

RÚSTICOS E CIVILIZADOS: EMBRIAGUEZ INDÍGENA E AÇÕES POLÍTICAS NA AMAZÔNIA DO SÉCULO XVIII

Tanan, C. (2017). Rústicos e civilizados: embriaguez indígena e ações políticas na Amazônia do século XVIII. *Revista Cultura y Droga*, 22 (24), 13-33.
DOI: 10.17151/culdr.2017.22.24.2.

CAUÊ TANAN*


Recibido: 30 de abril de 2017
Aprobado: 05 de junio de 2017

RESUMEN

Objetivo. Analizar los motivos que llevaron a la prohibición de la borrachera indígena, en el siglo XVIII, por parte de la administración colonial portuguesa a través de políticas indigenistas presentes en el Directorio de 1758. Metodología. Cualitativa, investigación documental, analizando tres registros de la década de 1750 —dos comunicaciones y el diario de viaje de Mendonça Furtado— a partir de los cuales se hace consideraciones sobre la inserción de los artículos 13 y 14 la mencionada ley. Además, se utilizan informaciones etnográficas y arqueológicas sobre el consumo alcohólico de pueblos indígenas del alto río Negro. Resultados y conclusiones. Se encontró que los efectos de prohibir la borrachera parecen estar dirigidos en contra de las actividades festivas de los nativos.

Palabras clave: amazonia colonial, políticas indigenistas, Directorio, borrachera indígena, fiestas indígenas.

*Master en Historia. Universidad de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: caue.dal.silva@usp.br.

 orcid.org/0000-0002-8132-9531.



RUSTIC AND CIVILIZED: INDIGENOUS DRUNKENNESS AND POLITICAL ACTIONS IN THE AMAZON OF THE 18TH CENTURY

ABSTRACT

Objective. To analyze the reasons that led to the prohibition of indigenous drunkenness in the eighteenth century by the Portuguese colonial administration through pro-Indian policies present in the Directorate in 1758. **Methodology.** Qualitative, documentary research, analyzing three records of the 1750s —two Communications and the travel diary of Mendonça Furtado— from which considerations are made on the insertion of articles 13 and 14 in that law. Also, ethnographic and archaeological information is used on the alcoholic consumption of indigenous peoples of the upper Rio Negro. **Results and conclusions.** It was found that the effects of prohibiting drunkenness seem to be directed against the festive activities of the natives.

Key words: colonial amazon, pro-Indian policies, Directorate, indigenous drunkenness, indigenous parties.

O DIRETÓRIO COMO LEI COLONIAL

Na pesquisa histórica, a partir de determinados recortes temporais, se apresenta e analisa processos que revelam elementos constitutivos ou resultantes de cada época bem como suas repercussões derivadas em permanências e rupturas. Ao tratar da Era Pombalina, por exemplo, a historiografia faz referência a um processo no qual várias regiões da Europa passavam por significativas transformações no campo filosófico e político. Ideias e práticas iluministas circulavam por lá prenunciando mudanças profundas naquele continente e o surgimento de novos paradigmas no mundo ocidental.

Porém, isto no sentido amplo. No âmbito particular, refere-se a um momento de transformação na história e na política de Portugal que incidia sobre todos os

territórios sobre os quais os portugueses exerciam ou ainda buscavam exercer algum domínio. Tendo sido uma das principais potências do século XV e XVI, vinha perdendo prestígio e influência política para nações do centro da Europa. Sua classe dominante centrada na Corte portuguesa via a necessidade de reformular suas práticas políticas buscando recuperar a pujança econômica de outrora. O ouro que vinha sendo extraído da América deveria ser o elemento material em torno do qual se fariam essas reformulações. Então, surge, a partir de 1750, um novo personagem —Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal— com quem diferentes historiografias constituíram as principais narrativas a respeito da sociedade portuguesa setecentista. Era Pombalina, época de Pombal¹.

A atuação do Ministro da Coroa passa a constar como o principal vetor de força nesse processo. No entanto, deve-se observar que os processos históricos não são fruto somente da ação de uns poucos homens iluminados que carregavam consigo todo o curso da história. De fato, Pombal foi um protagonista nas ações políticas portuguesas do século XVIII. Sua atuação, contudo, não se encontrava isolada no tempo nem prescindia de alianças para o exercício de sua função, não raro intermediada por membros de sua família tornados administradores do reino.

É o caso do ex-militar Francisco Xavier de Mendonça Furtado que, de 1751 até sua morte em 1759 (Santos, 2007), representou as ordens de seu irmão mais velho e as da Coroa como Governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Ao servir de mediador na relação entre colonos, Igreja e Coroa portuguesa, inclinou-se às pressões dos primeiros ao mesmo tempo em que aplicava as ordens régias sobre os domínios portugueses ao norte. A Companhia de Jesus, que enviava à América seus sacerdotes desde o início da colonização, tornava-se adversária da administração colonial e personagem antagônica à atuação do governador e dos colonos.

Essas alianças e o antagonismo emergente desse período circundavam os dois principais fatores de disputa na América: a terra, meio por excelência de produção de renda e capital; e o domínio sobre os indígenas, cuja mão-de-obra foi fartamente utilizada para exploração, mas cujos hábitos e práticas manifestos ofereciam entraves à empreitada colonial como processo de civilização. Os indígenas não são personagem homogêneo já que diversos povos formavam um mosaico de culturas na Amazônia setecentista, diversidade que ainda constitui a configuração social amazônica.

¹ Um texto clássico que pode ser tomado como exemplo é Maxwell (1996).

Ainda assim, eram tratados de maneira homogênea na medida em que se buscava submetê-los ao domínio da Coroa portuguesa ou à fé cristã.

Dessa forma, como personagens fundamentais naquele período, os indígenas estiveram presentes como agentes históricos mesmo não sendo propositores ou partes beneficiadas de certas medidas políticas. É o caso do *Directorio que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão enquanto sua Magestade não mandar o contrario* (daqui para frente denominado simplesmente Diretório), instituído em 1758. Esta lei foi analisada por diversas correntes historiográficas entre as quais aquelas que a trataram como parte do *sentido da colonização* ou como momento de contribuição para a *formação da nacionalidade brasileira*. Outra, mais recente, aponta questões metodológicas importantes advertindo sobre como seu texto não deve ser confundido com o processo histórico em que se insere. É nesta perspectiva que segue a tese de doutoramento de Mauro Cezar Coelho (2005), que também recupera a trajetória dos debates historiográficos até a década passada.

O Diretório, portanto, se insere na conjuntura de ideias que circulavam pela Europa certamente. Coelho, de outro modo, demonstra como a pressão exercida pelos colonos portugueses fora fundamental para as ações políticas tomadas a partir da década de 1750 que deram origem àquela lei. Em detrimento do domínio exercido sobre os indígenas pela Igreja, buscava-se submeter esses povos diretamente aos colonos e à administração colonial. Contudo, em meio aos três assuntos principais do Diretório —educação, casamento interétnico e trabalho— não vem sendo dada a devida atenção para um elemento muito significativo constante em seus artigos 13 e 14 que tratam da proibição da embriaguez indígena.

Ainda que os artigos 40 a 42 permitam o uso da cachaça de forma regulada, essa permissividade corrobora, na verdade, as determinações dos artigos antes mencionados, mas essa aparente contradição deverá fruto de outra análise. O objetivo desta é compreender o processo que culminou na deliberação de proibir a embriaguez indígena. Para isso, esta investigação busca analisar três documentos —duas comunicações e um diário de viagem de Mendonça Furtado— a fim de refletir sobre os propósitos que levaram à inserção dos artigos 13 e 14 no texto final do Diretório.

Também serão evocados aspectos das culturas indígenas da bacia amazônica, sobretudo do rio Negro, a partir de onde se buscou aplicar as resoluções do Diretório

(Hemming, 2009). Será dada especial atenção aos hábitos festivos daqueles povos. Para isso, serão utilizadas informações arqueológicas, etnográficas e publicações recentes dos indígenas do alto rio Negro que registram suas narrativas orais. Note-se que essas narrativas devem ser entendidas como registros de longa duração (Braudel, 1990). Por hora maior atenção será dada aos documentos coloniais.

Um deles é um ofício de 06 de Julho de 1755 entre Mendonça Furtado e seu irmão mais velho Sebastião José de Carvalho e Melo. Este comunicado foi enviado do Arraial de Mariuá (figura 1) e seu conteúdo pode ser dividido em cinco partes.

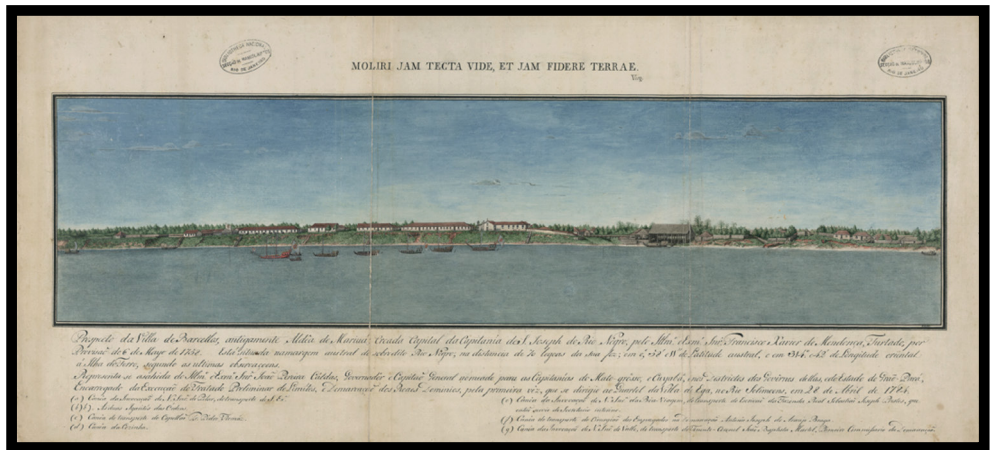


Figura 1. Propecto da Vila de Barcelos, antigamente Aldeia de Mariuá, criada capital da capitania de S. José do Rio Negro, pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, por provisão de 6 de Maio de 1758.

Na primeira e na última partes constam as costumeiras saudações ao rei — neste caso D. José I— e também a Carvalho e Melo. Na primeira também é apresentado o assunto geral do ofício: um pedido para a concretização de medidas que ajudariam no restabelecimento do “infilissíssimo Estado” do Grão-Pará e Maranhão que segundo Mendonça Furtado viriam “ressuscitar este cadáver”.

Nas outras partes estão as medidas mencionadas na seguinte ordem. A primeira trata da instituição de uma Companhia de Comércio que teria como fim: estabelecer estrutura física para geração de rendimentos; introduzir de escravos pelo rio Madeira; e a criar taxa para exploração de madeira por estrangeiros. A segunda medida é uma recomendação para submeter os indígenas diretamente aos administradores coloniais

retirando-os, assim, do domínio dos jesuítas. Na última medida Mendonça Furtado trata da fundação da Capitania de São José do Rio Negro e dos benefícios desse feito para garantir os domínios portugueses sobre a fronteira norte.

A segunda medida, porém, merece destaque por conter informações de grande relevância para o objetivo aqui proposto e de onde também partirá esta análise.

O de se abolir o Governo absoluto, que aqui tinham os Regulares é igualmente importante, reduzindo-os a viverem da cônica sustentação, e pondo-os absolutamente nos termos que expliquei a Vossa Excelência na Larga Relação que lhe escrevi a este respeito datada de 18 de Fevereiro do ano passado; porque desta forma se poderão civilizar os Índios, para com eles se fazerem copiosas povoações de gente que seja útil à Sé e aos outros e dando-se-lhe a conhecer o verdadeiro caminho que devem seguir para salvar-se.

É certo, que nestes princípios, há de haver alguma perturbação porque os Padres lhe não há de esquecer o meio de meterem na cabeça aos Índios quantos despropósitos lhe vierem à imaginação em ódio de novo estabelecimento, principalmente a grande corporação da Companhia; porém em poucos tempos, hão de os mesmos Índios conhecer a diferença e o notório proveito que se lhe segue, a estes com quem eu estou vivendo por sem dúvida que o hão de receber com luminárias; porque depois que aqui estou se lhes tem aberto os olhos bastantemente e confesso a Vossa Excelência que me tem feito a maior admiração o achar em homens silvestres juízo em alguns deles finíssimo e com bastante reflexão. (Ofício de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Melo)

A NATUREZA DA COLONIZAÇÃO: PROGRESSO E SALVACIONISMO

Para os fins deste artigo o trecho destacado oferece alguns elementos importantes. O governo absoluto de que trata o ofício se refere ao domínio jesuítico sobre os aldeamentos, então administrados pelos padres da Companhia de Jesus. Um dos problemas postos por Mendonça Furtado são os rendimentos colhidos pelos clérigos que concorriam com a arrecadação da Coroa portuguesa. A disputa entre Coroa e Igreja já tinha alguns anos e culminaria na expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses em 1759.

No ano anterior, em 18 de Fevereiro de 1754, outra comunicação enviada a Carvalho e Melo tratava do mesmo assunto. Nela o governador denunciava o “absoluto e prejudicialíssimo poder dos Regulares” que representava “sem dúvida a total ruína deste Estado, e o que há de obstar ao progresso de quantos estabelecimentos nele se quiserem fazer” (Carneiro de Mendonça, 1963, p. 498). Logo, o problema suscitado pela administração jesuítica não se relacionava à subjugação dos indígenas já que esta era por princípio uma das atribuições dos padres, como se verá. O problema, porém, recaía nas “importantes fazendas” que os padres possuíam e consequentemente no domínio da mão-de-obra indígena.

O trabalho dos indígenas e o domínio territorial eram os principais focos das disputas coloniais. Os colonos, grandes interessados na mão-de-obra nativa e na exploração da terra, também disputavam-nas com os clérigos que administravam os aldeamentos. Assim, a medida de “abolir o governo absoluto dos Regulares” tem origem nesses conflitos que vinham se acirrando e para isso os colonos, através do governador do Grão-Pará, lograram consolidar aliança com o ministro da Coroa, Sebastião José de Carvalho e Melo. Alguns anos depois esses conflitos culminariam na criação do Diretório, que submetia os indígenas à administração colonial sob diversos aspectos.

Coelho (2005), ao tratar da tutela dos indígenas, afirma que a sua condição *sempre* foi de subordinação aos colonizadores. De fato, procede este condicionamento quando atrelado às determinações dos documentos oficiais da administração colonial e da Igreja na forma de leis, alvarás e bulas. Deve-se atentar, no entanto, para a atuação efetiva dos indígenas, cuja *incivilidade* parece revelar modos específicos de lidar com a situação colonial que se impunha. Nem sempre subordinados, os indígenas utilizaram-se de seus próprios meios para aderir ou não a essas determinações. Como se verá mais à frente, as festas indígenas parecem ter ocupado papel importante nisso. Interessa aqui, por ora, tecer algumas considerações sobre os fundamentos e as implicações da ideia de civilização que emerge desses documentos.

“Porque desta forma se poderão civilizar os índios”, afirma Mendonça Furtado, revelando o propósito fundamental da relação entre colonizadores (Coroa, Igreja, colonos) e indígenas. A ideia de civilização aí expressa decorre do momento em que a França despontava como nação hegemônica nos âmbitos filosófico, econômico e político desempenhando com isso o papel de centro difusor de modelos e instituições. Assim, surgindo do interior dessa conjuntura tal ideia se associava ao modo como os ocidentais encaravam a si próprios considerando maneiras e

costumes, ideias teológicas, conhecimentos científicos, desenvolvimento tecnológico e comportamentos sociais. Suas crenças e práticas eram tomadas como parte de um processo natural dentro do qual se viam localizados no patamar mais alto, ou quase lá. No primeiro plano esses elementos sociais constituíam marcadores de diferenças de classe entre aristocratas, povo e uma classe média em ascensão: tão ávida em frequentar os mesmos espaços e desfrutar dos mesmos privilégios da aristocracia quanto era temerosa de cair na ruína da pobreza, também vinculada aos hábitos da vida popular. Esse setor intermediário das sociedades europeias, do qual a burguesia representava uma parcela, via-se destacado do povo no momento em que o aumento de seu poder aquisitivo lhes permitiu ter acesso, entre outras coisas, ao letramento. Isto foi a principal condição que levou ao surgimento de grupos de intelectuais —a intelligentsia— na Europa ocidental (Elias, 1994).

O contexto da sociedade portuguesa, entretanto, tem suas particularidades. Preceitos de classe média estavam encarnados no modo como parte dos grupos dominantes portugueses viam a própria nação. O ‘atraso’ (em relação aos “grandes feitos” dos países do centro da Europa) era recorrentemente um termo utilizado na comparação com aquelas outras nações. Apontavam, por outro lado, sua superioridade em relação aos povos de outros continentes.

Nas palavras do historiador Charles Boxer (2006),

muitas pessoas persistiram, durante séculos, na convicção de que Portugal era um país atrasado (até mais do que a Espanha). Isso ocorria com os franceses e italianos católicos romanos e com os ingleses e holandeses protestantes, embora Giacomo Leopardi (1798-1837) estivesse evidentemente exagerando quando escreveu que ninguém pensaria incluir os espanhóis e os portugueses entre os povos civilizados do mundo. Essas acusações contundentes podem muito bem ter sido fomentadas pela fobia pombalina dos jesuítas. No afã de desacreditar a Companhia de Jesus, o ditador português salientou várias vezes em sua propaganda que as maquinações dos padres reduziram Portugal ao nível intelectual “dos malabares, dos chineses, dos japoneses, dos negros da África e dos índios da América”. (p. 355)

Logo, a referência aos “grandes feitos” como um orgulho dos europeus consistia na ampliação, para um sentido universalizante, de uma ideia centrada no esforço do indivíduo como peça de uma engrenagem histórica e social. A noção de ‘utilidade’

como trabalho produtivo fundamentava a ideia de que as ações humanas assim como os fenômenos da natureza fariam parte de um processo ordenado, unilinear e teleológico. O progresso que levaria enfim à civilização (Elias, 1994; Sahlins, 1994). Ser civilizado (*cultivé*) adquire um sentido cultural específico no período moderno, um sentido humanista. Até o século XVI, o termo cultura, que se desenvolvera da língua francesa medieval, se relacionava ao cultivo da terra como remete sua origem etimológica no verbo latino *colere* (Sahlins, 1994). Por meio de uma metáfora, a partir daquele momento “cultivo da terra” se estendia para “cultivo da mente”, noção que estará manifesta no ideal de virtude que surge no pensamento europeu setecentista. Entre os portugueses, no entanto, essa ideia se apresentava contraditoriamente.

O mal-estar que os afligia —o ‘atraso’ em relação aos outros países— foi identificado por Mendonça Furtado e Carvalho e Melo na atuação da Companhia de Jesus. Isto, porém, requeria da administração colonial buscar maneiras de substituir a presença dessa ordem religiosa garantindo à Coroa aquilo que se pensava ter sido usurpado: os meios para que Portugal recuperasse as virtudes de outrora enquanto nação.

Se voltarmos ao documento é possível detectar como esse movimento vinha sendo realizado a partir de um comentário feito por Mendonça Furtado sobre os indígenas que ele encontrara no Arraial de Mariuá: “confesso a Vossa Excelência que me tem feito a maior admiração o achar em homens silvestres juízo em alguns deles finíssimo e com bastante reflexão”. Os atributos exaltados contrastam certos indivíduos com a natureza daquele grupo, considerado incivil. No entanto, o destaque dado àqueles ‘alguns’ não se trata de *virtudes* reconhecidas, e sim da interpretação do governador sobre atitudes que supostamente iriam ao encontro dos interesses coloniais que representava: tornar os indígenas ‘úteis’ à Coroa portuguesa submetendo sua mão-de-obra à administração colonial em primeiro lugar, à Igreja em seguida.

É preciso considerar, porém, que o antagonismo expresso entre as ações políticas da administração colonial e as do missionarismo jesuítico não estabeleceu uma ruptura ideológica em relação aos indígenas após o afastamento da Companhia de Jesus. Pelo contrário, o caráter civilizatório da empreitada colonial é reforçado sob a justificativa de que os padres haviam deixado de realizar a função que os administradores coloniais lhes atribuíam. Logo, parece correto afirmar que a condição dos indígenas diante dos colonizadores permaneceu incontestemente independente de quem a estabelecia, seja as ações da Igreja ou da administração colonial, ideia defendida por Thais Colaço e seguida por Mauro Cezar Coelho (2005).

Um trecho da “larga relação” de Mendonça Furtado vem ao encontro dessa ideia reforçando a continuidade entre as ações clérigas e laicas:

[...] ao meu parecer, se extinguirão totalmente as violências, os contratos, as ambições e todas as mais desordens com que os Regulares têm perturbado estes povos, e desfigurado inteiramente a pureza da nossa sagrada religião; se tornará a restituir à sua —digo— à sua primitiva perfeição o apostólico Instituto, para que eles foram para aqui enviados e conduzidos; se civilizarão os índios, pondo-se clérigos nas aldeias, só com o exercício de párocos e estabelecendo-se nelas o modo de se governarem temporal e espiritualmente como em outra qualquer povoação de Sua Majestade. (Carneiro de Mendonça, 1963, p. 505)

No ofício de 6 de Julho de 1755, como visto antes, Mendonça Furtado recomenda reduzir os rendimentos paroquiais à arrecadação de dízimos (“à côngrua sustentação”). Esta recomendação se explica pelas ‘ambições’ das ações jesuíticas expressas no último trecho em destaque como sinônimo de atitudes corruptivas dos padres. Mas à parte tais acusações consta —sob o ponto de vista de um subordinado da Coroa— o propósito do envio de padres à América: civilizar os índios.

Collin MacLachlan (1972) chama atenção para o artigo 95 do Diretório onde se revela a crença de que a civilização traria benefícios para todos, inclusive para os indígenas, com:

a dilatação da fé, a extinção do gentilismo, a propagação do evangelho, a civilidade dos índios, o bem comum dos vassalos, o aumento da agricultura, a introdução do comércio, e finalmente o estabelecimento, a opulência e a total felicidade do Estado. (p. 369)

Capistrano de Abreu cita outra comunicação de Mendonça Furtado ao rei em 1757 onde exalta os lucros que resultariam do trabalho no cultivo da terra tornando aqueles “desgraçados homens por esta forma cristãos, civis e ricos” (Hemming, 2009, p. 40).

No primeiro plano, portanto, encontra-se o caráter utilitário da ideia de civilização: submeter a mão-de-obra indígena aos agentes coloniais. Há também um fator comportamental dessa ideia que está associado a hábitos e costumes (e que também incluem as comensalidades). Retomando-se as diretrizes do Diretório, além do trabalho pelo cultivo da terra a lei trata de assuntos como casamentos e educação,

neste último caso estabelecendo escolas públicas separadas para meninos e meninas segundo consta no 7º artigo (Coelho, 2005). Logo, as pretensões da administração colonial e dos colonos com o Diretório vão se tornando mais evidentes. Busca-se interferir diretamente nos modos de organização e no próprio comportamento dos povos indígenas.

Nesse sentido, o Diretório desponta como expressão da crença europeia moderna segundo a qual a civilização seria algo transportável de uma sociedade para outra. Civilizados, os europeus seriam responsáveis por espalhar modelos e instituições por onde passavam trazendo a salvação contra a barbárie por meio de sua “missão civilizadora” (Sahlins, 1994).

Boaventura de Sousa Santos (2011) lembra que:

superioridade da religião (cristianismo) e do conhecimento (ciência moderna) justificou o privilégio de ensinar o mundo a troco da sua exploração colonial. [...] Houve muita curiosidade pela alteridade mas sempre foi instrumental, para a transformar em matéria-prima que alimentava e reforçava a superioridade do cristianismo, da cultura europeia e da ciência moderna. (p. 134-135)

Aqui novamente a origem etimológica do termo cultura pode ser evocada. *Colo*, origem do termo *culto*, derivou também a palavra *colonização* sendo, nesse sentido, um processo em que certos atores sociais deslocam seu mundo de vida para outros lugares:

a ação expressa neste colo, no chamado sistema verbal do presente, denota sempre alguma coisa de incompleto e transitivo. É o movimento que passa, ou passava, de um agente para um objeto. Colo é a matriz de colônia enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar. (Bosi, 1996, p. 11)

O casamento interétnico era uma das diretrizes gerais do Diretório, ao instigá-lo criava-se uma inovação jurídica para uma prática que já ocorria desde o início da colonização. Para Coelho essa política consistia em uma estratégia civilizatória fundamentada na ideia de que o contato entre indígenas e não-indígenas tornaria os primeiros mais civilizados. Esta política também estava associada à adoção da língua portuguesa (Coelho, 2005).

Deve-se ressaltar, entretanto, que esses casamentos eram uniões entre homens brancos e indígenas mulheres que eram levadas para fora do convívio comunitário². Logo, tais uniões também tinham caráter de ação política já que a transmissão das línguas indígenas está estreitamente associada ao papel social que elas desempenham. Da mesma forma, são elas as responsáveis pela preparação dos alimentos e produção de fermentados alcoólicos para as festas nas aldeias (Hugh-Jones, 1979) o que igualmente seria dificultado estando distantes da comunidade.

Civilizar os índios, portanto, está no sentido de os tornar mão-de-obra assim como no de fazer com que manifestassem civilidade: comportarem-se, nas imediações do território português, de acordo com parâmetros da vida europeia civilizada. Disciplinando é que se contém os excessos evitando-se, com isso, quaisquer perigos. Assim, tratando mais do sentido comportamental da expressão, é momento de compreender o que exatamente precisava ser civilizado entre os indígenas.

SOBRE A RUSTICIDADE INDÍGENA: MIRA-VA-SE A EMBRIAGUEZ, MAS O ALVO ERA OUTRO

Em fins de 1754 uma expedição organizada por Mendonça Furtado para tratar dos limites territoriais estabelecidos pela Coroa portuguesa saiu de Belém em direção ao rio Negro com destino à Aldeia de Mariuá. A viagem reuniu mais de 500 indígenas vindos de localidades diversas —dos rios Xingu, Tapajós, Amazonas e Negro— para serem usados como mão-de-obra. Essa expedição foi escrita e organizada pelo secretário J. A. P. da Silva intitulada *O Diário da viagem que o Ilmo. e Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão-General do Estado do Maranhão o fez para o Rio Negro à expedição das demarcações dos reais domínios de sua majestade* (Carneiro de Mendonça, 1963).

² Deve-se considerar que os casamentos entre indígenas rionegrinos possuem também valor político, mas este tema não será aprofundado aqui.

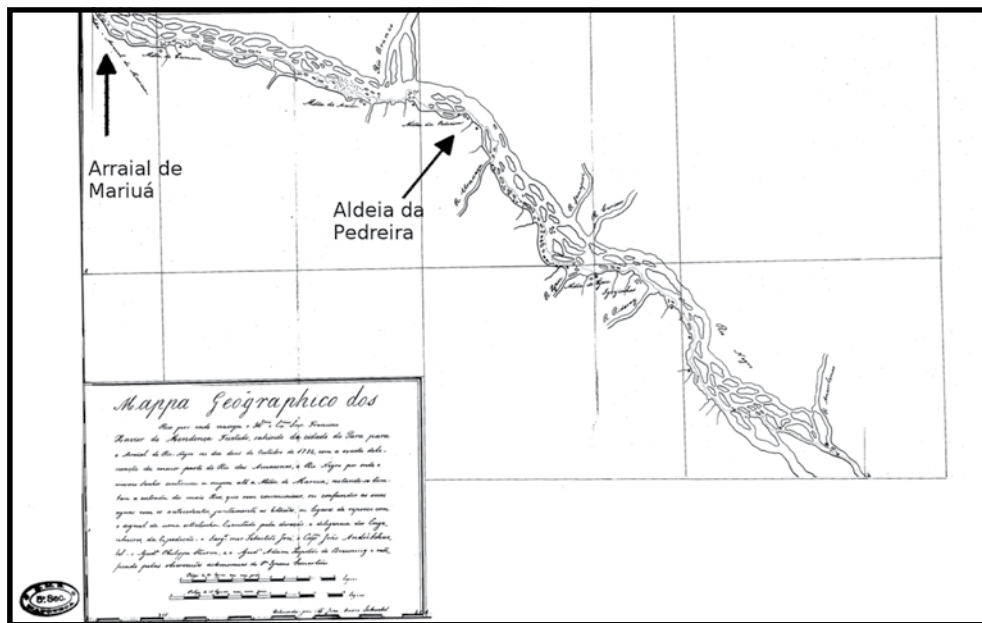


Figura 2. “Mapa Geográfico dos rios por onde navegou o Ilmo. e Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, saindo da cidade do Pará para o Arraial do Rio Negro no dia dois de Outubro de 1754 com a [...] delineação da maior parte do Rio das Amazonas, e Rio Negro por onde o mesmo Senhor continuou a viagem até a Aldeia de Mariuá; notando-se também a entrada dos mais rios, que sem comunicar, ou confundir as suas águas com os antecedentes, juntamente as Estações ou lugares de repouso com o sinal de uma estrelinha. Executado pela direção e diligência dos Engenheiros da Expedição — o Sargento Mor Sebastião José, o Capitão João André Ichsbehl, o ajudante Philippe Sturm, e o ajudante Adam Leopoldo de Breuning e ratificado pelas observações astronômicas do Padre Ignacio Semartoni” (Carneiro de Mendonça, 1963).

Com duração de 89 dias, a comitiva saiu no dia 2 de Outubro do palácio do Governo do Grão-Pará e chegou em 28 de Dezembro ao seu destino final. Seu trajeto teve 79 paradas em aldeias, feitorias, fortalezas, engenhos e outros lugares *bons para aportar* no curso dos rios que eram escolhidos para passarem as noites. É comum ainda hoje no rio Negro abrir-se pequenas picadas nas margens dos rios a fim de estabelecer pontos de parada para as viagens que duram mais de um dia, locais que são utilizados como referência pelos indígenas que por lá navegam. Em alguns deles encontram-se pedaços de madeira trabalhados para servirem de suporte para redes ou alguma cobertura que proteja de chuvas assim como fora encontrado pela expedição de Mendonça Furtado no dia 25 de Novembro, pouco antes da boca do rio Urubu (Carneiro de Mendonça, 1963).

Entre os tripulantes indígenas, 165 fugiram até o fim da viagem tendo sido discriminadas apenas 70 dessas fugas: 16 durante a estadia no sítio de Estevam Cardoso no dia 22 de Outubro; 36 após uma parada no rio Aquiqui no dia 26 de Outubro indicando-se que todos vinham de aldeamentos administrados por jesuítas; e 18 na Fortaleza dos Tapajós (atual Santarém) no dia 4 de Novembro, onde se teve notícia também da fuga de outros 22 indígenas da Aldeia de Comaru. Dois indígenas morreram no percurso, segundo discriminado.

As fugas eram uma forma comum de resistência contra os colonizadores. Não se tratando de ações individuais, consistiam em rebelações orquestradas em grupo tendo sempre mais de uma dezena de adeptos, como se nota, expressando o caráter político dessas ações. Salta aos olhos, porém, outras ocorrências dessa viagem que também assumem caráter de ação política e que não devem passar despercebidas.

Quase no final do trajeto, já no curso do rio Negro, aportaram na manhã do dia 21 de Dezembro na Aldeia da Pedreira³ (figura 2) que se encontrava sob o poder de Frei José da Madalena. Lá passaram uma noite e relata-se o que segue: “nesta tarde concorreram as índias com as suas costumadas putavas a S. Ex.^a e à noite o vieram lisonjear com músicas e bailes à proporção de sua rusticidade” (Carneiro de Mendonça, 1963, p. 629).

Tratava-se, na verdade, de uma ocasião que remete às complexidades dos modos de organização indígenas, não tendo sido mera casualidade como pode parecer à primeira vista. Sabe-se que as festas dos povos do rio Negro, para além de momentos de recreação, são parte integrante de suas cosmologias compreendendo significativo aporte cerimonial. A antropóloga Christine Hugh-Jones desenvolveu análise sobre o modo como tempo e espaço se relacionam entre grupos indígenas da bacia do rio Negro. Segundo ela, a estrutura social, casamentos e parentesco, o ciclo de vida, economia, religião e também as manifestações políticas estão ideologicamente integradas no comportamento social desses povos. A comunidade (longhouse) é constituída pelo grupo local, suas esposas (de outras etnias ou sibs) e indivíduos que mantêm descendência direta com aquele grupo (Hugh-Jones, 1979). As festas são momentos rituais onde geralmente ocorrem os principais encontros comunitários, espaços de importantes manifestações políticas.

³ *Tarendaua*, em nheengatu, de acordo com o historiador Auxiliomar Ugarte (comunicação pessoal).

Segundo, ela,

indians attend communal rituals every few weeks. These gatherings break the normal routine of maintaining the material basis of existence of the community. The daily pattern is suspended, and both food and sleep are forbidden during the ritual (strictly for initiated males and less so for women and children). At the same time, longhouse communities lose their autonomy and become temporarily drawn into a wider social unit, which represents the interdependence of separate longhouse groups for marriage and political purposes. Since the presence of visitors increases the formality and ritualisation of daily life, in one sense the ritual occasion may be seen as a product of gathering of longhouse communities. (Hugh-Jones, 1979, p. 204)

De fato, o acontecimento da chegada de Mendonça Furtado foi uma quebra na rotina daquele aldeamento. Sua gigantesca expedição e o caráter de sua presença suscitaram as formalidades indígenas que foram interpretadas como mera adulação. Sahlins realizou estudo pioneiro que serve de referência para este caso. O autor demonstrou como as ações dos povos havaianos ao encontrarem James Cook eram constituídas de uma dinâmica interna específica manifesta pela significação de acontecimentos históricos de acordo com seus próprios parâmetros culturais (Sahlins, 1990). Nádia Farage, no mesmo sentido, mostrou como o contato com europeus no rio Branco gerou situações que variaram de acordo com o jogo político dos povos indígenas e suas divisões internas. Para a autora, as ações indígenas não foram homogêneas, mas consistiram em respostas pontuais às ações colonialistas com estratégias diferenciadas (Farage, 1991). Como aspecto importante da dinâmica social dos indígenas, as festas também constituíam modos próprios de elaborarem não só respostas mas também proposições àquilo que lhes era apresentado.

Os *dabucuri* ou *poori*⁴ são festas ocasionais realizadas por indígenas de várias etnias: os Baniwa, os Baré e os Tariano (do tronco Arawak), os Tukano e os Desana (do tronco Tukano) e outras. Poori, explicam Diakuru e Kisibi (2006),

é uma festa com danças em comemoração à terra, aos rios, às árvores, à mata, às aves, aos animais etc. É também uma festa de confraternização

⁴ Dabucuri é termo utilizado por falantes de nheengatu e se refere como expressão genérica para as festas de trocas dos indígenas no rio Negro. Poori é denominação específica dos Desana.

com as malocas vizinhas, quer seja de parentes ou de cunhados, através da oferta de frutas do mato ou da roça, de peixes, de carne de caça, de balaios, de bancos etc. (p. 41)

Além disso, “é uma festa de oferta que todos os povos da região do rio Negro fazem com seus parentes e/ou cunhados” (Diakuru e Kisibi, 2006, p. 50).

As festas são espaços centrais de manifestação cultural e política dos povos indígenas sendo este relato, na verdade, uma referência a práticas muito antigas. Sabe-se que os fermentados alcoólicos, substâncias necessariamente presentes nos dabucuri, são consumidos na Amazônia desde aproximadamente 3000 a. C. (Almeida, 2015). Ao mesmo tempo, as festas são lugares de transmissão de saberes que remontam às suas memórias histórica e cosmológica. Maria Betânia Albuquerque observa o caráter educativo dessas comemorações entre os Tupinambá nos séculos XVI e XVII assim como o papel fundamental que as mulheres desempenham na fabricação das bebidas (Albuquerque, 2012)⁵. Essas características estão presentes entre os indígenas rionegrinos e são contempladas por suas narrativas orais transmitidas de geração em geração.

Sobre a canoa ancestral dos Tukano, por exemplo, há diferentes versões que narram uma viagem pretérita realizada ao longo da bacia amazônica em direção ao rio Negro com destino à atual aldeia de Iauaretê no alto rio Uaupés (Akîto e Ki'mâro, 2004). Nela se relata o surgimento da humanidade e sua transformação de *wa'î-mahsã* (gente-peixe) para *ye'pâ-mahsã* (humanos atuais).

Chamando atenção para alguns elementos dessa narrativa cosmogônica, conta-se que os humanos teriam surgido dentro de uma canoa disfarçada de cobra num rio (ou Lago) de Leite, pois a cobra-canoa “possuía inúmeras mamas” com as quais alimentava sua tripulação. Tanto o rio como a canoa e a humanidade primeva fermentavam, ou seja, estavam em transformação. Assim, tendo saído daquele rio em direção ao rio Negro a canoa aportou em diversos lugares onde a tripulação descia e organizava grandes festas com consumo de caxiri⁶, além de trocar alimentos e outros itens com aqueles que os recebiam como convidados (Akîto e Ki'mâro, 2004). Os conhecimentos sobre esses lugares, lembrados pelos mais velhos e pelos xamãs,

⁵ Mas apesar de ser histórica e cosmológicamente um processo empenhado pelas mulheres, não consta uma proibição expressa da participação de homens na sua fabricação.

⁶ Bebida fermentada à base de mandioca, cará, pupunha ou batata, etc.

são transmitidos aos jovens e apontados na paisagem. Em vários casos esses lugares são marcados pela presença de inscrições nas pedras, os petroglifos ou *Itaquatiara* (Andrello, 2012). As malocas espirituais (*wi'i* em Tukano) marcam os primeiros Pooiri no curso da *Transformação*, termo usado pelos narradores desana para se referir aos acontecimentos de que trata esta narrativa (Diakuru e Kisibi, 2006).

Como se pode notar não só as festas e as bebidas fermentadas são centrais para os indígenas como o próprio conceito de fermentação configura sua concepção de tempo, quando associado ao transcurso da canoa ancestral, bem como o de espaço, referindo-se aos lugares por onde a canoa passava ou onde aconteciam as festas de troca.

No curso da viagem de Mendonça Furtado são mencionados cinco locais onde a comitiva fora recebida com presentes: dias 11 e 23 de Outubro na Aldeia de Arucá e na Aldeia de Arapijó respectivamente, no curso do rio Amazonas; em 25 de Outubro na Aldeia de Maturu, próximo à foz do rio Xingu; e nos dias 17 e 21 de Dezembro respectivamente na Aldeia do Jaú e na Aldeia da Pedreira, ambas no médio rio Negro. Apenas nesta última consta registro de uma festa, mas parece evidente que no século XVIII os Dabucuri estão presentes em área muito mais extensa do que atualmente.

As ‘putavas’ —variação de *patavas* ou *patauás*— são frutos muito utilizados nos Dabucuri, colhidos de uma palmeira denominada cientificamente *Oenocarpus bataua*. Na verdade, o período de viagem da comitiva talvez não corresponda à época de colheita desse fruto. Por um equívoco o secretário de Mendonça Furtado pode tê-lo confundido com o açaí (*Euterpe oleracea*) ou outros frutos da época também utilizados nas trocas festivas. Não resta dúvida, porém, de que essas fragmentadas menções se referem a cerimoniais indígenas.

Como narram Diakuru e Kisibi (2006), as festas indígenas são lugares de troca nos quais diferentes malocas realizam uma confraternização. Contudo, segundo o relato do naturalista português Alexandre Rodrigues Ferreira que percorreu o rio Negro na década de 1780, nota-se que esse nem sempre era seu propósito fundamental:

a dança [...] é uma ocupação muito séria e importante, que se envolve em todas as circunstâncias da sua vida pública e particular, e de que depende o princípio, e o fim de todas as suas deliberações. Se é necessário entenderem-se entre si duas aldeias, dançando é que se

apresentam os embaixadores, e entregam o emblema da paz. Se se declara a guerra ao inimigo, por outra dança é que de parte a parte se principia a exprimir o seu ressentimento e a vingança que se medita. (Fernandes, 2011, p. 112)

Em ambos relatos se percebe, portanto, como os âmbitos público e privado convergem para a criação de um ambiente social e político que aludem às complexas relações cosmológicas, interétnicas, entre aldeias ou entre malocas (longhouses) que vêm sendo enfatizadas até aqui. Ressalta-se, no entanto, que sem caxiri não se faz dabucuri. E, no contexto de êxtase coletivo, as bebidas fermentadas se tornam verdadeiro *lubrificante social* (Fernandes, 2011), exacerbando aquelas mesmas relações. Por um lado, facilitam a integração dos convivas —“a wider social unit”— (Hugh-Jones, 1979) e, por outro, evidenciam tensões e conflitos.

Até o século XVIII a Igreja foi a principal responsável por transportar elementos da civilidade europeia para a América, sobretudo nas atividades missionárias da Companhia de Jesus. Como visto anteriormente, a partir da década de 1750 inicia-se um movimento para expulsar essa ordem dos domínios portugueses já que seu papel —civilizar os índios— já não era desempenhado como se esperava pela administração colonial. Para tal propósito, esse lugar passaria a ser ocupado pelos atores envolvidos na instituição do Diretório em 1758: colonos e administradores. Durante muito tempo clérigos e laicos buscaram extirpar ou disciplinar as festividades nativas, mas sem sucesso. As dificuldades encontradas para seus intentos talvez residam no fato de que as festas estavam associadas à complexidade dos modos próprios de organização social dos povos indígenas. Dessa forma, isso corrobora a ideia de que elas escapavam das normatividades das relações coloniais (Avelar, 2010). A experiência proibitiva do Diretório não foi a primeira nem a última, foi apenas mais uma.

Assim, mesmo que o consumo de fermentados alcoólicos também esteja presente fora de rituais e ambientes festivos, estes são por excelência lugares-momentos onde se manifesta o que fica oculto ou dissimulado pela sobriedade. O caráter extático dos dabucuri vai de encontro ao princípio de “moderação do beber” próprio da razão ilustrada (Carneiro, 2010) para cujo senso as festas indígenas só poderiam ser expressão de rusticidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As estratégias civilizatórias constantes no Diretório de uma forma ou de outra incidiam diretamente sobre o modo de vida dos povos indígenas. *A priori* essa lei refletia algumas ideias que circulavam pela Europa setecentista ao mesmo tempo em que sua constituição resultava de disputas propriamente coloniais como assinalado por Mauro Cezar Coelho. No entanto, a conjuntura local de contato com as realidades nativas na Amazônia não deve ficar fora das diligências historiográficas. Nota-se que as comemorações indígenas são expressão significativa de sua territorialidade, elemento em disputa durante todo o período colonial.

As festas indígenas nunca foram apreciadas pelos agentes da colonização. Pelo contrário, ao promover a exacerbação das relações entre pessoas, que notadamente abria margem para a emergência de conflitos entre os convivas, elas suscitavam repulsa seja pela repugnância que se expressava sobre seus modos, seja pelo temor à situação conflitiva que poderiam suscitar. E mesmo que esses excessos pudessem também constituir aproximações e alianças políticas, não parecia interessante manter um espaço onde os indígenas estabeleciam seus próprios parâmetros de negociação.

Ainda será preciso mais investigação para definir se a inserção dos artigos 13 e 14 no texto do Diretório foi resultado de uma percepção consciente do caráter político das festividades indígenas ou se se tratava de uma atitude inconsciente. Mesmo assim, o fato de constarem naquela lei à luz do que se observava nos dabucuri indica que as pretensões de controle do consumo alcoólico eram maiores do que o simples incômodo com a embriaguez indígena. São as festas, na verdade, que despontam como seu alvo principal.

Referências bibliográficas

- Akító, M. e Ki'mâro, T. (2004). *Isã Yekisimia Masíke'. O conhecimento de nossos antepassados - Uma narrativa Oyé*. São Gabriel da Cachoeira, Brasil: FOIRN.
- Albuquerque, M. (2012). *Beberagens Indígenas e Educação Não Escolar no Brasil Colonial*. Belém, Brasil: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves.
- Almeida, F. (2015). A Arqueologia dos fermentados: a etílica história dos Tupi-Guarani. *Estudos Avançados*, 29 (83), 87-118.
- Andrello, G. (Org.) (2012). *Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira, Brasil: FOIRN.
- Avelar, L. (2010). Civilizar a embriaguez: notas sobre os usos do álcool na América Portuguesa. *RITA*, 3. Recuperado de <http://www.revue-rita.com/content/view/86/143/>.
- Bosi, A. (1996). *Dialética da colonização*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Boxer, C. (2006). *O império marítimo português*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Braudel, F. (1990). *História e ciências sociais*. Lisboa, Portugal: Editorial Presença.
- Carneiro, H. (2010). *Bebida, abstinência e temperança na história antiga e moderna*. São Paulo, Brasil: Editora SENAC.
- Carneiro de Mendonça, M. (1963). *A Amazônia na era Pombalina: correspondência inédita do... Francisco Xavier de Mendonça Furtado*. Rio de Janeiro, Brasil: IHGB.
- Coelho, M. (2005). *Do sertão para o mar. Um estudo sobre a experiência portuguesa na América a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)* (tese de pós-graduado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Diakuru, A. e Kisibi, D. (2006). *Bueri Kãdiri Marĩriye. Os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira, Brasil: FOIRN.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Farage, N. (1991). *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro, Brasil: Paz e Terra, ANPOCS.
- Fernandes, J. (2011). *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial*. São Paulo, Brasil: Alameda.
- Hemming, J. (2009). *Fronteira amazônica: a derrota dos índios brasileiros*. São Paulo, Brasil: EDUSP.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: Spacial and Temporal Processes in the North-west Amazonia*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

- MacLachlan, C. (1972). The Indian Directorate: Forced acculturation in Portuguese America (1757-1799). *The Americas*, 28 (4), 357-387.
- Maxwell, K. (1996). *Marquês de Pombal. Paradoxo do Iluminismo*. São Paulo, Brasil: Editora Paz e Terra.
- Sahlins, M. (1990). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Sahlins, M. (1994). A Brief Cultural history of Culture. Comunicação elaborada para a Comissão Mundial sobre Cultura e Desenvolvimento da ONU.
- Santos, B. (2011). *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*. Coimbra, Portugal: Alamedina.
- Santos, F. (2007). *Os governadores do Estado do Grão Pará e Maranhão: perfis sociais e trajetórias administrativas (1751-1780)*. Recuperado de <http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/jornadas/vii-jornada-setecentista-2007>.