

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA (ORG.)  
FRANCISCO M. SALZANO  
NIÉDE GUIDON  
ANNA CURTENIUS ROOSEVELT  
GREG URBAN  
BERTA G. RIBEIRO  
LUCIA H. VAN VELTHEM  
BEATRIZ PERRONE-MOISÉS  
ANTÔNIO CARLOS DE SOUZA LIMA  
ANTÔNIO PORRO  
FRANCE-MARIE RENARD-CASEVITZ  
ANNE CHRISTINE TAYLOR  
PHILIPPE ERIKSON  
ROBIN M. WRIGHT  
NÁDIA FARAGE  
PAULO SANTILLI  
MIGUEL A. MENÉNDEZ  
MARTA ROSA AMOROSO  
TERENCE TURNER  
BRUNA FRANCHETTO  
ARACY LOPES DA SILVA  
CARLOS FAUSTO  
MARY KARASCH  
MARIA HILDA B. PARAÍSO  
BEATRIZ G. DANTAS  
JOSÉ AUGUSTO L. SAMPAIO  
MARIA ROSÁRIO G. DE CARVALHO  
SILVIA M. SCHMUZIGER CARVALHO  
JOHN MANUEL MONTEIRO  
SONIA FERRARO DORTA

# HISTÓRIA DOS ÍNDIOS NO BRASIL

2ª edição

FAPESP  
FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA  
DO ESTADO DE SÃO PAULO

  
COMPANHIA DAS LETRAS

SMC  
SECRETARIA  
MUNICIPAL DE CULTURA  
INSTITUTO DO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO

---

Copyright © 1992 by os Autores

Projeto editorial:  
*NÚCLEO DE HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO*

Capa e projeto gráfico:  
*Moema Cavalcanti*

Assistência editorial:  
*Marta Rosa Amoroso*

Edição de texto:  
*Otacílio Fernando Nunes Jr.*

Mapas:  
*Alicia Rolla*  
*Tuca Capelossi*

Mapa das etnias:  
*Clarice Cohn*  
*Edmundo Peggion*

Índices:  
*Beatriz Perrone-Moisés*  
*Clarice Cohn*  
*Edgar Theodoro da Cunha*  
*Edmundo Peggion*  
*Sandra Cristina da Silva*

Pesquisa iconográfica:  
*Manuela Carneiro da Cunha*  
*Marta Rosa Amoroso*  
*Oscar Calávia Saéz*  
*Beatriz Calderari de Miranda*

Revisão:  
*Carmen Simões da Costa*  
*Eliana Antonioli*

1ª edição 1992

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

História dos índios no Brasil / organização Manuela Carneiro da Cunha. — São Paulo : Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992

Bibliografia.  
ISBN 85-7164-260-5

1. Índios da América do Sul — Brasil — História I.  
Cunha, Manuela Carneiro da.

92-1393

CDD-980.41

Índices para catálogo sistemático:  
I. Brasil : Índios : História 980.41

1998

Todos os direitos desta edição reservados à  
EDITORA SCHWARCZ LTDA.  
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 72  
04532-002 — São Paulo — SP  
Telefone: (011) 866-0801  
Fax: (011) 866-0814  
e-mail: coletras@mtecnetsp.com.br

AL BR  
F2519  
.H57  
1998x

# HISTÓRIA INDÍGENA DO NOROESTE DA AMAZÔNIA

## Hipóteses, questões e perspectivas



*Robin M. Wright*

Para os objetivos deste capítulo, o vale do alto rio Negro pode ser definido como a seguinte área: *a*) limite ao leste, o médio rio Negro, ou seja, o território histórico dos Manao;<sup>1</sup> *b*) limite ao norte, o rio Guainia, embora sejam mencionadas as conexões importantes com os povos dos afluentes do alto Orinoco (rios Guaviare, Inirida etc.); *c*) limite a oeste, o alto Uaupés/Vaupés, o território dos índios Umaua (Carijona); e *d*) limite ao sul, os rios Caquetá e Japurá. Os critérios para a definição dessa área são baseados em padrões culturais comuns e na intensidade de interação interétnica histórica. Com a imposição de fronteiras internacionais a partir do século XVIII, a área fica definida mais estreitamente, embora somente no século XX as fronteiras internacionais começassem a restringir e redefinir as relações interétnicas.

### ARAWAK, TUKANO, MAKU

Dentro dessa região, são representados povos de três famílias lingüísticas principais: Arawak, Tukano e Maku, com alguns grupos pequenos de Karib. Os povos Arawak incluem hoje os Baniwa, Curripaco e Wakuenai da área de drenagem dos rios Içana e Guainia; os Warekena do rio Xié e Caño San Miguel; os Baré do alto rio Negro entre Santa Isabel e San Carlos na Venezuela; e os Tariana do médio e baixo Uaupés no Brasil. Um pouco mais ao norte, os Piapoco do Guaviare/Inirida, e os Baniwa (grupo distinto dos Baniwa do Içana) do alto Guainia/Atabapo ainda mantêm conexões importantes com os Arawak no Brasil.

As primeiras fontes históricas do século XVIII indicam um grande número de outrôs povos da família Arawak nessa região, mas sabemos muito pouco sobre eles: os Mariarana, Amariavana, Mepuri (provavelmente aparentados com o grupo histórico do mesmo nome no Orinoco), Carnao, Kavaipitena, Tibakena, Iaminari e outros. Todos estes foram apenas registrados nas fontes, com, no máximo, alguns detalhes sobre a sua localização e língua. Já pelo fim do período de escravidão, no século XVIII, não existiam mais como povos distintos.

É importante salientar aqui, porém, que toda a bacia do rio Negro, desde a foz até as cabeceiras, e grande parte do alto Orinoco, era território dos povos Arawak (da família lingüística Maipuré do Norte) desde os tempos da expansão de proto-Arawak pelo rio Negro, até a penetração européia no século XVIII.

A sudoeste dos Arawak estão os Tukano, uns vinte grupos habitantes da área de drenagem do rio Uaupés e seus afluentes, Tiquié, Papury, Quarary e Cuduiary, e a região do Piraparaná/Apaporis. É comum achar na literatura etnográfica a impressão de que os povos Tukano são um povo homogêneo que teria se desenvolvido a partir de um estoque comum (um grupo "proto-Tukano"), e que as variações que existem nas suas línguas e culturas são apenas o produto histórico desse desenvolvimento. Nada pode ser mais distante da realidade, segundo G. Reichel-Dolmatoff (1985), pois a evidência mostra que os Tukano "são um conjunto de grupos maiores ou



menores, alguns dos quais são remanescentes de populações mais antigas. Outros, talvez a maioria deles, são descendentes de invasores, recém-chegados de outras regiões que, por uma razão ou outra, penetraram rio acima e além das cachoeiras e correntezas dentro desta vasta região [...]. Das suas tradições, parece que estes povos diferentes se encontraram e se misturaram, fizeram guerras entre si ou formaram alianças, criando no curso das gerações o tipo de cultura generalizada que, quando vista somente no seu nível superficial, parece homogênea” (p. 108; tradução nossa).

O terceiro grupo são os Maku, que — em contraste com os Tukano e Arawak que são eminentemente horticultores sedentários, ocupando as beiras dos rios e igarapés principais — são tradicionalmente caçadores e coletores, habitantes nômades de uma vasta região interfluvial entre o alto Uaupés (ao norte) e o Jurubaxi e Japurá (ao sul e sudeste). Até hoje, foram identificados cinco grupos Maku: Bara, Hupdu, Yöhup, Nadëb e Dôw (Kamã). Todos esses mantiveram relações de interdependência tanto com os povos Arawak como com os Tukano, uma relação descrita na literatura etnográfica como simbiótica. Há uma impressão, também errônea, que os Maku são os “escravos” dos índios ribeirinhos. A evidência histórica, do século XVIII ao século XX, porém, demonstra claramente que a relação de escravidão foi um produto da exploração de mão-de-obra indígena em que os Arawak/Tukano serviam como intermediários para os europeus em caçadas contra os “Maku doces” para servir como escravos.

#### AS IMPLICAÇÕES HISTÓRICAS DA ECOLOGIA

A ecologia do Noroeste da Amazônia é uma consideração histórica importante para questões como a densidade da população e os padrões de assentamento. Os ecossistemas de água preta, como o rio Negro e seus afluentes, têm sido caracterizados como tendo um baixo nível de nutrientes (oligotróficos); uma produtividade relativamente baixa de pesca; e uma distribuição desigual de vegetação, solos e recursos, “a qual apresenta um desafio duplo de uma produtividade ambiental baixa e uma diversidade ambiental alta” (Moran, 1990:8-9). Segundo Emílio Moran, as respostas adaptativas apresentadas pelas populações

do alto rio Negro diante dessas condições incluem: “uma dependência da mandioca amarga, uma variedade cultivada adaptada à acidez do solo, a baixos níveis de nutrientes, e tendo suas próprias defesas naturais contra herbívoras; uma técnica especializada de pescaria para lidar com baixa biomassa e a pobre resolução óptica dos rios; e um padrão de assentamento dispersado e de baixa densidade junto com altos níveis de hierarquia e segmentação associadas com controle territorial sobre os recursos” (ibid.:13; tradução nossa).

Dois fatores, porém, deveriam ser considerados em qualquer generalização a respeito da influência da ecologia sobre a densidade populacional. Primeiro, a diversidade ambiental implica padrões variáveis de concentração populacional: mais alta nas áreas onde há, por exemplo, solos produtivos e amplos recursos de pescaria do que em áreas de caatinga. Assim, as fontes históricas e a evidência etnográfica comprovam que assentamentos relativamente densos e continuamente habitados eram possíveis em determinadas áreas do rio Negro. Segundo, os efeitos históricos de contato — tais como epidemias, deslocamento e migrações — têm produzido distorções na relação da população com o meio ambiente. Os etnógrafos das sociedades Tukano concordam que essas populações têm diminuído nos últimos cem anos; e os estudos históricos sobre a população Baniwa demonstram a oscilação populacional devido a migrações e deslocamentos forçados.

#### ETNONÍMIAS

Com a diversidade étnica característica da região, existem enormes confusões nas fontes e na literatura etnográfica sobre etnonímias. Evidentemente nomes como Maku, Tukano e Baniwa são genéricos, usados pelos de fora para representar conjuntos de povos. O nome “Maku” é de fato dado pelos Arawak a outros povos que não falam a língua Arawak (a palavra significa “não-fala”) — sejam os povos nômades da floresta ou outros ribeirinhos (como os Maquiritare) que vivem nas fronteiras do território Arawak. Mas, desde os primeiros relatos, foi adotado para referir aos caçadores/coletores. O nome “Baniwa” (ou “Maniwa, Maniva”) também foi usado da mesma maneira para referir a todos os povos do rio Içana: até



Três índios Tukano orientais, na década de 1930, paramentados para a dança cerimonial. Além dos adornos recorrentes em todas as danças, como o conjunto usado na cabeça, a tanga de entrecasca, os colares e o chocalho de tornozelo, nota-se também o bastão de ritmo, utilizado apenas em ocasiões específicas.

hoje, é desconhecida a origem do nome (o mais próximo seria *Pamiwa*, “os da nossa língua”, que é etnonímia de um grupo Cubeo, e é sabido que os Cubeo incorporavam historicamente diversos grupos Arawak). Na Colômbia, os mesmos povos são chamados “Curripaco”, referindo a um dos seus idiomas; e na Venezuela, se usa *Wakuenai*, “os da nossa língua”, etnonímia não reconhecida pelos Baniwa no Brasil nem pelos Curripaco. São ainda mais complexos os problemas para as etnonímias dos Tukano.

De fato, não foi uma tendência até recentemente os próprios povos usarem nomes para se referirem a conjuntos de grupos sociais maiores do que o grupo local ou *sib*. Portanto, o problema das etnonímias e a sua concordância com os nomes nas fontes continua sendo difícil para os historiadores da região.

#### POVOS EXTINTOS

A questão dos povos extintos é difícil de analisar em parte porque as primeiras fontes escritas (Códice n.º IIII0, Arquivo Público do Pará)<sup>2</sup> listam literalmente centenas de grupos (“nações”) cujas identificações como etnias

distintas, ou como unidades sociais (fratrias, *sibs*) menores ainda estão incertas (ver Wright, s. d.). A identificação de grupos sobreviventes com os nomes das “nações” nos registros e na única fonte jesuítica sobre a região (Szentmartonyi, 1749) também apresenta problemas. Por exemplo, o nome “Baré” é usado para referir não somente a uma etnia do médio rio Negro, mas também a uma família lingüística que inclui diversos povos do médio ao alto rio Negro e seus afluentes, que hoje seriam identificados com os Maipure do Norte. Quantos desses povos foram assimilados pela etnia Baré e quantos desapareceram ou foram extintos é impossível dizer no momento.

#### A FORMAÇÃO ÉTNICA DA REGIÃO

##### QUEM ERAM OS “BOAUPÉS”?

O tipo de problemas etno-históricos apresentados pela diversidade étnica da região pode ser visto na questão da identificação dos povos chamados “Boaupés”, que aparecem nos primeiros relatos como habitantes do rio Uaupés desde a foz do Tiquié até as cabeceiras do Uaupés. Os “Boaupés” estavam entre os povos mais afetados pelos escravizadores nos



anos de 1739 a 1745, e eram considerados “uma nação copiosa em idiomas particulares” (Szentmartonyi, 1749). Depois do século XVIII, o nome praticamente desaparece das fontes ou é usado apenas em um sentido genérico.

Há um debate inconclusivo na literatura antropológica sobre a identificação dos “Boaupés” ou com os povos Tukano ou com os Tariana do médio Uaupés. Brüzi da Silva (1977:28-9), por exemplo, argumenta que eram Tukano. Uma leitura cuidadosa do Szentmartonyi sugere fortemente que fossem Arawak; por outro lado, as fontes dos anos de 1760 em diante sugerem uma identificação com os Tukano.

Não há razão para duvidar que, nos anos de 1740, o nome representava *uma* categoria étnica e não apenas um nome genérico. Sugerimos, portanto, que os “Boaupés” eram *ao mesmo tempo* Tukano e Arawak — isto é, um grupo étnico representando a fronteira em formação entre as duas culturas.<sup>3</sup> Assim, nós os encontramos exatamente nas áreas onde as duas culturas eram sobrepostas. A penetração colonial (escravidão, descimentos etc.) teria então impedido o processo de formação dessa fronteira cultural de tal maneira que, pelo fim do século XVIII, os “Boaupés” não eram mais uma entidade (uma “nação”) distinta.

Essa hipótese contribui para a compreensão de um fenômeno histórico importante da região observado desde Koch-Grünberg (1909) — a chamada “tukanização dos Arawak”. A frase tem sido usada para referir à suposta adoção da língua e cultura Tukano por certos povos Arawak do Uaupés (os Baniwa do Querary e Cuduiary, os Tariana do médio Uaupés, e os Kabiary). Na verdade, envolve um processo muito mais complexo de intercâmbio e formação cultural entre os Arawak e os Tukano, que data das primeiras migrações dos povos Tukano dentro da região do Noroeste da Amazônia e seus encontros com os povos Arawak já ali existentes.

Para entender melhor, referimos à hipótese primeiro avançada por Nimuendaju para descrever a ocupação pré e pós-européia do Noroeste da Amazônia.

#### CONSIDERAÇÕES SOBRE A HIPÓTESE DE NIMUENDAJU DE TRÊS “ESTRATOS” CULTURAIS

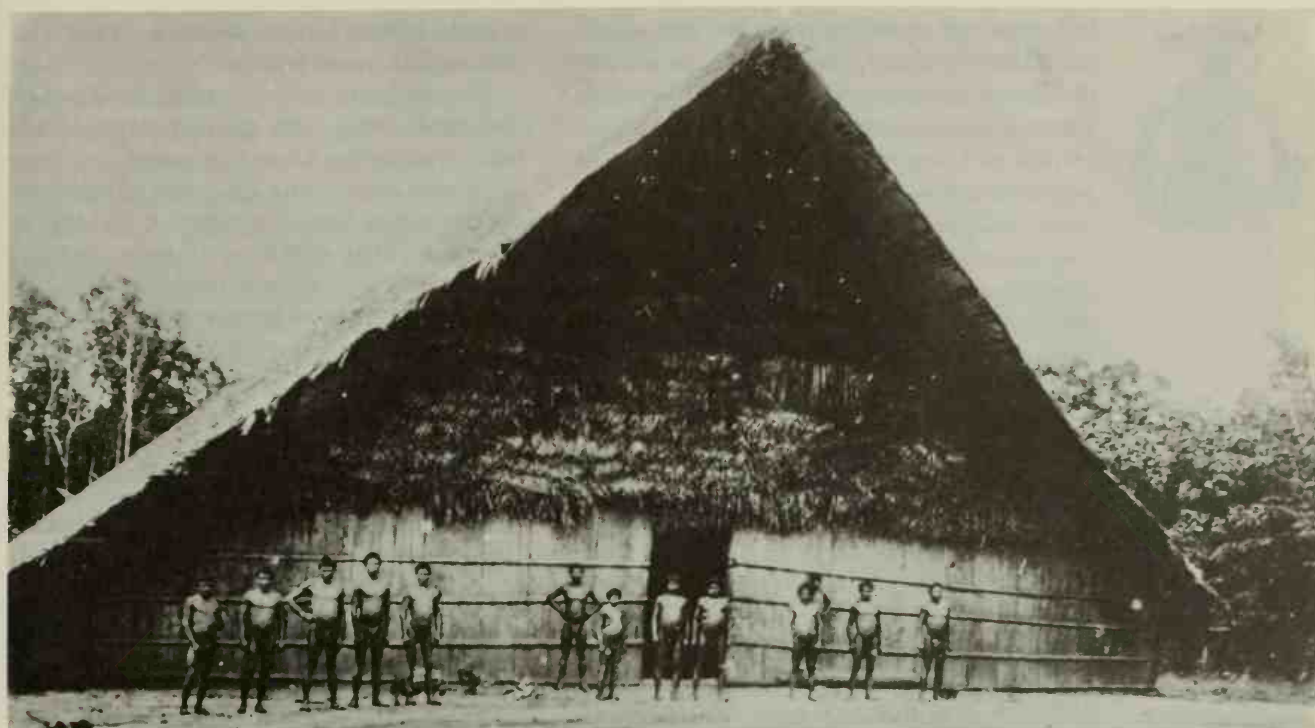
Segundo Nimuendaju (1955:163-6), a cultura do Noroeste é formada por três “estratos”: 1)

o mais antigo, formado por diversas etnias de caçadores e coletores seminômades como os Maku, Uaicá e Xiriana; 2) outro que data do começo da época cristã, composto por populações de culturas mais avançadas, os Arawak e os Tukano; 3) o último, que seria o dos europeus que, mediante contatos com os povos do segundo estrato, deram origem a culturas híbridas. Nimuendaju considera que os Arawak tiveram sua origem no alto Orinoco e Guainia, e que sua expansão foi produzida em ondas sucessivas mediante as quais os povos foram se estendendo até diferentes zonas do rio Negro: os Baré, desde o médio rio Negro até o curso alto do mesmo, assim como no Cassiquiare; os Manao, no médio rio Negro e seus afluentes (especialmente o Jurubaxi); os Warekena, nos rios Xié e baixo Içana; os Curripaco e Baniwa, no Içana e no Uaupés; e os Tariana, que teriam chegado depois dos Curripaco no Içana, de onde migraram para o Uaupés. Nimuendaju também afirma que as primeiras hordas Maku foram assimiladas pelos Arawak e Tukano, e que as fratrias Baniwa dos Hohodene e Cadauapuritana originalmente eram Maku que foram “arawakizados”.

Nas suas linhas gerais, é ainda aceitável a seqüência ocupacional Maku-Arawak/Tukano-Europeus. Isto implicaria que tanto os Arawak como os Tukano tiveram suas origens fora da região. Já registramos, porém, as nossas reservas e críticas a alguns detalhes dessa hipótese (Wright, 1981:10-1). Em primeiro lugar, as tradições orais dos Hohodene indicam que eles constituem um dos grupos mais antigos dos Arawak do Içana. A evidência lingüística também não apóia a proposta de Nimuendaju, pois a variante dialetal de Baniwa que os Hohodene falam não é uma das mais recentes.

Em segundo lugar, criticamos a posição cronológica atribuída para a migração arawak ao rio Negro na época cristã. Embora ainda não existam estudos arqueológicos que poderiam esclarecer essa questão, a existência de petroglifos nas cachoeiras do Içana e áreas adjacentes sugere a possibilidade de uma ocupação mais antiga. Segundo os Arawak que vivem nessas áreas, os petroglifos foram feitos por seus antepassados e, freqüentemente, seu significado é diretamente associado ao culto dos ancestrais e à mitologia de origem das fratrias (Wright, 1981:10). A tradição oral dos Hohodene também registra que em épocas muito





remotas algumas dessas fratrias se separaram e migraram até o Guaviare. Isto é, a direção de suas migrações foi no sentido sul-norte, e não norte-sul como propôs Nimuendaju. Isso implica que os povos Arawak teriam migrado para o Noroeste da Amazônia, já ocupado pelos Maku, onde, antes de se deslocarem até o Guaviare e alto Orinoco, tinham passado por processos importantes de mudança socio-cultural.

Além desses problemas mais específicos, o que mais interessa à pesquisa atual é justamente a formação do segundo “estrato”. Como é que se deu o processo de interação histórica da qual surgiu a configuração sociocultural predominante na região? As tradições orais e os mitos dos povos Tukano indicam que, em tempos pré-históricos indeterminados, teriam se deslocado de uma outra área da Bacia Amazônica (provavelmente os rios Napo, Putumayo, Aguarico, no Oeste, onde ainda há povos falantes de Tukano, como os Siona e Secoya). Migraram em diversas etapas para o Noroeste da Amazônia. Todas as tradições dos povos Arawak, em contraste, indicam uma origem autóctone, isto é, dentro da região. Podemos entender com isso que os povos Arawak já habitavam o Noroeste quando os Tukano começaram a penetrar a área. Quais as implicações dessa hipótese?

#### TRADIÇÕES MIGRATÓRIAS DOS TUKANO

Em 1985, G. Reichel-Dolmatoff publicou um artigo que é relevante para esta discussão. Nele, o autor examina as tradições orais, mitos e práticas relacionadas ao consumo ou evitação de certas espécies de animais, como metáforas para as relações pré-históricas entre os povos Tukano (Desana, Pira-tapuya), Arawak e Maku.

Segundo Reichel-Dolmatoff, o vasto corpo de tradições orais Desana e Pira-tapuya contém duas tradições paralelas: uma que conta sobre as conquistas militares dos antepassados Tukano que povoaram a região e tomaram posse dela, já organizados em grupos hierárquicos os quais deram origem às linhagens atuais. A outra tradição é sobre as dificuldades e o medo de uns poucos homens que penetraram em um território cheio de perigos, especialmente “outros seres” hostis, com línguas incompreensíveis, e contra os quais os Tukano tinham que lutar para sobreviver. Conta ainda (a segunda tradição) como conseguiram formar alianças com os outros grupos e trocar mulheres em casamento, ou seja, como foi estabelecida a prática de exogamia.

Os “outros seres” são determinadas espécies de animais que, segundo Reichel-Dolma-

Maloca tsoola (igarapé Yauacacá), fotografada por Koch-Grünberg em 1905. Tipo de construção comum entre os grupos do Noroeste Amazônico, esta casa não corresponde apenas a uma moradia, mas a um microcosmo, que condensa todo um universo mítico.



toff, representam outros povos históricos reais (sem dúvida, devido ao sistema de nomenclatura que freqüentemente atribui nomes de animais a grupos sociais). Quando os Desana vieram ao Uaupés, já havia vários grupos de povos/animais estabelecidos na área. Um, chamado *behkára*, era constituído de horticultores, sedentários, identificáveis com um povo Arawak, os *Heemadakenai* (“Povos da Anta”, pois *behkára* significa o mesmo), que é na verdade uma fratria Baniwa localizada, já em tempos históricos, no alto Içana. Um outro grupo, *poyá*, eram caçadores e coletores nômádicos, identificáveis com os Maku. Através do tempo, os povos Tukano prevaleceram sobre esses dois povos e se estabeleceram pelo território inteiro do Uaupés.

Da sua análise detalhada, Reichel-Dolmatoff conclui que quando os Tukano começaram a migrar dentro do Uaupés, grande parte do território já era habitada pelos Arawak e Maku cujas culturas, línguas e tipos físicos eram diferentes das dos recém-chegados.

As implicações desse argumento são várias: primeiro, supondo que os grupos tukano vieram de um antigo centro no Oeste do continente, a cultura nessa área de origem *não* demonstra os padrões e complexos culturais que hoje são centrais para os Tukano do Noroeste, tais como: 1) os ritos de iniciação masculina centrados no uso de trombetas e flautas sagradas; 2) os sistemas de organização social em que *sibs* são ordenados segundo hierarquias de papéis ritualísticos e associados com determinados territórios e recursos. Isso nos leva à conclusão que tanto o complexo ritual como o sistema de organização social foram assimilados pelos Tukano dos Arawak.

Lembramos que: 1) o Noroeste da Amazônia historicamente se localizava praticamente no centro de um vasto território ocupado pelos Arawak, e que as interconexões dos diversos povos Arawak (alianças, entrecasamentos, trocas etc.) formavam uma dinâmica importante; 2) os primeiros relatos sobre os povos Arawak nessa região maior (tais como os Manao e Achagua) indicam tanto o complexo ritual como sistemas hierárquicos de organização político-social; e 3) as tradições dos próprios povos Tukano indicam que eles “roubaram” dos “povos da Anta” as flautas sagradas e outros instrumentos e práticas rituais. Tudo isso tem implicações para a maneira como devemos en-

tender as várias formas sociais, políticas e religiosas dos povos tukano.

O grande valor do estudo de Reichel-Dolmatoff (1985) é que aponta para a vida simbólica como uma área onde podemos repensar a interação cultural e relações interétnicas dos povos Arawak e tukano como têm se desenvolvido através de séculos de contato e relacionamento.<sup>4</sup> Inverte, também, a tendência na literatura etnológica de achar que os Tukano representam o modelo sociocultural do Noroeste. Força-nos a repensar processos tais como a chamada “tukanização dos Arawak” e, finalmente, reforça a hipótese levantada acima sobre a identidade dos “Boaupés”.

#### TRADIÇÕES MIGRATÓRIAS DOS ARAWAK

Pesquisas recentes entre diversos povos Arawak do Noroeste revelam a existência de uma tradição complexa sobre as migrações feitas pelo herói cultural *Kuwai* pelo mundo inteiro nos tempos míticos. De certa forma, essas tradições são paralelas às tradições de migração tukano, mas com uma grande diferença: as migrações tukano têm seu ponto de origem fora da região e descrevem uma rota de migração subindo o rio Negro e ocupando lentamente o Uaupés e seus afluentes. Sem dúvida, isso representa a rota de migração pré-histórica com todo o significado sagrado que lhe é atribuído.

As migrações arawak, em contraste, têm seu ponto de origem e de retorno dentro do Noroeste — a maioria começa no lugar chamado Hipana (hoje, uma cachoeira no rio Aiary), considerado o centro sagrado (o “umbigo”) do mundo. Daí, o herói faz uma série de viagens (de quinze a mais de vinte) para todas as partes do mundo conhecido. O cantador dessas tradições nomeia todos os lugares onde o herói parou e estabeleceu a sua presença, deixando a música das flautas sagradas para as gerações posteriores. Tudo indica que essas viagens correspondem ao território histórico dos diversos povos Arawak e, em um sentido mais amplo, ao território de *todos os povos da mesma língua* na região Norte da Amazônia.

Os limites das viagens mais longas feitas pelo herói incluem desde a região andina ao oeste à foz do rio Negro e partes do Solimões ao sul e sudeste, até à foz do Orinoco e a Costa Atlântica ao norte e nordeste. *Comparando o “mapa” dessas viagens do herói com os mapas*



de distribuição lingüística da família Maipure do Norte, é evidente que há uma correspondência, o que quer dizer que essas tradições sagradas representam uma concepção da unidade maior, lingüística e cultural, dos povos Arawak do Norte da Amazônia. Sem dúvida é uma concepção extremamente antiga, pois são mencionados lugares tão distantes, e rotas de migração tão características dos Arawak, que não há nenhuma possibilidade de que esses conhecimentos tenham sido adquiridos nos tempos pós-contatos (ver Vidal, 1988; Hill, 1993; Wright, 1993).

Estudos lingüísticos recentes (Gonzalez Náñez, 1985, 1986; Vidal, 1988) sobre a família Maipure do Norte demonstram que os idiomas dessa família representados no Noroeste da Amazônia são todos relacionados (Curripaco, Warekena, Tariana, Yukuna, Kabiari, Achagua e Piapoco), e sugerem que o Curripaco (ou "Baniwa" do Içana/Aiary) é a "língua matriz" da qual descenderam as línguas Piapoco, Warekena, Baniwa e Tariana (Gonzalez Náñez, 1985, 1986).

O fato de que as tradições sagradas de migração de todos esses mesmos povos têm o lugar de Hipana como ponto de origem sugere a hipótese de que o verdadeiro lugar de origem dos Maipure do Noroeste da Amazônia foi a região do médio/alto Aiary. De lá os povos se expandiram para o norte (Piapoco e Achagua), o sul/sudoeste (os Tariana, Kabiari, Yukuna) ou o leste (Warekena).

Essa seria uma hipótese baseada nas tradições orais dos povos Arawak e nas reconstruções da família lingüística Maipure do Norte. Ainda esperamos pesquisas arqueológicas — até hoje, praticamente inexistentes — para elucidar essa hipótese. Deve-se mencionar aqui o trabalho importante da arqueóloga venezuelana Alberta Zucchi (s. d. a, s. d. b) sobre as seqüências de ocupação no médio e alto Orinoco e seus afluentes. Nesse trabalho, Zucchi tenta relacionar os dados lingüísticos, arqueológicos, de histórias orais e de mudanças climáticas (do Holoceno) para formular uma série de hipóteses sobre o processo de dispersão dos Arawak no Norte da Amazônia e na Orinoquia colombiana. Essas hipóteses abrem a possibilidade de uma série de projetos de campo, os quais seriam uma contribuição fundamental para nossa compreensão da história indígena da região. Ao mesmo tempo,

a arqueologia e a lingüística histórica dos Tukano ocidentais são um complemento imprescindível pelo qual podemos esclarecer melhor o processo de interação cultural mencionado acima.

#### TRADIÇÕES DOS MAKU

Um dos únicos trabalhos feitos até hoje com uma perspectiva histórica sobre os povos Maku é a tese de mestrado de Jorge Pozzobon (1983), que analisa os fatores envolvidos nos movimentos migratórios de diversos grupos Maku em momentos diferentes da história. Münzel (1969) menciona as histórias orais de contato entre os Kabori (Nadëb Maku dos rios Tëa e Uneiuxi) e a sociedade regional. Vários autores descrevem — ou aludem a ele — o processo de assimilação dos Maku, como cativos de guerra, aos sistemas sociais hierárquicos dos índios ribeirinhos, e a formação histórica de novos *sibs*. É evidente que há muito mais pesquisas feitas sobre a história recente de alguns grupos Maku (Hupdu e Yuhup) (Reid, 1979) do que de outros; portanto, no momento é difícil fazer generalizações, mesmo preliminares, sobre os padrões de movimento e ocupação, ou as relações com outros povos.

#### A CONTRIBUIÇÃO DA ETNOLOGIA CONTEMPORÂNEA PARA A HISTÓRIA INDÍGENA DO NOROESTE

De que maneiras a etnografia do Noroeste, especialmente dos últimos cinquenta anos, pode contribuir para uma compreensão da dinâmica histórica das sociedades indígenas? Com poucas exceções, a etnografia tem dedicado pouca atenção a perspectivas especificamente históricas. A maioria contém histórias cronológicas, resumindo os efeitos de contato, "aculturação" e mudanças. Mesmo com sua concentração nas estruturas e processos do "presente", porém, são altamente relevantes para uma compreensão do passado. O que é preciso é um esforço mais sistemático de ver essas estruturas e processos como têm se desenvolvido no tempo, ou em momentos diferentes da história. Isso exige uma investigação mais profunda dos tipos de informação que permitiriam projeções no passado; especificamente, histórias locais, histórias de vida, genealogias e documentos locais. Da mesma forma, estamos ainda longe de entender claramente como os povos conceitualizam os seus





*Tuchaua e família.*  
O frei Francisco Giuseppe Illuminato Coppi entre os Tariana do Ipanoré (rio Uaupés), em 1883. Coppi conseguiu de um pajé tariana de laureté (provavelmente o homem da foto) as flautas sagradas, as máscaras, e os ornamentos do ritual sagrado do "Jurupary", considerados fortes tabus e perigosos quando expostos ao público. O frade profanava esses objetos sagrados, chegando a expor a máscara em cima de um mastro na aldeia.

passados — as imagens, metáforas, discursos e memórias interpretando os movimentos, ciclos e dinâmica de grupos sociais e atores em momentos diferentes do tempo.

Os estudos altamente estimulantes e perceptivos de Stephen e de Christine Hugh-Jones (1979; 1979), sobre a cosmologia, o ritual e a estrutura social dos Barasana, analisam estruturas espaço-temporais principalmente em termos de modelos conceituais ideais e suas propriedades. C. Hugh-Jones dedica atenção notável, porém, às características dinâmicas desses modelos na prática, e ambos os estudos levantam questões históricas críticas que comprovam a utilidade das suas análises estruturais (por exemplo, C. Hugh-Jones, p. 281). O próximo passo seria examinar os modelos conceituais em situações históricas diferentes. Uma das áreas em que isso tem sido efetivamente feito é no que diz respeito aos movimentos messiânicos e mile-

naristas entre os povos Arawak e Tukano desde a metade do século XIX.<sup>5</sup> Várias outras áreas podem ser investigadas de modo semelhante, entre as quais discutimos aqui as seguintes: 1) hierarquia e igualitarismo; 2) guerras e alianças; 3) ritual e xamanismo; 4) formação e dissolução de grupos sociais; e 5) sistemas regionais de integração.

#### HIERARQUIA E IGUALITARISMO

As sociedades do Noroeste variam nas ênfases e maneiras em que se estruturam internamente. Embora a ordenação hierárquica seja uma característica tanto das sociedades arawak como das sociedades tukano, o seu desenvolvimento mais forte e claro aparece entre os Arawak. Tipicamente estes têm organizações fráticas, territorialmente localizadas e com uma nítida ordenação hierárquica entre *sibs* dentro do mesmo grupo lingüístico (Journet, 1988; Hill, s. d.; Wright, 1981). À medida que se passa da área arawak para a região dos Tukano, o padrão de fratrias territorialmente localizadas é substituído por ideologias de "fraternidade" entre grupos lingüísticos (Jackson, 1983; C. Hugh-Jones, 1979; entre outros). Nesse contexto, a ordenação entre grupos lingüísticos e *sibs* dentro de grupos lingüísticos não é mais refletida na localização ou orientação espacial de grupos sociais atuais, nem nas práticas matrimoniais.

Na fronteira entre os territórios arawak e tukano (nos rios Uaupés, Cuduiary e Queryry), encontram-se povos Tukano, como os Uanano e Cubeo, com fortes sistemas de fratrias territorialmente localizadas, ou sistemas rígidos de ordenação social (Chernela, 1983; Goldman, 1963). Isso tem levado os pesquisadores a sugerir que a organização política ordenada se desenvolveu entre os povos Tukano por meio de suas relações de comércio, entrecasamentos e guerra com os Arawak (Hill, s. d.), apoiando a hipótese de Reichel-Dolmatoff (ver acima). Assim, encontra-se a organização mais elaborada de fratrias entre os Tariana do médio/baixo Uaupés (Brüzzi da Silva, 1977:102-3), lembrando os antigos Maipure.

Uma questão relacionada diz respeito à natureza da ordenação hierárquica como *um* modo de organização social, determinando a relação entre *sibs* constituindo o mesmo grupo exogâmico, ou fratria, e complementar às relações *simétricas* entre grupos exogâmicos de

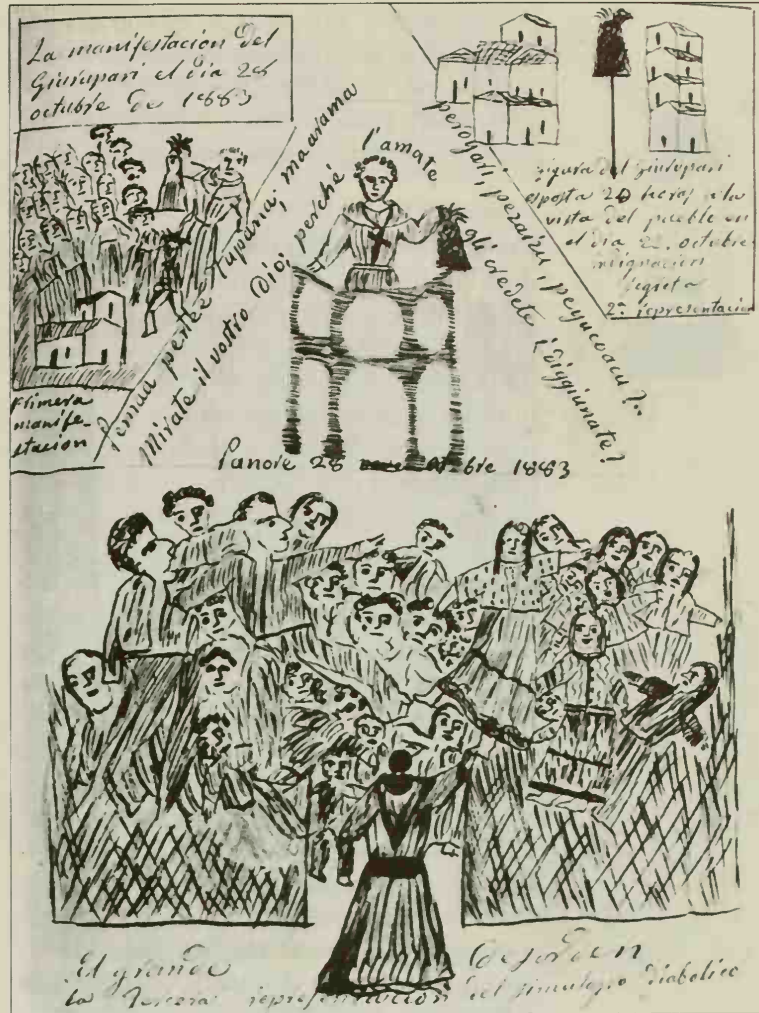
status igual. A ordenação hierárquica é baseada na ordem mítica de nascimento de um conjunto de *siblings* agnáticos associados com papéis ritualísticos especializados, enquanto o "ethos" igualitário envolve um elemento maior de desempenho e competição, associado a atividades produtivas de subsistência e relações de intercâmbio com pouca ou nenhuma especialização. As duas formas coexistem mas, segundo a etnografia, "em tensão"; assim, entre os Tukano, disputas sobre a posição relativa de grupos na hierarquia reforçam o "ethos" igualitário mais generalizado. Hill (1985) sugere que as duas formas servem como alternativas para orientar o comportamento social e econômico com referência ao meio ambiente. C. Hugh-Jones (1979) e K. Arhem (1981) analisam as dimensões de ambas as formas como princípios organizadores de relações rituais e sociais. O tipo de análise local e histórica desses princípios na prática é bem exemplificado em partes do estudo de Arhem sobre a sociedade Makuna (1981: 249-53).

#### GUERRAS E ALIANÇAS

Apesar das referências frequentes a padrões de guerra e aliança no passado, e das numerosas histórias orais publicadas (Brandão de Amorim, 1928) e não publicadas cujo tema central é a guerra, poucos estudos etnológicos têm se concentrado nesse aspecto da história política. Algumas exceções incluem: um capítulo da tese de doutoramento de Nicolas Journet sobre os Curripaco (1988); a nossa interpretação de histórias orais baniwa de guerra e alianças (1981, 1990); e um capítulo da tese de doutoramento de Janet Chernela sobre o discurso Uanano de guerras no passado com os Baniwa do Aiary/Içana.

Evidentemente, a guerra como instituição era muito mais desenvolvida entre os povos Arawak do que entre os Tukano; daí a sua proeminência nos seus discursos sobre o passado e na sua mitologia. A dificuldade de reconstruir mesmo um retrato mínimo da guerra tradicional, porém, é que tem de ser baseada na interpretação de algumas poucas histórias orais e memórias fragmentárias.

Journet (1988) e Wright (1990) analisam detalhadamente o princípio de *koada*, "retorno", como a dinâmica central da guerra curripaco/baniwa. A guerra é vista como uma forma estruturada de hostilidade com grupos na periferia da sociedade, motivada tanto pela bus-



ca subjetiva de vingança como pela lógica coletiva de reprodução social. O simbolismo ligado à antropofagia, o rapto de crianças e a tomada de troféus humanos comprovam a noção de guerra como uma forma de hostilidade estruturada que servia aos interesses de reprodução social. Os meios pelos quais os líderes de guerra ascendiam ao poder eram os mesmos utilizados por líderes nos tempos de paz para manter coesas as suas comunidades. A guerra então é vista como um "estado da sociedade" anterior à formação de alianças sociais por casamento e em que a violência é objeto de regras (Journet, 1988).

A lógica complementar da formação de alianças e da reprodução pacífica de grupos sociais por meio de intercâmbio ritual também é analisada na tese de Journet. Uma questão relacionada refere às mudanças nos padrões de guerra no contexto colonial: o abandono da

Desenho do frei franciscano Matteu Camioni, também entre os Tariana do Ipanoré, 1883. O desenho mostra um incidente no dia 28 de outubro de 1883, em que Cagnari, juntamente com Coppi, expuseram a máscara de "Jurupary" na capela, diante de toda a comunidade reunida em missa. Com uma cruz em uma mão e a máscara na outra, o frade perguntou: "Qual é a verdade?". Os Tariana, revoltados, expulsaram os religiosos da aldeia.



guerra coletiva, a diminuição na importância dos líderes de guerra e o uso da guerra como um instrumento de dominação colonial (Wright, 1981, 1990). Essas questões merecem uma investigação mais profunda entre os Tukano.

#### XAMANISMO E RITUAL

Um levantamento das primeiras fontes históricas do rio Negro/Orinoco demonstra a ampla distribuição de um complexo ritual envolvendo o uso de flautas e trombetas sagradas, danças mascaradas e a prática de açoitamento ritual, associado com uma mitologia cujos temas centrais incluem a iniciação, os ancestrais, a guerra e os ciclos sazonais. Popularmente (e erroneamente) chamado o “culto de Yurupary”, esse complexo foi analisado primeiro por S. Hugh-Jones (1979) entre os Barasana e tem recebido atenção cada vez mais detalhada nas análises simbólicas desde então.

No fim do século XVIII, Von Humboldt notou que, se não fosse pela devastação da colonização européia, o culto Baniwa das flautas e trombetas sagradas, que tinha um centro cerimonial perto da confluência dos rios Tomo e Guainia, “teria sido de alguma importância política, com os guardiães das trombetas se tornando uma casta reinante de sacerdotes, e o oráculo do Tomo formando gradualmente um elo entre nações vizinhas” (Von Humboldt e Bonpland, 1907:364; tradução nossa).

Vidal (1988) refere a evidência arqueológica que também comprova a existência de centros cerimoniais no Guainia e Atabapo. As histórias orais dos Tukano sugerem que, de fato, os rituais serviam como um elo em seus contatos com os povos Arawak.

Dada a importância fundamental desses ritos para a reprodução social, é de se esperar que tivessem um lugar central na dinâmica política e nas relações interétnicas. Embora seja difícil avaliar esse papel histórico, devido a vários séculos de mudanças, vários estudos demonstram que o complexo tem sido uma fonte-chave de referência pela qual os povos interpretam e moldam o impacto de influências e pressões externas. Wright e Hill (1986) argumentam que os movimentos milenaristas do século XIX improvisaram no simbolismo dos mitos e rituais relacionados a esse complexo para formular uma estratégia de resistência contra a dominação colonial. Hill (1993)

argumenta que, no contexto atual, os festivais de intercâmbio e a música sagrada são essenciais para a formação de uma nova identidade pan-indígena, e também para o “controle simbólico” de mudanças externas.

A dualidade notada nas formas de organização social (ver acima) também se encontra tanto nos sistemas de rituais como no xamanismo. Os povos Tukano e Arawak têm duas categorias principais de xamãs: os cantadores/rezadores e os pajés, cujas relações entre si são marcadas por complementaridade e vinculadas a princípios cosmológicos antitéticos. Em um trabalho recente, S. Hugh-Jones (s. d.) classificou esses dois tipos como xamanismo “vertical” (os rezadores) e “horizontal” (os pajés), baseado na diferenciação sistemática dos seus atributos, poderes, status social e formação. Sugere que a relação “contenha o potencial para rivalidades e tensão” (s. d.:37) que se manifesta quando os pajés “começam a assumir papéis de liderança mais proeminentes” (ibid.:15). Os contatos históricos com os brancos “exacerbaram” essa tensão, por exemplo, na evolução dos movimentos messiânicos tukano dos séculos XIX e XX. Por outro lado, os movimentos arawak analisados por nós (Wright, 1992) não foram tão abalados por dissensões internas porque o sistema hierárquico de xamanismo arawak permite a concentração de poder das duas categorias e não a sua rivalidade.

#### A FORMAÇÃO E DISSOLUÇÃO DE GRUPOS SOCIAIS

Irving Goldman (1963:99) escreveu que “a história do Noroeste da Amazônia tem sido de formação e dissolução constante de entidades sócio-políticas”. Os processos de “fissão” e “fusão” de grupos são analisados em diversos lugares: Goldman (1963:98-113) para a história dos *sibs* Cubeo; Arhem (1981:129-30 e passim) para os grupos locais de descendência e *sibs* Makuna; Jackson (1983) para a formação de grupos exogâmicos lingüísticos entre os Bará; Pozzobon (1983) para os Maku; Wright (1981) e Journet (1988) para as histórias de comunidades locais Baniwa e Curripaco. Vidal (1988) analisa os processos de migração e formação da fratrias Piapoco utilizando histórias orais, as fontes escritas e a evidência lingüística e arqueológica. Para os povos Arawak e Tukano, a formação e dissolução de grupos sociais são

relacionadas a determinadas características da estrutura social (exogamia, hierarquia e a localização das unidades de descendência) e da vida cerimonial que têm papel-chave na incorporação de novos grupos. Por outro lado, os efeitos de processos externos de contato fazem parte da análise. As pressões externas de colonização podem ser uma das razões para a emergência da exogamia lingüística entre os Tukano (Sorensen, 1967). As fontes escritas desde o século XVIII confirmam que fatores tais como migrações, epidemias, guerras e deslocamentos forçados eram importantes na composição mutável da região. Uma interpretação, de ampla escala, das etnologias e das fontes escritas poderia revelar muito mais sobre esse aspecto da história do Noroeste.

#### SISTEMAS REGIONAIS DE INTEGRAÇÃO

As etnografias têm mostrado a importância de uma perspectiva regional para entender o sistema social do Uaupés (ver, especialmente, Jackson, 1983). As sociedades indígenas do Noroeste são interligadas por uma rede de vínculos sociais, comerciais, políticos e religiosos que desafia qualquer tentativa de definir sociedades individuais como entidades distintas e autônomas. As relações exogâmicas entre grupos, a especialização na manufatura de vários artefatos de natureza cerimonial, o intercâmbio de conhecimentos entre especialistas religiosos, a migração sazonal e o movimento de grupos, e a guerra e formação de alianças — todos estavam e estão entre os padrões mais significativos que produziram o que tem sido descrito como um sistema “aberto” e “fluido” de interdependência regional.

Há evidência considerável de que nos tempos pré-contatos as sociedades do Noroeste estavam ligadas a uma rede de interdependência muito mais ampla, estendendo-se desde o Orinoco até o baixo rio Negro, e de que os povos Arawak eram fundamentais para a integração dessa rede.<sup>6</sup> É bem sabido que os Manao eram chaves, como mercadores, numa corrente ligando as chefias subandinas (Tunebo, Chibcha) com os povos do Amazonas e Solimões (Yurimagua, Aisuari). Brincos de ouro, ralos de mandioca e tintas vegetais figuravam entre os itens mais importantes nesse comércio. As histórias orais e as fontes escritas também confirmam que os Manao entrecasavam e realizavam comércio com os Tariana do Uau-

pés, e estes, por sua vez, estenderam as conexões do comércio ao Noroeste, eventualmente alcançando a região andina via os Achagua. No final do século XVII, os Manao começaram a mudar o seu comércio para uma concentração em escravos com os holandeses no norte (Sweet, 1974).

Tomando por base uma leitura cuidadosa das primeiras fontes, é evidente que o sistema fluvial Içana-Uaupés-alto rio Negro era ligado por uma vasta rede de caminhos fluviais e terrestres aos rios Solimões, Japurá-Caquetá, Putumayo, Branco, Orinoco, Guaviare e os *llanos* (Vidal, 1988). Provavelmente muitos desses caminhos serviam em tempos pré-históricos como rotas migratórias para os povos Maipure do Norte. Determinadas áreas dentro dessa rede teriam se desenvolvido em centros importantes de comércio intertribal e interação que integravam os grupos étnicos de diversas regiões. Por exemplo, Vidal refere ao alto rio Atabapo como um centro para o tráfico de bens e pessoas entre os rios Negro, Guaviare e Orinoco. Certamente, a observação de Von Humboldt de um possível centro cerimonial na mesma área é outro exemplo. Sweet (1974) e Useche Losada (1987) documentam amplamente a destruição, contração e transformação desses sistemas como resultado da colonização portuguesa e espanhola.

#### A HISTÓRIA DO CONTATO

Várias histórias, umas mais completas do que as outras, foram publicadas sobre os contatos com os povos do Noroeste desde o século XVIII. Merecem menção: a tese de doutoramento de D. Sweet (1974), que inclui capítulos importantes sobre o sistema de escravidão no Noroeste até a metade do século XVIII; a minha tese de doutoramento (1981), que, embora concentrando-se na história baniwa, tem como objeto de estudo maior o alto rio Negro entre os séculos XVIII e XX; o livro de Useche Losada (1987) sobre a colonização espanhola no alto Orinoco/rio Negro até a metade do século XVIII; o livro de V. Llanos e C. Pinedo (1982) sobre a região Caquetá-Japurá; um artigo de S. Hugh-Jones (1981) sobre os contatos com os Tukano no Vaupés colombiano; e um artigo do padre salesiano F. Knobloch (1972) sobre as missões no alto rio Negro, séculos XVIII a XX. Quase todas as outras publicações sobre o Noroeste contêm uma parte so-





bre a história do contato, mas muitas são repetições de datas e eventos, utilizando fontes secundárias, e geralmente superficiais em termos metodológicos ou questões etno-históricas.

Para os objetivos deste capítulo, podemos dividir a história do contato nos seguintes períodos, correspondendo às principais formas de penetração e colonização da área por sociedades não indígenas, e à política indigenista oficial:

- 1) as primeiras explorações e o comércio de escravos indígenas, entre aproximadamente as décadas de 1730 e 1760;
- 2) os descimentos e aldeamentos, entre 1761 e o fim do século;
- 3) o comércio mercantil e os programas governamentais de “civilização e catequese” dos povos indígenas, entre as décadas de 1830 e 1860;
- 4) o primeiro ciclo da borracha, entre as décadas de 1870 e 1920; e
- 5) o período das missões, entre 1914 e o presente.

A única vantagem dessa periodização é que permite concentrar as diversas formas (sócio-político-econômico-religioso) de contato e as transformações nas sociedades indígenas decorrentes da imposição dessas formas. A seguir, indico o que as pesquisas recentes têm mostrado sobre cada um desses períodos e onde ainda são necessárias investigações mais detalhadas.

#### EXPLORAÇÕES E ESCRAVIDÃO

As fontes espanholas, especialmente jesuíticas, são cuidadosamente trabalhadas por Useche Losada (1987). Para o lado português, entre as fontes mais importantes para o período de 1740 a 1750, estão o manuscrito do pe. Ignacio Szentmartonyi (1749) e os registros de índios escravos e forros (Códice IIII, Arquivo Público do Pará, alguns dos quais foram restaurados por técnicos do Cedeam). Essas fontes foram analisadas preliminarmente por mim (1991), comparando seu conteúdo com as fontes citadas por Sweet (1974) e Losada (1987). O grande valor dos registros está nos nomes das etnias escravizadas; baseados nessa informação, podemos inferir quais os povos mais afetados pelo comércio, e qual o alcance do tráfico português no Noroeste nesses anos. Com a ressalva de que os registros represen-

tam apenas uma parte do tráfico real, pois o tráfico privado foi muito mais amplo do que o oficial. Dessa análise, é evidente que os alvos principais do comércio no Noroeste foram os “Boaupés”, os povos Tukano do rio Uaupés e seus afluentes, e os diversos povos Arawak do alto rio Negro, do Cassiquiare e do Orinoco. O retrato do tráfico, porém, só será ampliado quando os outros livros de registros forem examinados; numa investigação preliminar, trata-se de registros escritos em Belém, relatando os escravos do Noroeste que realmente chegaram à cidade.

A magnitude do tráfico no Noroeste pode ser avaliada mediante essas fontes e, até certo ponto, pelas histórias orais dos povos sobreviventes. Diversas tradições tukano (Umusin Panlón Kumú, 1980) referem a povos que habitavam o Uaupés mas que foram inteiramente levados em escravidão ou exterminados nas guerras decorrentes do tráfico. Os registros contêm os nomes desses povos. A impressão nítida deixada por essa análise preliminar é que o período de escravidão foi a época que mais transformou, em termos demográficos e sociais, a composição étnica da região, de tal maneira que deixou trechos inteiros dos rios principais completamente despovoados. Isso tem implicações importantes para o que podemos entender da dinâmica e composição étnica do Noroeste nos tempos pré-contatos.

#### DESCIMENTOS E ALDEAMENTOS

É uma das épocas históricas que mais permitem uma reconstrução relativamente detalhada baseada nas fontes escritas, histórias orais e arqueologia histórica. Datam dessa época os primeiros estabelecimentos coloniais permanentes na região, os primeiros mapas detalhados e estatísticas populacionais. Da década de 1760 até o fim do século, houve uma série de expedições de reconhecimento por militares, oficiais da colônia e naturalistas, entre os quais podemos mencionar: De Sampaio (1774-5), Rodrigues Ferreira (1885-9 [1785]) e Lobo d'Almada (Reis, 1940), que deixaram documentos preciosos sobre a região e seus povos. Os carmelitas mantiveram missões (Knobloch, 1972), e os relatos de dois vigários — Monteiro de Noronha (1768); e Fernandes de Sousa (1848), com informações sobre o fim do século XVIII — completam o retrato. Além dessas fontes, já bem conhecidas, os arquivos de Belém e do

Cedeam contém material extenso, ainda não pesquisado, desse período. Na minha tese de doutoramento, dedico bastante atenção à interpretação de uma tradição oral dos Hohodene (Baniwa) que, segundo meus cálculos, se refere à época dos descimentos. Tento entender a visão indígena desse período e os efeitos da política oficial de aldeamentos nos povos do alto rio Negro. Isso pode ser ampliado com uma interpretação das histórias orais tukano.

É um período praticamente aberto para pesquisas de história indígena, com possibilidades de reconstruir a história local e regional tanto das estruturas coloniais (sistema de trabalho, regime militar) impostas aos povos, como das diversas formas de acomodação dos povos a essas estruturas (que variavam desde atos de rebelião até a formação de alianças com os diversos representantes da colônia).

#### COMÉRCIO MERCANTIL E PROGRAMAS DE CIVILIZAÇÃO E CATEQUESE

Em contraste, o período abrangendo as décadas de 1830 a 1860 é o que mais tem recebido atenção nos estudos etno-históricos, principalmente devido à eclosão de movimentos messiânicos e milenaristas a partir de 1857 (Wright, 1981; Wright e Hill, 1986; Wright, 1992; Hill e Wright, 1988; S. Hugh-Jones, s. d.). Além da farta documentação (a maior parte no Arquivo Público de Manaus e no Arquivo Histórico Nacional no Rio, mas também em publicações como *Avé-Lallemant* (1860) e a revista *Archivo do Amazonas*), são notáveis as tradições orais dos povos Baniwa e Tukano sobre os líderes messiânicos, começando com Venâncio Kamiko (o chamado "Christu do Içana") em 1857, até os últimos messias no começo deste século. Entre os povos Tukano (Desana, Barasana), essas tradições têm a forma de genealogias, ou seja, histórias da continuidade da tradição, chamadas "O Canto da Cruz" (Buchillet e Galvão, s. d.), e dos líderes que ensinaram e pregaram a nova religião entre os Baniwa e Tukano.

Um artigo recente (Wright, 1992) compara as ideologias e políticas dos movimentos entre os Arawak e Tukano, mostrando que as diferenças ideológicas e políticas podem ser entendidas em termos de estruturas socioculturais preexistentes. Um trabalho recente de S. Hugh-Jones (s. d.) explora essa questão em

termos da dinâmica do xamanismo. Com a perda dos xamãs devido à política das missões no Uaupés, e os conflitos gerados pelos próprios movimentos, o fenômeno do messianismo também perdeu sua força entre praticamente todos os Tukano menos os grupos mais afastados das missões. Entre os Baniwa, a tradição milenarista continuaria até sua transformação em evangelismo na década de 1950 (Wright, no prelo). Ainda há muito a fazer, porém, sobre os movimentos Tukano do ponto de vista das fontes escritas e de uma reconstrução das suas dinâmicas sócio-políticas.



Um entalhe de madeira representando Venâncio "Christu" do Içana, fundador, entre os índios do alto rio Negro, da religião da Cruz, na metade do século XIX. Existem vários exemplares desses entalhes, de tamanhos diferentes, recolhidos na década de 1860. O da foto encontra-se no Museu do Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas, em Manaus.

### BORRACHA

Como o período dos descimentos, a época da borracha ainda não tem um estudo específico, embora existam numerosas tradições orais e um número razoável de documentos deixados por viajantes como Coudreau (1887), Stradelli (1890), MacCreigh (1926); missionários franciscanos (Colini, 1885) e salesianos, etnógrafos (Koch-Grünberg, 1909), comissões oficiais (Lopes de Souza, 1959; Nimuendaju, 1927, 1955); entre outros.

Sem dúvida, um dos elementos mais marcantes do período era a sua violência, tanto na exploração de mão-de-obra indígena como nas práticas abusivas dos seringalistas e militares contra os povos. Como no período de escravidão, as populações sofreram transformações profundas (demográficas e sociais), cujas dimensões ainda são pouco conhecidas.

### AS MISSÕES

O último período nos traz à época das monografias e estudos antropológicos modernos. O que ainda pode ser feito é uma história deta-

lhada das relações entre os povos Tukano e os salesianos do ponto de vista dos conflitos e das alianças com os missionários, e das novas identidades religiosas forjadas nas suas relações permanentes com o catolicismo, ou, para os Baniwa, o evangelismo protestante.<sup>7</sup>

Finalmente, deve-se mencionar uma série de estudos recentes de antropólogos sobre as representações do contato e as imagens do branco nas histórias indígenas (Hill, 1988; Chernela, 1988; Bidou, 1986; Hugh-Jones, 1988; Wright, no prelo). O que eles demonstram e interpretam são as diversas maneiras em que o homem branco e símbolos da sociedade ocidental foram incorporados e transformados nas mitologias, cosmologias e histórias orais. A questão fundamental para todas as sociedades do Noroeste é como manter as suas formas e estruturas de reprodução social e modos de ação dentro de uma situação histórica de contato permanente. Nesse sentido, a ação histórica, a sua relação com a situação de contato e a relação com seus processos internos de reprodução têm de ser entendidas como partes do mesmo processo.

### NOTAS

(1) Não considero em detalhe a história dos Manao, já que a complexidade das questões históricas sobre eles merece um capítulo separado.

(2) Códice n.º 1110, *Livro que há de servir na Alfândega do Pará, que vai numerando e rubricando e leva no fim seu encerramento feito por mim Alexandre Metello de Souza e Menezes*. Trata do registro de índios escravos e forros para os anos 1739-45, em dois volumes.

(3) Semelhante, possivelmente, aos Kalinago das ilhas Antilhas menores e costa norte do continente cuja língua e cultura, segundo diversos autores (ver, p. ex., S. Dreyfus, 1983-4), aparentavam uma síntese dos Karib e Arawak.

(4) Algo semelhante pode ser inferido dos estudos sobre as relações simbólicas entre os povos Tukano e Maku (ver Reid, 1979).

(5) Na metade do século XIX, os índios da região (Baré, Tukano, Baniwa), revoltados com o tratamento abusivo e a exploração de seu trabalho pelos regatões e

militares da região, e conscientes da longa história de abusos que tinham sofrido, se engajaram em movimentos político-religiosos liderados por vários profetas, principalmente provindos dos povos Arawak (Baniwa, Warekena), que buscavam libertar os índios da sua opressão e exploração. Adaptando crenças e práticas da religião tradicional, esses profetas forjaram uma nova religião que acabou tendo um grande e duradouro impacto entre os povos Tukano e Arawak durante toda a segunda metade do século XIX e início do XX. (6) N. Morey (1975) demonstra a existência em tempos pré-contatos de uma rede ampla de comércio, guerra e interdependência entre as sociedades dos llanos e o Orenoco. N. Arvelo & F. Morales (1981) sugerem a existência de um sistema semelhante para os povos Karib.

(7) Há documentação escrita e fotográfica (relatórios) no acervo da Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, em Belém, relativos às décadas de 1930 a 1960. Essa documentação forneceria subsídios para a história do contato entre os salesianos, equipes demarcatórias e índios.

