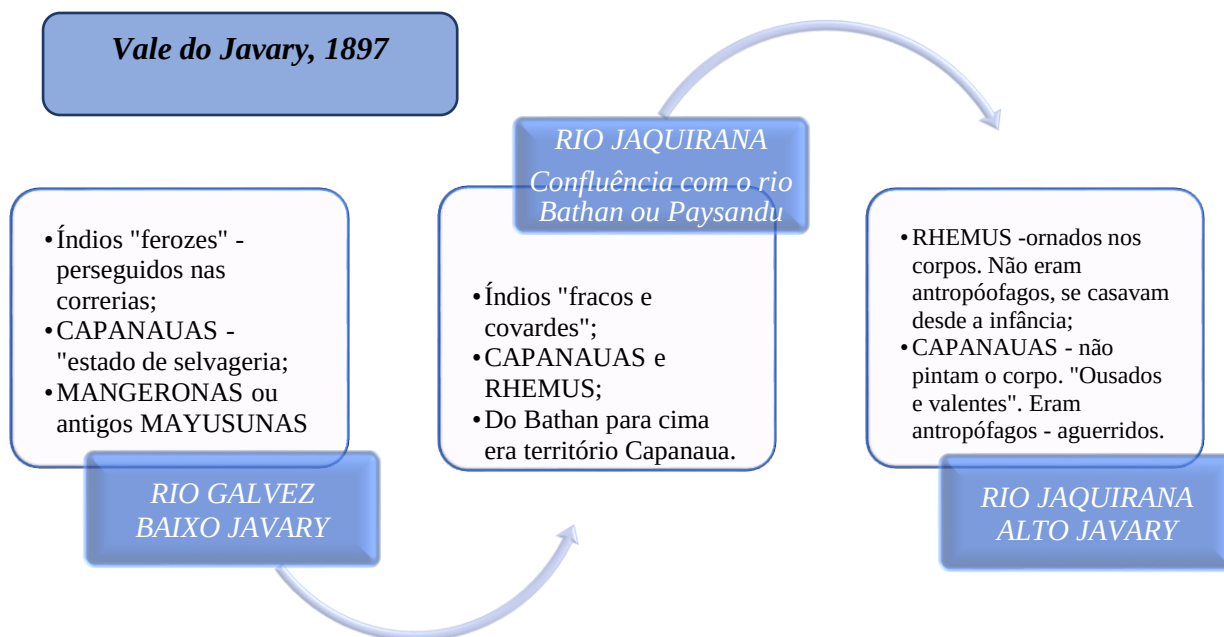
⁹²⁴ idem, p. 56.

⁹²⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 397.

⁹²⁶ CUNHA GOMES, 1899 p. 57-59.

drástico se sucedeu. “Estes índios são da tribo dos *Capanauas* a mais feroz e anthropophaga das que habitam estas regiões, conforme informações de caucheiros residentes no alto *Jaquirana*”.⁹²⁷

Enfim, as três comissões de demarcação do Rio Javari no oitocentos com seus diferentes objetivos e grupos de comissários serviu também para apresentar a milenar luta dos diferentes grupos que ali residem e se defendem como podem ao perigo dos invasores não indígenas⁹²⁸, é importante percebermos que a organização indígena presente nas demarcações fora apontada como “ataque”, “selvageria”, “brutalidade”, e demais predicativos depreciativos, e nenhuma menção a agressividade dos não indígenas. Da comissão de 1897, tiramos informações preciosas sobre os grupos indígenas da região “completa” do Javari, que organizamos no seguinte organograma.



A partir da leitura do relatório de Cunha Gomes e do organograma acima, queremos atentar para a categoria de deslocamento e migração indígena no Vale do Javari no século XIX: na primeira metade do século, é uníssono na documentação a referência ao mayoruna, tikuna e

⁹²⁷ idem. p. 67.

⁹²⁸ Atualmente, em 2021 o maior desafio são as mineradoras que constantemente adentram ilegalmente a TI. No (des) governo genocida e antiambiental de Jair Bolsonaro, amparado pelas mais fortes “bancadas ruralistas”, a exploração destrutiva faz com que a atividade de garimpo avance no Vale e afete a vida, a integridade e a ambientabilidade do local, destruindo as vidas e as culturas dos indígenas que ainda hoje ali resistem. Podemos observar com este item que a penetração do não-índio juntos aos grupos do Javari foi, é e continuará sendo nociva aos grupos isolados ou de contato recente.

kulina na região. Paul Marcoy, mesmo considerando “desqualificada pelos etnógrafos”, lista que entre 1640 e 1680, o Rio Javari era territorializado pelos mayoruna, tikuna, marauá, Uraicu, Pano, Chauto, Chimanaa e Yameo. Muitos desses grupos, como afirmam especialistas,⁹²⁹ foram ao longo dos anos aglutinados num grupo maior e generalizado “os Mayoruna, Mangeronas, Mayunas”, como discuti anteriormente. O mesmo Paul Marcoy, no seu arrolamento dos grupos do Rio Amazonas, definiu que em 1860, no Rio Javari, apenas haviam grupos de mayoruna e maruana. Por isso, acredito que a “redução”, ou “sumiço” na verdade foi uma reconfiguração étnica, uma etnogênese, típica dos grupos ameríndios, nesse sentido, nos aproximamos de Jonathan Hill que:

Defined as “a concept encompassing peoples’ simultaneously cultural and political struggles to create enduring identities in general contexts of radical change and discontinuity”, ethnogenesis provides a useful analytical approach to understanding collective identity construction as a historical contestation over a people’s existence and their positioning within and against a general history of political and economic inequality.⁹³⁰

Assim, para os grupos do Javari, especialmente no século XIX, o processo de reconfiguração étnica, de etnogênese objetivava como esclareceu o autor acima citado criar uma identidade duradoura, é perspicaz a partir desse conceito e da experiência dos grupos apresentados para o Vale do Javari, vemos a organização indígena, a luta e seu posicionamento contra um universo de desigualdades políticas ao qual estavam inseridos.

Alguns outros grupos aparecem nas fontes de maneira discreta. Os colino, os Páno, os Tepaxana, os Yaméo. Uma reconfiguração étnica é percebível com relação a diferenciação que havia entre os colino e os pano, atualmente o grupo é denominado de Kulina Pano. Lourenço da Silva Araujo e Amazonas, sobre os “colino”, definiu: “Colino: Nac Ind. do Solim., nos rios Aucruhi, Comatiá e Javari. Distingue-se naturalmente em ter o rosto mui redondo, os olhos grandes e salientes. Singularisa-se na carreira”.⁹³¹ E, sobre os “Páno”: “Páno: Nac Ind. do Solim., no R. Javari”.⁹³² Como indicou Philippe Erikson, é provável que boa parte das etnias

⁹²⁹ Como Walter Coutinho, Philippe Erikson, Julio Cezar Melatti, entre outros.

⁹³⁰ HILL, Jonathan. *History, power, and identity: Amazonia Perspectives*. Identity Politics: Histories, regions and borderlands. Acta Historica Universitatis Klaipedensis XIX, Studia Anthropologica III, 2009, 25–47. ISSN 1392-4095. p. 25. disponível em: http://briai.ku.lt/downloads/AHUK_19/19_025-047_Hill.pdf. Trad. liv.: “Definida como ‘um conceito que abrange as lutas simultaneamente culturais e políticas dos povos para criar identidades duradouras em contextos gerais de mudança radical e descontinuidade’, a etnogênese fornece uma abordagem analítica útil para entender a construção da identidade coletiva como uma contestação histórica sobre a existência de um povo e seu posicionamento dentro e contra uma história geral de desigualdade política e econômica.”

⁹³¹ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. 93.

⁹³² idem. p. 216.

pano contemporâneas resultem de “fusões”. Nesse sentido, o autor refere que a característica mais marcante da etno-história pano é “a impressão de continuidade, senão de serenidade, que transmite”, como se o grupo sempre soubesse como se “acomodar a uma forma de alteridade poderosa, ao mesmo tempo útil e ameaçadora, atraente e desconcertante, de que os brancos representariam apenas o último avatar em termos cronológicos”.⁹³³ Como apresetei neste item, os grupos Pano do Vale do Javari no século XIX, se firmaram como símbolos de resistência política, como grupo considerado “mais selvagem”, “hostil” ou “incivil” do Amazonas naquele momento. Todavia, “é notável que os Pano tenham preservado tanto sua língua quanto a maior parte de suas tradições, apesar de vários séculos de contato e apesar de estarem, em sua maioria, localizados num dos principais eixos de comunicação do oeste amazônico”.⁹³⁴ Também é notável a permanência em sua área mesmo ao longo das comissões de demarcação, as epidemias, os constantes ataques, que continuam ainda hoje, os grupos do Javari se mantêm presentes e resistindo a toda a política de extermínio que lhe fora lançada desde tempos mais longínquos. Longe de uma vitimização, vemos que os povos do Javari eram na verdade comprometidos e envolvidos com a defesa de suas terras, e de suas culturas. Eram como apontavam alguns cronistas, os “valentes, os índios arredios”.

8.3. A mundurukânia: os Mura e Munduruku: navegantes e combatentes da floresta

Histórias que se confundem com a própria Amazônia Indígena são as dos grupos Mura e Munduruku. Ambas são etnias plenamente do Amazonas, pois habitam há séculos este território. Os Munduruku se estendem pelos atuais estados do Amazonas e Pará, já os Mura residem no Amazonas.

Ambos grupos no século XIX, residiam numa extensa área que se chamava Mundurukânia. Lourenço Amazonas, apontou em 1852 que essa região pertencia a Província do Pará, entretanto considerável parte era pertencente a Comarca do Alto Amazonas. Se localizava “entre o R. Tapajoz a E., o Amazonas ao N., o Madeira a O. e a região Juruena (de Matto-Grosso) ao S. A serra Parintins separa a parte da Mundurucania do Alto da do Baixo-Amazonas, na Latt. de 2° 30’ S., e Long. 21° 35’ O. de Olinda”.⁹³⁵ Era uma região hídrica, se tomarmos por base que da área do Pará para o interior da Província do Amazonas corriam para

⁹³³ ERIKSON, 1992. p. 251.

⁹³⁴ idem. loc. cit.

⁹³⁵ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. p. 204, 205.

o rio Amazonas nove rios,⁹³⁶ e, todos também perpassam por um braço do Rio Madeira denominado “Furo de Tupinabarana”. Por ser uma região de muitas águas, os grupos que ali residiam/residem desenvolveram importantes fabricos de elementos de navegação e de sustentação durante a sazonalidade dos rios que por Mundurukânia passavam.

Além da riqueza hidrológica, sabia-se “que o terreno he aurifero para o interior e proximidades das cachoeiras do Tapajoz e Madeira, onde também se hão achado pedras preciosas” logo, o uso indevido e a exploração mineralógica afetam aos indígenas da região há tempos. Os grupos da região eram dedicados ao cultivo de alguns gêneros como castanha, cupaúba, seringa, cacau, guaraná, salsa, cravo e anil. “Habitão-no as nações Júma, Maué, Pamma, Parintintin, Múra, Andirá, Arára, Abacaxi, Anicoré, Aponariá, Aricunane, Ariquena, Bari, Curuaxiá, Itatapriá, Juqui, Torá, Urupá e Mundurucú, de quem toma ò nome”.⁹³⁷

Na Mundurukânia na parte do Amazonas, havia a Villa de Lusea, três Freguesias – Tupinabarana, Araretama e Canomá⁹³⁸, e a Povoação da Capella de Maçari. Todas essas localidades constituíam o Termo de Lusea, que continha “oficialmente” 8.132 habitantes e 880 fogos. O guaraná era o mais importante ramo dos cultivos da região, assim como o tabaco “conceituado pelo superior de todo o Brasil. Toda a demais cultura, como café e algodão, he na mesma escala que nas demais partes da Comarca”. Mundurukânia era considerada assim “um paiz a parte” dentro do Império do Brasil.

Ministra este paiz espécies á historia, em ter hospedado os Tupinambás, que perseguidos nas Províncias do centro, emigrarão e entrarão no Amazonas pelo Madeira; em ter recebido (em Tupinambarana) o acampamento que em 1823 obstou a entrada na Comarca dos insurgentes de Caméta; e ultimamente por haver nella expirado a rebelião do Pará de 1835, pela submissão que teve lugar em Lusea, em 28 de Março de 1840.⁹³⁹

A Mundurukânia e seus habitantes eram/são assim constituintes da história do Brasil e do Amazonas. Esses grupos indígenas viveram diferentes momentos e acontecimentos da história, e além do mais, construíram suas histórias.

Os Mura. Este grupo ocupa hoje grandes áreas no extenso “complexo hídrico dos rios Madeira, Amazonas e Purus,” vivendo em TI’s e em cidades regionais como Manaus, Autazes

⁹³⁶ São os seguintes rios: Tupinambarana, Andirá, Macari, Maué-miri, Maué-açú, Apoquitiba, Apiuquiribó, Abacaxi e Canomá.

⁹³⁷ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. 205.

⁹³⁸ Atualmente a antiga Lusea é o município de Maués, Tupinabarana é o município de Parintins, Araretma, o município de Borba e Canomá, o distrito de Canumã, no município de Borba.

⁹³⁹ idem. p. 206.

e Borba. “Desde as primeiras notícias do século XVII são descritos como um povo navegante, de ampla mobilidade territorial e exímio conhecimento dos caminhos por entre igarapés, furos, ilhas e lagos”. Ao longo de seu histórico de contato, sofreram muitas perdas demográficas, linguísticas, culturais além de massacres e estigmas diversos. Também passaram por diferentes ressignificações e apropriações culturais. “Originariamente falantes de uma língua isolada, os Mura passaram a utilizar o Nheengatú (Língua Geral Amazônica) no intercâmbio com brancos, negros e demais populações indígenas. No século XX, o português se tornou a principal língua utilizada”.⁹⁴⁰ Atualmente os Mura tentam ser reconhecidos como povo diferenciado, coisa que “fere” a visão etnocêntrica da sociedade “não indígena”.

Paul Marcoy quando esteve na região Tefé-Japurá, notou que entre as diversas nações extintas ou expulsas pela conquista portuguesa os mura se sucederam e permaneceram. A “audácia, ferocidade e gosto pela pilhagem” fizeram a nação mura ser temida durante muito tempo por outros indígenas e por não indígenas também. Hábeis navegantes e construtores de embarcações, os mura foram comparados por Marcoy a piratas. Sofreram um intenso processo de cristianização e perseguição “civilizatória” fazendo com que se dispersassem no século XVIII. O viajante percebeu um sentimento de “apatia embotada e uma melancolia primitiva” que pairava sobre os Mura em 1847, e essa nação que antigamente era guerreira e feroz. “De todas as tribos indígenas que têm sido civilizadas ou brutalizadas pela força dos conquistadores, nenhuma parece levar mais do que os Muras o ódio e a aversão aos brancos”.⁹⁴¹ Esse fala do viajante é salutar para pensarmos a interface da resistência política mura: eles odiavam, desprezavam tudo que vinha dos brancos, porém estavam agindo, logrando os não indígenas a partir da adoção de suas práticas, com isso adquirindo autonomia. Marcoy diz ainda que alguns mura ao avistarem algum branco fugiam “mas no seu apressar-se a evitar os brancos há mais ódio do que medo”.

A “pacificação” dos Mura, foi uma “autopacificação”, uma vez que “os mura surpreenderam as autoridades portuguesas”, nos anos finais do século XVIII, na Amazônia Pombalina,⁹⁴² nesse contexto, os mura pediram a “paz e amizade aos dirigentes dos núcleos

⁹⁴⁰ AMOROSO, Marta. Etnia Mura. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pi.b.socioambiental.org/pt/Povo:Mura>.

⁹⁴¹ MARCOY, 2001. p. 132

⁹⁴² Período no setecentos que a Amazônia estava sob a legislação do “*Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*”, o Diretório dos índios de 1755, promulgado em 1757 que dispunha de como se deveria dar o trato com os indígenas da Amazônia e lusitanizá-los. O nome “Pombalino” diz respeito a Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, que foi secretário de Estado do Reino durante o reinado de D. José I.

coloniais da capitania do Rio Negro”.⁹⁴³ O historiador Francisco Jorge dos Santos apontou como possíveis razões para a redução dos mura e sua “autopacificação” os ataques anuais das Tropas Auxiliares da capitania, as expedições punitivas, o enfraquecimento da etnia dada as doenças “dos brancos”, a “adoção de elementos estrangeiros”, e a guerra com os munduruku.⁹⁴⁴ Acrescentamos sob nossa ótica as razões do referido autor, o logro, a astúcia dos mura em buscar sobrevivência por meio de uma ilusória rendição, uma vez que a luta mura continuou por todo o XIX, evidentemente, uma luta menor dada a sua demografia e diáspora naquele século.

Alfred Wallace em sua passagem pelas Amazonas no ano de 1850, apontou que os mura eram “outra das tribos mais populosas,” e já se encontravam em parte “civilizados, nas proximidades das barras dos rios Madeira e Negro; mas, no interior e no alto Purus, muitos ainda conservam a sua primitiva ferocidade e o seu estado selvagem”.⁹⁴⁵ O fato de serem falantes da Língua Geral, fez de alguns grupos de mura serem apontados como “civilizados,” interessante ainda é ver que no século XIX, a etnia habitava diferentes eixos da bacia Amazônica. O viajante apontou ainda que os mura do Rio Purus, residiam sessenta dias de viagem rio acima desde sua barra, os mura, eram “uma raça um tanto robusta, têm muito mais barba, em relação a outros índios, e o seu cabelo ligeiramente crespo e ondedado.” Ao tempo de sua observação e descrição muito precisas, Wallace apontou que naquele momento, os mura não andavam mais nus, sendo que os homens vestiam calças e camisas, e as mulheres usavam aventais. “As suas casas grupam-se muito próximas umas das outras, em pequenas aldeias, e não são mais do que uma simples cobertura de folhas de palmeiras, suportada por esteios. Muito raramente eles se dão ao trabalho de construir quaisquer paredes”.⁹⁴⁶ Esses mura, de acordo com o viajante não trançavam redes e para dormir eles se deitavam sobre cômodos de cascas de “uma árvore chamada ‘embira’”.⁹⁴⁷ Outros, apontados como “mais civilizados”, já compravam dos negociantes as redes feitas por indígenas de outros grupos. Havia assim uma interface, na qual os mura sabiam ser e fazer no jogo provincial e na sociedade oitocentista.

Excepcionalmente, fazem algumas vezes pequenas plantações de mandioca; mas, em geral, alimentam-se de frutos silvestres, bem como da carne de peixe e de caça.

⁹⁴² SANTOS, Francisco Jorge. *Além da Conquista: Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002. p. 83, 84.

⁹⁴³ WALLACE, 2004. op. cit. p. 578.

⁹⁴⁴ SANTOS, 2002. p. 84.

⁹⁴⁵ WALLACE, 2004. op. cit. p. 578.

⁹⁴⁶ idem. p. 616.

⁹⁴⁷ Ibid.

O seu alimento é quase que inteiramente fornecido pelos rios, pois o principal é a carne do *Manatus* ou peixe-boi, que é tão boa como a carne de vaca; comem também tartarugas e peixes de várias espécies, que se encontram abundantemente ali.⁹⁴⁸

Contudo, a seu modo de vida, os Mura cultivavam, plantavam, pescavam, e tinham suas preferências e anseios que “não eram os mesmos dos brancos”. Houve ao longo da história deste grupo uma inserção sua no mundo “branco”, mas isso não significa perda. Pensamos que isso remete mais a uma ressignificação, uma apropriação no sentido que Chartier deu ao termo, onde apropriar-se de algo (no caso de Chartier algo presente na leitura) origina “usos ou representações muito pouco redutíveis aos desejos ou às intenções daqueles que produzem os discursos e as normas”.⁹⁴⁹

Na relação cotidiana que se estabelecia entre indígenas e não-indígenas, Wallace nos diz que os “negociantes costumam dizer que não há gente que passe melhor do que os mura, por causa desse modo de existência”.⁹⁵⁰ Os mura apreciavam o viver e seu modo de viver parece um ponto de fuga das amarras e obrigações do mundo não indígena, a ponto de despertarem interesse dos brancos em seu viver. Interessante é uma passagem que Wallace nos diz que os mura não precisavam de zarabatanas, e nem as sabiam fazer, porém eram exímios construtores de canoas, e tinham uma grande variedade de arcos e flechas, o que indica que mesmo não possuindo ou fazendo uma zarabatana, os mura detinham outras formas de defesa e habilidades de luta, caso fosse necessário. Chama a atenção ainda a “etnografia” que o viajante fez dos mura: eles algumas vezes enterravam seus mortos nas próprias casas, comumente eram sepultados fora e todos seus pertences eram postos em sua cova. As mulheres usavam cintas e braceletes, os homens se adornavam em “cordões as sementes da árvore de borracha, que amarram nas pernas, quando dançam”.

Cada aldeia tinha seu tuxaua e a sucessão do poder era hereditária, os poderes do chefe eram muito limitados. “Eles têm pajés, aos quais dão muito crédito; têm medo deles e julgam mesmo que são muito sábios. Pelos seus serviços, tais sacerdotes são bem remunerados, recebendo boas recompensas”.⁹⁵¹ Os mura em séculos anteriores “foram muito guerreiros, e chegaram mesmo a fazer ataques aos europeus. Atualmente, entretanto, são muito mansos e

⁹⁴⁸ idem. loc. cit.

⁹⁴⁹ CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. Trad. de Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. p. 233, 234.

⁹⁵⁰ idem.

⁹⁵¹ idem. p. 617.

pacíficos. De todos os índios, são estes os mais hábeis para matar tartarugas e peixes, e também para pegar o peixe-boi”.⁹⁵²

Essa alusão ao passado guerreiro dos mura é ainda hoje muito recorrente nas literaturas especializadas sobre o grupo. De fato, tomando como fonte o poema épico *Muraida*,⁹⁵³ escrito em 1785 em Ega (atual Tefé) pelo militar português Henrique João Wilkens, narra uma epopeia de luta e resistência dos mura ante o elemento não indígena. Evidentemente, *Muraida*, ou o Triunfo da Fé, mostra a vitória dos lusos, da cristianização sobre os mura, todavia não parece ter sido uma vitória fácil, ou em tempo ágil. No prólogo do poema, lemos “o feroz, indomável e formidável Gentio Muhura, ou Muhra, conhecido há mais de Cinquenta Anos. Habitador dos densos bosques e grandes lagos do famoso rio Madeira, confluyente do célebre rio do Amazonas, no Estado do Grão-Pará [...]”⁹⁵⁴ os muras por diferentes registros como o poema épico, são descritos como lutadores, guerreiros até o início do XIX, quando começaram a ressignificar seus fazeres. Na ótica dos não indígenas isso é visto como rendição, mas na perspectiva do indígena, muito possivelmente se tratava de um logro. Uma inversão de valores, um “fazer com”, agir na lógica dominante, contrariando-a, mas sem deixa-la. É muito provável que após anos de luta armada, e revoltas defronte, os mura perceberam outras formas de agir com os inimigos, especialmente os “não indígenas” e sobreviver e ser em suas terras. Assim, do final do XVIII e em todo o XIX, os mura vivificaram uma alteração em seus modos de resistir contra o poder. Na metade do século XIX, entre os mura “ainda se conserva e se fala a sua própria e primitiva língua; mas compreendem a língua geral”.⁹⁵⁵ Havia o contato que se traduz em hibridações culturais. A língua e as relações de troca (comercias) entre os mura e outros grupos que apresentamos até aqui nesta tese, eram parte primordial de interferência no(s) mundo(s) do não indígena. Wallace nos diz que os negociantes brancos deles “adquirem salsaparrilha, óleo de ovos de tartaruga e de peixe-boi, castanhas, estopa feita da casca da castanheira mais tenra (*Bertholletia excelsa*), e que é largamente empregada na calafetação de canoas”. Em troca

⁹⁵² *ibid.* loc. cit.

⁹⁵³ De acordo com especialistas em literatura amazonense como Marcos Frederico Krüger, o poema épico *Muraida* inaugura a literatura “que a partir de então, se produziu no Amazonas.” Em 1785, o Amazonas ainda integrava a Província do Grão Pará e Rio Negro, sendo a região de Ega um posto militar português, assim como o era diferentes outras partes da região. De acordo ainda com Marcos Frederico Krüger, o poema do militar luso “trata, segundo o que ali se expressa, da pacificação e cristianização dos índios muras, que povoaram, originalmente, o rio Madeira, mas que, perseguidos pelos colonizadores, buscaram refúgio no Solimões. Podemos, no entanto, traduzir essa “verdade” em outras palavras: a *Muraida* trata da aculturação e escravização dessa etnia. Conferir mais em: KRÜGER, Marcos Frederico. A antiepopéia dos muras. In: WILKENS, Henrique João. *Muraida*. Manaus: Editora Valer, 2012.

⁹⁵⁴ WILKENS, Henrique João. *Muraida*. Manaus: Editora Valer, 2012. p. 23

⁹⁵⁵ WALLACE, 2004. op. cit. p. 617.

desses produtos, os mura recebiam “tecidos de algodão, arpões, farpas, anzóis, contas, facas e facões”.⁹⁵⁶

Nesse sentido, os mura durante o século XIX passaram a agir conforme uma lógica peculiar: de fato, após diferentes tentativas de pacificação, em séculos anteriores, num dado momento o grupo percebeu e preferiu incorporar elementos do mundo não indígena por sobrevivência, reitero, isso não significa que os mura se renderam, ou que “os brancos” os conquistaram. Na verdade, “os brancos” assim pensaram. Lembremos do que Marcoy disse que os mura odiavam os brancos, mesmo agindo conforme sua forma de mundo. Os mura representam assim aquilo que ora denominamos “virada indígena” na qual o grupo preferiu sobreviver, mesmo que “se disindianizando” na perspectiva do “outro”. Essa virada parte do momento em que as relações culturais foram vistas pelos mura como artefato, como peça fundamental do mantimento de suas idiossincrasias. Assim é pensar a partir da alma, do coração indígena. Uma inconstância que se mantinha!

Os mura habitavam desde a serra de Parintins até as ilhas Omaguas. Lourenço Amazonas propôs que eles seriam oriundos do Peru, “d’onde emigrarão, resentidos da legislação dos Incas”. Ainda segundo o autor, o povo era “vagabundo,” moravam em canoas aportando as margens dos igarapés e lagos quando pescavam e colhiam frutos. A fonte se contradiz pois os considera “vagabundos” pelo não trabalho, mas aponta que os mura pescavam e colhiam. Como apontamos anteriormente, os mura forma apontados como “uma espécie de ciganos”, sendo na verdade, “senhores dos rios”, juntavam aos produtos naturais, roubos e elementos obtidos da posse de outras pessoas.

Assim he que se lhes não deve encontrar senão em estado de se lhes impor respeito, caso em que se tornão com effeito bastante dóceis. São de estatura regular, grande parte bem barbados; e as mulheres vistosas e agradáveis, amigas de bem vestir-se; e *quando acostumadas á companhia dos brancos, se constangem de chamar-se-lhes Mura.*⁹⁵⁷

Os Mura “se tornavam dóceis” a partir do momento em que não viam perigo em estar juntos com “não indígenas”, essa astúcia sugere um conhecer, um sentir dos mundos além do mundo mura. O mais interessante é que as mulheres mura se constrangiam em serem assim denominadas. Podemos ver nisso amplas razões, mas optamos por considerar esse fato como uma ressignificação identitária visando sobrevivência e inserção no “mundo do outro”.

⁹⁵⁶ idem. loc. cit.

⁹⁵⁷ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. 207. Os grifos são nossos.

Havia um sistema de comunicação entre os Mura muito peculiar: um modo de falar gutural que servia “quando diante de alguém querem fallar reservadamente; e exprimem-se ainda por huma gaita, pela qual transmittem communicações a grandes distancias”.⁹⁵⁸

Os presidentes da província e os casos de espoliação contra os Mura. Diferentes situações, causos, momentos e atitudes ao longo da segunda metade do século XIX foram noticiadas na imprensa amazonense sobre os mura e como a oficialidade agiu para com eles. Essas ações, além de corroborarem a presença e atuação dos mura na província, mostram uma lógica de mundo mura na qual estes agiam de acordo com interesses e leis de suas perspectivas.

O jornal Estrella do Amazonas entre 1857-1860, jornal oficial da Província, quase que diariamente noticiava algo envolvendo os mura, quer fosse um interesse público, quer fosse privado. Em suas páginas encontramos muitas vozes e interesses na qual o grupo estava colocado. O mais interessante é percebermos pelos discursos a distribuição geográfica dos Mura que estavam em toda a Província, e se diversificavam no discurso oficial “quanto ao grau de sua civilização”.

Na manhã de sábado 23 de janeiro de 1858, em ofício encaminhado ao diretor geral dos índios, a presidência da Província o participa de uma situação recebida via ofício do chefe de polícia que acompanhou outros também juntos “às violencias praticadas em fins de novembro proximo passado contra os Indios Muras de Janaúca por João Autto de Magalhães Castro”.

A situação da agressão contra os mura do Janauacá foi tensa. Além de ter sido desumana e hostil, a atitude revelou também a desorganização e desencontro com os responsáveis pelas diretorias dos índios. João Autto de Magalhães Castro, se inculcava Diretor de aldeia entre os mura e como tal, detinha o poder sobre os mesmos, porém, nem a diretoria geral, nem a presidência pareciam saber ou conhecer tal homem. Dessa caçada brutal, um menor, filho da índia Portazia “que na ocasião em que sua mãe foi agarrada e embarcada á força em uma montaria, cahiu n’agua e afogou-se;”⁹⁵⁹ ao final do ofício encaminhado o presidente solicitou que o diretor geral chamasse ao seu zelo e cuidados em “favôr d’esses infelizes, cuja defeza está especialmente confiada a V. D., victimas da violencia e da fraude” Fraude. Parece que a relação entre os mura e a província era estabelecida em problemas, tendo o grupo sofrendo brutalidades.

⁹⁵⁸ ibidem. loc. cit.

⁹⁵⁹ JORNAL Estrella do Amazonas, sabbado 23 de janeiro de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=%22muras%22&pasta=ano%20185&pagfis=1462>.

Oficialmente, o diretor parcial de aldeia daquele lugar era o cidadão Estanislão Joaquim dos Santos Barreto, que segundo a fonte se omitiu do ocorrido. O presidente, Francisco José Furtado, ao se queixar ao diretor geral dos índios solicitou que o mesmo resolvesse a “questão dos Mura do Janauacá”, uma vez que a queixa foi registrada oficialmente pelo mura Joaquim Pedro Antonio, em 30 de novembro de 1857 “revelando alguns, e remetida ao Doutor Chefe de Policia para proceder como fosse de direito; e semelhante silencio denuncie a mais reprehnsivel negligencia, ou criminosa conivencia tenho resolvido demittil-o do cargo de Director, devendo V. S. propôr quem o substitua”.⁹⁶⁰ O caso mostra com clareza o desleixo e a ineficiência do sistema de diretorias de índios, uma vez que fugia do controle administrativo, sendo os indígenas vítimas de maus tratos e perversidades.

No mesmo expediente, o presidente despachou e remeteu um comunicado ao chefe de polícia interino apresentando a situação com profundo desgosto. Além da morte do filho de Portazia, houve na ocasião, ataques e prisões nas quais o cidadão João Auto de Magalhães amarrou e amordaçou os mura. A fonte silencia com relação a uma rede de tráfico de mura para atuarem como empregados em obras e assuntos privados, mas, cremos pela leitura do caso que era uma ocorrência comum, pois envolvia um diretor de aldeia, e um subdelegado de polícia, que pareciam conhecer e ocultar a situação. Nesse sentido, o presidente, disse ao chefe de polícia que “ve-se ainda, que o Subdelegado de Policia d’esta capital por ineptidão, ou convivencia prestou duas praças para a execução desses factos criminosos, os quaes ainda ignorara a Presidencia, e sem duvida V. S.”, havia conhecimento por parte do subdelegado e do diretor de aldeia, mas tanto o diretor geral, o chefe de polícia e a presidência, não foram comunicados do ocorrido. Uma peça fundamental para terem tomando conhecimento, foi o mura Joaquim Pedro Antonio que prestou queixa logo após o ocorrido, e exigiu o cumprimento da lei. Quanto ao presidente, este exigiu que “não devendo ficar impunes tão audaciosos attentados, cuja tolerancia tem autorizado as continuas vexações e espoliações, que soffrem is Indios, proceda V. S. na forma da lei contra os autores e complices, e instaure tambem o competente processo de responsabilidade contra o Subdelegado”.

João Autto de Magalhães Castro foi processado e “se acha pronunciado e seus complices”.⁹⁶¹

Houve diversas agressões e espoliações praticadas contra os mura. Diferente de outras etnias, os mura “conviviam bem,” quando queriam com os não indígenas. Faziam seus ofícios,

⁹⁶⁰ *idem.*

⁹⁶¹ RPPAM, 1858. p. 03.

suas atividades em consonância com esses. Os mura, de fato, eram considerados “os mais civilizados índios” da província, porém essa civilidade, não partia de forças, ou imposições dos “brancos”, partiam de interesses dos próprios mura. Tanto que as resistências como a acima apresentada, eram constantes. E essa resistência, não sucumbia ao poder, mas exercia um poder! Vemos nesse poder, a perspectiva mura de humanidade existente, e “todo existente pode ser pensado como pensante”.⁹⁶²

Na manhã de 06 de março de 1858, um sábado, a administração provincial emitiu um dito ao chefe de polícia na qual o cidadão Candido de Paula Martins denunciava “as violencias praticadas contra alguns indios Muras por João Fleury da Silva Brabo, e Balbino José de Napoles e a indiferença do Inspetor de Quarteirão, afim de que proceda S. S^a. como for de Direito”.⁹⁶³ Assim como no ocorrido em novembro de 1857, o inspetor da polícia parecia saber da violência praticada contra os mura, porém, agiu com indiferença, exigindo a presidência ao chefe de polícia que proceda como era de direito.

Convívio “difícil” era no aldeamento dos mura no Paranamery do Ramos, no Rio Madeira. Diferentes diretores de índios ao longo do século XIX traçaram comentários relatando casos de “selvageria”, “incivilidade”, lutas e fugas dos indígenas daquela região. A diretoria foi por vezes feita e refeita, ficando sem diretor de aldeia, sem missionários, sem nada. Em agosto de 1858, o presidente da Província a luz do decreto 426, o regimento de 1845, nomeou Diretor dos indios Mura do Paranamery do Ramos, o cidadão Manoel Dias de Fontes Proença, e renomeou o aldeamento de “Directoria dos Indios Muras do Paranamery do Ramos”.⁹⁶⁴ Paranamery do Ramos ficava no Rio Madeira, o território Mura por excelência, logo, a inserção de um aldeamento naquela região fazia-se necessário.

Os mura pareciam manter relações próximas dos presidentes da província, muitos deles, se dispunham a servir de tempo em tempo nas obras públicas e particulares, havia possivelmente, uma intensa negociação entre os indígenas e os não indígenas. Na manhã da quarta-feira, 17 de fevereiro de 1858, o presidente remeteu um ofício ao diretor interino das obras públicas dando-lhe a resposta que ordenava ao “director dos indios dos uautás, que

⁹⁶² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Multinaturalismo. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*: elementos para um antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018. p. 65

⁹⁶³ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, sabbado, 6 de março de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22muras%22&pagfis=1504>.

⁹⁶⁴ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, sabbado, 07 de agosto de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22muras%22&pagfis=1634>.

reenvie os seis índios Muras, que d'ali vierão para o serviço das obras publicas, e dele se evadirão recentemente”⁹⁶⁵.

Se por um lado, a ida ou levada dos mura para as obras públicas aconteciam intensamente, as fugas eram constantes. Muitos queriam a escravização dos mura e dos demais indígenas. Em 1859, o comerciante inglês Roberto M. Cullock, que morava em Paraná-miri da Eva, mantinha um “engenho de moer canna”, na qual contratava lavradores indígenas para o serviço. Este afirmava ao presidente da Província, em defesa da escravatura, pois a seu ver “Índio livre não serve”, porém, todo o seu trabalho era feito com indígenas e “índios Muras”⁹⁶⁶. Parecia haver uma divergência: de um lado os proprietários defendiam e queriam a escravização do negro e do indígena, por outro o presidente da Província, que em 1859 era Francisco Jose Furtado, preferia ir contra a premissa escravista.

Ainda em 1859, na manhã de sábado 20 de agosto, em ofício encaminhado ao chefe de polícia, Francisco Furtado, comunicou que “tendo-se evadindo do serviço das obras publicas os Índios Muras do lago de Manacapurú de nomes, Jordão Velho, Fernando Domingos, e Martinho José, haja V. S^a de expedir as convenientes ordens para que sejam capturados onde forem encontrados, e reenviados a esta Capital”⁹⁶⁷.

Assim como Jordão Velho, Fernando Domingos e Martinho José, muitos mura fugiram das obras públicas constantemente na capital Manáos. Muitos particulares requeriam a província permissão para o contrato de mura. Um deles, foi o cidadão Muhry Ruker, que detinha uma madeireira e a 25 de abril de 1860 solicitou “permissão para contractar dez índios muras para empregal-os no corte de cedro”⁹⁶⁸.

Em fevereiro de 1867, mês que se realizou um pleito para os representantes provinciais, um “fato mura” parece ter despertado a atenção das autoridades e da imprensa local. No dia 03 de fevereiro, data do início do escrutínio, o Jornal Suplemento á Voz do Amazonas, noticiou o seguinte ocorrido:

O Livro das Actas

⁹⁶⁵ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, quarta-feira 17 de fevereiro de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22muras%22&pagfis=1482>.

⁹⁶⁶ RPPAM, 1859.

⁹⁶⁷ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, sabbado, 20 de agosto de 1859. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22muras%22&pagfis=1928>.

⁹⁶⁸ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, quarta-feira, 25 de abril de 1860. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22muras%22&pagfis=65>

Ainda uma palavra sobre o pleito que hade começar hoje 3 deste nascentte fevereiro. *Espalha-se que hão de ir a igreja muitos Muras, indios já civilizados, e vindos de fora da cidade, para dar ganho de causa a uma das parcialidades que disputa a eleição.*⁹⁶⁹

Inicialmente o redator nos apresenta um fato, na verdade um arдил sobre as eleições que ocorreram naquele dia. Os boatos de uma provável ida de Mura exigirem a participação na votação. O redator, possivelmente ligado a um dos lados da disputa afirmou que o objetivo da ida era dar ganho a um candidato específico, o caso seria combinado, porém, isso não abole a relevância simbólica que os Mura deram a participação neste caso: para a nossa tese, isso corrobora que havia um jogo, como toda trama histórica, e os indígenas, os mura, nesse caso, sabiam se posicionar nesse jogo, afinal, “muitos povos indígenas trataram e tratam os brancos como *idiots savants* de quem se pode subtrair objetos maravilhosos em troca de gestos de fachada”.⁹⁷⁰

Seguindo, o redator nos afirma que não era seria a primeira vez que “esta capital presencia esses Muras sem estarem qualificados, quererem e tentarem exercer direitos políticos, que as leis lhes não conferirão”.⁹⁷¹ Nesse sentido, percebemos que os mura sabiam o que estavam fazendo e, mesmo que impulsionados por motivações de brancos, esse grupo estava se apropriando, e sendo vistos como partícipes do pleito, mesmo que legalmente não pudessem votar, estavam ali. Imaginarmos essa cena, de um grupo de mura entrando na Igreja Matriz que era a sede do colégio eleitoral, solicitando votar e participar do processo é sem dúvidas uma imagem incrível da desde sempre atuação e movimentação indígena.

O redator finaliza sua informação solicitando vigilância, uma vez que “o facto já se deo em eleições posteriores. O appaarecimento de Phosphoros ou invisíveis, como se denominão em outras provincias, é indigno e reprovadissimo”.⁹⁷² A prática e presença dos mura nas eleições já era incidente. Podemos ver nisso, reitero astúcia, logro, no sentido que de Michel de Certeau deu aos termos. Essas vivências e interferências mura na província, marcaram a história indígena provincial na qual os indígenas foram os construtores de seu cotidiano, um cotidiano

⁹⁶⁹ JORNAL SUPPLEMENTO À VOZ DO AMAZONAS. Sabbado, 03 de fevereiro de 1867. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=851035&pesq=%22muras%22&pasta=ano%20186&pagfis=117>. Os grifos são nossos.

⁹⁷⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 223.

⁹⁷¹ JORNAL SUPPLEMENTO À VOZ DO AMAZONAS... 1867.

⁹⁷² idem.

repleto de sensibilidades e perspectivas nas quais o elemento fundamental foi a participação/atuação desses cidadãos.

Os Munduruku. Povo da Amazônia, habitando hoje porções dos estados do Amazonas e do Pará, residem nessas terras há séculos. Falantes do munduruku, esse grupo tem uma tradição de guerreiros, hábeis lutadores e dominadores da região. Sua fama e alto índice populacional desde os primeiros contatos com o europeu levaram-nos a dominar socioculturalmente a região do Vale do Rio Tapajós que desde o século XVII e durante o XIX era conhecido como Mundurukânia. “Hoje, suas guerras contemporâneas estão voltadas para garantir a integridade de seu território, ameaçado pelas pressões das atividades ilegais dos garimpos de ouro, pelos projetos hidrelétricos e a construção de uma grande hidrovía no Tapajós”.⁹⁷³

Se autodenominam Wuy jugu, que seria, de acordo com a tradição oral a nomenclatura que os Parintintim, seus rivais lhes atribuíram ainda no século XVIII. “Esta denominação teria como significado “formigas vermelhas”, em alusão aos guerreiros Munduruku que atacavam em massa os territórios rivais”.⁹⁷⁴

Eram/são uma nação indígena da Tapajônia e Mundurukânia. Ainda no século XIX, eram numerosos e guerreiros, e vigilantes, mesmos em tempos de paz entre os grupos, pernoitavam “aquartelados e vigilantes, para o que toda a maloca tem huma extensa e forte casa, fundada com relação á protecção, que lhe incumbe á restante maloca. São os mais habéis em fazer surpresa, único meio por que se batem, ou antes, que os dispensa de mais baterem-se”. Em guerra, eram verdadeiros guerreiros, hábeis luitares e “não dão quartel aos vencidos, cujas cabeças cortão para trophéos, e cujo maior numero os habilita para a eleição de chefes; do que lhes provém o apellido de *Pai-quicé*”.⁹⁷⁵ Viviam de caça e pesca e um sutil plantio de gêneros.

Espartanos da Amazônia, cortadores de cabeça! A marca característica dos munduruku era sua alma aguerrida. Conhecidos por “espartanos da Amazônia colonial”⁹⁷⁶ esse grupo é exemplo de organização e luta amada e bélica dos indígenas. Havia até o oitocentos uma profunda e produtiva dedicação e devoção dos munduruku a guerra, com muitas estratégias, inclusive.

⁹⁷³ RAMOS, André. Etnia Munduruku. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>.

⁹⁷⁴ idem.

⁹⁷⁵ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. 206

⁹⁷⁶ Conf. SANTOS, 2002. op. cit. A declaração original foi dada no século XIX por Martius que afirmou serem “os mundurucus os espartanos, entre os índios mais bravios do norte do Brasil.”

Entre os Mundurucus era comum o uso da seguinte estratégia de guerra frente aos seus inimigos indígenas: cercavam a aldeia inimiga e lançavam-se em ataques pela madrugada, incendiavam as aldeias sitiadas, matavam todos os adultos inimigos e suas cabeças eram seccionadas e, depois mumificadas, eram conduzidas como troféus. As crianças eram levadas para serem adotadas pelos captores e criadas como Mundurucus.⁹⁷⁷

Essa prática dos “cortadores de cabeça” fez muitos grupos indígenas temerem ou guerrearem contra os munduruku, inclusive os mura, que foram seus grandes adversários por anos. Spix e Martius, em sua passagem pelo Amazonas no início do oitocentos estiveram em contato com os munduruku. No relato destes naturalistas quase sempre vemos um adjetivo como “poderosos”, “guerreiros” ante ao grupo. Os munduruku eram segundo os viajantes o grupo mais poderoso nos rios Tapajós, Maué e Abacaxis. “Degolam as cabeças dos inimigos vencidos (jumás, parintintins, apiacás) e embalsamam-nas, levando-as consigo como troféus. Por isso são chamados paiquicés, cortadores de cabeças. Todo o seu corpo é delicadamente enfeitado por linhas tatuadas”. A famosa imagem do Munduruku com o troféu é a que segue.

Imagem 64: Mundurucú
Munduruku



Fonte: Spix e Martius. Atlas Zur Reise in Brasilien 1823-1831 (Prancha 33)

Acervo: Biblioteca Digital Luso-Brasileira.

Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074.pdf

⁹⁷⁷ idem. p. 122. Reitero que o autor realizou sua pesquisa sobre os grupos indígenas durante a Amazônia Pombalina, alguns anos antes de nossa datação que é 1845. Todavia, a fama bem como as práticas de guerra dos munduruku permaneceram durante boa parte do XIX.

A imagem é de uma riqueza em detalhes e nos faz experimentar uma possível vista de como eram aqueles guerreiros e suas práticas. Tratasse de um homem, que traz a sua mão esquerda uma lança com uma cabeça – o troféu de guerra. O corpo do munduruku estava totalmente tatuado, pintado com linhas verticais. Essas pinturas indicam que o homem era um guerreiro, e o troféu que era um vitorioso. A postura do homem é rígida, ereta imponente, como que desafiasse quem estivesse a sua frente, destemido, o munduruku segue, seu olhar a frente mostra um sentido de ir, de seguir, pois, nada o deteria! Esses eram os munduruku.

Quase todas as narrativas dos viajantes naturalistas que passaram pela Amazônia oitocentista fazem menção aos munduruku. Alfred Wallace nos informa que eles habitavam o rio Tapajós em uma ampla extensão no interior e também estavam em diferentes territórios dos rios Madeira e Purus, essa era a Mundurukânia. Formavam “numerosas tribos, e muitas delas estão civilizadas”.⁹⁷⁸ Sobre a Mundurukânia, o viajante deu-nos uma significativa descrição daquilo que possivelmente viu, “região entre os rios Tapajós e Madeira, no labirinto formado pelos lagos e canais da grande ilha de Tupinambarana, moram os índios mundurucus, que são os mais guerreiros da Amazônia”.⁹⁷⁹

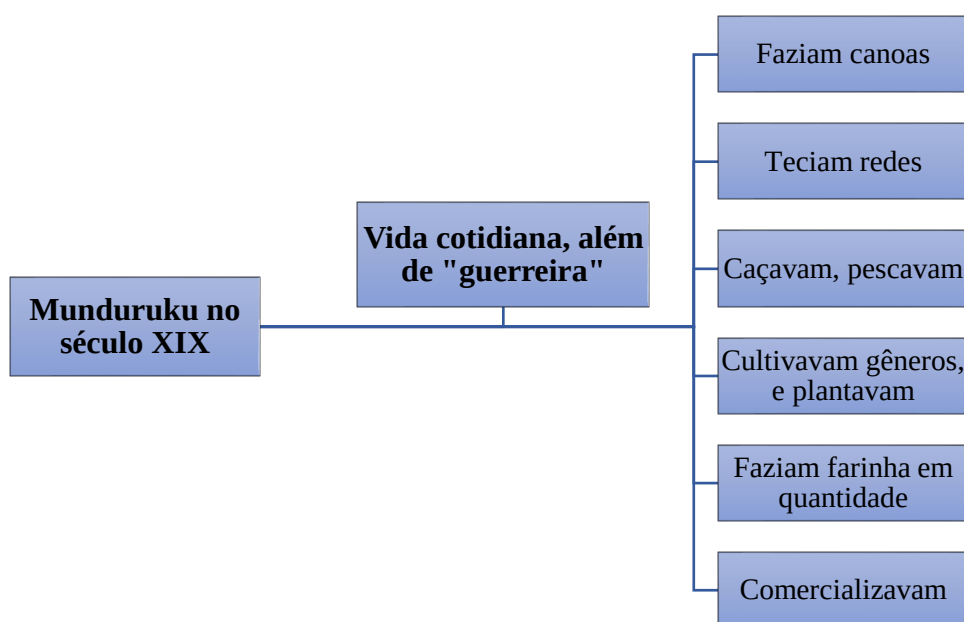
Os munduruku segundo o viajante eram perfeitamente tatuados. Por serem habéis guerreiros e um grupo destemido, estabeleceram suas aldeias de uma forma estratégica, salvaguardada. Suas “cabanas” eram com paredes de barro, em aldeias regulares. “Em cada aldeia, há uma grande casa, que serve de quartel ou de fortaleza, onde todos os homens passam a noite, armados de arco e flecha, prontos para qualquer emergência, em caso de alarme”. O sentido de guarda que o viajante deu ao estilo de luta munduruku corresponde às idiossincrasias do grupo, no qual por sua valentia e organização, sabiam quando e como sempre agir diante do inimigo que avançava, e vale destacar que inimigos para os munduruku como para diversos outros grupos indígenas da Amazonia oitocentista podiam ser também “intertribal”, interétnico, na qual o confronto entre etnias era uma constante. No interior da grande casa, ao seu redor haviam os troféus com as cabeças secas dos inimigos degolados. Sobre o processo de confecção para a guarda dessas cabeças, na qual os munduruku “enfumaçam e secam as cabeças, preservando-as, de modo que elas guardam, do modo mais perfeito possível, as feições e os cabelos”. Os munduruku naquele momento ainda guerreavam com os Parintintim, grupo

⁹⁷⁸ WALLACE, 2004. op. cit. p. 578.

⁹⁷⁹ idem. p. 621.

vizinho, o objetivo dessas guerras é para “para tomar-lhes as mulheres e as crianças, que são conservadas como escravas. Preservam somente as cabeças dos homens”.⁹⁸⁰

Havia além do modus guerreiro munduruku um modus cotidiano, na qual os membros da aldeia realizavam diferentes atividades em função da comodidade e bem-estar do grupo. Nesse sentido, a vida munduruku no século XIX era além de organizada, dividida em diferentes funções e fazeres sociais, como podemos observar no organograma a seguir.⁹⁸¹



No século XIX, havia entre os munduruku uma vida movimentada, enérgica como lemos acima. Cada grupo, além do “preparo guerreiro” estabelecia as atividades em detrimento do bem comum. A organização munduruku, ignorada em fontes oficiais, ou mesmo silenciada, aparece nessas mesmas fontes de forma a usufruto da província, ou seja, era como se o investimento nesses indígenas proporcionasse a província lucros e a tão almejada agricultura. Todavia, a lógica munduruku acontecia a partir de suas sensibilidades e ações em sua visão ou visões de mundo, mundos. Wallace observou que cada homem tinha sua mulher e cada aldeia o seu chefe. Sobre seu comércio, a especiaria do cravo, ou noz-moscada silvestre, e a farinha por eles fabricada, eram os principais artigos do comércio munduruku que em troca, dos regatões, possivelmente, recebiam tecidos de algodão, ferramentas, sal e colares.

⁹⁸⁰ idem. p 621.

⁹⁸¹ Os dados do organograma foram obtidos através da leitura de relatos de viajantes, relatórios de Presidentes da Província entre 1852-1870, relatórios dos diretores gerais dos índios.

As vinte horas do dia 14 de dezembro de 1865 após deixarem Maués, subindo o rio homônimo, Elisabeth Cary e Louis Agassiz, chegaram a Aldeia de Mucajatuba, a Aldeia dos Munduruku. De acordo com o relato dos viajantes, os munduruku habitavam esse aldeamento formando uma “das tribos mais inteligentes e de boa vontade da Amazônia”, como apontei anteriormente nesta tese, no capítulo quinto.

Em 16 de dezembro de 1865, em Maués os Agassiz receberam a visita de dois munduruku que segundo a narradora, se tratava de um casal que estavam “como espécimens típicos, são muito mais curiosos do que os que fomos ver”. Segundo ainda Elisabeth, o casal munduruku estavam a Maués a negócios, tinham ido de uma localidade distante vinte dias de Maués. A descrição das tatuagens mais uma vez se fez presente numa narrativa.

Os mais guerreiros da Amazônia, os tatuados da mundurukânia. As tatuagens munduruku parecem ter sido umas das marcas principais do grupo. Alfred Wallace, sugeriu que seriam a única nação perfeitamente tatauada da América do Sul, e suas tatuagens se estendiam por todo o corpo. Os munduruku, as faziam, “picando a pele com a ponta de um espinho da palmeira pupunha, esfregando nelas, em seguida, a fuligem de breu queimado, a qual produz uma indelével tinta de cor azulada”.⁹⁸² Wallace demonstrou que as pinturas corporais, as tatuagens munduruku eram parte da vestimenta.

O casal munduruku que visitou Maués e que estiveram com os Agassiz também tinham suas tatuagens características. O homem tinha o rosto inteiramente tatuado de azul escuro, “essa máscara singular termina embaixo por um bonito desenho com abertos, com cerca de meia polegada de largura, fazendo toda a volta das faces e do queixo.” Suas orelhas eram atravessadas por furos, de onde pendiam pedaços de madeira para o “vestuário” estar completo.

O corpo se apresenta como envolvido por uma rede fechada e complicada de tatuagens. Aliás, como está atualmente em terra civilizada, o nosso mundurucu veio vestido com calça e camisa. Na mulher, as marcas da tatuagem só cobrem a parte inferior do rosto, ficando livre a superior com exceção da linha dos olhos e do nariz. O queixo e o pescoço estão ornados também com o mesmo desenho que vimos ontem no rosto da velha índia. Esses mundurucus não falam português e parecem pouco dispostos a responder às perguntas do intérprete.⁹⁸³

Assim como Wallace, o casal Agassiz também destacou que as tatuagens eram parte da vestimenta munduruku, que aliás só estavam “de roupas” na lógica não indígena, por estarem num território que não era de seu frequentar diário. Havia também uma diferenciação de gênero

⁹⁸² WALLACE, 2004, p. 621.

⁹⁸³ AGASSIZ e AGASSIZ, 2000, p. 301.

no tocante até onde deveriam ir as pinturas corporais. No homem o rosto era integralmente coberto, já na mulher, não chegava a cobrir toda sua face. Os munduruku que foram até Maués comercializar, não falavam português, ou, possivelmente, preferiam não falar, uma vez que a naturalista nos diz que eles não estavam dispostos se quer a responder as perguntas do intérprete.

Imagem 66: Mundurucu Indian (Male)
Homem Munduruku

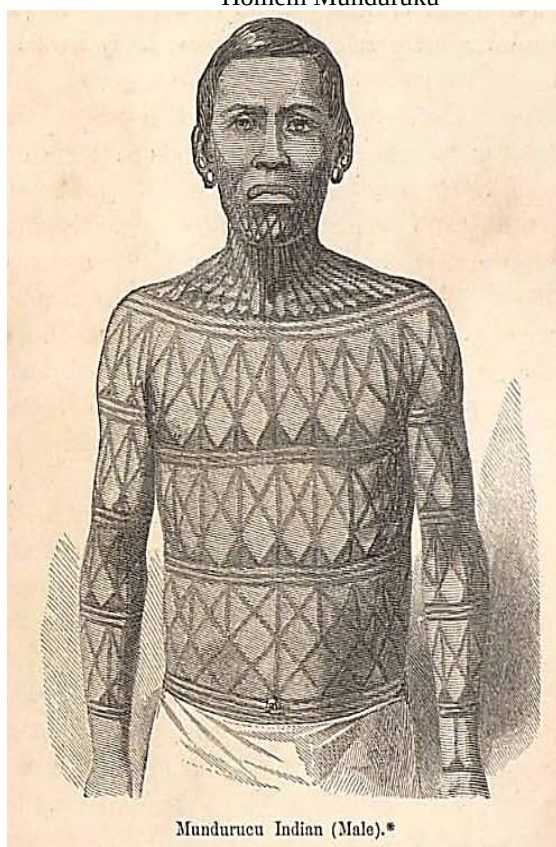
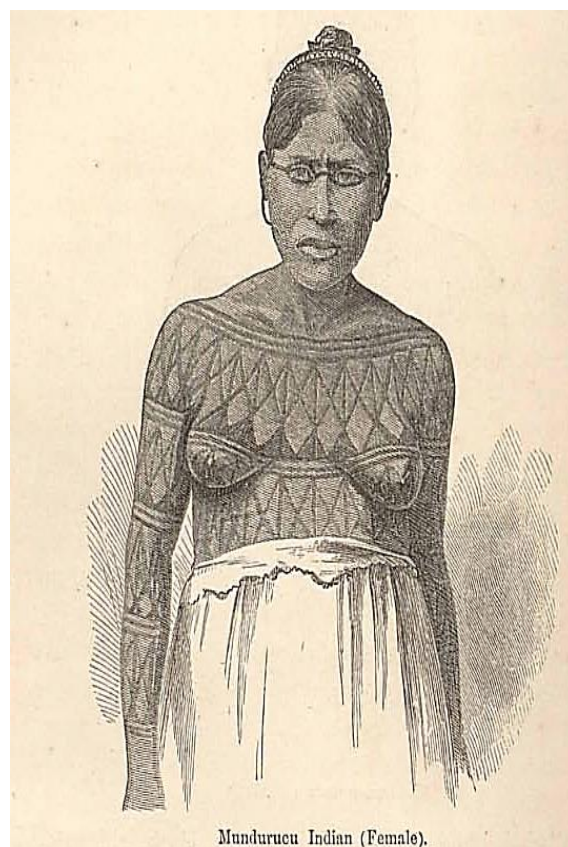


Imagem 65: Mundurucu Indian (Female)
Mulher Munduruku



Desenho: Jacques Burkhardt

Fonte: AGASSIZ. 1868. p. p 313, 314. **Acervo:** Biblioteca do Senado Federal – Brasil

Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/227369>

As figuras acima nos apresentam o casal munduruku que esteve em Maués e visitou os Agassiz em dezembro de 1865. Vemos as tatuagens e sua composição corporal no homem se estendendo pelo rosto e na mulher parando sobre os ombros. Elisabeth Agassiz propôs que as pinturas dos munduruku estava além de um culto ou de uma prática que “contrariasse” a doutrina cristã. As pinturas indicavam um grau aristocrático. Havia um sentimento de respeito, de distinção no grupo na qual a associação “tatuagem e dignidade, é tão forte que, mesmo nas povoações civilizadas onde a tatuagem não é mais praticada, há ainda um sentimento de respeito

instintivo pelo homem que traz essas marcas de nobreza”.⁹⁸⁴ Nesse sentido, as pinturas adquiriam diferentes simbologias no grupo munduruku, estava além de adornos e ornamentos corporais, podemos ver nisso também uma maneira de o grupo se diferenciar, se declarar munduruku!

Ainda observando os detalhes do traçado, das linhas e geometria das tatuagens, vemos que era um trabalho delicado, e muito bem realizado. Eram necessários aproximadamente dez anos para concluir os desenhos do corpo completo com o rosto, a prática era operada em intervalos de tempo. “A tinta de cor é introduzida por meio de finas picadas sobre toda a superfície do corpo, processo doloroso que produz tumefações e inflamações sobretudo nas partes delicadas como as pálpebras”.⁹⁸⁵

Comuns no correr do século XIX eram as idas dos munduruku a capital provincial, Manáos pedir benesses e providencias ao presidente de Província. Entre os anos 1858-1870, é possível visualizar tanto em fontes oficiais como em periódicos diferentes ações e solicitações dos munduruku que “iam” ou “passavam, estavam” em Manáos.

Um exemplo deu-se no dia 21 de abril de 1858 quando em ofício encaminhado a tesouraria da fazenda, o presidente Francisco José Furtado, mandou entregar ao “Director Geral dos Indios a quantia de cento e vinte mil réis, que tem de ser applicado na compra de brindes para os Indios da tribu Mundurucús, que ora se achão nesta Capital”.⁹⁸⁶

Em 1862 durante sua estada como membro da comissão de Exposição, o poeta Antonio Gonçalves Dias notou que os munduruku eram “esteticamente superiores” por dominarem técnicas de vestimentas, e uma rica indumentária. Nisso, principalmente os Munduruku do Rio Tapajós eram “os que primão na escolha das plumas, na combinação das cores, na elegancia das formas e ainda mesmo na perfeição dos tecidos”.⁹⁸⁷ Essa informação fica muito bem posta se compararmos ou verificarmos a imagem 31 desta tese, na qual Biard representou uma cena cotidiana dos munduruku.

⁹⁸⁴ idem. p. 307.

⁹⁸⁵ Ibidem. loc. cit.

⁹⁸⁶ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, quarta-feira, 2 de junho de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=%22mundurucus%22&pasta=ano%20185&pagfis=1583>

⁹⁸⁷ RELATORIO DO DR. Antonio Gonçalves Dias como membro da Comissão de Exposição nomeada pelo EX.^{mo} Snr. Presidente desta Provincia. In: JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, sabbado, 18 de janeiro de 1862. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=%22mundurucus%22&pasta=ano%20185&pagfis=1583>.

Em história indígena da Amazônia, em diferentes temporalidades, se tem Mura, temos também Munduruku, as relações estabelecidas, os conflitos e guerras interétnicas, e as constantes atuações de ambos grupos, especialmente no século que pesquisei alude para uma constante apropriação, na qual ambos grupos souberam usar e dimensionar como vimos, as situações a seu favor.

8.4. Pacificando os rebeldes: a nação Karib do Jauapery -Waimiri Atroari e a nação Parintintim do Madeira

Em termos de história indígena e do indigenismo, a palavra nação é usada para designar um grupo étnico com alta densidade demográfica e com uma organização sócio-político-cultural. Muitas nações foram silenciadas na história do Amazonas ao longo dos tempos, muitas dizimadas, todas, porém, resistiram e ressignificaram seus fazeres contra a enclaxe do não-indígena.

*“Em defesa da vida
Maroaga tombou
Jauaperi, Alalaô, Urubu, Uatumã, Jatapú
Jauaperi, Alalaô, Urubu, Uatumã, Jatapú”
Toada Waimiri Atroari - Milca Maia,
Boi Caprichoso, 1996.*

O rio Jauapery, o grande curso fluvial localizado no sul do atual estado de Roraima tendo como foz o Rio Negro foi e ainda é o berço dos Crichaná, a grande nação Waimi-Atroari que ali ainda reside e resiste. *Jauaperi, Alalaô, Urubu, Uatumã, Jatapú*, são rios da Bacia Amazônica por onde os waimiri residiram e residem a bastante tempo em dispersão, resistências e reinvenções cotidianas.

Chamados no oitocentos de Jauapery, ou primordialmente Crichaná, os Waimiri tiveram participação significativa no Amazonas Provincial, lembremos que o território do atual estado de Roraima era parte da Província do Amazonas e os Waimiri estava e ainda estão presente nos dois estados. Falantes da língua Karib, os waimiri se autodenominam povo Kinja; durante muito tempo, a imagem criada pelo povo brasileiro foi a de que os waimiri eram um povo guerreiro e além disso, bruto que matavam e enfrentavam a quem tentasse entrar em seu território. Quando a BR 174 “Manaus a Boa Vista” foi aberta, uma força militar foi instaurada contra os waimiri que foram afetados por uma parte do trecho que passa dentro de sua TI. Naqueles anos, a tarefa da construção foi confiada ao Exército Brasileiro que “utilizou de forças militares repressivas

para conter os indígenas. Esse enfrentamento culminou na quase extinção do povo kinja (autodenominação waimiri atroari)”.⁹⁸⁸

A interferência em suas terras ainda foi agravada devido a instalação de uma empresa mineradora e o alagamento de parte de seu território pela construção de uma hidrelétrica. Mas os Waimiri Atroari enfrentaram a situação, negociaram com os brancos e hoje têm assegurados os limites de sua terra, o vigor de sua cultura e o crescimento de sua gente.⁹⁸⁹

Esses episódios recentes da história waimiri aludem para um passado de resistências e lutas ainda pouco pesquisados, pois de fato, chamou a atenção e ainda chama a luta desenvolvida por nas últimas décadas do século XX, especialmente contra a ditadura civil-militar, nos “anos de chumbo”. Mas essa luta perdura a mais tempo, uma vez que a história do contato com as sociedades não indígenas remete ao século XVII. Todavia, oficialmente, o contato dos Waimiri inicia-se no final do século XIX, no ano de 1884, quando João Barbosa Rodrigues se aponta como “primeiro pacificador desse povo”. Barbosa Rodrigues percorreu muitas vilas e lugarejos nas proximidades do território indígena coletando registros e relatos daquele povo. “Ele os denominou Crichanás, justificando de essa era a etnia encontrada no período de suas expedições e que os “terríveis e traiçoeiros” indígenas que ali habitavam não mais existiam”. Na verdade, essa denominação se justificava pois o “pacificador queria construir uma nova imagem dos indígenas daquela região. Isso facilitaria a sua missão e, assim, poderia manter um contato mais amistoso entre os indígenas e não indígenas, que na época travavam relações de extrema hostilidade”.⁹⁹⁰

Em 1856, o presidente da província João Pedro Dias apresentou que até o dia 30 de junho daquele ano, haviam ocorrido 37 delitos de diversas naturezas. Desses, cinco foram mortes acometidas, sendo 3 na Ilha das Onças pelos Mura, e “2 no Jauapiri pelos Uaimiris, cujo

⁹⁸⁸ VALE, Maria Carmen R. do. Etnia Waimiri Atroari. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Waimiri_Atroari.

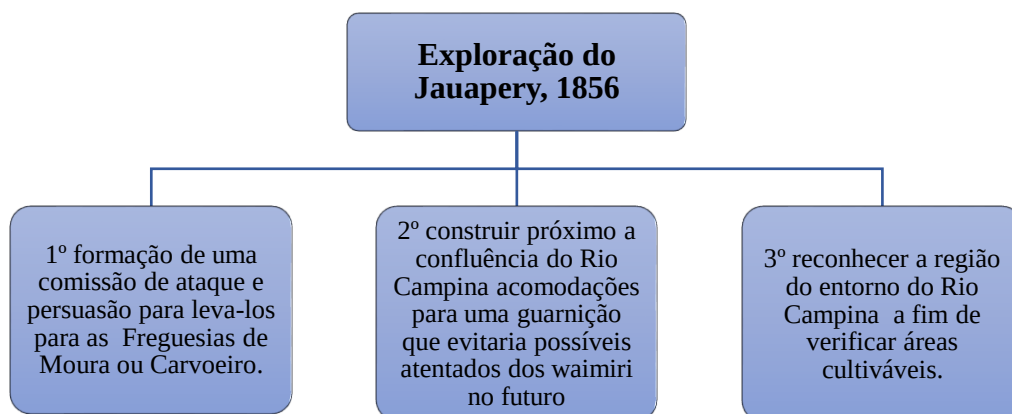
⁹⁸⁹ idem.

⁹⁹⁰ ibid.

número e nomes são ainda ignorados [...]”⁹⁹¹ esses “atentados” são apontados como “estopim”, como “início” de uma perseguição e contato do poder provincial com os ‘uaimiri’.⁹⁹²

Naquele ano de 1856, de fato, se atentarmos a documentação provincial, os waimiri despertaram a atenção da província, que em março havia mandado o major Manoel Ribeiro de Vasconcellos “fazer uma entrada, na Maloca dos índios Uaimiris”, cumprindo atentamente as instruções da província que foram predispostas pelo presidente em 15 de março daquele 1856. Inicialmente, nas instruções, a província aponta a razão da ida ao Jauapery: pacificar os “gentios Uaimiris” e com isso evitar as depredações que anualmente praticavam nas cabeceiras do Rio Uatucurá, um tributário do Jauapery. A tarefa seria então a de acessar aqueles indígenas e tira-los de suas terras. Ora, os waimiri já tinham sido contatados, porém continuavam mostrando-se contrários a tais imposições do governo.

As instruções, a rigor possuíam três frentes que apontamos no seguinte esquema:



Por detrás do discurso de mantimento da tranquilidade pública, e de “acolher os selvagens na civilização” havia, evidentemente um interesse nas terras habitadas pelos waimiri

⁹⁹¹ RELATORIO APRESENTADO á Assembléa Legislativa Provincial, pelo Excellentissimo Senhor, Doutor João Pedro Dias Vieira, dignissimo Presidente desta Provincia. No dia 8 de julho de 1856 por ocasião da Primeira Sessão Ordinaria da Terceira Legislatura da mesma Assembléa. Barra do Rio Negro: Typ. de F. J. S. Ramos, 1856. Acervo do Center for Research Libraries, University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>

⁹⁹² Tanto a historiografia “tradicional” do Amazonas bem como a acadêmica parecem convergir a essa data como “início” das ações da Província para com os waimiri. Antônio Loureiro na obra O Amazonas na época Imperial, destacou que esse conflito entre “os civilizados e os uaimiris”, foi o primeiro registrado pelos presidentes da Província. Benedito Pena Maciel, em sua tese de doutoramento, também apontou e iniciou sua leitura sobre o conflito entre os waimiri e a poder provincial para esta data e acontecimento, o referido autor, propôs ainda que essas mortes foram resultantes de conflitos entre os “Waimiri-Atroari e colonos, comerciantes e extratores de produtos naturais que invadiam seus territórios.”

na região do Rio Jauapery, havia um interesse em colonizar aquelas áreas, e havia um empecilho: os waimiri.

A comissão foi composta por cinquenta praças da Guarda Nacional e os trabalhadores (indígenas, possivelmente) para condução das canoas durante a viagem. Na primeira advertência lemos ainda que chegando à maloca dos Waimiri, a tropa deveria procurar por “todos os meios brandos e suasórios a seu alcance, reduzi-los á acompanharem-no” para a Freguesia de Moura, ou Carvoeiro onde deveria o Major Vasconcellos os aldear “provisoriamente dando logo parte a esta Presidencia para resolver deffinitivamente acerca do destino delles, e outras providencias concernentes ao seu aldeamento”.⁹⁹³ No discurso das advertências a permissão para o uso da força só seria permitido em último caso e com o uso de pólvora seca, com o intuito apenas de inibir os waimiri.

O caso como muitos do período e na província aqui analisados é repleto de nuances e apontamentos para as fracassadas políticas indigenistas implementadas no Império do Brasil. Aponta majoritariamente para a resistência e luta política indígena. O major Manoel Ribeiro de Vasconcellos deveria ainda produzir um minucioso relatório que tomaria “diariamente nota dos lugares por onde passar da distancia destes à foz do Rio Jauapery, da produção, natureza de suas margens e de todos os acontecimentos que emergirem dignos de ser mencionados”,⁹⁹⁴ o presidente se refere como “exploração”, logo, antes de contatar os waimiri, a viagem era descritiva, visando verificar as potencialidades daquela região, e toma-las dos indígenas.

No relatório do major Vasconcellos, temos as apresentações do dado e do trato in loco com os waimiri. Na manhã de nove de maio de maio de 1856, após viagem partindo de Barra do Rio Negro até o Jaupery no Vapor Monarcha, a tropa de Vascocellos saltou na margem meridional do rio seguindo de canoas até a “maloca dos gentios; dois dias depois de caminharem com o guia por um caminho traçado pelos waimiri, um desses indígenas, em atividade de caça, os encontrou. Este rapidamente “voltou ás malocas a dar aviso aos seus; seguimo-lhes no encalço, e antes, de uma hora, que, o faziamos, fomos cercados por uns cem Uaimiris, que denodados nos attacarão lançando, sobre a tropa um choveiro de flexas”.⁹⁹⁵

O “ataque” na verdade foi uma defesa de sua casa, e de seu território. O pensamento dos não indígenas com relação aos waimiri é instigante e alude bem para a visão preconceituosa do oitocentos: a tropa acreditou que seguindo o indígena este levá-los-ia a sua maloca e por lá

⁹⁹³ ANEXO Nº 05 – RPPAM, 1856.

⁹⁹⁴ *idem*.

⁹⁹⁵ ANEXO Nº 06 – RPPAM, 1856.

acolhê-los com cordialidade, uma vez que até então não havia se quer demonstrado aversão. Também, o pensamento da tropa era, possivelmente, o de que o indígena seguido “não estaria entendendo” o ato. Mas vamos revirar esse olhar e vermos a atuação dos indígenas. O waimiri que fora perseguido de pronto percebeu que se tratava de invasores e continuou seu trajeto rumando a aldeia. Chegando lá, os membros da aldeia já sabiam que se tratavam de invasores, os indígenas muito possivelmente já haviam encontrado vestígios da presença desses homens em suas terras, afinal, eles já caminhavam por lá há dois dias. O ataque que na visão do branco foi inesperado e aconteceu sorrateiramente, na verdade já havia sido preparado e a salvaguarda definida. Seguindo o protocolo, o major e sua comissão altearam fogo de pólvora seca, conforme as instruções apontadas, na qual foi possível o avançar da tropa.

A resposta dos waimiri foi contra atacar. Segundo o major Vasconcellos, eles, os waimiri haviam cercado os quartéis “e só dia 12 foi que se retirarão para o centro, para onde tinham mudado suas famílias antes que chégássemos as suas malocas, pois que, ahi não encontramos uma só, pessoa”. No dia anterior, 11 de maio de 1856, um guarda foi ferido com uma flechada no peito esquerdo, porém o mesmo teve sua saúde estabelecida.

A descrição do major com relação a vida dos waimiri é muito completa. O mesmo adentrou as malocas e descreveu-as com suas composições “privadas” a confecção das malocas e astúcia dos indígenas na escolha do material para sua construção.

Dentro destas casas encontrei maqueiras de meriti, arcos, flecha, machados de pedra, uns cendaes de que uzão as mulheres tecidos primorosamente e feitos com coquilhos, e alguns pães de massa da mandioca, que curtidos no fumeiro, onde tomão uma forte consistencia, conservão-se em estado de fazer-se uso em qualquer tempo, preservando-se assim a massa de arruinar-se.⁹⁹⁶

Havia assim uma constante, um ritmo, havia vida e vida ativa entre os waimiri que produziam desde elementos para a guerra e defesa quanto para utilidades domésticas e até tecidos e alimentos. Nesse sentido, pensar os wamiri como uma comunidade a sua lógica é vermos um grupo organizado no Jauapery, comunidade esta que defendia e defende o seu território. O major encaminhou exemplos de cada uma dessas peças ao presidente, exceto a maqueira, nessa invasão ainda houve um roubo por parte dos “civilizados”.

Ao descrever o fenótipo dos waimiri, o major ponderou que estes se apresentavam corajosos, não se pondo na defensiva, mas no pronto ataque, sendo seus movimentos são rápidos, e parecem dotados de muita discrição”. Prosseguindo, o major faz um apelo, em forma

⁹⁹⁶ idem.

de denúncia contrariando a própria província. Na opinião de Vasconcellos, “com estas qualidades ao menos, se não pelos princípios de humanidade julgo estes homens, ate agora abandonados á sua sorte, vivendo, na primitiva, bem dignos, das atenções de um Governo que deseja levar o seu paiz á prosperidade, e fazer a ventura dos brasileiros”. Apesar dos juízos de valor, marcas do pensamento oitocentista, o major declara que a situação dos abandonos dos waimiri era culpa do esquecimento e abandono do governo. Nesse sentido, mais uma vez corroboramos a ineficiência da política indigenista imperial brasileira, a ponto de um oficial culpabilizar o governo pelo descaso com os indígenas. Prosseguindo, o major Vasconcellos esclarece que os assassinatos cometidos pelos waimiri era para salvaguardar as “terras de que se elles presumem verdadeiros proprietários”, o tom hostil da afirmativa é marca do pensamento provinciano que as terras habitadas pelos indígenas de fato não pertenciam a eles, porém no pensamento ameríndio, a terra era sua e estava além de um espaço geográfico, haviam e há nas terras indígenas uma relação metafísica, razões para requerer suas posses, na visão do major, isso algo bobo, um pensamento indígena inverossímil, tanto que aponta que não se devia despreza-los, mas antes “procurar pelos meios, a nosso alcance chama-los a civilização, e aproveitar seus braços nos trabalhos agriculas [sic.], para cujos, são ás terras do Jauapiry, e seus afluentes as mas proprias”.⁹⁹⁷

Fica clara pela leitura da documentação, as instruções da presidência, o relatório do Major Vasconcellos, e o relatório de João Pedro Dias Vieira, o desleixo e a minimização do acontecido. É presumível que a exploração não alcançou seus objetivos reais que era “retirar” os waimiri do Jauapery, tanto que o feito é silenciado na documentação. Retornemos as informações apresentadas pelo presidente da província na manhã do dia 08 de julho de 1856: o mesmo informa que a diligência chegara a Aldeia dos Waimiri, não podendo, entretanto “infelismemente apprehender um só delles, por teren'a presentido ao avisinhar-se”, o presidente reduziu a “cento e tantos” o número de indígenas da região.⁹⁹⁸

Concordo com Benedito Maciel quando pondera que esse episódio se tratava de algo além de uma expedição de averiguação dos conflitos entre indígenas e não indígenas, porém foi uma clara tentativa de aldear os waimiri e colocamos mais tomar suas terras. Ainda com o autor referido, concordamos que o estado naqueles anos se fixar permanentemente naquela região do Amazonas o que acarretaria a abertura dos rios daquela localidade e sua exploração econômica e a ampla utilização forçada da mão de obra indígena. “Desta forma, tratava-se de

⁹⁹⁷ idem.

⁹⁹⁸ RPPAM, 1856. p. 06.

uma nova etapa de colonização da região do rio Negro, mais precisamente de seu tributário Jauapery, mas que tinha como alvo principal os Waimiri-Atroari [...]”⁹⁹⁹

Interventores da tranquilidade pública. Os waimiri eram um dos grupos que mais desafiavam a província e seu nome figura constantemente como “interventores da tranquilidade pública”. Na década de 1860, esse grupo travou uma verdadeira batalha contra os invasores de suas terras. Em 1862, novamente no Jauapery dois homens foram mortos por estarem nas terras waimiri coletando ovos de tracajá; em 1863 outras duas pessoas foram mortas.

Em 1865, novas perseguições aos waimiri do Jauapery foram realizadas pela província que via naqueles indígenas uma postura de “atrocidade”. Em fevereiro daquele ano, um homem que estava na terra dos waimiri foi “assaltado por uma grande horda de índios Yauámerys, que o acabaram á flexadas, deixando estendido em um girão o cadáver dissecado, e carregando com os ossos do infeliz, para sem duvida os converterem, como costumam, em gaitas e ponteiros de flexas”. Nesse mesmo mês outros dois rapazes adentraram a terra waimiri sendo “accommettidos pelo mesmo gentio, vindo a perecer o mais moço, e escapando milagrosamente o irmão, apesar de frechado em cinco partes do corpo”.¹⁰⁰⁰ O mais interessante é percebermos na narrativa que em nenhum momento a fala é dada aos indígenas, somente a versão do invasor, porque esses fatos só se davam quando invasores não indígenas adentravam o território dos waimiri. Logo, se de um lado os não indígenas e o poder provincial defendia seus interesses, e suas ambições, os waimiri também o faziam. Pretendemos aqui romper com o discurso que o “indígena é naturalmente resistente, bravio ou selvagem”, os indígenas até aqui apresentados partiam de motivações que na resistência, na luta ou na hibridação e reinvenção cultural queriam ser ouvidos, vistos e acima de tudo, respeitados. Outrossim, a política provincial e do império além de assimilacionista, visava a “desindianização” e o pleno fim, extermínio dos povos originários.

Para com os waimiri, diferente dos demais grupos anteriormente apresentados neste capítulo, a província tendia, possivelmente, a sempre intervir com a força policial e com a inserção de destacamentos militares na região. No episódio de 1865, o presidente Adolpho Lacerda considerou que os “ataques” aconteciam de forma a “surpreender algum caçador ou pescador desgarrado, victima quasi sempre de sua imprudência”, a imprudência, na verdade era

⁹⁹⁹ MACIEL, 2015. op. cit. p. 210.

¹⁰⁰⁰ RELATORIO QUE o Ilustrissimo Execellentissimo Senhor Dr. Adolpho de Barros Cavalcanti de A. Lacerda entregou a administração da Provincia do Amazonas ao Ill. e Exm. Sr. Tenente Coronel Innocencio Eustaquio Ferreira de Araujo. Recife: Typ. do Jornal do Recife 1865 p. 05. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>

uma invasão ao território dos waimiri, reitero. Nesse sentido, para o presidente, a autoridade seria sempre impotente nesses casos pois não sabiam quando nem onde haveriam de ocorrer. “A perseguição dos selvagens, meio que para isso acode a muitos, ainda lhes exacerbaria mais a natural braveza. Domando-a pelo influxo brando da verdadeira catechese é que se pouparão á humanidade essas scenas que tanto a enlutam”.¹⁰⁰¹ E a província insistia no erro da fracassada política da catechese e civilização. Atuava em 1865 com os waimiri do Jauapery o frei Samuel Lucciany, que um todo recebera da província para sua missionação, porém, nenhum resultado obtido, foi positivo as vistas do presidente provincial. Além de uma proposta missionária, vemos que para a região e trato dos indígenas no Jauapery se formava uma verdadeira estrutura de militarização na qual frei Samuel constantemente requeria destacamentos e praças para “defender a Missão do assalto dós gentios daquela localidade, que são considerados bravios e ferozes, e fazendo despesas com brindes, interprete, e outros objectos”.¹⁰⁰²

Os waimiri lutavam... essa luta e resistência eram e ainda são marcas do grupo. A defesa de seu território, de suas terras, são ainda hoje sua característica particular.

Ainda na década de 1860, no dia 11 de fevereiro de 1866, “os indios Uaymirys accommetterão com flexas envenenadas os moradores do lago Curiauhú, resultando desse acto a morte de um filho de João Galvão, e ferimentos graves de outro”. Muito provavelmente João Galvão e os demais moradores não eram pessoas “vitimadas” pelos indígenas. A luta indígena no oitocentos é sempre apresentada como algo inerente, natural dos uaimiri, ou dos demais grupos indígenas, todavia, era a sua defesa, sua salvaguarda, e principalmente, a guarda de suas comunidades e terras, que nunca foram respeitadas. Ainda em 1866, a 18 de março, “os mesmos indios antropophagos, assassinarão à flexadas a João Sebastião de Castro, e Eduardo Pereira dos Reis, que andavão á pesca no rio Jauapery”.¹⁰⁰³ Aqui a informação dada é acrescida do adendo “antropófagos, talvez fosse uma maneira de o poder provincial causar pânico e aversão aos Waimiri por parte da população. Não podemos deixar de considerar o discurso de “classes perigosas” que foi imposto a negros, indígenas e pobres no império do Brasil, e esse discurso era enfatizado com a defesa e luta de seus direitos.

¹⁰⁰¹ idem. loc. cit.

¹⁰⁰² RELATORIO COM QUE o Exm. Snr. Dr. Antonio Epaminondas de Mello entregou a administração da Provincia do Amazonas ao Exm. Snr. Dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira, vice-presidente da mesma, em 24 de junho de 1866. Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1866. p. 309. Acervo: IGHA.

¹⁰⁰³ RELATORIO COM QUE o Exm. Snr. 1º vice presidente da Provincia do Amazonas Dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira abriu a Assembléa Legislativa Provincial, no dia 5 de setembro de 1866. Manáos: Typ. do Amazonas de A. da C. Mendes, 1867. p. 10. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

Houve incidências de lutas dos waimiri nos anos subsequentes, uma correria foi montada em 1868,¹⁰⁰⁴ na década de 1870 muitos casos aconteceram na região do Jauapery. O que queremos aludir com a discussão é que se no pensamento provincial os waimiri os atacavam, na lógica waimiri os não indígenas estavam invadindo suas terras, saqueando suas malocas e impondo-lhes valores que não eram satisfatórios as suas vivências. Criou-se uma espécie de “waimiri ideal”, um “tipo ideal” que deveria e era “bruto” e atentava a quem quer fosse. Contudo, não era assim que ocorria. Como as próprias fontes aqui citadas revelam, sempre havia resistência quando não indígenas adentravam o território Waimiri: pescadores nos lagos de sua aldeia, caçadores e coletores nas suas matas, tudo, as pessoas “de fora” não eram bem acolhidas e certamente além de adentrarem o território, usavam de violências para com os grupos. A partir dos anos 1880 inicia-se o processo de pacificação dos Waimiri Atroari.

Antecedentes a pacificação: os contatos com os Crichanãs -1870-1880. Importante engenheiro, naturalista e botânico brasileiro, João Barbosa Rodrigues, nascido em São Gonçalo do Sapucaí, em Minas Gerais, esteve como parte de uma missão científica do império brasileiro na Amazônia entre 1872-1875. Foi o organizador e diretor do Jardim Botânico de Manaus, que fora inaugurado em 1883. Durante sua estada, ou passagens pelo Amazonas, o cientista coletou além de dados etnográficos, vivências, experiências com os indígenas locais. De acordo com Tenório Telles, o naturalista era dono de um espírito inquieto possuindo enorme capacidade intelectual realizando estudos em diferentes áreas de conhecimentos como botânica, etnografia, arqueologia e estudos das cosmovisões indígenas.¹⁰⁰⁵ Este homem foi o encarregado pelo contato direto e “pacificador” para com os Waimiri, que passaram a ser denominados por ele de Crichaná.

Em fins da década de 1870 e primeiros anos da 1880, os waimiri “atacaram” constantemente a localidade de Moura. Ora, Moura era uma freguesia localizada na margem austral do Rio Negro, abaixo da confluência do Branco, quase em frente ao Jauapery, pertencia ao Termo de Mariuá. Possivelmente, recebia mais atenção por parte do poder provincial que a região do Jauapery do outro lado, e, os ataques se pensarmos na perspectiva dos waimiri visavam despertar a atenção da província.

A população de Moura passou a requerer constante ajuda da província para lidar com os “ataques”. Após uma ocorrência em janeiro de 1882, os indígenas permaneceram sem

¹⁰⁰⁴ Adiante, no capítulo 10 voltaremos ao assunto das “correrias de índios” onde ampliaremos essa discussão.

¹⁰⁰⁵ TELLES, Tenório. Apresentação. In: RODRIGUES, Barbosa João. *Poranduba Amazonense*. Kochiyma-Uara porandub. 2ª ed. Organização e apresentação: Tenório Telles. Manaus: Editora Valer, 2018. p. 10

grandes manifestações para com o poder provincial, a ponto de no final de seu mandato, o presidente provincial José Paranaguá afirmar que do “anno passado e até agora as correrias que os indios do rio Jauapery costumam fazer annualmente contra a povoação de Moura”, o presidente ponderou ainda que segundo as comunicações recebidas do Jauapery, os waimiri estavam recebendo com “agrado os brindes que lhes tem sido enviados por conta da provincia, e mostram-se animados de disposições pacificas”.

Havia um interesse em desbravar o Jauapery novamente: tanto que o presidente propôs ao seu sucessor que tinha o intuito de enviar naquele momento àquela região numa das lanchas da flotilha “o digno director do museu botanico dr. Barbosa Rodrigues, com quem já me havia entendido à este respeito. A commissão teria o duplo fim de estudar os productos naturaes d'aquella região, e empregar todos os meios para entrar em relações de amisade com o gentio”.¹⁰⁰⁶ Barbosa Rodrigues, ao assumir essa função, dupla, contatou os waimiri e desse contato estabeleceu uma rede de informações e sociabilidades entre o grupo.

No ano de 1885, em fala à Assembleia Legislativa Provincial, José Jansen Ferreira Junior, então presidente, trouxe a pauta o assunto, destacando que João Barbosa Rodrigues estava por própria iniciativa, devidamente autorizado e animado pelos presidentes anteriores votando-se “á humanitaria empreza de trazer á, civilisação os indios Crichanãs, que constituem essa formidavel tribu que tendo, segundo noticias mais criteriosas, apparecido, em 1855 no rio Jauapery”.¹⁰⁰⁷ Sabemos que os waimiri já estavam naquela região antes de 1855, porém, a visibilidade dada ao grupo por parte da província deu-se a partir daquele ano, José Jansen enfatizou ainda os contínuos “sobressaltos” que os habitantes de Ayrão, Carvoeiro e Moura presenciaram durante as correrias “que, por diversas vezes, foi victima esta ultima localidade”. Segundo as informações recebidas de Barbosa Rodrigues, que em 1885 se encontrava no Jaupery, “póde se estimar em dois mil: o numero dos referidos indios, com que tem estado em contacto, já pacificados e dispostos a entrar por meios amistosos, para o gremio da civilisação”.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁶ RELATORIO COM QUE o Presidente da Provincia do Amazonas, Dr. José Lustosa da Cunha Paranaguá, entregou a administração da mesma provincia ao 1º vice-presidente Coronel Guilherme José Moreira, em 16 de fevereiro de 1884. Manáos: Typ do Amazonas de J.C. dos Santos, 1884. p. 28. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

¹⁰⁰⁷ FALLA QUE O Exm. Sr. Dr. José Jansen Ferreira Junior, presidente da Pronvincia do Amazonas dirigiu á Assembléa Legislativa Provincial, por occassião da Installação da 2ª Sessão da 17ª Legislatura, em 25 de março de 1885. Manáos: Typ do Amazonas de José Carneiro dos Santos, 1885. p. 19. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

¹⁰⁰⁸ idem.

A pacificação e a personificação dos Crichaná com João Barbosa Rodrigues. No ano de 1885, se iniciou o contato de Barbosa Rodrigues com os Crichaná. Desse encontro, o autor nos deixou um relato preciso para visualizarmos como se deram as conversações com os indígenas. O texto narrativo, é composto de cinco partes: a parte um “passado e presente dos Crichanás”, a parte dois “Etnographia e Archeologia”, a parte três “Documentos”, a quatro “vocabulário” e a parte cinco, “Apendices”. Nas duas primeiras, o autor de fato, traça uma etnografia e história do grupo, apresentando suas hipóteses e análises do grupo, o processo de contato, a experiência no Amazonas. Nas três seguintes, se tratam de transcrições, traduções culturais e outros assuntos que o autor julgou pertinente de comporem seu livro, mas que no fundo, corroboram as suas atividades junto aos Waimiri.

Barbosa Rodrigues chegou ao Amazonas em 14 de dezembro de 1883, para exercer o cargo de Director do Museu Botanico; em conversa nesse mesmo dia com o presidente José Paranaguá, conferenciou sobre os indígenas do Jauapery e propôs-se a catequizá-los. O botânico parecia ser piamente cristão, e acreditava que somente “pela palavra ou pelo Evangelho, podiam-se chegar ao gremio da civilização”, e “salvar das garras da barbaria centenas de almas que se perdiam no meio das florestas, varridas pelo chumbo que a polvora impellia, sem que até então ninguém tivesse tentado sua pacificação”.¹⁰⁰⁹ O botânico partiu rumo ao Jauapery em 29 de março de 1884, a bordo do paquete Rio Branco. O seu lirismo e tom etnográfico, é forte, parece que no fundo, o naturalista assim como outros seguindo a lógica rousseuniana quis apresentar o “bom selvagem” em detrimento ao “mau civilizado”. Muito é escrito, pesquisado sobre o cientista, botânico João Barbosa Rodrigues, ele enquanto etnógrafo ainda permanece um silêncio em meios acadêmicos, nesse sentido, tentamos aqui verificar as notas e passagens do etnógrafo, mas sem esquecer que se tratava de um naturalista, um engenheiro e botânico fazendo etnografia.

Civilizado ou não, sua liberdade não se vende, seus brios não se ferem impunemente. A vingança é tida muitas vezes por crime, quando é mais que a desaffronta da offensa que ficou impune.

O braço do indio se levanta, o arco se enteza, a frecha vòa e branco cahe ferido. É um selvagem, um barbaro, dizem.

O branco invade um rio, algema seus habitantes, vende-os, leva-lhes aos lares a opressão e o vicio, incendeia-lhes os Teyupares. rouba a honra de seus filhos. É um civilisador, o branco.

¹⁰⁰⁹ RODRIGUES, João Barboza. *Rio Jauapery: Pacificação dos Crichanás*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885. p. 06. Acervo: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/rodrigues_1885_crichanas.

No relato transcrito acima, fica claro esse posicionamento de “amigo dos índios” que Barbosa Rodrigues queria ter, ou que teve. O botânico relata uma etnografia dos crichanás, apontando que somente a partir de 1845 é que se intensificou seu aparecimento descendo do Rio Jauapery até o Rio Negro.

Sobre o onomástico do grupo, o autor nos diz que o grupo que habitava o Jauapery não tinha um nome conhecido, porém por descerem esse rio constantemente, ficaram conhecidos por “Jauperys, passando mais tarde a Jauamerys, e finalmente a Uamerys, Uiameris e ainda Waimirys”. Havia um interesse duplo, em contatar o grupo (ou os grupos) do Jauapery: de um lado, o naturalista queria penetrar aquela região e corroborar suas hipóteses de que o “selvagem era bom”, de outro lado havia o interesse da Província em cessar as “hostilidades e transgressões” que os waimiri anualmente realizavam. O autor remete o contato com o Major Vasconcellos em 1856, como início dos contatos e das hostilidades para com o grupo crihcaná. Nesse episódio, que apresentamos anteriormente, “os índios com razão disputavam suas terras e defendiam suas famílias”, e, “desde então desapareceram os Crichanás. Porém, sedentos de vingança, curtindo odio no coração, juraram não poupar o branco que se lhes approximassem e começaram a sahir às praias”.¹⁰¹¹

Faziam parte da tropa de companhia de Barbosa Rodrigues: um auxiliar, o alferes do 11º batalhão de infantaria Manoel Ferreira da Silva e como amador, encarregado da parte fotográfica, o Sr. Conde Ermano Stradelli, além de 10 praças de linha. Após muitos dias, mata adentro e rio navegando com seus tripulantes, o botânico teve seu encontro com os indígenas, e se apresentou por meio do intérprete:

“-Meceri ma queman, carainá con uepé ipotopíá tuparé manepin Uaimiry piaon”
ao qual Barbosa Rodrigues apresentou a seguinte tradução:

“Este é o chefe branco que vem conhecer os Uaimirys e trazer-lhes presentes”.¹⁰¹²

¹⁰¹⁰ idem. p. 08.

¹⁰¹¹ idem. p. p. 09-11.

¹⁰¹² idem. p. 46.

Rapidamente, muitos crichaná começaram a adentrar na embarcação que conduzia o naturalista e sua tropa. O encarregado pela parte fotográfica, o conde Stradelli, documentou esse momento, como vemos a seguir:

Imagem 67: La Lancia a vapore n. 2. I selvaggi vestiti dei nostri doni entrano a bordo di Jauapiry
Trad. liv.: A lancha a vapor N. 2. Os selvagens vestidos com nossos dons entram a bordo Jauapery



Data da filmagem: 1884-1888. (março de 1884). **Autoria:** Conde Ermano Stradelli

Acervo: Coleção Stradelli - Società Geografica Italiana Onlus

Disponível em: archiviofotografico@societageografica.it

A fotografia é uma boa amostra daquilo que possivelmente estava ocorrendo naquele contato dos waimiri com os não indígenas. Os crichaná subindo a lancha trajando alguns dos brindes (que no caso foram roupas) anteriormente deixados pelo naturalista é de impressionar. Em primeiro plano, vemos chegando à lancha duas canoas conduzidas por indígenas que trajam uma espécie de calça, estão sem camisas e parece estarem conversando, negociando com os tripulantes da lancha, estes aparentemente surpresos interagem com os waimiri, e parece levá-los ao interior da lancha. Ao fundo vemos a mata fechada da região do Jauapery, e o mais emblemático de tudo: esse contato se deu sobre as águas, no meio do Rio. Houve um misto de hesitação por ambas as partes, anteriormente, Barbosa Rodrigues deixou ao longo de seu caminho, presentes aos waimiri, e nesse primeiro encontro, de fato, percebeu que tais brindes estavam sendo apresentados pelos indígenas, percebendo isso, o botânico gritou:

“-Carainá com ma quecom auquererebé tobé. Uaimiry tuparé yacó, yacó, achiqué.”
sendo traduzido: *“Os brancos vos querem. São bons e desejam a amizade dos Uaimirys.”*

A fotografia seguinte, registra de acordo com seu autor, o conde Stradelli o encontro com os povos indígenas em março de 1884.

Imagem 68: Titolo assegnato: Jauapiry. Incontro con le popolazioni indigene

Trad. Liv.: Título atribuído: Jauapery. Encontro com povos indígenas



Autor: Conde Stradelli, possivelmente, 1884-1888 9março de 1884)

Acervo: Società Geografica Italiana Onlus

Disponível em: archiviofotografico@societageografica.it

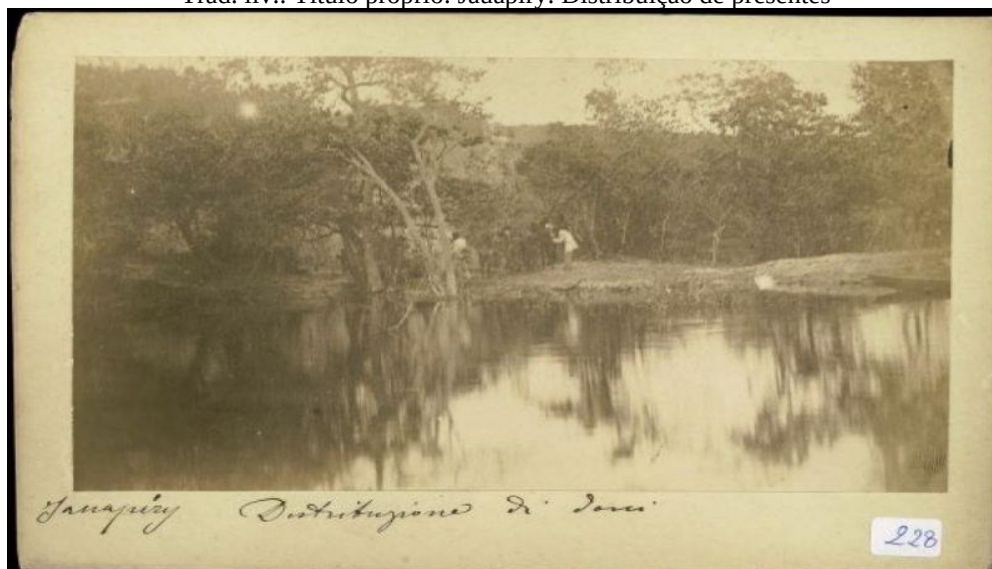
Essa foto é de uma importância muito grande para a história indígena do Amazonas, penso. Nela podemos ver aspectos de como viviam os waimiri no oitocentos: em total descaso do poder público a qual estavam tutelados. Possivelmente, viviam em regime de povos recém contatados, é sensível também na imagem a ausência de elementos não-indígenas o que alude para uma escolha, uma opção de os indígenas viverem nessa forma, lembremos que haviam povos que já tinham optado por viverem nas cidades, ou vilas, em contato com os não-indígenas. A região do Jauapery parecia ser inóspita, isolada, todavia como apontamos anteriormente, era constantemente “visitada” por forasteiros que iam desde coletar gêneros, até explorar sua propriedade mineralógica e dominar os waimiri. A possível escolha por viverem afastado do contato externo, corrobora nossa ideia de defesa de seu território e de suas famílias, uma vez que para aqueles grupos, viver naquela região da Província era um “viver a seu modo”, distante daquilo que seria nocivo ou prejudicial a suas culturas. Viver no Jauapery era assim uma resistência.

A foto sugere ainda que o contato foi pacífico, tirando um elemento localizado mais à esquerda por detrás dos galhos não vemos hostilidades, ou armas, nem por parte dos não-

indígenas, nem por parte dos waimiri. Em pé numa espécie de canoa em primeiro plano em trajes brancos vemos Barbosa Rodrigues que conversa, interage com um grupo de waimiri que aos poucos surgem da mata e caminham a seu encontro. É presumível que além do naturalista, desceram da lancha com ele dois homens que estão do lado esquerdo partindo de Barbosa Rodrigues. Em lado direito, estão os grupos, vindo em seu encontro. Mais uma vez é interessante pensarmos que esses encontros se deram nas águas, local de chegadas e saídas nas regiões da Amazônia. Cercando a cena, temos a mata virgem, intocada e silenciosa. A fotografia transmite o sentimento de paz, e amizade.¹⁰¹³

E então o contato deu-se. No relato de Barbosa Rodrigues, experimentamos uma ambivalência de sensibilidades, de sentimentos: de um lado os waimiri podiam ter de fato, atacado os contactantes, e de outro estes, podiam ter revidado. O que houve, possivelmente, de acordo com a narrativa, foi uma comemoração! Waimiri e o “pacificador” entraram juntos no rio, e foram até uma “ilha” nas proximidades, onde os indígenas receberam seus brindes, e aos poucos, o contato estava acontecendo. A distribuição dos brindes, foi congelada na fotografia seguinte:

Imagem 69: Titolo stesso: Jauapiry. distribuzione di doni
Trad. liv.: Título próprio: Jauapiry. Distribuição de presentes



Autor: Conde Stradelli, possivelmente, 1884-1888 (março de 1884)

Acervo: Società Geografica Italiana Onlus

Disponível em: archiviofotografico@societageografica.it

¹⁰¹³ As fotografias da coleção Stradelli obtidas em 1884 durante a “pacificação”, mostram a região do Jauapery como um lugar desértico, a natureza circundante um tanto solitária, e a imensidão das águas. Podemos ver nisso um “significado cultural”, no sentido que o historiador Peter Burke deu a isso, onde os detalhes na iconografia sempre querem aludir a um pensamento, um signo, um símbolo revelando a história da época. Não que de fato a região não fosse distante e pouco habitada, mas essas imagens podem sugerir a inexistência de humanos e que tais terras estariam carecendo do elemento colonizador, ignorando assim a presença dos waimiri naquela região.

Assim como nas fotografias anteriores, do conde Stradelli aqui apresentadas, essa foto mostra a relação estabelecida entre a comissão de Barbosa Rodrigues e os crichaná, waimiri. Chama a atenção a forma como se deu essa relação, somente o naturalista e mais no máximo dois tripulantes desceram inicialmente, da lancha e foram ao encontro dos indígenas. Os demais acompanhavam tudo do interior da lancha, que fora de onde, provavelmente, as fotos foram realizadas se considerarmos o enquadramento partindo do interior do rio. Os Waimiri parecem tranquilos, felizes recebendo os brindes das mãos do naturalista. Esses brindes, segundo a narrativa, eram martelos, facas, terçados, pregos, colares de contas, agulhas e tecidos.

Essa prática de conceder “mimos para os índios” era prática comum no oitocentos, e inclusive predispostos por leis, o próprio Decreto de 1845 do regimento da catequese e civilização dispunha disso. O interessante é reverter o jogo, se de um lado os não indígenas achavam que com esses “brindes” estavam alcançando os indígenas, estes segundos de certeza estavam conseguindo coisas que tinham interesse. Assim, como destacou Márcio Couto Henrique os indígenas sabiam “tirar proveito” do mundo não índio quer fosse brasileiro, ou estrangeiro.¹⁰¹⁴

Após essa agitação, num momento de mais calma, Barbosa Rodrigues, conversou com o grupo gerindo o seguinte diálogo:

- *Tenapené aitiquê zecon?* (Que nome tendes? /Como vos chamais?)

Responderam logo, batendo nos peitos:

-*Uanim Crichanás* (Somos Crichanás)

Tuparê ainam naemé? (Quantas nações há nesse rio)

-*Tuparicon ananei*. (Só ha uma, a nossa)

Querendo fazer um calculo approximado de seu numero, perguntei quantas malocas tinham. Responderam-me, mostrando os dedos das mãos:

-*Anciá ean* (Dez)

Dizendo que desejava conhecer o seu chefe, TUCHAUA, responderam:

-*Iponaé tomini ecuipinin miqim*. (Não temos chefe/ tuchaua. Nossos pais é que são).

¹⁰¹⁵

A narrativa é meio idílica abrindo, evidentemente, um leque de questões para discussão que fogem aos objetivos deste capítulo e desta tese, um ponto que é bastante sugestivo e aqui queremos destacar é o da tradução cultural. As notas tradutórias sempre partem do próprio Barbosa Rodrigues, não que desacreditemos de sua erudição, mas compete ao historiador também verificar o discurso e a apresentação deste; em alguns momentos, a tradução parece

¹⁰¹⁴ HENRIQUE, 2018. p. 130

¹⁰¹⁵ RODRIGUES, 1885. op. cit. p. 49. As traduções que colocamos em parênteses, foram extraídas de rodapés da fonte consultada, sendo traduções do próprio Barbosa Rodrigues, provavelmente com o auxílio do seu intérprete.

suprir uma vontade expressa do nosso narrador, Peter Burke ao tratar das culturas da tradução na Europa Moderna destacou que tradução implica “negociação”, e discutir a tradução cultural “é falar de um duplo processo de descontextualização e (re)contextualização, que primeiro busca se apropriar de algo estranho e em seguida o domestica”.¹⁰¹⁶ Nesse sentido, em outros momentos, a tradução do naturalista funciona como algo espontâneo, e ainda, noutros momentos, o narrador diz-nos que não obteve a tradução para as frases ditas. Parece que houve uma profunda comoção desde o princípio, comoção esta que levou Barbosa Rodrigues a contatar os waimiri. Por parte dos waimiri, podemos pensar que houve curiosidade em querer conversar com o não indígena e estreitar laços, e interesse em dialogar com o botânico, e, evidentemente, conseguir seus brindes. Ambos se relacionaram, isso é inegável, e, se saudaram com cantorias e danças.

Dia 14 de abril

Dentre as datas celebres da provincia do Amazonas deve figurar esta que symbolisa paz entre os Crichanás e os civilisados, paz que restitui á provincia um grande rio piscoso, extensas florestas ricas de productos vegetas, um solo uberrimo e a tranquillidade de um povo.

Os terriveis Jauaperys, os traçoeiros Uaimirys já não existem. Desapparecendo, deram logar aos Crichanás que se chegam ao civilisado com a taça da hospitalidade, a offerecer o banquete da paz na ilha que, para perpetuar esse facto, denominei Triumpho.¹⁰¹⁷

No dia 14 de abril de 1884, João Barbosa Rodrigues e sua tripulação foram convidados a uma espécie de jantar oferecido pelos waimiri com muitas danças, beijos, comidas e caxiri. Nesse dia, houve o selamento de acordos entre os waimiri, ou crichaná e o naturalista, no qual cessariam as inimizades e ataques por parte de ambos. Após esse episódio, a comissão permaneceu mais alguns dias na região do Rio Jauapery depois regressou à Manáos onde Barbosa Rodrigues fez uma série de solicitações para o presidente da província proceder com os indígenas e evitar as hostilidades.

Na lógica dos não indígenas parecia ter-se bem sucedido a missão e, com isso conseguido vitória e conquista, e de forma pacífica. Talvez durante um tempo, meses, essa “paz” tenha sido estabelecida, uma vez que as invasões cessaram e os waimiri puderam viver tranquilamente. Concordamos com Bendito Maciel quando este propõe que o triunfo da

¹⁰¹⁶ BURKE, Peter. Culturas da tradução nos primórdios da Europa Moderna. In: BURKE, Peter e HSIA, R. Pochia. *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Trad. de Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 16.

¹⁰¹⁷ RODRIGUES, 1885. op. cit. p. 59.

“pacificação” de Barbosa Rodrigues “não está associado apenas à “brandura” de suas ações, mas também às estratégias dos índios” ao jogo realizado entre ambas as partes. A pacificação foi assim “uma trégua com os brancos ou, pelos menos, com certos brancos no final do século XIX, o que não pode ser visto como uma vitória definitiva dos brancos, muito menos como uma rendição total dos Uaimiri-Atroari”.¹⁰¹⁸

Logo, a ideia de pacificação como “lógica de rendição” indígena de fato, não aconteceu, mas sim, um logro, no qual os waimiri puderam naquele contexto se relacionar e obter além dos brindes, visões de como agiam e pensavam os não indígenas. Finalizando essa seção, consideramos que os waimiri permaneceram e permanecem no imaginário brasileiro como um povo aguerrido, e essa resistência tem bases, como apontamos no século XIX, e chegou até nossos dias.

Os *Parintintin*. Integrantes da família linguística Tupi-Guarani, no conjunto de pequenos grupos autodenominados *Kagwahiva*, sendo hoje conhecidos por denominações separadas dadas por grupos inimigos ao longo da história. Possivelmente, os Parintintin receberam esse nome dos Munduruku, com quem mantinham guerras e em alguns momentos inimizadas.¹⁰¹⁹ Talvez, por causa desses enfrentamentos, foram considerados exterminados ainda no século XIX, mas não foi bem assim, eles se reorganizaram, segundo especialistas e passaram por uma dispersão ao longo do Rio Madeira. Na definição de 1852, lemos:

Parintintin: Nac. Ind. da Mundr., no Amazonas e Madeira. Esta nação, que passa por mui bem conformada e clara, tem a extravagância de se difformar, extendendo artificial e excessivamente os beiços e as orelhas. Acha-se de todo exterminada pela perseguição que soffreu dos Mundurucús. Apenas huma ou outra família se encontra nas malocas, e ao abrigo de outras nações. D’ella provém o pessoal de Jatapú, ou antes he esta sua genuína descendência.¹⁰²⁰

Pela definição, os parintintin habitavam a Mundurukânia entre os rios Amazonas e Madeira, chama a atenção do definidor, as formações e estilos que faziam em seus rostos, o mesmo também afirmou que eles estavam exterminados pelas perseguições dos munduruku, todavia existia segundo a fonte, uma ou outra família que se achava sobre a morada de outras nações.

Na década de 1850, os parintintin começam a figurar nos relatos oficiais com “constantes ataques” aos “civilizados”. Assim como aconteceu com os waimiri, os parintintin,

¹⁰¹⁸ MACIEL, 2015. op. cit. p. 218.

¹⁰¹⁹ KRACKE, Waud. Etnia Parintintin. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Parintintim>

¹⁰²⁰ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. 219.

grosso modo, também foram considerados como anti-heróis, uma vez que sua resistência e luta, perdurou toda a segunda metade do oitocentos. Em fala a Assembleia provincial, em 1853, o Conselheiro Herculano Ferreira Pena informou que em novembro de 1852, “os Gentios da Tribu dos Parintintins assassinarão no Rio Marmelos, affluente do Madeira, tres pessoas que se occupavão em extrahir oleo de cupaiba, queimando depois a barraca, e todos os objectos que ahi acharão depositados”.¹⁰²¹

O domínio do Rio Madeira a partir de 1857 começa a ser palco de diferentes embates e entradas ambiciosas visando já um prelúdio do comércio da borracha. Os parintintin começaram uma saga de defesa de seu território se contrapondo inclusive a outros grupos indígenas como os “Turás, que, quasi domesticados, vivem á margem do rio Madeira”.¹⁰²²

O historiador Davi Avelino Leal, mostrou que os Parintintin estão nos rios Mayci, Marmelos e Machado, que são afluentes do Rio Madeira desde quando “a Província do Amazonas é criada. Dado que se confirma quando saem os primeiros relatórios provinciais dando conta das entradas de brancos em busca de borracha nesses rios e o revide indígena a essa intrusão”.¹⁰²³

Para todos os exploradores que adentravam o rio Madeira estava claro que a área ocupada pelos Parintintin era rica em borracha de boa qualidade. Logo os conflitos de interesses envolvendo os próprios donos de seringais em disputa pelas terras Parintintin vai ser uma constante.¹⁰²⁴

O Rio Madeira, na segunda metade do século XIX, ao ser inserido nos agressivos e hostis negócios da borracha, tornou-se local de amplas disputas, conflitos e lutas uma vez que a população indígena, cabocla resistia e se instituía com amplas frentes ante a demanda por

¹⁰²¹ FALLA DIRIGIDA á Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas, no dia 1º de outubro de 1853, em que se abriu a sua 2ª Sessão Ordinaria, pelo Presidente da Provincia, o Conselheiro Herculano Ferreira Penna. Amazonas: Typ. de M. S. Ramos, 1853. p. 09. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

¹⁰²² FALLA DIRIGIDA á Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas, no dia 1º de outubro de 1857 pelo Presidente da Provincia, Angelo Thomaz do Amral. Rio de Janeiro: Typ. Universal de Laemmert, 1858. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

¹⁰²³ LEAL, Davi Avelino. *Direitos e processos diferenciados de territorialização: os conflitos pelo uso dos recursos naturais no Rio Madeira (1861-1932)*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2013. p. 145

¹⁰²⁴ idem. p. 146.

terra, dignidade e melhorias no que tange os mundos do trabalho que ali se formavam. E os parintintin não estavam alheios a isso.

Cauzas filhas da imprudencia. Entre 1858 e 1870, os parintintin estiveram envoltos em diferentes conflitos, quer fosse com não indígenas, quer fosse com indígenas. Nesse período, os antecedentes aos predatórios negócios da borracha na região amazônica, concomita com as reações dos indígenas a fim de chamar a atenção das autoridades para a situação na qual estavam inseridos. No quadro/esquema a seguir, apresento os principais eventos ocorridos nesse espaço-tempo.

Quadro 08: Resistência e atuação Parintintin 1858-1870

1858	No Crato, no rio madeira em 24 de julho o indígena José Capoêra foi morto com dois tiros e flechadas pelo principal Miguel e outros
ainda em 1858...	Em novembro assassinaram dois homens Antonio Primo de Goés e Manoel José. Ferindo gravemente Bartholomeo Francisco de Góes.
1860	Novamente no Crato, os Parintintin perpetrarm cinco mortes, não divulgaram os nomes das vítimas.
1863	No lugar Baêtas, no Rio Madeira, a casa do comerciante José Francisco Monteiro foi a 03 de junho, "assaltada" pelos Parintintin.Tendo acometido uma vítima, e ferido gramente 4 adultos e lemente duas jovens e um menor.
ainda em 1863...	No dia 02 de outubro, alguns inddígenas do grupo apareceram no Paraná-Pixuna, afluente do Punis e assassinaram alguns Mura e feriram outros.
1865	No mês de agosto assassinaram no Rio Machados, a "três índios civilizados" chamados: João Miri, José Francisco e José Antonio.
1869	Na foz do Rio Machado assaltaram uma canoa e mataram a flechadas dois tripulantes e conduziram os cadáveres às suas malocas.
1870	23 de outubro os indios selvagens Parintintins atacaram de surpresa no rio Madeira matando a flechas um homem e uma mulher e cortando-lhes as cabeças o pondo fogo

Elaborado a partir das informações do Relatório do Presidente provincial de 1870.¹⁰²⁵

Mais uma vez, a província atrelou a um grupo indígena um discurso de terror, de selvageria. Os “ataques” constantes, quase que anuais dos Parintintin era uma das formas do grupo se salvar e designar aquilo que era seu, bem como chamar a atenção do poder para atitudes de cidadãos que feriam sua integridade. As causas de tais ocorrências quase, ou nunca são expostos, o que aumentava o discurso de que o “indígena era naturalmente rebelde”, e “atacava sem razões”. Na verdade, quase sempre tais ações eram respostas, ou perguntas a

¹⁰²⁵ RPPAM, 1870. p. 11, e Relatório do chefe de polícia de 1871.

respeito de algum desagravo no qual os parintintin foram acometidos, especialmente naqueles anos com a crescente, reitero, e predatória extração da borracha. O próprio presidente provincial João Wilkens de Mattos, no ano de 1870 considerou que “os actos barbarescos dos indios tem quazi sempre uma cauza filha da imprudencia d’aquelles que se tem em conta do civilizados e christãos”, então é questão de virarmos o jogo, o olhar e a leitura da fonte, e verificarmos essas “causas filhas da imprudência”.

Waud Kracke, importante antropólogo e conhecedor dos parintintin, ao estudar o universo cosmogônico do grupo, propôs que ao estudarmos e pensarmos sobre esse grupo, devemos considerar o papel e a função do sonho. O sonho no grupo parintintin é desde tempos antigos encarado como uma manifestação de “algo a ser feito”, na qual o pajé o aceitava como um aviso, visão na qual o grupo deveria agir conforme fora sonhado. “Nos tempos a antigos de guerra, o ipají também sonhava com a morte de inimigos, uma função também designada pelo verbo ohãmongó. A função de ohãmongó tapy'yn antes de uma expedição guerreira ere essencial para o êxito da incursão”.¹⁰²⁶ Logo, penso que além do físico, daquilo que motivava os Parintintin a contra atacarem a ordem estabelecida, haviam as questões metafísicas, as motivações vindas da alma, dos modos de ser parintintin, que no caso, era revelado pelos sonhos do pajé.

O caso de 03 de junho de 1863, o ataque a casa do comerciante Francisco Monteiro, parece ter sido o mais comentado e “temido”, uma vez que além do saquear da casa, os indígenas mataram a mulher Anna Thereza d’Almeida, e feriram sete pessoas nas quais quatro forma consideradas feridas graves, e três, leves. Chama a atenção o número total de pessoas envolvidas na ocorrência, e sugere que a organização dos indígenas para adentrarem, saquearem e se defenderem dos donos da casa, seguiu um plano bem fundado e a casa escolhida, possivelmente não foi aleatória. Esses casos são interessantes para pensarmos e vermos a reação dos indígenas, uma reação que contrariava a ideia de que os mesmos eram “bobos e submissos” ou ainda que eram “naturalmente violentos”, não! O que esses casos de “ataque” representam é uma lógica indígena da história acontecida, no sentido que eles também sabiam o que fazer naquele jogo hostil do regime provincial, nesse sentido, “o sonho representa para os Parintintin atuais uma possibilidade da comunicação com o mundo dos espíritos, e de forças que exercem

¹⁰²⁶ KRACKE, Waud. *O poder do sonho no xamanismo Tupi (Parintintin)*. Universidade de Brasília: Série Antropológica Nº 79. S/D/. p. 09. Acervo do Instituto Socioambiental - ISA. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/o-poder-do-sonho-no-xamanismo-tupi-parintintin>

uma influência na vida [...]”¹⁰²⁷, se hoje, no período que Kracke estudou os parintintin se pensava assim, no século XIX, o pensamento poderia ser muito próximo a isso.

Assim como os munduruku, os parintintin eram um grupo guerreiro, mas em tamanho e proporções menores durante o século XIX, especificamente ao final, o grupo esteve nesse período envolto em conflitos com “seringueiros ao longo dos 400 Km do rio Madeira, depois de ter sido levado do Tapajós, pelos Munduruku, até a região do Madeira”.¹⁰²⁸

O fato ocorrido a 18 de setembro de 1869 parece ter sido um divisor de águas no pensamento sobre os parintintin na Província. Por eles terem conduzidos os corpos das pessoas, no caso das mulheres que possivelmente assassinaram, passaram a ser considerados antropófagos. De acordo com Joaquim Gondim,¹⁰²⁹ após um ataque ou luta, “os Parintintins não levam os cadáveres de seus inimigos para a maloca e sim os de seus companheiros, que elles têm o cuidado de enterrar, quasi sempre, á sombra de tapirys cobertos com folhas de ubim. [...]”¹⁰³⁰ completa, o referido autor dizendo que:

Do inimigo elles só costumam levar a cabeça, mas a guisa de trophéo, para mostral-a ao chefe e aos companheiros que ficaram na maloca, testificando, por este modo, a realidade de seu feito.

A antropophagia não existe nem nunca existiu entre os Parintintins. Admittil-a como um facto, seria cometer uma mystificação historica que contrasta, em absoluto, com a indole dos famosos guerreiros.¹⁰³¹

Assim, para caso de 1869, podemos de acordo com a pesquisa etnográfica considerarmos que as mulheres podiam ser mulheres parintintin, a província quis e tentava cada vez mais “assustar” a população e por meio desse discurso de medo e horror, conseguir apoio popular para a espoliação dos indígenas, nesse período estavam acontecendo as “correrias de índios”, e como veremos adiante nesta tese, as correrias precisavam de apoio e participação da população para combater “o mal dos índios”. Nesse sentido acreditamos na estruturação do discurso criado sobre os parintintin: um discurso muito bem articulado que unia horror, medo, aversão e jogo político visando a completa “rendição” dos indígenas.

¹⁰²⁷ idem. p. 15.

¹⁰²⁸ KRACKE, Waud. Etnia Parintintin. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Parintintim>.

¹⁰²⁹ Intelectual cearense que viveu por longos anos na Amazônia e se estabeleceu em Manaus. Foi um dos inspetores do SPI que atuou junto a “pacificação dos Parintintin” nos anos 1920. Além disso, realizou muita pesquisa e coleta etnográfica junto aos indígenas do Amazonas.

¹⁰³⁰ GONDIM, Joaquim. *A Pacificação dos Parintintins*: koró de iuirapá. (fac-similado). Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2001. p. 09.

¹⁰³¹ idem. loc. cit.

Assim como os munduruku com quem de fato conviveram, mesmo que guerreando, os parintintin possivelmente adquiriram o hábito de fazer troféus com cabeças de seus inimigos, mas apenas para mostrar ao chefe sua força e organização de luta. O que se tentava assim, alegando a província serem os Parintintin antropófagos era como bem disse Joaquim Gondim uma “mistificação histórica”.

A ocorrência de 23 de 1870 traz novas ações e designações em seu discurso. *Ipsis literis* lemos no relatório de Jose Antonio Rodrigues, então chefe de polícia: “em 23 do outubro, os *indios selvagens Parintintins* atacaram de surpresa no rio Madeira a barraca do Manoel do Nascimento, a quem mataram á flexadas, assim como a Jacintha de tal, *cortando-lhes as cabeças* o pondo fogo a barraca”.¹⁰³² Entre o termo “índio” e o nome do grupo foi acrescentada a palavra “selvagem”, termo que designava uma classificação das gentes no oitocentos e era carregado de representações e apropriações por quem era considerado. Ao matarem esse homem e essa mulher, os parintintin diferente do caso de 18 de setembro do ano anterior, não levaram os corpos das vítimas, mas cortaram suas cabeças e levaram-nas consigo, o que corrobora que também esse grupo tinha o hábito de exibir os troféus como dissemos anteriormente.

A partir dos anos de 1870, as correrias de Parintintins se intensificaram, e as reações se tornaram maiores e a atuação da província e da força pública se tornou maior, segundo os relatórios da chefia de polícia. Em 1878, aconteceram duas correrias de Parintintins um no dia 22 de janeiro, e outra no dia 02 de fevereiro “commettidas seis mortes na primeira e cinco na segunda”. Para “resolver essa situação que feria a tranquilidade pública, o chefe de polícia encaminhou ofício ao presidente da província solicitando força policial ao Madeira, o que foi atendido pelo presidente que prometeu fazer “seguir brevemente para o rio -Machado- uma força composta de vinte praças e commandada por um official, para evitar que os referidos indios continuem a levar o desassocego aos habitantes das margens do rio”.¹⁰³³

Concordando com Curt Nimuendajú quando este considerou esses episódios como uma “guerrilha cruel e traiçoeira começou e se arrastou durante longos decennios. Nas suas correrias

¹⁰³² ANNEXO II. p. 01. RELATORIO do Chefe de Policia, José Antonio Rodrigues. In: RELATORIO QUE á Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas apresentou, no acto da abertura das Sessões Ordinarias de 1871, o presidente Bel. José de Miranda da Silva Reis. Manáos: Typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1871. Os grifos são meus.

¹⁰³³ FALLA COM QUE abrio no dia 25 de agosto de 1878 a 1ª Sessão da 11ª Legislatura da Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas o exmº Dr. Barão de Maracaju, presidente da provincia. Manáos: Typ. do Amazonas por Hildebrando Luiz Antony, 1878. p. 04. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

anuaes os Parintintin derramavam o terror, a morte, o saque e o incendio no meio dos civilizados”, e estes “civilizados” tentando agir por represálias não obtinham nenhuma melhora uma vez que além do extermínio, tentavam impor outras hostilidades para com os parintintin. Prosseguindo esses anos de resistência e luta, “bradou-se por medidas energicas; exigiu-se o exterminio da tribo, e os moradores do sertão contribuíram o mais que foi possível para este fim, fazendo fogo sobre qualquer Parintintin, onde quer que elle se apresentasse”.¹⁰³⁴

Pouco se fazia pelos parintintin, o poder provincial apenas atrelou ao grupo o status de “selvagem”, mas não apontou uma possibilidade para lidar com as necessidades do grupo que estava sendo expulso, morto, escravizado e ferido pela produção predatória da borracha que avançava no Madeira.

A época de sua pacificação, Curt Nimuendajú, que fora um dos inspetores do SPI que atuou no processo fez importantes esclarecimentos sobre a arte dos Parintintin, sendo a tatuagem sua “melhor arte pictórica.”

Music and dancing. - A triumphal dance, held after receiving some object, consists of eight steps forward, a half-turn, and eight steps back, etc., and always ends with two double tones on the panpipes and a war shout. It is accompanied by improvised singing.
*The Parintintin dance in a circle to the bamboo clarinet (toré). Each man keeps his arms around the shoulders of the man next to him and dances in this position, jumping with both feet together. Women occasionally take part in it, passing slightly hunched under the arms of the men.*¹⁰³⁵

Com este excerto quero mostrar que as sociabilidades dos Parintintin eram harmônicas, sociais independentes do elemento não indígena. Mesmo que o poder provincial tenha classificado o grupo como “selvagem” que atentava contra a tranquilidade pública, e contrariava a ordem, o grupo em seu interior, e resistia à política predatória e à expansão do capitalismo sobre a forma de produção de borracha que avançava em seus territórios.

¹⁰³⁴ NIMUENDAJÚ, Curt. *Os índios Parintintin do Rio Madeira*. In: *Journal de la Société des Americanistes*. Tome 16, 1924. p. 210 Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1924_num_16_1_3768.

¹⁰³⁵ NIMUENDAJÚ, Curt. The Cawahib, Parintintin, and their neighbors. In: *Handbook of South American Indians*. Julian H. Steward, editor. Vol. 03. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. United States: Government Printing Office. Washington, 1948. p. 293. Acervo: Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/handbook:intro>. Trad. liv.: “Música e dança. - Uma dança triunfal, realizada após receber alguns objetos, consiste em oito passos para frente, meia-volta e oito passos para trás, etc., e sempre termina com dois tons duplos nos tubos de Pã e uma guerra gritar. É acompanhado por cantos improvisados. O Parintintin dança em círculo ao clarinete de bambu (Toré). Cada homem mantém os braços em volta dos ombros do homem ao lado dele e dança nesta posição, saltando com os pés juntos. Mulheres ocasionalmente participam, passando ligeiramente encurvado sob os braços dos homens”.

No final do século XIX, segundo o especialista no grupo, o antropólogo Waud Kracke, os parintintin provavelmente eram comandados pelo chefe Byahú. Depois que o chefe morreu, possivelmente numa emboscada de feita por um Pirahã, os parintintin se dividiram em subgrupos “o filho de Byahú, Pyrehakatú, subiu ao vale do Ipixuna e se tornou chefe ali; enquanto Diai’í, depois da morte de Byahú, liderou o deslocamento de um grupo até a região do alto Maici, onde Nimuendajú” estabeleceu seu posto de pacificação:” e, teve também um terceiro grupo que rumou para o sul, “perto da boca do rio Machado, liderado por Uarino ‘Quatro Orelhas’”.¹⁰³⁶

A “pacificação” almejada ao longo da segunda metade do século XIX, somente se “concretizou” no século seguinte, entre os anos de 1920. Nesse cenário, os indígenas estavam sobre a tutela do SPI que montou uma expedição de contato com os parintintin estendendo um posto no Rio Madeira, na qual atuou inclusive, Curt Nimuendajú, naqueles anos da “pacificação” entre 1922-1923, a área territorial ocupada pelo grupo se estendia da região leste do Madeira até a boca do Rio Machado, à leste do Rio Maici.

Atualmente a maior parte da população parintintin reside em duas TI’s no município de Humaitá, no Amazonas. No ano de 1999 a TI Ipixuna era habitada por 54 pessoas, nos anos 2000 a TI Nove de Janeiro, 80 pessoas, somando 134 Parintintin.¹⁰³⁷ Em 2014, segundo dados do Siasi/Sesai 2014, a população parintintin estava estimada em 480 pessoas, residindo no Amazonas.¹⁰³⁸

Um dos principais difusores da ideia e do discurso de aversão aos indígenas da província foram os jornais. Quase que diariamente, os periódicos traziam notícias difundindo no imaginário popular, especialmente na capital situações nas quais os “selváticos gentios”, atacava, matavam, e comiam alguém. Essas notícias, despertavam e ampliavam um sentimento de aversão, de pânico, de horror, tudo isso articulava-se e permitia ao presidente e aos representantes políticos agirem com hostilidade pois estes deveriam promover “a segurança e tranquilidade pública” e pelo discurso, os diferentes indígenas contrariavam isso, e “precisavam ser contidos”.

¹⁰³⁶ KRACKE, Waud. Etnia Parintintin. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Parintintim>.

¹⁰³⁷ idem.

¹⁰³⁸ QUADRO GERAL DOS POVOS. PIB/ISA. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos.

Em outubro de 1887, assim o Jornal Echo do Norte noticiou um contato do padre Venancio Zelochi com os Jauaperys/Waimiri Atroari.

Índios Jauaperys

Transcrevemos esses trechos de uma carta do Padre Venancio Zilochi, datada de 28 do mez findo:

“no dia 22 estiveram aqui alguns índios Jauaperys muito maus, um d'elles era côxo e um cego de um olho. Passaram duas noites aqui, talvez para roubar, como se colligi do seguinte facto: na noite de 23 para 24, roubaram a minha ubá e mais tres canoas. O sr. Pastana pela madrugada veio avisar-me pedindo-me ao mesmo tempo o Pedro, interprete, para ir atraz delles afim de recuperar as canoas.

De facto, os alcançaram perto de Urubiana, então deitaram na praia outras cousas roubadas e seguiram com as canoas, lançando muitas flexas passando uma dellas entre as pernas do Pedro e outra tocando-lhe quasi a roupa do corpo. De maneira que julguei prudente não seguir a miha viagem para aquelle rio até que venham outros de melhor indole para combinar [sic]. São esses mesmos que no anno passado, em Carvoeiro se representarão mui altaneiros, onde afinal roubaram 4 canôas, cães e varias cousas. Seria muito conveniente que a presidencia me concedesse quatro praças de boa conducta”.¹⁰³⁹

Notícias como essa, circulavam com frequência no cotidiano provincial, o poder dominante construía e consolidava o discurso que os indígenas eram “selvagens, arredios, perigosos”, começaram a circular notícias, nos jornais manauaras de ataque “de índios selvagens”, objetivando criar um cenário de pavor na população provinciana, e, os que mais figuravam eram os waimiri e os parintintin. Esses últimos, especificamente nas primeiras décadas do século passado, foram uma espécie de alvo das mais diferentes perseguições até sua “pacificação”.

No dia 10 de janeiro de 1906, o Jornal do Commercio, um órgão extremamente respeitado e lido em Manáos, publicou uma matéria sobre os Parintintins, os classificando como “indomesticáveis selvagens”, os jornais somente divulgaram notícias hostis e negativas, ajudando a perpetuar o discurso de que o grupo era perigoso, e deviam ser proibidos do convívio social.¹⁰⁴⁰ E no dia 31 de maio de 1909, a seguinte:

Os índios Parintintins

Noticia chegada do rio Madeira, diz-no que os índios Parintintins, atacaram, no dia 14 do corrente, uma barraca existente nos fundos do seringal Calama, pertencente ao dr. Asensi. Como não encontrassem pessoa alguma, pois os moradores tinham ido para o barracão, incendiaram a barraca, tendo primeiramente roubado os objectos que alli encontraram.

Os índios, depois do ataque, retiraram-se em rumo do Maicy, onde em 12 de janeiro assassinaram a esposa do sr. Antonio Calvacante.

¹⁰³⁹ JORNAL ECHO DO NORTE – Manáos, 16 de outubro de 1887. Ano 01, Nº 6 – 1887 – Acervo: IGHA

¹⁰⁴⁰ JORNAL do Commercio, 10 de janeiro de 1906. Manáos, 1906 – Acervo: IGHA

O sr. Trosman, gerente do Maicy, foi avisado do ocorrido pelo dr. Asensi, que para esse fim fez sahir uma canôa equipada.
Até á sahida da lancha Obidense, os indios não tinham apparecido em Maicy, estando os moradores preparados [sic.], esperando o ataque.¹⁰⁴¹

Ao analisar a imagem criada sobre os indígenas na imprensa paraense, o historiador Aldrin Moura de Figueiredo propôs que fora criada uma imagem do “índio como metáfora, não somente como figura de estilo ou tropo linguístico, mas principalmente pelo manejo de sentido figurado de um grupo indígena [...], por causa da luta que então travava com a chamada elite nacional”.¹⁰⁴²

Marilene Corrêa da Silva, afirma que a resistência indígena era uma forma de oposição aos valores vindos com a modernização, uma vez que, assim como na colonização, as lutas pelas terras, pela liberdade e pela segurança resumem-se pela “defesa do modo de ser do indígena, pela vigência de seus elementos culturais e pela independência de suas organizações societárias”, pois, “os conflitos entre índios e brancos não eram produtos da selvageria guerreira inato do nativo”, todavia, esses conflitos eram quase sempre respostas a atitudes arbitrárias, de uma política assimilacionista e predatória que queria sua exclusão e extermínio. “A resistência maior ou menor das Nações Indígenas, por sua vez, dependia também do grau de expansão física e cultural dos seus domínios na região amazônica”.¹⁰⁴³

Assim, visualizamos as razões pela qual deram-se as resistências e lutas indígenas, uma vez que sua luta era para defender e manter-se não soberano, porém seguro e feliz em sua prática social.

Finalizando esse oitavo capítulo, cabe colocar que boa parte das políticas indigenistas adotadas no Brasil atual tem forte pensamento nas bases da política imperial. O avanço do agronegócio, da mineração e das devastações sobre as Terras Indígenas, mesmo que previstas e demarcadas por lei, os discursos de que “é muita terra pra pouco índio”, ou quando um representante de um órgão que deveria zelar pelos direitos e vida incita a violência entre os grupos “vocês têm de cuidar dos índios isolados, porque senão eu vou, junto com os marubos, meter fogo nos isolados”.¹⁰⁴⁴

¹⁰⁴¹ JORNAL DO COMMERCIO. Manáos, segunda feira, 31 de maio de 1909. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?pesq=%22parintintins7306>

¹⁰⁴² FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *O Índio como Metáfora: Política, Modernismo e Historiografia na Amazônia nas primeiras décadas do século XX*. Projeto História (PUC/SP) v. 41, p. 315-336, 2010. (p. 317)

¹⁰⁴³ SILVA, Marilene Corrêa da. *O Paiz do Amazonas*. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/UNINORTE, 2014. p.175 e 176 – grifos meus.

¹⁰⁴⁴ Fala do coordenador da FUNAI no Vale do Javari (AM), tenente da reserva do Exército Henry Charlles Lima da Silva, encorajando líderes do povo marubo a disparar contra grupos isolados. Fonte:

Tentei neste capítulo, mostrar as razões, anseios, perspectivas e modus de vida dos indígenas por eles mesmos, ver nas fontes possibilidades silêncios e silenciados invertendo o jogo: de expectadores, a atores principais! No capítulo seguinte, apresentarei o papel da liderança indígena em meio a liderança imperial. Houve encontros, reuniões, conversas e exigências de ambas as partes, formando um verdadeiro encontro, as vezes confronto entre indígenas e não indígenas.

CAPÍTULO NONO

Pajés, Xamãs, Principais e Tuxauas: a Liderança indígena da Província

As culturas indígenas como sistemas organizados e intermediados por vontades, crenças, valores e relações era também composta por poderes. Todavia, a lógica do poder nessas comunidades transmitia diferentes esferas: poder de cura, poder de falar com os espíritos e contatar as entidades da floresta, poder do conselho, poder da liderança, poder da força e defesa. Pensar nas sociedades indígenas da Amazônia oitocentista pelo seu ou seus poderes e se inserir num mundo (ou mundos) no qual a lógica conferida ao detentor do poder era o de “representante, defensor” do grupo. E isso não era tarefa fácil, como também não era apenas um artifício “espiritual” ou xamânico, ou ainda uma vocação. O poder entre esses grupos era algo político, quem o detinha agia, ou deveria agir em prol do bem comum, sanando suas necessidades temporais e espirituais.

Nesse sentido de poder político, estavam os agentes, aqueles que o detinham inertes em todo o jogo político do mundo não-indígena.

Ao contatar com um pajé, com um Principal, com um cacique ou com um tuxaua, era estar em contato com uma autoridade, mesmo em situações mais atroz, esses homens detinham a rigor, o contato com os exteriores com quem procuravam estabelecer alianças. Boa parte de uma historiografia ufanista, escreveu que nos encontros, apenas os não-indígenas “tiravam proveito” da situação, tomando os líderes indígenas como “bobos e mansos”.

Esse capítulo mostrará como agiam os líderes indígenas no Amazonas provincial, e como estes estabeleceram suas vontades sobre os não-indígenas.

9.1: Pajés e xamãs: a sapiência e diligencia do líder espiritual

*“Teu diálogo com as plantas
Caminha aos espíritos superiores
Encantados na fumaça dos paricás
És aquele que afasta os entes maléficos
Prevê o futuro da tribo
E cura os males que a nação encerra
Ah, Tupã
Esta gente que te implora
É chegada a hora
Vim mostrar a minha cara
Por que tu não adormeces
Agora sou um xamã!
E esta é a minha prece
Xamã!”*

Toada Xamã, Ronaldo Barbosa/Simão Assayag
Boi Bumbá Caprichoso, 1999.

Nos diferentes grupos indígenas, a presença de um curandeiro, um xamã, é marcada desde suas origens. As metafísicas do “outro” apontam a presença deste elo entre o “terreno e o cósmico”, esse elo, é o pajé!

O pajé era/é o curandeiro! Conhecedor das plantas, das curas, das rezas, e das encantarias, esses líderes detinham o poder de se comunicar com tupã e com os entes da floresta, das águas e do céu, e a partir dessa comunicação, livrar o seu grupo de mazelas e infortúnios vindos por “desgraça” de ofensas a esses entes. Ao contatar diretamente com outros mundos, o pajé vagava/vaga em nosso plano e em outros planos, transmitindo conhecimentos e adquirindo conhecimentos. Hélène Clastres, fez a seguinte definição:

O termo pajé, por conseguinte, refere-se ao que comumente se entende por xamã: o encarregado de curar o mal ou, se for o caso, de infringi-lo e que, pela simples ambiguidade dos seus dons, é um homem sempre temido e respeitado, sabendo muito bem, aliás, fazer remunerar seus préstimos. Cardim faz a mesma distinção e acrescenta que os índios não acreditam especialmente nos xamãs; simplesmente, julgam-nos capazes de curar.¹⁰⁴⁵

O poder e a liderança dos pajés desses diferentes grupos que compunham o Amazonas provincial eram respeitados inclusive pelos “não indígenas” que em diferentes momentos os procuravam a fim de obterem a cura de seus males, afinal, no Amazonas oitocentista, as práticas de cura, ainda eram ligadas aos conhecimentos indígenas.

Quando contataram com os munduruku Spix e Martius, afirmaram que esses viam no pajé “uma pessoa poderosa e temida; é tido como parente do Diabo ou como inspirado”.¹⁰⁴⁶ A

¹⁰⁴⁵ CLASTRES, Hélène *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 39.

¹⁰⁴⁶ SPIX e MARTIUS, 2017. p. 428.

ideia de “parentesco com o diabo”, enfatiza a visão exterior pelo fato do poder e dos conhecimentos de cura que o pajé exercia no grupo. Era uma “cultura”, como discorre Manuela Carneiro da Cunha, que pela imposição de um regime binário e excludente, impôs o silenciamento de diversos conhecimentos indígenas. Nisso:

Tais caracterizações binárias não apenas impõem uma camisa de força aos povos indígenas quanto ao modo de formular suas reivindicações, mas também apagam as diferenças entre regimes. Há muito mais regimes de conhecimento e de cultura do que supõe nossa vã imaginação metropolitana.¹⁰⁴⁷

Em seu relato, Spix e Martius definitivamente revestiram as práticas da pajelança a feitiçaria, e propriedades mefistofélicas, na qual, o Amazonas seria reduto de práticas de “magia negra” e “bruxaria”. Quando estiveram entre os passé, grupo do Rio Içá, os viajantes observaram que “o pajé é tido em grande consideração. É ele quem aparece logo depois do parto, e dá o nome à criança”.¹⁰⁴⁸ Em alguns grupos, no oitocentos, era o pajé quem estava ao lado da parturiente durante todo o parto realizando “benzições” e rezas para tudo correr bem, fato que era encarado pelos não indígenas como superstição. Os viajantes também apontaram sobre o comum uso do fumo do *ipadu* entre os indígenas, “sobretudo são os feiticeiros e médicos (pajés), que usam o fumo e defumam os doentes com grandes charutos. Para fazê-los transpirar, sopram-lhes a fumaça no nariz e nas orelhas, e receitam-lhes clisteres, etc”.¹⁰⁴⁹ O sentido de fumar é amplo, a fumaça do *ipadu* ao se desfazer no ar remete um estado de harmonia, sintonia e sincronia com os outros seres do cosmo, da floresta, do ar, contribuindo como a bem-estar de sua comunidade.

O ipadu, diferente do que se pensa que era apenas um cigarro, ou um vício dos pajés, é considerado pelos Tukano, por exemplo como “pó da memória”. Gabriel Sodre Maia-AKÛTO, em sua pesquisa e relato, mostrou que entre seu grupo tukano, o preparo do pâatu (*ipadu*) requer habilidade e responsabilidade, “o ancião que possui essa especialidade de prepara-lo, se dirige ao roçado bem cedo, obedecendo a uma série de comportamentos xamânicos, uma delas, a betise de jejum.” Não eram/são todas as pessoas que tem a habilidade para preparo do *ipadu*, prepara-lo corretamente é o primeiro passo para uma experiência indígena na qual o pajé se emerge numa outra aura com os entes cósmicos.

¹⁰⁴⁷ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify. 2009. p. 329.

¹⁰⁴⁸ SPIX e MARTIUS, 2017. p. 280.

¹⁰⁴⁹ Idem. p. 271.

O pó é consumido em pequenas porções, sendo colocado em cada lado interno da boca com prudência, ao contrário o consumidor pode se engasgar, levando a morte. Em tempos míticos Yepamahsü e Umukohomahsü, [...] consideravam o pâatu, kahtiri wahro (cuia de vida), ukûsetiri-waharo (cuia do conhecimento), tuoyê-setiri-waharo (cuia de pensamento), kumûãri-wahro (cuia de kumû), yaiari wahro (cuia de yai), bayari waharo (cuia de mestres de música), porque cada uma dela possui e oferece o grau de conhecimentos de cada especialidade. E as pessoas que consomem sentem-se fortificados no físico e mental.¹⁰⁵⁰

O consumo do *ipadu* é uma constante em diferentes fontes do Amazonas oitocentista, nas quais vemos que os pajés como enfatizou o autor acima, ao consumir se sentia forte para atuação em diferentes situações que envolviam sua presença e diligência. Existiam/existe dentro das cosmologias indígenas *ipadu* para diferentes situações nas do *ipadu*: “*ipadu* dos waimahsã (guardiões do espaço), e *ipadu* dos mahsã na o’teke (plantado pelo humano)”.¹⁰⁵¹

Spix e Martius destacaram também os conhecimentos medicinais dos indígenas, afirmando que os mesmos de fato sabiam diferenciar ervas e árvores com nomes próprios. Porém, ainda viam nesse saber, superstição. “Das plantas medicinais e remédios (*poçanga*), em geral têm eles a mais obscura noção, quase sempre supersticiosa e incutida pelos pajés”.¹⁰⁵²

Em sua passagem pelo Rio Negro, Alfred Wallace afirmou que os ritos do batismo cristão com todas suas cerimônias, era muito singular “com as complicadas operações dos seus próprios pajés (“conjuradores”)”,¹⁰⁵³ logo os mundos nativos eram repletos de significados que muitas vezes foram hibridados com elementos do mundo não indígena e vice-versa. Essa simbiose, encontrava na pajelança, nas práticas de cura, seu maior esplendor. Nesse sentido, vemos uma proximidade a “indigenização da cultura”, que Marshall Sahlins propôs, na qual “o deslocamento entre pólos culturais estrangeiros e indígenas adaptando-se aqueles enquanto mantêm seus compromissos com estes”, formando uma capacidade “de criar as novas formações que estamos chamando de sociedades transculturais”.¹⁰⁵⁴

Ao estar com os indígenas (no/do) Uaupés, o naturalista possivelmente percebeu que aqueles grupos tinham numerosos pajés “uma espécie de sacerdotes, que correspondem aos “homens-dos-remédios” dos selvícolas norte-americanos”.¹⁰⁵⁵ Wallace parece não concluir, de

¹⁰⁵⁰ MAIA-AKUTO, Gabriel Sodre. *BAHSAMORI: O tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã* (Tukano). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2016. p. 59.

¹⁰⁵¹ idem. loc. cit.

¹⁰⁵² SPIX e MARTIUS, 2017. p. 366.

¹⁰⁵³ WALLACE, 2004. p. 291.

¹⁰⁵⁴ SAHLINS, Marshall. *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção* (parte I). In: Revista Mana, ano, Vol. 3. 1997. p. 110. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>.

¹⁰⁵⁵ idem. p. 600.

fato, o que eram os pajés, e suas funções na comunidade. Anteriormente ele se referiu aos mesmos como “conjuradores”, agora “sacerdotes”, muito provável foi que o viajante testemunhou diferentes atuações dos pajés do Amazonas, e, não compreendeu como apenas “esses *pajés*, em razão dos seus poderes, são muito respeitados e tidos em alta conta.” A fé no pajé e em seus poderes era marca da alma indígena que viam no seu xamã um homem “que transitava” entre os diferentes entes do cosmo, além disso, eram, eles que “curavam todas as doenças, por meio de invocações e de fortes sopros, que aplicam sobre a parte a ser curada, como também por intermédio de algumas resmungações [sic.] que cantam, fazendo ao mesmo tempo os seus encantamentos”.¹⁰⁵⁶ A cura pelo sopro muito possivelmente era o sopro a partir do fumo de algum *ipadu*, essa sabedoria do pajé, que não era vista ou não apontada pelos não indígenas, que considerava as práticas apenas a partir daquilo que via, considerando assim algo como “magia”.

Aqueles índios acreditam também que os seus *pajés* têm poder para matar os inimigos, fazer ou desfazer as chuvas, destruir cães e caça, fazer os peixes deixar os rios, e afligi-los a eles mesmos, com várias doenças.

São sempre muito consultados e gozam de muito crédito.

Em geral, são bem remunerados pelos seus serviços.

Um índio, quase sempre, dá tudo que tem a um *pajé*, quando vai consultá-lo, na ocasião em que se sente ameaçado de um perigo qualquer, real ou imaginário.¹⁰⁵⁷

O pajé era ante os seus um consultor. A crença e credibilidade dada ao líder residia no conforto e na possibilidade de melhoria de vida e solução de problemas cotidianos. O conhecimento adquirido ao longo de sua vida, pela observação, escuta e práticas, concedia aos pajés realizarem feitos, que ao olhar do não indígena que se considerava “deter a ciência e a civilização” relegava as práticas de cura, de usufruto e de medicinas indígenas como algo inferior, bruxaria e/ou “paganismo”. Tudo era depreciado, mas para os indígenas do Amazonas provincial, em suas idiossincrasias, era na persona do pajé que centralizavam os conselhos de como agir, curar, e viver dentro de uma lógica que queria os exterminar. Não podemos esquecer que assim como os não indígenas viam os indígenas como “entrave, barbárie”, o indígena tinha suas visões sobre o forasteiro, e nem sempre eram visões de “bondade”, ou de alguém que iria ajuda-los.

Embora a maioria dos naturalistas que percorreram o Vale Amazônico no oitocentos apontem as atividades, rituais e práticas dos pajés como algo negativo, ou mefistofélico, alguns

¹⁰⁵⁶ *ibid.* loc. cit.

¹⁰⁵⁷ *idem.*

não indígenas que residiam o território até se consultavam com os mesmos. Wallace nos diz que haviam no Rio Negro portugueses que recebiam o poder dos “pajés índios” e que confiavam “e abraçam todas as superstições indígenas a respeito de mulheres”.¹⁰⁵⁸

O imenso prestígio desfrutado pelos xamãs havia impressionado os primeiros viajantes e todos foram fascinados por tais personagens, que suscitaram sentimentos bem diversos, muitas vezes ambíguos, mas não os deixaram indiferentes. Onde, sem dúvida, as excelentes descrições que eles nos deixaram. Quanto aos missionários, eram os menos capazes de se desinteressar já que, confessaram, foi nos xamãs que encontraram os mais sérios obstáculos à cristianização.¹⁰⁵⁹

Atentando a narrativa de Wallace, bem como de outros viajantes, parecia haver entre os indígenas uma espécie de distinção entre os grupos que tinham pajé e os grupos que não tinham. Wallace apontou que por volta de 1850, os Coretus no Rio Apaporis, por exemplo, não haviam pajés, outros, como os Mura do Purus, tinham pajés e o temiam, os Purupuru, no mesmo rio, pareciam não ter pajé. Nesse sentido, mensuro que a presença do pajé junto ao grupo não caracteriza “uma organização índia natural” como alguns escrevem, porém, era uma marca de organizações particulares, firmadas em pensamentos indígenas particulares, e não gerais.

O domínio dos fármacos, dos remédios, dos venenos: a ciência do pajé. Ser pajé na Amazônia em diferentes temporalidades era também ser proprietário de conhecimentos nos quais se faz necessário estudar a partir da proposta de Marshal Sahlins quando se refere a “indigenização da cultura”, reitero, nesse sentido, cabe “uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo das sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência”.¹⁰⁶⁰

Concordo com João Bosco Botelho e Hideraldo Lima Costa quando esses autores apontam que nos registros de diferentes atores coloniais que estiveram no Brasil nos séculos XVI e XVIII, e ao decurso do XIX e início do XX, “não existe o termo ‘xamã’”. De fato, em nossa documentação, são raros os casos que o termo aparece, pelo contrário, pajé está amplamente grafado. Segundo os autores, o termo “Xamã foi introduzido a partir da segunda metade do século XX, os meios acadêmicos,” sob influência europeia por falta de um termo para dispor e suas pesquisas buscaram assim estabelecer elos comparativos “homens e mulheres

¹⁰⁵⁸ idem. p. 603.

¹⁰⁵⁹ CLASTRES, 1978. op. cit. p. 35.

¹⁰⁶⁰ SAHLINS, 1997. op. cit. p. 53.

possuidores do dom a partir dos estudos antropológicos e etnológicos realizados em algumas populações na Ásia, especialmente na Sibéria”.

A partir de então, a literatura especializada tem consolidado a palavra ‘xamã’, oriunda desses povos asiáticos, para identificar sem distinção todas essas pessoas, reconhecidas como especiais, em muitos grupos sociais, no passado e no presente, inclusive os pajés, originários das populações indígenas das Américas.¹⁰⁶¹

Consideramos a ideia dos autores, e, reitero, a nomenclatura que encontramos nas nossas fontes é pajé, todavia, compreendemos o pajé como detentor de um poder xamânico, executor desse xamanismo, logo, pajé e xamã são aqui compreendidos como o líder espiritual, o “guardião das tradições”, no sentido que John Manuel Monteiro designou,¹⁰⁶² nesse sentido:

Este mesmo papel – guardião das tradições – era compartilhado com os xamãs, ou pajés, que às vezes acumulavam, também, autoridade política. [...] com efeito, enquanto intermediários entre o sobrenatural e o cotidiano, os xamãs desempenhavam diversas funções essenciais, tais como o curandeirismo, a interpretação de sonhos e a proteção da sociedade local contra ameaças externas, entre elas espíritos malévolos. Sua autoridade derivava principalmente do conhecimento esotérico que possuíam, resultado de longos anos de aprendizado com xamãs experientes. [...] ¹⁰⁶³

A ideia de guardião das tradições na figura do xamã, e do pajé eram uma constante na Amazônia, e, continuou no Amazonas oitocentista, mesmo que silenciado pela narrativa oficial, ou mesmo que “cristianizados”, as práticas continuaram. Lembremos que as políticas de medicina ocidental no trópico úmido eram precárias e ainda incipientes, levando as gentes da floresta e das vilas e até mesmo as das cidades a se utilizarem dos conhecimentos do pajé. Interessante é frisar como apontou o autor supracitado, que além do poder espiritual, eles também detinham autoridade política, porém ousou afirmar que o líder político era o Tuxaua.¹⁰⁶⁴

O pajé era antes de “bruxo feiticeiro, ou mago”, um cientista! Essa ciência, partia de pressupostos e razões que metodicamente não era propriedade de todos os indígenas. O

¹⁰⁶¹ BOTELHO, João Bosco, COSTA, Hideraldo Lima da: Pajé: reconstrução e sobrevivência. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, out.-dez. 2006. p. 939.

¹⁰⁶² Ao analisar a liderança indígena no contexto dos primórdios da colonização de São Paulo, John Manuel Monteiro propõe que a preservação das tradições foi elemento fundamental na definição da identidade coletiva, bem como na organização da vida material e social. Os chefes mostrados pelo autor atuavam na defesa de seus saberes e curavam aqueles que estavam acometidos por algum malefício. Essa guarda das tradições, de fato, especialmente no tocante as práticas de cura, foram e continuam sendo uma constante nos líderes/pajés das sociedades ameríndias. Cf. MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 24.

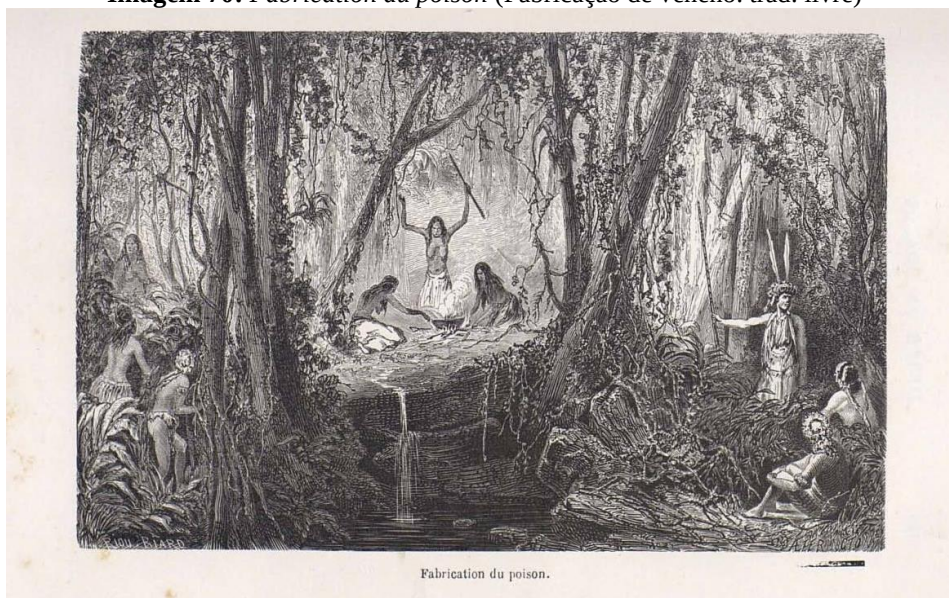
¹⁰⁶³ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. p. 24, 25. Os grifos são meus.

¹⁰⁶⁴ Era com os tuxauas que os presidentes de província mais dialogavam e resolviam questões, e, estabeleciam alianças, a seguir neste capítulo voltaremos a essa discussão.

princípio da observação e da prática, da análise de elementos, concedia aos pajés um domínio da natureza a fim de estabelecer um bem entre os seus, quer fosse na cura de enfermidades, quer fosse no preparo de venenos para combater inimigos e/ou animais selvagens. No plano metafísico, os pajés exerciam diferentes papéis desde animais, a entidades da floresta e por meio de elementos xamânicos livrava a comunidade do mal prenunciado.

O pajé tinha poder xamânico em quase todos os grupos do Amazonas oitocentista. Ao analisar o papel do pajé parintintin, Waud Kracke definiu que “mais claramente o que é o pajé, ou xamã, parintintin - na língua kagwshiva, *ipají* linguisticamente, aliás, pajé não era um status, senão antes um tipo de atuação, ou uma propriedade de uma pessoa”. Essa propriedade de uma pessoa, concedia ao pajé parintintin poder e domínio sobre o plano humano e sobre outros planos também. Continuando, Kracke propõe que “*ipají* é verbo, não é principalmente nominal, embora (como outros verbos da sua classe) pode ser usado como nominal. É um verbo do tipo atributivo, que atribui uma característica a algo ou a alguém: *ipají*= “tem poder xamânico.”¹⁰⁶⁵ A imagem seguinte, extraída do relato de François Biard, nos mostra o preparo de uma substância que o viajante se referiu como “veneno”. A cena é repleta de simbolismos e representações que nos fazem emergir naquilo que possivelmente o viajante vivenciou quando esteve na Amazônia.

Imagem 70: *Fabrication du poison* (Fabricação de veneno. trad. livre)



Desenho: Riou a partir dos croquis de Biard

Fonte: BIARD, 1862.

¹⁰⁶⁵ KRACKE, Waud. *O poder do sonho no xamanismo Tupi (Parintintin)*. Universidade de Brasília: Série Antropológica Nº 79. S/D/. p. 07. Acervo do Instituto Socioambiental - ISA. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/o-poder-do-sonho-no-xamanismo-tupi-parintintin>

Mais tarde, o viajante que também era um exímio pintor como apresentamos anteriormente, produziu a seguinte tela:

Imagem 71: *La fabrication du curare dans la forêt amazonienne*
(A fabricação do curare na floresta amazônica)



François Biard

Data da execução: entre 1º de janeiro de 1862 e 1º de janeiro de 1865

Técnica: óleo sobre tela

Dimensões: 80 X 100 cm

Acervo do Musée du Nouveau Monde, em La Rochelle

A tela é um esplendor, como marca das apresentadas anteriormente feitas por Biard. Reitero que antes da discussão acerca da arte enquanto verdade ou invenção ou ainda liberdade artística do pintor, aceito a pintura como um “testemunho ocular” como uma possível representação daquilo que constituía uma cena amazonense oitocentista. Estabelecer se de fato, Biard viu, ou imaginou ou ainda exagerou o retratado não é objetivo dessa tese.

A pintura chama a atenção desde o título: *La fabrication du curare dans la forêt amazonienne*. O curare era/é um veneno extraído de elementos da floresta que os indígenas usavam no oitocentos em flechas para matar seus inimigos nas guerras. Segundo o *Alienor.org* - *Conseil des musées*¹⁰⁶⁶- órgão responsável por dirigir e catalogar diferentes entidades e acervos de arte:

Ce tableau nous fait assister dans la profondeur verte de la forêt amazonienne à la préparation du curare, poison végétal confectionné dans une atmosphère quasi

¹⁰⁶⁶ Entidade criada em 1994 sob impulso e curadoria dos museus de Poitou-Charentes com objetivo de agregar os recursos técnicos e humanos para a apropriação das novas tecnologias no mundo museológico. O objetivo do Conselho de Museus é informatizar os museus e seus acervos para possibilitar sua divulgação na Internet.

*mystique par des indiennes nues au corps peint qui semblent être en transe. La cérémonie se situe près d'une source et les hommes, également le corps peint et portant leur parure de guerre, attendent le moment où il pourront enduire leurs armes du mortel poison.*¹⁰⁶⁷

De fato, o preparo do curare envolvia diferentes processos revestidos por uma aura mística e cerimonial. O veneno tinha um ponto certo desde a coleta da matéria prima, até o cozimento e fabrico. A tela de Biard é repleta de elementos que nos faz quase que sentir essa mística peculiar. Em primeiro plano no canto esquerdo temos a possível representação da figura do pajé, do xamã. É o elemento em pé segurando uma vara. A postura de líder, de condutor e defensor mostra como esse membro nas comunidades indígenas do Amazonas oitocentista era respeitado e ouvido, é possível vermos que ao seu redor, todos homens o ouvem atentamente, seus adornos, enfeites, colares e plumárias são mais exuberantes, como deviam ser de uma autoridade. No mesmo plano no sentido oposto, a direita, vemos um grupo de mulheres, que sincronicamente circulam parte da cena em meio círculo até o segundo plano, na qual ao centro duas indígenas numa espécie de vasilha em brasa, preparam o curare. Esse preparo, nesta cena, pode remeter também a divisão de atividades nas comunidades, e como o pajé mesmo que não estivesse executando a atividade do preparo, estava por perto ensinando e vistoriando se tudo estava devidamente correto. Provavelmente, temos a imagem de uma das muitas práticas xamânicas da Amazônia indígena.

Do quadro podemos extrair os três momentos que referenciamos acima, e crermos que se fundem num mesmo ritual:

¹⁰⁶⁷ La fabrication du curare dans la forêt vierge du Brésil. Disponível em: <https://www.alienor.org/collections-des-musees/fiche-objet-29814-la-fabrication-du-curare-dans-la-foret-vierge-du-bresil>. Tradução liv.: “Esta pintura nos mostra nas profundezas verdes da floresta amazônica o preparo do curare, veneno vegetal feito em uma atmosfera quase mística por índias nuas com corpos pintados que parecem estar em transe. A cerimônia acontece perto de uma fonte e os homens, também com corpos pintados e vestidos de guerra, aguardam o momento em que poderão revestir suas armas com o veneno mortal”.

Imagem 72: Três momentos contidos no quadro *La fabrication du curare dans la forêt amazonienne*



Nos destaques acima vemos a presença e aceitação da comunidade junto ao preparo do curare. O “espírito profético” e conhecedor das ervas e cipós, e fármacos da floresta dava ao pajé o poder de consulta. Quase todos os naturalistas que passaram pelo Amazonas perceberam que os indígenas depositavam tudo ao pajé. E esse depósito fazia parte de uma profunda ciência que estes líderes detinham.

Eduardo Viveiros de Castro, ao destacar aquilo que denominou de “xamanismo reverso”, nos ensina que os xamãs amazônicos desempenham “o papel de diplomatas, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam os diferentes interesses existentes”. Assim sendo, aponta o autor, “a função do xamã amazônico não difere essencialmente da função do guerreiro” sendo ambos “comutadores ou condutores de perspectivas”, o guerreiro na zona interespecífica, e o xamã na zona inter-humana ou intersocietária. Assim, ao agir no combate do mal e de suas manifestações, os xamãs amazônicos continuavam a “guerra por outros meios”.¹⁰⁶⁸

Fredrik Barth, nos mostra que em cada cultura, há uma unidade étnica correspondente. Essa visão forma um grupo limitado de pessoas. Cultura para esse teórico é entendida como uma maneira de descrever o comportamento humano. O interessante é que Barth nos esclarece que as diferenças culturais recebem bastante atenção dos estudiosos, porém, a composição dos grupos étnicos e a natureza de sua fronteira, são pouco pesquisadas. Assim, generalizações tornam-se empecilhos na produção de pesquisas culturais, na medida em que, tais ações não mostram as nuances as práticas sociais, em perspectiva detalhada, é o caso do conceito

¹⁰⁶⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo Transversal. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018. p. 171.

sociedade que se tornou abstrato, pois não apresenta as escalas micro, mostra apenas uma versão onde todos agem singularmente, não se vê o micro, aquilo que é essencial em se fazer história, apresentar que a realidade é sempre complexa, múltipla com diversos atores em formação constante.

Ainda que hoje ninguém mais sustente a *ingênu*a suposição de que cada tribo e cada povo *mantêm sua cultura através de uma indiferença hostil com relação a seus vizinhos*, ainda persiste a *visão simplista que os isolamentos social e geográfico foram fatores cruciais para a manutenção da diversidade cultural*.¹⁰⁶⁹

É interessante perceber que o autor enfatiza que é ingênuo acreditar que o contato entre diferentes culturas possa apresentar hostilidade com relação a seus vizinhos, pois isso é um equívoco; os isolamentos social e geográfico não constituem motivos ou fazeres para a manutenção da diversidade cultural. Fazeres e práticas são mantidos, resignificados, bricolados por resistências, que em geral se traduzem por táticas silenciosas que agem naquilo que lhe é imposto, mas sem deixá-lo. Prova disso, nos esclarece Barth, é a permanência das fronteiras étnicas mesmo com o grande fluxo de pessoa, ela resiste, pois, as relações sociais permanecem, mesmo que para isso tenham de se hibridar, ou se mesclar. Para o Amazonas Provincial, vale lembrar, que o usufruto dos conhecimentos xamânicos dos diferentes líderes indígenas eram além do seu grupo. Muitas pessoas não indígenas iam se consultar com os pajés e xamãs da região, muitos pediam remédios, extratos, sumos e poções para diferentes mazelas que sentiam, que ainda hoje, essas práticas de cura pelos elementos da floresta se tonou uma permanência histórica em todo o Amazonas.¹⁰⁷⁰

José Ribamar Bessa Freire, ao discorrer sobre as manifestações das culturas indígenas, seus saberes, afirmou que considerar tais culturas como atrasadas é um equívoco uma vez que “os povos indígenas produziram saberes, ciências, arte refinada, literatura, poesia, música, religião. Suas culturas não são atrasadas como durante muito tempo pensaram os colonizadores e como ainda pensa muita gente ignorante.” Nesse sentido, os conhecimentos dos pajés e xamãs, especialmente suas práticas de cura e farmacológica, são um legado, uma ciência, que não foi

¹⁰⁶⁹ BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 26. Os grifos são meus.

¹⁰⁷⁰ Das feiras e mercado de Manaus até as mais longínquas comunidades e vilas da hinterlândia, as garrafadas, xaropes, pomadas e outros para diferentes enfermidades e mal-estares são utilizadas e apreciadas por boa parte da população que ainda não deixa de utilizar a mangarataia, o mel de abelha, a copaíba, a andiroba, a banha de sucurijú, a corama, o boldo e as demais matérias advindas da floresta e herança dos conhecimentos indígenas.

devidamente utilizada, apropriada pela atual sociedade brasileira, “por causa da nossa ignorância, do nosso despreparo e do nosso desprezo em relação aos saberes indígenas, os quais nós desconhecemos. O preconceito não nos tem permitido usufruir desse legado cultural acumulado durante milênios.”¹⁰⁷¹

O conde Stradelli, em suas andanças pelo Amazonas entre 1879-1884, em diferentes registros apontou a presença e atuação dos pajés de vários grupos. Um fato curioso o autor nos mostra quando esteve no Rio Branco com os Macuxi e os Wapichana, foi a relação entre os pajés de ambos grupos. Um atrelava ao outro a personificação do “Canaimè, o inimigo, ou talvez melhor a divindade do inimigo”¹⁰⁷², kuneima como falamos anteriormente, era uma entidade má junto aos grupos do rio Branco. O que pretendo destacar é que mesmo com uma “negatividade”, a relação entre os pajés era diplomática, e respeitosa, até os limites que excedessem o bem-estar de suas gentes.

O fato – o relevante papel social do pajé na sociedade indígena – que chamou atenção do europeu, desde os primeiros contatos duradouros, incitou claro antagonismo, gerado no conflito de competência entre as funções do pajé, maior guardião do conhecimento historicamente acumulado, e as dos atores coloniais, que pretendiam conquistar e manter o território.¹⁰⁷³

O papel do pajé nas sociedades da Amazônia indígena, continuou para além da colonização apontada acima, nesse perfil de detentor do conhecimento advindo com os anos e pela tradição oral e visual também. A liderança destes homens estava assim no locus provincial ativa e operante. Muitos autores, apontam que os pajés no século XIX deixaram de atuar em razão da cada vez mais presente e avançada medicina ocidental, penso que se trata de uma afirmação precipitada e que corrobora as crenças oitocentistas do “desaparecimento do indígena” com a modernidade. Não. Se haviam indígenas, haviam também “sistemas indígenas” e acreditar que estavam se desestruturando é continuar um discurso assimilacionista e predatório. Nesses sistemas, a organização permaneceu, e permanece, o não indígena que fez tudo para escondê-lo; anteriormente, apresentamos os episódios dos messianismos do Alto Rio

¹⁰⁷¹ BESSA FREIRE, José Ribamar. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. In: SISS, Ahyas. MONTEIRO, Aloisio Jorge de Jesus. CUPOLILLO, Amparo Villa (et. all., orgs.). *Educação, cultura e relações interétnicas*. Rio de Janeiro: Quartet: EDUR, 2009. p.p.06 e 10.

¹⁰⁷² STRADELLI, Ermano. Rio Branco: Note de viaggio de E. Stradelli. In: *Bolletino della Società Geografica Italiana*. serie III - vol. II. Roma: Presso la Società Geografica Italiana, 1889. Acervo da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:stradelli-1889-rio-branco>.

¹⁰⁷³ BOTELHO, e COSTA, 2006. op. cit. p. 930.

Negro, esses movimentos eram como aponteí coordenados, dirigidos por um líder, e esse líder, era quase sempre um pajé do grupo.

9.2: O que era ser um “Índio Principal” no Amazonas oitocentista?

Até aqui nesta tese, já mostrei em diferentes fontes a participação/atuação de diferentes “índios principais” junto ao poder provincial. Porém, neste item mostraremos o que era essa função, esse poder dos indígenas no locus provincial. De fato, como já mostramos anteriormente, a denominação “Índio Principal” era utilizada com constância, e o cargo ainda parecia ser emblema junto aos indígenas e necessário junto aos não indígenas.

O fato de ainda ter um índio com a denominação de Principal, mostra uma postura colonial de permanência histórica. Índio Principal na Amazônia Portuguesa era:

[...] um cargo administrativo colonial instituído pela Coroa Portuguesa com base em antigas estruturas de poder das sociedades ameríndias, como lembra Ângela Domingues, surge no discurso jurídico como um cargo a serviço da sociedade colonial exercido exclusivamente por índios. Era transmissível hereditariamente e sua legitimidade dependia da concessão de carta patente passada pelo monarca ou sob suas ordens. Para exercê-lo, o aspirante deveria apresentar bons serviços, fidelidade e a obediência necessárias tanto dele como de seus ascendentes. [...] ¹⁰⁷⁴

O principal, enquanto cargo político-administrativo na colônia visava segundo Almir Diniz de Carvalho Jr., formar aliados antes de serem vassalos, por meio do estabelecimento de amizades e alianças com lideranças indígenas, ainda visavam conseguir aliados na guerra contra os inimigos de Portugal. O autor mostrou que muitos indígenas requeriam esse título junto ao rei como que um status junto aos demais indígenas, havendo assim uma apropriação simbólica no período na qual a posse do “vestido”, o hábito de Cristo, entre os indígenas passou a ser alvo de reivindicações junto aos não indígenas.

Ao longo do período colonial, a Amazônia Indígena se estabeleceu e permaneceu até nossos dias em meio a cirandas legislativas, conflitos e antagonismos, nos quais como apontou Patrícia Melo eram intensificados e “provocados pelo controle dos índios e dos negócios do sertão”. ¹⁰⁷⁵ Sempre houve assim, um interesse em manter contato e controle dos indígenas, estar perto deles significava também ao não indígena conhecer a região e se estabelecer nela.

¹⁰⁷⁴ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: poder magia e religião na Amazônia Colonial*. Curitiba, CRV, 2017. p. 195.

¹⁰⁷⁵ MELO, Patrícia. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012. p. 67.

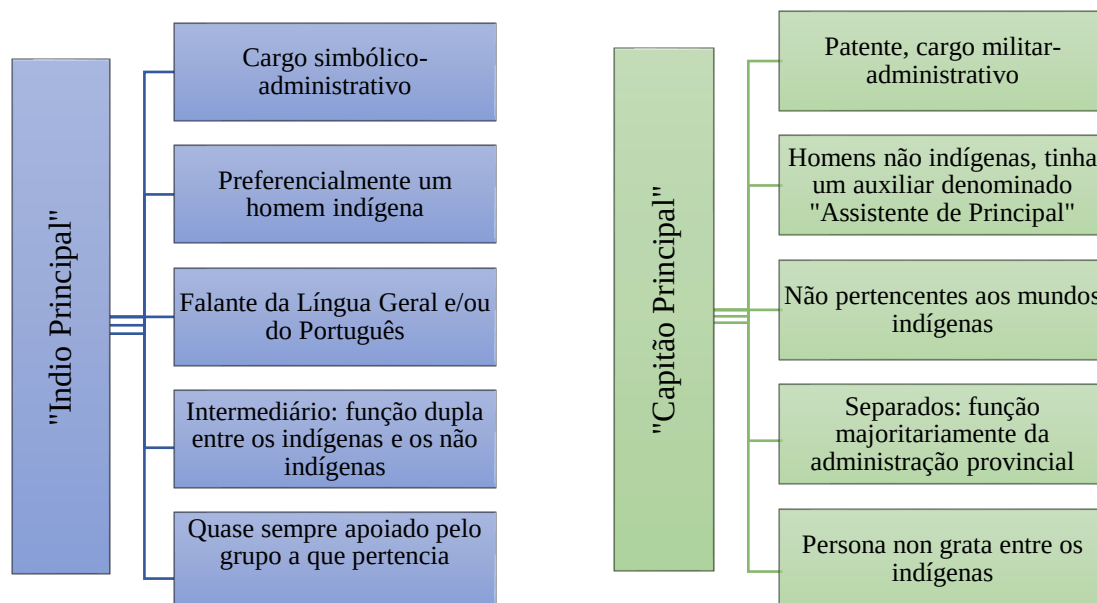
John Monteiro, ao destacar a liderança política dos indígenas de São Paulo a época da colonização, destacou que os limites da autoridade dos chefes sempre permaneciam a prova e consentimento de seus seguidores, ou seja, não bastava querer ser líder, principal, indígena, era preciso ser estimado pela comunidade. A designação de Principal, ainda de acordo com John Monteiro, projetava-se em três níveis de liderança política. “Este termo aplicava-se aos chefes das malocas, das aldeias e às lideranças no nível supra-aldeia”.¹⁰⁷⁶ Nesse sentido, ser Principal era ser um líder que alcançasse a empatia junto ao grupo, dele partiria a mobilização para a guerra, para a estruturação da comunidade e também para a animosidade cotidiana. “Embora, efetivamente, a principal fonte de autoridade repousasse na habilidade do chefe em mobilizar guerreiros, este possuía outros atributos significativos [...] como por exemplo, a virtude oratória [...] na formação de um grande líder indígena.”¹⁰⁷⁷

No oitocentos, especialmente na segunda metade, o costume de nominar “índio principais” parecia ser constante. Há de fato, poucos documentos sobre o que de fato eram as funções do Principal, mas pela leitura das fontes, o cargo era de um mediador, de um intermediário entre os dois mundos, creio que muito possivelmente um dos critérios era o de domínio da Língua Geral ou mesmo da língua portuguesa. Ser Principal era, no Amazonas oitocentista possivelmente, ser um elo, antes de um animador, era ser um mediador. Definir o que seria um “Principal” na província do Amazonas é bastante dificultoso, uma vez que não há na legislação ou na documentação,¹⁰⁷⁸ elementos que efetivamente designem suas atribuições e formas de nomeações. Mesmo nesse silenciamento, é possível considerar que passaram a se ter pelo menos dois tipos de principal, como apontamos no esquema seguinte:

¹⁰⁷⁶ MONTEIRO, 1994, p. 23.

¹⁰⁷⁷ idem. p. 24

¹⁰⁷⁸ Elenco os relatórios dos Presidentes de Província, suas leis, ofícios e decretos, bem como os relatos dos diretores gerais de índios no período de 1850-1888 e após lidos e relidos não foi encontrado referências ao que de fato era um “índio principal”, ou quais suas atribuições. Diferente caso ocorria no período colonial, na qual a função, trato e relação do e com o Principal figurava nas páginas do Directorio Pombalino.



Destaco que em alguns momentos, os “dois tipos de Principal” se misturavam e formavam um só. Algumas fontes apontam para um “índio” como capitão principal, outras apontam não índios como principais de aldeia, outras ainda apontam para algo maior no qual o capitão principal era um não indígena e seu assistente um indígena. Vemos nessa simbiose possibilidades de inserção do indígena nesse poder, que lhe pertencia.

Em ofício encaminhado à presidência, o diretor dos índios de Canumam em 07 de novembro de 1857, solicitava que a mesma averiguasse e definisse quem eram o Principal e o assistente de principal naquela aldeia. O caso instiga uma vez que a resposta da presidência foi que o homem que se apresentava como ajudante do dito principal afirmava ter sido “eleito” pelo diretor dos índios de Canumam. O ofício da presidência destacou ainda que em conversa com o ajudante do principal, o diretor de Canumam o quis nomear “Principal em lugar de Daniel Constantino, declarando-lhe que procedo irregular e levemente mandando o referido ajudante e dando-lhe esperanças, que não podia faser realizar”.¹⁰⁷⁹ O jogo de poder, e pelo poder do principal parecia ser bastante requerido, e como tudo que envolvia a questão indígena amazonense no oitocentos, repleta de ilicitudes, como mostramos anteriormente, esse jogo da ciranda dos aldeamentos envolvia muitas aspirações e negligências inclusive daqueles que “deveriam zelar pelos indígenas”.

Um fato interessante ocorreu em maio de 1858. Um grupo de sete mundurucu estiveram em Manáos a fim de conseguirem brindes e materiais junto a diretoria geral dos índios. Essa

¹⁰⁷⁹ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Quarta-feira, 6 de janeiro de 1858. Expediente do Governo da Província de 05 de dezembro de 1857. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

comitiva, conduzida por dois tuxauas, foi prontamente recebida pelo diretor que encaminhou ofício ao presidente provincial que em reposta:

[...] versando sobre os dois tuxauas, da tribu Mundurucús, que aqui se apresentarão com mais cinco Indios de sua comitiva, tenho a declarar-lhe, que, de accordo com o que V. S^a propõe, *faço expedir nesta data patentes de principal aos mencionados tuxauas*, e pelo que toca as ferramentas e outros brindes, de que tracta o referido officio, cumpre que V.S^a me informe, que somma será para isso precisa, afim de a mandar satisfazer no caso de não estar esgotada competente verba.¹⁰⁸⁰

É interessante pensar e ver nessa visita da comitiva mundurucu o diálogo e a liderança indígena. Havia assim uma organização da estrutura do poder indígena entre os próprios indígenas, e os não índios não queriam ver, porém, sabiam de sua existência, e, faziam o possível para manter esse diálogo perene. Os brindes e ferramentas solicitadas pela comitiva mundurucu foi segundo a fonte, disponibilizada, e aos tuxauas, que já eram líderes no locus indígena, foram agraciados com a patente de principal. Ao conceder essa patente, o presidente estabelecia um “diálogo maior”, via nos tuxauas alguém com quem podia manter um sistema de comunicação no interior das aldeias. Virando o jogo, aos tuxauas, serem reconhecidos como principais era adquirir certo poder simbólico, no qual poderiam em sua perspectiva, angariar benesses ao seu grupo, e, manter essa comunicação, na lógica mundurucu, era deter um poder de intervir e/ou denunciar espoliações aos seu grupo, ou atentados e maus tratos aos seus parentes.

Houve durante o oitocentos uma intensa disputa pelo cargo de Principal, ora indígenas, ora não indígenas requeriam a patente junto à presidência provincial. Lembro que uma mistura entre os dois tipos de principal, pode ter havido nesse contexto, pois o papel do principal enquanto liderança indígena já existia antes de ser constituído no sistema colonial. O principalato, como apontou Almir Diniz de Carvalho Jr., enquanto cargo administrativo colonial pensado por Portugal, apenas foi uma formalidade embasada naquilo que os ameríndios já faziam.

Ângela Domingues apontou que para a segunda metade do século XVIII, o principalato era diferente da chefia que os grupos e comunidades indígenas de fato reconheciam, onde “mais do que uma capacidade de chefia informalmente reconhecida pela comunidade, o principalato

¹⁰⁸⁰ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 28 de maio de 1858. Expediente do Governo da Província de 19 de abril de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1578>. Os grifos são meus.

surgiu no discurso colonial da segunda metade de setecentos como uma concessão e uma benesse do monarca”.¹⁰⁸¹ Nesse sentido, o estabelecimento de principais no oitocentos, estava vinculado aos desejos do presidente da província, embora, haviam principais nomeados pelos próprios indígenas em suas comunidades.

Mas então o que seriam, ou melhor, quem seriam esses principais no século XIX? Pelo discurso do poder, e das gentes presente nas fontes, bem como as vivências e experiências do mundo amazônico oitocentista, sejam os capitães principais, sejam os índios principais, em suma eram homens indígenas, ou homens indígenas que optavam por não serem identificados como tal, no caso dos capitães principais. A distribuição de patentes a certas lideranças indígenas era como apontou Benedito Maciel uma “forma de reconhecimento de sua autoridade e de negociação política”,¹⁰⁸² a participação indígena era um logro para ambas as partes: de um lado a província que tanto carecia do apoio destes para se estabelecer, uma vez que indígenas eram a parte majoritária da população, e, os indígenas que conseguiam com o uso dessas patentes se estabelecer e manter contato quase que direto com o diretor geral dos índios e/ou com a presidência provincial, bem como, com a patente tinham o direito de trânsito entre o mundo não indígena sem sofrer graves espoliações. O fornecimento de fardas e distintivos a tuxauas e líderes indígenas era prática comum a bastante tempo na Amazônia, vemos nessa apropriação de elementos da cultura ocidental pelos indígenas parte de sua atuação, uma tática como nos propõem Michel de Certeau.

Na manhã do sábado, primeiro dia do ano de 1859, a presidência da província expeliu ofício ao diretor geral dos índios solicitando que o mesmo buscasse se informar “sobre a capacidade de Antonio José Onofre, filho do falecido José Onofre Ajudante do Principal dos Indios Maués do Andirá, que pretende este cargo; e acerca de João Caetano, principal dos mesmos Indios, que diz haver perdido a Patente”.¹⁰⁸³ Por esta informação temos um leque de sugestões daquilo que poderia estar ocorrendo com o principalato no oitocentos. 1º) é que haviam muitas pessoas interessadas no cargo, especialmente homens indígenas a ponto da presidência possuir sumariamente elementos que considerava para medir a aptidão do candidato ao cargo; 2º) mesmo não sendo mensurado nas gestões, o principalato estava ligado a política

¹⁰⁸¹ DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

¹⁰⁸² MACIEL, 2015. op. cit. p. 67.

¹⁰⁸³ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 1º de janeiro de 1859. Expediente do Governo da Província de 23 de agosto de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

da catechese e civilização, uma vez que quem “resolvia” e aplicava as ordens da província sobre o assunto era a diretoria geral dos índios, que era como apontamos anteriormente, uma das pastas do poder, e sua sede era na capital, Manaus; 3º) o cargo era algo quase sempre hereditário, e os filhos, descendentes ou protegidos, requeriam o cargo ao falecimento, ou velhice do possuidor primário; 4º) a liderança do principal era compartilhada, talvez até destacada junto com o “Ajudante de Principal”, que muito possivelmente também detinha certo poder, status junto a sociedade indígena e não indígena, já que como no caso apontado, era uma ocupação requerida formalmente junto ao presidente da província; 5º) por fim, haviam, possivelmente, pessoas que usurpavam a patente, nesse sentido, João Caetano, principal dos índios maué do Andirá, alegava ter perdido sua patente de principal, aqui podemos verificar o jogo de poder entre os indígenas: eles sabiam que deter a patente simbolizava “liberdade de ação”, e muitas vezes, reitero, não aceitavam o principal indicado ou declarado pela província.

Caso interessante foi a “perda” da patente de João Caetano. De fato, alguém, tomou-lhe a patente de principal dos maué do Andirá a ponto que em 12 de janeiro de 1859, o governo da província expeliu ofício ao diretor geral dos índios comunicando que resolveu designar e nomear “Capitão Principal dos Mundurucús do Andirá a João Caetano, e para seo Ajudante a Antnonio Soares, aos quaes se entregarão os respectivos titulos: o que de Ordem de S. EX. comunico V.S.”.¹⁰⁸⁴

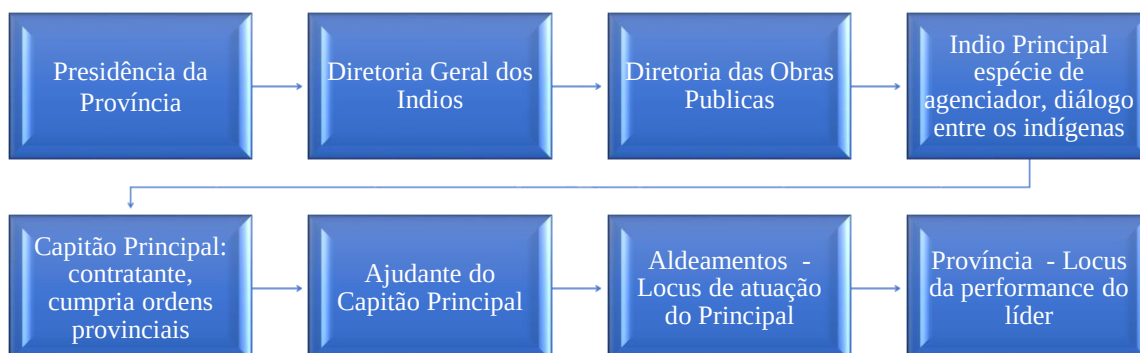
A perda da patente significava que alguém estava exercendo o papel de principal. Algumas poucas vezes a diretoria geral dos índios requereu a tomada de patente de um principal, por outro lado, os indígenas, significativas vezes foram a capital, na sede da presidência solicitar a troca ou tirada do título de quem o estava exercendo. É importante destacar que como apontou Márcio Couto Henrique, no oitocentos, os indígenas consideravam o aldeamento não apenas como um “lugar da catequese, mas também como espaço indígena de sociabilidade, sobre o qual eles também tinham direitos”.¹⁰⁸⁵

O esquema seguinte mostra onde estava localizado na hierarquia dos poderes a liderança do principal. O cargo inicialmente exercido na lógica ameríndia como apontou Ângela Domingues, no Amazonas oitocentista, passou a ser exercido por homens não indígenas, isso muitas vezes fez com os indígenas se rebelassem a um “outro” está exercendo um poder que era seu. O fato de haver um capitão principal não indígena, não aboliu o poder indígena do

¹⁰⁸⁴ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Quarta-feira, 12 janeiro de 1859. Expediente do Governo da Província de 26 de agosto de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

¹⁰⁸⁵ HENRIQUE, 2018. op. cit. p. 116.

principal, cargo que dentro das comunidades existia e continuava a existir. A seguir, o esquema mostra essa relação:



Ligado à presidência, o principalato no oitocentos se subdividiu entre índio principal e capitão principal. Ambos poderes transitavam e, possivelmente mantinham relações, amizades, inimizades e dependências. É sagaz a relação entre o principal indígena com o não indígena, por meio dessa sagacidade, a manutenção e recebimento de “brindes” era uma constante entre os aldeamentos, e no aldeamento ambos atuavam na mesma lógica, mas com fins diferentes, e na província eles performavam como líderes! Havia um jogo, uma cumplicidade, ao propor as “homologias de procedimentos e as imbricações sociais”, Michel de Certeau nos diz que “artes de dizer” se ligam as “artes de fazer”, assim, os índios principais e os capitães principais atuavam nas “mesmas práticas se produziram ora num campo verbal, ora num campo gestual; elas jogariam de um ao outro, igualmente táticas e sutis cá e lá; fariam uma troca entre si [...]”¹⁰⁸⁶, e nessa troca entre si, os indígenas atuavam para angariar àquilo que suas comunidades necessitavam.

Tudo parecia convergir para o grande objetivo que era conseguir trabalhadores! Como apontamos no capítulo sexto dessa tese, o trabalho indígena era força motriz da província: tudo era feito para alcançar esse trabalhador e utilizar em tudo sua mão de obra. O capitão principal também era um dos responsáveis para angariar “índios trabalhadores” e fazê-los ir a Manáos atuarem como trabalhadores, aqui entrava em cena o diretor geral das obras públicas que recebia e dividia os trabalhadores em diferentes ofícios.

¹⁰⁸⁶ CERTEAU, 2012. op. cit. p. 142.

Em ofício despachado em 25 de janeiro de 1858, ao Principal da aldeia de Boa Vista de Manapurú [sic.],¹⁰⁸⁷ a presidência fez saber:

Officio

Dito - Ao Principal da Aldêa da Boa Vista de Manapurú.[sic] O Exm. Snr. Presidente da Provincia manda accuzar a recepção do seo officio de 14 deste mez, e louvar a Vmc. pela promptidão com que remeteu os dez Indios de sua Aldea para o serviço das Obras publicas d'esta Cidade, e recommendar-lhe que, pode assegurar aos Indios de sua aldea, que, os que vierem para o serviço serão bem tratados, e despedidos no fim de dois mezes, depois de pagos; e que tanto que ahi appareção os de nomes João Velho, Fenando Domingos, e Martinho Jozé que se evadirão do mesmo serviço no dia emmediato ao em que nele entrarão, os reenvie á esta Capital.¹⁰⁸⁸

Esse muito possivelmente era um capitão principal. Destaco a solicitação expressão no ofício do presidente em angariar indígenas para o trabalho, tudo como apontamos anteriormente na província dependia da mão de obra indígena, e esse cargo de capitão principal, uma patente, na verdade, parecia ser mais uma tentativa de conseguir “desce-los” a capital para serem trabalhadores. É interessante pensarmos que no locus provincial as funções relativas ao “problema do índio” eram ambivalentes: como ocorria na diretoria geral dos índios, tudo que envolvia os indígenas gerava uma série de ocorrências que contradiziam ordens já estabelecida, o problema em si não eram os indígenas, mas a falta de organização da administração do trato com os mesmos.

E as fugas eram constantes. A cada leva de indígenas levados a capital, muitos se evadiam e fugiam deixando os ofícios que iam sendo inseridos. E cabia a esse capitão principal remetê-los a cidade novamente. Em ofício remetido ao Capitão Principal da aldeia de Manaquiri, o presidente da província determinou que esse capitão reenviasse ao “serviço das Obras Publicas d'esta Capital os Indios de nomes Manoel Guadencio, e Felipe Martins, que se evadirão das ditas Obras no corrente mezm devendo ter igual procedimento com aquelles que d'ora em diante se apresentarem sem a competente guia do Director das Obras Publicas”. E, também direcionou a mesma solicitação “ao Principal de Manapurú sobre os Indios de nomes Francisco Bernardo, Izidoro Luiz, Ludivico Florencio, Diogo Alexandre, e Manoel Antonio de Jesus”.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸⁷ Possível erro de grafia. É conhecida e apontada em diferentes fontes do período, e ainda hoje existe como município Manacapuru.

¹⁰⁸⁸ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 10 de setembro de 1859. Expediente do Governo da Provincia de 25 de janeiro de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

¹⁰⁸⁹ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 22 de outubro de 1859. Expediente do Governo da Provincia de 16 de fevereiro de 1859. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

Nessas fugas, temos exemplos do que apontei anteriormente sobre o papel da liderança do principal, não bastava “querer ser Principal”, ou “ser indicado pela presidência”, para ser principal era preciso ter apoio dos demais indígenas. Nesse sentido, é provável que o capitão principal era em suma um não indígena que se infiltrava no seio destes na tentativa de “amansá-los” nos dizeres da época e agrega-los no trabalho. O capitão principal era o principal perante a província, não perante aos indígenas, as fugas dos trabalhos na capital, apresentam essa falta de amizade, inspiração e cordialidade dos indígenas para com esse líder.

As requisições do título de principal junto ao presidente de província eram constantes. Entre 1854-1862 catalogamos 18 solicitações das quais todas foram prontamente respondidas, uma ou duas foram designadas a verificar a habilidade. Em 07 de novembro de 1860, Acará Francisco Luiz que já atuava como principal dos mura do Bahetas foi agraciado com o “título de principal dos índios muras do Bahetas”.¹⁰⁹⁰

Havia uma dicotomia, reitero entre os “tipos de principal”. O principal, líder indígena era reconhecido pela província com o título, a ordem era de conceder o título. Já o capitão principal, tinha uma patente, era-lhe dado um cargo quase que militar, a patente lhe outorgava poderes no trato com os indígenas. Eis mais uma peculiaridade do fracassado sistema de catechese e civilização dos índios no Amazonas.

A liderança do “índio” principal era a liderança prática, ativa. O principal era aquele que ouvia e tentava resolver problemas diários como necessidades temporais, situações de conciliação, mas também era um dos alicerces nos momentos de guerra e de conflito. Era o principal que articulava os guerreiros, pensava junto com o grupo as estratégias de defesa e salvaguarda.

No dia 02 de junho de 1862, o presidente da província encaminhou ofício ao diretor geral dos índios solicitando informações sobre um caso de espoliação que ocorrera no forte de S. Gabriel. Um homem chamado Belarmino de França Luiz, praticava “factos de violência [...] contra a liberdade de algumas [sic.] índios da aldeia – Taracuhá.” Esses fatos e atos foram apresentados ao senhor José Joaquim Palheta, comandante que representava o diretor dos índios dos rios Uaupés e Içava, que nada fez para resolver o problema. A informação dos atos de

¹⁰⁹⁰ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Quarta-feira, 14 de novembro de 1860. Expediente do Governo da Província de 07 de novembro de 1860. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

violência foi dada ao comandante, e chagaram ao presidente por intermédio de uma denúncia “uma queixa do principal da mesma aldeia Ciriaco Pedro”.¹⁰⁹¹

Assim como Ciriaco Pedro, muitos índios principais iam aos diretores e aos presidentes solicitar a resolução de problemas, violências e agressões que sofriam. Neste exemplo, vemos que o encaminhamento do presidente se deu mediante a solicitação do indígena. Nisso reside uma das principais diferenças entre o capitão principal e o índio principal: o trato e a relação com a presidente da província. Se por um lado, o capitão devia obediência e cumprimento aos mandatos do poder provincial, o índio principal, necessariamente não o devia.

No ano de 1862, a presidência remeteu ofício ao chefe de polícia em reposta a um ao ofício de número 488. Este ofício, trazia uma queixa reduzida da queixa feita pelo principal da aldeia do Lago Mamiá contra o diretor da mesma aldeia. Segundo informações colhidas pela presidência junto ao diretor geral dos índios, o homem “Antonio Mauaná não é o director da referida aldeia, cumprindo que s. s. averigue os factos que deo motivo a referida queixa exigindo informação a respeito, da autoridade do lugar”.¹⁰⁹²

No exemplo acima temos mais uma denúncia apresentada por um índio principal contra abuso de poder dentro do aldeamento. As denúncias dos principais constituem assim instrumentos de informação sobre o funcionamento fracassado da *catechese e civilização*. É salutar vermos nessas denúncias a liderança indígena, e a percepção de que as atrocidades, desvios, descuidos e espoliações eram contrárias as promessas feitas, e os indígenas sabiam disso, é perceptível também as múltiplas sensibilidades indígenas de se reportar a uma autoridade provincial a fim de expor uma situação que contrariava a ordem e funcionamento da administração pública. Vemos nisso, uma ambivalência política indígena.

O índio principal, se comprometia sumariamente com seu grupo étnico, e a eles devia atender as demandas e solicitar diretamente à presidência, que quase sempre atendia seus pedidos e lhes brindava com presentes.

Os presentes dados às lideranças indígenas da província tinham um duplo significado, dependendo da perspectiva de quem os visse. Na lógica não indígena esses brindes eram “quinquilharias, coisas sem valor ou relevância”, mas na perspectiva indígena eram elementos necessários a diferentes atividades diárias, inclusive como “moeda de troca”. Os “presentes de

¹⁰⁹¹ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Quarta-feira, 10 de setembro de 1862. Expediente do Governo da Província de 02 de julho de 1862. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

¹⁰⁹² JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 29 de outubro de 1862. Expediente do Governo da Província de 28 de agosto de 1862. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

brancos”, como apontou Márcio Couto Henrique, eram assim necessários não apenas para atrair os indígenas ao aldeamento ou chama-los a “civilização”, como faziam os “pacificadores”, porém objetivavam “manter os índios satisfeitos e dispostos a continuar submetidos ao missionário ou ao Diretor Parcial”.¹⁰⁹³ Ainda com o referido autor, concordo que:

O fato de que eram os principais ou tuxauas que se dirigiam ao presidente da província pode ser indicativo da perspicácia indígena em perceber que a voz de suas lideranças teria maior peso na hora de negociar brindes em troca da “promessa” de descimento de todos os habitantes das aldeias. Quando isso ocorria, os presidentes da província acreditavam que as promessas dos índios tinham mais chances de ser concretizadas. Nesse contexto, convém lembrar que a província do Amazonas acabou de ser estabelecida, de certa forma facilitando o acesso de muitos grupos indígenas, que antes precisavam se deslocar até Belém.¹⁰⁹⁴

A liderança indígena no Amazonas provincial era assim direcionada a partir de percepções e atuações desses líderes junto ao mundo não indígena. Nesse contexto, o papel do principal convergia para ser o “porta voz”, aquele que falava em nome do grupo, aquele que representava o grupo! O fato de falarem diretamente com o presidente provincial, mostra certo poder de representatividade. Interessante pensar essa liderança num regime que tutelava ou pretendia tutelar os indígenas.

Marta Amoroso, ao analisar a tutela dos indígenas apontou que o governo imperial cessava o compromisso de tutela à medida que se dava por cumprido o projeto de civilização. Todavia, a desativação de um aldeamento não representava formalmente “ter o índio integrado à sociedade nacional, como previam os legisladores, mas, sim, que a população daquele aldeamento poderia ter se deslocado para outro núcleo de catequese e civilização mais bem provido, mais seguro, exclusivo da etnia”.¹⁰⁹⁵ Os indígenas procuravam outras formas de se estabelecer, quer fosse rumando a outro aldeamento como apontou a referida autora, quer fosse se estabelecendo no caso do Amazonas, cada vez mais na hinterlândia em lugares pouco conhecidos ou visitados pelos não indígenas. Nesse sentido, os principais também atuavam como condutores e organizadores a essas novas realidades nas quais seu grupo se envolvia.

Na segunda metade do século XIX, o Principal era uma espécie de organizador, responsável pela convivência no interior do aldeamento, e, um elo de comunicação com o mundo exterior – a diretoria geral de índios -. O cargo de Índio Principal, como apontei, era parte da organização ameríndia. No período colonial, se tornou um título dado àqueles que se

¹⁰⁹³ HENRIQUE, 2018. op. cit. p. 137.

¹⁰⁹⁴ idem. p. 135.

¹⁰⁹⁵ AMOROSO, Marta. Crânios e cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX. Revista de História da FFLCH -USP, Nº 154, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19024>.

comprometiam com as ideias da lógica e doutrinação cristão, e, “ajudavam” ou não, os não indígenas nesse processo. O título era envolto numa aura quase que mágica na qual a posse de um vestido, o “hábito de Cristo”, concedido ao principal lhe outorgava certa autoridade e liberdade. Durante o Amazonas Imperial, o principalato se tornou mais um título de distinção de contato: não se tinha estabelecido critérios como outrora para designação de um principal, mas certamente o domínio e fluência da língua portuguesa era ponderado; o que esboçamos aqui foi uma síntese do poder do principal, que residia, no século XIX em conversar, dialogar e representar os interesses do seu grupo junto à presidência da província.

Juntamente com os pajés e os principais haviam aqueles que exerciam o poder político em sua maior representatividade e simbolização. Esses eram os tuxauas.

9.3: Tuxauas e caciques e os senhores da política: relações, discussões

*“Líder, o chefe, o mestre, peara
Donos das terras, conselho das guerras
Fala, ensina o conto do tronco da tribo
É o líder geral
Pano, Karib, Tupi, Aruak, Jê, Arikeme
É taba, ocará, aldeia, fogueira sob a Lua cheia
Tuxaua vai dançar
Tuxaua ê ê ê
Tuxaua ê
Tuxaua ê ê ê
Tuxauas!”*

Toada Dança dos Tuxauas, Rarilson Nascimento /
Moisés Colares / Franck Azevedo
Boi Bumbá Caprichoso, 2019.

Ao falarmos da liderança indígena, sem dúvidas, a figura do Tuxaua é a que melhor sintetiza e expressa a organização, o diálogo entre os indígenas e os não indígenas. A política do tuxaua residia, reside no poder de guardar as memórias e a sabedoria da aldeia. Para os povos indígenas, o tuxaua é quem representa a aldeia e a etnia em contatos com outros povos, além de ser o responsável por negociações com não indígenas. Nas idiossincrasias e organizações indígenas, a função tem de ser hereditária, tradicionalmente, sendo a família de tuxauas uma casa de longos tempos.

Esse poder de relação do tuxaua com os líderes não indígenas, o presidente da província, o diretor geral dos índios, e até mesmo com o diretor das obras públicas e com o chefe de polícia são presentes em demasiadas fontes cotidianas, oficiais e mesmo no relato dos viajantes.

Requerimentos de batismos aos menores indígenas. No seu apontamento sobre o estado da província logo após sua instalação e tomada de posse, o presidente provincial Tenreiro Aranha, disse que ao chegar em Villa Nova, primeira Freguesia à entrada do Amazonas, vindo a partir do Pará, foram recebê-lo os Principais Chefes (Tuxauas) da Nação Maués, residentes no rio Maturú, e a ele expuseram, “que grande parte de seus filhos ainda não tinham o primeiro sinal e nome de Christãos, que todos desejavam ter, e pedião que se lhes permitisse o baptismo em Villa Nova, que era o lugar mais proximo d'aquelle de suas habbitações”.¹⁰⁹⁶

Pelo misto de hesitação contido nas entrelinhas do relato da visita do presidente a Villa Nova, é perceptível as desídias dos missionários e sacerdotes, bem como os conflitos para com os indígenas da região, ao ponto de esses optarem e solicitarem a realização de sacramentos em Villa Nova, o pedido foi atendido. Continuando, o presidente afirmou que “aos Principaes de um e outro lugar dei Patentes e brindes e palavra de que iria visitar a Povoação de uns, e designar o sitio em que os outros querem assentar de novo a sua”.¹⁰⁹⁷

Em ofício encaminhado ao vigário geral da província em 16 de junho de 1858, o presidente informou-o:

Dito-- Ao vigario geral da provincia. Informado por um tuxaua do Japurá, que o vigario de Teffé exige dos Indios, por por cada baptisado 1920 reis, o que é não só contra a tabella, como em prejuizo da religião, dificultando chamar-se ao gremio do christianismo os pobres Indios; convem que V.S. indagando de taes factos dê as providencias necessarias, para que cesse semelhante abuso.¹⁰⁹⁸

O tuxaua informou diretamente ao presidente de uma ocorrência, ou melhor de um abuso contra a ordem que se queria implementar na província. As constantes queixas contra “certas exigências” para serem e/ou terem acesso ao batismo, praticado pelos sacerdotes, freis e missionários mostram que os indígenas sabiam a que ordem e estilo deveriam se dar os batismos, e, ao requerem ao presidente, autoridade máxima provincial, estavam mantendo uma relação, uma política entre líderes. Evidentemente, os não indígenas também sabiam articular essa relação com os tuxauas.

¹⁰⁹⁶ RELATORIO que, em seguida ao do Exmº Snr. Prezidente da Provincia do Pará, e em virtude da Circular de 11 de Março de 1848, fez, sobre o estado da Provincia do Amazonas, depois da instalação della, e de haver tomado posse e seu 1º Presidente o Exmº Snr. João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha. Amazonas: Typ. de M. da S. Ramos, 1852. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>. p. 19.

¹⁰⁹⁷ idem. p. 20.

¹⁰⁹⁸ JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Quarta-feira, 06 de outubro de 1858. Expediente do Governo da Provincia de 16 de junho de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=>

Os tuxauas do Rio Negro e as relações com o naturalista Alfred Wallace. Quando Alfred Wallace subiu pela primeira vez o rio Uaupés, no segundo semestre de 1850, encontrou naquela região um grupo de indígenas que se adornavam com um colar que continha uma pedra que chamou sua atenção. O naturalista indicou que se tratava de uma espécie de “quartzo imperfeitamente cristalizado”. O que mais interessou a Wallace era como que os indígenas conseguiam furar precisamente tal pedra a fim de pendurá-la numa corda. Os indígenas disseram que levavam anos para se concluir tal trabalho. O tuxaua daquela região utilizava um adorno com uma pedra diferenciada, esse colar, era uma espécie de distintivo da autoridade daquele tuxaua, segundo o viajante:

Todavia, deverá consumir-se um tempo muito mais longo para furar-se a pedra que o *tuxaua* usa, como símbolo de sua autoridade.
Essa pedra, geralmente, é de maior tamanho, e fica em sentido transversal sobre o peito. [...]
Essas pedras são trazidas de uma grande distância, rio acima, provavelmente de bem perto das cabeceiras do rio, na base dos Andes.
Elas são, por isso mesmo, muitíssimo estimadas e valiosas, e raramente se pode induzir os seus proprietários a vendê-las ou a separar-se delas.
Difícil mesmo é conseguir-se adquiri-las dos chefes.¹⁰⁹⁹

O viajante não conseguiu adquirir uma das pedras que o tuxaua utilizava. Nesse sentido, o simbolismo do distintivo era pessoal, intrasferível e de posse do tuxaua. Havia uma mística do poder no uso daquele colar.

Em Anana-Rapicônia, Wallace observou durante muito tempo e descreveu as práticas dos indígenas daquela localidade do Uaupés. Ali, como apontei anteriormente, se realizavam os festivais, os dabacuris, num destes Wallace se fez presente. Naquela oportunidade, o viajante conseguiu comprar um “bem ornado *murucu*, a principal insígnia do *tuxaua* ou chefe. Tinha ele grande estima por esse ornato, a troco do qual eu lhe dei um machado e um facão, de que estava precisando”.¹¹⁰⁰ Presumo que os pajés do Uaupés naquele momento utilizavam itens, adornos e acessórios para se diferenciarem uns dos outros. Eram símbolos de poder.

Seguindo viagem subindo o Uaupés, em Jauareté, o viajante foi ter com o tuxaua da aldeia. De acordo com o relato, a maloca do tuxaua era “um edifício imponente, de 150 pés de comprimento, 75 de largo e cerca de 25 de alto. O seu teto e todo o seu vigamento superior estão pretos como azeviche, enegrecidos pela fumaça que se desprende dos fogões, já desde muitos anos”. Havia ainda 12 casas, residências de outras famílias que ali formavam uma pequena

¹⁰⁹⁹ WALLACE, 2004. op. cit. p. 352.

¹¹⁰⁰ idem. p. 356.

aldeia. A aldeia era circundada por pupunheiras, cujo fruto era parte da alimentação dos moradores. No momento da visita, era o “tempo da pupunha”, e os frutos estavam amadurecendo. Sobre o tuxaua, Wallace escreveu: “o *tuxaua* era um homem que parecia algo um tanto respeitável e trajava calças e camisas, que veste especialmente em honra dos visitantes brancos”.¹¹⁰¹

O acompanhante do naturalista, o senhor L., afirmava que aquele tuxaua era “um dos maiores velhacos daquelas beiras de rio; nele não se podia fiar e ninguém queria experimentá-lo, porquanto ele faz como os outros índios, que recebem mercadorias adiantadamente. Regozija-se muito com o seu nome de Calixto”. Entendo que Calixto não era “velhaco”, porém era sábio, inteligente, sabia como agir no “mundo branco”, mundo este cheio de “espertalhões” que importunavam e tentavam usurpar os indígenas. Calixto, como os demais tuxauas, sabia ser diplomático, a ponto de segundo naturalista agradá-lo “pelo seu ar bondoso e maneiras algo um tanto delicadas e pacíficas”.

Dizem que possui grandes riquezas em penas e dentes de onças, produto de suas guerras aos *macus* e outras tribos de diversos tributários do rio Uaupés.

Ele não gosta, porém, de mostrar esses objetos aos “brancos”, pelo receio de ser obrigado a vendê-los.

Além da maloca, fiquei também muito satisfeito por ver ali um caminho largo e bonito, que nos levou, através da floresta, até a algumas roças de mandioca.¹¹⁰²

Possivelmente Calixto já havia sido enganado, roubado por não indígenas, e sabia resguardar seus bens, e preferia não os mostrar aos “de fora”. Tudo perpassava pelo consentimento do tuxaua. Wallace contou ainda que certa vez, no Uaupés pediu ao tuxaua para ver as “danças tradicionais” deles. Após o preparo do caxiri, o tuxaua se reuniu com o sr. L. intérprete e acompanhante de Wallace, e o próprio Wallace a fim de explicar as danças. Após, o viajante finalmente pôde contemplar as danças. E tomou do caxiri, a ponto de muito agradar “à mulher do *tuxaua*, esvaziando a cuia que ela me ofereceu e dizendo-lhe, então, que a bebida estava *purangaretê* (“excelente”)”.¹¹⁰³

Em síntese em todo o percurso de Wallace no Rio Negro, este contou com os tuxauas, e estes conviveram, conversaram, e trocaram experiências sobre a Amazônia. Nesse sentido,

¹¹⁰¹ idem. p. 362.

¹¹⁰² ibid. loc. cit.

¹¹⁰³ ibid. p. 377.

aponto a atuação política, diplomática dos tuxauas, eles os “senhores da mata” eram quem recepcionavam e designavam se o estrangeiro era bem vindo ou não em suas terras.

No expediente da sexta-feira, 28 de maio de 1858, o presidente da província Francisco Furtado, encaminhou um ofício respondendo a solicitação do diretor dos índios no qual comunicava que após esse diretor ter recebido o “índio Bernado tuxaua da Aldea de Nazareth”. Ao que parece, o tuxaua João Bernardo foi ter com o diretor dos índios e solicitou algumas benesses à sua comunidade, Nazareth. Embora tivessem permissão de distribuir brindes e agrados aos indígenas, o diretor geral quase sempre procurava consultar o presidente provincial, fazia parte da política e da “manutenção de seu posto”. Após encaminhar as solicitações ao presidente, este viu a necessidade que havia de “brinddarem-se os indigenas para chamal-os ao gremio da sociedade civilisada”. Continuando, o presidente achou conveniente “dizer-lhe em resposta que pelo Dr. Marcos Antonio Rodrigues de Souza Juiz Municipal e Delegado de Policia do Termo, que para ahi segue, remetto alguns brindes para serem destribuidos pelos Directores do Içana e Uaupés”.¹¹⁰⁴

Na manhã da quinta-feira de 03 de fevereiro de 1859, em ofício dirigido ao diretor geral de índios, o diretor das obras públicas comunica a ausência dos trabalhadores no serviço das obras. O indígena Jose Fidelis, oriundo do Manaquiry, e os companheiros Januario Manoel, Florianno Firmino, Veloso José e Jose Campos, estes vindos do lago Acará, tinham ambos voltado para o Lago Acará acompanhados “com o respectivo Tuxaua”. O diretor das obras pedia ao colega diretor de índios para “expedir suas ordens para que no caso de “que appareção sejam reenviados á esta Capital”.¹¹⁰⁵

O tuxaua era um líder que agia nessa lógica: atendendo e defendendo os interesses políticos dos seus, solicitando benfeitorias e gêneros ao bem-estar de sua aldeia. Pensar o tuxaua como líder, é ver nesse seu perfil político, era um sábio, um político, um guia que diferente do pajé que curava, o tuxaua apaziguava, encaminhava. A liderança dos tuxauas era a sapiência, a comunicação, a articulação intra e extra aldeia.

Quando Manduassú era tuxaua no entorno da vila de Silves, houve uma visita de um representante da província, o senhor Wilkens de Matos. O valente e diligente tuxaua foi incumbido pelo governo da província de “ir as altas florestas do Atumã buscar a tribu de gentios

¹¹⁰⁴ JORNAL Estrella do Amazonas. N. 314. Sabbado 21 de agosto de 1858. 19º trimmestre. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=>

¹¹⁰⁵ JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 401. Quarta-Feira 5 de outubro de 1859. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=>. p. 1

denominada Chiparás”, apreço que esse empreitada chefiada pelo tuxaua Manduassú, tinha além de outros, mostrar a Wilkens “curiosidades” sobre o grupo Chipará.¹¹⁰⁶

Após uns dias, em excursão pelo entorno da Vila de Silves, na região do Nhamundá, o valente Manduassú, regressou “de sua nobre excursão, trasendo apenas alguns adornos dos referidos indios. Segundo informa não fez mais, porque os poucos indios que o acompanhava o desamparara a final”.¹¹⁰⁷

Jamais poderemos saber o que de fato se passou na cabeça do tuxaua Manduassú, pela diligencia, e sabedoria dos tuxauas podemos supor que o mesmo optou por não levar seus parentes sabendo que seriam alvo de uma análise predatória. Ora, um representante da província queria ver os chipará, é presumível que estaria angariado indígenas “aptos” para o serviço das obras públicas. Essas visitas de representantes da província, o diretor geral de índios e/ou alguém da confiança eram rotineiras pois a constante necessidade da mão de obra indígena crescia. Manduassú, evidentemente percebeu o que de fato queriam “aqueles homens brancos”, e, poupou os seus, sabia também que sua palavra tinha validade e que, respeitariam aquilo que dissesse. Assim o fez. Ainda fez uma descrição na qual o redator descreveu do seguinte modo:

Pela descrição que faz Manduassú, do modo de viver d'aquelles indios, parece que a deusa Astréa filha de Jupiter e de Themis, que segundo dizem, se retirará da terra para o Céu, está ainda occulta entre essa gente. Com o tamborinho, a gaita e o inseparavel caixiry passam os dias e semanas com os corações inebriados de ingente alegria! Ainda bem que que [sic.] não são antropophagos!¹¹⁰⁸

Essa aparente diversão e liberdade descrita pelo tuxaua, possivelmente fez os interessados a optarem em procurar dispor de outro grupo uma vez que os Chipará não estariam “aptos” ao trabalho devido a seus hábitos e práticas. Assim agiam os tuxauas, com diligencia política frente ao exterior de suas aldeias. Pela liderança já apontada e confiabilidade depositada, muito provavelmente nenhum indígena se contrariaria em acompanhar o tuxaua Manduassú, podemos assim considerar que sua postura, sua decisão foi em detrimento de algo maior, mais favorável.

Os tuxauas do Rio Branco: conversas, solicitações e ações. Nos anos 1881, no período da construção da estrada do Rio Branco, o engenheiro Alexandre Haag, que citei anteriormente, teve algumas conversas com os tuxauas do Rio Branco, conta o engenheiro que numa conversa

¹¹⁰⁶ Possivelmente se tratava de um grupo de Hixkaryana, que residiam próximo a localidade referenciada.

¹¹⁰⁷ *idem.*

¹¹⁰⁸ *idem.*

com o tuxaua da região, este lhe relatou algumas das espoliações aplicadas a sua maloca: “mandou-se á maloca dos indios para, em nome do Governo, obrigar-os a vender os seus generos; dando-lhes em pagamento por um paneiro de farinha - um nichel de 200 reis; por uma mão de milho - um copo de cachaça, e por uma gallinha - seis alfnetes”!¹¹⁰⁹ Essa conversa com o tuxaua causou certa raiva e indignação no engenheiro que se viu diante de uma das muitas discrepâncias que ocorriam cotidianamente nas aldeias indígenas. Porém, mesmo com tamanha sensibilidade, Alexandre Haag propôs em sua denúncia que o governo deveria providenciar para tal conter tal abuso o “quanto antes um missionario honesto e dedicado, que os possa tomar debaixo da sua protecção, desenvolvendo nelles o gosto e amor do trabalho e ensinando-lhes a moral pelo exemplo, sobretudo”. E continua afirmando que somente assim o governo conseguiria criar novos centros agrícolas e “aproveitará um dia os serviços desta população immensa, que entregue á propria inexperiencia, a tantos seculos vagueia sem futuro”.¹¹¹⁰

Os tuxauas sabiam o que falar, a quem falar e quando falar. O exemplo da conversa do tuxaua do Rio Branco com o engenheiro Haag, é um dos muitos exemplos de como a sabedoria dos líderes indígenas eram postas em situações, conversas e relações cotidianas. Certamente, alguma coisa o tuxaua conseguiu após esse relato ao engenheiro.

No ano de 1888, aos finais do regime monárquico, a província realizou uma viagem ao Rio Branco e nas Missões do Rio Branco a fim de catalogar as potencialidades locais e, verificar a “questão indígena”. A fama de “mansos” dos wapixana e macuxi e demais grupos da região, imperava na oficialidade a ponto de questionarem o que os faltava de fato, para estarem “na senda da civilização”, e formarem “aldeamentos mais regulares”. Seria preciso, segundo o relator, o então presidente da província Coronel Pimento Bueno, que se efetivasse a ação administrativa “com uma policia especial para protejer os selvicolas das violências de que são victimas, praticadas pelos regatões e outros individuos que os iludem e os dominão, ou quasi que os escravisão obrigando-os a trabalhos que não pagão”.¹¹¹¹ O presidente provincial decidiu:

No intuito de relacionar mais esses indios connosco e de animal-os a augmentarem e conservarem seus aldeamentos, convidei- *trez tuchauas ou chefes, para me acompanharem á Manaos; com elles quiserão vir mais trez indios e duas indias, uma d'ellas com um filho menor; que forão hospedados no Palacio do Governo durante 15 dias, onde mandei-lhes destribuir roupa e ferramenta para o trabalho de*

¹¹⁰⁹ JORNAL Amazonas. N.º. 655, anno XVI. Domingo, 27 de novembro de 1881. p. 01 Acervo da Hemeroteca Digital da BN. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=>.

¹¹¹⁰ idem.

¹¹¹¹ EXPOSIÇÃO COM QUE o Exm. Sr. Coronel Dr. Francisco Antonio Pimenta Bueno passou a administração da Provincia do Amazonas ao Exm. Sr. 2º Vice-Presidente T.^{te} C.^{el} Antonio Lopes Braga em 12 de junho de 1888. Manáos: Typographia do Jornal do Amazonas de Antonio Fernandes Bugalho.

suas roças; nessa ocasião entreguei aos referidos tuxauas as respectivas patentes, e assim voltarão satisfeitos para suas malocas, prometendo reunirem mais gente para se estabelecerem nos seus aldeamentos.¹¹¹²

Distribuir patentes a tuxauas era uma prática constate na Amazônia desde a colonização. A posse de um vestido, de uma insígnia ou mesmo de um papel dava certo poder e distinção ao líder indígena que passava a ser visto, inclusive pelos não indígenas como “alguém que se devia respeitar”.¹¹¹³

Ao que consta, a comitiva de indígenas do Rio Branco recebeu hospedagem e bons tratos em sua estadia na capital provincial permanecendo por 15 dias. O presidente da província ao longo desses dias conversou bastante com os tuxauas e demais membros da comitiva. Em sua fala destacou como outros a importância da catequese e se dizia esperançoso em aproveitar os serviços dos Frades Missionários que estavam na província a fim de direcionar os “selvicólas, para plantarem nessas almas incultas os sentimentos da fé, e da nossa Santa Religião”.

Todavia, nas conversas com os tuxauas e os que com estes foram a Manáos, o presidente destacou que recebeu do Rio Branco, de todos os seus habitantes “queixas mais amargas contra os Revdm.^{os} Missionarios que por lá andarão”, a decisão do presidente foi, tendo em vista os documentos apresentados “não exitei em mandar pela Policia preceder um inquerito – reservado - para que os referidos Missionarios se justificassem das acusações que lhes erão feitas, e a administração ficasse habilitada a cortar os abusos que erão apontados”, esses documentos foram apresentados pelos indígenas em reuniões com o presidente. Havia uma grande queixa sobre a cobrança dos sacramentos entre os indígenas e, o presidente encaminhou tais acusações a chefatura de polícia.

Possivelmente houve durante a estadia na capital uma intensa conversa e averiguação entre os tuxauas e o presidente da província. O bom trato, recepção por parte do governo visava estabelecer alianças, convencer que o “mundo civilizado” traria benesses aos macuxi e aos wapixana, era coercitivo. Por outro lado, os tuxauas conseguiam através dessa estadia

¹¹¹² idem. Os grifos são meus.

¹¹¹³ Ao analisar o principalato entre os indígenas na Amazônia Colonial, Almir Diniz de Carvalho Júnior apontou como mostrei anteriormente, que ao conseguirem a posse de um vestido, o “hábito de Cristo”, os indígenas logravam o colono e conseguiam sobreviver e circular em meio a hostilidade do cotidiano colonial. Havia na veste um valor simbólico de sobrevivência, o hábito também, destaca o historiador, protegia o principal, estava sendo repassado por hereditariedade, quem possuía o hábito, tinha certo poder/prestígio social. Márcio Couto Henrique, nos diz que mesmo não sendo previsto pelo decreto nº 245 da Catechese e Civilização, a distribuição de fardas entre os tuxauas e Principais era comum na Amazônia do século XIX, essa distribuição era motivada por uma distinção simbólica destaca o historiador, que fazia-se entre as lideranças indígenas bem como gratificação por seu serviço prestado à província.

apresentar suas queixas aos missionários, principalmente, e, também estabelecer laços e angarias materiais que necessitavam, possivelmente para a montagem e construção de suas malocas.

Pelo teor dos materiais solicitados, materiais de construção e uso em meios de carpintaria os tuxauas foram específicos em suas solicitações, que, segundo a observação ao fim dada pelo secretário interino do gabinete do presidente da província, o pedido deveria ser satisfeito “em triplicata para se distribuir pelos Tuxáuas” dois dos macuxi e um dos uapixana.

Na imagem seguinte reproduzo a lista dos materiais solicitados pelos tuxauas do Rio Branco extraído da exposição presidencial de 12 de junho de 1888.

Imagem 73: Relação dos instrumentos pedidos para serem distribuídos por cada um dos dous Tuxáuas da tribu dos Macuxis e um da tribu Uapixanas, que vieram com S. Exc. o Sr. Coronel Pimenta Bueno, Presidente da província, das malocas do Rio Branco

Relação dos instrumentos pedidos, para serem distribuídos por cada um dos dous Tuxáuas da tribu dos Macuxis e um da tribu Uapixanas, que vieram com S. Exc. o Sr. Coronel Pimenta Bueno, Presidente da província, das malocas do Rio Branco.

QUALIDADE	QUANTIDADE	OBSERVAÇÕES
Martellos	2	Sendo um grande e outro pequeno
Terçados (americanos)	12	N.º 7.
Enechó plana	1	
Idem curva	1	
Pregos (sortidos)	100	Sendo: 25 meia caverna, 25 forro e 50 meio forro.
Verrumas (sortidas)	6	Sendo aos pares, correspondentes às dimensões dos pregos.
Machadinha (americana)	1	
Machados	12	
Cavadores (ferros de cova)	6	
Serrote grande	1	
Idem pequeno	1	
Compasso	1	De carpinteiro.
Plana	1	
Formão plano	1	
Idem curvo	1	
Facas	12	
Enchadas	12	

Este pedido deve ser satisfeito, em triplicata para se distribuir pelos Tuxáuas acima mencionados, correndo a despesa por conta da verba—Catechese e civilização dos Índios— a que se refere o officio da Presidencia n. 84 desta data. Manaus, 1.º de Maio de 1888.—*Gentil Rodrigues de Souza*.—Secretario interino.

Fonte: EXPOSIÇÃO, 12 de junho de 1888

Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:

<http://ddsnxt.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

Essa “comitiva” de indígenas, no dia mesmo dia que tiveram suas solicitações, possivelmente atendidas, partiram em 01 de março de 1888, regressando a seu local de origem.

Quem esteve presente com esses uapixana e macuxi foi nosso interlocutor, Ermano Stradelli, o conde italiano que vivia “se aventurando no Amazonas” e naquela ocasião viajou até o Rio Branco, partindo de Manáos. A pequena flotilha era formada por duas canoas e um reboque. Uma era destinada aos aventureiros e comissários da província dentre os quais além do conde Stradelli estava Barbosa Rodrigues, essa canoa seria usada caso ocorresse algo com o vapor. Contudo a outra canoa atendia os cerca de dez indígenas citados anteriormente. Sobre esses indígenas:

Sono due donne, una maritata, l'altra ragazza, due tuxàua Macuxy, o loão e o Tapajuna, che ci serve di pratico, Mandù, marito di una delle due donne, e tre ragazzoni della medesima tribù, che vivono lungo le sponde del Tucutù e un tuxàua Uapixana, Roque, con un nipote, dei campi del Tucutù. I due tuxàua (capi) Macuxy si lasciano crescere i rari peli del mento, il Uapixana no. Le donne non sono brutte, anzi l' Idalina, la ragazza, può passare per una bellezza.¹¹¹⁴

A comissão dos macuxi e dos uapixana foi levada a Manáos, reitero, e depois foi levada de volta a suas aldeias, os tuxauas pareciam estar satisfeitos com a reunião e as benesses recebidas. O tuxaua uapixana Roque, morreu de maneira inesperada durante a viagem, no dia 27 de maio. Houve um misto de hesitação com relação a causa da morte do tuxaua, uns diziam que o mesmo estava padecendo de uma desinteria, outros que ele teria se afogado, mas Stradelli, meu informante pareceu não acreditar no afogamento. Afirmou que “*è però una delle tante morti orribili, che si danno in questo mezzo di vita, che è l'acqua*”.¹¹¹⁵ Após o misto das discussões se concluiu que o tuxaua caiu ao se segurar num galho podre de uma árvore e um cardume de piranhas o atacaram no momento em que seu corpo encontrou as águas. Contudo houve uma situação maior a ser resolvida: foi “*un Uapixana, che muore nella canoa di un Macuxy, è un capo che muore in una imbarcazione nemica*”.¹¹¹⁶

¹¹¹⁴ STRADELLI, Ermano. Rio Branco. Note di viaggio di E. Stradeli. *Bolletino della Società Geografica Italiana*, 3ª serie, vol. 3, 1889. p. p. 211, 212. Acervo da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:stradelli-1889-rio-branco>.

Trad. livre: “São duas mulheres, uma casada, a outra menina, dois tuxàua Macuxy, o loão e o Tapajuna, que precisamos como prático, Mandù, marido de uma das duas mulheres, e três meninos da mesma tribo, que moram junto as margens do Tucutù, e um tuxàua Uapixana, Roque, com um sobrinho, dos campos de Tucutù. Os dois tuxàua (chefes) Macuxy deixaram crescer os raros pelos do queixo, o Uapixana não. A mulher não é feia, pelo contrário Idalina, a menina, pode passar por uma beldade.”

¹¹¹⁵ idem. p. 251. Trad. livre: “No entanto, é uma das muitas mortes horríveis que são dadas neste meio de vida, que é a água.”

¹¹¹⁶ idem. loc. cit. Trad. livre: “um Uapixana, que morre na canoa do um Macuxy, é um líder que morre em um navio inimigo.” Parece ter havido um grande movimento e muita celeuma sobre a morte do tuxaua. Para os macuxi quem o matara foi o Canaimé, a encantaria/espírito mal que cuasa danos na terra, e traz a morte. As discussões entorno da morte do tuxaua Roque, foram longas entre macuxi, uapixanas e não indígenas ali presentes.

*Forse la fama della loro vendetta non giungerà mai a noi, la savanna o la selva ne saranno il selvaggio teatro, e il deserto ne conserverà impenetrabile il segreto. Il povero Roque era stato no minato ultimamente dal Presidente della Provincia dell'Amazzoni tuxaua generale degli Uapixana, e come tale oltre la patente portava con sè um uniforme di soldato d'artiglieria a piedi con galloni da capitano; e fu seppellito nel proprio uniforme, con tutti gli onori possibili, in modo da agire seriamente sulla immaginazione degli altri due tuxàua, che ci accompagnano.*¹¹¹⁷

A forma poética, idílica que o conde Stradelli apresentou acima para a morte inesperada, bem como as cerimônias do enterro mostra como de fato, os tuxauas eram pessoas respeitadas politicamente dentro da província, e como alguns receberam patentes militares e até mesmo uniformes. Roque uapixana havia a poucos dias recebido a nomeação de general pelo presidente da Província, e, naquela ocasião de regresso ao Rio Branco, o tuxaua levava seu uniforme de soldado artilheiro bem como seus galões de capitão. Stradelli nos diz que o tuxaua foi enterrado de uniforme militar havendo na cerimônia todas as “pompas” possíveis; o que acarretou pensamentos nos outros dois tuxauas macuxi que acompanhavam a viagem.

Durante o trabalho da Comissão dos Limites entre o Brasil e a Venezuela nos de 1882, um dos membros o sr. Dionisio de Cerqueira, em carta ao chefe da comissão pelo Brasil, informou o contato com os tuxauas dos macuxi e dos purucutu. Os homens da comissão parece que estavam tendo dificuldades no trânsito acachoeirado que se tinha naquele caminho, optaram por tomar como consultores os tuxauas, que melhor conheciam tal geografia. A missão estava sendo mui difícil, materiais estavam sendo perdidos, canoas naufragadas e outros infortúnios. Dionisio afirmou que “Dizem os tuxauas Macuxi e Purucutú que pelo Urariquerá as nossas canôas não poderão subir. Havemos de tentar todos os meios. Pelos tropeços que até agora temos encontrado calculamos os que surgirão para adiante. A viagem deve ser muito longa”.¹¹¹⁸

Todos esses exemplos, são histórias cotidianas de como os líderes indígenas, os tuxauas exerciam seus conhecimentos e diplomacia junto a uma prática política não indígena. Nesse sentido, estabelecer contato com os “de fora” era parte do papel do tuxaua. O poder exercido pelo tuxaua, parecia encoberto, mas na verdade, estava visível a partir do momento em que os não indígenas passavam a consulta-lo, como nos casos acima discutidos. Me aproximando do proposto por Bourdieu, penso o poder dos tuxauas como um poder simbólico, que “é necessário

¹¹¹⁷ idem. op. cit. p. 252. Trad. livre: “Talvez a fama de sua vingança nunca chegue até nós, a savana ou a floresta serão seu teatro selvagem, e o deserto manterá seu segredo impenetrável. O pobre Roque havia sido recentemente nomeado pelo Presidente da Província do Amazonas, Tuxaua general dos Uapixana, e como tal, além da licença, levava consigo o uniforme de soldado de artilharia a pé com galões de capitão; ele foi enterrado com seu próprio uniforme, com todas as honras possíveis, para afetar seriamente a imaginação dos outros dois tuxàua, que nos acompanham.”

¹¹¹⁸ JORNAL Amazonas. N.782, Anno XVII. Manáos, sexta-feira, 13 de outubro de 1882. Acervo da Hemeroteca Digital da BN. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=>.

saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido [...] com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.¹¹¹⁹ Essa cumplicidade, ou melhor, reconhecimento era dada pelos políticos que procuravam estabelecer alianças com os tuxauas, e assim estabelecer suas vontades sobre estes. Todavia, esses “não acreditavam” que um indígena também estivesse agindo com o mesmo interesse, só que reverso. Essa era a dinâmica do poder do tuxaua: agir no jogo do outro, mas obtendo sucesso para seu povo, eram as táticas.

Em alguns momentos, houve interferência do poder político de nomear tuxauas para certos grupos indígenas, essa prática parece ter aumentado nos primeiros anos da República. Na manhã de domingo de 18 de setembro de 1892, o Jornal do Amazonas publicou que o Presidente do agora Estado do Amazonas tinha resolvido nomear o “o índio Matheus Chrisostomo, Tuchaua da maloca de índios miranhas no Paranamery do cniary no rio Japurá. - Cumpra-se”.¹¹²⁰ Há na documentação diferentes nomeações de tuxauas sendo impostas pelos políticos a posteriori,¹¹²¹ muito provavelmente a proposta estava seguindo a mesma lógica que apresentei anteriormente com relação aos Principais; haveriam assim o tuxaua nomeado pelo governante e o tuxaua da tradição indígena em si.

¹¹¹⁹ BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. p. 7-8.

¹¹²⁰ JORNAL AMAZONAS. Manáos, domingo 18 de setembro de 1892. Part Official, administração do Exm. Sr. Dr. Eduardo G. Roberiro, expediente do dia 06 de junho de 1892. Acervo da Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=164992&ppagfis=229>.

¹¹²¹ Por estar fora do recorte temporal estabelecido para esta tese, não adentrei ao regime republicano e suas nuances no Amazonas. Utilizei o exemplo citado apenas para aludir que, possivelmente a liderança do tuxaua estaria ameaçada e, em modificação com as novidades políticas.

CAPÍTULO DÉCIMO

Um problema de polícia e ordem pública: a perspectiva indígena de atentados a não indígenas

Uma discussão pertinente aumentada no século XIX, foi o medo. A sociedade que se modernizava, se civilizava procurava culpabilizar “os incivis selvagens” dos males que os acarretavam. Esse discurso se intensificou a ponto de se tornar um problema de polícia e ordem pública. Todavia tais atendados e “maldades” partem de ações que necessariamente não era o delito, ou o gozo em “atacar o outro”. O pobre no século XIX foi constituído e classificado como classe perigosa. O historiador Sidney Chalhoub, em sua análise da derrubada do cortiço Cabeça de Porco, no Rio de Janeiro oitocentista, apontou que o pobre era visto pela elite, como sinônimo de banditismo, vícios, doenças, e tudo que remetia perigo foi a eles atrelado.¹¹²² O poder público construiu a classe pobre, como classe perigosa. Com os indígenas do Amazonas não foi muito diferente, pelo contrário, o discurso de que estes eram perigosos intensificou-se a medida de suas intervenções cotidianas.

Para a província do Amazonas, o discurso de perigo foi intensificado com as ações dos indígenas. Em muitas situações como mostrarei nesse capítulo, os indígenas resistiam, e ousavam em reivindicar seus direitos e preservar suas existências. Isso foi concebido no mundo não indígena como “violento, hostil, selvagem” e na maioria dos casos, era somente questão de defesa. Marilene Corrêa, afirma que a resistência indígena era uma forma de oposição aos valores vindos com a modernização, uma vez que, assim como na colonização, as lutas pelas terras, pela liberdade e pela segurança resumem-se pela “defesa do modo de ser do indígena, pela vigência de seus elementos culturais e pela independência de suas organizações societárias”.¹¹²³ O capítulo mostrará a perspectiva dos indígenas com relação as ações consideradas crimes. Não pretendo mostrar o sentido de causa/efeito, outrossim, procuro entender as motivações a vista dos indígenas, se foram vinganças, divergências ou reivindicações.

¹¹²² CHALHOUB, Sidney. *A Cidade Febril: Cortiços e Epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 20 *Et. Seq.*

¹¹²³ SILVA, Marilene Corrêa da. *O Paiz do Amazonas*. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/UNNORTE, 2014. p.p175 e 176 – grifos meus.

10.1.: Quando a paz da floresta era quebrada: os “crimes dos índios”

Era mais uma manhã de sol como as são as de maio no sul do Amazonas. Um grupo de Parintintim estavam como sempre faziam trabalhando em seus plantios, de mandioca e de outros gêneros, quando ouvem vozes e cortes em suas palmeiras. Alguém forasteiro estava ali. Prontamente, o grupo procurou verificar de quem se tratava; se tratavam na verdade, de outros indígenas, mura, possivelmente, que tiravam palhas daquele território a fim de utiliza-las em alguma necessidade. Não teve jeito, os parintintim atacaram os outros indígenas a flechadas, e um deles foi morto.

O caso chegou à presidência da província que encaminhou ao diretor da polícia que “fez pouco caso” do ocorrido apenas registrando em seu relatório o morto como vítima de homicídio, e a “normal selvageria dos índios”.

Naquele mesmo dia de sol, 23 de maio, também na Freguesia do Crato,¹¹²⁴ o senhor Amaro Mauricio Marques, relatou que um escravo seu foi assassinado nas matas, Nuno, um indígena que estava em sua companhia, foi quem foi considerado suspeito e terminou sendo capturado e entregue a justiça que pouco fez por averiguar os fatos. Na tarde de 14 de julho daquele 1864, no distrito de Manáos, um indígena de nome Manoel Antonio, “estando embriagado”, possivelmente, motivado por ciúmes “matou a Urçula Antonia. Foi preso e processado”, esse caso, foi a júri e ao averiguar os fatos, a condenação de Manoel foi inevitável. E, no Rio Purus, “o Indio Caetano, da tribu Mura, assassinou a outro de nome Marcos á flechadas. Sendo preso atirou-se em caminho ao rio, e afogou-se”.

Os anos 1860 e a intensificação dos “crimes de índios”. Todos os casos acima narrados, foram apresentados pelo presidente provincial o sr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha, ao findar seu mandato em janeiro de 1863.¹¹²⁵ A ideia de indígenas serem criminosos, cometerem atentados parece ter sido ampliada ao longo do século XIX na Amazônia. Em cada fala, em cada ação da polícia é sensível o discurso de que os indígenas eram perigosos, pois os relatos silenciam com relação as motivações que levaram os indígenas a reagir, na grande maioria dos casos, eles eram presos e iam parar nos relatos policiais como “delinquentes”, “bandidos”. O

¹¹²⁴ Criada através da Lei nº. 96 de 4 de julho de 1858, a Freguesia de São João Batista do Crato, foi transferida dez anos depois ao Povoado de Manicoré, no sul do Amazonas, as margens do Rio Madeira.

¹¹²⁵ RELATORIOS COM QUE o Exm. Sr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha presidente da provincia passou a administração ao primeiro vice-presidente exm. snr. Dr. Manoel Gomes C. de Miranda e com que o Exm. Sr. Dr. Sinval Odorico de Moura abriu a segunda sessão da Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas. Maranhão: Typ de [ilegível no documento], 1864.

caso do indígena Manoel Antonio, ocorrido em Manáos naquele 1862, aponta para algumas dimensões significativas sobre as vivências indígenas na capital provincial: primeiro haviam indígenas se estabelecendo na cidade, casando; segundo estavam realizando ofícios e convivendo nas sociabilidades, Manoel parecia estar embriagado. Terceiro e principal, entendiam o jogo legal e a cultura dos não indígenas a ponto de possivelmente assassinar Ursula motivado por ciúmes, e defesa de sua honra.

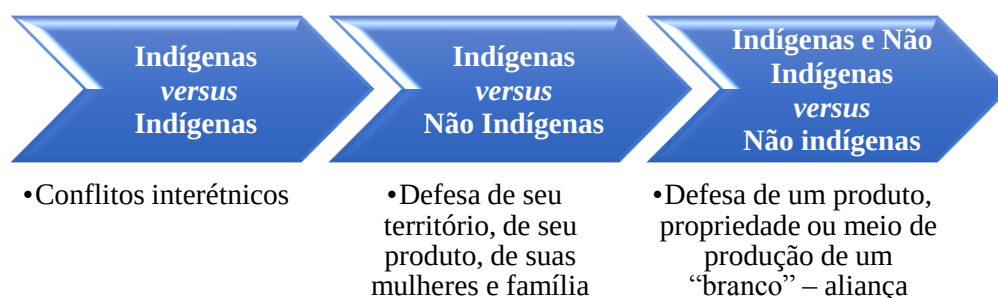
Na sexta feira, 01 de agosto de 1862, desde cedo o preto Luiz, a mando de seu “dono” Amaro Mauricio Marques, estava contestando com indígenas afim de convidá-los a prestar serviços ao seu senhor. Todavia Luiz foi assassinado a fechadas e os indígenas marcharam em fuga, e foram considerados delinquentes. Ora, Amaro Mauricio era proprietário de negócios naquela região, e, detentor de escravizados, provavelmente, não agia com cordialidade para com os seus. Tanto nesse caso, quando no do dia 23 de maio, citado anteriormente, vemos a relação de indígenas com escravizados negros. Essa constante do uso de indígenas e africanos era parte dos mundos do trabalho no Amazonas oitocentista, ao ponto de pretos estarem atuando como possíveis contratadores de indígenas. Isso não os fazia inimigos, pelo contrário, como apontou Patrícia Melo, “índios e africanos estavam juntos no mundo do trabalho e, além de espaços de moradia e confraternização, das rações de farinha e peixe, compartilharam castigos e punições”.¹¹²⁶

Na manhã de 22 de novembro, os indígenas de um grupo não identificado, uaimiri presumivelmente, mataram á fechadas no Rio Jauapery, Joaquim Galvão e seu escravo, Silvestre. Os dois homens estavam coletando ovos de tracajá numa das praias daquele rio. Ovos de tracajá eram uma das iguarias mais apreciadas pelos amazonenses, detê-los no período da desova era de grande valia. A fonte não informa que os dois homens invadiram terras indígenas e estavam se apropriando dos ovos que pertenciam aos indígenas do Jauapery. O “crime” não é entendido aqui como punição, ou vingança, mas como defesa de seu território, e de seus produtos, afinal o indígena é um ser pensante!

As vezes os indígenas eram vitimados inclusive por estarem a serviço dos brancos. A dimensão dos crimes de indígenas, na Província do Amazonas assumiam diferentes razões e diferentes agentes envolvidos. Destaco que a perspectiva, as razões de tais crimes terem sido

¹¹²⁶ MELO, Patrícia Maria Alves de. Índios e africanos livres nas obras públicas, Manaus, Século XIX. *Revista Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 13, p. 1-12, 2021. DOI: 10.5007/1984-9222. 2021.e79516. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/79516>.

cometidos, quase sempre não eram apresentadas nos registros oficiais. Esquemáticamente, haviam os seguintes “tipos de crimes de índios”:



Na lógica desse processo, cabe ressaltar que poucas vezes o indígena em si era ouvido, quando isso acontecia era para a vitimização do mesmo em detrimento de alguma perda que envolvia não indígenas, ou seja, nas relações de indígenas e indígenas *versus* não indígenas. Vamos exemplificar. Na tarde de 07 de dezembro de 1862, três membros de uma tropa que estava estacionada em Silvas [sic.]¹¹²⁷ desertaram e assassinaram o indígena Manoel com o intuito de “roubar uns objectos pertencentes ao commerciante Antonio Monteiro da Costa, que estavam sob a guarda daquelle Indio”.¹¹²⁸ Manoel estava em seu trabalho e foi assassinado. O discurso do presidente em seu relato foi de vitimização do indígena, o mesmo considerou que de todos os homicídios daquele ano, este tinha sido “o mais grave, e que revela summa perversidade, é o praticado no municipio de Silvas. É um attentado que a justiça deve punir severamente”.¹¹²⁹ Quanto aos demais homicídios, o presidente dissera que não seriam muito para estranhar pois indicavam a necessidade de se cuidar seriamente da *catechese e civilização* dos indígenas.

No ano de 1865, os atentados de indígenas pareciam permanecer e incomodar a segurança individual e de propriedade.¹¹³⁰ O presidente provincial Adolpho de Barros Lacerda, informou ao fim do seu mandato em 05 de maio de 1865 que os indígenas do Jauapery tinham

¹¹²⁷ Possivelmente se tratava de Silves.

¹¹²⁸ RPPAM. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha, 1864. op. cit. p. 08.

¹¹²⁹ *ibid.*

¹¹³⁰ Havia um item nos relatórios dos presidentes de província intitulado Segurança Pública e de Propriedade, ou Segurança Pública e Individual, ou ainda Comodo e Segurança Pública. Era parte de uma área maior intitulada “Tranquilidade Pública”, atrelada esta, a Polícia e sendo o chefe da polícia o responsável por seus encaminhamentos. Neste item, da segurança pública e da propriedade, figuram os diferentes delitos, atentados e crimes. Entre os anos 1860-1880, atos de indígenas começam a figurar as páginas dessa seção e, diferentes motivações podem ser lidas nas entrelinhas.

retornado a atacar de forma “atroz” os “pacíficos habitantes do lago Curinaú”. Possivelmente, se tratava de um grupo de waimiri.

A defesa de seu território. Em fevereiro daquele ano, um homem não identificado estava caçando, parece que como forma de lazer, adentrou a mata onde “foi assaltado por uma grande horda de índios Yauámerys, que o acabaram á flexadas, deixando estendido em um girão o cadáver dissecado, e carregando com os ossos do infeliz, para sem dúvida os converterem, como costumam, em gaitas e ponteiros de flexas”.¹¹³¹ Ora, a fonte silencia que o distinto caçador estava invadindo uma área ocupada pelos waimiri, a posse da terra indígena, na verdade sua invasão era quase sempre motivos de confronto pela defesa. Naquele mesmo fevereiro, “[...] dous rapazes ali moradores, commettendo igual imprudencia, foram accommettidos pelo mesmo gentio, vindo a perecer o mais moço, e escapando milagrosamente o irmão, apesar de frechado em cinco partes do corpo”¹¹³² esse caso foi tenso, as relações com os waimiri estavam cada vez mais tensas, o que levou naquela ocasião o presidente e o chefe da polícia destacar 15 praças e um oficial afim de proteger aos moradores do Jauapery. Porém, os waimiri habitam além da área, no interior e brenhas da mata circundante.

A imprudência dos não indígenas era apontada como a principal razão para os ataques ocorrerem, pois os caçadores se “aventuravam” a adentrar os territórios dos indígenas. A construção de uma territorialidade indígena é apontada por Anthony Seeger a partir da noção de conflito. Para este autor, existe um conflito entre a noção de terra indígena por parte da nação, dos não indígenas e a noção utilizada por algumas comunidades indígenas com o intuito de construir um território para sua “autodefinição contra a sociedade branca”.¹¹³³ Sendo assim, é interessante pensarmos o território como na lógica indígena onde se estabelece um espaço para definir sua política de delimitação e demarcação de suas terras, fornecendo aos indígenas uma poderosa articulação para defesa de suas terras. Evidentemente que para o período que pesquisei nesta tese, os sentidos de terra e território indígenas eram outros, o que fica explícito nas fontes é que os não indígenas sabiam que até onde poderiam se estabelecer em meio as terras habitadas pelos indígenas. Havia pela Lei de Terras de 1850, cláusulas e incisos que versavam sobre a posse e usufruto da terra aos indígenas no território do império. A própria política da catechese e civilização delegava ao diretor geral de índios a função da demarcação

¹¹³¹ RELATORIO COM QUE o Illustrissimo e Excelentissimo Senhor Dr. Adolpho de Barros Cavalcanti de A. Lacerda entregou a administração da Província do Amazonas ao Ill. e Exm. Sr. Tenente Coronel Innocencio Eustaquy Ferreira de Araujo. Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1865. Acervo: IGHA. p. 05.

¹¹³² idem. loc. cit.

¹¹³³ SEEGER, Anthony. *Conceitos em conflito: terras e territórios indígenas*. Ciências Sociais hoje. Rio de Janeiro: ANPOCS, n. 2, 1980. p. p. 294-303.

de terras para o aldeamento dos índios, sendo preferíveis aquelas próximas as suas “habitações naturais” que eram onde os indígenas já estavam. O que faltava na maioria das vezes era respeito à lei. Prosseguindo, na fonte, temos:

A autoridade, como disse de outra vez, quando tratei do mesmo assumpto, será sempre impotente para evitar estes tristes acontecimentos. A perseguição dos selvagens, meio que para isso acode a muitos, ainda lhes exacerbaria mais a natural braveza. Domando-a pelo influxo brando da verdadeira catechese é que se pouparão á humanidade essas scenas que tanto a enlutam.¹¹³⁴

Tudo segundo o pensamento das autoridades provinciais seria resolvido com a eficiente catequização dos indígenas. É importante perceber nisso que a catequese era montada, pensada como disciplinadora, formadora daquilo que Michel Foucault denominou de corpos dóceis¹¹³⁵ e, como tal, era nos crimes dos indígenas que encontraria a detenção, o ápice de sua atividade civilizatória.

Os waimiri sem dúvidas, como apontei anteriormente foram um dos grupos mais defenderam suas terras e suas culturas a ponto de terem sido eternizados como “índios bravios selvagens”. No ano de 1866, no dia 11 de fevereiro, “eles accornmetterão com flexas envenenadas os moradores do lago Curiuahú, resultando desse acto a morte de um filho de João Galvão, e ferimentos graves de outro”.¹¹³⁶ É interessante perceber, reitero que em nenhum momento se informa o motivo que fez com que os waimiri agissem daquela forma. Por detrás percebemos uma perspectiva indígena de guarda, de defesa daquilo que era seu. Esse sentimento de domínio sobre determinada região na Amazônia indígena é marca milenar da organização indígena, cada grupo, sabia e respeitava as terras de cada grupo, em tempos de guerras, o grupo vencido teria seu território tomado pelo grupo vencedor, mas essa lógica interétnica, não se aplicava ao “branco” que invadia.

Num significativo texto intitulado “Terras e Territórios Indígenas no Brasil”, Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro, analisaram como as transformações na relação com a terra, oriundas da tomada de posse, e do contato com a sociedade não indígena, tendeu a prejudicar a organização social e a identidade étnica de diferentes povos indígenas. Nesse

¹¹³⁴ RELATORIO... 1865. loc. cit.

¹¹³⁵ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Trad. de Raquel Ramalhete. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

¹¹³⁶ RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVINCIA Gustavo Adolpho Ramos Ferreira. Manáos, 5 de setembro de 1866. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>. Observação: o documento está sem a capa e sem o cabeçalho corriqueiro desse tipo de fonte, não sendo possível identificar a quem se dirigia o dito relatório. Presumivelmente, se dirigia a assembleia legislativa.

sentido, os autores mostraram que os termos terra e território mudam de sentido, variam de uma etnia para outra, uma vez que cada grupo indígena percebe a terra, o cosmo e o mundo de uma forma.¹¹³⁷ A posse da terra pelos indígenas eram seu direito, e eles sabiam disso.¹¹³⁸

Além de selvagens, antropófagos. Parece que o objetivo, era gerar pânico, ou uma repulsa completa aos indígenas. Um recurso utilizado nesse sentido, foi o uso do atributo “antropófago” a palavra “índio” na sessão dos delitos. Na manhã do domingo, 18 de março daquele 1866, Ramos Ferreira, informou que os wamiri “antropófagos, assassinarão à flexadas a João Sebastião de Castro, e Eduardo Pereira dos Reis, que andavam á pesca no rio Jauapery”.¹¹³⁹ O rio Jauapery era território deste grupo a bastante tempo. Se invertermos a lógica do discurso, vemos que o crime foi de quem invadiu àquela localidade.

Em agosto daquele mesmo ano, outro grupo também foi considerado como antropófago, foram os parintintim. Esse caso é peculiar pois mostra um conflito de indígenas versus indígenas. No caso apresentado, os parintintim teriam assassinado a três indígenas pertencentes ao aldeamento dos Turá,¹¹⁴⁰ no rio Madeira. O caso foi tenso, a ponto do subdelegado, inteirado dos fatos fez seguir em determinação dos indígenas que “dos mattos atirarão sobre a escolta; sendo repellidos pela mesma, resultou ficar ferido um indio, que fasia parte da escolta, e morto um antropophago, que trasia á cinta a faca de uma das vietimas”.¹¹⁴¹ O predicativo “antropophagos” utilizado na designação dos delitos acometidos pelos indígenas detinha uma

¹¹³⁷ SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Terra e Territórios Indígenas no Brasil*. Encontros com a Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, v. 12, 1979. p. p. 101-109.

¹¹³⁸ Se tomarmos como base a legislação indigenista ao longo da história da Amazônia, grosso modo, sempre houve, em termos legais a propriedade da terra aos indígenas. Não indo muito longe, no século XVIII, a Lei de 6 de julho de 1755, estabelecida pelo Marquês de Pombal, estabelecia entre outras coisas a garantia de terras reservadas aos índios: “[...] os índios no inteiro domínio e pacífica posse das terras ... para gozarem delas por si e todos seus herdeiros.” Segundo Patrícia Alves-Melo (2012, p.137, et seq.), com a publicação dessa lei, chamada de “Lei de Liberdades” de 1755, teve-se uma maneira de se estabelecer o poderio sobre a mão de obra indígena, à medida que, estes não se rendiam ao poder português, nesse sentido, o logro da posse da terra, estava condicionado ao fato de os indígenas atuarem nos serviços da colônia. A já citada Lei de Terras de 1850, também designava em seu discurso diferentes formas de posse e de concessão de terras aos indígenas do império. Para o Amazonas em particular, já na república, no ano de 1903, na administração de Silvério José Nery, no Tomo V, das Leis, Decretos e Regulamentos, há uma parte que trata das terras, é como se fosse uma Legislação das terras do Estado, no artigo de número 125, lemos: “As terras reservadas para aldeamento de indígenas ser-lhes-ão entregues em usufruto e não poderão ser alienadas enquanto o Governo, por ato especial, não lhes conceder o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização”. E os indígenas sabiam disso. Escrever história pela feitura dos indígenas é também perceber que eles sabiam o que estavam fazendo, havia uma organização. Os indígenas, assim, tendo esse direito assegurado, era imperativo sua luta por merecerem seu espaço nas matas da província, e também próximo as cidades e vilas. A luta por sua terra, muitas vezes, ao longo da história, representou uma barreira para o progresso. Devemos ter em mente que o indígena não praticava crimes, como pregava o poder público e a imprensa amazonense não se constituía um enfrentamento, mas uma luta para preservar seu direito, para que sua cultura pudesse ser manifestada, ou seja, o indígena lutava e luta por sobrevivência.

¹¹³⁹ RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVINCIA... 1866.

¹¹⁴⁰ Correspondem ao grupo dos Torá, falantes originalmente de uma língua pertencente à família Txapakura.

¹¹⁴¹ RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVINCIA... 1866.

representação de pavor: visava mostrar que estes indígenas “eram mais perigosos” que qualquer outra gente da região.

A definição “índios” no Dicionario Topografico, historico e descriptivo elaborado por Lourenço Amazonas e publicado em 1852, lemos: “são em grande parte antropófagos; não tanto pelo vício de comer carne humana, como por vingança de seus inimigos prisioneiros na guerra; porém os Maiurúnas são antropófagos em tal excesso, a não poderem justificar-se com sua mesma selvageria”.¹¹⁴² O autor definiu que os indígenas eram em grande parte antropófagos, e isso era um grande “ato de selvageria”, sendo os Mayoruna, os mais cometedores de tal ato. Historicamente e antropológicamente sabemos que essa generalização partiu de um pensamento equivocado uma vez que os grupos da Amazônia não eram majoritariamente praticantes da antropofagia, todavia no oitocentos, a ideia generalizada acerca dos indígenas tendia a vê-los como em maior parte, antropófagos.

Em 12 março de 1866, novamente na região do Rio Jauapery, indígenas, possivelmente waimiri, “assaltarão uma deligencia que expedira o missionario frei Samuel Luciani”, esse ocorrido reflete a não aceitação das políticas assimilacionista por parte dos indígenas, e, que estes, sabiam dos interesses dos missionários ao se instalarem em suas terras.

No distrito de Serpa, na tarde de 17 de março de 1870, uma quinta feira, Lourenço Custeio e seu filho Julio, juntamente com o cidadão João Antonio de Castro, mataram ao indígena do grupo mura, o senhor Manoel. Esse caso foi amplamente noticiado, e, pela pressão sobre o chefe de polícia, os assassinos foram presos e estavam sendo processados.¹¹⁴³ Havia uma latente vontade de verdade por parte dos administradores públicos com relação aos “crimes de índios”, nesse sentido, o historiador Marcos Luiz Bretas propõem que a elite se preocupava durante o século XIX, regado por um cientificismo, com as “as patologias sociais que se desenvolveram nas sociedades modernas”, nesse sentido, direcionou seu olhar para o comportamento daquilo que o referido autor denominou “pobres livres”. Aqueles homens e mulheres pobres, foram assim considerados como “indisciplinados, preguiçosos, imorais e tinham de ser transformados a fim de colocar a nação no caminho do progresso”,¹¹⁴⁴ esse

¹¹⁴² DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO... p. 151.

¹¹⁴³ RELATORIO LIDO pelo Exmº Sr. Presidente da Provicnia do Amazonas tenente-coronel João Wilknes de Mattos na sessão d' Abertura da Assembléa Legislativa Provincial, á 25 de março de 1870. Manaus: Typ do Amazonas de Antonio da Cunha Mnedes, 1870. p. 07. Acervo do IGHA.

¹¹⁴⁴ BRETAS, Marcos Luiz. O crime na Historiografia Brasileira: Uma revisão na pesquisa recente. O crime na historiografia brasileira: uma revisão na pesquisa recente. BIB, Rio de Janeiro, n. 32, p. 49-61, 2º semestre de 1991. p. 53.

discurso, assumiu um rigor muito maior em se tratando dos povos tradicionais da Amazônia, que além do mais, eram perigosos.

Um dos casos envolvendo indígenas melhor apresentado deu-se no dia 02 de setembro de 1870, quando um grupo de Juma matou um português chamado Cesario Jose de Mesquita e uma mulher nominada Emiliana que estava com o dito português, este era dono de uma feitoria, que possivelmente utilizava da mão de obra indígena de maneira indevida. Conta-se que esses Juma “roubaram muitos objectos que alli encontraram, e, decapitando os cadaveres das duas victimas, levaram as cabeças, que quinze dias depois foram encontradas na malóca dos mesmos antropophagos”.¹¹⁴⁵ O caso como um todo é repleto de omissões, e lacunas. Os juma ao arrancarem as cabeças e levarem consigo, estariam presumivelmente afrontando os munduruku, de quem eram inimigos, e, de quem adotaram essa prática de fazer troféus com cabeças degoladas.

O desenrolar do caso deu-se na região de confluência do rio Madeira com o Alto Rio Purus. O encarregado de averiguar a ocorrência foi o subdelegado do Alto Purus, Manoel Francisco da Rocha, que reuniu “todos os cidadãos que poudo encontrar, nacionaes e estrangeiros, e com imminente risco da propria existencia, atravessou densas matas e largos igapós, até descobrir a malóca dos selvagens”, chegando ao local, a comissão formada procurou atrair os juma, ao passo que foram recebidos com flechadas e sucessivos ataques, tendo o subdelegado e seus ajudantes, repelindo os indígenas, conseguiram assaltar sua maloca, e lá, “encontrou as mercadorias roubadas, como os craneos, já dessecados, das duas victimas, e mais um terceiro, que denotava ser de mulher e antigo”.

O ocorrido parece ter abalado a presidência da província; o ato apontado como “selvático, inesperado”, causou danos e trazia muitos problemas “não pequenos á industria extractiva, e, consequentemente, ao commercio, que se alimenta dos prejuisos productos”, pois, reitero, se tratava de um atentado a um feitor, por detrás do discurso de perigo, e de problema de ordem, havia também o problema econômico, o clássico discurso que os indígenas são “entraves ao progresso” que permanece até nossos dias. As fontes apontam que a haviam muitos trabalhadores atuando na região do Alto Purus, e que o “ataque” dos juma, teriam os dispersados. Podemos crer que dada as condições de trabalho na região, o fato apenas possibilitou aos trabalhadores se liberdade do que lhes era imposto.

¹¹⁴⁵ RELATORIO... 1870. loc. cit.

Mesmo o subdelegado e seus ajudantes tendo invadido a maloca dos juma, esses de fato, nunca foram pegos. A presidência organizou uma correria, uma excursão, todavia, sem resposta. Segundo a correspondência do presidente Wilkens, até a província do Pará manifestou ajuda e apoio a sua conduta na resolução do ato.

No ano de 1871, o chefe da polícia, José Antonio Rodrigues, em seu relatório, afirmava que a província gozava de certa tranquilidade, e que dado o “susto e receio que se espalhou em um ou outro ponto, pelo aparecimento momentaneo do alguma tribu de indios selvagens, promptamente se desvaneceu com a retirada destes, voltando os povos a seus trabalhos ordinarios.” E continuava afirmando que era provável que aqueles casos envolvendo indígenas e “sua selvageria” se tornariam cada vez mais raros em razão da catechese, que “se procura desenvolver com grande solicitude”.¹¹⁴⁶

Havia, presumo, uma formatação ideal a elaboração destes relatórios, tanto no relatório do chefe de polícia quanto no do presidente provincial, haviam casos em destaque, “mais notáveis” que eram mais detalhados e explícitos. Desses, quase sempre eram os que envolviam indígenas. Naquele ano, 1871, foram notáveis o ocorrido na tarde da quinta-feira 08 de junho, quando um indígena de nome Bernardo Francisco, armado com um cacete assassinou em Manaus a indígena “Joaquina de tal”. Após o registro da infração, Bernardo foi preso em continente, processado e condenado.

Outro notável daquele ano se deu 23 de outubro, quando um grupo de “indios selvagens Parintintins atacaram de surpresa no rio Madeira a barraca do Manoel do Nascimento, a quem mataram á flexadas, assim como a Jacintha de tal, cortando-lhes as cabeças o pondo fogo a barraca”.¹¹⁴⁷ Por fim, em dezembro de 1871, os waimiri atroari, no distrito de Moura “assaltaram” uma canoa de mercadorias que pertencia a um venezuelano chamado André Level, tendo sido ferido quatro tripulantes.

A grande contradição é que se acreditava que a catechese acabaria com todos os “problemas relacionados aos índios” na província, sem se quer estruturarem, de fato, uma política de trato com aqueles homens e mulheres. O que na visão do não do indígena era comumente apontado como “crimes de índios” eram, presumo mecanismos de ação, de chamar a atenção para algo que estava acontecendo contra a vontade daqueles indígenas.

¹¹⁴⁶ ANNEXO N. II: Secretaria da Polícia do Amazonas. 10 de janeiro de 1871, por José Antonio Rodrigues, o Chefe da Polícia. in: RELATORIO QUE A Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas apresentou no Acto da Abertura das Sessões Ordinarias de 1871, o presidente B.^{el} José de Miranda da Silva Reis. Manáos: Typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1871. Acervo IGHA.

¹¹⁴⁷ *idem*.

No pensamento ameríndio, teríamos então:



Pensar os atentados na lógica ameríndia é ver além de uma resistência, ou uma ressignificação, uma recriação, uma maneira de se portar no mundo e denunciar aquilo que lhes incomodava, bem como para vingar algo, principalmente o uso indevido de suas terras, a invasão e a posse de seus elementos e produtos. Eduardo Viveiros de Castro, ao discorrer sobre as razões da vingança e da luta armada indígena, destaca que isso não era fruto de um simples temperamento agressivo dos indígenas “de sua capacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas”, a vingança ao contrário, era “justamente a instituição que produzia a memória”.¹¹⁴⁸ Nesse sentido, se os não indígenas viam nesses atos, atentados contra a tranquilidade e ordem, atos de selvageria e outras coisas, os indígenas viam como perpetuação, como construção de uma narrativa de recriação daquilo que lhes atentava, bem como, uma maneira de atrair a atenção do poder público que os esquecia.

Em 1875, o chefe da polícia, Euthiquio Carlos de C. Gama, apontou que os indígenas constituíam a maior parte dos habitantes marginais dos grandes rios do Amazonas, e, das matas gozavam suas grandes vantagens. Segundo o chefe, como se pregava no século XIX, e antes deste, os indígenas por terem “uma natural inclinação pelas bebidas alcoólicas, merecem especialmente a proteção do governo”, pois assim sendo, os mesmos não cometeriam seus

¹¹⁴⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem. in: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 233.

delitos, e cabia ao estado tirá-los da “ignorancia e indolencia em que vivem, faça nascer no espirito de entes tão desinteressados a nobre missão por tudo que eleva o homem social”.¹¹⁴⁹

A visão etnocêntrica do chefe da polícia, como de boa parte dos não indígenas via no consumo das bebidas fermentadas, uma prática de alcoolismo. Todavia, o consumo do caxiri, por exemplo, como falei anteriormente, era parte de uma ritualística própria dos povos da Amazônia, uma constante. Logo, ao tentar impor o seu não consumo, a polícia também tentava impor uma postura civilizatória.

Para o ano de 1874, o chefe Euthiquio Gama, apresentou um ocorrido no dia 20 de agosto no distrito do Baixo Purus, onde o Francisco Maua, um indígena, armado de um cacete, “fracturou os braços de outro indio chamado Francisco”. Preso em flagrante, Francisco foi levado a inquérito e remetido ao juiz competente.¹¹⁵⁰

O temor do ataque dos selvagens e suas bebedeiras. Os atentados, crimes que envolviam indígenas na província vinham sempre envoltos no discurso de perigo, que além de causar temos, atrelava aos indígenas o *status quo* de “selvagens e perigosos”, que estavam convencioneados a atacar. Dos grupos indígenas da Amazônia oitocentista, sem dúvidas, os waimiri atroari eram os mais apontados como “hostis”, e que atacavam constantemente. O espírito aguerrido desse grupo, como apontei nesta tese anteriormente, foi uma das marcas da recriação do território e da guarda de sua cultura. Eles, de fato, pareciam assustar os não indígenas.

Para 1875, havia uma intensa promessa de ataque por parte dos waimiri a Freguesia de Moura. Uma “excursão de índios” foi montada e enviada aquela localidade formada por um oficial, e seis praças para deter e conter os indígenas. De acordo com o Presidente Antonio Passos de Miranda o receio de ser acometida pelos Waimiri estava desvanecida pois a flotilha conseguira os conter, e, estes regressando a Manaus em 09 de abril daquele ano, informaram ao presidente que a missão tinha se sucedido com êxito.¹¹⁵¹ “Os indios que se achavam nas immediações da povoação retiram-se para o centro. No lugar em que assassinaram o inspector

¹¹⁴⁹ ANNEXO Secretaria da Polícia da Provincia do Amazonas. 28 de fevereiro de 1875, por Euthiquio Carlos de C. Gama, o Chefe da Polícia. in: RELATORIO com que o Exmo. Sr. Dr. Domingos Monteiro Peixoto entregou a Administração da Provincia ao Exm. Sr. 1º vice-presidente Capitão de Mar e Guerra Nuno Alves Pereira de Mello Cardoso. Em 16 de março de 1875. Manáos: Typ. do Commercio do Amazonas, 1875. p. 21. Acervo: IGHA.

¹¹⁵⁰ idem. loc. cit.

¹¹⁵¹ RELATORIO apresentado ao Presidente da Provincia Exm. Sr. Dr. Antonio dos Passos Miranda, pelo 1º vice-presidente capitão de mar e guerra Nuno Alves Pereira de Mello Cardoso, por ocasião de passar a Administração da Província. em 7 de julho de 1875. Manáos, Typ do Jornal do Amazonas, 1875. p. 03.

de quarteirão Florentino José Gonçalves, só se encontrou a canôa d'este despojada do que conduzia".¹¹⁵²

A tranquilidade e segurança pública e da propriedade pareciam estar em pleno exercício. Os waimiri naquele ano de fato, não voltaram, até mesmo pela sazonalidade do rio que se encontrava cheio, "impossibilitando" o trânsito comum entre as duas margens.

No ano de 1877, o presidente da província, Agésilao Pereira da Silva, em seu discurso de encerramento de administração, disse que o gosto pela "ebriedade, que com extrema presteza se desenvolve e torna em paixão n'aquelles individuos, especialmente nos de raça indigena, e infelizmente explorado por alguns ambiciosos especuladores, pouco dotados de caridade e aliás destituídos de principios moraes [...]"¹¹⁵³ Novamente, a apresentação do consumo das bebidas entre os indígenas era apontado como causador de perturbações na tranquilidade pública. É interessante percebermos nos documentos que envolvem questões jurídicas e de conduta, o "estar embriagado" era condicionante à para realizar um crime, ou desordem pública. Quando se tratava de um não indígena, a análise da conduta, da moral do autor do ato, era considerada, e vista de maneira como erro de momento; se era um indígena, o fato de ter consumido bebida com teor alcoólico era "parte da sua selvageria". Aqui temos mais uma das ideias equivocadas sobre os indígenas durante o Brasil imperial. o presidente em sua fala criticou ainda a posição de quem ofertava bebidas alcoólicas aos indígenas, que já detinham o apreço por tais líquidos. As pessoas que davam álcool a eles, eram geralmente os regatões que "para seus fins, para seu negócio, procuram inculcar o vicio e dar-lhe expansão, porque d'elle e por elle lhes vem o lucro, enganando e submettendo á sua vontade os que se deixam arrastar por tão ignobil e degradante prazer".¹¹⁵⁴ Essa tipificação de "predestinados ao alcoolismo" é que soa como uma determinação étnica, no dizer do presidente, ser indígena era ser "bêbado e selvagem", e, causar problemas. Naquele mesmo ano:

Em 25 de Novembro, na antiga sede da freguezia do Andira, um indio de 19 annos, ou pouco mais de idade, assassinou um moço portuguez. Preso e processado foi julgado pelo juiz de Villa Bella em 19 de março e condemnado a galés perpetuas. Depois de sentenciado foi enviado pua a cadeia desta capital onde se acha.¹¹⁵⁵

¹¹⁵² idem. p. 04.

¹¹⁵³ RELATORIO apresentado ao Exm. Sr. Dr. Agésilao Pereira da Silva, presidente da Provincia do Amazonas, pelo Dr. Domingos Jacy Monteiro, depois de ter entregue a administração da provincia em 26 de maio de 1877. Manãos: typ. do Amazonad de José Carneiro dos Santos, 1878. p. 13. Acervo: IGHA.

¹¹⁵⁴ idem. loc. cit.

¹¹⁵⁵ idem. p. 14.

Essa condenação, diferente de muitas outras é significativa. Pelo Artigo 44 do Código Criminal de 1830, a pena das galés sujeitava “os réos a andarem com calceta no pé, e corrente de ferro, juntos ou separados, e a empregarem-se nos trabalhos publicos da provincia, onde tiver sido commettido o delicto, á disposição do Governo”.¹¹⁵⁶ A galés era uma punição exemplar: ser mostrado como condenado a galés era uma forma de dizer a sociedade que aquele indivíduo fez uma contraversão pública, estava obrigado àquela situação. No título II Das penas lemos: “Se a pena fôr de morte, impôr-se-ha ao culpado de tentativa no mesmo gráo a de galés perpetuas. Se fôr de galés perpetuas, ou de prisão perpetua com trabalho, ou sem elle, impor-se-ha a de galés por vinte annos, ou de prisão com trabalho, ou sem elle por vinte annos” no caso acima, a pena foi a galé perpétua, por ter cometido uma morte. Possivelmente, a decisão judicial foi precipitada.

A galés no Brasil império tinha algumas restrições, não podia ser imposta a mulheres, nem a menores de vinte e um anos e maiores de sessenta, aqui encontramos a possível precipitação da condenação: o presidente deixa claro a incerteza na idade do rapaz indígena, “entre 19 annos ou pouco mais de idade”, é muito sugestivo que esse rapaz não tinha o exigido pelo Código de 1830 para receber a condenação de galés perpétua. As fontes silenciam com relação a isso, porém deixam à mostra o trato com os indígenas e, a falta de cidadania destes perante o império.¹¹⁵⁷ Sabemos, pela leitura da documentação que esse caso não foi isolado; muitos rapazes indígenas foram condenados a galés perpétua e ao serviço militar na companhia dos aprendizes marinheiros, e nos ligeiros, como apontei anteriormente.¹¹⁵⁸

Em dias de novembro ainda de 1877, no lugar Maraquiry [sic.]¹¹⁵⁹ que era um quarteirão do distrito da Lage pertencente à capital, “um indio que entrara em uma montaria com um portuguez, o assassinou, e foi preso”.¹¹⁶⁰ O caso foi amplamente divulgado e espalhado em meio a sociedade da capital que nos cantos das ruas e nas sociabilidades comentavam o ocorrido. O

¹¹⁵⁶ LEI 16 DE DEZEMBRO DE 1830. CODIGO CRIMINAL DO IMPÉRIO DO BRAZIL Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm.

¹¹⁵⁷ Pareciam ser comuns essas situações nas quais as galés perpétuas eram impostas a cidadão que não se enquadravam no apontamento específico da lei. Ao analisar a aplicação da pena das galés na capital de São Paulo, Alex de Jesus dos Santos, mostrou que mulheres haviam sido condenadas, em diversos momentos do oitocentos, vejo nisso um contraponto, já que a pena não era aplicada a mulheres, possivelmente, muitos rapazes indígenas foram condenados sem ter a idade exigida. Lembremos que a província necessitava de mão de obra, e, a lei impunha ao condenado o trabalho público. Ler mais sobre a Galés em São Paulo em: SANTOS, Alex de Jesus dos. *A pena de galés na capital paulista (1830-1850): Livres e escravizados condenados a uma pena de trabalho forçado na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em História Social) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, 2021.

¹¹⁵⁸ Numa vista rápida a diferentes tipos de fontes, vemos muitas dessas condenações, o que carece de uma pesquisa mais detalhada sobre o assunto. Não me aprofundi, pois, foge aos objetivos estabelecidos para esta tese.

¹¹⁵⁹ Possivelmente se tratava de Manaquiri, região próxima a cidade de Manaus.

¹¹⁶⁰ RELATORIO, 1878... op. cit. p. 14

presidente da província informou que prontamente ao receber a notícia fez seguir aquele lugar uma lancha da flotilha, levando a seu bordo o delegado de polícia, que ao abrir um inquérito, recolheu o réu e presa na cadeia da capital.

Pensando pelo viés da política imperial é importante ver que os “crimes de índios” não eram vinculados a cidadania, até porque falar em cidadania no Brasil do século XIX, requer uma gama de cuidados e experimentos diferenciados. Concordo com a historiadora Vânia Lousada Moreira, quando esta nos diz que a identidade de “cidadão brasileiro” era para poucos, um privilégio da boa sociedade que devia realizar a mesma função “a antiga identidade portuguesa cumprira na sociedade colonial, isto é, demarcar a diferença e a distância entre as elites e os setores subalternos da sociedade, formada por escravos, negros, índios, libertos e mestiços”.¹¹⁶¹ Nesse sentido, a autora aponta ainda que o conceito de cidadania era polissêmico no império, haviam diferentes definições a partir dos jogos de interesses que estivessem em disputa. No tocante aos indígenas esse conceito quase nunca era atrelado.

A visão sobre os povos indígenas e suas ações, eram defendidas por diferentes correntes teóricas que sempre projetavam neles uma influência hostil, um estereótipo. Esse estereótipo vinha carregado de negatividades, mesmo quando o tom seria de ajuda, ou simpatia pela causa indígena. No ano de 1886, o presidente da província Ernesto Chaves considerou que a índole do povo amazonense era excelente, pois o homem nascido lá, naquela zona tropical era “ordinariamente calmo, reflectido em suas acções, e pouco sujeito ás explosões de paixões vivas”. É perceptível seu som determinista. Continuando, o presidente escreveu que “como o espirito geral de um povo busca sua origem no concurso de causas diversas, como justamente observou Montesquieu, permaneço na crença de que o dos filhos d’esta região recebe grande influencia do clima e dos costumes de seus primitivos habitantes”.¹¹⁶² Assim, se criavam as diferentes narrativas sobre os povos indígenas do Amazonas provincial.

As narrativas geraram a invenção dos povos indígenas, essa invenção, comum para a Amazônia¹¹⁶³ parte de um pressuposto externo, a projeção de ideias, culturas, práticas externas ao *modus vivendi* amazônico. Criara-se uma visão de que os indígenas eram perigosos, e

¹¹⁶¹ MOREIRA, Vânia Maria Losada. Os índios e Império: História, direitos sociais e agenciamento indígena. Trabalho Apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36: Os Índios na História, 13-17 de julho de 2009. Disponível em: http://mukamukaupataxo.art.br/IMG/pdf/indios_direitos.pdf.

¹¹⁶² RELATORIO COM QUE o exm. sr. dr. Ernesto Adolpho de Vasconcellos Chaves, presidente da Provincia do Amazonas instalou a 1ª sessão da 18ª Legislatura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 25 de março de 1886. Manáos: Typ. do Jornal do Amazonas, 1886. Acervo: IGHA.

¹¹⁶³ Ler mais sobre a invenção da e na Amazônia em: GONDIN, Neide. *A Invenção da Amazônia*. Manaus: Editora Valer, 2007.

ocasionavam situações de perigo contra os “civilizados”. Diante disso, “não se trata de tomar as narrativas enquanto instrumento infalível de poder, mas como mecanismo pelo qual se busca estimular a formação de um tipo de pensamento [...]”¹¹⁶⁴ Logo, esforcei-me para mostrar outras possibilidades de leitura das fontes, e ver nisso os anseios indígenas, as suas verdades, que eram produzidas em contexto de tensão com outros indivíduos quer fossem outros indígenas ou não indígenas.

Em observância a isso, a verdade contida na narrativa dos crimes que envolviam indígenas é uma verdade inventada pelo branco, pelo não indígena, portanto, correspondia fielmente as motivações, a verdade do indígena.

É claro que a província contra-atacou os indígenas diante dos constantes “ataques” destes. Sobre isso, falarei no próximo item, as correrias de índios.

10.2: “O requinte da perversidade”: a Província contra-ataca com as hostis correrias de índios

“Conta-se que no rio Purús ha uma féra, com forma de homem, que mais de uma vez tem alvejado em indigenas as suas espingardas, para conhecer-lhes a precisão! É o requinte perversidade!” Ernesto Chaves, 1886.

As situações envolvendo indígenas em “crimes” ou ataques partiam como aponte por diferentes motivações. Se de um lado os não indígenas invadiam, roubavam, sequestravam e espoliavam os indígenas de diferentes formas, os indígenas se defendiam, e agiam em defesa de suas terras e do usufruto daquilo que produziam. A província respondia de maneira atroz aos “ataques de índios”. Criaram-se então as “excursões, ou correrias de índios”.

Não há uma apresentação formalizada em termos historiográficos ou antropológicos para definir o que de fato eram correrias.¹¹⁶⁵ Nesse sentido, partindo do meu corpus de análises e das premissas do século XIX, entendo correrias como sendo uma organização civil-militar, amparado pela poder provincial e pelas elites comerciantes e extrativistas que formavam armadas, e invadiam as aldeias e as comunidades indígenas em troca de conseguir conter a força do grupo e, manter a tranquilidade avançando com seus projetos. A ideia parece lembrar uma

¹¹⁶⁴ AGUIAR, José Vicente de Souza. *Narrativas sobre povos indígenas na Amazônia*. Manaus: Edua, 2012. p. 34.

¹¹⁶⁵ Essa falta de definição, deve-se penso, a diversidade geográfica das ações. Virou dado comum em termos de história indígena da Amazônia, associar, o termo a situação dos indígenas do Acre uma vez que sua luta e resistência perdurou até o século XX, ali, ocorreram correrias até metade do século passado. Porém, houve antes, e em outras localidades da Amazônia brutas e hostis correrias de índios.

guerra justa do período colonial,¹¹⁶⁶ uma vez que contava com a participação e ciência do poder provincial. Era assim um contra-ataque, uma resposta dos não indígenas aos ataques dos indígenas e, uma maneira de resguardo, defesa, especialmente nas localidades onde as ações indígenas eram constantes, como no rio Jauapery.

As solicitações eram constantes a presidência para a estabelecer correrias, excursões. No ano de 1867, os waimiri estavam constantemente se defendendo daquilo que o poder público e privado o queria tomar. Naquele ano, o presidente da província Joze Bazilio Pyrrho ao encerrar seu mandato, destacou que durante sua administração nenhum fato havia sido praticado pelos “selvagens” outrossim, o chefe de polícia em virtude de uma “reclamação do subdelegado de Moura, requisitou-me o restabelecimento de um pequeno destacamento n’aquelle districto para providenciar no caso de urgencia sobre qualquer assalto dos indios do rio Jauapery pelos receios, que tinha a autoridade policial”.¹¹⁶⁷

O discurso é um tanto paradoxal: se estava tudo em harmonia, tranquilidade, para que se estabelecer um posto militar na região? Presumo que haviam outros interesses, como o de tomar aquela terra, e verificar as potencialidades, que não foram evidenciados na fonte. O presidente informou ainda que julgava a solicitação pertinente, mas naquele momento a presidência, por falta de força e não podendo dispor das poucas praças da guarda nacional destacadas na capital não podia atender à solicitação do chefe da polícia, todavia, indica ao seu sucessor, que no momento oportuno, este deveria atendê-lo.

Na região do Jauapery se deram as maiores e mais hostis correrias, como falei anteriormente, ali era o berço pátrio dos waimiri atroari, e constantemente recebiam invasões, na tentativa de estabelecerem-nos em aldeamentos e utilizar aquela região para fins de “progresso”. Em março de 1868, houve naquela região confrontos entre indígenas e não indígenas. Naquela situação, o presidente da província Jacintho Rego, informou que uma família foi assaltada e morta pelos indígenas, a família estava segundo a fonte, se encaminhando

¹¹⁶⁶ Descimentos, resgates e guerras justas, eram, no Vale Amazônico as três formas de captura dos indígenas procurando os por nos aldeamentos, e ou escravizá-los. As guerras justas exigiam uma decretação expedida pelas autoridades locais.

¹¹⁶⁷ RELATORIO COM QUE o exmº Sr. 1º vice-presidente da Provincia do Amazonas, Tenente Coronel Sebastião Joze Bazilio Pyrrho passou a adminitração da mesma ao exm. sr. 5º vice-presidente João Ignacio Rodrigues do Carmo no dia 9 de setembro de 1867. Manáos: Typ. do Amazonas de A. da C. Mendes, 1868 p. 02. Acervo: IGHA.

em duas canoas para pescar tartarugas, e, foram assassinadas a “flexadas treze pessoas inclusive mulheres e meninos”.¹¹⁶⁸

O caso apontado chocou a sociedade e o poder policial e político, não se tratava de um caso isolado, mas um continuum, e isso a sociedade provincial não percebeu, ou não quis perceber. “Infelizmente não é este o primeiro caso de excursões sanguinolentas, que costumam fazer esses selvagens contra caçadores ou pescadores temerarios, victimas quasi sempre de sua imprudencia”, disse o presidente. Havia consenso que os ataques sempre se davam devido a imprudência dos não indígenas que invadiam, furtavam e usufruíam das posses indígenas. É importante saber o lado, a versão indígena, embora as fontes silenciem, penso que essas situações eram um grito, um alerta dos indígenas que a sociedade não percebeu, ou não quis perceber, é como teorizou Eduardo Viveiros de Castro “a inconstância é uma constante equação selvagem”,¹¹⁶⁹ e devemos ver nisso o protagonismo, a recriação, o sentimento indígena.

A imprudência por parte dos não indígenas em adentrarem as terras e se apropriarem das posses destas gerava o confronto, o defronte! Essa imprudência, pode ser apontada como sendo uma provocação dos não indígenas, aqui me aproximo das ideias de John Monteiro quando analisou as relações na guerra entre os tupinambá e as autoridades portuguesas. Segundo o referido historiador, ficava cada vez mais claro para as autoridades portuguesas que não subordinação e rebeldia daqueles tupinambás estavam intrinsecamente ligadas as “provocações europeias, a medida em que a exploração desenfreada da mão de obra indígena aparentemente levava tanto à resistência armada quanto ao declínio demográfico”.¹¹⁷⁰ Assim como no período e casos apontado por John Monteiro, as autoridades sabiam que a provocação portuguesa gerava a ira e a rebeldia dos indígenas, para o Amazonas provincial aponto que a dita imprudência, gerava a revolta, essa imprudência, reitero residia no abusivo adentrar das terras e posses que os indígenas residiam.

Essas situações no Jauapery vinham acontecendo desde muito antes. O presidente apontou que três anos antes, seus antecessores escreveram sobre as correrias naquela região, e, concluíram que a verdadeira catequese seria a chave para contornar a “barbárie”. Jacintho Rego, também acreditava nisso, todavia, confessou que apesar de todos os esforços, a verdadeira catequese ainda era nula no Amazonas, pois os missionários não eram eficientes em seu serviço,

¹¹⁶⁸ RELATORIO COM QUE o exmº sr. Presidente da Provincia dr. Jacintho Pereira do Rego abriu a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas no dia 1º de junho de 1868. Manáos: typ de Amazonas de A. da C. Mendes, 1868. p. 09. Acervo IGHA.

¹¹⁶⁹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. op. cit. p. 187.

¹¹⁷⁰ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras, 1994. p. 35.

e, o administrativo do sistema, estava com problemas. A catechese dos índios parecia ser uma espécie de panaceia, que curaria todas as adversidades do “problema do índio”.

Jacinto Rego mandou pequenos destacamentos para Tauapessassú e Moura que eram lugares do entorno do Jauapery. Com esses destacamentos, a província pretendia “garantir a vida dos habitantes allí estabelecidos. e ameaçados constantemente pelos índios Yauámerys”.¹¹⁷¹ Yauámerys foi uma das formas que os waimiri atroari foram denominados.

E naquele 1868, as “correrias de índios” se deram com grande intensidade, não somente no Jauapery. Em julho daquele ano, num lugar chamado Frechal, localizado no rio Madeira próximo a Santo Antônio, um grupo de parintintim, “assaltaram” no dia 16 a barraca do inspetor do 2º quartirão daquele distrito. No ataque, acabaram mortas a flechadas Anna Joaquina do Nascimento, esposa do dito inspetor, e, Maria Rosaura, uma indígena venezuelana que fazia companhia a Anna Joaquina. Com as duas estava também um menino que “milagrosamente entornando-se pelo matto”. O subdelegado fez o exame de delito nos cadáveres e perseguição aos parintintim que bravamente se embrenhavam e sumiam nas matas.¹¹⁷²

As correrias eram perseguições, respostas rápidas e defensivas aos ataques dos indígenas, todavia, estes só atacavam quando alguém invadia, ou se apropriava de algo que era seu. É importante pensar na lógica indígena de posse da terra, de posse de bens, que não deveria ser violado por intromissões de não indígenas, isso gerava confronto.

A imprudência dos não indígenas gerava o ataque. No relatório do presidente João Wilkens de Mattos do ano de 1870, temos um balanço descritivo de diferentes situações ocorridas na província desde 1851 envolvendo indígenas em “crimes”. Para o ano de 1869, o presidente apontou que na foz do Rio Machados, um grupo de parintintim atacaram uma canoa matando a flechadas dois dos tripulantes, e, conduziram os cadáveres a suas malocas.

No dia 02 de setembro, os Juma do Alto Purus assassinaram a Cezario José de Mesquita, e Emiliana¹¹⁷³, sua companheira, levando consigo objetos que encontravam na barraca das vítimas. De acordo com João Wilkens, esse fato deveria ser atribuído “a imprudência de um velho de nome Caridade, que, encontrando-se com um grupo de Ximanirys que lhe acenaram

¹¹⁷¹ RELATÓRIO... 1868. loc. cit.

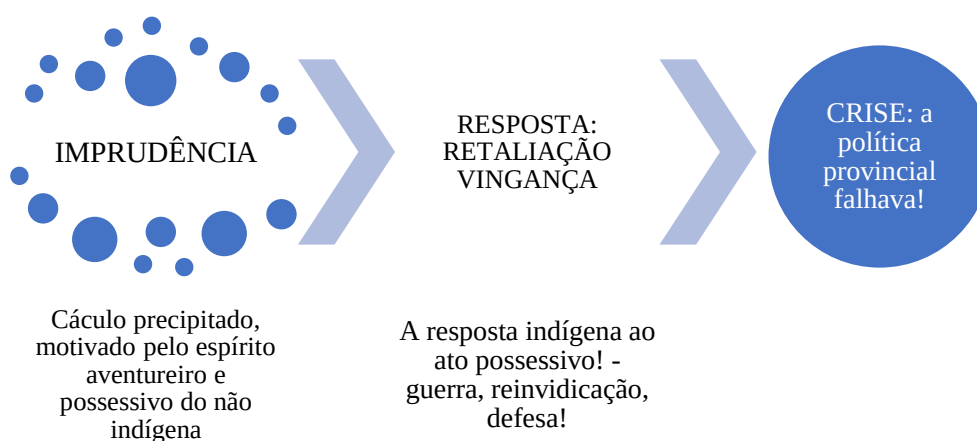
¹¹⁷² RELATÓRIO COM QUE o Exm. Sr. 1º vice-presidente Coronel Leonardo Ferreira Marques passou a Administração da Província do Amazonas ao Exmº Sr. Presidente da mesma Tenente-Coronel João Wilkens de Mattos no dia 26 de novembro de 1868. Manáos: Typ. do Amazonas de Antnio da Cunha Mendes, 1869. p. 06. Acervo: IGHA.

¹¹⁷³ Ambos eram portugueses e residiam no Alto Purus.

com gestos amistosos, teve a triste lembrança de sobre elles disparar um tiro de espingarda”.¹¹⁷⁴ O envolvimento nesse caso é peculiar, e aponta para diferentes vertentes das formas de agir, e a do pensamento da Amazônia indígena oitocentista.

Sempre havia nos casos envolvendo indígenas um estopim, uma causa, que partia, reitero da imprudência dos não indígenas. Só que essa imprudência parte de uma carga simbólica na qual se classificava o indígena como “selvático”, como “algo com que não se devia mexer” pois teriam consequências. Categorizar imprudência para o oitocentos é pensar em algo que não traria positivities, animosidades, mas problemas.

Nesse sentido, cometer impudência com os indígenas seria um cálculo precipitado, algo que acarretaria um revidar, uma vingança, e gerava uma crise.



Ao analisar a formação do Estado e cidadão na Europa do século XVIII, o historiador alemão Reinhart Koselleck propôs que a diversidade humana está bem antes ontologicamente das manifestações históricas da humanidade, ou seja, dos Estados, ordens e religiões. A soberania do homem estaria assim no seu agir. E, “não se trata de ‘meros homens contra meros homens’, mas de ‘tais homens’ contra tais homens’. O Estado e sua estrutura de governo, é um

¹¹⁷⁴ RELATORIO LIDO pelo Exmº Sr. Presidente da provincia do Amazonas, Tenente-Coronel João Wilkens de Mattos na Sessão d'Abertura da Assembléa Legislativa Provincial á 25 de março de 1870. Manáos: Typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1870. p. 11. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

dos “males aos quais o homem não escapa”.¹¹⁷⁵ Num outro texto, Koselleck ensina que todo “conceito articula-se a um certo contexto sobre o qual também pode atuar, tornando-o compreensível”.¹¹⁷⁶ Assim, imprudência para com os indígenas funcionava como um conceito definidor de perigo, de “não se aproximar”, pois teriam consequências.

Voltando ao caso da imprudência do velho Caridade. Após a hostilidade desse sujeito, os “índios, que até então não tinham hostilizado a ninguém, prometteram vingar-se.” O presidente da província informa com exatidão que tudo que aconteceu a posteriori, e todas as forças empregadas em correrias teve como estopim o disparo da espingarda de Caridade aos Ximanirys. A vingança tardou 3 anos, e recaiu sobre Mesquita e sua esposa, que sofreram a vingança do grupo.

Esse caso, envolve como se vê uma série de questões pertinentes a leitura do sentimento indígena: amizade, respeito, comunidade, acolhimento, ira, organização, vingança. Ver esse episódio, é verificar que os indígenas do Amazonas oitocentista agiam conforme o instinto humano, de acordo com a situação que estavam inseridos.

Ainda no ano de 1870, um estrangeiro foi assassinado: o italiano Carlos. O mesmo assassinato foi:

atribuido a ouzadia que elle, tendo sido recebido com toda a hospitalidade pelos Ipurinás, teve para com uma india, mui joven, mulher de um dos principaes d’essa tribu.

Os actos barbarescos dos indios tem quazi sempre uma cauza filha da imprudencia d’aquelles que se tem em conta do civilisados e christãos.¹¹⁷⁷

Ao que consta, o italiano estava aproveitando da hospitalidade dos Ipuruná para se aproximar sexualmente das indígenas daquele grupo, tendo o infortúnio de ter tal atitude com a mulher do principal daquele grupo. Obviamente, as providencias foram tomadas, e diante do feito, a sua morte foi inevitável. Como apontei anteriormente, atentar contra as posses, a comunidade e a família de um líder indígena era além de desnecessário, um pedido de guerra, de vingança, como fora feito. Juntem-se a esse caso os milhares de casos silenciados de mulheres indígenas que foram violadas e abusadas por não indígenas ao longo do século XIX,

¹¹⁷⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. p. 77.

¹¹⁷⁶ KOSELLECK, Reinhart. Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5 n. 10, 1992. p. 136. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1945/1084>.

¹¹⁷⁷ RELATORIO... 1870. loc. cit.

e estão perdidos nos silêncios das fontes. Havia o consenso na imprudência externa as etnias e a resposta a tais atitudes.

Mesquita e sua companheira, o italiano Carlos, são exemplos de pessoas que foram mortas para defesa da comunidade, e da honra. O primeiro caso, a vingança recaída no casal se deu em consequência da hostilidade do velho Caridade que, não devia ter atirado à toa nos membros do grupo; o segundo além da vingança tem-se a defesa da honra e da vida das mulheres indígenas, que, no exemplo teve seu corpo e sua simpatia violada pelo italiano.

Novamente o tema da vingança e defesa da honra se fez presente nas razões para o ataque de indígenas, reitero com Eduardo Viveiros de Castro, a vingança era uma instituição que produzia memória, e, a honra e sua defesa “repousava em se poder ser motivo de vingança, penhor de preservar a sociedade em seu próprio devir”.¹¹⁷⁸ Assim pensavam e agiam os indígenas do Amazonas provincial. Sua alma, seu coração instruíam como agir, afinal, eles eram seres humanos, e logo pensantes!

Correrias e excursões de índios foram organizadas e espalhadas por várias localidades da província, tentando conter o “perigo” que a imprudência dos não indígenas causava. A década de 1870, marca o “início” das atividades extrativas da goma elástica, que se encontrava predominantemente nas brenhas das matas, nos seringais que, eram muito próximo a diferentes comunidades indígenas que já habitavam tradicionalmente. No ano de 1874, os Jauapery novamente voltaram a atacar, era o mês de outubro daquele ano quando o presidente da província mandou uma lancha a vapor e reforçar o destacamento do rio Jauapery com mais um oficial e 20 praças do 3º batalhão de artilharia a pé. Essa excursão parecia se tornar um conflito armado. O objetivo disso era proteger os povoados mais sujeitos a serem invadidos, pois naquele outubro, os indígenas haviam assaltado a freguesia de Moura e causando “pavor” na população local. “As acertadas medidas que do prompto tomou o tenente honorário do exercito Antonio de Oliveira Horta, commandante do destacamento, deve-se o não lamentarmos a perda de muitas vidas e as depredações que se dão n’estas ocasiões”.¹¹⁷⁹

Essa última frase do presidente, na qual destaca a atuação das armadas em detrimento da excursão, aponta que a mesma foi bem sucedida e que as mortes e depredações deveriam ou não ser lamentadas. O mais importante era manter a tranquilidade, isso era o discurso oficial. Pensar a questão dos indígenas a partir dessa afirmativa de “deve-se o não lamentarmos a perda de muitas vidas e as depredações que se dão n’estas ocasiões”, sintetiza a deficiente política

¹¹⁷⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. op. cit. p. 234

¹¹⁷⁹ RELATORIO...1875. op. cit. p. 14.

indigenista no Brasil do Segundo Império: não era importante manter os indígenas vivos, e, saudáveis, o importante era o progresso e a civilização, as ordens militares cumprirem seus mandados lamentando ou não quem morresse por contrariar a causa, choca pensar nessa objetificação insignificante dada a vidas humanas, todavia, era nesse mundo que se davam as correrias e excursões dos índios. Ainda naquele ano, era necessário que:

Na povoação de Carvoeiro, e, em local conveniente, á margem do rio Jauapery, é de urgencia o estabelecimento de postos militares, sem o que continuará a população d'essa região exposta a correrias, que annualmente fazem aquelles selviculas, porem, a falta de força de linha não tem permittido tornar effectiva esta providencia.¹¹⁸⁰

Anualmente ocorriam os dabacurís, as festas indígenas e, em algumas regiões, uma vez por anos alguns grupos iam a comunidades do entorno das suas realizar trocas de produtos, e coletar gêneros da floresta, no tempo da floresta. É presumível que no ritmo da história, no correr dos anos, a região que antes era habitat apenas dos indígenas estava sendo ocupada, ou mesmo invadida por não indígenas o que gerava conflitos. Nos olhos e narrar dos não indígenas esses vinham uma vez por ano “atacar”, feri-los, mas é muito possível que eles estavam eram em choque com aqueles homens ali, que, certamente os atacavam também. É preciso pensar que os tempos e espaços entre os indígenas existem e sempre existiram de maneira que não era singular a dos outros povos. Nisso, acredito que essa ida anual não correspondia a uma guerra anual, mas, a um tempo de colheita, ou de festas. Ao analisar os tempos e a história, os ritmos da vida entre os Makuna, o antropólogo Luis Abraham Cayón Durán, mostrou que:

Nesse grande espaço tudo está ordenado, pois os diferentes povos indígenas afirmam possuir territórios próprios, em especial, rios e igarapés, onde seus clãs devem ocupar espaços específicos de acordo com a ordem de nascimento mítico e com as especializações sociais e rituais (dono de maloca, cantor-bailador, xamã, guerreiro etc.) atribuídas a cada clã. Esse macro espaço é pensado como uma maloca que abarca o universo, e ela contém outras malocas menores que são os territórios específicos de cada grupo e as casas dos diferentes seres não humanos.¹¹⁸¹

Para o ano de 1875 foi registrada uma correria. Era domingo, mais um dia de sol forte típico do Amazonas, tudo estava fluindo, o curso do rio Arimã em confluência com o Purus corria em sua normalidade. Uma família de brasileiros, atuava em seu ofício diário no comércio

¹¹⁸⁰ *ibid.* loc. cit.

¹¹⁸¹ DURÁN, Luis Abrahan Cayón. Épocas, curas e história: anotações etnográficas sobre o tempo entre os Makuna. EntreRios - Revista do PPGANT -UFPI. 1ª Edição. Disponível em: <https://doi.org/10.26694/rer.v1i1.7250>

de gêneros da floresta e obtidos de outras localidades, tão caro ao amazônida. De repente, um grupo de indígenas chega ao estabelecimento e, ataca a família, deixando escapar Raymundo Antonio Rabello, possivelmente, o pai, todavia este mesmo escapando saiu com um de seus fâmulos ferido por flechadas.

Parece ser uma cena de selvageria e barbárie, e assim o foi a apresentada. O que não consta na narrativa oficial foi a motivação do ataque dos indígenas. Jugou-se que foi mais um sinal da falta de catechese, porém, o distinto senhor Raymundo Rabello e sua família vinham a meses saqueando os frutos e produtos plantados pelos indígenas e eram abundantes em seu território.

Uma correria foi instalada com o intuito de dispersar os indígenas, puru-puru¹¹⁸², supunho. As providências foram tomadas, os indígenas se embrenharam nas matas, não sendo nenhum detido pela ação da correria. Após, “postou-se alli um destacamento de doze praças de linha com um official de confiança para prevenir nos ataques”.¹¹⁸³

Novembro de 1879 foi um de bastantes ocorrências e correrias na província. no dia 17 de novembro, os waimiri no rio Jauapery “appareceram na praia do Curé-curé e atacaram os cidadãos Manoel José Gonçalves, Wenceslão Rodrigues da Veiga, Justino José Pereira e Antonio José de Aguiar, resultando a morte deste ultimo, conseguindo os demais escaparem incolumes”.¹¹⁸⁴ Muito possivelmente, esses homens eram seringueiros ou trabalhadores de seringais. Parecia que o avanço dos negócios da borracha e a crescente invasão nas terras ocupadas pelos indígenas gerava mais conflitos do que supunham os não indígenas. Naquele mesmo mês, no dia 19, um outro grupo, de juma possivelmente, no Alto Purus em Jadibarú, uma localidade no distrito de Jamandué, assaltaram um barracão de maneira muito organizada e “feroz”.

¹¹⁸² Puru-puru era uma nação indígena que se formou pelo Rio Solimões e habitou por longos tempos o Rio Purus. De acordo com Lourenço Amazonas eles tinham um defeito de pele que os tornava “foveiros”. Eram trabalhadores: produziam manteiga de tartaruga, extraíam drogas, pescavam pirarucu, peixe-boi e tartaruga, que eram presença no rio que habitavam. Tiveram bastante conflitos com os mura, aos quais foram reduzidos, mas não extintos. Lourenço Amazonas também informou que “eram tratáveis e fáceis de persuadir e dirigir”. Esses indígenas mantinham uma relação cortês com os comerciantes e regatões que frequentavam aquela localidade, todavia, mesmo sendo apontados como “tratáveis e fáceis de lidar” eles sabiam o que deviam fazer e cobrar de seus negociantes.

¹¹⁸³ RELATORIO APRESENTADO a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na 1ª Sessão da 13ª Legislatura em 25 de março de 1876 pelo Excellentissimo Senhor Presidente da Provincia Dr. Antonio dos Passos Miranda. Pará: Typ. do Diario do Gran-Pará, 1876. p. 05. Acervo: IGHA.

¹¹⁸⁴ RELATORIO COM QUE o exmº Sr. Tenente Coronel Jose Clarindo de Queiroz, presidente da Provincia do Amazonas, abriu a Sessão da 15ª Lesgislatura da Assembléa Legislativa Provincial, em 31 de março de 1880. Manáos: Typ. do Amazonas de José Carneiro dos Santos, 1880. p. 04. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

O ataque ao barracão de Jadibará foi um caso com uma amplitude sem igual. Ao atacar o barracão onde estavam outras pessoas, segundo o presidente da província:

Deitaram fogo, e á medida que os infelizes habitantes da barraca, acoados pelas chammass, iam sahindo, eram mortos pelas frechas dos sitiante. Foram assim assassinadas 15 pessoas, ficaram 8 gravemente feridas, escapando apenas 7, que não soffreram offensa physica n'essa horivel carnificina, tendo os selvagens levado comigo uma menina de 10 annos, que não pôde ser encontrada.¹¹⁸⁵

A fala do presidente apresenta o ato como uma “carnificina” uma “selvageria”, mas como apontei anteriormente, a defesa indígena partia de uma ofensa, de uma ação antes realizada por não indígenas, e essa afronta, gerava o confronto. O fato de não apresentarem as razões, motivações que levaram os indígenas a atacar, mostra o típico silenciamento das ofensivas cometidas contra os indígenas. Uma correria foi montada na localidade, e os indígenas se dispersaram nas matas, e não houve nenhum detido. Em 09 de janeiro de 1880, os Jauapery atacaram uma canoa ferindo gravemente 3 pescadores e levemente um menor.

O século XX, marca a intensificação das correrias de índios especificamente na região do Purus, Juruá, onde hoje temos o Estado do Acre. De acordo com a pesquisa de Ernesto Martinez Rodriguez, naquela região desde muito antes já ocorriam correrias e que em boa parte do XX se intensificaram. O autor referido destaca que correrias eram represarias armadas contra indígenas realizadas por “patrões seringalistas para proteger os trabalhadores (seringueiros) alocados nas “estradas” traçadas dentro dos seringais que serviam para se deslocar diariamente no corte das árvores gomífera”,¹¹⁸⁶ nesse sentido, considero que as correrias estavam antes mas se intensificaram com os negócios da borracha, e, as demandas que aquele comércio exigia: terra, estradas, abertura de rios, adentrar de matas, vales, e isso, era destrutivo as culturas indígenas, e estes eram colocados como empecilhos, “atrasos ao progresso”.

Neste capítulo mostrei os “crimes de índios”, mas, pela ótica do indígena. Todos os atentados considerados ataques pelos não indígenas eram defesas, organização dos indígenas e salvaguarda de suas vidas, famílias e territórios. Ver nisso atuação e protagonismo é ver o sentimento, a ação do indígena e sua forma de ação. Considerada hostil e selvagem numa lógica colonial, foi aqui mostrada como organização, como sentimento como aquilo que dava sentido à vida e ao viver indígena.

¹¹⁸⁵ idem. loc. cit.

¹¹⁸⁶ RODRIGUEZ, Ernesto Martinez. *Correrias: índios, caucheiros e seringueiros* (Acre 1942/1983). Dissertação. (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2016. p. 47.

Com esse capítulo, finalizo também a parte três dessa tese – o coração, a alma. Nesta parte apresentei as formas de ser, de agir dos indígenas, seus anseios, lutas, conquistas e perdas. Adentrei e procurei construir uma etnohistória, tomando as experiências cotidianas dos indígenas, encontradas nas fontes históricas e verificando suas emoções, expressas na luta, na dança, nas lideranças, e na diversidade de diferentes povos que compunham a província do Amazonas. Na próxima parte, teremos a conclusão desse corpo indígena, após a cabeça, agir, pensar, os membros superiores e inferiores se pintarem, correrem, dançarem, a alma, o coração emitirem sentimentos, liderarem, se defenderem, é preciso mostrar os rostos, a diversidade de rostos desse universo que é a Amazônia indígena!

PARTE 04 (Os rostos)

Rostos Indígenas: fotografias, retratos e representações imagéticas dos povos da Guileia

Dança das Tribos

Yanomami, Saterê-Mawé, Munduruku, Parintintin

Os Tupinambá

Todas as tribos dançando, Ao redor da fogueira

Ao brilho do luar

Dançam uma lua inteira, Ao som dos tambores e dos maracás

Na aldeia todos os guerreiros, Se pintam para o grande ritual

Ordenam todas as nações

Com flecha envenenada, Na guerra a disparar

Hixkaryana, Kamaiurá Asurini, Dos Kayapó, vem Karajá, os Tiriyo

Kaxuyana e Manaó

Piyanokotó, bravos vão lutar. Piyanokotó, bravos vão lutar

Dança das tribos. Dança da guerra. Dança da glória. Dança da selva

Composição: Ademar Azevedo. Boi Bumbá Caprichoso, 2004.

CAPÍTULO ONZE

A fabricação dos indígenas: a imagética das gentes da Amazônia

11.1: O rosto amazônico: impressões, expressões e sentimentos

Fazer história tomando como base os rostos, a corporeidade não é novidade em meios acadêmicos, muito embora no caso brasileiro ainda exista certa “resistência” por parte de alguns historiadores.

Que “cara” tinham aqueles indígenas? Como os naturalistas e demais não indígenas identificavam suas diferenças? O que sentiam aqueles homens e mulheres no seu cotidiano? Quais suas impressões, expressões e sentimentos? Essas e outras inquietações podem ser respondidas tomando como base os rostos indígenas. A representação dos habitantes do Amazonas no século XIX é enorme: foram diversos gravuristas, cartunistas, desenhistas, aquarelistas que nos legaram essas preciosidades em forma de arte, ou, informação.¹¹⁸⁷

Quando Paul Marcoy esteve no Vale Amazônico, produziu uma vasta iconografia da região das quais “cerca de 80 correspondem a Amazônia brasileira”. De acordo com Antonio Porro, o viajante conseguiu salvar de seus naufrágios fluviais e levar a França “grande quantidade de desenhos e aquarelas, de cujo paradeiro não se tem notícia, mas que foram reproduzidas pelo famoso desenhista e gravador Edouad Riou.”¹¹⁸⁸

As imagens de Marcoy reproduzidas por Riou são de uma expressividade única. É possível a nós, historiadores fazermos a leitura daquilo que contém no interior da imagem, no caso das gravuras. Ao propor uma metodologia e uso de imagens na produção historiográfica, Peter Burke propôs que as imagens podem ser traduzidas, e nisso “podem ser adaptadas para uso em um ambiente diferente do que foi inicialmente idealizado”, por outro lado, sugere o referido historiador as imagens são importantes aos historiadores como “uma forma de evidência.”¹¹⁸⁹ Logo, tomo esses rostos e suas expressões como uma forma de evidência de três pontos: o primeiro é da presença indígena em todo o território da Província; o segundo é da diversidade desses povos também traduzidos em suas pinturas corporais, adornos e posturas; e o terceiro, é ver nos rostos as expressividades, sentimentos, que aqueles homens e mulheres vivificam cotidianamente.

¹¹⁸⁷ Como apontei anteriormente, as viagens de naturalistas, viajantes em geral produziam relatos que constituem versões da história por eles vivenciadas. Esses relatos circulavam na Europa levando visões sobre a Amazônia e suas gentes. Sempre repletos de visualidades, esses textos contêm muitas imagens, ilustrações que tomo como fonte para essa parte da minha tese.

¹¹⁸⁸ PORRO, Antonio. Introdução. In: MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Trad., introdução e notas de Antonio Porro. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas. Secretaria de Estado e Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001. p 14

¹¹⁸⁹ BURKE, Peter. *Testemunha Ocular: o uso de imagens como evidência histórica*. Trad. de Vera Maria Xavier dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2017. p. 12.

A imagem seguinte, extraída do relato de Marcoy nos mostra o “retrato de um índio Ticuna.”

Imagem 74: Type d'indien Ticuna
Trad. liv.: Índio do tipo Ticuna

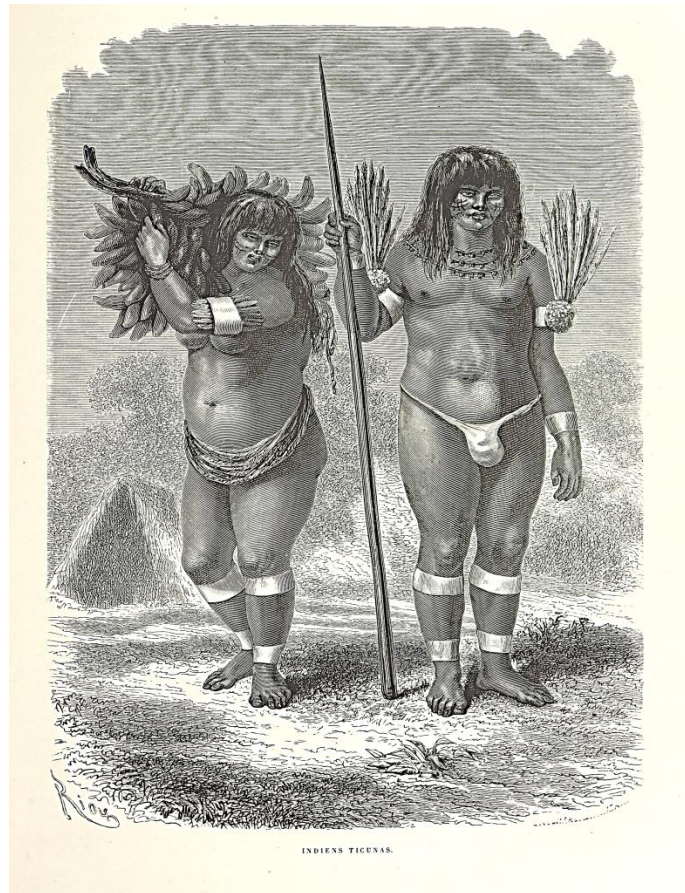


Desenho: Edouard Riou
Fonte: MARCOY, 1869. p. 313.

A gravura desperta incontestavelmente a atenção do leitor. Inicialmente quem recebia essa imagem na Europa do século XIX era transportado a outro mundo: a Amazônia. O ticuna te encara, te fita, mas não transmite agressividade, ou “selvageria”. A cabeça levemente tombada para a direita, a boca levemente aberta pode sugerir além da tranquilidade, um certo tom de mártir, de sofrimento, de apelo.¹¹⁹⁰ Os adornos nos braços são um destaque a parte nesta imagem, se tratam de dois braceletes com penas amarradas aos braços por fibras naturais, possivelmente que caracterizam o ticuna como um guerreiro. É presumível pela quantidade de adornos que se tratava de uma liderança indígena. O colar em seu pescoço é muito detalhado e as pinturas em seu rosto indicam de que grupo ele provinha.

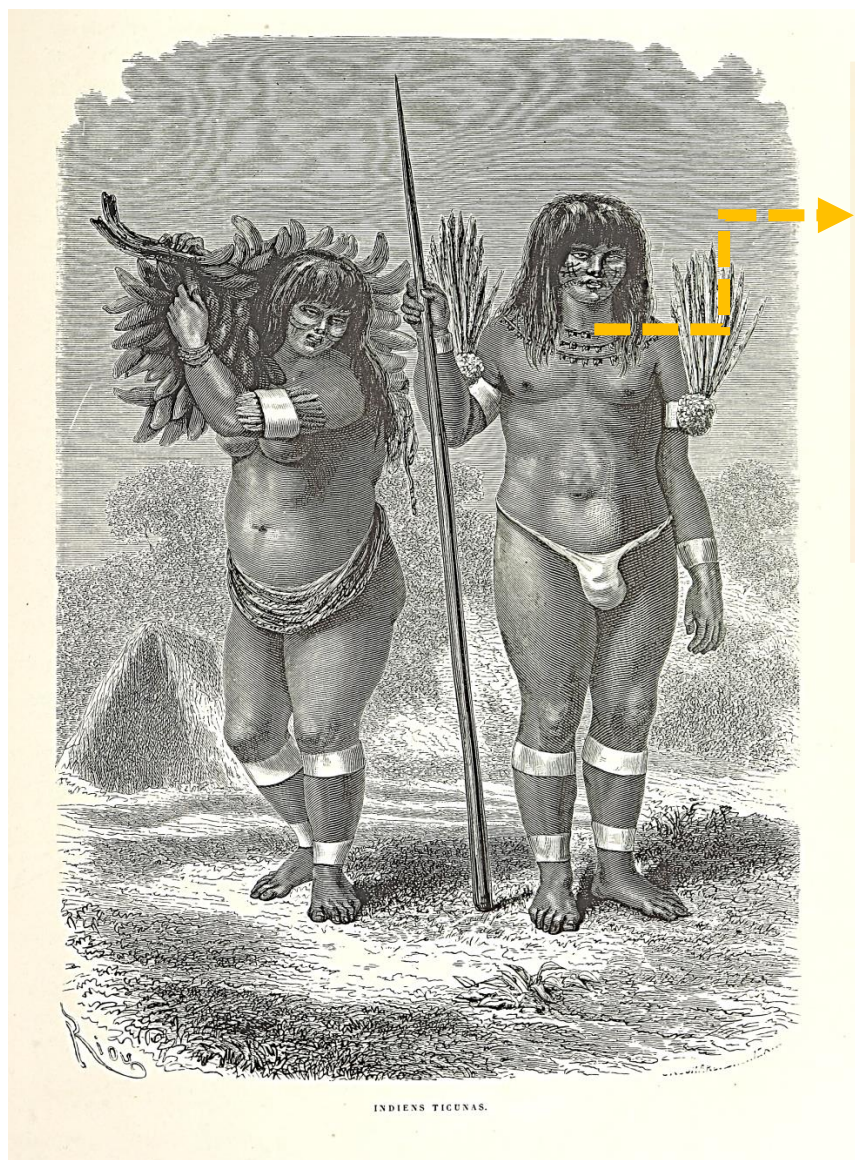
¹¹⁹⁰ Muitas iconografias cristãs e imagem de Jesus Cristo em seu martírio tem essa mesma posição: cabeça tombada, boca levemente aberta como se agonizasse.

Imagem 75: Índiens Ticuna
Trad. liv.: Índios ticuna



Desenho: Edouard Riou
Fonte: MARCOY, 1869. p. 315

Novamente no texto de Marcoy, Riou representou ticuna. Nessa ilustração, temos possivelmente um casal ticuna que regressava a sua maloca após uma atividade cotidiana de coleta de frutas e caça. Nota-se que a esquerda da cena a mulher traz aos ombros um cacho de bananas e a sua direita, o homem vem com uma lança na mão. Havia trabalho, movimento, atividade entre os indígenas do oitocentos, e isso não foi despercebido pelo viajante. Atenção aos rostos: a mulher parece estar cansada, o trabalho, o peso da carga sobre os ombros parece deixa-la fadigada, mas mesmo assim continua. O homem por outro lado está firme, rígido, atento como que em guarda para caso fosse necessário defender-se e sua companheira. A lança na mão indica que se tratava de um guerreiro.



Comparando os dois rostos masculinos, vemos que se trata do mesmo indígena em dois ângulos e momentos diferentes. Isso indica que Marcoy “conversou” e convenceu de alguma maneira a deixa-lo desenha-lo. Se na imagem 75 o rosto é frágil, inocente, quase uma “vítima”, nesse segundo a expressão é outra: é um guerreiro que está em guarda defendendo as suas coisas e sua companheira. O rosto desses ticuna é um rosto que demonstra certo cansaço, fadiga, mas o olhar penetrante está sempre alerta. É presumível que no Amazonas Provincial além ou antes do medo, o cansaço fosse marca cotidiana da lida indígena que tanto faziam para sobreviver naquele território, e, eram espoliados por meio da política imperialista.

Imagem 76: Indien Omagua (Umaüa) a tête mitrée
Trad. liv.: Índio Omagua (Umaüa) com cabeça mitrada

cette affectation à vous répondre en portugais plutôt que dans la *lengoa gera*



Desenho: Edouard Riou
Fonte: MARCOY, 1869. p. 343

Os Omágua, ou Kambeba como são mais denominados na Amazônia brasileira se tornaram conhecidos na história pelo achatamento que faziam em suas cabeças, que as formatavam de maneira cônica, como se fosse uma “mitra” utilizada por bispos. Falantes de uma língua da família tupi-guarani, foram no século XIX, de acordo com Benedito Maciel, uma série de viajantes que percorreram a Amazônia identificaram kambeba ao longo da região. Atualmente, os Kambeba integram intensivamente o movimento indígena na região do médio Solimões.¹¹⁹¹

O rosto do omágua registrado por Marcoy e desenhado por Riou, é de uma expressividade única. Na fabricação da imagem dos indígenas Riou fez questão de diferenciá-los. O omágua, diferente do ticuna anterior, não tem pinturas corporais. A peculiaridade é a

¹¹⁹¹ MACIEL, Benedito. Etnia Kambeba. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambeba>.

cabeça em forma cônica. A forma arredondada das bochechas, a disformidade do pescoço parece ser de uma entidade não humana, “diferente ao extremo”, e essa era uma das funções dessas ilustrações: mostrar outros mundos e “outras gentes” na Europa. O colar parece ter sido confeccionado com dentes de algum animal, a prática ainda hoje é comum nos artesanatos e adornos de indígenas na Amazônia.

Os rostos pintados: simbologias indígenas. É necessária uma discussão sobre as pinturas corporais e seus sentidos nos mundos indígenas. Pintar corpo e o rosto, para as populações ameríndias está além de uma forma de distinção entre os mesmos. Para o forasteiro, as pinturas eram formas de distingui-los, assim como os adornos.¹¹⁹²

É evidente que entre os grupos indígenas havia essa “lógica da distinção” também por meio das pinturas corporais, mas, antes disso, elas funcionavam como identidade social, político e religiosa. “Aplicada no corpo, a pintura possui uma função essencialmente social e mágico-religiosa, mas é também a maneira reconhecidamente bonita e correta de apresentar-se havendo aqui uma correspondência entre o ético e o estético”.¹¹⁹³ De acordo com o antropólogo Lux Vidal, em diversas sociedades indígenas, “a decoração do corpo confere ao homem a sua dignidade humana, o seu ser social, o seu significado espiritual e identidade grupal. A decoração é concebida para o corpo, mas o corpo só existe através dela”. O autor sugere ainda que essa dualidade do corpo enquanto forma plástica e grafismo como comunicação visual se relaciona com uma dualidade mais profunda que é a do indivíduo metafísico, exterior e da personagem social que se deve encarar. “Entendida assim, a decoração é a projeção gráfica de uma realidade de outra ordem, da qual o indivíduo enquanto indivíduo também participa, projetado no cenário social através da pintura que veste”.¹¹⁹⁴

Esse sistema identitário fazia parte dos povos indígenas no Amazonas oitocentista. Nesse meio das particularidades, a análise dos rostos pintados mostram a diversidade indígena da Amazônia e a dimensão dos fazeres indígenas naquele tempo.

¹¹⁹² Numa leitura que façamos de fontes do século XIX é comum lermos informações como “os muros tem os rostos pintados com linhas verticais”, ou “os mundurucus tem o corpo todo tatuado em linhas retas que descem a partir do pescoço”. No Dicionario Topographico, Historico, Descriptivo da Comarca do Alto Amazonas, composto pelo capitão-tenente da Armada Lourenço da Silva Araujo e Amazonas, entorno de 1850, é comum o autor diferenciar e apontar as pinturas corporais (chamadas por ele e demais pessoas no oitocentos de tatuagens) como elemento para se determinar quem era quem e a onde habitava. Assim sendo, as pinturas corporais na Amazônia oitocentista tornaram uma determinante cultural para quem se deparasse com indígenas.

¹¹⁹³ VIDAL, Lux. Ornamentação corporal entre grupos indígenas. In: FUNARTE. Instituto Nacional de Artes Plásticas. *Arte e Corpo: Pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros*. Rio de Janeiro: FUNARTE, INAP, 1985. p. 16.

¹¹⁹⁴ idem. p. p. 16 e 17.

A imagem 77 mostra o rosto de um baré, dos aruak rio negrinos. O rosto apresenta uma expressão mais firme, se comparada ao do ticuna e o do omágua. É ativo, tem um leve sorriso que transita entre o incômodo e o espontâneo. Diferente dos anteriores seu corpo, pescoço está mais conforme o formato da cabeça. Chama a atenção o olhar, é um olhar que não nos encara, mas perde-se na direção esquerda. As pinturas faciais são de uma riqueza de traços mostrando a particularidade da etnia baré: é um traço único que perpassa desde uma orelha a outra vindo até as maçãs do rosto, desdobra-se no queixo com três riscos que se completam. Outro ponto interessante é que o representado parece estar trajando uma camisa.

O rosto ancora diferentes sentidos, sentimentos.

Os rostos indígenas nos mostram a face da Amazônia, uma imagem que atravessava oceanos em busca de causar surpresas, e/ou versões da gente da América. A imagem dos rostos e suas representações buscou identificar as diferenças. O interessante é ver os discursos e contrapor: se de um lado o poder público e seus representantes, a intelectualidade generalizou os indígenas “como uma coisa só”, igual, os rostos e suas particularidades fisionômicas, artísticas, as cromotopias mostram outras coisas, mostram a diversidade. Isso para a Amazônia oitocentista é primordial para conhecermos as particularidades dos grupos indígenas.

As pinturas faciais dos indígenas funcionavam e assumiam muitas funções, Marcoy destacou que tais “tatuagens” eram simbólicas e “aos diferentes desenhos usados por cada nação é possível, à distância de alguns passos e sem o auxílio de lentes, distinguir, apesar da identidade do traje, um Passé de um Juri e um Baré de um Xumana, o que simplifica bastante o trabalho do viajante ou do etnógrafo que passam pela região”.¹¹⁹⁵

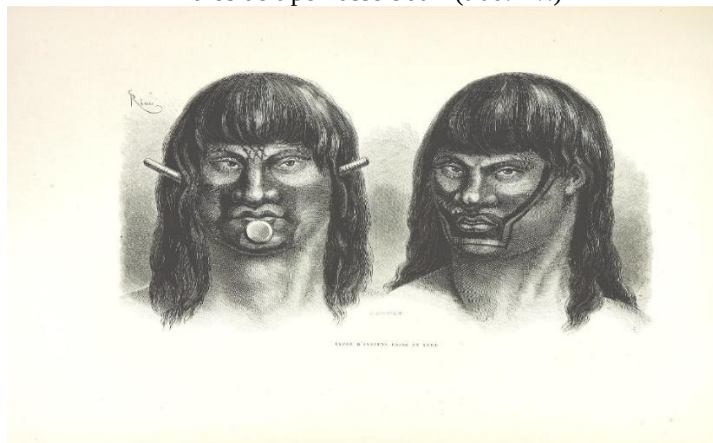
Imagem 77: Type d'indien Barré
Indíio do tipo Baré



Desenho: Edouard Riou
Fonte: MARCOY, 1869. p. 354.

¹¹⁹⁵ MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Trad., introdução e notas de Antonio Porro. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas. Secretaria de Estado e Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001. p. 80.

Imagem 78: Types d'indiens Passé et Yuri
Índios do tipo Passé e Yuri (trad. liv.)



Desenho: Edouard Riou
Fonte: MARCOY, 1869. p. 354.

A descrição do rosto desses dois indígenas é sensacional. Riou, o ilustrador da obra a partir dos desenhos originais de Marcoy, não mediu os detalhes. Duas etnias diferentes temos na figura acima: o do lado esquerdo é um Passé e o direito é um Yuri. Passé era uma das nações indígenas que habitavam no século XIX a região do Solimões nos rios Japurá e Içana. De acordo com Lourenço Amazonas, os passé eram trabalhadores, e apreciavam a agricultura. Tinham, possivelmente, uma cosmogonia e um sistema de crença metafísica que chamava a atenção de quem com eles conversava sobre o assunto.

O rosto do Passé é emblemático: há uma docilidade em seu olhar que transmite certa amizade, o que contrasta com seus adornos: de ambas as orelhas surgem duas metaras de varetas que eram introduzidas como “*piercings* e brincos atuais”, ou seja, por meio de perfurações na região corporal. De acordo com Gabriel Soares de Sousa e Adolpho de Varnhagen, metara era o nome que os indígenas davam aos “botoques da cara”, os adornos que usavam no rosto. Esses enfeites “às vezes tinham a forma de uma bolota grande; outras vezes eram como uma muleta em miniatura”.¹¹⁹⁶ A representação do passé exemplifica bem os dois tipos de metara que os autores do século XIX propuseram. No queixo vê-se uma metara de formato circular, que se encontra fixo abaixo do lábio. A pintura facial é um traço centralizado no rosto partindo dos olhos em direção ao queixo fazendo um desenho simétrico. Tem-se ainda na testa outra parte da pintura desenhado em forma de “X” que se entrelaçam.

¹¹⁹⁶ SOUSA, Gabriel Soares de e VARNHAGEN, Francisco Adolfo de (Visconde de Porto Seguro). *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typ. de João Ignácio da Silva, 1879. p. 367. Acervo da Biblioteca do Senado do Brasil. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242787>

O rosto Juri é mais afrontoso, mostra uma reação de pouca animosidade para com quem o observa, por outro lado transmite também uma sensação de virilidade, força, defesa. Diferente do Passé, este nos encara, e seu olhar interpela a um confronto, talvez, a forma do olhar desse indígena, e sua expressão como um todo fosse parte de sua defesa, de sua salvaguarda! Não vemos adornos em seu corpo, apenas a bela pintura facial constituída por duas linhas que pendem da cabeça até o queixo, uma linha é mais fina, a outra mais espessa, circundando completamente o lábio como era seu costume.

Os Juri no século XIX, formavam, assim como os passé uma população da região do Solimões, mas, estavam mais localizados no Rio Japurá. Lourenço Amazonas afirmou que os juri se distinguíam por “pintar a boca de preto, e hum risco de cada canto d’ella ás orelhas”.¹¹⁹⁷ Outra etnia que Riou desenhou a partir dos esboços de Paul Marcoy foi a Chumana, também denominada de Yumana no oitocentos. De acordo com o naturalista inglês que viajava a serviço da França, Francis Castelnau, quando esteve na região do rio Solimões em Tonantins, naqueles arredores se encontravam:

índios Kayuishanas, Chumanas [Yumanas] e Pasés; são todos nus, mas muito doces no trato. Os dois últimos costumam pintar de preto uma parte do rosto, especialmente junto à boca; têm partes do corpo pintadas de vermelho e bastões espetados nas orelhas. Pelo interior vivem índios Juris, igualmente muito mansos [...]. Durante toda a noite tivemos um forte temporal.¹¹⁹⁸

Imagem 79: Type d'indien Chumana
Índio do tipo Chumana (trad. liv.)



Desenho: Edouard Riou
Fonte: MARCOY, 1869. p. 35

¹¹⁹⁷ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. 173.

¹¹⁹⁸ CASTELNAU, Francis. Expedição nas regiões centrais da América do Sul, do Rio de Janeiro a Lima e de Lima ao Pará realizada por ordem do Governo francês durante os anos 1843 a 1847 sob a direção de Francis de Castelnau. Trad. de Antonio Porro. apud: PORRO, Antonio. Índios e brancos do rio Amazonas em 1847 páginas de Castelnau inéditas em português, traduzidas e anotadas. Rev. Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n. 56, p. 281-308, jun. 2013. p. p. 293, 294.

A figura acima, extraída da narrativa de Marcoy é de um Chumana. Neste vemos mais um rosto com as marcas de pinturas faciais, distintas das anteriores. O rosto arredondado deste indígena parece ter sido exagerado por Riou. O mesmo usa nas duas orelhas uma espécie de argola, em tamanho grande. Em seu rosto como descrito por Castelnau vemos a pintura em sua totalidade: duas linhas horizontais em proporção larga partem a primeira de uma orelha a outra, sendo pausadas nas narinas, a segunda parte do início do pescoço em direção ao lábio inferior, acima do queixo. Entre ambas linhas horizontais vemos um belíssimo traçado fino em formato de “zigue-zague” que completam a face. A expressão do olhar o chumana é séria: sua tez não parte nem presume um sorriso, mas uma seriedade, e “fechado em si”. Além do já mencionado modo de distinção entre indígenas e não indígenas, as pinturas faciais também serviam como organização hierárquica e etária no interior das aldeias. Havia diferenças especialmente de acordo com a idade. Spix e Martius, em sua passada pelo atual Amazonas, retrataram um menino Johannes Juri, e suas pinturas faciais. Nesta percebemos as diferenças entre os traços, o que sugere ser algo específico a cada idade, de acordo com cada grupo.

Litografias dos rostos indígenas a expressividade. No *Atlas Zur Reise in Brasilien 1823-1831* da expedição de Spix e Martius encontramos uma boa fonte para a análise das emoções indígenas da Amazônia no século XIX. Três litogravuras, colorizadas a mão, presentes neste documento são importantes para esta tese, somente essas três imagens das mais de cinquenta que ilustram o álbum são coloridas. Uma representa um indígena Mayoruna, o outro o já mencionado Johannes Juri, e a terceira, uma menina, Isabela Miranha. Os detalhes, as expressões são de uma qualidade que desperta atenção em quem os vê. Possivelmente as três litografias são de autoria de Philip Schmid.¹¹⁹⁹ Somente a da prancha 14, que representa um mayoruna está com a assinatura do autor.¹²⁰⁰ Como as demais estão em sequência numérica e de colocação, é possível que sejam do mesmo autor, até mesmo pela singularidade e forma da criação.

O Maxuruna. A litogravura desse homem indígena parece se combinar com a descrição abaixo, dada por Spix e Martius sobre aquele grupos:

Observei aqui alguns destes últimos índios: são inteiramente bravios; trazem furadas as orelhas, nariz e lábios; além disso, espetam todo o rosto com espinhos e penas,

¹¹⁹⁹ Pouco se sabe sobre a vida e obra desse homem. O que encontrei em uma breve pesquisa foi que era alemão, possivelmente nascido em Munique, Bavária. Tornou-se um proeminente desenhista e célebre pintor. Fez algumas das litogravuras para a obra de Spix e Martius as pintando a mão.

¹²⁰⁰ A historiadora Maria de Fátima Costa sugeriu que as pranchas com as litogravuras de Johannes Juri e Isabella Miranha são possíveis obras de P. Lutz. Entretanto, penso ser de autoria de Philip Schmid, dada a ordem de aparecimento do Álbum e a semelhança em termos técnicos com o do Mayoruna. Porém se trata de uma indicação preliminar, dado que na fonte não consta a indicação do desenhista gravador.

enquanto a testa é pintada de preto e vermelho. Não raro, são de cor bastante clara. Para provar e atestar a força, eles fazem profundas incisões nos braços.¹²⁰¹

Ao olharmos a figura seguinte temos essa impressão: de um indígena bravo, “diferente”, único no mundo amazônico. as suas pinturas faciais são simples, se comparadas a outros grupos, compostas apenas de traços em linhas na face e na testa. Porém, a colocação das metaras cinco ao todo dispostas nas narinas, nas orelhas e no queixo, em formato circular, com as duas penas fincadas nas extremidades da boca, surpreende a coragem e força para tal ato de perfurar o rosto. O olhar do Mayoruna é inquieto, ele nos fita, o olhar transmite uma diligência, e o cenho um incomodo: é como se a situação como um todo o fosse motivo de “chateação”. Vê-se ainda que se trata de um homem adulto, maduro e muito possivelmente um líder do grupo. Era um costume dos Mayoruna as perfurações no rosto, em diferentes representações do grupo no oitocentos, vemos essas características que o faziam ser personificados como “mais selvagens” e “brutos”.

As crianças recebem o nome sem solenidade alguma; por outro lado, festeja-se com grande cerimônia a operação de perfurar orelhas, lábios e faces. As duas primeiras já são feitas na infância; a perfuração da face só se faz ao chegar à puberdade. Para que as perfurações não se fechem, deixam-se ficar nelas flechas, que são todas as manhãs revolvidas de um lado para outro.¹²⁰²

Havia uma ritualística para a perfuração facial como apontaram os viajantes. Tudo começava na infância com a perfuração das orelhas e lábios, mas tarde, na adolescência se furavam as faces. Claro está que esses momentos reuniam os membros da aldeia e se tornavam prática necessária a identidade do grupo, ao pertencimento de novos membros àquela comunidade. Se compararmos com a Figura 65: *Indiens Mayorunas* (Trad. livre: Índios Mayoruna citada no capítulo oitavo desta tese, vemos as características comuns apontadas pelos viajantes: orelhas e rostos perfurados, cinco metaras em formato circular e as penas na região próxima a boca, o que sugere ser uma identidade do grupo, e uma permanência da prática ao longo do tempo, especialmente no século que pesquiso, pois Spix e Martius estiveram na Amazônia no início da segunda década, Marcoy esteve quase na metade do século, entorno de 1848. O rosto do mayoruna nos desperta ainda um impacto visual: o incômodo de ver as perfurações no rosto do homem, mas sua postura, mesmo que de afronta, é de calma, de nenhum

¹²⁰¹ SPIX, Johann Baptist von e MARTIUS, Carl Friedrich. Viagem pelo Brasil (1817-1820). Vol. III. Trad. de Lúcia Fuquim Lahmeyer. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017. p. 282.

¹²⁰² idem. p. 283.

incomodo com seus adornos. Se olharmos atentamente o lábio, vemos que todo o seu redor é perfurado e preenchido uma espécie de espinho ou outro material vegetal. No canto direito do lado, de onde pende a pena é bem visível o furo que parece já estar bastante alargado dada a idade do retratado.

Spix e Martius enfatizaram que o grupo mayoruna¹²⁰³ era poderoso, “uma das tribos mais poderosas [...] e mais temíveis do alto Solimões”. O grupo não reconhecia nenhum poderio estrangeiro. A língua da família pano foi apontada como tendo uma “entoação muito sonora e dura”. Sobre sua aparência, e seus enfeites, os mayoruna usavam uma “cabeleira comprida, com tonsura ao redor do topo da cabeça. Fazem muitos furos no nariz e nos lábios onde metem compridos acúleos e, junto dos dois cantos da boca enfiam duas penas de arara.” Usavam ainda no lábio inferior “asas nasais e lóbulos das orelhas, soem trazer discos talhados de conchas”. Isso dava aos pertencentes do grupo um aspecto que foi designado como “apavorante” e “corresponde a crueldade de seus costumes; pois não se satisfazendo com comer a carne do inimigo abatido, matam e comem os próprios velhos e doentes de sua tribo, sem poupar o pai ou filhos nas doenças graves, antes que o doente emagreça.” Nesse sentido, a imagem do Matsés corresponde àquilo que os viajantes quiseram mostrar: o poder, o pavor unido num só homem.

¹²⁰³ No texto de Viagem pelo Brasil os autores referem-se ao grupo utilizando as seguintes nomenclaturas “maxurunas, majurunas, majorunas, maxironas”, para se referir ao grupo que atualmente conhecemos por Matsés ou Mayoruna.

Imagem 80: Maxuruna (Matsés, Mayouruna)



Desenho: Philip Schmid. **Técnica:** Litogravura pintada a mão. **Dimensões:** 67 x 45 cm

Fonte: Spix e Martius. Atlas Zur Reise in Brasilien 1823-1831 (Prancha 15)

Acervo: Biblioteca Digital Luso-Brasileira.

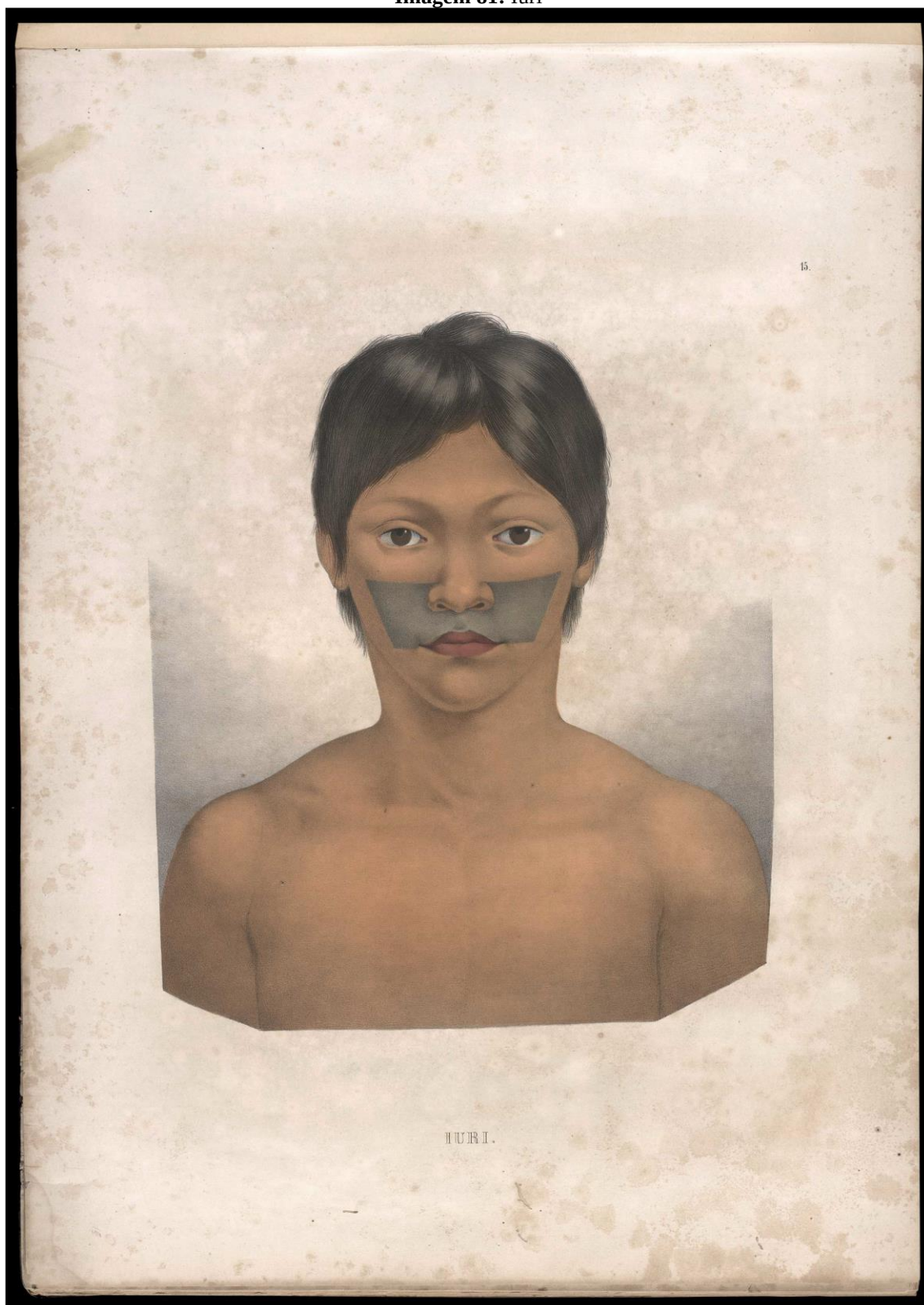
Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074.pdf

O Juri, Johannes. Quando a expedição de Spix e Martius passou pela região de Manacapuru, na margem esquerda do rio Solimões, foi incorporado em sua tripulação um personagem muito estimado. Tratasse do jovem Johannes, indígena do grupo juri, da “da horda comá-tapuia”. Juri, como ficou conhecido pelas lendas em suas representações tem uma história ainda hoje pouco conhecida e um tanto obscura. A historiadora Maria de Fátima Costa foi quem mais pesquisou sobre o menino que foi levado a Munique por Spix e Martius, juntamente com uma menina, Isabella que falarei adiante. O menino tinha possivelmente entre 12-14 anos e, como tal possuía uma imagem delicada, sensível e sagaz. O rosto do juvenzinho (imagem 82) é sem dúvidas umas das mais bonitas representações artísticas de rostos de indígenas já feita. Os traços finos do menino, a sua pele, os fios e tipo do cabelo são de uma rica expressividade.

Como em qualquer criança, a expressão nos mostra a fragilidade, o olhar nos interpela e nos fita, de fato, constitui um retrato. A pintura facial do menino é modesta se comparada ao Juri adulto. Se trata de uma linha reta, partindo das narinas em direção às orelhas, em cor preta, escura, o tingimento da pintura cobre a área do buço e parte das maçãs do rosto. Possivelmente, com o passar dos anos, as pinturas se intensificavam e ganhavam novos traços e formas nos rostos dos juri. No texto de Spix e Martius existe apenas a indicação de que por já ter o “rosto pintado”, ele já era “adulto”, ou seja, já estava na adolescência.

Johannes Juri era filho do cacique do grupo, segundo a narrativa dos viajantes. Há na narrativa de Spix e Martius uma redundante informação que o menino estava preso entre os miranha e o tomaram consigo levando-o a Munique. Se atentarmos o olhar do menino Juri, sua expressão parece indicar medo; é um olhar que nos fita, nos observa, mas como se perguntasse “o que está acontecendo”, nesse sentido, é significativo pensarmos que o menino estava numa atividade forçada, fazendo algo que lhe estava imposto, talvez por seu pai, talvez por persuasão dos viajantes. Juri nos encara, nos fita, sua face, é quase sem expressão. Atento ao tom de sua pele, ao formato do seu cabelo: liso, preto, formando como que um estereótipo de “índio”. Peter Burke nos diz que a imagem mental é recuperada ou reconstruída pelo testemunho das imagens visuais, assim, essas imagens de indígenas nos escritos dos viajantes tinham também a função de criar uma vida, uma vista àquilo que narravam, fazer “os outros” verem suas vivências na Amazônia. Johannes Juri, é uma amostra que os indígenas na Amazônia jamais deixaram de existir.

Imagem 81: Iuri



Desenhista: (sem identificação do gravador) **Técnica:** Litogravura pintada a mão.

Dimensões: 67 x 45 cm

Fonte: Spix e Martius. Atlas Zur Reise in Brasilien 1823-1831 (Prancha 15)

Acervo: Biblioteca Digital Luso-Brasileira.

Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074.pdf

A Miranha, Isabella. Juntamente com o menino Juri, Spix e Martius levaram em sua tripulação como elementos para compor “seu acervo” de pesquisa 4 crianças indígenas, dessas, apenas o Juri, e Isabella miranha chegaram a Munique. A figura seguinte mostra-nos o rosto de Isabella. Embora assim como o Juri, a Miranha transmite uma expressão de medo, inocência. Seu olhar é solitário e perde-se ao se dirigir para esquerda, baixo, sua aparência é de uma mocinha, uma juvenzinha como qualquer outra. Se trata de Isabella, uma menina indígena do Amazonas oitocentista. Meiga, com o olhar que nos penetra. é importante observarmos as narinas furadas, costume típico dos miranha naquele período. Os cabelos na altura dos ombros, lisos, pretos, os lábios escondendo um fortuito sorriso, ou outra expressividade, o rosto de Isabella é uma incógnita pela sua pouca expressividade.

O nariz um tanto alargado, foi apontado pelos viajantes como sendo característico dos miranha, sobre o qual afirmaram ser “uma tribo de índios robustos, bem proporcionados, de tez escura. O peito largo condiz com a largura do rosto, que parece ainda mais largo pelo costume abominável de furar as asas do nariz e de nelas inserir cilindros de pau ou conchas”, esses “cilindros” eram uma espécie de metara, prosseguem afirmando que “dessa desfiguração quase hereditária deve originar-se a largura do nariz, que julguei ter observado como característico fisionômico em todos os miranhas”.¹²⁰⁴

E esses dois rostos, esses dois jovens indígenas da Amazônia cruzaram oceanos e chegaram a Munique, dos 4 “meninos índios” de Spix e Martius, apenas Isabella e Johann chegaram a Baviera como componente dos “acervos vivos” levados pelos naturalistas. De acordo com Maria de Fátima Costa, logo que chegaram os viajantes, juntamente com os dois indígenas “passaram a noite na hospedaria *Goldener Hahn*, mas já na manhã do dia seguinte tiveram a honra de ser recebidos em audiência por Suas Reais Majestades (Flora, 12.12.1820). Foi nesta ocasião que os meninos índios foram apresentados à corte de Maximiliano José I”.¹²⁰⁵ Isabella causara um tanto de pavor em meio a sociedade europeia por ser “de uma tribo antropófaga”. A notícia de que os miranha eram antropófagos atravessa as barreiras do território brasileiro pelas narrativas dos viajantes.

¹²⁰⁴ SPIX e MARTIUS..., 2017. p. 331.

¹²⁰⁵ COSTA, Maria de Fátima. Os “meninos índios” que Spix e Martius levaram a Munique. *Arteloge: Recherche sur les arts, le patrimoine et la littérature de l’Amérique latine*, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/arteloge/3774> ; DOI:10.4000/arteloge.3774. p. 10.

Imagem 82: Miranha



Desenhista: (sem identificação do gravador) **Técnica:** Litogravura pintada a mão.

Dimensões: 67 x 45 cm

Fonte: Spix e Martius. Atlas Zur Reise in Brasilien 1823-1831 (Prancha 15)

Acervo: Biblioteca Digital Luso-Brasileira.

Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074.pdf

E aqueles rostos amazônicos foram vistos pelo mundo. Toda a sociedade de Munique se interessou pela presença dos indígenas. Os periódicos “*Flora - Ein unterhaltungs Blatt [Uma revista para o entretenimento]*” e *Müncher Politische Zeitung* [Jornal Político de Munique], que circularam o dia 12 de dezembro de 1820,” deram informações sobre Isabella e Johann como sendo:

um rapaz e uma menina de uns 12-14 anos. O rapaz tem boa estatura e a fisionomia do rosto é do tipo que também poderíamos encontrar entre nós, nos estratos mais baixos da sociedade. Em torno da boca tem um quadrado tatuado, mas que não apresenta incisões, como às vezes se vê entre os mouros [...]. O seu cabelo é preto, duro e liso, como também o da menina. A sua cor é amarelo-marrom. A menina é baixinha, de figura larga e sem qualquer expressão no rosto. Dizem que provém de uma horda de antropófagos. O rapaz, porém, vem das proximidades dos assentamentos portugueses no Brasil, por isto quiçá a sua fisionomia [seja] mais nobre (Flora, 12.12. 1820).¹²⁰⁶

A fisionomia, as corporeidades dos meninos indígenas parecem ter despertado a curiosidade, a atenção de quem os via. Os detalhes dos rostos apontados pelo redator do Jornal Flora sintetizavam aquilo que Peter Burke denominou de “estereótipos do outro” na qual o conceito assume a função de “um sinal claro da ligação entre imagens visuais e mentais”. Nesse sentido, enfatiza Burke “o estereótipo pode não ser completamente falso, mas frequentemente exagera alguns traços da realidade e omite outros. O estereótipo pode ser mais ou menos tosco, mais ou menos violento”.¹²⁰⁷

As representações textuais e imagéticas de Johann Juri e Isabella Miranha são assim elementos constitutivos de uma representação dos modos de ser daqueles indígenas. Seus rostos nos mostram parte de sua sensibilidade, de suas emoções enquanto crianças retiradas de sua família, de sua terra e chegadas a outro lugar.

A história desses dois indígenas se confunde com a história do Amazonas: tratados como “coisas” foram levados como amostras do “exotismo” da região. As figuras seguintes, executadas em solo europeu, possivelmente, mostram Johannes e Isabella perfilados, mostrando seus rostos de forma lateral.

Juri apresenta sua pintura facial sobre a boca, o cabelo liso cindo sobre a fronte e laterais do rosto, tem o ombro levemente curvado. O olhar é fixo a frente e no seu semblante, Johannes parece cansado, é possível que este desenho tenha sido executado seguido a sua chegada Munique, o que corrobora esse estado. O quanto o esse menino não foi exposto, tocado,

¹²⁰⁶ *Flora - Ein unterhaltungs Blatt* [Uma revista para o entretenimento] (12.12.1820), Munique. Apud: COSTA, Maria de Fátima, 2019 op. cit.

¹²⁰⁷ BURKE, 2017. op. cit. p. 185, 186.

mostrado e pressionado a agir como queriam? Maria de Fátima Costa, identificou que no passe-partout temos a seguinte inscrição: “Juri da tribo dos Juri-Comas, no rio Pureos, na fazenda Manacaru do Cap[itão]. Ric[ardo]. Franc[isco] Zany, escolhido por mim entre os seus índios, em março de 1820. † Munique, fevereiro 1821”.¹²⁰⁸

Imagem 84: Juri



Imagem 83: Isabella



Desenhista: sem identificação, provavelmente P. LUTZ. **Técnica:** Carvão e lápis sobre papel; **Dimensões:** 46,8 x 39,3 cm e 47,6 x 38,4 cm, respectivamente.

Acervo: Biblioteca do Estado da Baviera - BSB Martiusiana, cód. AI1.7. Munique

Fonte: Maria de Fátima Costa, 2019. Disponível em:

<https://journals.openedition.org/artelogie/docannexe/image/3774/img-6.png>

Isabella em posição diferente tem seu rosto voltando a um ângulo de 180° é possível vermos um lado total de seu rosto e parcial do outro, diferente do desenho de Juri que é retilíneo e de perfil total. É visto o furo na narina, costume dos miranha de então. O olhar de Isabella é baixo, como se visualizasse algo nessa direção, seu rosto parece mais criança ainda, possivelmente, era mais nova que Johannes. É interessante também vermos que a menina está de roupas, um vestido, presumo. é a única representação sua vestida, o que indica que a mesma estaria sentindo muito a temperatura que era diferente demais da sua região de origem.

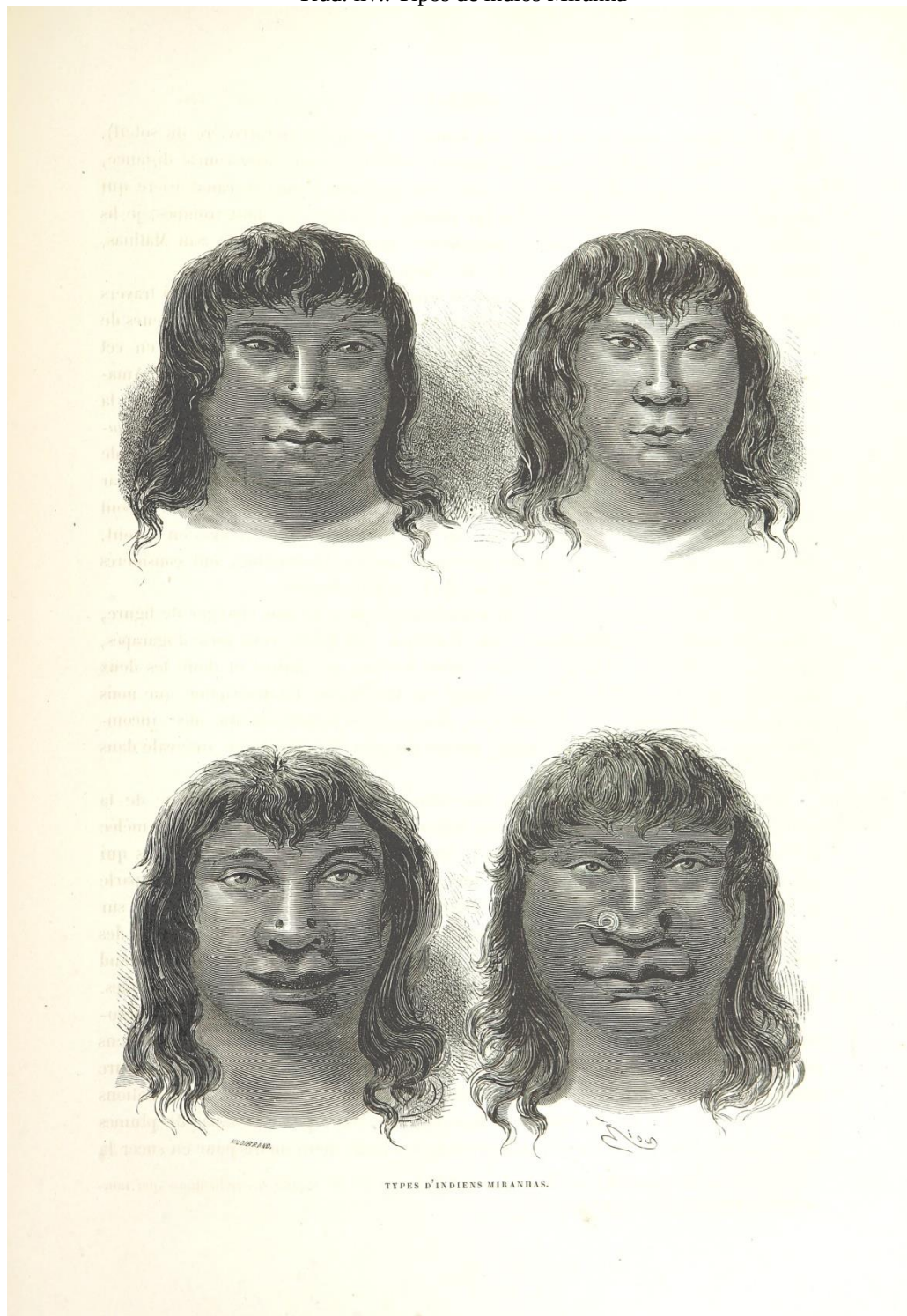
Essa discussão engloba diferentes sentidos e discussões. Escolhi para esta tese aprofundar a temática a luz da fisiognomonia, como trato a seguir.

¹²⁰⁸ COSTA, Maria de Fátima, 2019 op. cit. p. 08. A tradução, e inscrições nas abreviaturas são da autora.

11.2 Fisiognomonia indígena e a relação rosto-alma “daquela gente de que tanto ria”

Imagem 85: Types d'indiens Miranhas.

Trad. liv.: Tipos de índios Miranha



Desenho: Edouard Riou

Fonte: MARCOY, 1869. p. 354.

O que sentiam aqueles indígenas, o que queriam? Como atuavam? Como ficavam diante dos não indígenas, e dos outros? Que emoções traziam? O que almejavam? São questões que até certo período seriam reprimidas pela prática historiográfica, embora muitos ligados a números e ações públicas ainda evitem tais premissas. Para responder essas questões poderíamos nos embasar em diferentes tipologias de fontes históricas, escolhi a análise dos corpos, e a leitura dos rostos. Desde a Grécia antiga, passando pelo Medievo, as emoções dos homens e mulheres eram ancoradas pela expressividade de seus rostos, que causava aquilo que Johan Huizinga denominou “a veemência da vida”.

A figura acima vemos quatro indígenas miranha do Amazonas oitocentista. O que tem em comum? A etnia, o pertencimento, as práticas culturais. O que tem de singular? A emoção, a expressão. Cada um denota estar de uma maneira no momento em que se fez a representação destes: o primeiro acima, a esquerda, parece estar intrigado, nos olha como quem questiona o que estava sendo feito ou se fazendo ali. O de cima a direita, não demonstra animosidade, pelo contrário aparenta estar irritado, bravo “não gostando muito da situação”, o primeiro abaixo a esquerda, está sorrindo, parece um sorriso um pouco imposto pelo desenhista, porém livre, o olhar alegre cativa quem o vê, parte da alma indígena esse modo de agir com tanta animosidade. por fim o segundo abaixo a direita, tá em oposição ao que está sorrindo, seu olhar fechado, encara-nos como que se desafiando, impondo-se, é bravio, autoritário, poderoso e confiante, demonstra autoridade e respeito, quer respeito. Isso é fisiognomonia, ver nos rostos, enigmas e cruzar com as histórias, as experiências cotidianas e construir a narrativa.

Jean-Jacques Courtine e Claudine Harouche, destacam que uma história do rosto é ao mesmo tempo “a história do controle da expressão, das exigências religiosas, das normas sociais, políticas e ética” que fizeram nascer desde muito antes um “tipo de comportamento social, emocional, sentimental, psicológico fundado no afastamento dos excessos, no silenciar do corpo”¹²⁰⁹, e em se tratando de representações do “outro”, sendo esse outro indígenas do Brasil, a imposição de uma postura foi elemento fundante do discurso de seus rostos.

Escrever uma história indígena tendo como base suas emoções, perspectivas e atitudes é cumprir a premissa de fazer uma nova história indígena. Nesse sentido, como base para esta tese até aqui tomamos a corporeidade indígena. Todo corpo formado por seus membros, seus órgãos e sua alma, são ancorados pelos rostos. Os rostos, as corporeidades, são frutos de

¹²⁰⁹ COURTINE, Jean-Jacques e HAROCHE, Claudine. História do Rosto: Expressar e calar emoções (Do século 16 ao começo do século 19). Trad. de Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. p. 15, 16.

processos históricos. A historiadora Maria Izilda Matos, nos mostra que a vida como experiência histórica tem “corpo/rostos” e nisso:

[...] se percebe no processo de construção do corpo a ação de princípios ético (contenção, abstinência, moderação, disciplina, frugalidade, persistência), sobre os quais foram erguidos princípios estéticos (como bom gosto, elegância, beleza, saúde, limpeza, moral, higiene, sexualidade, prazer, erotismo e naturalidade). Para além destas dimensões e princípios, se entrecruzam as sensibilidades, percepções, sensitividades, canais culturais de comunicação (movimentos, expressões, gestos, linguagens), usos e práticas, transformando o corpo/rostos em âncora de emoções e paixões.¹²¹⁰

Assim sendo, é nos rostos que vemos as emoções, as sensibilidades as posturas e até mesmo àquilo que o interior do pensamento indígena expressava. É uma leitura do “outro”, ou do “interior do outro”, e isso é histórico. Adauto Novais, citando *L’empire de l’imaginaire*, de Jean Starobinski sugeriu, ancorado no autor que a consciência imaginante consegue distanciar-se e assim amostrar suas fábulas desconsiderando a possível sincronia com os dados da experiência reflexiva e com as informações de uma realidade: quando assim ocorre, a imaginação se torna “ficção, jogo, ou sonho, erro mais ou menos voluntário, fascinação pura”.¹²¹¹ Nesse sentido, Starobinski que a imagem do “outro” tem uma consciência, uma presunção de ser real, de transmitir àquilo que está no “interior do sentido do ser”.¹²¹² Logo, ao tratar aqui da história de diferentes povos, não presumimos estar compondo uma ficção, ou uma “distorção da verdade”, como premissa de uma operação historiográfica tratar da fisiognomonia indígena é exigente e nesta operação me perguntei: “o que um não indígena do século XXI, pode ver nos indígenas do século XIX”?

A civilidade possui, pois, com a fisiognomonia uma base comum: a conduta e os costumes do homem encontram-se nelas definidos por uma equivalência entre homem “exterior” visível e um homem “interior” oculto. [...] A fisiognomonia encontra então a civilidade: a observação do rosto é um instrumento para governar os outros.¹²¹³

¹²¹⁰ MATOS, Maria Izilda S. de. Apêndice: Espelhos da Alma: fisiognomonia, emoções e sensibilidades. In: MATOS, Maria Izilda S. de. *Por uma possível História do Sorriso: institucionalização, ações e representações*. São Paulo: Hucitec, 2018. p. 258.

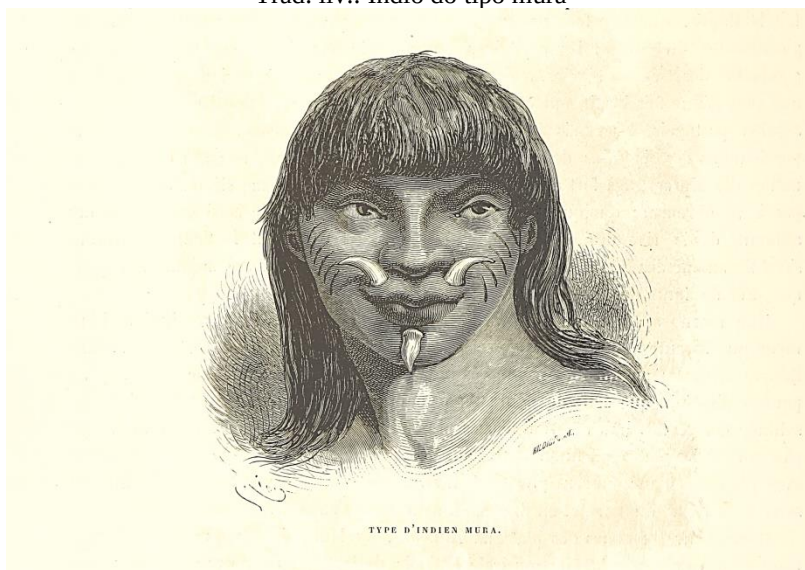
¹²¹¹ NOVAES, Adauto. A outra margem do Ocidente. In: NOVAES, Adauto. (Org.) *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 09

¹²¹² STAROBINSKI, Jean. *La relación crítica: Psicoanálisis y literatura*. Madrid: Taurus, 1974.

¹²¹³ COURTINE e HAROUCHE, 2016. op. cit. p. p. 27 e 29.

A leitura dos rostos indígenas à luz da fisiognomonia nos mostram essa premissa, nos aludem emoções que foram ocultadas em prol de uma tipificação ou coisificação dos diferentes grupos da Amazônia.

Imagem 86: Type d'indien Mura
Trad. liv.: Índio do tipo mura



Desenho: Edouard Riou
Fonte: MARCOY, 1869. p. 398

Os mura no século XIX formavam uma das mais poderosas e belicosas nações indígenas na Amazônia. Ao olhar essa imagem, sentimos uma espécie de contraste: o rosto, suas feições físicas transmitem animosidade, tranquilidade, normalidade. O olhar do mura demonstra uma calma, e um desapontamento. Porém as metaras, as pinturas, os cabelos longos e negros, transmitem agressividade, luta, defesa. Presumo que essa atitude de adornos e pinturas faciais muitas vezes eram também utilizadas pelos indígenas com o intuito de “assustar” aos invasores de suas terras.

De acordo com Jean-Jacques Courtine e Claudine Harouche, é importante destacar e falar da expressão. Essa necessidade, advinda desde o século XIX, prevê que “na categoria ‘expressão’ é preciso ver uma concepção de trocas de linguagem que não se refere ao uso da palavra, mas ao homem inteiro. E antes de mais nada ao seu corpo: como o verbo, o corpo é expressão, intérprete do pensamento, linguagem natural da alma”.¹²¹⁴

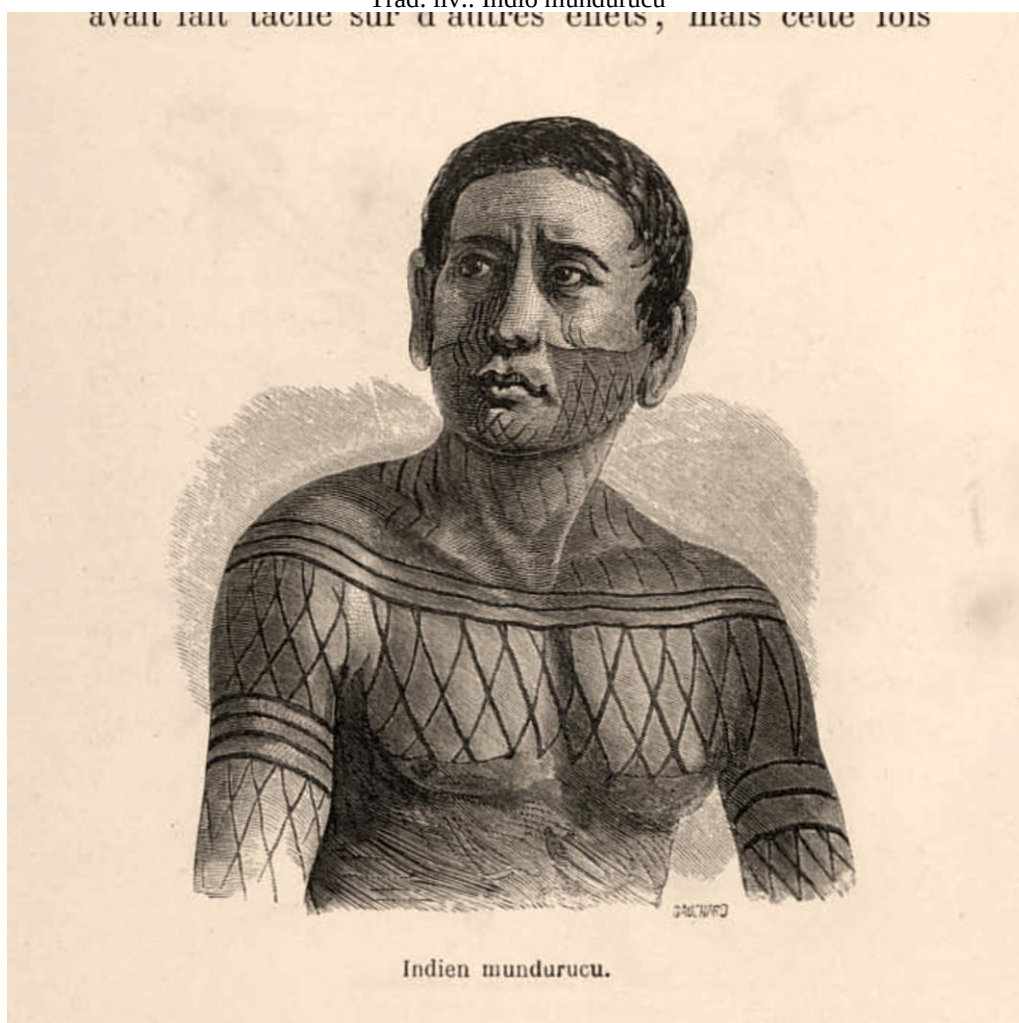
¹²¹⁴ idem. p. 31.

O mura retratado fala, comunica, a um leve sorriso, seu cenho está erguido, todavia não como indício de preocupação, mas sim de quem observa atentamente.

A fisionomia amazônica: expressões indígenas.

Imagem 87: Indien mundurucu

Trad. liv.: Índio mundurucu



Desenho: Edouard Riou a partir dos esboços de Biard.

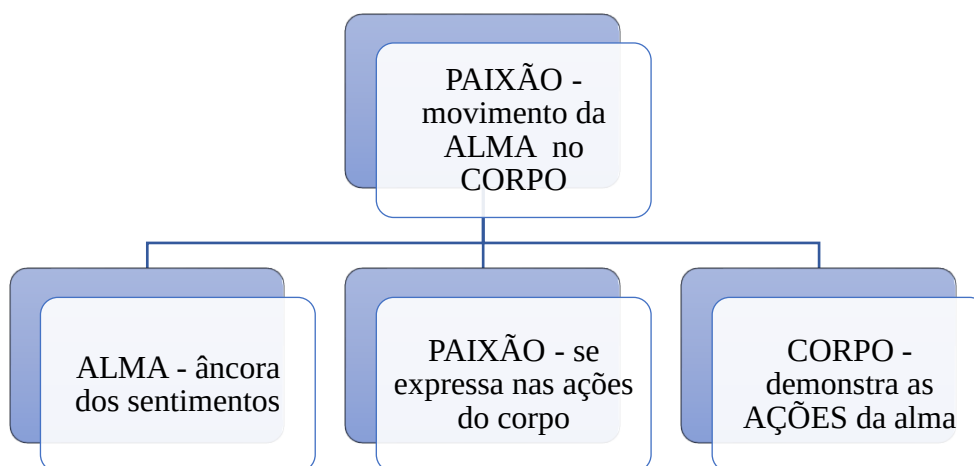
Fonte: BIARD, 1862. p. 531.

Charles Le Brun, proeminente pintor e fisionomista francês, propôs diferentes teorias da análise e feitura das artes e das representações do corpo e rosto dos homens. A partir de sua pesquisa, que no século XVII chamava-se observação, podemos considerar um sentido, um sentimento, uma paixão a partir dos rostos indígenas.

A figura 88, mostra um homem munduruku. Esse homem tem a cabeça levemente erguida para a esquerda. O desprezo. O rosto desse munduruku demonstra a partir do proposto

por Le Brun desprezo, desdém. Esse sentimento, deu-se à medida que os indígenas especialmente o retratado pouco viam interesse nas práticas dos não indígenas, logo, desprezavam. É também possível que esse sentimento expresso no desenho de Riou indica que as paixões indígenas nem sempre eram de acordo com aquilo que os não indígenas almejavam. O desdém indica não compatibilidade com o que estava acontecendo. O fato do munduruku se deixar desenhar não significa que estava completamente “de bom grado” com a situação.

Le Brun considerou que no desdém, a sobrancelha fica franzida e abaixada ao lado do nariz, e na outra parte, erguida.¹²¹⁵ O olhar aberto, as narinas erguidas a boca fechada, indicam que o retratado tem aversão a algo que observa. Os rostos, assim comunicam emoções. Ao definir o que entendia por expressão, o artista fisionomista definiu que a expressão era também uma parte que marca “os movimentos do coração”, e tornava visíveis os efeitos das paixões. Funciona como no seguinte esquema:



Nisso paixão, alma e corpo são elementos repletos de historicidade, sociabilidades, que enfatizam as particularidades do vivido. Como sugere a historiadora Maria Izilda Matos, nosso desafio é entender o processo da construção do corpo/rosto, “representado e vivido e, principalmente, focalizar o corpo/rosto enquanto processo”.¹²¹⁶

¹²¹⁵ LE BRUN, Charles. L’Expression des passions. Trad. de Leila de Aguiar Costa. *Rapsódia*, (4), 109-122, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/152649>.

¹²¹⁶ MATOS, 2018. op. cit. loc. cit.

Imagem 88: Le vieux cacique
Trad. liv.: O velho cacique



Autoria: Edouard Riou a partir dos esboços de Biard.
Fonte: BIARD, 1862. p. 541.

O rosto desse mundurucu transmite uma ampla de sentimentos: transita a partir do apontado por Le Brun entre a tranquilidade, paz e a esperança. Sua tez não está agitada nem sua fronte “sisuda” está calmo, como que a espera de algo bom. Essa representação do cacique munduruku, apontado como “velho cacique” reluz também a animosidade da vida, a serenidade, sabedoria do cacique enquanto chefe. Sua face transmite uma docilidade que se contrapõe à noção de “selvageria” que se impunha a seus iguais. A leitura dos rostos indígenas parte assim também da contraposição de imagens entre a falada e a desenhada.

A escolha da fisiognomonia como “forma de leitura corporal”, aqui utilizada, não tende a buscar na própria fisiognomonia “apenas as verdades dos rostos e, sim, bem mais, a linguagem das figuras, a expressão de uma relação entre a interioridade do homem e sua aparência, assim como de suas transformações”.¹²¹⁷ Não estamos apontando “verdades corporais”, mas

¹²¹⁷ COURTINE e HAROUCHE, 2016. op. cit. p. 47.

compreender a historicidade das ações dos homens e mulheres indígenas e suas aspirações e paixões/sentimentos a partir das representações feitas por diferentes agentes não indígenas.

Imagem 89: Femme mundurucue
Trad. liv.: Mulher Munduruku



Autoria: Edouard Riou a partir dos esboços de Biard.
Fonte: BIARD, 1862. p. 547

Essa mulher munduruku parece triste. Embora sua postura transmita certa tranquilidade, paz, a paixão dominante é de uma imanente tristeza. O que acarretaria tal sentimento à esta mulher? De certo a tomada de suas terras, as armadas contra sua comunidade que se intensificavam, faziam com que a mesma se sentisse triste. As pinturas corporais indicam sua etnia, é possível vermos a precisão das formas e linhas tanto no rosto e do colo adiante.

A fisiognomonía nos diz algo. Le Brun em seus estudos propôs que a tristeza é uma “languidez desagradável que consiste no incômodo que a alma recebe do mal ou das imperfeições que as impressões do cérebro lhe representam”.¹²¹⁸ Nesse sentido, o cineasta e

¹²¹⁸ LE BRUN, 2018. p. 112.

produtor italiano Pier Paolo Pasolini,¹²¹⁹ colocou quando analisou a realidade na produção cinematográfica que se trata do mesmo código de realidade, que se faz inexpressivo ou inconsciente o qual todos temos dentro de nós, “e que nos faz reconhecer a realidade (por exemplo, aquilo que diz um rosto por um instante visto numa rua)”...¹²²⁰

Os Arara e suas expressões. Os arara são um grupo da família linguística karib que habitam hoje o estado do Pará. De acordo com Márnio Teixeira-Pinto, o grupo ficou “famoso” por sua belicosidade e pelos troféus que capturavam dos corpos dos inimigos - cabeças para flautas, colares de dentes e escalpos de face. Desde 1850 tem-se informações de diversos contatos pacíficos entre Arara e moradores da região ribeirinha dos rios Xingu e Iriri nas proximidades de Altamira.¹²²¹

Imagem 91: Indien arara
Trad. liv.: Índio Arara

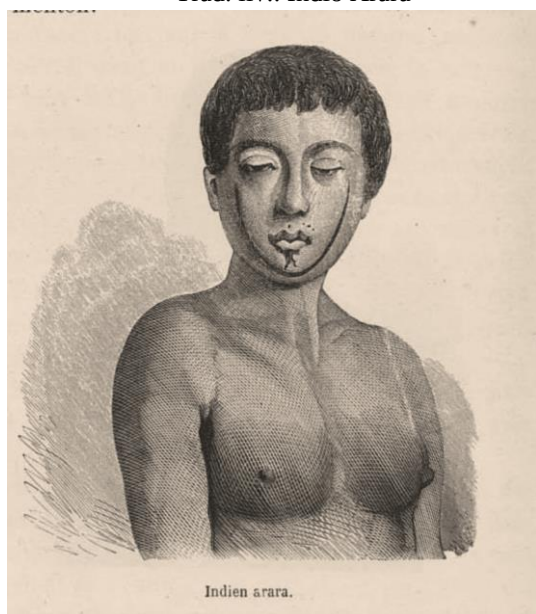


Imagem 90: Femme arara
Trad. liv.: Mulher Arara



Autoria: Edouard Riou a partir dos esboços de Biard

Fonte: BIARD, 1862. p. 548 e p. 551

Nas figuras acima, vemos um homem e uma mulher arara do século XIX que habitavam a região da Mundurukânia, no Rio Madeira.

¹²¹⁹ Pier Paolo Pasolini foi um renomado cineasta, poeta e escritor italiano vivido no século XX (1922-1975). Toda sua produção artística foi permeada por controvérsias, porém, seus estudos sobre a produção, manipulação da realidade na arte e sua configuração lhe renderam e rendem ainda hoje muitos elogios sendo considerado segundo muitos dos pensadores da cultura italiana como um criador de obras de arte.

¹²²⁰ PASOLINI, Pier Paolo. *Empirismo Hereje*. Lisboa: Ed. Garzanti, 1981, Coleção Cadernos Peninsulares, Ensaio 8. p. 207.

¹²²¹ TEIXEIRA-PINTO, Márnio. *Etnia Arara*. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Arara>

O rosto do homem mostra-se tenro, meio “abatido” é muito provável que fora escolhido assim representa-lo para mostrar que a sua belicosidade não era tão agressiva assim. Parece depressivo, cabisbaixo. o olhar para a frente rebaixado sugere essa “tranquilidade”, “baixa-guarda”.

Por outro lado, a mulher arara olha como que contemplasse o céu, ou algo acima. Ela olha levemente para cima, a cabeça levemente inclinada mostra a paixão “arrebatamento”, que segundo Le Brun, os olhos voltados para o céu indicam certa atração “como que para ali descobrir o que a alma não pode conceber”, a cabeça inclinada, segundo o mesmo autor, simboliza a humildade da alma.¹²²² É esse o sentido, o sentimento que os rostos indígenas em sua gama de expressões mostram: a humildade, a latência da alma e dos fazeres indígenas.

Os arara no século XIX eram um grupo diverso em termos de ação para com os não-indígena. No Amazonas, se estabeleceram em Araratema, na Mundurukânia e o nome da localidade veio do nome arara. Se distinguiram dos demais grupos pelos traços das suas pinturas faciais em forma de riscos “oblíquos das fontes para os cantos da boca, á imitação dos que tem a Arar'una. Conserva -se ainda em grande numero na barbaridade e antropofagia, não obstante as relações e parentesco com os civilizados, e até brancos de sua descendência”.¹²²³ Os rostos dos arara representam amplos sentimentos de acordo com o sentido expresso em sua tez: tristeza, depressão, contemplação, esperança parecem cercear os olhares e a posição dos rostos. A pintura dos seus rostos, é um traço curvilíneo que parte de um extremo ao outro dos olhos curvando o queixo, formando como que os traços naturais que as araras possuem. Esse traço também é significativo para pensarmos a relação dos indígenas com os animais e a natureza amazônica: para tentarem se igualar com as características de desenhos presentes na penugem de uma ave, é sugestivo que esses indígenas observavam atentamente a natureza em seu entorno. Esse grupo que habitava a mundurucânia, se autodenomina *Ukarãgmã* que significa Arara do Pará.

¹²²² LE BRUN, 2018. p. 116.

¹²²³ DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. op. cit. p. 62.

A detailed black and white engraving of a Native American man, identified as 'Chef arara', standing in a forest. He is wearing a large, feathered headdress and a fringed garment around his waist. He has a long, thin object, possibly a pipe or a stick, in his mouth. The background shows dense foliage and trees. The engraving is signed 'L. DUMONT' in the bottom right corner.

Fonte: BIARD, 1862. p. 549.

Talvez seja a gravura mais significativa de um indígena da Amazônia feita por Riou, o “chef arara”, nos mostra uma liderança do grupo, um tuxaua, presumo, em cena que transmite “exotismo”, força, sapiência e diligência.

O tuxaua está sentado, mas sua posição indica que está preparado para combater, caso seja necessário. O corpo do homem é todo permeado de simbolismos, adornos, colares, cocares, metaras que fabricam uma imagem de alguém superior no seio daquele grupo. A postura da arara é superior, mesmo sentado transmite o poder que ele possuía.

O olhar nos fita, nos desafia, porém, é um olhar que nos interroga, nos pergunta o que queríamos. Isso é a admiração, a primeira de todas as paixões. Na admiração, a alma considera “com atenção os objetos que lhes parecem raros e extraordinários”, Le Brun sugere ainda que na admiração, os espíritos todos se ocupam em considerar a impressão aos músculos e o corpo permanece imóvel como uma estátua. A partir da admiração vem ou o ódio ou o amor. Esse é o sentido do tuxaua nos fitar, ele estava analisando Biard e sua equipe e suas intenções. Antes de tudo os indígenas procuravam conhecer os não indígenas a fim de estabelecer ou qualquer tipo de contato.

O rosto do líder arara está adornado com três penas: uma pende do queixo e outras duas do centro lábio superior. Chama a atenção que ele está praticamente todo vestido, pelo menos adornado, certamente era um traje ou de guerra ou de alguma ritualística do grupo. Todo o corpo é adornado pela floresta com seus cipós, ervas, folhagens e árvores da hileia.

Concordo quando Pedro Azara nos diz que: “*la imagen artistica es un documento. Nos muestra, cómo es o cómo era la persona figurada, cuáles son o cuáles eran sus rasgos físicos y en el caso de las obras maestras, qué se encuentra detrás de su apariencia*”.¹²²⁴ Nisso, essas imagens são história e estão num regime de historicidade que transcende a noção de verossimilhança.

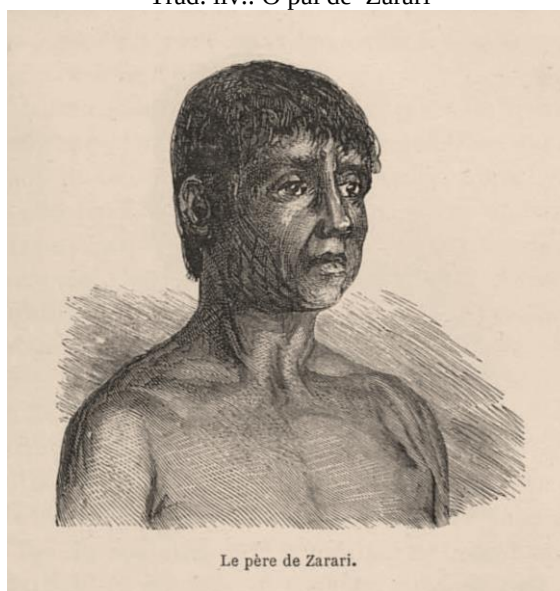
Zarari: um jovem caçador munduruku. Quando estive na região da mundurukânia, François Biard obteve alguns curumins para lhes servirem de auxiliares. Por lá, presenciou diferentes ritos e rituais de iniciação entre os diferentes grupos que ali residiam. Chamou-lhe a atenção o preparo do curare, no qual as mulheres desempenham importantes funções. João, o guia de levou Biard e mais um curumim mais novo. Parece que a denominação “*zarari*” era

¹²²⁴ AZARA, Pedro. *El ojo e la sombra*. Una mirada al retrato en Occidente. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2002. p. 14. Trad. liv.: “A imagem artística é um documento. Mostra-nos como é ou era a pessoa figurada, quais são ou eram suas características físicas e, no caso de obras-primas, o que está por trás de sua aparência.”

para se referir a curumins. Possivelmente, os munduruku a utilizavam. Esse rapaz, Zarari, ao adentrar a mata com Biard e João, conduzia uma zarabatana de “uns 12 pés de comprimento e um leve carcás que parecia envernizado. Dentro deste ia meia-dúzia de pedacinhos de madeira muito duros, a fila dos numa das extremidades, e nas outras guarnecidos de bolas de algodão”.¹²²⁵

A presteza em lidar com o instrumento e com a caça despertou atenção e entusiasmo no viajante. Todos que assistiam a cena ficaram entusiasmados com o feito. “O jovem indígena ficou de pé de costas para a árvore e preparou a zarabatana, apoiando entre os ramos mais baixos, por quanto a arma, de tão longa, impede a liberdade dos movimentos de quem a maneja, se tiver de aguentar-lhe todo o peso”. Com todos calados admirando a astúcia do rapaz indígena que assobiava a fim de chamar possíveis caças. “Ele percebia sem dúvida o quer que fosse de interessante, pois fez um ligeiro gesto e olhou para nós de modo compreensível por João.” Em instantes, Biard conta que surgiu um “macacozinho vermelho, dos que chamam de mico; ao primeiro seguiu-se outro, mais outro, uns sete ao todo. Zarari soprou e um dos sagüis levou a mão à cabeça, ao peito, à coxa, coçando-se com sofreguidão, até que caiu morto”.¹²²⁶

Imagem 93: Le père Zarari
Trad. liv.: O pai de Zarari



Autoria: Edouard Riou a partir dos esboços de Biard.
Fonte: BIARD, 1862. p. 559.

¹²²⁵ BIARD, 2004. p. 218.

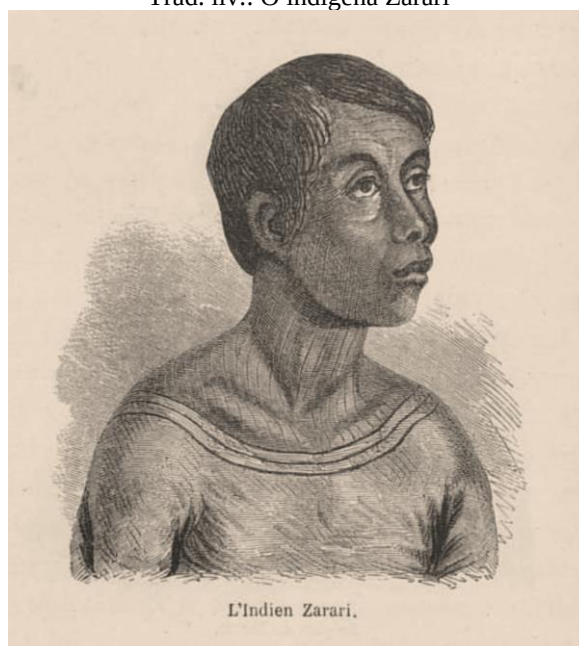
¹²²⁶ idem. loc. cit.

O rosto do pai de Zarari parece calmo, meio triste, até magoado, mas sereno. Vemos marcas das pinturas faciais, seu olhar retilíneo perfilado, transmite uma angústia, uma infelicidade. Le Brun apontou que o “rosto é a parte de todo o corpo onde a alma deixa ver mais particularmente o que ela experimenta”.¹²²⁷ Nesse sentido, o homem acima representado, estaria triste, algo estaria o incomodando interiormente e, sua expressão demonstrou isso.

Quando voltaram da caçada Biard comprou a zarabatana de Zarari considerando-a uma “mortífera arma” e a mesma passou a figurar na coleção do viajante. Após esses episódios, o viajante resolveu partir, pois sua saúde estava debilitada. Quando foi se despedir, “toda a tribo veio ao meu bota fora; dei um abraço sincero em João e no meu protegido zarari, e, tal qual se dera no dia em que deixei as florestas do Espírito Santo, senti-me emocionado.”¹²²⁸ Considero assim que a relação de Biard com Zarari era fraterna e de trocas de experiências.

Mas quem era esse Zarari, o que de fato ansiava? Quais suas paixões? Pouco se sabe, o rapaz era filho de um líder munduruku ao que a narrativa de Biard indica, pois as conversas e relação com o pai dele eram constantes.

Imagem 94: L’Indien Zarari.
Trad. liv.: O indígena Zarari



Autoria: Edouard Riou a partir dos esboços de Biard.

Fonte: BIARD, 1862. p. 560

Eis Zarari, o juvenzinho munduruku que ganhou o afeto de Biard. Percebe-se pela representação feita do mesmo que era um rapaz enérgico. A cabeça inclinada, reitero, emana a

¹²²⁷ LE BRUN, 2018. p. 114.

¹²²⁸ BIARD, 2004. p. 219.

humildade da alma, o jovem Zarari parece admirar algo, parece extasiado. No arrebatamento, ou êxtase, Le Brun mostrou que toda a ação do corpo, da alma e do rosto estará marcada por uma “alegria entusiasta”. É esse o sentido que o rosto de Zarari transmite: uma alegria da mocidade movida pelo entusiasmo de seus feitos, especialmente das caçadas que fazia. É possível vermos ainda as pinturas corporais que partem das maçãs do seu rosto em direção ao seu colo. Tem um riso contido em seus lábios, um discreto sorriso. Concordo com a historiadora Maria Izilda Matos quando esta afirma que o sorriso é uma “forma não verbal de expressar emoções e sentimentos, ainda que em cada cultura o processo de socialização proporcione a aprendizagem de diferentes significados e de vários tipos de sorriso”.¹²²⁹

Para pensar os rostos indígenas é importante verificar o extra imagem, ou o texto, os escritos da época. É demasiado o número de descrições, representações, impressões sobre os rostos indígenas, suas formas, tez, fenótipo, fisionomia, fisiognomonia, fisionomia, frenologia e outras. A seguir tratarei desse aspecto, as impressões e escritos produzidos acerca dos rostos indígenas.

11.3: A produção dos rostos: narrações e descrições dos rostos amazônicos

O encantamento dos rostos indígenas. Diversos discursos, análises, e estudos foram realizados sobre os rostos indígenas no correr do século XIX. Cheios de diferentes juízos de valor, e de ações e pensamentos da época, os descritores criaram uma narrativa que transitava entre o horror, a admiração e o encantamento. Encantamento, essa palavra parecia naquela época definir os ameríndios uma vez que os europeus viam nesses e nos seus rostos elementos fantasiosos que coisificavam os indígenas da Amazônia como “diferente.” Jean Starobinsk definiu que o encantamento é sempre narrado de longe, como “acontecimentos de um outro tempo. São histórias contadas que dão existência a uma distância temporal acompanhada de uma distância espacial”.¹²³⁰ Seguindo o proposto pelo referido autor, o sentido atribuído aos indígenas nas descrições encantava por ser primitivo, algo “longevo na formação humana”, essa primitividade era aquilo que Varnhagen intitulou “infância dos povos”.

Esquematizando esse pensamento, temos:

¹²²⁹ MATOS, Maria Izilda. *Por uma possível História do Sorriso: institucionalização, ações e representações*. São Paulo: Hucitec, 2018. p. 16.

¹²³⁰ STAROBINSK, Jean. *As Encantatrizes sedutoras na ópera*. Trad. de Ana Valéria Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 16.



Esse pensamento oitocentista era entremeado pelos discursos científicos, sociais, políticos e econômicos em se tratando do Império do Brasil. Era mais fácil impor uma novidade, educar, catequizar, batizar os indígenas que buscar compreendê-los. “O outro”, era apontado assim como algo que deveria ser distanciado. Logo, “nesse passado narrado, o espaço do mundo desconhecido abria-se decerto mais ‘profundamente’ do que ele se abre para nós em nosso mundo conhecido”.¹²³¹

Alfred Wallace descreveu os rostos indígenas com todas as particularidades anatômicas e fenotípicas que observou. O naturalista mencionou os “principais característicos dos índios do Amazonas, dos quais várias outras tribos se diferenciam apenas ligeiramente”¹²³² a partir da observação que fez dos povos da Amazônia e das demais regiões por onde passou, Wallace se prendeu na descrição fenotípica, estrutural desses povos. É interessante na sua narrativa a forma como descreve, parece que contando sobre algo muito diferente, longo, encantado. Lembremos que essas narrativas de viagens eram além da comunidade científica, distribuídas e vendidas na Europa como literatura fantástica.

Ao descrever o tom da pele dos indígenas, apontou que tinha tom “parda ou cor de cobre, de vários matizes, por vezes muito perto da suave cor do cedro de Honduras; cabelos lisos e pretos, como azeviche, muito espessos e nunca anelados; olhos pretos, e muito pouca ou nenhuma barba.” O estabelecimento de comparações com elementos da natureza latino-

¹²³¹ *idem*. loc. cit.

¹²³² WALLACE, 2004. p. 577.

americana como o “cedro de Honduras”, já definia que eram algo genuíno, da terra, não sendo equiparado com nenhum elemento europeu. A discussão entorno da cor do indígena e de suas características físicas foi motivo de bastante pesquisa, discussão e pensamentos em diferentes esferas e por diferentes pessoas.¹²³³

Com relação às suas feições, é impossível dar quaisquer característicos gerais.
Em alguns, o rosto é amplo e um tanto achatado, porém nunca lhes vi uma obliquidade fora do comum nos olhos, nem tampouco ossos salientes na face.
Em muitos deles, de ambos os sexos, existe a mais perfeita regularidade de feições, e inúmeros há que somente pela cor diferem de um bem parecido europeu.¹²³⁴

Aqui a descrição é clara e mostra que o “peso” maior recaía sobre o tom, a cor da pele. Se não por isso, os indígenas se passariam por europeus. Esse pensamento fundamentou a tese da amálgama no Brasil, criou um padrão de cor de pele, e neste classificou os indígenas como “diferentes.” As feições faciais causaram certo encanto no naturalista que relegou a cor da pele o “fator de diferença”, minimizando culturas e saberes. O mais interessante é que ele agrupou, alocou todas as nações indígenas numa classificação só. Assim era a ideia do oitocentos, era indígena quem não era branco, ou preto. O indígena não era etnia, era aquele que não era nem branco nem preto.

O estatuto da cor, serviu também para designar a índole dos indígenas. “Os seus tipos são geralmente soberbos e eu nunca tive tanto prazer em contemplar tão lindos exemplares de estatuária, como são os destas vivas ilustrações de beleza da espécie humana.” O discurso de Alfred Wallace é um exemplo perfeito da noção de encantamento que aqui trabalhei: os indígenas eram bonitos, mas exóticos, eram humanos, mas primitivos, nas suas corporeidades, há algo parecido com aquilo que Jean Starobinsk considerou como uma “hibridação do maravilhoso com o feérico com a mitologia ‘clássica’, ou até mesmo com a hagiografia religiosa [...]”¹²³⁵, uma mistura de fascínio e repulsa, característico do século XIX. Seguindo sua descrição, o naturalista mensura que “o desenvolvimento de seu tórax é tal, que acredito nunca tenha existido entre os mais bem conformados europeus, pondo à mostra uma esplêndida série de ondulações convexas, sem uma cavidade sequer em qualquer parte do corpo.”¹²³⁶

¹²³³ No interior do IHGB diferentes foram as pesquisas, estudos e escritos sobre a temática. Os artistas queriam sempre descobrir “a cor local ideal”, os viajantes realizaram diferentes estudos sobre a cor dos indígenas, e principalmente sobre a forma de suas cabeças, Louis Agassiz, principalmente como apontarei no capítulo seguinte.

¹²³⁴ WALLACE, op. cit. loc. cit.

¹²³⁵ STAROBINSK, 2010. p. 21.

¹²³⁶ WALLACE, op. cit. loc. cit.

Os rostos indígenas, para além de serem meras representações, no sentido de fidelidade daquilo que eram, mas eram interiores/exteriores de acordo com interesses dos representados e dos representantes, e nisso, vemos as emoções! Roger Chartier nesse sentido, propôs que essa compatibilidade entre a representação que comporta a imagem ou semântica construída e o referente o mundo social, o visível, agrega um consentimento pelo indivíduo ou grupo social que efetua o processo de significação. Nesse sentido, os rostos indígenas apresentados neste capítulo antes de qualquer outra função, teriam o primeiro objetivo de transportar, levar ao mundo o conhecimento, como eram ou foram àqueles indígenas. Chartier não considera assim a representação como fidelidade a uma verdade plenificada ou unilateral.¹²³⁷ Todavia, se trata de um resultado de um processo social da construção das representações, e isso, deu/dava sentido a província do Amazonas de agir como agia com os indígenas.

Logo, o uso de expressões que destacavam as emoções eram uma disputa pelo sentido, uma “luta por representações.” Os indígenas sabiam como agir, como se portar para mostrar as emoções/paixões que aponte ao longo do capítulo. Assim como toda luta por representação, as aqui mencionados se tratavam também de lutas políticas, das defesas do território principalmente, e giravam em torno da busca de apresentar, afirmar um significado, que em suma era o significado da presença, defesa e diversidade indígena que compunha o Amazonas naqueles tempos.

No capítulo seguinte, continuo a discussão acerca da construção imagética estabelecida sobre os indígenas, porém, as fontes serão primordialmente as fotografias, uma das criações do século XIX, e como esta apresentou os povos do Amazonas.

¹²³⁷ CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados. São Paulo, v. 5, n. 11, abril 1991. p. p. 184, 185.

CAPÍTULO DOZE

O roubo da alma: fotografias, sensualidades, inquietudes e conveniências

“O grande obstáculo, porém, são os preconceitos populares. Reina entre os índios e os negros a superstição de que um retrato absorve alguma coisa da vitalidade do indivíduo nele representado e que está em grande perigo de morte aquele que se deixa retratar. Tal ideia está tão profundamente arraigada que não foi fácil vencer as resistências. Aos poucos, porém, o desejo deles se verem em figura vai dominando; o exemplo de alguns mais corajosos anima os tímidos e os modelos vão se tornando muito mais fáceis de conseguir do que a princípio”. Elisabeth Agassiz, 1865.

12.1: Fotografando indígenas pela primeira vez: Albert Frisch nos anos 1860

O universo da fotografia, criação do século XIX é imenso: sanitarismo, cristianismo, antropologia, fisionomia, frenologia, são alguns dos discursos que vemos no entorno das fotografias sobre os indígenas do Amazonas naquele século. Criava-se assim um discurso no qual a fotografia era a garantia de que tal coisa/acontecimento era presente nos grupos étnicos a partir da vertente que o autor da foto lhe atribuía sentido.

Entre os diferentes grupos indígenas havia naquele tempo a crença que a fotografia, ou o ato de ser fotografado lhe roubaria a alma, o seu interior deixaria seu corpo, como num roubo, numa apropriação. O corpo indígena parecia ser um laboratório vivo, um sistema completo para as diretrizes e correntes estabeleceram suas leituras, e a fotografia ancorava suas ideias. Por outro lado, que é mais importante a essa tese, é verificar as posturas, as convenções sociais, as maneiras que os indígenas se portavam diante do fotógrafo, e ver nisso, a sua historicidade.

Há consenso entre os pesquisadores da temática que o pioneiro a fotografar indígenas no Amazonas foi Albert Frisch¹²³⁸, a produção deste fotógrafo alemão foi vastíssima, especialmente sobre os grupos étnicos do Amazonas. Frisch esteve na Amazônia, com outros fotógrafos ainda hoje considerados como pioneiros do ramo um deles foi Joseph Keller¹²³⁹ e outro seu filho, Franz-Keller-Leuzinger¹²⁴⁰, este último além de fotógrafo foi um proeminente pintor, desenhista. A comissão percorreu boa parte da região dos Rios Madeira e Mamoré, Frisch “percorreu 400 léguas pelo rio Amazonas e seus afluentes durante 5 meses”¹²⁴¹ Ao

¹²³⁸ Menciona-se os pesquisadores vinculados ao Instituto Moreira Salles, e a Biblioteca Brasileira Fotográfica. O primeiro detém a posse de uma gama de fotografias do referido autor em seu acervo. Ver mais em: <https://ims.com.br/titular-colecao/albert-frisch/>.

¹²³⁹ Joseph von Keller, nascido em 1811 em Liz am Rhein na Alemanha foi um proeminente fotógrafo, engenheiro e desenhista. Fez algumas gravuras no período que esteve na Amazônia com os demais membros da expedição.

¹²⁴⁰ Nascido em 1835 em Mannheim, Munique, Franz Keller foi um importante desenhista, fotógrafo e pintor do século XIX que esteve no Brasil. Além das habilidades artísticas, era também engenheiro e esse fato o trouxe ao Brasil com a intenção de trabalhar na estrada de ferro Madeira-Mamoré em 1856. Esteve nos anos 1860 no Alto Amazonas na companhia de Albert Frisch fotografando e desenhando aspectos sociais, históricos e arqueológicos da região.

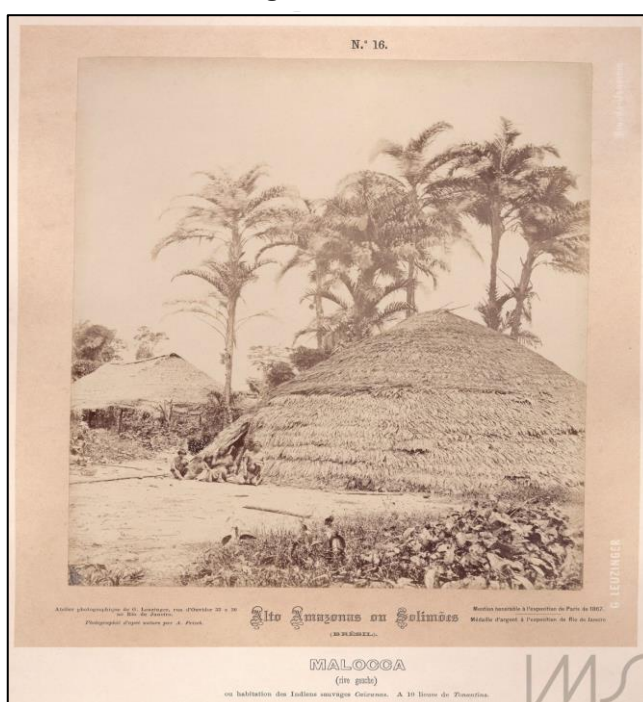
¹²⁴¹ ANDRADE, Joaquim Marçal Ferreira de. As primeiras fotografias da Amazônia. FACOM – Revista da Faculdade de Comunicação e Marketing da FAAP – nº 25 – 1º semestre. São Paulo, 2012. p. 46.

interagir, e retratar o cotidiano, montado ou desfeito, o fotógrafo contatou com diferentes etnias e diferentes culturas e nos legou como fonte histórica importantes visões sobre as populações do Amazonas naqueles tempos. Frisch esteve com povos Tikuna, Miranha, Kaixana, Amauá, Tapuya, Passé e outros. Vemos em suas fotografias elementos constituintes da vida dos indígenas, que mostram também seu estado de contato ou não com grupos de não indígenas que passavam por aquelas localidades.

A figura 95 mostra uma maloca que está numa aldeia, pois além da que está em primeiro plano, vemos uma parte de outra, e possivelmente, haviam no entorno não retratado outras malocas. É interessante perceber a dimensão e proporção das malocas e a engenhosidade dos conhecimentos indígenas na sua montagem. A fotografia é datada de 1865, na metade do XIX, vemos uma fotografia daquele ano, retratando moradias indígenas com indígenas presente é contraditório a tudo que se dizia sobre o interior do Amazonas que “era uma região vazia, abandonada, sem vida”, creio que era uma região sem apoio ou sem presença da política branca, ou não indígena, mas sem vida não era. Na cena é possível designar seis indígenas, postos próximos a entrada da sua maloca. Possivelmente eram

uma família. Em posição de defesa e guarda está o homem, ao seu lado duas mulheres, e mais sentado três crianças. A foto é ainda emoldurada por elementos da vegetação da hileia especialmente por palmeiras da região. Parecia ser um dia de sol forte.

Imagem 95: Maloca



Autor: Albert Frisch, 1865. AM-Brasil

Acervo: Instituto Moreira Salles

Disponível em:

<https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

Imagem 96: Índios Umuauá na antiga Província do Alto Amazonas, região do rio Solimões (fotomontagem)



Autor: Albert Frisch, cerca. 1867. AM-Brasil

Acervo: Instituto Moreia Salles

Disponível em: <https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

Essa fotografia, se trata de uma fotomontagem. Não um fundo “vivo” ou de um cenário, mas um simples fundo branco. Pela posição dos indígenas vemos que foram alocados, preparados para que fossem assim gravados. A técnica para o século XIX era a mais moderna, é visível e sensível o trabalho de Frisch na montagem dessa prancha dada a tecnologia da época.

Sobre os retratados: se trata de dois homens apontados como pertencentes ao grupo Umauá. Ambos em pé seguram, cada um, um instrumento confeccionado em madeira. Ambos foram posicionados em forma enviesada, formando um V que tendem para direções opostas, parece um jogo imagético, como se fosse uma vista num espelho. O do lado esquerdo, está levemente com o corpo na direção direita, e, lança seu olhar ao horizonte naquele lado. Já o do lado direito, nos encara, nos fita, nos observa. O rosto desse, sua fisionomia é aparentemente triste, meio preocupado, assustado, talvez, lembremos que entre os indígenas havia a crença que a alma seria roubada ao ser fotografado. O olhar do outro já é mais esperançoso, parece que vê algo, e esse algo prende sua visão.

Chama a atenção a riqueza dos detalhes de suas vestimentas: adornos multicoloridos de penas, cocares festivos, colares de sementes e tangas, as tangas em tecido que não parece ser matéria prima amazonense, possivelmente foram produzidas pelo fotógrafo afim de não mostrar partes íntimas dos indígenas e gerar desconforto em outros.

Mas quem eram os Umauá? De acordo com Antonio Porro, os Umaua (Mauhas, Maua, Hiamacotó) no período colonial no ano de 1768 viviam no Japurá (Noronha). Já em 1787 viviam em Cuniarí (margem esquerda do Japurá) e nos seu entorno em Cunhari e Messai; tinham naquele período cerca de cem malocas, e de acordo com o apontado pelo autor citado, se distinguiam pelo uso de ‘espartilho’ no ventre e toráx. Porro aponta ainda que ela quase homofonia foram confundidos com os Omagua.¹²⁴²

¹²⁴² PORRO, Antonio. Dicionário Etno-histórico da Amazônia Colonial. São Paulo: Cadernos do IEB, 2007. EDUSP. p. 102.

Imagem 97: Índio Umuauá na antiga Província do Alto Amazonas, região do rio Solimões (fotomontagem)



Autor: Albert Frisch, cerca. 1867. AM-Brasil

Acervo: Instituto Moreia Salles

Disponível em: <https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

Nesta fotografia temos uma fotomontagem na qual aparece o mesmo homem indígena da foto anterior. Percebemos que o autor sobrepôs as fotografias uma formando o fundo e o Umuauá em primeiro plano sendo destacado. É possível vermos com maior detalhe as pinturas faciais, e os adornos do homem, provavelmente ele estava vestido para uma celebração interétnica, um rito ou mesmo para uma batalha. Seu rosto, mostra certa desconfiança, como se nos interrogasse, nos questiona o que estamos querendo e até onde vamos.

Imagem 98: Índios com zarabatana



Autor: Albert Frisch, cerca. 1867. AM-Brasil

Acervo: Instituto Moreia Salles

Disponível em: <https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

Essa fotografia, outra fotomontagem, vemos um casal de etnia não identificada residente na Região do Alto Amazonas, Rio Solimões.

O casal tem o olhar fixo em quem os observa, eles também veem. Seu olhar é um olhar tranquilo, disperso, como que letárgico. O homem na posição de pé segura uma zarabatana enorme, muito maior que sua estatura. Essa zarabatana parece ao mesmo tempo arma de defesa e na foto um apoio, um local para se escorar, se apoiar para o close; traja poucos adornos se comparado a figura anterior, e sua tanga é de um material fibroso desfiado, não de um tecido em si. A mulher, sua esposa, possivelmente, está sentada a seu lado esquerdo e também segura na zarabatana, tem seus seios à mostra e traja uma saia de tecido, seus longos cabelos negros estão soltos sobre os ombros e as costas. não tem nenhum adorno, nem metaras, nem pinturas. Seu rosto é límpido e seu olhar nos penetra como se pedisse ajuda.

O cenário, montado é simples, um fundo branco e ao chão elementos da matéria orgânica da hileia, folhas, galhos, um pouco de vegetação. O casal está sobre um trançado de palhas muito fabricado pelos grupos da Amazônia. A direita vemos um cesto também de trançados de palhas contendo elementos alimentícios, frutos, macaxeira, possivelmente.

A zarabatana é um instrumento muito elaborado que de fato se destaca na cena pela altura, mas também pela feitura.

A fotografia nos transmite uma sensação de paz, de tranquilidade, de “longe dos agitos”, mas entre a imagem retratada e a vivência o agito da vida era constante.

A coleção de Albert Frisch mostra muito da paisagem, dos indígenas estrangeiros que vinham iam ao Amazonas estabelecer contatos comerciais, sociais e culturais, a vida cotidiana dos indígenas e dos não indígenas. Peter Burke nos ensina que a imagem mental, preconcebida é recuperada pelo testemunho das imagens. Essa imagem cria, formula, enfatiza ou abona aquilo que o referido autor denomina de “estereótipos do Outro”, nisso, um indígena brasileiro a ser equipado numa fotografia com arcos e flechas, o faz ser automaticamente identificado com “os bárbaros do mundo antigo, mais familiares ao artista e ao espectador do que os povos das Américas.”¹²⁴³ Logo, essas montagens necessariamente não diziam, não mostravam os indígenas em seu contexto, mas naquilo que o fotógrafo queria enfatizar; era difícil, quase impossível a este penetrar nos universos míticos dos indígenas, sendo preferível transportá-los as suas mitologias.

¹²⁴³ BURKE, Peter. Testemunha Ocular: o uso de imagens como evidência histórica. São Paulo: Editora UNESP, 2017. p. 185.

Imagem 99: Índios Ticuna nas margens do rio Caldeirão, afluente do Amazonas



Autor: Albert Frisch, cerca. 1867. AM-Brasil

Acervo: Instituto Moreia Salles

Disponível em: <https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

Essa fotografia talvez seja uma das mais emblemáticas da coleção de Frisch. Vemos um casal tikuna em meio a selva amazônica. Destaca-se que a cada fotografia sempre os indígenas estão segurando ou uma zarabatana, ou uma vara, ou outro instrumento. Provavelmente, serviam para dar sustentação e mantê-los fixos, parados enquanto Frisch fazia a prancha fotográfica. A foto acima apresenta um homem e uma mulher tikuna no ano de 1867. Possivelmente, eram um casal, o homem está de pé, numa postura viril, segurando ou se apoiando numa zarabatana. Destaca-se seus adornos: um colar com elementos naturais, parecem ser dentes de algum animal, seus dois braceletes de penas muitíssimo bem elaborado,

mostrando parte das habilidades artísticas do grupo, nas pernas, vemos amarrados outros adornos produzidos numa espécie de tecido, ou fibra trançada.

Seu rosto é fixo em quem o observa, é sério, rígido, é provável que esse homem tikuna fosse um líder do grupo. É possível também considerar a partir do seu rosto que já era um senhor, um indígena já mais velho.

A mulher, sentada de maneira muito peculiar, numa posição que em semiótica traduz o feminino: as pernas cruzadas. É uma tikuna muito bonita, percebe-se sua jovialidade se comparada ao homem a seu lado. Seus seios estão a mostra, traça uma tanga de tecido, e um belíssimo colar de contas, sementes possivelmente com várias voltas em seu pescoço, o que destaca seu colo. Em seus braços temos dois adornos de penas multicoloridas.

O rosto da mulher se contrapõe com o corpo que exibe uma leveza e graça. seu rosto, por outro lado é bravo, guerreiro, seu olhar nos fita, nos desafia, nos encara; assim como o homem, a mulher parece estar incomodada com aquela situação toda posta, essa é uma das versões não apresentadas pelos fotógrafos: o desconforto dos indígenas em fazer parte da fotografia.

O cenário, diferentes de outras é livre, eles estão num fragmento da hileia circundado com as vegetações da área. O sentimento é de que são parte daquilo, daquele solo, e essa seria a ideia dessas fotografias, mostrar "os selvagens da região" como parte da paisagem. Se partirmos nossos olhares dos pés dos indígenas em direção as folhas das copas das árvores, temos a impressão de que estão plantados, colados àquele chão.

Na próxima foto, vemos um homem tikuna e suas duas esposas. Diferente da fotografia anterior, nesta o autor identificou os pares como sendo esposos. Na cena vemos três tikunas que tem seus olhares mantidos em nossa direção, o homem sentado a esquerda segura suas pernas de uma maneira muito descontraída. Destaca seus grandes e multicoloridos adornos de penas, contas, sementes e dentes. A rica elaboração destes enfeites especialmente do colar mostra que se tratavam de uma liderança, e que esses trajes não eram cotidianos, mas utilizados em ocasiões especiais, em rituais, em combates. Seu rosto é tranquilo, parecia estar em paz, em quietude.

Imagem 100: Índio Ticuna e suas duas esposas



Autor: Albert Frisch, cerca. 1867. AM-Brasil

Acervo: Instituto Moreia Salles

Disponível em: <https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

Partindo da esquerda para a direita ao centro temos a primeira mulher: ela é a única na foto a estar de pé. E sentada a direita está a outra mulher. Ambas trajam adornos de penas e de sementes idênticos, e, também parecidos com os da mulher da foto anterior, indicando que se tratavam de adornos femininos, elementos das mulheres tikunas.

É perceptível também na colocação dos corpos, a tentativa quase grosseira de Frisch definir a feminilidade nas indígenas: na tikuno que está de pé, o autor a fez por as mãos na região íntima, como se fosse uma Vênus, isso aguça nossas perspectivas e reafirma aquilo que Peter Burke explicou quando nos diz que o artista, criador de imagens sempre projetava nos indígenas do Novo Mundo o conhecimento mítico do seu mundo. Já a mulher sentada, está com as pernas alocadas de forma simbolicamente feminina, com graça.

Os três olham ao horizonte a frente, a fotografia os retratou de frente, de maneira firme e segura. O fundo é branco, o que mostra que foi uma montagem.

O olhar de Albert Frisch sobre as populações indígenas da Amazônia é repleto de simbolismos, perspectivas e traduzem a diversidade, presença e ação indígena na região. Aceitando que as fotos em sua maioria foram *closes* ensaiados, ou preestabelecidos, é possível ver os olhares, as expressões, as posturas dos indígenas e seus anseios, suas paixões.

Culturas, trabalhos e sociabilidades: o cotidiano em imagens. É premissa que os indígenas nas fotografias oitocentistas estavam inseridos em diferentes mundos do trabalho.

Imagem 101: Canoa no rio Japurá leva produtos ao mercado de Coari



Autor: Albert Frisch, cerca. 1867. AM/Japurá-Brasil

Acervo: Instituto Moreira Salles

Disponível em: <https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

Era mais uma manhã de sol forte no Japurá. Os comerciantes organizavam seus produtos recém obtidos de suas pequenas produções a fim de encaminhá-los ao mercado de Coari. Albert

Frisch passava naquele momento próximo ao local de embarque das mercadorias e via a intensidade do movimento, do trabalho, e das pessoas ali. Prontamente montou sua estrutura de maquinário fotográfico e fez a foto acima na qual vemos uma cena cotidiana de trabalho e participação indígena naquele trabalho.

A fotografia é riquíssima e mostra as particularidades cotidianas dos trabalhos dos indígenas no Amazonas oitocentista. Tratasse de uma *igarité*¹²⁴⁴ que transportava gêneros a Coari, saindo do Japurá.

Imagem 102: Corte com destaque da fotografia “Canoa no rio Japurá leva produtos ao mercado de Coari”



A frente, como vemos no corte acima, no comando remeiro da canoa, estão 4 homens indígenas, que quase sincronicamente remam rumo ao destino. Essa cena é uma perfeita amostra de um dos principais usos dos indígenas na província: o trabalho dos remeiros, nota-se como falei anteriormente, muitos indígenas passaram a oferecer seus trabalhos naquele período estabelecendo contato com outras culturas. Os quatro homens estão trajando uma espécie de calças de tecido e corte simples, estão sem camisas, um deles está com um chapéu de palha. Pelo movimento expresso na imagem, é visível a habilidade, fruto de uma prática e de conhecimentos realizados e estudados a tempos pelos grupos da Amazônia.

No meio da embarcação, temos mais 4 homens esses trajando camisas, presumo serem caboclos; um deles de pé, mais arrumado possivelmente era o comerciante, ou responsável nas negociações da venda.

Coroando a emblemática fotografia, temos na parte traseira da embarcação, um curumim que sobre a cobertura observava os demais homens em sua companhia. O cotidiano

¹²⁴⁴ Igarité é uma espécie de embarcação de carga com ampla capacidade de condução de gêneros. Funciona a remo, ou mais recente a motor.

indígena apresentado nesta fotografia é uma simbiose de fazeres e práticas nas quais esses homens e mulheres estavam cada vez mais presentes nos mundos dos negócios e tramas da província. Aponto também que certamente, as mercadorias e gêneros que estavam sendo transportados foram cultivados, colhidos, pescados ou preparados por indígenas. Era o cotidiano amazonense oitocentista.

A imagem seguinte, mostra-nos uma comunidade apontada como “vila de índios” na atual região do Solimões.

Imagem 103: Vila de índios da antiga Província do Alto Amazonas



Autor: Albert Frisch, cerca. 1867. AM/Japurá-Brasil

Acervo: Instituto Moreia Salles

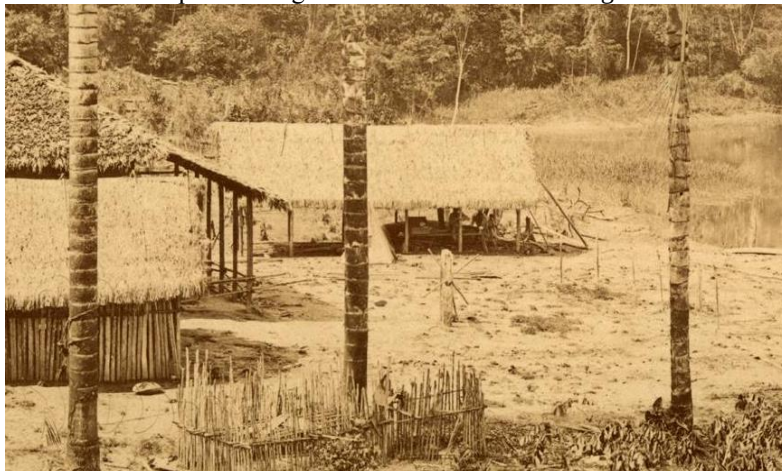
Disponível em: <https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/frisch>

Diferente dos desenhos, gravuras apresentadas nos relatos de vários viajantes que citei anteriormente nesta tese, a fotografia de Albert Frisch mostra uma comunidade viva, pulsante, longe de ser “vazio demográfico” ou terra sem ninguém. Havia indígenas, e eles tinham organização, tinham casa, tinha agricultura, tinham trabalhos e ocupações.

Na foto vemos a dimensão da sua organização espacial e na produção de suas casas, montadas com elementos que tinham a seu dispor na floresta, e, bem estruturadas cada qual com sua função. O mais interessante dessa fotografia são os elementos e utensílios que faziam parte das diferentes atividades que os indígenas ali realizavam: vemos cestos, panelas, cuias,

cercados para criações de pequenas agriculturas, hortas, e na área mais afastada das casas, a estrutura sem paredes era a “cozinha”, ou a casa de farinha, como vemos no destaque a seguir:

Imagem 104: Corte com destaque da fotografia “Vila de índios da antiga Província do Alto Amazonas”



No centro da fotografia, no destaque acima, vemos os instrumentos dispostos na área do quintal das casas, e o destaque se dá a cozinha. É possível vermos pessoas sentadas num banco que parecem estar conversando e observando o entorno. As sociabilidades são aguçadas neste detalhe da fotografia, as plantações, as habitações, as pessoas interagindo, mostram que contrário ao discurso, a vida indígena era ativa e organizada.

12.2: Sensualidades e mestiçagens: os “índios misturados” em Manaus por Walter Hunnewell

A fim de compor uma coleção para Louis Agassiz que mostrasse as diferenças e “problemas das raças” no Brasil, o jovem Walter Hunnewell, aprendiz de fotógrafo e voluntário na Expedição Thayer ao Brasil, fez, em Manaus um rico e emblemático levantamento fotográfico na companhia de seu mestre Agassiz mostrando homens e mulheres indígenas e negros daquela sociedade. Ainda hoje, a coleção é questionada e discutida por vários vieses e seguimentos das ciências humanas.¹²⁴⁵

¹²⁴⁵ Se destaca o trabalho pioneiro da historiadora brasileira Maria Helena P. T. Machado, em companhia da artista Sasha Huber. Ainda hoje, Maria Helena Machado se aguça em pesquisas sobre a referida coleção e conta com número significativo de artigos e publicações sobre o tema. Ler mais em: MACHADO, Maria Helena P. T.; HUBER, Sasha. (T) Races of Louis Agassiz: Photography, Body, and Science, Yesterday and Today/ Rastros e

No prefácio do *Dois Anos no Brasil*, o próprio Agassiz nos revela que além de seus acompanhantes especializados, somaram-se alguns voluntários dentre os quais, Walter Hunnewell. Ainda no Rio de Janeiro, nos pontos primevos da expedição, numa manhã, Elisabeth Agassiz destacou no seu relato que “Sr. Hunnewell se aperfeiçoa na arte da fotografia, a fim de estar em condições de prestar serviços à expedição quando não contarmos mais com artistas em nossa companhia”.¹²⁴⁶ Parece que o voluntário foi bastante útil ao longo da expedição, encontramos na narrativa Hunnewell ativamente inserido e partícipe das atividades.

De acordo com a historiadora Maria Helena Machado, Walter Hunnewell era estudante em Harvard e voluntariou-se a coletor na Expedição Thayer. Segundo a mesma autora, o jovem teria trazido o equipamento fotográfico que foi utilizado na expedição, mas foi em solo brasileiro, na Casa Leuzinger no Rio de Janeiro que “aprendeu as técnicas básicas da fotografia de estúdio”.¹²⁴⁷

Todavia, foi em Manaus, em novembro de 1865 que o jovem fotógrafo juntamente com o chefe da expedição realizou seu trabalho como fotógrafo nos legando imagens polêmicas que colocaram em xeque as visões de mundo de Agassiz e de seu séquito.

Era sábado, 04 de novembro daquele 1865, o álcool havia se esgotado, e as expedições estavam paradas por um tempo até que viesse mais combustível do Pará. Então, os membros da expedição Thayer, em caráter de folga entregavam a conversas de cunho científico, teorizando a partir daquilo que estavam vendo ao longo do território do Brasil. Elisabeth, juntamente com outros membros discutiam e estudavam “as variadíssimas misturas que se fazem entre as duas raças, índios e negros, e dos cruzamentos tão frequentes neste país”.¹²⁴⁸ A temática além de estar em voga no império naqueles anos, permeava parte dos objetivos de Agassiz.

Enquanto as conversas aconteciam, Agassiz e Hunnewell se dedicavam a outras coisas. Elisabeth nos informa que deixaram a antiga hospedagem que eles utilizavam localizada no prédio público do Tesouro Provincial, e lá passou a servir de ateliê fotográfico no qual Agassiz passa nele a metade dos dias, em companhia do Sr. Hunnewell, que, tendo consagrado todo o tempo de sua demora no Rio em aprender os processos fotográficos, adquiriu certa habilidade na arte da “semelhança garantida”.¹²⁴⁹

Raças de Louis Agassiz: Fotografia, Corpo e Ciência, Ontem e Hoje. São Paulo, Capacete/29o Bienal de Artes de São Paulo, 2010.

¹²⁴⁶ AGASSIZ e AGASSIZ, op. cit. p. 76.

¹²⁴⁷ MACHADO, Maria Helena P. T. *O Brasil no Olhar de William James: cartas, diários e desenhos 1865-1866*. São Paulo: Edusp, 2010. p. 174.

¹²⁴⁸ AGASSIZ e AGASSIZ, op. cit. p. 266.

¹²⁴⁹ idem. loc. cit.

O grande obstáculo, porém, são os preconceitos populares. Reina entre os índios e os negros a superstição de que um retrato absorve alguma coisa da vitalidade do indivíduo nele representado e que está em grande perigo de morte aquele que se deixa retratar. Tal ideia está tão profundamente arraigada que não foi fácil vencer as resistências. Aos poucos, porém, o desejo deles se verem em figura vai dominando; o exemplo de alguns mais corajosos anima os tímidos e os modelos vão se tornando muito mais fáceis de conseguir do que a princípio.¹²⁵⁰

Fica evidente pela fala de Elisabeth Agassiz duas coisas: a primeira é da presença indígena em Manaus durante sua passagem pela cidade, e essa presença mesmo no seio da “elite”, e o segundo e principal, a dificuldade em conseguir fotografar esses, essas indígenas e os negros também, que faziam parte da “pesquisa” de Louis. Nossa narradora enfatiza que era um jogo obter esses “modelos” a fim de se deixarem fotografar, dado as “superstições” do “roubo da alma”, todavia aos poucos conseguiam que voluntariamente os indígenas deixassem-se o sê-lo. Aqui vemos uma situação possivelmente comum a todos os fotógrafos que contataram indígenas no Amazonas oitocentista: só conseguiam fazer seus registros mediante a vontade dos modelos em querer ser fotografado, fora disso, sem chance, seria quase impossível fotografa-los a força dada a tecnologia da época. Logo, os registros que temos sobre os indígenas foram feitos por vontade deste.

Na manhã de 10 de novembro de 1865, no diário do Brasil de William James, um dos voluntários que estiveram na Expedição Thayer, lemos:

Fui, então, para o estabelecimento fotográfico, e lá cautelosamente admitido por Hunnewell com suas mãos negras. Ao entrar na sala encontrei o Prof. ocupado em persuadir 3 moças, às quais ele se referia como sendo índias puras, mas as quais eu percebi, como mais tarde se confirmou, terem sangue branco. Elas estavam muito bem vestidas em musselina branca, tinham joias e flores nos cabelos e exalavam um excelente perfume de pirioca. Aparentemente refinadas, de qualquer modo não libertinas, elas consentiram que se tomassem com elas as maiores liberdades, e duas delas, sem muito problema, foram induzidas a se despir e posar nuas.¹²⁵¹

Com o relato mostrado pelo jovem William James, temos uma informação valiosa a despeito de quem podiam ser as jovens fotografadas por Hunnewell e Agassiz. O destaque dado as roupas, joias, acessórios e aos cheiros, mostra uma memória olfativa e visível do Amazonas e de suas singularidades. A seguir apresento algumas das fotografias que compõem a coleção Agassiz.

¹²⁵⁰ *idem*. loc. cit.

¹²⁵¹ MACHADO, 2010. op. cit. p.151.

Imagem 105: Retrato frontal de um jovem



Imagem 106: Retrato frontal de uma mulher



Autor: Walter Hunnewell cerca. 1865. AM/Manaus-Brasil

Acervo: Peabody Museum of Archaeology & Ethnology. Harvard University.

Disponível em: <https://collections.peabody.harvard.edu/objects/details/456851>

Quem seria esse jovem, e quem seria essa mulher? Ambos segundo informação obtida nas fontes¹²⁵² eram indígenas de Manaus. Ambos estão vestidos de maneira convencional para a época: o jovem está de calças e camisa com botões, de colarinho no corte da época, o material é um tecido modesto, parece ser um tipo de cambraia, de algodão, possivelmente. Já a mulher transpira elegância, traja um volumoso vestido a moda da época feito num tecido que contém detalhes como flores em toda sua extensão. As mangas são compostas por babados sobrepostos transmitindo uma aura de riqueza na vestimenta. Em suas orelhas vemos um par de brincos e de seu pescoço pende um longo colar, um cordão de metal, possivelmente de ouro.

O destaque, entretanto, está nos rostos desses indígenas. São sérios, plenamente sérios. A mulher nos encara de uma forma e postura superior, não sorri, não vemos seus dentes, nem

¹²⁵² Para poder definir a leitura das fotografias de Walter Hunnewell como a consideramos nesta tese, levei em consideração um estudo coletivo que uniu a narrativa de Elisabeth Agassiz durante a expedição Thayer, os interesses e crenças de seu marido, Louis Agassiz, os fenótipos, cromotopias, fisiognomias dos fotografados, os estudos e indicações do detentor do conjunto fotográfico – o Peabody Museum of Archaeology & Ethnology da Universidade de Harvard, e as pesquisas e publicações relacionadas por autores, especialmente Maria Helena Machado.

se quer um indicativo do sorriso. Em contraponto vemos uma leveza e graça nas suas mãos postas meticulosamente sobre o colo, ressaltando sua feminilidade. Talvez esse fosse um dos intuitos dado as crenças de Louis Agassiz: que uma mulher perderia sua simpatia no momento em que se “cruzassem as raças.” Contudo a expressividade do rosto dessa mulher é algo que surpreendente, mostra também uma garra, uma força impressionante.

O jovem transmite algo semelhante: ele nos encara como que nos desafiando, não sorri, parece bravo ou chateado. Seu semblante é sério, seu olhar, diferente do da mulher é mais dócil, mais leve. A posição das mãos à esquerda sobre o colo e a direita solta configuram sua posição em alerta, meio forçado. O fotógrafo provavelmente quis mostrar nesses rostos e posições símbolos, uma vez que “um retrato é uma forma simbólica”.¹²⁵³

Ainda dessas fotografias, cabe ressaltar os cabelos em ambos retratados estão alinhados e bem cuidados e penteados. O do homem está mesmo que solto, alinhado, com uma aparência boa indicando cuidado e um preparo para a pose pensada pelo fotógrafo e Agassiz. A mulher tem o cabelo além de penteado e alinhado, preso numa espécie de coque, não está solto, meio que combinando com seu traje e suas joias, e sua postura. É um penteado que transmite seriedade.

Nesse sentido, de postura rígida, o rosto devia estar nas regras de civilidade. Desde o século XVI, haviam manuais de conduta pública nos quais, as posturas físicas e corporais eram prescritas a fim de exalar civilidade. Assim, “as regras de civilidade difundidas pelos tratados de boas maneiras favorecem, no decoro que prescrevem, o imaginário de um corpo fechado, estritamente delimitado, objeto de autocontrole individual e do trabalho social da polidez”.¹²⁵⁴

¹²⁵³ BURKE, 2017. op. cit. p. 42.

¹²⁵⁴ COURTINE e HAROUCHE, 2016. op. cit. p. 49.

Imagem 108: Retrato frontal de uma mulher



Imagem 107: Retrato frontal de um homem



Autor: Walter Hunnewell cerca. 1865. AM/Manaus-Brasil

Acervo: Peabody Museum of Archaeology & Ethnology. Harvard University.

Disponível em: <https://collections.peabody.harvard.edu/objects/details/456851>

As duas fotografias acima contrastam em diferentes aspectos com as anteriores. A postura e a posição dos modelos seguem a mesma performance das anteriores, mas os demais atributos, diferem bastante. A mulher traja um vestido simples, sem muitos ornados num tecido e modelo menos nobres, sem nada em seu pescoço, joia ou acessório. Um par de brincos trás em suas orelhas; o seu cabelo está sem penteados algum, encontra-se com uma aparência normal, de uma mulher trabalhadora após um dia de trabalho. Seu semblante também sugere isso, seus olhos transmitem um cansaço. As suas mãos seguram seu ventre, entrepostas, no seu dedo anelar esquerdo há um anel parecido com uma aliança, o que pode indicar, presumo que fosse noiva ou prometida em casamento. As pontas dos seus seios parecem ter sido privilegiada pelo fotografo, talvez a fim de apontar para uma sensualidade da indígena.

O homem segue a mesma linha desta mulher: seus trajes são mais simples, seus cabelos estão desalinhados, e pouco penteados, seu rosto está um tanto com aparência cansado, seus olhos nos observam de forma detalhada, algo o chamou atenção no momento da fotografia.

Porém, diferente dos demais, é visível um leve sorriso em seu rosto, discreto pois possivelmente, lhe fora exigido ficar sério para o registro.

Quem seriam esses homens e essas mulheres? O que queriam, o que ganharam? É difícil dado o silêncio das fontes responder a essas questões. A consenso, entretanto, em quem seriam esses homens e mulheres: eram indígenas de Manaus. No apêndice V intitulado “Permanência dos traços característicos nas diferentes espécies humanas”, parte da narrativa da Viagem ao Brasil 1865-1866, sendo essa parte escrita pelo próprio Agassiz¹²⁵⁵, lemos que “numa longa estada em Manaus, o Sr. Hunnewell tirou grande número de fotografias características de índios, negros e mestiços, nascidos quer dessas duas raças, quer de uma delas e da branca.” Agassiz nos explica ainda que “esses retratos representam indivíduos escolhidos em três posições normais: de frente, de costas e de perfil. Espero um dia publicar esses retratos assim como os de negros de puro sangue tirados para mim no Rio pelos Srs. Stal e Wahnschaffe”.¹²⁵⁶

Sobre a coleção fotográfica brasileira,¹²⁵⁷ a série “raças mistas” é repleta de mistério, de informações inconclusivas e outros aspectos sobre os modelos. Todavia, de acordo com Maria Helena Machado, ancorada nos relatos de Elisabeth Agassiz e William James, os modelos:

[...] – sobretudo femininos – recrutados por Agassiz para se deixarem fotografar despidos ou semidespidos eram, ao menos em sua maioria, pessoas livres, e que muitas das mulheres fotografadas pertenciam à boa sociedade de Manaus, certamente o clima no *Bureau d'Anthropologie*, onde se realizaram as fotografias, não era dos mais respeitosos. Paira, sobre ambas as séries, um clima de opressão e manipulação. Esta situação torna-se ainda mais clara para o caso das fotografias de mulheres, nas quais os limites da fotografia racial e erótica estão perigosamente borrados. Com modelos vestidas, semi-despidas e nuas, muitas das séries fotográficas retomam os padrões clássicos da fotografia erótica.¹²⁵⁸

John Monteiro, sobre a mesma série, nos mostrou que:

Das mais de 100 imagens que sobreviveram até os dias de hoje, é fácil concluir que grande parte dos modelos retratados foi composta de mulheres, embora alguns

¹²⁵⁵ É sabido que a narradora principal do relato foi Elisabeth Cary Agassiz, a esposa de Louis Agassiz. Em alguns momentos o próprio naturalista escreveu, em outros vemos uma simbiose dos dois, e na grande parte, somente Elisabeth.

¹²⁵⁶ AGASSIZ e AGASSIZ, op. cit. p. 485.

¹²⁵⁷ De acordo com a pesquisa e texto de Maria Helena Machado, as fotografias compõe a Coleção Brasileira dividida em dois grupos de acordo com os modelos específicos: uma parte seria a “Série Raças Puras”, quase em sua composta por homens e mulheres negros do Rio de Janeiro, fotografados por Augusto Stahl, a pedido de Agassiz, e a “Série Raças Mistas”, composta por homens e mulheres indígenas e “mestiços” de Manaus feitas por Walter Hunnewell.

¹²⁵⁸ MACHADO, Maria Helena P. T. e HUBER, Sasha (Orgs.). *Rastros e Raças de Louis Agassiz: fotografia, corpo e ciência, ontem e hoje*. São Paulo: Capacete Entretenimentos, 2010. p. 38.

homens e crianças também tenham participado das sessões fotográficas. Se Agassiz pretendia criar uma série homogênea de tipos de raça mista que pudessem ser comparados em bases científicas, ele e seu jovem amigo Hunnewell não conseguiram estabelecer um padrão claro. Alguns dos modelos foram retratados em pé, outros sentados; uns aparecem completamente nus, outros apenas parcialmente.¹²⁵⁹

Ambos historiadores apontam para pelo menos duas questões primordiais a essa tese: a primeira, que os indígenas estavam em pleno convívio na sociedade de Manaus no oitocentos; a segunda é que as relações de Hunnewell e Agassiz com as mulheres da cidade naquele período era permeado por várias motivações, desde estudos raciais até erotização e sensualidades femininas.

Imagem 110: Retrato frontal de uma mulher



Imagem 109: Retrato frontal de uma mulher



Autor: Walter Hunnewell cerca. 1865. AM/Manaus-Brasil

Acervo: Peabody Museum of Archaeology & Ethnology. Harvard University.

Disponível em: <https://collections.peabody.harvard.edu/objects/details/456851>

As fotografias mostram mulheres de “raças mistas”, indígenas, possivelmente. A primeira mulher está com os cabelos soltos por detrás das orelhas, seu colo é destacado e está a mostra realçado pelo vestido branco que usa. Por cima do vestido, uma espécie de “capa sobretudo” cobre os braços e cai sobre a cintura moldando suas formas, o tecido parece ser mais nobre que o do

¹²⁵⁹ MONTEIRO, John Manuel. As mãos manchadas do Sr. Hunnewell. In: MACHADO, Maria Helena P. T. e HUBER, Sasha (Orgs.). *Rastros e Raças de Louis Agassiz: fotografia, corpo e ciência, ontem e hoje*. São Paulo: Capacete Entretenimentos, 2010. p. 74.

vestido. Usa ainda um par de brincos e um colar de material metálico. As mãos apoiadas sobre o ventre e o colo completam a pose, indicando feminilidade. O rosto dessa mulher nos inquieta: sua expressão tende para a tristeza, parece que algo a angustia, não vemos sinal de sorriso em seu rosto, mas de decepção. A cor de sua pele é não é branca, nem negra, o que configurava nas propostas de Agassiz “uma degeneração por conta da mistura”, mas era a cor dos manauaras, dos indígenas da cidade e do Amazonas como um todo que marca ainda nossos dias.¹²⁶⁰

A segunda mulher traça um vestido elegante e convencional aos padrões de luxo da época, é um vestido vitoriano. Tem um gorro na sua cabeça, em suas orelhas pendem brincos de pedras, tem um broche ou brocado em seu colarinho e um colar. Em sua mão direita vemos dois anéis: um no indicador e outro no anelar sugerindo ser uma aliança. Seus cabelos estão presos e penteados. O rosto dessa mulher é penetrante, sua atitude apresenta um desconforto, uma melancolia, aquilo tudo parece ser forçoso demais. É séria, nos fita como a outra, porém com mais firmeza, voracidade. Ambas mulheres compuseram sequências de fotografias que partem dessa, com seus vestidos até fotos nuas, ou despidas, como as seguintes:

Imagem 112: Retrato Frenológico
Mulher não identificada



Imagem 111: Retrato Frenológico
Mulher não identificada



Autor: Walter Hunnewell cerca. 1865. AM/Manaus-Brasil

Acervo: Peabody Museum of Archaeology & Ethnology. Harvard University.

Fonte: MACHADO, Maria Helena P. T. e HUBER, 2010

¹²⁶⁰ Se dados oficiais do IBGE, para o ano de 2020, a população de Manaus somava um total de 69,9% de pessoas “pardos ou mestiços”, a maioria da população. Embora sabendo de toda a carga ideológica que os termos “pardo e mestiço” carreguem, acredito que a presença e diversidade indígena na cidade foi e ainda é fator determinante para essa configuração.

Esses retratos partem do pressuposto dos estudos científicos daquele momento da história, mas nos legam rostos e sentimentos de pessoas amazonenses do século XIX. Não adentrando a discussão se eram indígenas ou não, opto por colocar do lado dos autores/pesquisadores que consideram os retratados como sendo indígenas. A questão da identidade indígena no Brasil imperial ainda é uma discussão permeada de silêncios na historiografia. Por um lado, naquele momento, o IHGB e a intelectualidade definiam o que era “ser índio” embasado em diferentes correntes teóricas que classificavam e “coisificavam” o indígena. Mas e o indígena como se via? Podemos acreditar também que indígenas optaram por não se identificarem como tal no hostil e preconceituoso oitocentos por sobrevivência, e relevante ver a organização indígena também nesse ponto, se como no caso das pessoas fotografadas por Hunnewell em Manaus optaram por se denominar outra coisa, foi por existência de uma perspectiva na qual daquele modo não seriam tão espoliados pelas amarras do poder.

Sobre as fotografias são mulheres seminuas, com os seios à mostra posadas em sentido reto, de frente, frenológico. Maria Helena Machado apontou na sua pesquisa que essas fotos carregam além do mais uma “aura erótica”, sensual se comparada com outras de outros fotógrafos do período. As mulheres parecem desconfortáveis com aquela situação, sua expressão indica desconforto.

Além das fotos apresentadas, há ainda um número maior, expressivo de homens e mulheres “indígenas” de Manaus fotografado por Hunnewell em 1865, podemos corroborar ainda que se tratavam de indígenas embasado na teoria da leitura da imagem proposta pelo historiador Peter Burke. Segundo o autor, convencionou-se ao longo do século XIX, democratizar o retrato, “camuflando as diferenças entre classes sociais, os fotógrafos ofereciam a seus clientes o que foi chamado de “imunidade temporária em relação à realidade”.¹²⁶¹ Nesse sentido, salienta o autor certos objetos simbólicos se referiam a papéis sociais específicos e como no caso das imagens deste item colares, joias, vestidos, tecidos, “reforçariam suas autorrepresentações” de pessoas de classe, no caso. Lembremos que o século XIX impunha que ser bem visto era ter boa aparência.

12.3: Os registros do conde Stradelli

¹²⁶¹ BURKE, 2017. op. cit. p. 44.

Imagem 113: Meu guia, Sr. Bernardo Tavares e família (nativos do Baixo Amazonas, exceto os 2º e 3º partindo da direita do observador, que são dois mulatos do Ceará)



Autor: Conde Stradelli, possivelmente, 1887-1889. AM/Manaus-Brasil

Acervo: Società Geografica Italiana Onlus

Disponível em: archiviofotografico@societageografica.it

Parecia ser mais um dia normal, um dia de calor e sol de 1889. Ermano Stradelli se despedia da Amazônia e fez essa fotografia de seus convivas. A foto é uma perfeita síntese do Amazonas no final do século XIX: indígenas, nordestinos, mulatos e outros. Todos devidamente alinhados, com roupas a moda da época, um mosaico de diversidade e vida na Amazônia.

Na frente estão as mulheres e as crianças e o senhor Bernardo, indígena do Baixo Amazonas. As três mulheres indígenas estão de vestidos brancos, cobrindo todo o corpo. Os homens, de pé, estão de terno. Os olhares de todos na cena estão dispersos, as expressões são múltiplas e a cena contrasta em tons de branco e preto pelas roupas. Os dois homens de roupas mais claras são os cearenses. Vemos quatro crianças e um lactente. As mulheres usam acessórios, brincos. Aqui mais uma vez podemos verificar que ser indígena no Amazonas

oitocentista não necessariamente eram “culturas congeladas”, mas também se inseriam nos moldes e costumes do não indígena.

Talvez por não ser necessariamente fotógrafo, as fotografias de indígenas feitas por Ermano Stradelli em suas passagens pelo Amazonas pouco são elencadas como “imagens de indígenas” do século XIX.

Imagem 114: Gente di T. Manary (Ipurinã) Mallon de Azimà Igarapé, 1887-1889.
Trad. Liv.: Povo Apurinã do Tuxaua Manary. Maloca acima do Igarapé.



Autor: Conde Stradelli, possivelmente, 1887-1889. AM/Rio Purus-Brasil

Acervo: Società Geografica Italiana Onlus

Disponível em: archiviofotografico@societageografica.it

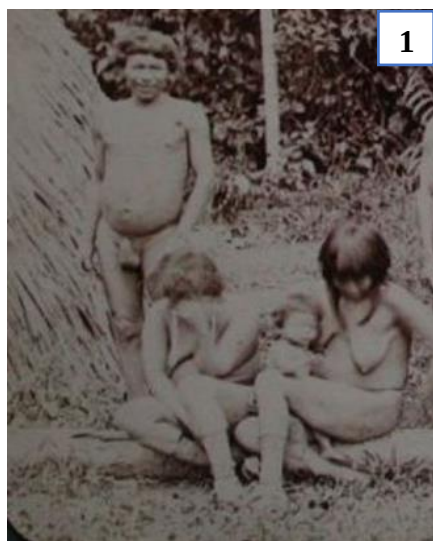
As comunidades Apurinã do Purus. De acordo com alguns pesquisadores, ligados ao PIB/ISA, Ipurinã é a forma mais antiga de Apurinã, sendo a primeira, uma palavra de origem Jamamadi. O grupo porém, se autodenomina *popũkare*. A antropóloga Juliana Schiel, mostra que em alguns textos antigos, há referência à “palavra *kãkite* como auto-denominação. *Kãkite* significa “gente”, mas, segundo alguns Apurinã, *kãkite* é usado para gente no sentido de espécie humana (“eu vi gente”, como “eu vi macaco”, “eu vi onça”), mas não no sentido de povo”.¹²⁶²

¹²⁶² SCHIEL, Juliana. Etnia Apurinã. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pi.b.socioambiental.org/pt/Povo:Apurin%C3%A3>.

No século XIX, os Apurinã habitavam predominantemente a região do médio rio Purus, na faixa do rio Sepatini ou do rio Pacιά do Laco. Sabemos pelos escritos e indicações nas legendas das fotografias, que Stradelli esteve no rio Sepatini, o que nos faz considerar que a fotografia acima foi feita naquela localidade.

A língua Apurinã é uma da família Maipure-Aruak, do ramo Purus (cf. Facundes, 1994). A língua mais próxima seria a dos Manchineri, ou Piro, que habitam a bacia do alto Purus em território brasileiro e, no Peru, principalmente a bacia do baixo Urubamba. Alguns Apurinã afirmam que eles também compreendem um pouco da língua Kaxarari em razão de sua saída conjunta da Terra Sagrada, segundo versa sua mitologia.¹²⁶³

A fotografia é incrível, e repleta de posturas, posições e gestos da corporiedade indígena da Amazônia. Ao todo compoem a foto nove pessoas sendo quatr mulheres, quatro homens e um bebê, com excessão de um rapaz, todos estão seminus, trajando apenas tangas no caso das mulheres, e os homens com as suas genitálias amarradas como era comum àqueles povos. Dividindo a imagem em três blocos, temos:



No bloco 1, temos duas mulheres, um homem e o bebê. Dos quatro o único que olha para nós, é o homem; está de pé, próximo a uma maloca, é visível uma parte da construção esquerda. Ele sorri, mas é um sorriso natural, espontâneo. A pose das duas mulheres é sem dúvidas o mais expressivo para entendermos um pouco da perspectiva indígena frente ao ato de

¹²⁶³ *idem*.

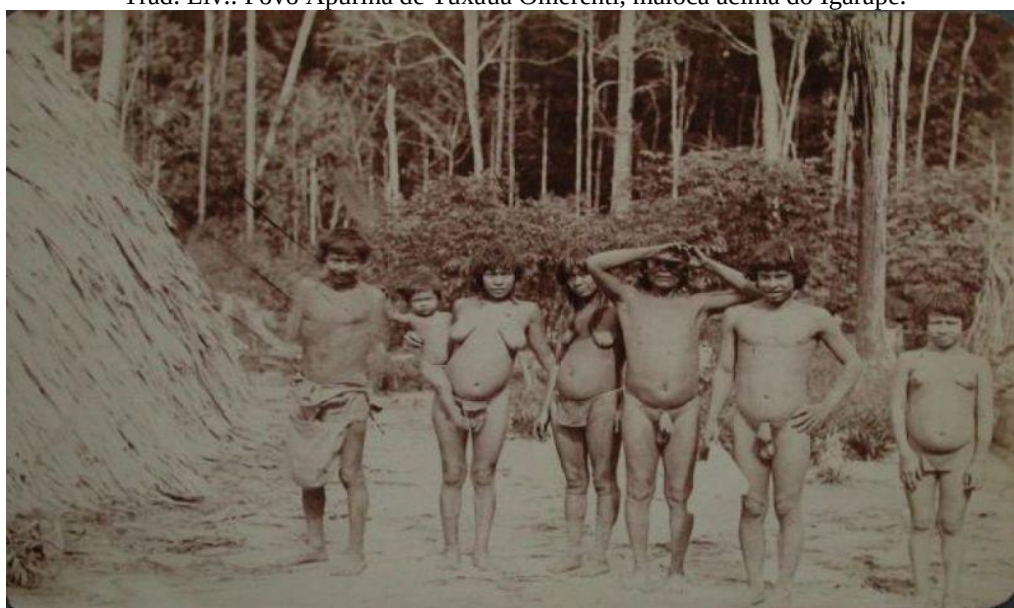
ser fotografado. Ambas estão sentadas num tronco a direita do homem de pé, a mais próxima do homem, está cobrindo o rosto com uma das mãos, possivelmente, não queria ser vista, menos ainda, ser fotografada. A segunda, traz ao colo um bebê, e olha para o chão, está com a cabeça reclinada, também se escondendo, escondendo seu rosto. Além de timidez, podemos ver nessa postura desconforto, incômodo, é muito simbólico ver essas diferentes expressões nesse bloco.

No bloco 2, temos dois homens e uma mulher, mais nova que as anteriores, possivelmente. Os três nos encaram, olham fixos a frente de quem os observa. A jovem ao centro tem sua cabeça inclinada, os dois estão retos, erguidos, o homem a esquerda da mulher, tem um olhar leve, tem um sorriso discreto, a mulher está séria, não muito contente. O homem a direita é que mais se destaca na foto como um todo, é o mais alto de todos e sua aparência é de mais velho também. Sua pose é rígida, icônica, tem as mãos segurando a cintura como que um líder, altivo.

No bloco 3, temos, possivelmente os mais jovens da cena: um rapaz e uma moça. Os dois estão de pé muito próximos, podiam ser irmão, seus olhares estão em nós: o rapaz está com um leve sorriso, e a moça tem um olhar ameno. De todos na cena, o rapaz é o único que está vestido com uma calça comprida, devia estar no aguardo dos rituais de iniciação a vida adulta.

Toda a cena é completada com a floresta circundante, a vegetação da hileia é um detalhe, pois mostra que a foto não foi produzida em estúdio, mas ao ar livre.

Imagem 115: Gente del Tuxam Omerenti (Ipurinà) Malon dell'Azimà Jgarapé.
Trad. Liv.: Povo Apurinã de Tuxaua Omerenti, maloca acima do Igarapé.



Autor: Conde Stradelli, possivelmente, 1887-1889. AM/Rio Purus-Brasil
Acervo: Società Geografica Italiana Onlus

Disponível em: archiviofotografico@societageografica.it

Nessa foto temos outra comunidade de Apurinã do Purus no oitocentos. A cena é composta por sete pessoas sendo uma menina, um bebê, três homens e duas mulheres. A espontaneidade é determinante nessa foto, não tem montagem, posicionamento rígido, todos estão de pé e olhando para nós. Partindo da esquerda para a direita temos um homem sorridente, que está usando um tecido cobrindo sua genitália. Seguindo temos as duas mulheres, de seios à mostra, uma delas carrega o bebê; ambas têm os cabelos soltos, negros, usam tangas, a que está sem o bebê solta um leve riso. A seu lado temos um homem mais velho, o mesmo está com os braços erguidos, segurando as mãos na testa, pela sombra que fez, é possível que estivesse protegendo seus olhos da claridade, seguindo temos um jovem e uma menina, sabemos que se trata de uma menina pois está com a tanga.

A mata ao fundo com elementos vegetais predominantes na Amazônia, uma parte da maloca, são os demais elementos que compõem a cena.

Imagem 116: Gente del Tuxam Antonio (Ipurinã) Malon del Marané nel Sapatiny-Purus
Trad. Liv.: Povo Apurinã do Tuxaua Antônio. Maloca do Marané no rio Sapatiny-Purus



Autor: Conde Stradelli, possivelmente, 1887-1889. AM/Rio Purus-Brasil

Acervo: Società Geografica Italiana Onlus

Disponível em: archiviofotografico@societageografica.it

A fotografia acima de outra comunidade de apurinã é muito expressiva, e simbólica. É possível ver no registro uma diversidade de pessoas de variadas estaturas, idades, gêneros e funções dentro da sua aldeia. A cena, composta por dezesseis pessoas sendo homens, mulheres, um menino e dois bebês, é ressoante. Usando a mesma técnica anterior, divido agora a fotografia em três blocos de composição.



No bloco 1, um primeiro homem vestido completo, com o chapéu de palha de certo era seringueiro, essa veste, em tom de algodão cru, mais claro que traja era a dos homens que realizavam esse ofício, o homem tem os punhos fechados, firmes, mas abaixados, olha á nós. Seguindo temos uma mulher que está com a cabeça abaixada, olhando em direção ao chão, a seu lado outro homem, também está completamente vestido, mas diferente do anterior, suas roupas são em tom mais escuro e no lugar do chapéu de palha usa uma espécie de quepe (ou boné-quepe) sugerindo que tenha ganho uma “patente” militar simbólica, ele era possivelmente, o principal ou o tuxaua da aldeia. A seu lado uma mulher sorrindo com um bebê a seu colo se amamentando, a mulher está ereta, firme segura o bebê sorri pra nós.

Prosseguindo, o bloco 2 temos 3 homens, uma mulher e um menino. Os três homens estão todos vestidos de maneiras diferentes, os dois primeiros, partindo da esquerda está com camisas abotoadas até o pescoço. e calças ambos se apoiam no menino que está entre eles, sugerindo grau de parentesco. Seguido a eles estão os rostos e personagens mais emblemáticos desta cena: o homem sorridente, seringueiro com os trajes do ofício, apoiado em uma vara, ou zarabatana. o indício principal que se tratava de um seringueiro: a bolsa que traz partindo seu peito, era nessa bolsa que iam alguns dos utensílios utilizados por esses homens na extração do látex. A seu lado, com o rosto encostado em seu ombro esquerdo uma mulher, possivelmente

sua companheira, que chama a nossa atenção por estar vestida, ela traja um vestido comprido nada de extrema elegância ou glamour, o que seria, fazia essa mulher? Presumo que ela fosse uma seringueira, as fotografias são dos anos 1880, momento que os seringais na região do Purus estavam completamente no furor da goma elástica. Não sendo objetivo desta tese, exigindo uma pesquisa mais intensa, mas fica o apontamento de que muitas mulheres indígenas atuaram nos seringais em diferentes funções desde pescadoras até mesmo como extratoras de látex.

O bloco 3 partindo da vara que fazia parte da estrutura da maloca, temos uma pessoa por detrás da vara; seguindo temos um homem apoiado num galho formando com que um báculo ou bengala. Tem uma postura elegante, com uma mão apoiada na outra e sobre o ombro um tecido cai como um manto, está e nos encara com total autoridade, possivelmente, foi uma imagem criada, articulada por Stradelli afim de causar o efeito de surpresa em quem visse. Em seu ombro esquerdo está uma figura curiosa segurando como que sussurrasse algo em seu ouvido, é outro homem, vestido também, outro seringueiro, presumo. E fechando a cena, temos uma mulher com um bebê muito novo em seu colo, e um homem, seu companheiro. A cena toda acontece no interior de uma maloca que estava ainda em construção.

Mais uma vez apontamos que pelas fotografias é possível vermos a diversidade da inserção dos indígenas nos mundos do trabalho oitocentista da Amazônia, contrariando a oficialidade de que eram ociosos, “bruto” e inaptos a exercerem atividades como a extração da goma elástica. O uso das imagens na operação e escriturística da história possibilita assim vermos a constituição dos grupos sociais e sua dinâmica cultural. Nisso:

Imagens, tais como textos, são artefatos culturais. É nesse sentido que a produção e análise de registros fotográficos, filmicos ou videográficos pode permitir a reconstituição da história cultural de grupos sociais [...]. Assim, o uso da imagem acrescenta novas dimensões à interpretação da história cultural, permitindo aprofundar a compreensão do universo simbólico, que se exprime em sistemas de atitudes por meio dos quais grupos sociais se definem, constroem identidade e apreendem mentalidades.¹²⁶⁴

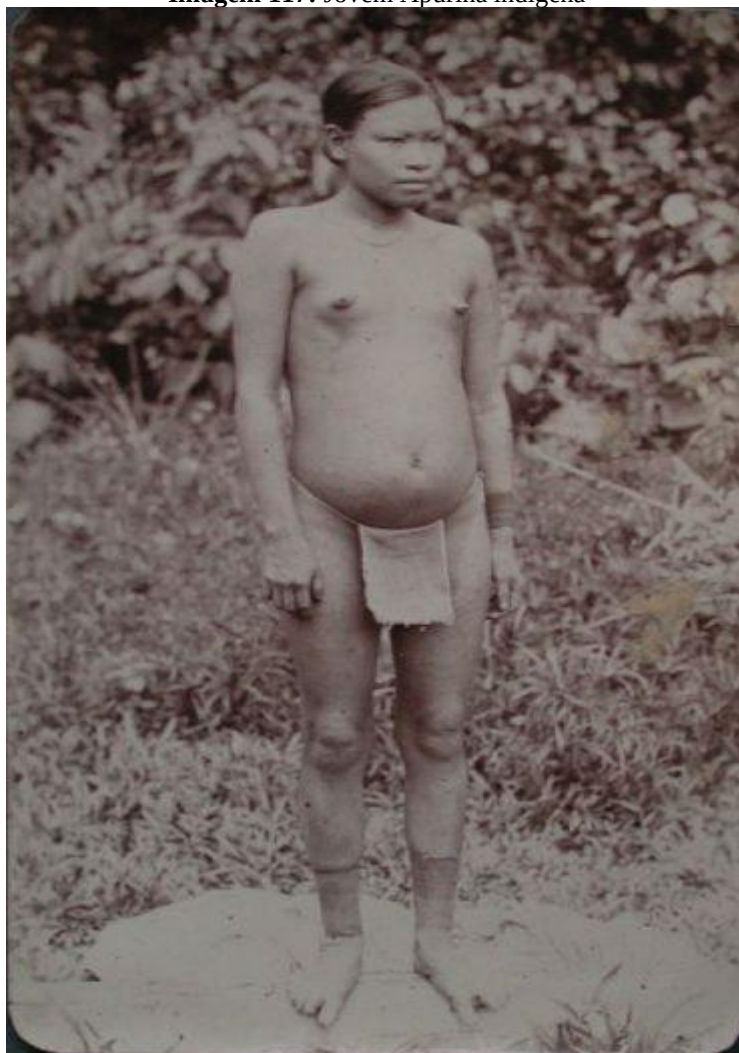
As imagens assim as fotográficas, que uso neste capítulo mostram um universo simbólico que nos permite desvendar as atitudes, e vontades dos grupos por meio de suas atividades e fazeres cotidianos. Escolher mostrar ou não os rostos, montar pose ou não, sorrir,

¹²⁶⁴ NOVAES, Sylvia Caiuby. O uso da imagem na antropologia. In: SAMAIN, E. (org.) *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 116.

nos encarar todo esse leque de emoções está nas fotografias sobre os indígenas do Amazonas oitocentista, e ver nisso historicidade é importante.

As fotografias anteriores (114, 115 e 116) sempre trazem em sua legenda, e possivelmente em seu contexto a presença, do tuxaua daquelas comunidades. A figura 114, é do Tuxaua Manary, a 115, é do Tuxaua Omerenti, e a 116, do Tuxaua Antonio. É possível verificar assim que dentro da mesma etnia havia uma liderança local de acordo com a posição na região, mostra a organização do grupo.

Imagem 117: Jovem Apurinã indígena



Autor: Conde Stradelli, possivelmente, 1887-1889. AM/Rio Purus-Brasil

Acervo: Società Geografica Italiana Onlus

Disponível em: archiviofotografico@societageografica.it

A foto mostra uma menina apurinã em pose montada. Diferente das fotos de "estudo" de Hunnewell, essa de Stradelli é mais livre, menos “erótica”. A jovem está de pé em ereto olhando para o horizonte a esquerda. Seus seios à mostra e uma tanga cobrindo a sua genitália. Tem em ambas pernas pinturas e no braço esquerdo também. Seu rosto é doce, sereno de menina. tem seus cabelos presos por detrás das orelhas em um coque.

As fotografias de jovens, crianças e bebês, mostra que as comunidades indígenas eram e continuavam se perpetuando, se criando, sobrevivendo, contrariando as ideias de que eles desapareceriam.

Imagem 119: Pietro, nosso intérprete

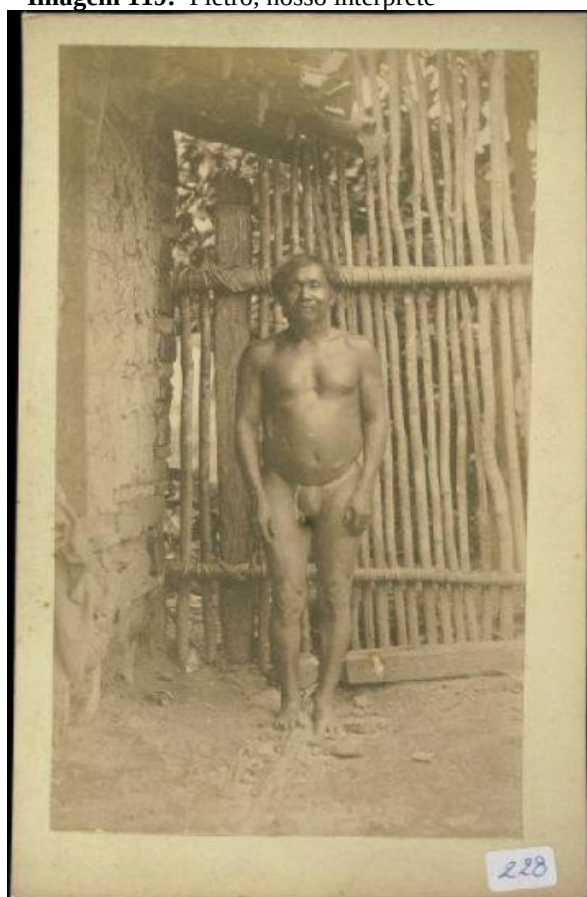


Imagem 118: Pietro, nosso intérprete



Autor: Conde Stradelli, possivelmente, 1887-1889. AM/Rio Purus-Brasil

Acervo: Società Geografica Italiana Onlus

Disponível em: archiviofotografico@societageografica.it

As duas fotos acima, mostram o indígena Pietro, que serviu de intérprete a uma das viagens de Stradelli, possivelmente, Pietro era Waimiri, e atuou nessa função durante a pacificação do seu povo da qual o conde fez parte. Pietro era um homem adulto, disposto a ajudar em prol da sua comunidade. As duas fotos acima o apresentam de frente e de perfil, a

primeira vemos seu rosto em sua totalidade. É um rosto calmo, sereno, um leve sorriso se faz em seu rosto, tem animosidade. Parece que era um homem de trabalho, que estava em constante atividade. Traja apenas uma tanga, e está descalço. A segunda foto, seu perfil apresenta sua postura, um tanto curvada, e sua posição ativa. Parece sempre posto a ajudar/trabalhar/defender.

Das 83 fotografias atribuídas a Ermano Stradelli em suas passagens pela Amazônia, essas três da jovem e as duas de Pietro são as únicas que indicam algum possível estudo frenológico, antropológico ou biológico que o autor poderia ter realizado com os indígenas. Sabemos como apontei anteriormente nesta tese que o autor se dedicou bastante aos estudos linguísticos e das narrativas das lendas e cosmogonias dos mesmos. Há ainda diferentes fotografias de elementos da paisagem amazônica, da cidade de Manáos, e de famílias com sua composição multicultural, como o era a Amazônia oitocentista.

Nos rostos indígenas podemos ver ação. Ação coletiva, pessoal, vontades, pressões, formalidades, interpretações, gestos e gosto. Pensar a história indígena e construir uma narrativa a partir dos rostos é estar em contato com a cultura desses povos, e principalmente construir suas vontades, reconstruir suas trajetórias e incorporar seus sentimentos onde no rosto, dado a falta de documentação escrita por indígenas, se torna o ponto de partida para compreensão dos mundos indígenas suas vontades no Amazonas provincial!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

AMAZONAS CHÃO INDÍGENA DE CULTURAS E HISTÓRIAS

*“Dos antigos, primeiros filhos do sol
Herdeiros de todas as memórias e sabedorias
É dito que quando o último Yanomami morrer
A grande e definitiva noite desabará
É sabido que se o último Yanomami morrer
O fim do futuro assim será”*

(Toada Luz da Comunhão – Ronaldo Barbosa,
Boi Caprichoso, 2000.)

Yanomami, yanômami thëpë, “seres humanos”. O grupo Yanomami ainda hoje é uma referência em se trantando da resistência indígena. Iniciei essa tese com uma toada que fala sobre a luta yanomami, escolhi como epigrafe uma frase de Davi Kopenawa, liderança e xamã yanomami, e inicio essas considerações com eles novamente. Nesses anos sombrios que vivemos atualmente, os yanomami seguem vivos, bravios e incomodando; essa fortaleza quase que sobre humana é uma síntese dos grupos indígenas da Amazônia. Pensar, escrever e pesquisar história indígena do Brasil deve, a meu ver ter essa conotação: incomodar, pois resistir sugere incômodo em alguns, e nessa atitude, vemos nossos aliados e contrários, coisa que os yanomami ao longo de sua história vem fazendo.

Falar dos povos indígenas da Amazônia, especialmente do Amazonas é narrar um processo longínquo de lutas, hibridismos, etnocídio e etnogênese. Pensar os homens e mulheres da floresta enquanto construtores de história, e mais, atuantes na história, requer uma sensibilidade do historiador cultural que muitas vezes perpassa pela leitura minuciosa de textos que prorrogavam seu desaparecimento. Não pretendi com isso “dar vozes”, “regatar” ou ainda “escrever outras histórias”, todavia me propus a fazer um trabalho de reescrita de uma história canônica, inserindo os indígenas nela, fazendo aquilo que John Manuel Monteiro propôs de o maior desafio que nós, historiadores dos indígenas enfrentamos “simples tarefa de preencher um vazio na historiografia, mas, antes, a necessidade de desconstruir as imagens e os pressupostos que se tornaram lugar-comum nas representações do passado brasileiro”.¹²⁶⁵ [...]”

¹²⁶⁵ MONTEIRO, John Manuel. *Armas e Armadilhas: História e Resistência dos Índios*. In: NOVAES, Adauto. (Org.) *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

E isso não é tarefa fácil, alerta o próprio John, mas o mesmo autor nos indica que é possível fazer isso “sem forçar a mão”, e nessa prerrogativa realizei essa tese.

No Brasil do século XIX, a imposição de hábitos, saberes, sabores e posturas visando mostrar uma nação nova, mas já nos padrões da civilização foi premissa constante. A união mais que perfeita entre a história, a arte e a literatura, produziu um “brasileiro ideal”, numa cordialidade, no sentido que Sérgio Buarque de Holanda deu ao termo, o brasileiro ideal era “compassivo, ajudante e ativo” na construção de sua nação, e no crescimento do império. E o “bárbaro, selvático” ficou no passado, e os que restavam estavam quase que todos na hileia amazônica, parece discurso atual de que “só tem índios no Norte”, mas no império o objetivo era separar, estratificar e, impor a novidade aos indígenas.

O plano foi traçado pelo governo imperial a fim de estabelecer alianças, mas essas alianças sucumbiam a vontade colonizadora de esmagar, tomar posse e diminuir as forças dos grupos indígenas, a união por fim se tornava imposição, mas diferente do processo anterior da colonização, a imposição aqui seria um instrumento de estado, uma prática pensada por um corpo administrativo e funcional do estado imperial.

Deu certo? A história oficial narra que de fato, o império venceu, seus poderes, vontades e desígnios se tornaram figura comum em todo o território, mas não foi bem assim. Os povos indígenas armaram-se de diferentes equipamentos, montaram diferentes estratégias e táticas e permaneceram e permanecem vivos e atuantes até nossos dias. Não se trata de uma “simples resistência”, antes disso, se trata de sobrevivência, e para tal, o indígena se fez ser ouvido, respeitado e em alguns momentos, auxiliado por aqueles que o queriam destruir.

A presença indígena no Amazonas provincial foi fator primordial para erguer e levar adiante a província nascente. Sem os braços e pernas e corpos dos indígenas, não haveria prédios, obras, alimentação, comércio e toda a diversidade de atividades da vida que sintetizavam o sistema de então. Quatro ímpetos foram essenciais para que o plano imperial de assimilação e imposição de vontades aos indígenas fosse mal logrado no Amazonas, a seguir falo de cada um deles especificamente.

O primeiro ímpeto foi o fracasso da política de catechese e civilização. Quando analisamos os documentos, especialmente as falas, memórias e pesquisas dentro do IHGB, percebemos que foi vontade dos confrades retornar com a catequese para trato dos indígenas, coisa que tinha sido “abolida” pelo Marquês de Pombal alguns anos antes. De fato, há em uns momentos misto de hesitações no silogeu quando a qual seria a melhor forma de alcançar os indígenas. Não podemos deixar de considerar que em algumas províncias, a política deu certo,

ou alcançou uma parcela de sucesso. No Amazonas foi fracasso total: desídia, falta de pessoal, falta de verbas, desvio de verbas e funções, e principalmente as reações dos indígenas não sintonizavam com os anseios da catechese.

A catechese e civilização formava aldeamentos em áreas específicas, inicialmente em áreas onde estavam grupos indígenas a posteriori em áreas que a província achava digna, pouco sabemos os motivos, um dos motivos está aí: esse traslado de grupos indígenas de uma área para outra bem como a alocação de grupos de culturas diferentes num bloco único acarretava estranheza, e não conformismo em estar naquele local. Assim, nos aldeamentos a vida era uma constante fuga: fuga dos castigos, das imposições e principalmente fuga do espaço, daquele território.

O fracasso da catechese também se deve a falta de uma organização que levasse em consideração as particularidades do império. Cada província possuía propriedades específicas em se tratando de geografia, ecologia, e grupos humanos; no Amazonas além disso, o regime das águas definia cada grupo étnico e suas aspirações e intenções cotidianas. A vida indígena comandava o rio e as ações dos homens que invadiam suas casa e aldeias. Nesse sentido, a organização espacial da catechese deveria seguir as peculiaridades regionais, coisa que não aconteceu no Amazonas.

Destaco também que o fracasso aponta para uma falta de atenção para a situação dos indígenas, um desleixo do governo imperial e provincial. Pouca atenção se dava ao trato, ao indígena em si. Esse desleixo escancara a situação do indígena enquanto tutelado do estado imperial: não se via nem se almejava encaminha-lo as sociabilidades, mas, enquadrá-los no sistema de trabalho, reitero aqui a tríade catechese + trabalho + civilização que resultaria no cidadão ideal. Logo a catechese visava antes de tudo formar mão de obra, não formar cidadãos.

O segundo ímpeto em se tratando da questão indígena no Amazonas foi a diversidade dos indígenas. Pano, Karib, Yanomami, Aruak, Jê, Arikeme, dentre outras eram algumas das famílias linguísticas dos grupos que residiam e residem na Amazônia e formam sua diversidade. Cada grupo com sua língua própria tinha um sistema cultural próprio com crenças, cultos, modos de produção, atividades cotidianas.

O Amazonas provincial formava um caleidoscópio de culturas, a diversidade das gentes indígenas foi suprimida ao nome “índio”; tentamos nessa tese traçar algumas etnohistórias de alguns grupos que residiam na província. Mostrar essas particularidades requer uma sensibilidade na escrita historiográfica a fim de destacar os mundos que atuavam esses grupos, e, identificar suas ações. Cada grupo tinha um sistema cultural próprio, a generalização das

diferenças fez com que a questão indígena fosse simplificada, e tratada como uma coisa só, desrespeitando os anseios e vontades de cada grupo.

A diversidade, marca própria da Amazônia faz com que seus povos estabeleçam alianças, contrastes, guerras e amizades. Nesse sentido, os indígenas procuravam atuar conforme os anseios de seu grupo próprio, muitas vezes, os não indígenas procuravam densificar grupos diferentes, inclusive grupos inimigos num mesmo aldeamento, e toda a política, o despreparo político, fazia com que o ideal do estado fosse por água abaixo. A diversidade também foi a marca da realização de diferentes ações em diferentes momentos da história aqui contada; cada grupo, em determinado tempo reivindicava favores, alianças e benesses, inclusive ao poder provincial.

Cabe ainda relatar que os grupos atuavam visando estabelecer-se no locus provincial; cada um deles, agia com um propósito no qual o objetivo era pensado de acordo com a estrutura de sua etnia, com as vontades de seus líderes e comunidade geral.

O terceiro ímpeto era justamente esse, a vontade dos indígenas. A historiografia mais celebrativa, oficial tendeu a mostrar as ações dos homens poderosos e seus feitos, com o estabelecimento de suas vontades sobre os indígenas, mas esses também tinham vontades, anseios e atuações.

A vontade dos indígenas dava a esses liberdades e motivações para agirem conforme o estabelecimento de suas lidas, vidas e buscarem continuamente sua emancipação. Eduardo Viveiros de Castro numa frase bastante provocativa diz que “viver é pensar” e todo ser vivente é um ser pensante. Logo, os indígenas tinham ação em pensamento que se transformava em ação conjunta e realizada. Não foi a imposição de uma política assimilacionista que os fez deixarem de atuar em suas liberdades. O assimilacionismo na verdade, realçou o desejo de emancipação nos indígenas a medida em que os mesmos passaram a demonstrar sua contradição a política imposta.

Verificar as vontades dos indígenas nas fontes oitocentistas não é tarefa fácil, tentamos nesta tese evidenciar o lado do indígena e como este agia em busca de realçar suas trajetórias. A partir do momento que aceitamos que a verdade da fonte sempre é uma verdade polissêmica e polifônica, percebemos a atuação e as vontades sendo postas em xeque. Não aceitar a catechese, fugir dos trabalhos, defender seu território, revidar agressões e invasões, são exemplos das vontades dos indígenas sendo praticadas a todo instante na província do Amazonas, partindo dessa premissa, havia mais histórias indígenas que se supõe a historiografia celebrativa.

Se o presidente da província, os diretores de índios, os ministros do império, e os intelectuais tinham suas vontades e queria impô-las sobre os indígenas, aceitar que eles simplesmente sucumbiam ao gosto dos outros é permanecer no discurso de “vitória do colonizador”, optamos por ler as fontes encontrando a atuação das vontades dos indígenas. Nisso foi possível ver as diferentes atuações e mostrar “o outro lado da moeda”, ou da história.

O quarto ímpeto foi a organização cultural e política dos indígenas. Dentro da diversidade dos mundos amazônicos, com suas cosmogonias, sistemas e locus societários, havia e há uma toda uma lógica organizacional que os não indígenas pouco procuraram verificar, preferindo considera-los como “povos sem organização”. Cada grupo tinha seus modos de organização espacial-cultural-temporal, isso incluía os ritos, as festas, os trabalhos e atividades cotidianas e toda uma gama de fazeres e saberes que o grupo defendia.

Havia também a organização de guerra e defesa, nessa se fazia presente toda uma lógica estratégica na qual os grupos se portavam de acordo com a situação: defesa de território ou de suas terras, defesa contra ataques inimigo, defesa de suas mulheres e famílias, e de suas conquistas. Isso tudo não foi vislumbrado pelo não indígena que preferiu intervir utilizando seus métodos de dominação, desrespeitando os mundos do “outro”.

A organização indígena foi a responsável pela permanência e atuação dos diferentes grupos em meio a um regime que pregava sua extinção. Nessa visão, foi-nos possível verificar que as lideranças estabeleciam e conheciam as diretrizes políticas dos não indígenas, e, sabiam contatá-los, cobrá-los, e principalmente, barganhar elementos que supriam algumas de suas necessidades.

A partir desses quatro ímpetos, deram-se as histórias indígenas aqui apresentadas. Os universos indígenas se cruzavam com as atitudes dos não indígenas e esses segundos não viam isso, ou não quiseram ver. Tudo se culpabilizava pelo fracasso do agenciamento dos indígenas, menos o fato da atuação desses.

A “cabeça pensante”, sempre partia de pressupostos externos e tentou impor a sua vontade sobre os indígenas. O IHGB enquanto silogeu templus da produção cultural do império viu nos indígenas o item especial para destacar a colonização lusa, e apontar um futuro ao império no qual não haveria indígenas, pois, a supremacia lusitana bem como o progresso da catechese e os aromas da civilização tirariam “aquelas gentes errantes” do seu fadado destino “incivil”. A intelectualidade uniu três eixos para fomentar seu discurso que foi a História enquanto “mestra da vida”, que confirmava pela pesquisa e narratividade que os indígenas estavam “sumindo”, a Arte que representava sempre os indígenas no passado, firmando a

narrativa histórica do desaparecimento, e a Literatura que indicava os parâmetros do “índio ideal”, aquele que seria o dócil e que compunha parte da paisagem do império, e se integrava a população não indígena por amizade.

A cabeça impôs a volta da catechese e civilização, a política indigenista abolida que regresso “repaginada”, mas com o mesmo objetivo quase inalcançável de deter os indígenas. A catechese quis formar antes de tudo um núcleo de trabalhadores que tanto a província carecia, criou-se uma moeda de troca, na qual os indígenas do Amazonas foram o principal elemento de barganha.

Juntou-se ao discurso da catechese e do trabalho o ideal da formação do cidadão útil. Com a instalação de uma instrução publica formativa, os indígenas iam sendo alocados em institutos como o Instituto dos Educandos Artífices, a fim de se tornarem profissionais qualificados a exercerem ofícios cotidianos; essa qualificação, cabe lembrar, não proporcionava aos meninos indígenas ascensão social, ou melhoria em termos de sociabilidades, antes disso, eram envolvidos em sistemas educacionais formativos que tinham a punição, a disciplina como dominante, e, maus tratos, castigos eram constantes, bem como a resposta a isso: as fugas, desvios do instituto.

Se a cabeça impunha vontades aos indígenas, os braços e pernas destes nem sempre convergiam ao encontro da ordem pedida; se a cabeça os definia como “uma horda que vagava errante”, os naturalistas, viajantes, etnólogos, e outros que contataram “diretamente” com os indígenas nos legaram em seus relatos que a “horda errante” era mais sagaz que presumiam as autoridades.

No contato com os viajantes, vemos as contradições das fontes oficiais. Consideradas aqui fontes cotidianas, os relatos dos viajantes nos mostram uma Amazonas pulsante, vivo, indígena antes de qualquer coisa! Marcoy, Wallace, Biard, Spix e Martius, o casal Agassiz, dentre outros, desenharam um Amazonas no qual os grupos indígenas eram a força motriz de todas as atividades. Eram “os braços e as pernas” da província. Procurei inverter a lógica: se o império, a Igreja e a Província pregavam que os indígenas precisavam deles, aponto que eram o império, a Igreja e principalmente a Província que precisavam dos indígenas, e como precisavam. O conhecimento dos fármacos, dos rios navegáveis, dos frutos comestíveis, da sazonalidade e regime das águas, dos caminhos da hileia, da prática de melhor cultivo do solo, até mesmo o encontro de metais e elementos mineralógicos era de domínio dos indígenas.

É importante destacar que mesmo no mundo civilizado e cristão que era o oitocentos, as práticas ritualísticas indígenas ainda eram constantes quer fosse no interior quer fosse na

capital, a cidade de Manáos. Rituais de iniciação de moças e rapazes, danças para o sol, para a lua, çairés, mitologias, constantes dos caxiri, tarubá, os festivais das frutas, eram constantes no Amazonas provincial. Criou-se um discurso de aniquilação no qual os indígenas estavam noutras atividades, mas a prática era outra. A própria capital tornava-se palco de acontecimentos nos quais os fazeres, os saberes e os sabores eram predominantemente indígenas.

Dentro dessa lógica de “reinvenção cotidiana” como sugere Michel de Certeau, foi possível verificar as ações de diferentes grupos e suas sensibilidades e emoções. Os messianismos do Alto Rio Negro são uma das diferentes mostras da organização indígena e da sua inserção no mundo não indígena “virando o jogo” a seu favor, fazendo com que os elementos de outras culturas fossem seus aliados em suas lutas.

Apontei em algumas páginas dessa tese uma questão necessária que urge adentrar cada vez mais a historiografia brasileira que é a dimensão do trabalho indígena, enquanto categoria. Torna-se necessário entender nos pensamentos indígenas a tradição de trabalho, e como estes trabalhavam; ainda hoje em meios acadêmicos brasileiros vemos muitas pesquisas fortes e de consistentes sobre os mundos do trabalho que ignoram a participação de negros e indígenas pelo fato de ambos não serem associados ou categorizados como “classe trabalhadora”. Tentei diante disso, mostrar as dimensões do trabalho indígena visto por dois ângulos: primeiro na perspectiva do poder, ou seja, na lógica de uma classe trabalhadora, ou melhor, como membros do corpo de trabalhadores da província, e, na lógica peculiar dos diferentes grupos: seus afazeres, sua forma de plantio, de colheita, de caça, de pesca, de coleta de ovos de tartarugas, de montagem de cestarias de fibras de arumã, de fabrico de farinha, dentre outros. Esses trabalhos mostram que os indígenas estavam longe do discurso de que eram “ociosos, vagabundos, preguiçosos”.

Ao fazermos as etnohistórias de alguns dos grupos que compunham o quadro étnico do Amazonas oitocentista, traçamos uma geografia, pois assim como há uma história, há uma geografia indígena! Com isso objetivei “dar nomes”, tratar e mostrar quem eram eles, que não eram genéricos, mas singulares, cada grupo ocupava uma região e possuía sistemas culturais e políticos de ações. Se por um lado o Amazonas é a “pátria das águas”, como designou o poeta Thiago de Mello, é também o local da diversidade das gentes.

Passamos pelo Rio Branco e as formas de ações dos Macuxi e dos Wapixana, suas crenças no Kuneima e as formas de sua inserção dentro da sociedade amazonense especialmente na atuação como “vaqueiros” nas fazendas imperiais. No Rio Negro, área indígena por

excelência, apontei vimos como os aruak foram sendo considerados um grupo só, e os tukano, os tariana foram silenciados e suas cosmogonias davam sentido àqueles mundos.

A criação de uma imagem mental de que grupos como os miranha e os tikuna eram canibais atravessou oceanos; apontamos as ações dos grupos do tronco pano no Vale do Javari, tão caro para refletirmos hoje a situação dos povos de contato recente ou que permanecem ainda isolados. Pensar as relações desses grupos seja na guerra interétnica, quer nos momentos de união em prol de um bem comum é ver um pouco dos diferentes sentidos que àqueles homens e mulheres davam a sua lida/vida.

Sem dúvidas o papel das lideranças indígenas e sua organização dentro da lógica de poder que a província impunha mostra mais uma vez como o jogo da história é sempre envolto em tramas que não possuem uma única vertente. É fantástico pensar o poder dos líderes suas formas performáticas de atuação a fim de angariar aquilo que necessitam. Pensar mentalmente um tuxaua em uma reunião com o presidente de província na sede do poder na capital acompanhado de seus líderes é sem dúvidas uma imagem que deveria ser pelo menos narrada em nossos livros didáticos. Havia uma relação de poderes, um trato no qual a liderança indígena se tornava em alguns momentos conciliadora, consultora era sempre!

O discurso autoritário da intelectualidade não se conformou em criar mitos fantasiosos sobre as culturas indígenas, fez mais e aglutinou a esses o estigma de perigo, não somente do perigo de ser "comido" por canibal, ou flechado, mas o perigo de ter suas propriedades invadidas, saqueadas por indígenas. Os "crimes" atribuídos a indígenas quase sempre partiam da ação predatória dos invasores que adentravam seus territórios e roubavam suas produções, violentavam suas mulheres, e profanavam suas crenças.

Sem dúvidas ao trabalharmos com a leitura dos rostos indígenas fizemos uma leitura sensível das emoções contidas nas representações dos mesmos. Se o discurso textual, escrito criou uma definição exótica e selvagem do indígena, a representação imagética deu a essas possibilidades de outras emoções: vemos raiva, sorrisos, ternura, exaltação, amizade, indolência e outros. Optamos em fazer uma leitura fisiognômica, destacando o rosto e seus regimes de historicidade, nisso vimos impressões, ousadias, sentimentos e sentidos. Foi possível traçarmos histórias de emoções e sentimentos a partir dos rostos apresentados. Foi importante também percebermos o discurso que os desenhistas, cartunistas, caricaturistas, pintores e aquarelistas criaram acerca dos povos da Amazônia.

Ainda tomando como fonte as imagens, fizemos análises das fotografias, se a produção de aquarelas, desenhos e croquis podiam conter mais da imaginação do autor que o rosto

indígena em si, nas fotografias ocorre o oposto. Nelas vemos no momento congela as atitudes dos mais variados grupos diante da ação do fotógrafo: uns com medo, uns quietos, outros agitadas, uns escondendo o rosto, pois havia a crença que a fotografia roubava a alma do fotografado, uns sorrindo, e muito, uns na postura que o autor da foto solicitara, e por aí vai... foi importante considerar as dimensões da fotografia enquanto técnica, que em se tratando dos povos da Amazônia, denominamos “etnofotografia”.

Nas fotografias, vemos em destaque três dimensões da questão indígena no Amazonas daquele século: a primeira é a dimensão do exotismo sensual, especialmente quando se tratava das mulheres indígenas, e de seus corpos; a segunda é a dimensão do locus enquanto constituinte da imagem, muitas fotografias deram origem a fotomontagens nas quais os indígenas passaram a compor elementos da paisagem; por fim a terceira é a dimensão cotidiana dos seus feitos: muitas fotografias mostram homens e mulheres caçando, remando, dançando, vigiando, abrindo assim uma discussão para a ambivalência do trabalho e das sociabilidades indígenas.

Optei por utilizar fontes de diferentes tipologias a fim de poder estabelecer um diálogo ou um contraponto entre a informação encontrada nelas. As fontes oficiais incluindo os relatórios, mensagens, falas, exposições e decretos dos presidentes da província, ou de algum ministro do império sempre apresentam verdades indiscutíveis e positivities no trato com o indígena.

Nessas documentações vemos uma verdadeira simbiose de discursos que acompanhava aquilo que a intelectualidade propunha. De 1845-1859, o discurso sobre o indígena é a sua inserção na catechese e consequentemente seu aproveitamento no trabalho, especificamente no corpo de trabalhadores públicos. Nesse período a província estava se fundando, e a partir de 1845, começou a vingar o Decreto 245 da Catechese e Civilização, e as províncias se enquadrando no regimento. Amazonas só se tornou província em 1850, e, seu primeiro presidente só assumiu o cargo em 1852. Em toda a década de 1850, a implementação do sistema de catechese não saiu conforme o planejado e nas documentações vemos os apontamentos para tal fracasso. Naquele momento a província estava sendo pensada ainda. A questão indígena nesse período estava intrínseca a catechese, era parte do seu discurso.

Entre os anos 1860-1870, a atenção se volta em formar o trabalhador: a província já estava formada, seu corpo administrativo definido, e suas necessidades apareciam cada vez mais. A demanda por trabalhadores para realizarem as obras públicas e privadas se intensificou e a necessidade de se formar uma dinâmica entre os diretores de índios e os diretores das obras

públicas fez com que se formasse uma rede de contatos, contribuições e contrabandos onde os indígenas eram o principal elemento da baliza e todos dependiam de seus feitos.

A década de 1870, temos o silenciamento com relação aos indígenas nos documentos da presidência da província, uma vez que naquele momento o trabalho extrativista da goma elástica estava cada vez sendo confiado aos nordestinos e entre os indígenas esses afazeres foram minimizados pois os mesmos foram considerados “inaptos a esse ofício”, mas sabemos que eles atuaram sim também nos trabalhos da borracha.

Os anos 1880, marcam o momento de completo defasagem do sistema de catechese e civilização. Foi nessa década que os missionários resolveram atacar de forma mais hostil os indígenas a fim de impor a religião; foi nesse período que o Frei Coppi profanou as máscaras e elementos sagrados dos tariana. Nessa década também temos o final do período Imperial, a instalação da República, houve no Amazonas uma tentativa tacanha de imposição de valores, a belle époque trouxe isso especialmente para a capital Manáos, e ninguém se quer gostava de ter indígenas como “antepassados”, e cada vez mais, eles foram “sumidos” da história.

Aceitando os indígenas como agente construtores de suas histórias, tentamos apresentar nessas páginas as experiências, as vivências, as estratégias e práticas, as emoções e os sentimentos deles enquanto homens e mulheres que agiam conforme seus anseios! Tomando como base os ensinamentos de John Manuel Monteiro, me aproximei de uma “sensibilidade antropológica” formando nova história indígena.

Não apontar as dificuldades seria leviano. Durante o período de escritura dessa tese (2019-2022) o mundo foi tomado pela pandemia do COVID-19, isso afetou o trabalho pois uma série de fontes não foram lidas ou consultadas pois os arquivos de suas posses estavam (ou ainda estão) fechados a pesquisadores, o que me levou a seguir um novo caminho, o que não foi de um todo ruim. Penso que a grande contribuição dessa tese é releitura das fontes e a apresentação de outros elementos da história indígena da Amazônia.¹²⁶⁶

Ao optar (e preferir) me filiar a História Cultural, foi possível utilizar um conjunto de fontes a contrapelo, como nos ensinou Walter Benjamin, verificando muitas vidas, e culturas. O universo cultural indígena é um verdadeiro caleidoscópio de gentes, ritos, crenças e sistemas. Lendo essas fontes pelo viés cultural, foi possível construir a narrativa das lutas, das resistências tão caras a historiografia.

¹²⁶⁶ Outros elementos da história indígena seriam além da conhecida inserção deles nos mundos do trabalho oitocentista, ou da imposição da catechese e civilização, suas crenças, danças, rituais, e principalmente suas emoções, lidas e atuações, representações.

As etnohistórias aqui apresentadas partem sempre do pressuposto da aceitação dos indígenas como seres pensantes! O perspectivismo ameríndio, a sua forma de verificar e agir no jogo da história é repleto de signos, símbolos, esquemas e táticas. Pelo perspectivismo foi possível verificar a forma de agir dos indígenas e representar suas ações no cotidiano. As ações dos indígenas eram pensadas, arquitetadas e montadas de acordo com as necessidades, havia os momentos de impulso, sim, mas na maior parte da vida, suas ações eram calculadas visando um logro, um acerto.

Pesquisar e fazer história indígena se torna um dos maiores desafios ao historiador cultural, nesse momento da história do nosso país, urge não reescrever, nem destacar, porém narrar a história a partir desses homens e mulheres que foram calados por tanto tempo. Se torna difícil a construção dessa escrita pois ainda está anexado em nossa mente e em ampla parte da produção intelectual e acadêmica uma visão de cultura tendo como modelo os europeus, nosso sentido e expressão de cultura é ainda o “de fora, do exterior”, tentamos assim romper com a visão colonizadora e demos ao indígena o atributo de cultura. E isso não foi/é tarefa fácil. Escrever história indígena envolver perigos e emoções que concede ao historiador um papel que está além do de narrador. Requer do historiador a função de amigo, de “parente” de leitor que se imbrica das formas de ser do indígena. Essa escrita da história ressignifica a nossa forma de ver o mundo, exige do historiador uma postura de luta, e de “se fazer junto”.

Analisar e pesquisar o Amazonas provincial ainda hoje é um desafio. As fontes faltam, as leituras devem partir de uma construção/desconstrução daquilo que já se tem escrito, especialmente a desconstrução da historiografia celebrativa que ainda faz questão de não inserir os indígenas.

Mesmo com todas as possíveis ausências, essa tese se constitui de uma contribuição a história indígena do Brasil. O século XIX como um todo ainda é um dos períodos que a historiografia está pesquisando. Em se tratando da questão indígena é de longe o período que menos temos pesquisas¹²⁶⁷ logo, essa tese se insere como uma contribuição singela a essa história que está sendo construída.

¹²⁶⁷ É consenso entre os pesquisadores, especialmente os vinculados ao Grupo de Trabalho “Os índios na história”, fundado pelo professor John Manuel Monteiro, que entre a Colônia e a República o Império é o período que carece de mais pesquisas sobre a situação dos indígenas. Esse ano, 2022, com as questões que envolvem o Bicentenário da Independência, muitas questões foram revisitadas, possibilitando novas conversas sobre o período.

Escrever essa tese nesse período, foi como verificar como se davam as práticas com os indígenas no século XIX. o (des)governo presidencial que esteve em voga¹²⁶⁸ fez de tudo para minimizar a autonomia indígena a ponto de num discurso dos mais incabíveis possível, o presidente do Brasil em 22 de setembro na 74ª Assembleia da Organização das Nações Unidas ONU, afirmou que “é uma falácia dizer que a Amazônia é patrimônio da humanidade”, e atribuiu a responsabilidades das queimadas na região como sendo “praticada por índios e populações locais”¹²⁶⁹, passados 522 anos de colonização predatória, exploração das matas e das riquezas naturais, do avanço da industrialização, no qual os indígenas se mantiveram como frente de defesa, levarem a responsabilidade por algo que a ecologia, e todas as ciências ambientais concordam que são eles os principais defensores, é uma falácia sem precedentes. A frente da minimização e destruição do patrimônio indígena só cresce, e a falta de políticas públicas indígenas continuam sem a eficiência.

Por outro lado, o movimento, a articulação indígena em defesa de seu território, seus direitos, suas culturas mostram-se cada vez mais fortalecidos por eles mesmos e seus simpatizantes. É bonito ver os parentes construindo suas histórias, trajetórias e memórias, e um novo país. É bonito e reverberante após ler as histórias narradas nessa tese, ver indígenas se formando na universidade, discursando na ONU, na Cúpula do Clima, sendo consultados nas questões culturais, assumindo cargos políticos e públicos. É como se toda a luta dos antepassados se reverbere hoje.

Ao finalizar a escritura dessa tese destaco que apesar das limitações, dificuldades, e possíveis ausências historiográficas, essa pesquisa é uma contribuição a história indígena e história do Brasil do século XIX, mensuro que a maior inovação foi a proposta teórico-metodológica da análise das fontes disposta. Ainda hoje a História Cultural é deixada a parte em solo brasileiro, e, ao optar em tê-la como condutora de minhas análises foi possível construir essa narrativa vendo novas coisas, mesmo em fontes que já foram utilizadas por outros colegas de métier. O uso de fontes novas com a leitura densificada faz dessa tese uma novidade. Assim, ao considerar essas páginas, acredito e espero que ele figure entre as novas leituras do nosso país, na qual negros, pobres e indígenas assumem a condição de escritores principais da nossa história.

¹²⁶⁸ Entre 2019-2022 foi presidente do país Jair Messias Bolsonaro, que em seu programa de governo manteve uma postura insensível e predatória sobre diferentes grupos sociais do país, criando discursos de destruição de tudo que já havíamos avançado em ciência, equidade social, ambientalismo e indigenismo.

¹²⁶⁹ Ver mais em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/governo/ao-vivo-bolsonaro-onu/>.

As histórias aqui contadas possuem uma relação na qual são homens e mulheres que em um cotidiano hostil sobreviviam e conseguiram realizar suas lidas, suas vidas. Tomando o fio condutor de cada história aqui contada, a narrativa ganha corporeidade e avança na construção das histórias das gentes da hileia.

Espero que o texto ora apresentado auxilie na construção de uma Brasil que vê a historicidade e a razão dos povos indígenas, que vê nesses povos atuação, protagonismo, história e principalmente que considere sua presença no passado, no presente e no futuro, pois eles estão aqui, estiveram e sempre irão de estar!

“A luta continua até o último indígena!”

REFERÊNCIAS

Fontes A: Relatórios, falas, mensagens e exposições dos Presidentes de Província

“ANEXEXO 13”. RELATORIO DO PREFEITO DAS MISSÕES – Frei Jesualdo Machetti -. In: RELATORIO com que o Exmo. Sr. Dr. Joaquim Cardoso de Andrade, abriu a 1ª Sessão da 19ª Legislatura a Assembleia Provincial do Amazonas, em 05 de setembro de 1888. Manaus: Typ. do Commercio do Amazonas, 1888. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:

<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=90&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1694%2C-222%2C5227%2C3687>

“ANEXEXO II”: RELATORIO DA DIRECTORIA GERAL DO INDIOS, em 27 de janeiro de 1866. Gabriel Antônio Ribeiro Guimarães – Diretor Geral dos Índios. In: RELATÓRIO com que o Exmo. Sr. Dr. Antonio Epaminondas de Mello, entregou a administração da Provincia do Amazonas ao Exmo. Sr. Dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira, vice presidente da mesma, em 24 de junho de 1866. Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1866.

“ANNEXO G” – Relatório do Diretor do Estabelecimento dos Educandos Artífices – Aristidis Justo Mavignier, em 14 de Agosto de 1858. In: RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas, apresentou na abertura da Sessão Ordinaria em o dia 07 de setembro de 1858. Francisco José Furtado – Presidente da mesma Provincia. Manaus: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1858. p. 13. Acervo: IGHA.

ANEXEXO “M”. RELATÓRIO DA DIRECTORIA GERAL DOS ÍNDIOS, em 25 de agosto de 1858. João Wilkens de Matos, Diretor Geral dos Índios. In: RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas apresentou na Abertura da Sessão Ordinária em o dia 07 de setembro de 1858. Francisco José Furtado, presidente da mesma Província. Manaus: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1858. Acervo IGHA.

ANNEXO 05 “EDUCANDOS”. In: RELATÓRIO apresentado a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na na Primeira Sessão da 11ª Legislatura no dia 25 de março de 1872 pelo Presidente da Província, o Exmo. Sr. Dr. Coronel José de Miranda da Silva Reis. Manaus: Typ. do Commercio do Amazonas de Gregório Jose de Moraes, 1872.

ANNEXO 13. RELATORIO DO PREFEITO DAS MISSÕES – Frei Jesualdo Machetti -. In: RELATORIO com que o Exmo. Sr. Dr. Joaquim Cardoso de Andrade, abriu a 1ª Sessão da 19ª Legislatura a Assembleia Provincial do Amazonas, em 05 de setembro de 1888. Manaus: Typ. do Commercio do Amazonas, 1888. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=90&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1694%2C-222%2C5227%2C3687>

ANNEXO II. p. 01. RELATORIO do Chefe de Policia, José Antonio Rodrigues. In: RELATORIO QUE á Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas apresentou, no acto da abertura das Sessões Ordinarias de 1871, o presidente Bel. José de Miranda da Silva Reis. Manaus: Typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1871.

ANNEXO II: RELATÓRIO DA Diretoria Geral dos Índios, em 27 de janeiro de 1866. Gabriel Antônio Ribeiro Guimarães, Diretor Geral dos Índios. In: RELATÓRIO com que o Exmo. Sr. Dr. Antonio Epaminondas de Mello, entregou a administração da Província do Amazonas ao Exmo. Sr. Dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira, vice presidente da mesma, em 24 de junho de 1866. Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1866.

ANNEXO K – Relatorio da Repartição das obras publicas, em 4 de agosto de 1858. Diretor interino, tenente coronel João Wilkens de Mattos. In: RPPAM, 1858.

ANNEXO N. II: Secretaria da Polícia do Amazonas. 10 de janeiro de 1871, por José Antonio Rodrigues, o Chefe da Polícia. in: RELATORIO QUE A Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas apresentou no Acto da Abertura das Sessões Ordinarias de 1871, o presidente B.^{el} José de Miranda da Silva Reis. Manáos: Typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1871. Acervo IGHA.

ANNEXO V: RELATORIO apresentado ao Ilm. e Exm. Sr. Presidente da provincia do Amazonas, Dr. José de Miranda da Silva Reis pelo Director das Obras Publicas da mesma provincia, Luiz Martins da Silva Coutinho. Manáos: Typ. de Gregorio José de Moraes. 1871.

BOLETIM OFFICIAL. Anno I. Provincia do Amazonas - Manáos, 13 de Fevereiro de 1873. nº 12. Acervo: Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital Brasileira - Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=850691&pesq=%22indio%22&pasta=ano%20187&pagfis=33>.

CÓDIGO DE POSTURAS MUNICIPAIS, a que se refere o artigo 8º da lei do orçamento municipal de 29 de novembro de 1848, aprovado provisoriamente na forma do referido artigo da lei. In: COLEÇÃO DAS LEIS PROVINCIAIS DO PARÁ. Pará, 1888. Acervo: Arquivo Público do Pará. Apud: MELO, Patrícia. *Posturas Municipais, Amazonas (1838-1967)*. Patrícia Melo Sampaio (orga.) Manaus: EDUA, 2016.

COLLEÇÃO DAS LEIS DA PROVÍNCIA DO AMAZONAS-TOMO XX- PARTE I: LEI Nº 239-De 25 de maio de 1872. Manáos: Typographia do Amazonas de Antônio Cunha Mendes, 1872. p. 46. Acervo do IGHA.]

DECRETO Nº 248 de 28 de maio de 1898. Dá regulamento para o serviço de catechese e civilização de indios. Manáos: Imprensa Official, 1898. p. 19 – Acervo do IGHA

DOCUMENTO 01: RELATORIO DO VISITADOR da Instrução Pública – Antonio Gonçalves Dias – visitador nomeado pela Portaria de 28 de fevereiro de 1861. In: FALLA dirigida a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas na Abertura da 8ª Sessão Ordinária da 5ª Legislatura, no dia 3 de maio de 1861 pelo Presidente da mesma o Exmo. Senr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha. Manáos: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1861. p. 08 Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=18&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1173%2C146%2C4073%2C2873>

DOCUMENTO Nº 09: RELATORIO DO ESTABELECIMENTO dos Educandos Artífices. Alvaro Botelho Cunha – Diretor -. Manáos, 21 de agosto de 1860. In: FALLA dirigida a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na Abertura da 1ª Sessão Ordinaria da 5ª

Legislatura no dia 3 de novembro de 1860 pelo primeiro vice-presidente em exercício o Exmo. Dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda. Manáos: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1860. p. 01. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=16&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1085%2C304%2C3624%2C2556>.

DOCUMENTO Nº 4. – RELATORIO da Repartição das obras publicas. Carlos de Moraes Camisão, - Major, director interino. Manáos, 29 de abril de 1859. In: RPPAM, 1859. p. I

DOCUMENTOS a que se refere o Relatorio que a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas apresentou na abertura da sessão ordinaria em o dia 3 de maio de 1862, o exm. Snr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha, presidente da mesma provincia. Manaus: Typ. de Francisco José da Silva Ramos. Acervo IGHA. ESTADO DO AMAZONAS. DECRETO Nº 248 de 28 de maio de 1898 Manáos: Imprensa Official, 1898

ESTADO DO AMAZONAS. DECRETO Nº 248 de 28 de maio de 1898-Dá Regulamento para o Serviço de Catechese e Civilisação de Índios. Manáos: Imprensa Official, 1898. Acervo do IGHA.

EXPOSIÇÃO apresentada a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas na Abertura da Primeira Sessão da Decima Setima Legislatura, em 25 de março de 1884, pelo Presidente Dr. Theodoro Carlos de Faria Couto. Manáos: Typ. do Amazonas de José Careiro dos Santos, 1884. p. 02. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=77&s=0&cv=1&r=0&xywh=-1498%2C-1%2C5011%2C3535>.

EXPOSIÇÃO apresentada ao Exmo. Sr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha, Presidente da Província do Amazonas pelo 1º Vice-Presidente da mesma Província o Exmo. Sr. Dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda por ocasião de passar-lhe a administração da mesma Província. Manáos, 24 de novembro de 1860.

EXPOSIÇÃO com que o exm. Sr. Coronel Conrado Jacob de Niemeyer passou a administração da Provincia do Amazonas ao exm. Sr. Coronel Francisco Antonio Pimenta Bueno, em 10 de janeiro de 1888. Manáos: Typ. do Commercio do Amazonas, 1888. p. 18. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=8>.

EXPOSIÇÃO COM QUE o Exm. Sr. Coronel Dr. Francisco Antonio Pimenta Bueno passou a administração da Provincia do Amazonas ao Exm. Sr. 2º Vice-Presidente T.^{te} C.^{el} Antonio Lopes Braga em 12 de junho de 1888. Manáos: Typographia do Jornal do Amazonas de Antonio Fernandes Bugalho.

EXPOSIÇÃO com que o ex-presidente do Amazonas Exm. Sr. Dr. Alarico José Furtado, passou a administração da provincia ao 2º vice-presidente Exm. Sr. Dr. Romualdo de Sousa Paes de Andrade. s/l., 1882. Acervo do IGHA.

EXPOSIÇÃO com que o Ex-Presidente do Amazonas, exmo. Sr. Dr. Alarico José Furtado, passou a administração da Província ao 2º Vice-Presidente, Exmo. Sr. Dr. Romualdo de Sousa Paes de Andrade. Manáos, 07 de março de 1882.

EXPOSIÇÃO feita pelo ao Exmº. 1º Vice-Presidente da Província do Amazonas, o Dr. Manoel Gomes Correa de Miranda pelo Presidente o Conselheiro Herculano Ferreira Penna, por ocasião de passar-lhe a administração da mesma Província. Em 11 de Maio de 1855. Cidade da Barra, Tipografia de Manoel da Silva Ramos, 1855. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

EXTRACTO DAS ACTAS DAS SESSÕES DO Instituto Historico e Geographico Brasileiro nos mezes de Dezembro de 1838, e Janeiro, Fevereiro e Março de 1839. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1839. Acervo do IHGB online. Disponível em:
<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

FALLA COM QUE abrio no dia 25 de agosto de 1878 a 1ª Sessão da 11ª Legislatura da Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas o exmº Dr. Barão de Maracaju, presidente da provincia. Manáos: Typ. do Amazonas por Hildebrando Luiz Antony, 1878. p. 04. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

FALLA com que abrio no dia 25 de agosto de 1878 a 1º sessão da 11ª Legislatura da Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas o Exmº. Sr. Barão de Maracajú, presidente da Provincia. Manáos: Typ. do Amazonas, 1878. p. 60. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C4988%218>

FALLA DIRIGIDA A Assembleia Legislativa da Provincia do Amazonas na Abertura da Primeira Sessão Ordinaria da Primeira Legislatura pelo Exm.º Vice-Prezidente da mesma Provincia, o Dr, Manoel Gomes Corrèa de Miranda, em 05 de setembro de 1852. Manáos, Typ. de M. de S. Ramos, 1852. p. 13. Acervo do IGHA.

FALLA DIRIGIDA A Assembleia Legislativa da Provincial do Amazonas no dia 1º de outubro de 1853, em que se abrio a sua 2ª sessão ordinaria, pelo Presidente da Província, o Conselheiro Herculano Ferreira Penna. Manáos, Typ. de M. S. Ramos, 1853. p. 28. Acervo IGHA.

FALLA dirigida a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas na Abertura da 8ª Sessão Ordinária da 5ª Legislatura, no dia 3 de maio de 1861 pelo Presidente da mesma o Exmo. Senr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunh. Manáos: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1861. p. p. 28, 29. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=18&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1173%2C146%2C4073%2C2873>

FALLA DIRIGIDA a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas, no dia 1º de outubro de 1853, em que se abriu a sua 2ª Sessão Ordinaria, pelo Presidente da Provincia, o Conselheiro Herculano Ferreira Penna. Amazonas: Typ. de M. S. Ramos, 1853. p. 41. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=4&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1176%2C8%2C4463%2C3148>

FALLA DIRIGIDA á Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas, no dia 1º de outubro de 1853, em que se abriu a sua 2ª Sessão Ordinaria, pelo Presidente da Provincia, o Conselheiro Herculano Ferreira Penna. Amazonas: Typ. de M. S. Ramos, 1853. p. 09. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

FALLA DIRIGIDA á Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas, no dia 1º de outubro de 1857 pelo Presidente da Provincia, Angelo Thomaz do Amral. Rio de Janeiro: Typ. Universal de Laemmert, 1858. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

FALLA QUE O Exm. Sr. Dr. José Jansen Ferreira Junior, presidente da Pronvincia do Amazonas dirigiu á Assembléa Legislativa Provincial, por occassião da Installação da 2ª Sessão da 17ª Legislatura, em 25 de março de 1885. Manáos: Typ do Amazonas de José Carneiro dos Santos, 1885. p. 19. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

MENSAGEM, do Exmo. Sr. Dr. Fileto Pires Ferreira, Governador do Estado. Lida perante o Congresso dos Representantes, por ocasião da abertura da primeira sessão extraordinária da terceira legislativa. Em 06 de Janeiro de 1898. Manáos Imprensa Oficial, 1898.p. 40. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u094/000025.html>.

RELATORIO APRESENTADO a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na 1ª Sessão da 13ª Legislatura em 25 de março de 1876 pelo Excellentissimo Senhor Presidente da Provincia Dr. Antonio dos Passos Miranda. Pará: Typ. do Diario do Gran-Pará, 1876. Acervo: IGHA.

RELATORIO apresentado a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na abertura da segunda sessão da decima sexta legislatura, em 25 de março de 1883 pelo presidente José Lustosa da Cunha Paranaguá. Manáos: Typ. do Amazonas de José Carneiro dos Santos, 1883.

RELATÓRIO apresentado a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na Abertura da Segunda Sessão da Décima Sexta Legislatura, em 25 de março de 1883, pelo presidente José Lustosa da Cunha Paranaguá. Manáos: Typ. do Amazonas de José Carneiro dos Santos, 1883. p. 1883.

RELATÓRIO APRESENTADO a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas na na Primeira Sessão da 11ª Legislatura no dia 25 de março de 1872 pelo Presidente da Província, o Exmo. Sr. Dr. General José de Miranda da Silva Reis. Manáos: Typ.do Commercio do Amazonas, de Gregório José de Moraes, 1872.

RELATORIO APRESENTADO á Assembléa Legislativa Provincial, pelo Excellentissimo Senhor, Doutor João Pedro Dias Vieira, dignissimo Presidente desta Provincia. No dia 8 de julho de 1856 por ocasião da Primeira Sessão Ordinaria da Terceira Legislatura da mesma Assembléa. Barra do Rio Negro: Typ. de F. J. S. Ramos, 1856. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:

<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>

RELATÓRIO apresentado à Assembleia Legislativa da Província do Amazonas pelo Exmo. Sr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha, Presidente da mesma Província na Sessão Ordinária de 03 de Maio de 1862. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:

<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

RELATORIO apresentado ao Exm. Sr. Dr. Agesiláo Pereira da Silva, presidente da Provincia do Amazonas, pelo Dr. Domingos Jacy Monteiro, depois de ter entregue a administração da provincia em 26 de maio de 1877. Manáos: typ. do Amazonad de José Carneiro dos Santos, 1878. p. 13. Acervo: IGHA.

RELATORIO apresentado ao Exm. Sr. Dr. Presidente da Provincia Domingos Monteiro Peixoto pelo Director das obras Publicas - Joaquim Leovigildo de Souza Coelho. Manáos: Typ. do Commercio do Amasonas, 1874.

RELATORIO APRESENTADO ao exm.o sr. dr. Agesiláo Pereira da Silva, presidente da província do Amazonas pelo dr. Domingos Jacy Monteiro, depois de ter entregue a admimistração da provincia em 26 de maio de 1877. Manáos: Typ. do Amazonas de José Carneiro dos Santos, 1877. p. 39. Acervo o Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:

<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C4988%2C3518>

RELATORIO apresentado ao Presidente da Provincia Exm. Sr. Dr. Antonio dos Passos Miranda, pelo 1º vice-presidente capitão de mar e guerra Nuno Alves Pereira de Mello Cardoso, por ocasião de passar a Administração da Província. em 7 de julho de 1875. Manáos, Typ do Jornal do Amazonas, 1875.

RELATORIO APRESENTADO ao Presidente da Republica dos Estados Unidos do Brazil pelo Ministro de Estado das Relações Exteriores, General da brigada Dionisio E. de Castro Cerqueira, em 12 de Julho de 1898. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898. ANNEXO 01/Nº122. p. 246. Acervo: Fundação Alexandre Gusmão: Centro de História e Documentação Diplomática CHDD. Disponível em: <http://www.funag.gov.br/chdd/index.php/relatorios-do-ministerio>.

RELATÓRIO apresentado na abertura da 2ª Sessão de Assembléa Legislativa Provincial da Provincia do Amasonas pelo Exm. Snr. Dr. Sinval Odorico de Moura, presidente da mesma Provincia. Manáos, 1863.

RELATORIO COM QUE o Exm. Snr. 1º vice presidente da Provincia do Amazonas Dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira abriu a Assembléa Legislativa Provincial, no dia 5 de setembro de 1866. Manáos: Typ. do Amazonas de A. da C. Mendes, 1867. p. 10. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

RELATORIO COM QUE o Exm. Snr. Dr. Antonio Epaminondas de Mello entregou a administração da Provincia do Amazonas ao Exm. Snr. Dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira, vice-presidente da mesma, em 24 de junho de 1866. Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1866. p. 309. Acervo: IGHA.

RELATORIO com que o Exm. Snr. Dr. Antonio Epaminondas de Mello, entregou a administração da Provincia do Amazonas ao Exm. Snr. Dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira vice-presidente da mesma, e 24 de junho de 1866. Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1866. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u094/000025.html>.

RELATÓRIO COM QUE o Exm. Sr. 1º vice-presidente Coronel Leonardo Ferreira Marques passou a Administração da Provincia do Amazonas ao Exmº Sr. Presidente da mesma Tenente-Coronel João Wilkens de Mattos no dia 26 de novembro de 1868. Manáos: Typ. do Amazonas de Antnio da Cunha Mendes, 1869. p. 06. Acervo: IGHA.

RELATORIO COM QUE o exm. sr. dr. Ernesto Adolpho de Vasconcellos Chaves, presidente da Provincia do Amazonas instalou a 1ª sessão da 18ª Legislatura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 25 de março de 1886. Manáos: Typ. do Jornal do Amazonas, 1886. Acervo: IGHA.

RELATORIO COM QUE o exmº Sr. 1º vice-presidente da Provincia do Amazonas, Tenente Coronel Sebastião Joze Bazilio Pyrrho passou a adminitração da mesma ao exm. sr. 5º vice-presidente João Ignacio Rodrigues do Carmo no dia 9 de setembro de 1867. Manáos: Typ. do Amazonas de A. da C. Mendes, 1868 p. 02. Acervo: IGHA.

RELATORIO COM QUE o exmº sr. Presidente da Provincia dr. Jacintho Pereira do Rego abriu a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas no dia 1º de junho de 1868. Manáos: typ de Amazonas de A. da C. Mendes, 1868. p. 09. Acervo IGHA.

RELATORIO COM QUE o exmº Sr. Tenente Coronel Jose Clarindo de Queiroz, presidente da Provincia do Amazonas, abriu a Sessão da 15ª Lesglatura da Assembléa Legislativa Provincial, em 31 de março de 1880. Manáos: Typ. do Amazonas de José Carneiro dos Santos, 1880. p. 04. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

RELATORIO com que o Exmo. Sr. Dr. Joaquim Oliveira Machado, Presidente da Provincia do Amazonas, instalou a Sessão Extraordinária da Assembleia Legislativa Provincial no dia 02 de junho de 1889. Manáos: Typ. do Commercio do Amazonas, 1889. p. 30. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:

<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=0&m=95&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1188%2C135%2C4103%2C2894>

RELATORIO COM QUE o Illustrissimo e Excelentissimo Senhor Dr. Adolpho de Barros Cavalcanti de A. Lacerda entregou a administração da Provicnia do Amazonas ao Ill. e Exm. Sr. Tenente Coronel Innocencio Eustaquí Ferreira de Araujo. Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1865. Acervo: IGHA.

RELATORIO COM QUE o Presidente da Provincia do Amazonas, Dr. José Lustosa da Cunha Paranaguá, entregou a administração da mesma provincia ao 1º vice-presidente Coronel Guilherme José Moreira, em 16 de fevereiro de 1884. Manáos: Typ do Amazonas de J.C. dos Santos, 1884. p. 28. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

RELATORIO com que o presidente da Provincia do Amazonas, Dr. José Lustosa da Cunha Paranaguá, entregou a administração da mesma provincia ao 1º Vice-presidente Coronel Guilherme José Moreira em 16 de fevereiro de 1884. Manáos: Typ. do Amazonas de J. C. dos Santos. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C4988%2C3518>.

RELATORIO com que o Presidente da Provincia do Amazonas, Dr. José Lustosa da Cunha Paranaguá, entregou a administração da mesma província ao 1º vice-presidente Coronel Guilherme José Moreira em 16 de fevereiro de 1884. Manáos: Typ. do Amazonas de J. C. dos Snatos, 1884. p. 28. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

RELATÓRIO com que o Presidente da Provincia do Amazonas, Dr. José Lustosa da Cunha Paranaguá, entregou a administração da mesma província ao 1º vice-presidente Coronel Guilherme José Moreira em 16 de fevereiro de 1884. Manáos: Typ. do Amazonas de J. C. dos Santos, 1884.

RELATORIO DA REPARTIÇÃO DE NEGOCIOS ESTRANGEIROS apresentado á Assembléa Geral Legislativa na Terceira Sessão da décima-quarta Legislatura pelo ministro e secretario de Estado Manoel Francisco Correia. Rio de Janeiro: Typ. Universal de Laemmert, 1871. p. 28. Acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

RELATORIO DA REPARTIÇÃO DOS NEGÓCIOS ESTRANGEROS apresentado á Assembléa Geral Legislativa na Primeira Sessão da Decima-Terceira Legislatura pelo respectivo ministro e secretario de Estado Antonio Coelho de Sá e Albuquerque. Rio de Janeiro: Typ. Universal de Laemmert, 1867. Acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

RELATORIO DO DR. Antonio Gonçalves Dias como membro da Comissão de Exposição nomeada pelo EX.^{mo} Snr. Presidente desta Provincia. In: JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, sabbado, 18 de janeiro de 1862. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=%22mundurucus%22&pasta=ano%20185&pagfis=1583>.

RELATORIO DO DR. Antonio Gonçalves Dias, como membro da Comissão de Exposição nomeada pelo Exmo. Snr. Presidente desta Provincia. Sessão Etnographia. In: JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 01 de fevereiro de 1862. p. 03. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.a%20186&pagfis=659>.

RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVINCIA Gustavo Adolpho Ramos Ferreira. Manáos, 5 de setembro de 1866. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

RELATORIO Lido pelo Exm.^o Sr. Presidente da Provincia do Amazonas Tenente-Coronel João Wilkens de Mattos, na sessão d'abertura da Assembléa Legislativa Provincial á 25 de março de 1870. Manaos: Impresso na Typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1870. p. 11. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C4988%2C3518>

RELATORIO LIDO pelo Exm^o Sr. Presidente da Provicnia do Amazonas tenente-coronel João Wilknes de Mattos na sessão d' Abertura da Assembléa Legislativa Provincial, á 25 de março de 1870. Manaos: Typ do Amazonas de Antonio da Cunha Mnedes, 1870. p. 07. Acervo do IGHA.

RELATORIO lido pelo Exm^o Sr. Presidente da Província do Amazonas tenente-coronel João Wilkens de Mattos, na sessão d' abertura da Assembléa Legislativa Provincial a 25 de março de 1870. Manáos: Typ. do Amazonas, 1870.

RELATORIO LIDO pelo Exm^o Sr. Presidente da provincia do Amazonas, Tenente-Coronel João Wilkens de Mattos na Sessão d'Abertura da Assembléa Legislativa Provincial á 25 de março de 1870. Manáos: Typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1870. p. 11. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

RELATORIO que a Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas apresentou, no acto da Abertura das Sessões Ordinarias de 1871, o Presidente Bel. José de Miranda da Silva Reis. Manáos: typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1871. p. 17. Acervo: IGHA.

RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas apresentou na Abertura da Sessão Ordinária no dia 03 de Maio de 1859. Francisco José Furtado, Presidente da mesma Província. Manáos, Typographia de Francisco José da Silva Ramos, 1859. p. 12. Acervo do

Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas, apresentou na abertura da Sessão Ordinária em o dia 07 de setembro de 1858. Francisco José Furtado – Presidente da mesma Província. Manaus: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1858.

RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial dom Amazonas apresentou na abertura da Sessão Ordinária no dia 07 de setembro de 1858 - Francisco José Furtado, Presidente da mesma Província. Manaus Typographia de Francisco José da Silva Ramos, 1858. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

RELATÓRIO que a Assembleia Legislativa Provincial dom Amazonas apresentou na abertura da Sessão Ordinária no dia 07 de setembro de 1858 - Francisco José Furtado, Presidente da mesma Província. Manaus Typographia de Francisco José da Silva Ramos, 1858. p. 22. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

RELATÓRIO que em seguida ao do Exm.º Snr. Prezidente da Província do Pará, e em virtude da Circular de 11 de Março de 1848, fez, sobre o estado da Província do Amazonas, depois da instalação della, e de haver tomado posse o seu 1.º Presidente o Exm.º Snr. João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha. Amazonas: TYP. de M. da S. Ramos, 1852. p. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C-3518>

RELATORIO QUE o Ilustrissimo Excellentissimo Senhor Dr. Adolpho de Barros Cavalcanti de A. Lacerda entregou a administração da Província do Amazonas ao Ill. e Exm. Sr. Tenente Coronel Innocencio Eustaquio Ferreira de Araujo. Recife: Typ, do Jornal do Recifem 1865 p. 05. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>

RELATORIO que, em seguida ao do Exm.º Snr. Prezidente da Província do Pará, e em virtude da Circular de 11 de março de 1848, fez, sobre o estado da Província do Amazonas, depois da instalação della, e de haver tomado posse o seu 1º Presidente o Exm.º Sm. João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha. Amazonas, - Typ. de M. da S. Ramos. - 1852. p. 07. Acervo do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas – IGHA.

RELATORIO que, em seguida ao do Exmº Snr. Prezidente da Província do Pará, e em virtude da Circular de 11 de Março de 1848, fez, sobre o estado da Província do Amazonas, depois da instalação della, e de haver tomado posse e seu 1º Presidente o Exmº Snr. João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha. Amazonas: Typ. de M. da S. Ramos, 1852. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em:
<http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C176%2C2C3518>.

RELATORIO que, em seguida ao do Exmº Snr. Prezidente da Provincia do Pará, e em virtude da Circular de 11 de Março de 1848, fez, sobre o estado da Província do Amazonas, depois da installaçã della, e de haver tomado posse o seu 1º Presidente o EXmº Snr. João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha. Amazonas: Typ. de M. da S. Ramos, 1852. p. 27. Acervo do Center for Research Libraries. University of Chicago. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/164#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1511%2C-176%2CC3518>.

RELATORIOS COM QUE o Exm. Sr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha presidente da provincia passou a administracção ao primeiro vice-presidente exm. snr. Dr. Manoel Gomes C. de Miranda e com que o Exm. Sr. Dr. Sinval Odorico de Moura abriu a segunda sessão da Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas. Maranhão: Typ de [ilegível no documento], 1864.

SECRETARIA DA POLÍCIA DA PROVINCIA DO AMAZONAS. 28 de fevereiro de 1875, por Euthiquio Carlos de C. Gama, o Chefe da Polícia. in: RELATORIO com que o Exmo. Sr. Dr. Domingos Monteiro Peixoto entregou a Administração da Provincia ao Exm. Sr. 1º vice-presidente Capitão de Mar e Guerra Nuno Alves Pereira de Mello Cardoso. Em 16 de março de 1875. Manáos: Typ. do Commercio do Amazonas, 1875. p. 21. Acervo: IGHA.

Fontes B: Fontes do Império do Brazil

ALGUNS ESCLARECIMENTOS sobre as missões da Província do Amazonas, por João Wikens de Matos. (Cópia offerecida pelo socio e Exmo. Sr. Conselheiro Luiz Pereira do Couto Ferraz). In: Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1856. Acervo do IHGB online. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

CORRESPONDÊNCIA DOS MINISTÉRIOS DA GUERRA: Amazonas, relatório 10, 1858. Capitão Joaquim Firmino Xavier ao Presidente Amaral, 27 de outubro de 1857. Wright, 1915. Apud: HEMMING, John. Fronteira Amazônica: a derrota dos índios brasileiros. Trad. de Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

CUNHA GOMES. Augusto. COMISSÃO DE LIMITES entre o Brasil e a Bolivia: Re-exploração do Rio Javary. Rio de Janeiro: Typ. Leuzinger, 1899. p. 50. Acervo da Biblioteca do Senado. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242785>.

DECRETO Nº 839, de 11 de outubro de 1851. In: Coleção de Leis do Império do Brasil - 1851, Página 309 Vol. 1 pt II. Acervo da Biblioteca da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-839-11-outubro-1851-559574-publicacaooriginal-81866-pe.html>

DISSERTAÇÃO – Como se deve escrever a Historia do Brazil. Oferecida ao Instituto Historico e Geographico do Brazil, pelo Dr. Carlos Frederico Ph. de Martius. Acompanhada de uma Bibliotheca Brasileira, ou lista das obras pertencentes a Historia do Brazil. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1845, tomo sexto número 24. p. 381. Acervo do IHGB online. Disponível em:

<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

DISSERTAÇÃO – Como se deve escrever a Historia do Brazil. Oferecida ao Instituto Historico e Geographico do Brazil, pelo Dr. Carlos Frederico Ph. de Martius. Acompanhada de uma Bibliotheca Brasileira, ou lista das obras pertencentes a Historia do Brazil. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1845, tomo sexto número 24. p. 381. Acervo do IHGB online. Disponível em:
<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

EPISODIOS DA VIAGEM DE EXPLORAÇÃO ás vertentes do famoso rio Javary, affluente meridional do Alto Amazonas, realizada pelo Barão de Teffé. Janeiro a Maio de 1874. In: REVISTA DA SOCIEDADE DE GEOGRAPHIA do Rio de Janeiro. Tomo IV, 8º Boletim. Anno de 1888. Rio de Janeiro: Typ. Perseverança, 1888. p. 169. Acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

IMPÉRIO DO BRASIL. DECRETO N, 426, de 24 Julho de 1845. Contém o Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios. *Apud*: SAMPAIO, Patrícia Melo (ORG.), SANTOS, Maycon Carmo dos. Catálogo de Legislação Indigenista das Províncias do Pará e Amazonas: uma compilação (1838-1889). In: SAMPAIO, Patrícia Melo e ERTTHAL, Regina de Carvalho. (Orgs.) *Rastros da Memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.

LEI 16 DE DEZEMBRO DE 1830. CODIGO CRIMINAL DO IMPÉRIO DO BRAZIL
Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm.

MEMORIA - Os indigenas do Brazil perante a historia. Memoria oferecida ao Instituto Historico e Geographico do Brazil, pelo Sr. D. J. G. de Magalhães. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1860, tomo XXIII número 18. p. 03. Acervo do IHGB online. Disponível em:
<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

MEMORIA sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indigenas do Brazil, por Francisco Adolpho de Varnhagen. Lida na sessão do 1º de agosto de 1840 por Francisco Adolpho de Varnhagen – membro correspondente do Instituto. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1841, tomo 01 número 09. Acervo do IHGB online. Disponível em:
<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

PROGRAMA - “Se todos os indigenas do Brazil, conhecidos até hoje, tinham idea de uma única Divindade, ou se a sua Religião se circumscrevia apenas uma mera e supersticiosa adoração de fetiches; se acreditavam na immortalidade da alma, e se os seus dogmas religiosos variavam conforme as nações ou tribus? No caso da afirmativa, em que diferenciavam eles entre si? – Desenvolvido pelo socio correspondente o sr. Jose Joaquim Machado de Oliveira. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1844, tomo sexto

número 22. Acervo do IHGB online. Disponível em:

<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

PROGRAMA – Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil? Desenvolvida pelo socio effectivo o sr. Jose Joaquim Machado de Oliveira. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1844, tomo quarto número 14. Acervo do IHGB online. Disponível em:

<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

PROGRAMMA - Qual seria hoje o melhor systema de colonisar os índios entranhados em nossos sertões &. – Desenvolvido na sessão de 25 de janeiro pelo cônego Januario da Cunha Barbosa, secretario perpetuo do Instituto. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1840, tomo 02, segundo volume. Acervo do IHGB online. Disponível em:

<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

PROGRAMMA: sorteado na sessão de 4 de fevereiro deste anno. “Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embaraça a civilisação dos nossos indígenas, dispensando-lhes o trabalho, que todo foi confiado a escravos negros. Neste caso qual é o prejuízo que sofre a lavoura brasileira.” Desenvolvida na sessão de 18, pelo conego Januario da Cunha Barbosa, secretário perpetuo do Instituto. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1839. Acervo do IHGB online. Disponível em:

<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

REVISTA DO INSTITUTO HISTORICO E GEOGRAPHICO DO BRAZIL. Rio de Janeiro, 1854., nº 16. Acervo do IHGB online. Disponível em:

<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

ROSARIO, Jose Manoel do. Historia dos índios Cavalleiros, ou da nação Guaycuru, escripta no real presidio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado – Transladada de um manuscripto offerecido ao Instituto pelo socio correspondente Jose Manoel do Rosario. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1839. Acervo do IHGB online. Disponível em:

<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Historia Geral do Brazil antes de sua separação e independencia de Portugal, pelo Visconde de Porto Seguro, natural de Sorocaba (Vol. 1, 2ª ed.). Rio de Janeiro: Em Casa de E. e H. Laemmert, 1877. p. p. 5, 6. Acervo: Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin/USP. Disponível em:

<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4825>.

VIDAL, Silvia. *Reconstrucción de los Procesos de Etnogenesis y de Reproducción social entre los baré de Rio Negro, siglos XVI-XVIII*. Tese de Doutorado, Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Cientificas, Caracas, 1993. Revista do

Instituto Historico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1841., nº 09. Acervo do IHGB online. Disponível em:
<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

Fontes C: Relatos de viajantes, missionários, naturalistas, etnólogos

AGASSIZ, Jean Louis Rodolph e AGASSIZ, Elisabeth Cary. *Viagem ao Brasil*. Trad. e notas de Edgar Sussekind de Mendonça. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

BATES, Henry Walter. *O Naturalista no Rio Amazonas*. Trad. Pref. e notas de Candido de Mello-Leitão. 2º volume. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944. p. 388. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/323?modll>.

BATES, Henry Walter. *The Naturalist on the River Amazons*. Reprint of the unabridged edition. London: John Murray, Albemarle Street, 1892, do acervo de Harvard University - Collection Development Department. Widener Library HCL.

BIARD, Auguste-François. *Dois Anos no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

COPPI, Giuseppi Iluminato. *Breve Historia de las Misiones Franciscanas en la Provincia Amazonense Del Imperio Brasileiro* (Archivio Storico Del Museo Pigorini, Roma), 1884. A versão que aqui utilizamos foi transcrita e com grafia atualizada por Valéria Nely César de Carvalho em sua tese de doutoramento defendida no ano de 2005. O manuscrito original se encontra em Roma no Archivio Storico Del Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini.

COPPI, Frei Iluminato Giuseppe. La Provincia delle Amazoni. In: G. A. Collini (org.). Bolletino dela Società Geografica Italiana. 19,2 ser., 22(10). p. 140. Apud: HEMMING, 2009.

COUDREAUX, Henri Anatole. 1886. *Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au haut Trombetta* (mai 1884—avril 1885). Rouen: Imprimerie de Espérance Cagniard, 1886.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá. Trad. de Erwin Frank. Manaus: Editora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia INPA/ Editora da Universidade Federal do Amazonas EDUA, 2006.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Petróglifos Sul-Americanos*. Trad. de João Batista Poça da Silva. Belém: Editora do Museu Paraense Emílio Goeldi/Instituto Socioambiental - ISA, 2010.

MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Trad. de Antonio Porro. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001

MARCOY, Paul. *Voyage a travers L'Amérique Du Sud de L'Océan Pacifique a L'Océan Atlantique. Tome Deuxième*. Paris: Librairie de L. Hachette ET Cie., 1869. Acervo: Plataforma Historical Texts. Disponível em: <https://data.historicaltexts.jisc.ac.uk/view?pubId=bl-002378385>

NÉRI, Frederico José de Santana, Barão de Santana. *O País das Amazonas*. Trad. de Ana Manzur Spira. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

RODRIGUES, João Barboza. *Rio Jauapery*: Pacificação dos Crichanás. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885. p. 06. Acervo: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/rodrigues_1885_crichanas.

ROTEIRO DA PRIMEIRA VIAGEM DO VAPÔR MONARCA, desde a Cidade da Barra do Rio Negro, Capital da Província do Amazonas, até a Povoação de Nauta, na Republica do Perú; feito por João Wilkens de Mattos - Secretario do Governo da mesma Província, e por ella Deputado á Assembleia Geral Legislativa. Acompanhado de uma carta do Rio Solimões e parte do Rio Negro. Rio Negro: Typ. de M. S. Ramos, 1855. Acervo: IGHA.

SCHOMBURGK, Richard. 1847-48. *Reisen in Britisch-Guiana in den Jahres 1840- 1844*. (3 vols.) Leipzig: Breitkopf und Härtel. (inglês: *Travels in British Guiana, 1840-1844*; tradução: Walter E. Roth; Georgetown, 1922). [s. p.]

SPIX, Johann Baptist von e MARTIUS, Carl Friedrich. Viagem pelo Brasil (1817-1820). Vol. III. Trad. de Lúcia Fuquim Lahmeyer. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.

STRADELLI, Conte Ermanno. *Inscrizionie indigene della regione dell' Uaupés* (Con tavole e carte). Acervo da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível em: <http://etnolinguistica.wikidot.com/biblio:stradelli-1890-il-vaupes>.

STRADELLI, Ermanno. L'Uaupés e Gli Uaupés. *Bolletino della Società Geografica Italiana*, 3ª serie, vol. 3, 1890. Acervo da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível em: <http://etnolinguistica.wikidot.com/biblio:stradelli-1890-il-vaupes>.

STRADELLI, Ermano. Rio Branco. Note di viaggio di E. Stradeli. *Bolletino della Società Geografica Italiana*, 3ª serie, vol. 3, 1889. p. p. 211, 212. Acervo da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:stradelli-1889-rio-branco>.

STRADELLI, Ermano. Rio Branco: Note de viaggio de E. Stradelli. In: *Bolletino della Società Geografica Italiana*. serie III - vol. II. Roma: Presso la Società Geografica Italiana, 1889. Acervo da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:stradelli-1889-rio-branco>.

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Notas de Basílio de Magalhães. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

Fontes D: Jornais e Periódicos

JORNAL A PROVINCIA. Índio reduzido a escravidão e tentativa de homicídio, por Bento Aranha. Manáos, 26 de julho de 1885. p. 01. Acervo da Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=824178&Pesq1>

JORNAL AMAZONAS. Manáos, 31 de outubro de 1867. Expediente do dia 12 de outubro de 1867. Administração do exmo. sr. 2º vice-presidente tenente-coronel José Bernardo Michilles. p. 01. Acervo da Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bipast20186&pagfis=229>.

JORNAL AMAZONAS. Manáos, domingo 18 de setembro de 1892. Part Official, administração do Exm. Sr. Dr. Eduardo G. Roberiro, expediente do dia 06 de junho de 1892. Acervo da Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=164992&ppagfis=229>.

JORNAL Amazonas. N.782, Anno XVII. Manáos, sexta-feira, 13 de outubro de 1882. Acervo da Hemeroteca Digital da BN. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=>.

JORNAL Amazonas. Nº. 655, anno XVI. Domingo, 27 de novembro de 1881. p. 01 Acervo da Hemeroteca Digital da BN. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=>.

JORNAL Amazonas. Nº. 655, anno XVI. Domingo, 27 de novembro de 1881. p. 01 Acervo da Hemeroteca Digital da BN. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=>.

JORNAL CORREIO DE MANÁOS, sexta-feira, 26 de novembro de 1869. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

JORNAL Diario de Manáos, quinta-feira, 23 de fevereiro de 1893. p. 02. Acervo Biblioteca Nacional Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=716642&PagFis=2282&Pesq=%22beneficio%20a%20civiliza%c3%a7%c3%a3o%22>

JORNAL DO AMAZONAS, 05 de julho de 1877. Anno III, nº 102. Manáos, 1877. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

JORNAL do Amazonas, 20 de setembro de 1883. Acervo: Hemeroteca do IGHA.

JORNAL do Commercio, 10 de janeiro de 1906. Manáos, 1906 – Acervo: IGHA

JORNAL DO COMMERCIO. Manáos, segunda-feira, 31 de maio de 1909. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?pesq=%22parintintins7306>

JORNAL ECHO DO NORTE – Manáos, 16 de outubro de 1887. Ano 01, Nº 6 – 1887 –
Acervo: IGHA

JORNAL Estrella do Amazonas, n. 148. Quarta-feira, 11 de junho de 1856. Acervo
Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=212pesq=>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, quarta-feira 17 de fevereiro de 1858. Acervo da
Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22muras%22&pagfis=1482>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, quarta-feira, 2 de junho de 1858. Acervo da
Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=%22mundurucus%22&pasta=ano%20185&pagfis=1583>

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, quarta-feira, 25 de abril de 1860. Acervo da
Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22muras%22&pagfis=65>

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, sábado 09 de outubro de 1858 – numero 326. 20º
trimestre -. Manáos: Typographia de Francisco Jozé da Silva Ramos, rua da Palma Caza nº6,
1858. p. 02. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

JORNAL Estrella do Amazonas, sabbado 23 de janeiro de 1858. Acervo da Hemeroteca
Digital da Biblioteca Nacional. Disponível:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=%22muras%22&pasta=ano%20185&pagfis=1462>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, sabbado, 07 de agosto de 1858. Acervo da
Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22muras%22&pagfis=1634>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, sabbado, 20 de agosto de 1859. Acervo da
Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22muras%22&pagfis=1928>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, sabbado, 6 de março de 1858. Acervo da
Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22muras%22&pagfis=1504>.

JORNAL Estrella do Amazonas. N. 314. Sabbado 21 de agosto de 1858. 19º trimmestre. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=>

JORNAL Estrella do Amazonas. N. 314. Sabbado 21 de agosto de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=>.

JORNAL Estrella do Amazonas. N. 314. Sabbado 21 de agosto de 1858. Acervo Hemeroteca Digital da Bi. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420=>.

JORNAL Estrella do Amazonas. N. 471. Quarta feira 8 de agosto de 1860. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=>.

JORNAL Estrella do Amazonas. N. 576. Sabbado, 7 de setembro de 1871. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=>.

JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 298. Quarta-feira 9 e junho de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420=>.

JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 325. Quarta-feira, 6 de outubro de 1858. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420=>.

JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 370. Sabbado, 23 de abril de 1859. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=>.

JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 370. Sabbado, 23 de abril de 1859. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=2134&pesq=>.

JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 401. Quarta-Feira 5 de outubro de 1859. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=>.

JORNAL Estrella do Amazonas. Nº 630. Sabbado, 5 de abril de 1862. Acervo Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=212pesq=>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Quarta-feira, 06 de outubro de 1858. Expediente do Governo da Provincia de 16 de junho de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=>

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Quarta-feira, 10 de setembro de 1862. Expediente do Governo da Província de 02 de julho de 1862. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível

em:<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Quarta-feira, 12 janeiro de 1859. Expediente do Governo da Província de 26 de agosto de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível

em:<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Quarta-feira, 14 de novembro de 1860. Expediente do Governo da Província de 07 de novembro de 1860. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Quarta-feira, 6 de janeiro de 1858. Expediente do Governo da Província de 05 de dezembro de 1857. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível

em:<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 10 de setembro de 1859. Expediente do Governo da Província de 25 de janeiro de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 1º de janeiro de 1859. Expediente do Governo da Província de 23 de agosto de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível

em:<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 22 de outubro de 1859. Expediente do Governo da Província de 16 de fevereiro de 1859. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 28 de maio de 1858. Expediente do Governo da Província de 19 de abril de 1858. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1578>.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS. Sabbado, 29 de outubro de 1862. Expediente do Governo da Província de 28 de agosto de 1862. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&Pesq=%22Principal%22&pagfis=1446>.

JORNAL SUPPLEMENTO À VOZ DO AMAZONAS. Sabbado, 03 de fevereiro de 1867. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=851035&pesq=%22muras%22&pasta=ano%20186&pagfis=117>.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: Fragmentos filosóficos. Trad. de Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGUIAR, José Vicente de Souza. *Narrativas sobre povos indígenas na Amazônia*. Manaus: Edua, 2012.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu*: Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas*: Identidade e Cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. In: *Revista História Hoje*, v. 1, no 2.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo. *Simá: Romance Histórico do Alto Amazonas*. Pernambuco: Typ. De F.C. de Lemos e Silva, 1857.

AMOROSO, Marta. Crânios e cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX. *Revista de História da FFLCH -USP*, Nº 154, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19024>.

AMOROSO, Marta. Etnia Mura. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Mura>.

AMOROSO, Marta. *Terra de Índio*: imagens em aldeamentos do império. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

ANDRADE, Joaquim Marçal Ferreira de. As primeiras fotografias da Amazônia. *FACOM – Revista da Faculdade de Comunicação e Marketing da FAAP* – nº 25 – 1º semestre. São Paulo, 2012.

ARISI, Barbara. MILANEZ, Felipe. Isolados e Ilhados: indigenismo e conflitos no Vale do Javari, Amazônia. *Revista Estudos Ibero-Americanos*. p. 52. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/24482>.

ASHWORTH JR. William. *Scientist of the Day* - Henry Walter Bates. Disponível em: <https://www.lindahall.org/henry-walter-bates/>

AVELINO, Yvone Dias. BRAGA, Bruno Miranda. *Uma horda que vagueia errante: a Catechese e Civilização de índios no Amazonas Oitocentista*. Cadernos CERU. São Paulo: Portal de Revistas da USP, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/155310>.

AVELINO, Yvone Dias. Os Labirintos da Arte de Narrar: História e Literatura. In: CARVALHO, Alex Moreira. FLÓRIO, Marcelo. AVELINO, Yvone Dias. (Orgs.) *História, Cotidiano e Linguagens*. São Paulo: Expressão & Arte, 2012.

AZARA, Pedro. *El ojo e la sombra*. Una mirada al retrato en Occidente. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2002.

BACERRA, Gabriel Cabrera. La construcción del campo religioso en el Alto Río Negro-Vaupés, 1850-1950. CEBALLOS, Diana (Ed.) *Prácticas, territorios y representaciones en Colombia 1849-1960*. Edición: 1 Editora: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

BARÉ, Bráz França. Baré-Mira Iupirungá: Origem do Povo Baré. In: HERRERO, Marina e FERNANDES, Ulysses. *Baré: povo do Rio*. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASILE, Marcello. *O laboratório da nação: a era regencial (1831-1840)*. In: GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial vol. II – 1831-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: Formação Social e Cultural*. 3ª ed. Manaus: Editora Valer, 2009.

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: um pouco antes e além depois*. Manaus: Editora Umberto Calderaro, 1977.

BERNUCCI, Leopoldo M. *Paraíso Suspeito: A Voragem Amazônica*. Trad. de Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

BESSA FREIRE, José Ribamar. *Cinco ideias equivocadas sobre os índios*. Revista Ensaios e Pesquisa em Educação. Vol. 01, 2016. Disponível em: <https://moodle.ufsc.br20ideias%20equivocadasindio%20.pdf>.

BESSA FREIRE, José Ribamar. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. In: SISS, Ahyas. MONTEIRO, Aloisio Jorge de Jesus. CUPOLILLO, Amparo Villa (et. all., orgs.). *Educação, cultura e relações interétnicas*. Rio de Janeiro: Quartet: EDUR, 2009.

BESSA FREIRE, José Ribamar. *Cinco Ideias Equivocadas Sobre os Índios*. In: Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH), de Manaus (Am). Nº 01-Setembro de 2000.

BESSA FREIRE, José Ribamar. *Manáos, Barés e Tarumãs*. Amazônia em Cadernos. Vol. 02 nº 2/3. Manaus: Universidade do Amazonas, Museu Amazônico, 1993, 1994.

BITTENCOURT, Circe Maria, LADEIRA, Maria Elisa. *A história do povo Terena*. Brasília: MEC, 2000.

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ GEOGRAFICA ITALIANA. Roma, 1900. Serie IV. Vol. I.

BONIFÁCIO, Ligiane Pessoa dos Santos. *Contato Linguístico Tikuna-Português no Alto Solimões-Amazonas*: um estudo sobre a variedade de português falada por professores Tikuna. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2019.

BOTELHO, João Bosco, COSTA, Hideraldo Lima da: Pajé: reconstrução e sobrevivência. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, out.-dez. 2006.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRAGA, Bruno Miranda. Batizados, mercadorias, rapto e tráfico, trabalhadores e aias: infâncias indígenas na capital da borracha – Manáos 1880-1907. In: SARAIVA, Isabel Silva, SANTOS, Johmara Assis dos. *Faces da Amazônia*: retratos da diversidade de um povo. Curitiba: CRV, 2018.

BRAGA, Bruno Miranda. *Identidade e etnicidade*: para além de fronteiras culturais. Comunicação proferida no II Encontro Internacional de Sociologia, Política, Direito e História Intelectual que ocorreu nas dependências da Escola Paulista de Direito EPD, em novembro de 2020.

BRAGA, Bruno Miranda. *Manáos uma Aldeia que virou Paris*: Saberes e fazeres indígenas na belle époque baré 1845-1910. Dissertação. (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Amazonas -UFAM, 2016.

BRETAS, Macos Luiz. O crime na Historiografia Brasileira: Uma revisão na pesquisa recente. O crime na historiografia brasileira: uma revisão na pesquisa recente. BIB, Rio de Janeiro, n. 32, p. 49-61, 2º semestre de 1991.

BURKE, Peter. Culturas da tradução nos primórdios da Europa Moderna. In: BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia. *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Trad. de Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

BURKE, Peter. *Testemunha Ocular: o uso de imagens como evidência histórica*. Trad. de Vera Maria Xavier dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

CABALZAR, Aloisio. Petróglifos do Alto rio Negro: visão contemporânea dos povos indígenas. In: KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Petróglifos Sul-Americanos*. Trad. de João Batista Poça da Silva. Belém: Editora do Museu Paraense Emílio Goeldi/Instituto Socioambiental - ISA, 2010.

CALLARI, Cláudia Regina. *Os Institutos Históricos: do Patronato de D. Pedro II à construção do Tiradentes*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.21, n. 40, 2001.

CARNEIRO, João Paulo Jeannine Andrade. *O último propagandista do Império: o “barão” de Santa-Anna Nery (1848-1901) e a divulgação do Brasil na Europa*. Tese (Doutorado em Geografia Humana) Universidade de São Paulo, USP, 2013.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: poder magia e religião na Amazônia Colonial*. Curitiba, CRV, 2017.

CASTELNAU, Francis. Expedição nas regiões centrais da América do Sul, do Rio de Janeiro a Lima e de Lima ao Pará realizada por ordem do Governo francês durante os anos 1843 a 1847 sob a direção de Francis de Castelnau. Trad. de Antonio Porro. apud: PORRO, Antonio. Índios e brancos do rio Amazonas em 1847 páginas de Castelnau inéditas em português, traduzidas e anotadas. Rev. Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n. 56, p. 281-308, jun. 2013.

CERTEAU, M. Micro-techniques and Panoptic Discourse: A Quid pro Quo. In: CERTEAU, M. *Heterologies: Discourse on the other*. University of Minesota Press, 1986.

CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce, e MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano 2: Morar, cozinhar*. Trad. de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano 1: Artes de Fazer*. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

CHALHOUB, Sidney. *A Cidade Febril: Cortiços e Epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados. São Paulo, v. 5, n. 11, abril 1991.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. Trad. de Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

CLASTRES, Hélène *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

COLPRON, Anne-Marie. *Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo*. Revista Mana. vol.11 no.1 Rio de Janeiro Abril, 2005.

Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000100004&lng=en&nrm=iso

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Por uma terra sem males – fraternidade e povos indígenas. Texto-base da Campanha da Fraternidade 2002. CNBB. São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

CORBIN, Alain. Os segredos do indivíduo. In: PERROT, Michelle (orga.). *História da Vida Privada 4*, da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial. Trad. de Denise Bottman e Bernardo Joffity. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

COSTA, Maria de Fátima. Os “meninos índios” que Spix e Martius levaram a Munique. *Artelogie: Recherche sur les arts, le patrimoine et la littérature de l’Amérique latine*, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/artelogie/3774> ; DOI:10.4000/artelogie.3774.

COSTA, Richard Santiago. *O corpo indígena ressignificado: Marabá e O último Tamoio de Rodolfo Amoedo e a retórica nacionalista do final do Segundo Império*. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 2013.

COURTINE, Jean-Jacques e HAROCHE, Claudine. *História do Rosto: Expressar e calar emoções (Do século 16 ao começo do século 19)*. Trad. de Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

COUTINHO JÚNIOR, Walter. *Branços e Barbudos da Amazônia: Os Mayoruna na História*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, UnB, 1993.

COUTINHO, Walter. *Gente Valente: uma Coletânea Matsés. Histórias Indígenas no Vale Javari (1866-1974)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, UnB, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspás*. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify. 2009.

DIAS, A. Gonçalves, *Últimos Cantos*, Rio de Janeiro, Typographia de F. de Paula Brito, 1851.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DURÁN, Luis Abrahan Cayón. Épocas, curas e história: anotações etnográficas sobre o tempo entre os Makuna. *EntreRios - Revista do PPGANT -UFPI*. 1ª Edição. Disponível em: <https://doi.org/10.26694/rer.v1i1.7250>

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, volume 1: uma história dos costumes. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

ENSAIO DE ANTHROPOLOGIA. Região e raças selvagens, pelo DR. José Vieira Couto de Magalhães. Rio de Janeiro, 1873, tomo XXXVI p. 359. Acervo do IHGB online. Disponível

em:

<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=460>

ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. In: CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

FARABEE, W. C. The Central Arawaks. In: *The University Museum Anthropological Publications*, vol. IX. Philadelphia, University of Pennsylvania, 1918.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FARIA, Ivani Ferreira de. *Território e Territorialidade Indígenas do Alto Rio Negro*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

FAULHABER, Priscila. A territorialidade Miranha nos Rios Japurá e Solimões e a fronteira Brasil-Colômbia. *Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 12 (2), 1996. p. 281.

Disponível em:

<https://repositorio.museugoeldi.br/bitstream/mgoeldi/2012%282201996%20FAULHABER.pdf>.

FAULHABER, Priscila. A reinvenção da identidade indígena no Médio Solimões e no Japurá. *Anuário Antropológico/1996*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

FAULHABER, Priscila. *Miranha*. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Miranha>.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *O Índio como Metáfora: Política, Modernismo e Historiografia na Amazônia nas primeiras décadas do século XX*. Projeto História (PUC/SP) v. 41, p. 315-336, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A Governamentabilidade*. In: *Microfísica do Poder*. Org. e trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. Os corpos dóceis. In: *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

FRANK, Erwin H. Beleza e Vício: O olhar etnográfico dos irmãos Schomburgk (1835-1844). *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 11, volume 18(1): 95-136 (2007). Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/v309>

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Manáos, Barés e Tarumãs*. In: *Revista Amazônia em Cadernos*. Números 2 e 3. Manaus: Museu Amazônico, 1993/1999.

GIARD, Luce. Artes de Nutrir. CERTEAU, Michel de., GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano 2. Morar, Cozinhar*. Trad. de: Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2003.

GODIM, Neide. Apresentação. In: AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo. *Simá – Romance Histórico do Alto Amazonas*. Org. Tenório Telles. 2ª ed. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2003.

GONÇALVES DIAS, Antônio. *Primeiros Cantos - poesias*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1846. p. 02. Acervo da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlín da Universidade de São Paulo.

GONÇALVES, Maria de Almeida. Histórias de gênios e heróis: indivíduo e nação no Romantismo brasileiro. In: GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial vol. II – 1831-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

GONDIM, Joaquim. *A Pacificação dos Parintintins: koró de iuirapá*. (fac-similado). Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2001.

GONDIM, Neide. *A representação da conquista da Amazônia em “Simá”, “Beiradão” e “Galvez, imperador do Acre”*. Dissertação (Mestrado em Linguística e Letras). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Porto Alegre, 1982.

GONDIN, Neide. *A Invenção da Amazônia*. Manaus: Editora Valer, 2007.

GUIMARÃES, M. L. S. *Nação e civilização nos trópicos*. O IHGB e o projeto de uma história nacional. In: Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro: Vértice (1), 1988.

HEMMING, John. *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 2008.

HENRIQUE, Márcio Couto. O soldado-civilizador: Couto de Magalhães e os índios no Brasil do século XIX. In: ALVES, Claudia e NEPOMUCENO, Maria de Araújo (orgs.) *Militares e Educação em Portugal e no Brasil*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Quartet, 2010.

HENRIQUE, Márcio Couto. *Sem Vieira nem Pombal: índios na Amazônia do século XIX*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

HILL, Jonathan. *Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história*. Traduzido por Meggie Rosar Fornazari. p. 35. Disponível em: DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2013v15n1-2>

HILL, Jonathan. *History, power, and identity: Amazonia Perspectives*. Identity Polittics: Histories, regions and borderlands. Acta Historica Universitatis Klaipedensis XIX, Studia Anthropologica III, 2009, 25–47. ISSN 1392-4095. p. 25. disponível em: http://briai.ku.lt/downloads/AHUK_19/19_025-047_Hill.pdf.

HILL, Jonathan. *Wakuenai Society: A Processual-Structural Analysis of Indigenous Cultural Life in the Upper Rio Negro Basin, Venezuela*. Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1983.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=213420&pasta=ano%20185&pesq=%20indios%20trabalhadores%22&pagfis=1592>.

HUGH-JONES, Stephen, CABALZAR, Aloisio *Etnias do Rio Uaupés/Tukano*. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em:
<https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano>

KODAMA, Kaori. *Os Índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5 n. 10, 1992. p. 136. Disponível em:
<https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1945/1084>.

KRACKE, Waud. *O poder do sonho no xamanismo Tupi (Parintintin)*. Universidade de Brasília: Série Antropológica Nº 79. S/D/. p. 09. Acervo do Instituto Socioambiental - ISA. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/o-poder-do-sonho-no-xamanismo-tupi-parintintin>

KRACKE, Waud. *O poder do sonho no xamanismo Tupi (Parintintin)*. Universidade de Brasília: Série Antropológica Nº 79. S/D/. p. 07. Acervo do Instituto Socioambiental - ISA. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/o-poder-do-sonho-no-xamanismo-tupi-parintintin>

KRACKE, Waud. *Etnia Parintintin*. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Parintintim>.

KRÜGER, Marcos Frederico. A antiepopéia dos muras. In: WILKENS, Henrique João. *Muraída*. Manaus: Editora Valer, 2012.

LE BRUN, Charles. L'Expression des passions. Trad. de Leila de Aguiar Costa. *Rapsódia*, (4), 109-122, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/152649>.

LEAL, Davi Avelino. *Direitos e processos diferenciados de territorialização: os conflitos pelo uso dos recursos naturais no Rio Madeira (1861-1932)*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Montaigne na América. In: LEVI-STRAUSS, Claude. *Somos todos canibais*. trad. de, Marília Scalzo. São Paulo: Editora 34, 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Trad. de Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Somos todos Canibais. in: LEVI-STRAUSS, Claude. *Somos todos canibais*. trad. de, Marília Scalzo. São Paulo: Editora 34, 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Trad. de: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Edilene Coffaci. Etnia Katukina Pano. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Katukina_Pano.

LIMA, Priscila. SOARES, Artemis de Araújo. *Olhares sobre as mulheres amazônicas segundo Elizabeth Agassiz em viagem ao Brasil (1865-1866)*. Somanlu, ano 13, n. 1, jan./jun. 2013 P. 34. Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/3852/3344>.

LUCAS, Maria Luísa. *Os Miranha e as fotografias de Albert Frisch*. 2019. Disponível em: <https://ims.com.br/por-dentro-acervos/os-miranha-e-as-fotografias-de-albert-frisch-maria-luisa-lucas>.

MACHADO, Maria Helena P. T. *O Brasil no Olhar de William James: cartas, diários e desenhos 1865-1866*. São Paulo: Edusp, 2010.

MACHADO, Maria Helena P. T.; HUBER, Sasha. (T) Races of Louis Agassiz: Photography, Body, and Science, Yesterday and Today/ Rastros e Raças de Louis Agassiz: Fotografia, Corpo e Ciência, Ontem e Hoje. São Paulo, Capacete/29o Bienal de Artes de São Paulo, 2010.

MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. *Histórias intercruzadas: Projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na Província do Amazonas (1850-1889)*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2015.

MACIEL, Benedito. Etnia Kambeba. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambeba>.

MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. *A confederação dos Tamoyos*. [S.l.]: Empreza typog. de Paula Brito, 1856.

MAIA FIGUEIREDO, Paulo Roberto. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional, 2009.

MAIA FIGUEIREDO, Paulo. Os Baré do Alto Rio Negro: breviário histórico. In: HERRERO, Marina e FERNANDES, Ulysses. *Baré: povo do Rio*. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015.

MAIA-AKUTO, Gabriel Sodre. *BAHSAMORI: O tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2016.

MAPA-LIVRO Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira. Aloisio Cabalzar, Carlos Alberto Ricardo (editores). São Paulo: ISA - Instituto Sociambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.

MARCOLIN, Neldson. Gonçalves Dias, etnógrafo. In: *Memória*: Revista Pesquisa FAPESP. Ed. 179, jan. 2011. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/2011/01/25/gon%C3%A7alves-dias-etn%C3%B3grafo/>. Acesso em abril de 2020.

MATOS, Beatriz de Almeida. Etnia Matsés/Mayoruna. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Mats%C3%A9s>

MATOS, Maria Izilda S. de. Apêndice: Espelhos da Alma: fisiognomonia, emoções e sensibilidades. In: MATOS, Maria Izilda S. de. *Por uma possível História do Sorriso: institucionalização, ações e representações*. São Paulo: Hucitec, 2018.

MATOS, Maria Izilda. *Por uma possível História do Sorriso: institucionalização, ações e representações*. São Paulo: Hucitec, 2018.

MAYOL, Pierre. A conveniência. In: CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce, e, MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano 2: Morar, cozinhar*. Trad. de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MEIRA, Márcio. Etnias do Rio Xié/Werekena. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Warekena>

MELATTI, Julio Cezar (coord. e red.). In: RICARDO, Carlos Alberto (coordenador geral). Povos Indígenas no Brasil, Javari. Vol. 5. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1981.

MELLO, Márcia Eliane Alves. *Educação, Trabalho e Dominação: Casa dos Educandos Artífices: 1858-1877*. In: *Amazônia em Cadernos*. Vol. 02 n.ºs. 2/3. Manaus, 1993/1994.

MELO, Juliana Gonçalves. *Identidades fluidas: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus Contemporânea*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, UNB, 2009.

MELO, Patrícia. Índios e africanos livres nas obras públicas, Manaus, Século XIX. *Revista Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 13, p. 1-12, 2021. DOI: 10.5007/1984-9222.2021.e79516. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/79516>.

MELO, Patrícia. Educação, trabalho e diversidade étnica: Educandos Artífices e Africanos livres na Amazônia, século XIX. In: COELHO, Wilma de Nazaré Baía e COELHO, Mauro Cêzar (Orgs) *Trajetórias da diversidade na Educação: formação, patrimônio e identidade*. São: Editora Livraria da Física, 2012.

MELO, Patrícia. *Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano*. Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/patricia%20melo%20sampaio.pdf>.

MELO, Patrícia. *Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano*. 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/patricia%20melo%20sampaio.pdf>.

MELO, Patrícia. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012.

MELO, Patrícia. *Os Fios de Ariadne: fortunas e hierarquias sociais na Amazônia, século XIX*. 2 ed. São Paulo: Ed. Livraria da Física, 2014.

MELO, Patrícia. *Política Indigenista no Brasil Imperial*. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo. (Orgs.) *O Brasil Imperial (1808-1889)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2008.

MELO, Patrícia. *Política Indigenista no Brasil imperial*. In: GRINBERG, Keila e Salles, Ricardo. (orgs.) *O Brasil Imperial*. Vol. I 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MELO, Patrícia. *Política Indigenista no Brasil Imperial*. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial*. Vol. I – 1808-1831. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MELO, Patrícia. *Posturas Municipais, Amazonas (1838-1967)*. Patrícia Melo Sampaio (orga.) Manaus: EDUA, 2016.

MESQUITA, Otoni. *Manaus: História e Arquitetura (1852 – 1910)* 3ª. Ed. Manaus: Ed. Valer, Prefeitura de Manaus e Uninorte, 2006.

MIYOSHI, Alexander Gaiotto. *Moema é morta*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2010.

MONTEIRO, John Manuel. *As mãos manchadas do Sr. Hunnewell*. In: MACHADO, Maria Helena P. T. e HUBER, Sasha (Orgs.). *Rastros e Raças de Louis Agassiz: fotografia, corpo e ciência, ontem e hoje*. São Paulo: Capacete Entretenimentos, 2010.

MONTEIRO, John Manuel. *Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas coloniais*. In: *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Livre Docência em Enologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo) Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2001.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. Tupis, Tapuias e a história de São Paulo. In: MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Livre-Docência. Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo.) Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2001.

MONTEIRO, José Rodolfo. O Atlas de viagem de Spix e Martius. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. ANPUH*. São Paulo, julho 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1295388187>.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Arquitetura: Tratado sobre o Prédio Amazonense*. Manaus: sem editora, 2006.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Os índios e Império: História, direitos sociais e agenciamento indígena. Trabalho Apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36: Os Índios na História, 13-17 de julho de 2009. Disponível em: http://mukamukaupataxo.art.br/IMG/pdf/indios_direitos.pdf.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Revisitando o Messianismo no Brasil e profetizando seu futuro*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 16. Nº 46, junho de 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n46/a06v1646.pdf>.

NEVES, Eduardo Goés. Uma rede de fios milenares: um esboço da história antiga do Rio Negro. In: HERRERO, Marina e FERNANDES, Ulysses. *Baré: povo do Rio*. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Os índios Parintintin do Rio Madeira*. In: Journal de la Société des Americanistes. Tome 16, 1924. p. 210 Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1924_num_16_1_3768.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Cawahib, Parintintin, and their neighbors. In: *Handbook of South American Indians*. Julian H. Steward, editor. Vol. 03. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. United States: Government Printing Office. Washington, 1948. p. 293. Acervo: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/handbook:intro>.

NOVAES, Adauto. A outra margem do Ocidente. In: NOVAES, Adauto. (Org.) *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NOVAES, Sylvia Caiuby. O uso da imagem na antropologia. In: SAMAIN, E. (org.) *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec, 1998.

O OLHAR ROMÂNTICO DE FRANÇOIS AUGUSTE-BIARD. Equipe Brasileira Iconográfica. Brasileira Iconográfica, 2019. Disponível em: <https://www.brasilianaiconografica.art.br/artigos/20223/o-olhar-romantico-de-francois-auguste-biard>.

OLIVEIRA, João Pacheco de. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006.

PAIÃO, Caio Giulliano de Souza. *Para além das chaminés: memória, trabalho e cidade - a navegação a vapor no Amazonas (1850-1900)*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2016.

PASOLINI, Pier Paolo. *Empirismo Hereje*. Lisboa: Ed. Garzanti, 1981, Coleção Cadernos Peninsulares, Ensaio 8.

PÉCORA, Alcir. *O bom selvagem e o boçal: argumentos de Vieira em torno da imagem do “índio boçal”*. Revista Lusófona de Ciência das Religiões. ano VII, 2008/n. 13/14.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus/Edusp, 1965. 2ª edição: Alfa-Ômega, 1976.

PINHEIRO, Luís Balkar Peixoto e PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *Mundos do trabalho na cidade da borracha: trabalhadores, lideranças, associações e greves operárias em Manaus (1880-1930)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

PINTO, Renan Freitas. *Viagem das Ideias*. Manaus: Valer, 2008.

PORRO, Antonio. Introdução. In: MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Trad., introdução e notas de Antonio Porro. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas. Secretaria de Estado e Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

PORRO, Antonio. Introdução. In: MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Trad. de Antonio Porro. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

PORRO, Antonio. Dicionário Etno-histórico da Amazônia Colonial. São Paulo: Cadernos do IEB, 2007. EDUSP.

POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FERNAT, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

POZZOBON, Jorge. Hupda. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Hupda>.

PROGRAMA JAVARI. Centro de Trabalho Indigenista CTI. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/programa/javari/>.

RAMOS, André. Etnia Munduruku. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>.

REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil 1: de Vanhargen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

RIZZINI, Irma. *O cidadão polido e o selvagem bruto: A educação dos desvalidos na Amazônia Imperial*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2004.

RODRIGUES, Rafael de Oliveira. *Da crônica de viagem ao objeto museal: notas sobre uma Coleção Etnográfica Brasileira em Roma*. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 2017.

RODRIGUEZ, Ernesto Martinez. *Correrias: índios, caucheiros e seringueiros (Acre 1942/1983)*. Dissertação. (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social e outros escritos*. São Paulo: Cultix, 1989.

SAHLINS, Marshall. Como pensam os “nativos”. Trad. de Sandra Vasconcelos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

SAHLINS, Marshall. *Como pensam os “nativos”: Sobre o capitão Cook, por exemplo*. Trad. de Sandra Vasconcelos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

SAHLINS, Marshall. *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I)*. In: Revista Mana, ano, Vol. 3. 1997. p. 110. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>.

SANTOS, Alex de Jesus dos. *A pena de galés na capital paulista (1830-1850): Livres e escravizados condenados a uma pena de trabalho forçado na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em História Social) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, 2021.

SANTOS, Francisco Jorge. *Além da Conquista: Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

SANTOS, Miriam Oliveira. *Território e Etnicidade*. Akrópolis Umuarama, v.17, n. 02 abr./jun.2009. Disponível em: <http://revistas.uniper.br/akropolis/article/view/2814/2094>.

SCHIEL, Juliana. Etnia Apurinã. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Apurin%C3%A3>.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Terra e Territórios Indígenas no Brasil*. Encontros com a Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, v. 12, 1979.

SEEGGER, Anthony. *Conceitos em conflito: terras e territórios indígenas*. Ciências Sociais hoje. Rio de Janeiro: ANPOCS, n. 2, 1980.

SILVA, James Roberto. *Revisitando Paul Marcoy em sua passagem pelo Amazonas: viajantes naturalistas e vulgarização científica no século XIX*. São Paulo: ANPUH-SP, 2010.

SILVA, Marilene Corrêa da. *O Paiz do Amazonas*. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/ UNNORTE, 2014.

SOARES, Marília Facó. Etnia Ticuna (ou Tikuna). Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental PIB/ISA. Disponível em:
[https://pib.socioambiental.org/files/file/PI_verbetes/ticuna/lingua_ticuna\(1\).pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PI_verbetes/ticuna/lingua_ticuna(1).pdf)

SOARES, Marília Facó. Etnia Ticuna. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>.

SOUSA, Gabriel Soares de e VARNHAGEN, Francisco Adolfo de (Visconde de Porto Seguro). *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typ. de João Ignácio da Silva, 1879. p. 367. Acervo da Biblioteca do Senado do Brasil. Disponível em:
<https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242787>

SOUZA, Afonso Araújo de. *Síntese de uma Literatura cabocla amazonense*. Manaus: sem ed., 2001.

STAROBINSK, Jean. *As Encantatrizes sedutoras na ópera*. Trad. de Ana Valéria Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

STAROBINSK, Jean. *La relación critica: Psicoanálisis y literatura*. Madrid: Taurus, 1974.

TEIXEIRA, Carlos Corrêa. *Visões da Natureza: seringueiros e colonos em Rondônia*. São Paulo: EDUC, 1999.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Etnia Arara. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Arara>

TELLES, Tenório. Apresentação. In: RODRIGUES, Barbosa João. *Poranduba Amazonense*. Kochiyima-Uara porandub. 2ª ed. Organização e apresentação: Tenório Telles. Manaus: Editora Valer, 2018.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em Comum*. Trad. de Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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

UGARTE, Maria Luíza. *Folhas do Norte: Letramento e Periodismo no Amazonas (1880-1920)*. Manaus: EDUA, 2015.

VALE, Maria Carmen R. do. Etnia Waimiri Atroari. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Waimiri_Atroari.

VIDAL, Lux. Ornamentação corporal entre grupos indígenas. In: FUNARTE. Instituto Nacional de Artes Plásticas. *Arte e Corpo*: Pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros. Rio de Janeiro: FUNARTE, INAP, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Multinaturalismo. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*: elementos para um antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O índio em devir. In: HERRERO, Marina e FERNANDES, Ulysses. *Baré*: povo do Rio. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem. in: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multiculturalismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo Transversal. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade Amazônica*: estudo do homem nos trópicos. trad. de Clotilde da Silva Costa. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia imitada/EDUSP, 1988.

WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. Trad. de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

WRIGHT, Robin M. *Baniwa-Curripaco-Wakuenai*. (Paper) 10 april 1989. Acervo do Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/baniwa-curripaco-wakuenai>

WRIGHT, Robin M. Uma História de Resistência: os heróis baniwa e suas lutas. In: *Revista de Antropologia*. Vols. 30/31/32. Universidade de São Paulo, FFLCH, Departamento de Ciências Sociais, 1987, 1988, 1989.

WRIGHT, Robin Michael. *History and religion of the Baniwa people of the Upper Rio Negro Valley*. (Volumes I and II). Ph.D. Dissertacion. Stanford University, 1981.