

DOI: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v14i24.609>***IDEOLOGIA E TRADIÇÃO DOS USUÁRIOS NA AMAZÔNIA COLONIAL******IDEOLOGY AND TRADITION OF DRUG USERS IN THE COLONIAL
AMAZONIA******IDEOLOGÍA Y TRADICIÓN DE LOS USUARIOS EN LA AMAZONIA COLONIAL******IDÉOLOGIE ET TRADITION DES USAGERS DANS L'AMAZONIE COLONIALE***

LUCAS ENDRIGO BRUNOZI AVELAR

Doutorando da FFLCH-USP

Professor da UERR

lucas.avelar@usp.com.br

Resumo: Neste texto procuramos indicar como os portadores de uma ideologia religiosa de origem medieval descreveram a embriaguez dos povos indígenas na Amazônia do século 18. Privilegamos o exame dos relatos contidos na obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, do jesuíta português João Daniel. Procuramos apontar as contradições e aproximações estabelecidas entre, de um lado, uma colonização fundada na produção e comércio de drogas e na tradição alimentar católica assentada no vinho e no pão, e, de outro, uma ideologia do abuso elaborada para dar conta da tradição indígena de ingestão de bebidas e substâncias extraídas da floresta.

Palavras-chave: Amazônia Colonial. Embriaguez. Drogas. Missionários.

Abstract: In this text, we seek to indicate how the bearers of a religious ideology of medieval origin described the drunkenness of the indigenous peoples in the 18th century Amazon. We privileged the analysis of the accounts of the work “*Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*” by the Portuguese Jesuit, João Daniel. Highlighting the contradictions and approximations established between, on the one hand, a colonization based on the production and commerce of drugs and Catholic food tradition based on wine and bread, and on the other hand, an ideology of abuse elaborated to account for the indigenous tradition of drinks ingestion and substances extracted from the forest.

Keywords: Colonial Amazon. Drunkenness. Drugs. Missionaries.

Resumen: En este texto buscamos señalar como los portadores de una ideología religiosa de origen medieval describieron la embriaguez de los pueblos indígenas en la Amazonia del siglo 18. Privilegamos el examen de los relatos contenidos en la obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, del jesuita portugués João Daniel. Apuntamos las contradicciones y aproximaciones establecidas entre, de un lado, una colonización fundada en la producción y comercio de drogas y en la tradición alimentar católica basada en el vino y en el pan, y, de otro, una ideología del abuso elaborada para dar cuenta de la tradición indígena de ingestión de bebidas y sustancias extraídas de la floresta.

Palabras clave: Amazonia Colonial. Embriaguez. Drogas. Misioneros.

Résumé: Dans ce texte, nous voulons étudier comment les missionnaires européens, porteurs d'une idéologie religieuse d'origine médiévale, ont décrit l'ivresse des peuples de l'Amazonie au

XVIII^{ème} siècle. Nous y analysons en particulier les récits contenus dans l'œuvre *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas* du jésuite portugais João Daniel. Nous y mettons en avant les tensions et les relations existant entre, d'une part, une entreprise de colonisation fondée sur la production et le commerce de drogues et sur la tradition alimentaire catholique dont la base était le pain et le vin et d'autre part, une idéologie de l'abus élaborée pour rendre compte de la tradition indigène de consommation de boissons et de substances extraites de la forêt.

Mots-clés: Amazonie Coloniale. Ivresse. Drogues. Missionnaires.

Desde os gregos da Antiguidade a representação da alteridade passava pela tradução do outro a partir do seu regime e conteúdo de ingestão de bebidas. François Hartog identifica que o vinho era considerado pelos gregos como “bebida de civilização” que podia fazer o bem (trazer longevidade) mas também fazer o mal (ser instrumento de dominação, servir para embriagar o oponente): “remédio ou veneno, segundo se saiba usá-lo ou não”¹. Por sua vez, os citas eram representados como selvagens porque bebiam em excesso o vinho puro, bebiam leite e comiam queijo. Os gregos atribuíram aos citas a reputação de serem um povo selvagem porque seus homens e mulheres tinham o hábito de embriagarem-se.² A associação entre embriaguez e selvageria aparece na origem da tradição ocidental de ingestão alcoólica.

Mas foi ao longo do período medieval que a embriaguez tornou-se pecado e o vinho junto com o pão assumiram “papel de singular centralidade nos ritos e no simbolismo cristão”³. Montanari ressalta que a partir do século 4º o cristianismo afirmara-se como culto oficial do Império Romano. E como nasceu e cresceu “num âmbito de civilização genuinamente mediterrâneo”, esta religião assumiu “como instrumentos de seu próprio culto” o pão e o vinho, que são a base material e ideológica da cultura greco-latina⁴. Alçados aos postos de “alimentos sagrados por excelência”, tais produtos contribuíram para a legitimação política e cultural dos povos que aderiram à fé cristã.⁵ Por seu turno, os povos do norte não aderentes eram bárbaros porque bebiam e comiam em excesso. A gula e a embriaguez eram sinais de virtude entre aqueles bebedores de cerveja. Já a simbolização do vinho e do pão inscreveu-se num modo de

¹O bom uso do vinho, nesse sentido, passaria pela verificação da virtude da temperança, praticada durante o simpósio onde os homens bebiam juntos sem perder o autocontrole. HARTOG, François. *O espelho de Herodoto: a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 186.

² Ibid., p. 188-192.

³ MONTANARI, Massimo. *Alimentazione e cultura nel Medioevo*. Roma: Laterza, s/d. p. 14.

⁴ Id. *A fome e a abundância*. Roma: Laterza, s/d. p. 29-30.

⁵ Foi o caso dos francos que favoreceram “a expansão do modelo alimentar romano-cristão na Europa do norte” ao compreenderem que isto lhes traria vantagens na conquista de territórios e sucesso frente aos adversários. Ibid., p. 32.

compreensão de mundo organizado a partir da louvação da virtude e da denúncia do vício⁶. Para conquistar a salvação o homem medieval precisava do socorro da Igreja, que praticava uma luta sem trégua contra os pecados do orgulho, da inveja, da ira, da preguiça, da avareza, da gula e da luxúria. Baschet explica que estes são pecados ditos capitais “porque se engendram uns aos outros e, sobretudo, porque cada um deles é o ponto de partida de ramificações que dão nascimento a numerosos pecados derivados”⁷. Este septenário dos pecados transformou-se ao longo da Idade Média no “ponto cardeal da pastoral cristã”.⁸

Na época moderna, a embriaguez do outro tornou-se inimiga da Santa Sé tanto no Velho quanto no Novo Mundo. Para a Europa, um exemplo é fornecido por Antônio Vieira⁹. Este “militante da Contra Reforma”¹⁰, no Sermão da Dominga Vigésima, de 1649, ataca Martinho Lutero e seu questionamento à Igreja romana acusando-o de beberrão inveterado. Lutero beberia vinho para suportar a tristeza e aflição por ter se rebelado contra Roma. E mais, aliciava seus discípulos oferecendo-lhes o fermentado, por isso, seria um apologista da bebida. Vieira desta forma banaliza os motivos da rebelião luterana, pretendendo descaracterizá-la. Acusa o protestante de fundador de seita herética (“heresiarca”). No entanto, devido à sua formação na Igreja Católica, Lutero teria tido uma crise de consciência desencadeada pelo ato herético de desrespeito, crise que fora resolvida pelo inebriamento por vinho. Deste modo, o vinho seria cúmplice da heresia. Nas palavras do próprio autor:

Reprovado o remédio de Pilatos contra os escrúpulos, que foi a água, qual será o que agora se segue? Estou certo que ninguém o imagina. É o do vinho. Pois o vinho remédio contra os escrúpulos? Sim. Lutero por uma causa e vingança tão leve como todos sabem, rebelou-se contra a Igreja, e fez-se não só herege, senão heresiarca. Mas como era grande Letrado, e fora criado em uma religião tão santa, eram

⁶ Segundo Jerome Baschet: “O enorme sucesso da moral dos vícios e virtudes liga-se ao fato de que ela oferece um discurso totalizante sobre o mundo ou, mais exatamente, um discurso sobre a ordem da sociedade conforme os critérios clericais. Ao mesmo tempo a dualidade moral é a justificativa fundamental da intervenção da Igreja na sociedade, que visa liberar os homens do pecado, protegê-los do mal e mantê-los no correto caminho que leva à salvação”. BASCHET, Jerome. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p. 375-376.

⁷ *Ibid.*, p. 377.

⁸ Esta praticava uma luta sem trégua para a salvação arvorando-se em tipologias de virtudes, sendo a mais importante a das sete virtudes: “quatro cardeais (prudência, justiça, temperança e força) e três virtudes teológicas (caridade, fé e esperança)”, que compõem o “septenário das virtudes”. Acresce-se ainda a humildade, “mãe de todas as virtudes”. *Ibid.*, p. 377.

⁹ VIEIRA, Antonio. *Sermões do Padre Antonio Vieira*. Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1692. Sermão 7. Acervo digitalizado da Biblioteca Brasileira da USP.

¹⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Antonio Vieira*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

também contínuos os escrúpulos, com que a consciência o acusava, e fortissimamente lhe batia e combatia a alma. **E que remédio tomava Lutero para se livrar da contínua bataria, da aflição e da tristeza, que naturalmente causam escrúpulos ainda nas mais depravadas e obstinadas consciências? O que fazia Lutero era fazer-se Calvino [...] Tinha sempre presto muito, e bom vinho, bebia valente, e alegremente, perturbava-se-lhe o juízo, e posto desta maneira fora de si, tinha paz consigo [grifo nosso] [...]**E porque os seus discípulos, e sequazes, como antigos filhos da Igreja Católica, também não podiam aquietar naquela nova doutrina, e padeciam os mesmos escrúpulos; diz o mesmo Autor, que quando recorriam a Lutero, com as suas dúvidas, ele os brindava logo, e com o mesmo antídoto lhes carregava juntamente, e aliviava o cérebro.¹¹

Segundo Jean Delumeau¹², os “regulamentos de vigilância ditados em países protestantes e católicos em uma mesma época” podiam ser comparados e, com isso, “se veria como reformadores morais opostos entre si tinham preocupações morais comuns”. Este seria o caso em relação aos excessos de álcool. Delumeau afirma ainda que “Lutero e Zuinglio, Calvino e Bullinger, Roma e Genebra iniciaram a luta contra o alcoolismo”¹³. Em todo caso, a explicação vieirista fora a de que a Reforma teria sido assegurada por uma espécie de embriaguez coletiva realizada pelos seguidores da nova seita. Alcoolismo era termo inexistente no século XVII, mas esta ideologia atravessou o Atlântico para se transformar num dos componentes da caracterização do outro que não pertencia à tradição ocidental e católica de ingestão etílica, seja ele cita, nórdico, protestante e, como veremos, ameríndios.

Antes, uma palavra sobre o conceito de ideologia que está no título deste artigo. Com o termo não estamos nos referindo apenas à mera ilusão de uma representação equivocada e distorcida da realidade social. Consideramos igualmente a “relação entre um enunciado e suas condições materiais de possibilidade” para acompanhar como certos discursos contribuíram para a constituição de interesses sociais.¹⁴ Inserido no terreno da luta política a crítica da ideologia pode contribuir para esclarecer processos e alterar a consciência política das pessoas.

Conforme já demonstrado por estudiosos do processo de colonização da América¹⁵, os argonautas das grandes navegações foram instruídos pela mentalidade

¹¹ VIEIRA, op. cit., p. 83-85.

¹² DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona: Editorial Labor S.A., 1967.

¹³ *Ibid.*, p. 267.

¹⁴ EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 1997. p. 193.

¹⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2002; SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

medieval cristã e prestaram-se a realizar no Novo Mundo projeções paradisíacas mas também afirmar crenças diabólicas e infernais¹⁶. Estas projeções traduziram-se numa estratégia de negação do outro, “portador de elementos subversivos ou detratores em relação à cultura europeia”¹⁷, legitimando, desta forma, a conquista e colonização do continente. É o que se verifica em descrição do Frei Laureano Montesdoca de la Cruz¹⁸, que viajou o alto Amazonas entre 1647 e 1650, imbuído da intenção de “procurar a conversão e remédio daquelas pobres almas”. Ao fazer referência à alcoolização coletiva dos indígenas por ele observados, o frei encontra nas bebedeiras a origem de todos os males, durante as quais os índios ficavam tão perigosos que podiam até se tornarem “parricidas” e “fratricidas”¹⁹. Meio século depois, Samuel Fritz²⁰ relata que o diabo era chamado com música às festas dos povos visitados, e a ele se ofertavam as bebidas e os enfermos para que os curasse em lugares apartados da aldeia em que residiam. Demonização da festividade dos indígenas, cujo veículo de contato com o demônio era a bebida.

Todavia, não foi somente a ingestão alcoólica que fez parte das observações dos missionários. Na primeira metade do século XVIII, o jesuíta português João Daniel²¹ informava que “alguns velhos também têm o seu cachimbo para se regalarem com o paricá, em lugar de tabaco”²². O padre lusitano tentou desqualificar este uso dos pajés afirmando que “semelhante ao récipe dos sopros é a masca ou fumo de tabaco, que outros usam e com que mais tabaqueiam, e deixam mais cachimbados aos doentes do

¹⁶ Precisamente para o estudo de tais projeções referentes ao “regime étlico” dos povos indígenas, ver: FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial*. 2004. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

¹⁷ BACCEGA, Marcus. América das Mirabillia: uma Idade Média ressignificada. *Revista Outros Tempos*, v. 5, n. 5, p. 130, 2008. Dossiê História da América.

¹⁸ Relato de frei Laureano Montesdoca de la Cruz, 1647-1650 em PORRO, Antonio (Org.). *As crônicas do Rio Amazonas*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 141.

¹⁹ Relato de frei Laureano Montesdoca de la Cruz, 1647-1650, op. cit.

²⁰ FREITAS, Renan (Org.). *O diário do padre Samuel Fritz*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas; Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

²¹ João Azevedo Fernandes foi quem iniciou a investigação sobre o modo como João Daniel descreveu os costumes étlicos dos povos indígenas na Amazônia. Fernandes compreende a obra do padre como parte daquilo que denominou como “discurso colonial”. FERNANDES, João Azevedo. Um tesouro étlico: bebidas, identidades e categorias sociais na Amazônia Portuguesa do século XVIII. *Revista de História Saeculum*, João Pessoa, n. 27, jul./dez. 2012.

²² DANIEL, João. *Tesouro Descoberto do Máximo Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, 2 volumes, Vol. I, p. 274. O jesuíta diferencia o tabaco do paricá: “Paricá é como o chamam outros o pau angico, é a última espécie ínfima de paus pintados [...] da sua fruta, que é miúda, torrada e moída, usa todos os índios por tabaco especial, que, dizem, os faz végetos, fortes, e vigorosos, e por isso o preferem ao tabaco ordinário, de que ordinariamente não usam”. DANIEL, op. cit., p. 478.

que os curam e saram”²³. Mais adiante acusa as atividades dos pajés de serem fingimentos e afirma que os efeitos de suas ações são contingências, “[...] ou, e é o mais certo, de ervas venenosas que alguns conhecem, e com que brindam aos outros, espremidas e conficionadas [sic] em bebidas”²⁴.

Por outro lado, estas lideranças indígenas tinham popularidade notória e suas práticas de cura e adivinhação foram recriadas dando origem a novos rituais no interior das atividades pastorais. Karl Heinz Arenz informa que não havia um antagonismo categórico entre missionários e pajés. Os primeiros respeitavam o saber tradicional e a atividade taumatúrgica dos segundos²⁵ e, mais, entre os indígenas “o trabalho de cura do pajé foi tão procurado quanto a benção do padre”²⁶. Ademais, o reconhecimento da tradição xamânica por parte dos missionários conviveu com a aceitação da eficácia dos medicamentos conhecidos por estes povos. O próprio Daniel admite:

[...] é certo que muitas vezes os doentes saram sem darem parte aos seus párcos; porque os mesmos doentes, não obstante o récipe dos seus pajés, se aplicam a si mesmos alguns remédios; e alguns bons, que já sabem como é um leite, a que chamam iapuí, o gengibre, a malagueta, e muitos outros.²⁷

Além de conhecerem os remédios, os indígenas observados por Daniel recusavam-se a revelar quais eram as árvores que detinham poderes medicinais. Como no caso de uma enferma que tinha os olhos inflamados e inchados e que não pôde ser salva pelo missionário. Um índio observou o caso, foi até o mato, colheu a raiz de um cipó e aplicou-lhe “aos olhos com tal eficácia de virtude, que no breve espaço de meia hora ficou sã a enferma”²⁸. Mas o índio “sigilista” não revelou o segredo da cura.

Mais à frente o jesuíta identifica que os indígenas tinham muitos dias solenes, “quais são o dia do nascimento de algum filho, dos seus noivados, casamentos, e muitos outros, para os quais preparam muito de antemão os guisados, e os vinhos,

²³ Ibid., p. 338.

²⁴ Ibid., p. 339.

²⁵ ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia Portuguesa (séculos XVII e XVIII). *Revista História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014.

²⁶ Ibid., p. 83.

²⁷ DANIEL, op. cit., Vol. I, p. 338. À frente afirma em tom depreciativo, mas mesmo assim admite que os pajés “são tão mestraços em as conhecer [as ervas medicinais] e dar que não necessitam ler os herbolários, nem consultar os boticários, que neste particular podem ser seus discípulos”. Ibid., p. 339.

²⁸ DANIEL, op. cit., p. 501.

provendo as iguaçabas, e adegas”²⁹. Mas isto não o impediu de representar a embriaguez como um sinal da incapacidade dos índios em resistir ao deus do vinho: “e depois que os primeiros, não podendo já resistir ao Baco que lhes berra nas tripas, cai um para aqui, e outro para ali, cessa por algumas horas, ou até à tarde a função [...] dura a festa enquanto duram os vinhos”³⁰. A ideologia cristã do abuso indígena articulando elementos da Antiguidade greco-latina com associações demonizantes advindas do imaginário medieval também aparece quando João Daniel relata uma festa da nação arapium, aldeada em uma missão às margens do rio Tapajós: “principiam as festas, crescem os júbilos com Baco pai da alegria, e Juno casamenteira, continuam as beberrias, e dançando nus, e caindo outros, e todos os mais esquinados, podem fazer lembrar o que irá no inferno”³¹.

Esta representação do transe indígena evoca outra passagem, quando o hesitante jesuíta ainda informa sobre o caráter festivo dos índios da mesma nação, que cometiam o “abuso de conservarem os ossos dos mortos”:

[...] têm vários predicados que os fazem merecedores das histórias. O primeiro é o festejarem muito a lua no primeiro dia em que aparece nova; não sei se por abuso, se por conservarem ainda alguma tal ou qual idolatria material do gentilismo. Segundo predicado é o abuso de conservarem os ossos dos mortos, que nas suas festas e beberrias costumam as velhas dar embebidos dos seus vinhos, desfeitos em pó.³²

Do ponto de vista do padre, o abuso então era atributo que não se restringia às “beberrias”. Ele se fazia presente em diferentes momentos. Entrevê-se mesmo assim a prática de aproximar os membros da comunidade indígena diante da morte.

Ao estudar os textos dos europeus que elaboraram representações sobre a Amazônia, Ana Pizarro³³ localiza a mesma construção no tocante às festas indígenas. Diante delas, o observador “não interroga, qualifica: estes índios são dados à embriaguez”³⁴. Dentre as figuras que aparecem nas crônicas estudadas por Pizarro, destaque para as guerreiras amazonas. Cruzando séculos, desde tempos imemoriais, as

²⁹ Ibid., p. 286.

³⁰ DANIEL, op. cit., Vol. I, p. 286.

³¹ Ibid., p. 363.

³² Ibid., p. 362.

³³ PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio. Imaginário e colonização*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

³⁴ Ibid., p. 61. Conforme esta autora, “o discurso construído pelo viajante, que descobre a Amazônia aos olhos europeus, é, assim, enquadrado num imaginário que provém, por uma parte, da Idade Média e do obscurantismo inquisitorial, e, por outra, de conteúdos míticos que o Renascimento resgatava das fantasias da Antiguidade greco-latina”. PIZARRO, op. cit., p. 68.

festas destas rainhas da floresta são descritas da seguinte forma por Walter Raleigh: “Durante um mês festejam, dança, bebem abundantemente de seus vinhos; quando a lua desaparece, regressam a suas próprias províncias”³⁵. Uma imagem frequentemente associada às amazonas é a do Eldorado. A descrição da sede deste império na cidade de Manoa informa que depois de soprarem sobre corpos nus o ouro “reduzido a fino pó”, “eles sentam para beber em grupo de vinte a cem e continuam bebendo durante seis a sete dias”³⁶. Fernando Ozorio de Almeida refere que os fermentados estavam presentes na “‘revolução cognitiva’ que o ser humano atravessou nos últimos trinta mil anos, como as pinturas rupestres criadas durante o Paleolítico Superior europeu ou pelos primeiros paleoíndios americanos”³⁷. A presença dos fermentados na região é mesmo imemorial.

Importante reiterar que identificar a ideologia do abuso indígena não significa que estamos insistindo na absoluta subsunção dos ameríndios ao cristianismo. Ao contrário, as modificações socioculturais da vida ameríndia “parecem secundárias ao menos até o estabelecimento da atividade civilizatória como prioridade da missionação a partir da segunda metade do século XVIII”. Karl Heinz Arenz alerta que, embora o discurso missionário insista no combate à idolatria e à poligamia dos índios, “averigua-se nas entrelinhas a impossibilidade de aplicar à risca esta exigência”³⁸. O autor reporta-se a Cristina Pompa, para quem, no contato, o que ocorreu foi antes a construção de um “universo simbólico compartilhado” e a “reconstrução de uma nova hierarquia de relações sociais e de poder”³⁹. Diante de uma descrição de Vieira sobre um pajé em estado de êxtase, Heinz sugere que os xamãs podem ter se apropriado de “gestos e fórmulas próprias da missa e confissão, além de lançar mão do conceito abstrato de salvação, onipresente nos discursos homilético e catequético, mas desconhecido na cosmovisão xamânica”⁴⁰.

Todavia, isto não impediu que João Daniel fizesse uma lista de três vícios a que eram acometidos “os índios da América vivendo sem lei ou à lei da natureza, e como feras do mato”. São eles: “1º o da carne, 2º o das vinhaças e beberrias. 3º posto

³⁵ *Ibid.*, p. 75.

³⁶ *Ibid.*, p. 81.

³⁷ ALMEIDA, Fernando Ozorio de. A arqueologia dos fermentados: a ética história dos Tupi-Guarani. *Revista Estudos Avançados*, v. 29, n. 83, p. 88-89, 2005.

³⁸ ARENZ, op. cit., p. 70.

³⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 78.

que não tão universal é o comerem carne humana, em que algumas nações se mostram mais feras que as mesmas feras”⁴¹. Talvez não seja exagerado compreender esta trinca de pecados como projeções respectivamente da luxúria, da gula e da ira. Em todo caso, além de animalizar os indígenas, Daniel considerava o primeiro pecado como o maior de todos e, por isso, louvava a “lei de pena de morte pelo adultério”⁴² que se encontrava em algumas nações de índios. A criação de um universo compartilhado entre os missionários e indígenas não impediu o padre de defender o sacramento do casamento a este ponto. E acerca do terceiro vício, a antropofagia, Daniel vinculou-a ao moco-roró, fermentado de mandioca produzido na região. Esta bebida seria “o chá com que digerem estas fartadelas de lobo”, “e assim o bebem sem medida, também comem sem peso. Brutos na vida, brutos no comer e beber, em tudo, e por tudo brutos!”⁴³. Além de reiterar a animalização do ato associando-o à voracidade dos lobos, o jesuíta descreve um festim onde se come e se bebe “sem medida”. Tanto a ingestão de carne humana como a ingestão do fermentado de mandioca eram antes interdições alimentares que deveriam ser estabelecidas para se conter a desmedida.

Precisamente sobre o consumo do moco-roró (o segundo vício da lista), Daniel o descreveu como um “vício originário”:

E não há festa, nem banquete, nem comédias, e o principal agente dos festins; e não bebem só por debicar e provar com regra, ou medida, mas até não poderem, ou até caírem: e são tão brutos na vida como mestres neste ofício. [...] Fazem estas suas vinhaças, a que chamam moco-roró, da mesma farinha de pau; e mais gasto tem a farinha no moco-roró, do que no pão que comem.⁴⁴

A brutalidade então se expressaria porque preferiam os índios o líquido fermentado da mandioca em vez do alimento sólido que dela poderia ser feito. Eram pecadores porque abdicavam do pão. O abuso dos brutos, portanto, manifestava-se na medida em que usavam a mandioca como matéria-prima para produção de bebida alcoólica em vez de algo que reportasse à tradição alimentar europeia. Os jesuítas

⁴¹ DANIEL, op. cit., Vol. I, p. 281. Em outro trecho, Daniel descreve o ato antropofágico da seguinte forma: “Morrem por um bocado de carne humana as nações que tem este abuso: lançam-se a ela, como gatos e bofes, e como cães a um osso, meio assada, e meio crua; e ainda vermelha, com o sangue a tiram das brasas, sem que para isso lhes seja necessário valerem-se da mão do gato, por lhe tirar o desejo de a comer o medo de se escaldarem: e quando têm estas funções, tomam barrigadas de lobos, aos quais se parecem na voracidade”. DANIEL, op. cit., Vol. I, p. 308-309.

⁴² DANIEL, op. cit., Vol. I, p. 283.

⁴³ Ibid., p. 308-309.

⁴⁴ Ibid., p. 285.

insistiam em acabar com tais bebedeiras porque importava quebrar os momentos de criação e fortalecimento das “redes existentes entre os grupos”. Almeida acrescenta uma consequência para os Tupi-Guarani: eles voltaram a beber água, perdendo os benefícios vitamínicos dos fermentados e ficando expostos não só às impurezas contidas em seus dejetos, mas também a um coquetel de doenças europeias que a água transmitia⁴⁵. Acima de tudo, as bebedeiras estavam ligadas à memória. Segundo Almeida, o excesso alcoólico, “combinado à exaustiva repetição de danças e cantos dias a fio, proporciona condições de alteração de consciência para o diálogo com os antepassados”⁴⁶. Este autor recorre a Renato Sztutman e a Eduardo Viveiros de Castro para os quais o ritual alcoólico (e antropofágico) era “momento de abertura com relação ao ‘outro’ e ao mundo, uma vez que é nele que se diluem as fronteiras que separam categorias como as que existem entre o eu e o outro, um parente e um estrangeiro, um humano e um não humano”⁴⁷.

João Daniel, entretanto, compreendeu que o abuso da ingestão do fermentado levaria a outro pecado, o da vingança (a ira):

[...] de modo ordinário rematam estes festins nos efeitos e desgraças da bebedice, que são bulhas, pancadas, feridas, e mortes; uns, porque tem inimigos, e alterando-se com o Baco a cólera, desabafam em vinganças; outros, porque por bêbados não sabem o que fazem; estes por se quererem mostrar valentes, e aqueles por alguma raiva.⁴⁸

Em outro trecho, o autor explicita: “um dos efeitos da bebedice é a vingança”, considerada uma paixão dominante entre os “tapuias”. Se eles não podem vingar-se “às claras”, “o fazem dissimuladamente já nas beberronias, e já nos brindes que fazem, em que usam de refinados venenos, em que também são mestraços, uns de ervas, outros de frutas, arbustos e árvores”⁴⁹. O conhecimento indígena da flora amazônica aparece aos olhos do missionário como recurso para a realização de vingança por meio de envenenamento. Na sequência, Daniel informa que os missionários estavam

⁴⁵ ALMEIDA, op. cit., p. 95.

⁴⁶ Ibid., p. 94.

⁴⁷ Na sequência do excerto, lemos: “O ápice dessa busca pela alteridade e atemporalidade ocorreria em uma série de enunciados litúrgicos, quando o prisioneiro a ser morto e devorado declara já ter comido muitos parentes de seus algozes e que será vingado”. Ibid., p. 94.

⁴⁸ DANIEL, op. cit., Vol. I, p. 289.

⁴⁹ DANIEL, op. cit., Vol. I, p. 290.

tentando proibir tais festas para evitar mais problemas entre os indígenas. Por isso, exclama: “fora beberrias! fora bêbados! e fora bulhas!”⁵⁰

Em suma, aos olhos do europeu que “tendia a relacionar tudo com seus próprios costumes”⁵¹, o termo embriaguez era mobilizado não apenas para se referir às bebidas e seus efeitos nos seres humanos, como quando La Condamine relata que os omáguas conseguem “por seus próprios meios, proporcionar-se uma embriaguez que dura 24 horas, durante a qual têm visões muito estranhas”⁵². O termo aparecia também descrevendo uma forma de pesca indígena nas regiões atravessadas pelo rio Amazonas. Nas palavras deste viajante francês, “encontram-se várias espécies de plantas diferentes das que são conhecidas na Europa, e cujas folhas ou raízes, lançadas na água, têm propriedade de embriagar o peixe”⁵³.

De maneira esquemática vale diferenciar dois tipos de violência associados à embriaguez indígena proveniente da ingestão de psicoativos. Uma delas era tolerável e estava prevista na própria organização interna de certos povos. Para os tupinambá, Maria Betânia Albuquerque⁵⁴ lembra que a embriaguez participava de festas, casamentos, funerais, pajelança, mutirões, antropofagia e de locais de decisão política. Era parte da vida social e funcionava como uma espécie de “passe livre” que permitia a transgressão isenta de punições. Nela, algumas iniciativas consideradas delituosas eram toleradas, como brigas entre guerreiros da mesma tribo e ateamento de fogo às malocas. Pelo contrário, os indivíduos que cometiam o maior número de ‘desatinos’ subiam nas estimativas e na consideração dos companheiros, dotando este estado permissivo da importante função de conservar o equilíbrio psíquico dos indígenas. Albuquerque insiste no caráter pedagógico das beberagens enquanto espaços de transmissão de valores, perpetuação da tradição e promoção da resistência.⁵⁵

Outro tipo de violência associado à embriaguez foi aquele que resultou da alteração do regime étlico destes povos. Em decorrência do processo de colonização (novas formas de exploração do trabalho, aldeamentos, catequese etc.), aquelas

⁵⁰ DANIEL, op. cit., Vol. I, p. 290.

⁵¹ LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem pelo Amazonas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 64.

⁵² *Ibid.*, p. 64.

⁵³ *Idem*, p. 100.

⁵⁴ ALBUQUERQUE, Maria Betânia de. *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil Colonial*. Belém: FCPTN, 2012.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 156.

populações foram inseridas em circunstâncias que forneceram as condições para usos problemáticos. Componente disso foi o próprio modo de disseminação da bebida que contribuiu para aumentar a exploração dos indígenas na região. João Daniel fornece pista sobre a relação que os portugueses estabeleceram com os índios no mundo do trabalho. Valendo-se da oferta de aguardente para a troca por alimentos como a farinha de mandioca ele chega a recomendar que os brancos levassem a bebida em suas missões para a aquisição do mantimento.⁵⁶ O jesuíta sugeria inclusive que se fizesse aguardente da casca de laranjas encontradas na floresta porque estas últimas “tem vários préstimos medicinais, dos quais não é menor o ser remédio preservativo contra os ares maus”. Dentre os motivos para isso, Daniel acreditava que assim se poupariam os canaviais para o açúcar.⁵⁷ Portanto, para proteger o canavial, servir como medicamento e como moeda de troca por comida, eis os argumentos apresentados pelo padre em defesa da produção de aguardente. A esta altura podemos sublinhar o aparente paradoxo de uma Igreja que prometia combater os excessos de alcoolização ao mesmo tempo em que estimulava a produção e consumo de aguardente.

Ao examinar o conteúdo da prática missionária na região na primeira metade do XVIII, Camila Loureiro Dias discrimina duas atividades que deveriam mediar a relação com os índios: vestir e presentear com ferramentas e drogas⁵⁸. Dias ressalta que para dominar os índios, os missionários pareciam privilegiar o estabelecimento de relações de amizade (por meio da oferta de presentes), além de promessas de proteção e, por fim, demonstração de força. Nas palavras desta autora, “a prática evangelizadora assumia um papel fundamental. Ela era, primeiro, de convencimento e em seguida de sujeição”⁵⁹.

Alinhado a isto, Daniel nos informa de outra função da bebida que “é tanta no Amazonas, como são na Europa os vinhos”⁶⁰ – outra associação entre vinho e aguardente aparece quando o autor afirma que a aguardente é o “vinho usual daquelas

⁵⁶ DANIEL, op. cit., Vol. I, p. 290.

⁵⁷ Ibid., p. 468.

⁵⁸ DIAS, Camila Loureiro. *Civilidade, cultura e comércio: os princípios fundamentais da política indigenista na Amazônia (1614-1757)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. p. 112 e seguintes.

⁵⁹ Ibid., p. 116.

⁶⁰ Ibid., p. 525

terras”⁶¹. João Daniel discrimina a existência de três tipos delas. Ao se referir à aguardente feita de cana de açúcar afirma:

[...] os índios são tão perdidos por ela, que [...] não há droga de mais estimação para eles do que é contrato de aguardente; daqui vem o grande negócio que com eles fazem os brancos como esta bebida, porque com ela têm deles quanto querem; e se os brancos põem de parte as consequências, com uma frasqueira enchem um barco de outras drogas.⁶²

Portanto, o “vinho da terra”⁶³ aparece também sendo ofertado para arregimentar o trabalho de coleta de drogas. As outras duas são a aguardente de beiju ou de farinha e a aguardente de caju. A produção destas bebidas era negócio lucrativo porque aqueles lugares, aos olhos do padre, “têm corjas de muito e grandes bêbedos”⁶⁴. E, por isso, a Coroa precisava conceder privilégios aos senhores de engenho para que eles produzissem açúcar. Caso contrário, “todos se exporiam na fatura de aguardente”⁶⁵.

Como se observa, junto com a produção de ideologia a contribuição da Igreja para a colonização da região amazônica se estendeu também para o campo da organização da produção. Alinhada com os interesses da Coroa lusitana até sua expulsão em 1759, durante o século XVII até a primeira metade do XVIII ela se empenhou na proibição do cativo ameríndio e na garantia do engate da região nas malhas do tráfico negreiro. A partir de 1686 os jesuítas assumem por completo a administração temporal das populações nativas⁶⁶ e administrar a área significava inclusive inseri-la nas redes coloniais do comércio de drogas. Para isso, o “missionário fazendeiro” tornou-se um administrador de fazendas de açúcar e aguardente, cereais,

⁶¹ DANIEL, João. *Tesouro Descoberto do Máximo Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, 2 volumes, Vol. II, p. 42.

⁶² João Azevedo Fernandes também chama a atenção para este trecho da obra do jesuíta ao afirmar que: “João Daniel também aponta para o enorme impacto da aguardente sobre as populações indígenas da Amazônia, ao descrever como os nativos (“tão perdidos por ela”) tornavam-se alvos fáceis dos comerciantes luso-brasileiros, que “com uma frasqueira” enchem os barcos de drogas do sertão muito mais valiosas”. FERNANDES, op. cit., p. 47.

⁶³ Outra designação atribuída à aguardente de cana. DANIEL, op. cit., Vol. II, p. 42.

⁶⁴ DANIEL, op. cit., Vol. II, p. 42.

⁶⁵ Ibid., p. 42. Chamboleyron observa a ambiguidade da Coroa no tocante à permissão ou proibição da produção do destilado. Como não era produto que seria enviado à África para a troca por escravos, sua produção poderia ameaçar a produção exportadora de açúcar. De outra parte, o destilado tornava-se importante para as finanças reais e para o domínio português da região. CHAMBOLEYRON, op. cit., p. 139 e seguintes.

⁶⁶ A fim de acalmar os ânimos dos colonos após a revolta de Beckman, a Coroa publica regimento em que confia a totalidade do controle jesuítico sobre os povos indígenas. ALENCASTRO, op. cit., p. 142.

frutas e legumes.⁶⁷ Os jesuítas foram responsáveis por organizar a coleta das “drogas do sertão”⁶⁸ e por gerir a produção de outros alimentos e drogas. Vale lembrar que esta produção servia tanto para a exportação quanto para o abastecimento da colônia. Serafim Leite elege como os mais úteis gêneros da terra que nasciam às margens do rio Amazonas a mandioca, o algodão, o tabaco, o arroz, a baunilha, as raízes aromáticas, o azeite de copaíba e de andiroba, o mel de pau, a borracha e castanha da terra, courama, tintas de urucu, plumagens de aves e pássaros raros, salsaparrilha, cravo e cacau: são justamente estes produtos que constituíam o comércio das “drogas do sertão”. Delas,

[...] todas utilizavam os jesuítas e algumas começaram eles a cultivá-las nas suas próprias fazendas, mandando vir outras do Oriente, ou utilizando as que já tinham vindo do sul ou chegavam de Caiena ou de Portugal. Os Jesuítas plantaram em grande escala cana-de-açúcar, café, milho, gergelim, favas, feijão carrapato, melancias, melões e todos os legumes de Portugal e da terra, assim como frutas, bananas, biribas, abacaxis, mamões, cajus, laranjas (incluindo as da China) e jacas da Índia, que eles próprios introduziram no Brasil. De alguns produtos da terra e seu aproveitamento, qualidades e preparo, dão também notícia pormenorizada, como por exemplo o guaraná.⁶⁹

Os jesuítas também levaram a canela e o café, ambos na primeira metade do XVIII. Para além do que estava sob a gestão destes agentes havia toda uma riqueza de elementos na região que ainda hoje abriga mais da metade do patrimônio biológico do mundo⁷⁰. Dentre as bebidas, podemos indicar algumas delas como o “vinho de açai” (Euterpe Oleracea), “bebida de notável consumo entre os índios”; “vinho de bacaba”; “vinho de patauí”; “vinho de murity”; “vinho de tucumã”, que é “bebida amarela e adocicada, muito apreciada na cidade do Pará e vendida nas ruas pelas mulheres negras”⁷¹; “vinho de mocajá”, bebida “que pode ser tomada simples ou engrossada com arroz, farinha de trigo ou mandioca, para ficar mais substancial”⁷²; “vinho de murutim”. Todas elas podem ser “ingeridas simples” ou engrossadas com farinha e faziam parte da dieta cotidiana. “Vinho” é o termo que, por antonomásia, o viajante utilizou para se referir à aguardente e às variedades de bebidas não fermentadas observadas na região.

⁶⁷ LEITE, S. J. Serafim. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil*. Rio de Janeiro, 1953. p. 75 apud SALLES, Vicente. *Rapsódia Amazônica de João Daniel em Tesouro Máximo do Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. p. 21.

⁶⁸ É o que se observa no artigo 14 do Regimento das Missões.

⁶⁹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006. p. 62.

⁷⁰ PIZARRO, op. cit., p. 26.

⁷¹ *Ibid.*, p. 239.

⁷² *Ibid.*, p. 240.

Acrescente-se a isso bebidas produzidas a partir do mel, de seivas vegetais e da insalivação. Vale destacar que o trabalho de coleta e preparação de todo este material era realizado pelas mulheres, que também plantavam, colhiam e transportavam a mandioca – além de prepararem o beiju, a farinha, a tapioca e toda uma lista de alimentos derivados deste tubérculo⁷³. Fernando Ozório de Almeida acrescenta que ao controlar o fluxo de bebidas as mulheres podiam “participar e influenciar em importantes decisões políticas”⁷⁴.

Diante desta riqueza a Igreja selecionou, concedeu e negociou com os povos da região. E o lucro advindo do comércio destes produtos forneceu suporte material para a difusão da fé cristã naquele território. O trabalho de evangelização caracterizava-se pela “adaptação das concepções de vida e de cultura do europeu aos povos dominados”⁷⁵. Dentre outras coisas, isto implicava na tradução das línguas nativas a fim de se descobrir formas de intervenção – por isso os jesuítas contribuíram para “desbabelizar” o mundo⁷⁶. Para atrair os indígenas, os missionários na Amazônia utilizavam-se de danças, músicas (de maracás e taquaras para órgãos e flautas) e oferta abundante de alimentos⁷⁷. E interferiram na dieta dos nativos. Alencastro conta-nos que franciscanos e jesuítas polemizavam na Amazônia “para saber se tracajá era mesmo peixe ou bicho, a fim de determinar se os tapuias que os comiam na Quaresma incorriam ou não em pecado mortal”⁷⁸. Raminelli aponta que missionários, cronistas e viajantes debatiam a mandioca: era um alimento cristão, mas as raízes do vegetal também poderiam levar os indígenas “às borracheiras, aos desregramentos, ao aniquilamento dos princípios cristãos, desvirtuavam a conversão e deixavam, segundo os missionários, as almas dispostas a ouvir a voz do ‘senhor de todos os males’”⁷⁹. Desta forma, os religiosos esforçavam-se em cristianizar as ingestões das populações nativas. Portanto, a intervenção nas comunidades indígenas legitimada pela

⁷³ Ibid., p. 96.

⁷⁴ ALMEIDA, op. cit., p. 93.

⁷⁵ DANIEL, op. cit., Vol. II, p. 28.

⁷⁶ ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

⁷⁷ DANIEL, op. cit., p. 28.

⁷⁸ ALENCASTRO, op. cit., p. 24.

⁷⁹ Ronald Raminelli. *Da etiqueta canibal: beber antes de comer*. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 32.

demonização das tradições ameríndias foi, de fato, parte da investida para integração destes povos nas malhas da empresa colonial.

Uma das respostas a isto foi o desenvolvimento de uma espécie de “resistência cultural pelos hábitos alimentares”⁸⁰, expressa na insistência da ingestão de preparados não só como açaí que era alvo de preconceito até há pouco⁸¹, mas também do tacacá que, conforme Daniel, “é uma pouca de água engrossada ao fogo com a farinha carimã, e com seus raios de tucupi, e picante da malagueta: e dos índios a aprenderam também os brancos, que já hoje usam desta bebida por acepipe”⁸².

Outra manifestação de resistência foi a diminuição deliberada do ritmo de trabalho. Algo que as autoridades lusitanas interpretavam como causada pelas “beberarias” que agravavam a vida ociosa dos índios. João Alves Souza Junior localiza relatos nos quais os colonos do Grão-Pará e Maranhão afirmavam que “a ociosidade natural dos índios, na percepção portuguesa, que os tornava não afeitos ao trabalho, era agravada pelo modo vicioso com que passavam sua vida, ‘ocupando-se em furtar seja de quem for’, e furtando mulheres para viverem concubinados, e ebriados com as contínuas agoas ardentes”⁸³. A embriaguez indígena aparece neste caso vinculada ao furto e à atividade sexual. A preguiça, vale lembrar, era um dos sete pecados capitais contra os quais lutavam os missionários. Nesse sentido, tal ideologia religiosa parecia ser veiculada não apenas pelos agentes diretamente vinculados à Igreja.⁸⁴ De todo modo, a alcoolização indígena aparece como causa tanto de excessos quanto de ausências.

Vale referir que estamos considerando a produção e o comércio de drogas como os grandes impulsionadores da economia capitalista desde o século dos Descobrimentos. A “revolução psicoativa” incrementou sobremaneira a disponibilidade de alteradores de percepção na época moderna graças à expansão da produção e oferta

⁸⁰ SALLES, Vicente. *Apresentação: Rapsódia Amazônica de João Daniel*, p. 11-35. In João Daniel. DANIEL, João. *Tesouro Descoberto do Máximo Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, 2 volumes, Vol. I, p. 32.

⁸¹ Sobre a lenda do açaí, ver: <https://www.xapuri.info/cultura/mitoselendas/a-lenda-do-acai/>

⁸² DANIEL, op. cit., Vol. I, p. 295 apud SALLES, op. cit., p. 32.

⁸³ Ibid., p. 283 e segs. A produção e o consumo de aguardente estavam generalizados no século XVIII na Amazônia. Ela se tornou moeda de troca corrente na região, por isso, os senhores começaram a privilegiá-la ao invés da produção de açúcar. O Diretório pombalino proibiu sua fabricação, dentre outras razões, para racionalizar o trabalho dos índios. SAMPAIO, Patrícia. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia*. Manaus: EdUA, 2011. p. 187 e segs.

⁸⁴ Para Fernandes, “Daniel também se inscreve no discurso típico do século XVIII, que percebe a ‘preguiça’ como marca do caráter de nativos e de colonos, o que o aproxima dos textos de inspiração pombalina e civilizatória”. FERNANDES, op. cit., p. 47.

em larga escala de substâncias nas diferentes partes do mundo⁸⁵. Desta perspectiva, a colonização da América contribuiu para saciar a “fome psíquica” dos europeus. Algo que fora percebido pelo Caio Prado Júnior, uma vez que o “sentido da colonização” compreende nossa inserção no plano mundial como uma sociedade organizada para o fornecimento de drogas.⁸⁶

Este processo foi intensificado a partir do final do XVII quando ocorre uma migração de capitais portugueses do Oriente para a América. Com isso, a Coroa lusitana tentou transferir para estas bandas o cultivo das drogas asiáticas. O Grão-Pará e Maranhão foram transformados em regiões produtoras de cacau, achite, aguardente, tabaco e, sobretudo, cravo – cada uma dessas culturas com uma trajetória específica. Inspirada pela experiência do Estado do Brasil, a produção de açúcar foi constantemente incentivada pela Coroa. Enquanto o tabaco teve pouca importância (devido à concorrência da Bahia), o cacau obteve sucesso porque acompanhou “um movimento mais geral na Europa de assimilação do chocolate”⁸⁷. Graças a este incremento de capital, ao logo do XVIII desenvolveu-se também no vale amazônico o cultivo de salsa, anil e copaíba. No final do século, Alexandre Rodrigues Ferreira informa sobre o estímulo ao cultivo de “linho cânhamo” por meio da distribuição de sementes para colonos cultivarem a planta: “a semente do linho cânhamo se plantou em todas as partes por onde foi rateada”, no entanto, “em nenhuma delas produziu coisa alguma”⁸⁸. Realizados pelos indígenas, tanto o trabalho de coleta quanto o de plantação destes gêneros compuseram os fatores que contribuíram para aumentar a mortalidade dos povos nativos da região.⁸⁹

⁸⁵ COURTWRIGHT, David. *Forces of habit*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. p. 6.

⁸⁶ Nas conhecidas palavras do autor: “a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais complexa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu [...] se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamantes; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais que isto. PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1945. p. 25-26.

⁸⁷ CHAMBOLEYRON, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)*. Belém: Ed. Açaí, 2010. p. 156. Fazendo ressalva de possível exagero, mais à frente o autor cita José Ubiratán Rosário para quem teria ocorrido a “configuração de um processo civilizatório” ligado ao desenvolvimento econômico desse produto (o cacau) na região amazônica ao longo do século XVIII (processo que o autor compara ao do ouro nas Minas Gerais). *Ibid.*, p. 169.

⁸⁸ FERREIRA, op. cit., p. 271.

⁸⁹ ALENCASTRO, op. cit., p. 140 e segs. Chamboleyron ajunta que por isso aumentou-se a pressão para a importação de africanos escravizados, o que também interessava à Coroa que auferia rendas no trato negreiro. CHAMBOLEYRON, op. cit. p. 132 e seguintes.

Sobre a discussão das potencialidades de exploração econômica da região, Daniel sugere ainda que o cultivo da maniva era “a causa da pobreza no Amazonas”⁹⁰. Havia pobreza e mendigos na região não por falta de terras “mas só pela falta do verdadeiro cultivo nas searas, e do uso da farinha-de-pau”. Este cultivo era costume do “brutal viver dos rústicos”, os índios. E mais, “nunca aqueles habitantes, e suas povoações serão ricos, nem fartos, enquanto não o desterrarem das suas terras, e introduzirem em seu lugar as sementeiras da Europa, e mais mundo”. Tais searas a que o autor propõe substituir o plantio da mandioca são o milho e, sobretudo, o trigo, “para o bem dos moradores, e aumento do estado”⁹¹. Ideologia que evoca o elogio ao cultivo da matéria-prima do pão como sendo capaz de retirar os índios da rusticidade⁹².

Sem pretender reduzir a atuação da Igreja no processo de colonização da Amazônia, procuramos apontar basicamente dois movimentos aparentemente contraditórios, porém, correlatos. De uma parte, levar aos trópicos uma ideologia da embriaguez para demonizar a alcoolização indígena e, como isso, fundar o poder missionário sobre os costumes dos habitantes da terra. Corrigir os hábitos usuários para transformar os índios em força de trabalho confiável e disciplinada, que não se perde no produto que eles mesmos seriam convocados a coletar e fabricar. De outra, organizar a atividade extrativista e de cultivo de produtos atraentes para o mercado de alimentos e de psicoativos. Integrar a região amazônica nas redes internas e externas da exploração colonial.

Neste processo os povos indígenas desenvolveram diferentes formas de proteção. A insistência na ingestão de certos alimentos e na conservação de suas experiências de alteração de percepção vinculadas às festas, religião, práticas de cura, etc., compôs o que talvez possamos compreender como uma tradição de usuários⁹³. Não

⁹⁰DANIEL, op. cit., Vol. II, p. 191 e seguintes.

⁹¹DANIEL, op. cit., Vol. II, p. 172.

⁹²Mesmo do ponto de vista nutricional a versão líquida de alimentos produzidos à base de trigo, arroz, mandioca, sorgo e batata contém mais vitamina B, por exemplo, do que a versão sólida produzida à base destes grãos e tubérculos. ALMEIDA, op. cit., p 89.

⁹³ Com esta expressão temos em conta o que Walter Benjamin denominou por “tradição dos oprimidos”. Ao elaborar seu conceito original de história que questiona a ideologia do progresso, o filósofo alemão pretendeu lançar luz à histórica luta entre os opressores e oprimidos, cujo resultado predominante é a violência e a barbárie contra as vítimas da exploração em suas diferentes formas. Para Benjamin, esta tradição deve ser resgatada da história oficial que narra o “cortejo triunfal dos vencedores” e tornar-se fonte de inspiração para a ação e revolta ativa no tempo presente. Tradição que não é composta apenas pela luta da classe operária e sim pela resistência de todas as vítimas do passado – todos que tombaram merecem rememoração e aqueles que de alguma forma foram vitimados por seus costumes e suas

uma tradição inventada que veio de cima, mas uma resposta material ao avanço da catequese, por meio da manutenção de práticas alimentares e de usos de alteradores de percepção em contextos avessos ao cristianismo. Uma tradição que todavia incorporou a própria aguardente bem como elementos cristãos, como foi o caso do pajé citado por Vieira.

Deste ponto de vista a história das drogas na Amazônia pode revelar não apenas aspectos da colonização lusitana da floresta mas também pode informar sobre a dimensão temporal da experiência indígena que se organizou em torno do uso de seus alimentos, bebidas e drogas. Em meio ao esforço catequético e à montagem da economia colonial, os diferentes povos indígenas conservaram sua tradição oprimida de usuários, suporte de valores alheios à “paixão pela mercadoria” que acumula objetos para empilhá-los ao infinito⁹⁴. Tradição que persiste até hoje graças a xamãs como Davi Kopenawa, conhecedor do poder da *yãkoana*⁹⁵ e para quem “nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta: suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores e frutos. Não são as mercadorias!”⁹⁶

formas de alteração da percepção fazem parte deste todo. LOWY, Michael. *Aviso de incêndio: uma leitura das Teses sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo, 2005.

⁹⁴KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. Paixão pela mercadoria. In: _____. *A queda do céu: palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Cia das Letras, 2015. p. 413.

⁹⁵ Pó psicoativo utilizado nos rituais xamânicos dos Yanomami.

⁹⁶ KOPENAWA; ALBERT, op. cit., p. 410.