

**AS CRÔNICAS JESUÍTICAS E A HISTÓRIA
INDÍGENA NO MÉDIO AMAZONAS NOS
SÉCULOS XVII e XVIII: OS
TUPINAMBARANAS**

Marcel Mano¹
marcelmano@ufu.br

As crônicas jesuíticas e a história indígena

A região que se estende ao sul do curso médio do rio Amazonas, entre os rios Madeira e Tapajós, foi desde sempre considerada eminentemente Tupi (GALVÃO, 1979, p. 206, LOUKOTKA, 1968, p. 111). No entanto, apesar dessa aparente homogeneidade, o quadro que a etnografia moderna retrata pode ser em parte o resultado histórico da situação colonial. Embora os relatos dos primeiros cronistas e as narrativas da ação jesuítica no médio Amazonas durante os séculos XVII e XVIII tenham pouco valor etnográfico, eles nos apresentam ao menos três elementos importantes para uma história dos índios na região que indicam a necessidade de relativizar essa homogeneidade. Entre eles estão as descrições

¹ Doutor em Antropologia, é docente e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

de um mosaico de povos culturalmente distintos; indicações de processos intertribais contínuos de dominações e alianças; e, com o contato interétnico², o aldeamento de grupos indígenas diferentes em uma mesma missão.

Com base nessas evidências iniciais é possível propor que num cenário multiétnico inicial atuou um processo de homogeneização que mais tarde a etnografia retrataria como Tupi, e do qual parecem ser causas uma intrusão histórica de grupos Tupinambá, datada do século XVI, e a atuação missionária jesuítica entre os séculos XVII e XVIII. Ambas descritas no cenário colonial, elas parecem ter colocado em processo, num contexto de conflitos e interesses, a construção de uma identificação compartilhada entre grupos documental e genericamente tratados como “Tupinambaranas” (falsos Tupinambá), dos quais parte dos remanescentes atuais parece ser os Mawé – grupo indígena misto ou tupinizado – que permanece como um enclave para a compreensão e classificação cultural da área como Tupi.

Nesse caminho, este ensaio procura colocar em diálogo Antropologia e História a partir de um contexto concreto: as relações históricas entre os Tupinambaranas das crônicas jesuíticas e a situação colonial que promoveu um processo de etnogênese (BARTOLOMÉ, 2006, p. 43), dos quais os Mawé históricos parecem ser remanescentes. Embora as relações entre as práticas de aldeamento e os processos de etnogênese e transformações indígenas já sejam campos consolidados de pesquisas em diferentes áreas da América colonial portuguesa e espanhola, a área Madeira – Tapajós ainda carece de estudos etnohistóricos sobre a atuação jesuítica nesse período (CYPRIANO, 2007; CARVALHO JUNIOR, 2005). Por outro lado, o estudo das relações entre um mosaico de termos associados documentalente a grupos indígenas da área nos séculos XVII e XVIII conta, ainda, apenas com os trabalhos pioneiros de Menéndez (1981/1982; 1984/1985;1992).

² Sem pretender entrar na pertinência e ambiguidade dos termos intertribais e interétnicos, os mesmos estão aqui sendo utilizados para diferenciar contatos entre grupos indígenas diferentes (intertribais) e contatos entre grupos indígenas e grupos ou categorias não indígenas (interétnicos).

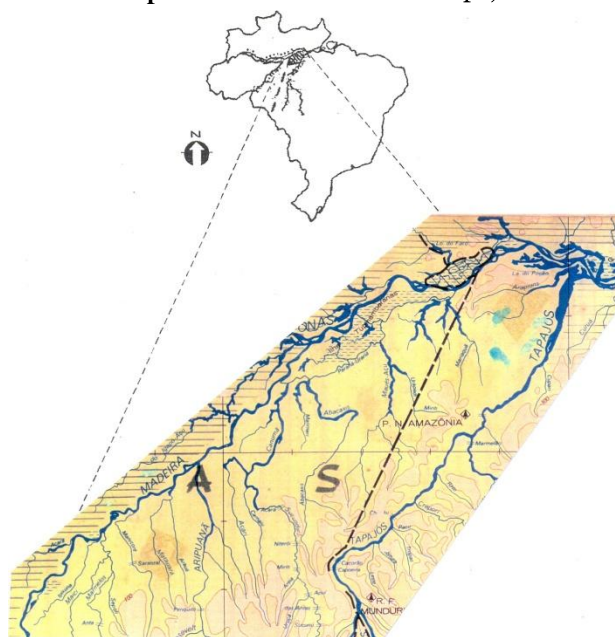
A proposta é, então, associar a classificação etnográfica da área como Tupi com os processos históricos e culturais decorridos nos dois primeiros séculos de contato. A hipótese é a de que uma rede imbricada de relações intertribais e interétnicas auxiliaram, no contexto da nova ordem colonial, a construção de uma identificação compartilhada entre índios de diferentes etnias; como o caso dos Tupinambaranas e suas relações históricas com os Mawé parece ilustrar.

A área Madeira – Tapajós: as crônicas e as evidências de um contexto multiétnico

Como mencionado, a área Madeira – Tapajós foi desde sempre considerada Tupi. Nela a etnografia identifica o maior contingente de grupos contíguos classificados como pertencentes a esse tronco linguístico, tais como Mawé, Munduruku, Kawahiwa, Apiaká, Kayabi – que se estenderia ainda para leste, até o rio Trombetas, incluindo grupos com os Tapirapé, Suruí, Araweté, e ao sul, até os afluentes do alto Madeira, onde se encontram os Gavião, Cinta Larga, Uru-eu-wau-wau, Zoró e outros. Na classificação de Loukotka (1968, p.111-166), a população Tupi da região Madeira – Tapajós poderia ser subdividida em dois grupos: o grupo do Amazonas e o grupo Mawé, cada um deles englobando uma série de “etnônimos” que aparecem na documentação histórica. Galvão (1979), ao oferecer uma revisão das taxonomias etnológicas e dos critérios de definição de áreas indígenas sul-americanas, manteve essa classificação para a área e a descreveu como sendo constituída por “duas subáreas formadas uma pelas tribos Kawahyb, outra pelos Munduruku. Os Maué a noroeste da área parecem estar ligados mais a estes últimos. Todos de fala tupi.” (Galvão, 1979, p. 214). Dada essa concentração, já foi proposto (BROCHADO 1989; LATHRAP 1975; MEGGERS & EVANS 1974; RODRIGUES 1964) que a região ao sul da calha do Amazonas, abaixo da foz do Madeira, pode ter sido a área onde se produziu a especialização linguística que deu origem ao Tronco Tupi e à família linguística Tupi-guarani, estimadas respectivamente em 5.000 e 2.500 anos antes do presente (RODRIGUES, 1964, p.103 – 104).

Do ponto de vista da documentação histórica o quadro também é que “a região entre os rios Madeira e Tapajós, principalmente nas proximidades de onde desaguavam no Amazonas, durante os séculos XVI, XVII e XVIII, teria sido ocupada por diversos grupos do tronco linguístico Tupi” (CYPRIANO, 2007, p. 49). No entanto, esse amplo horizonte de ocupação desenhado pela etnografia e pela história não implica na exclusividade de um padrão linguístico e cultural. Apesar do consenso da classificação, essa região parece se configurar como uma encruzilhada de elementos muito bem diferenciados que colocam questionamentos a uma classificação homogênea. Há, ao longo dos primeiros séculos do contato, uma avalanche de termos que os cronistas usam para fazer referência aos grupos indígenas contatados (MENÉNDEZ, 1981/1982), e as descrições de alguns desses grupos às vezes não coincidem com a homogeneidade Tupi.

Mapa 1. A área Madeira – Tapajós



Fonte: elaboração própria.

Com base em dados provenientes da arqueologia e da documentação histórica é possível afirmar que as várzeas do médio Amazonas, entre os rios Madeira e Tapajós, foram palco de processos constantes de alojamento, desalojamento e realojamento de grupos culturalmente distintos. A área assenta um dos mais antigos horizontes de ocupação humana sedentária

conhecida para as Américas, estimada entre 4.000 e 5.000 a.C. (ROOSEVELT, 1992, p.63-65). A escavação de sambaquis pré-históricos na foz do Tapajós, e a oeste deste rio, revelaram ocupações ceramistas e sedentárias baseadas numa economia de coleta intensiva de fauna e plantas aquáticas e agricultura incipiente (ROOSEVELT, 1992, p.64).

A esse amplo substrato de povoamento proto-histórico de longa duração, sobrepõem-se horizontes mais modernos, integrado pelos Tapajó, amplamente documentados pelos primeiros registros do século XVII. Grupo de família linguística desconhecida (MEGGERS, 1977, p.165), eles se distribuíam por ambas as margens do rio Tapajós desde a foz até Itaituba, em seu curso superior (RODRIGUES, 1875, p.69), e parecem ter se utilizado de um sofisticado equipamento sociocultural. População numerosa e sedentária, estimadas na primeira metade do século XVII em “60 mil arcos, quando manda dar guerra” (HERIARTE, 1975 p.179), os Tapajó produziram artefatos cerâmicos caracterizados por um alto grau de refinamento estético, conhecido como padrão cerâmico Santarém, de ampla difusão na região, e que incluía, além de artefatos de uso doméstico, peças zoomorfas e antropomorfas.

Em comparação àqueles povos precedentes, praticantes de uma horticultura incipiente baseada exclusivamente no cultivo de raízes, as evidências etnohistóricas e arqueológicas sobre os Tapajó nos dão conta da existência de um sistema de subsistência intensivo concentrado no cultivo de sementes, como o milho, dos quais as populações humanas da Amazônia já dependiam economicamente por volta de 200 a. C. (ROOSEVELT, 1991, p. 121). Tal como foi retratada pelos primeiros cronistas, a sociedade tapajônica pode ser descrita como socioeconomicamente estratificada (BENTENDROF, 1910, p. 59; CARVAJAL, 1941, p. 48; HERIARTE, 1975, p.179). A existência de chefias hierarquizadas com status diferencial e prerrogativas exclusivas, e a presença de santuários e sacerdotes especializados deram a essa sociedade o título de “cacicados”. De acordo com cronistas, esses “Indios Tapajós sam temidos dos mais Indios e nações e assim se teem feito soberanos daquele districto” (HERIARTE, 1975, p.179), e por isso seus chefes, em nome das deidades ancestrais, recolhiam tributos em forma de milho e outros bens das populações regionais (idem). Quando no início do XVII se intensificam os contatos dos Tapajó com os

não índios, passam a ser notificadas, ainda, entradas desses índios a oeste do rio homônimo para capturar outros índios e os “intercambiarem” com os portugueses (CRUZ, 1900, p. 120; HERIARTE, 1975, p.180).

Do outro lado dessa área, dominando as várzeas do rio Madeira, encontravam-se nos primeiros períodos de penetração não-índia os Iruri, já extintos, e que parecem ter desenvolvido um sistema sociocultural semelhante ao dos Tapajó (BETENDORF, 1910, p. 466), com “cacicado” e domínio sobre outras populações. Tal como descritos no terceiro quarto do século XVII pelo padre João Felipe de Betendorf, os Iruri tinham “cinco aldeias, cada um com seu principal [e] contíguo a si tem os Jaquazes que são seus inimigos, como também de várias outras nações” (p. 355). Apesar de permanecer como um grupo de família linguística desconhecida, pode-se afirmar com certo grau de certeza de que não era Tupi; pois de acordo com fontes oculares, em 1669 o padre Jócodó Peres levou o filho de um Principal Iruri ao Colégio do Pará, onde aprendeu português e Tupi (BETENDORF, 1910, p. 354; LEITE, 1943, p.391). Esse indico, além de confirmar a multiétnica original num contexto de intensos contatos intertribais, sugere ainda que o contexto das relações interétnicas dos grupos indígenas com os missionários foi marcado pelo Tupi, mesmo para os grupos falantes de outras línguas. Assim, embora não se possa reconhecer por meio apenas dos documentos à qual família linguística pertenciam os Iruri, se depreende dos mesmos ao menos dois elementos: o de que não eram grupos Tupi; e o de que, como os Tapajó, se inseriam num contexto multiétnico original, pois tinham contíguo a si outros grupos inimigos de várias nações com os quais mantinham relação de domínio. Enquanto os Iruri mantinham relações de beligerância com alguns dos povos indígenas da área Madeira-Tapajós, há evidências de que, por outro lado, eles mantinham relações de aliança e comércio com grupos do Rio Negro (LEITE, 1943, p. 377). O cronista que primeiro os descreveu menciona: “Os Irurizes [...] não fazem grande caso das ferramentas dos portugueses, porque vem do rio Negro outras muito melhores que lhes trazem os índios daquelas bandas, que contratam com os estrangeiros ou bem com as nações que lhes são mais chegadas” (BETENDORF, 1910, p. 356).

Dessa forma, os povos “mais chegados” dos Iruri se encontravam na região do rio Negro, uma área tradicionalmente habitada por populações

Aruak que, no início do século XVII, pareciam avançar desde o rio Negro até a parte setentrional do Amazonas. De acordo com Acunã (1941, p. 259), que em 1639 desce o rio Amazonas e registra os primeiros termos para designar povos indígenas do seu médio curso, do rio Negro em direção ao Madeira estavam pela margem esquerda do rio Amazonas, os “Aruaque”. Essa via de contatos intertribais desde o rio Negro até o Madeira pelas mãos dos Iruri, pode ter de fato facilitado a entrada de elementos culturais de origem Aruak na área Madeira-Tapajós, presentes em aspectos da cultura dos Mawé modernos (SUSNIK, 1975, p.87; MÉTRAUX, 1928, p.308; ZERRIES, 1981, p.341).

Um século depois dessas primeiras informações sobre os grupos indígenas do rio Madeira, no roteiro de viagem realizado em 1768 pelo vigário geral do rio Negro, Monteiro de Noronha (1862), são usados doze termos para se fazer referência aos grupos indígenas do Madeira, dos quais ao menos dois podem ser identificados pela moderna etnografia: os Arara e os Mura. Os primeiros, cuja presença na área se estende pelos séculos XVIII e XIX, são considerados por Spix e Martius como genuínos Karib (ZERRIES, 1980) e, de fato, embora atualmente estejam localizados no vale do médio Xingu, são classificados linguisticamente como pertencentes a esse tronco linguístico. Além da presença dos Arara, as influências Karib na área Madeira – Tapajós podem ainda ser diagnosticadas numa migração mais recente realizada pelos Kaxuyana que, provenientes do baixo Amazonas, estacionaram temporariamente na foz do Tapajós para, posteriormente, subir o Trombetas até o seu curso superior (FRIKEL, 1970, p.20) e com os quais alguns grupos da área, entre os quais os Mawé, parecem ter mantido contato e trocas culturais (ZERRIES, 1981, p.341). Assim, tal como os povos Aruak deixaram marcas na constituição etnográfica dessa área, influências Karib também podem ser verificadas, distanciando-se assim daquela suposta homogeneidade Tupi.

O segundo termo constante no roteiro de viagem de Noronha que pode ser identificado pela moderna etnografia é o Mura. A primeira referência direta ao termo é de 1714 e está associada aos documentos da atuação missionária no rio Madeira (LEITE, 1943, p. 392). Desde cedo

foram descritos como “gentio de corso” e tapuias, portanto não Tupis³. Em 1749, ao dar notícia da aldeia jesuítica dos Abacaxis o padre Theotônio Barbosa escreve: “Não falo da guerrera nasção dos mura do rio Madra., os quaes em the hoje não tempaz com ningueehe tapuya de corsso e o imécillo qnhoje tem as canaoas” (BARBOSA, 1749); e no terceiro quarto do XVIII o Padre João Daniel (1976, p. 264) escreve: “ é gente sem assento, nem persistência, e sempre anda a corso, ora aqui, ora ali”. Descritos como nômades e de corso, os Mura serviram para os missionários criarem o discurso histórico da imagem demoníaca de índio⁴. Falantes de uma língua indígena isolada (família Mura), “quando os Mura foram pacificados em 1786, eles estavam divididos em vários grupos de 45 a 150 pessoas tendo cada qual o seu chefe” (NIMUENDAJU 1948, p. 260) e compartilhavam hábitos culturais com outros grupos descritos pelos cronistas no mesmo período, como o uso do paricá, encontrado entre os Mura e Mawé por Alexandre Rodrigues Ferreira em 1786, e entre os Iruri por Betendorf em 1669. Um dos poucos remanescentes do contexto colonial a permanecer na área, os Mura e sua história (AMOROSO, 1992; PEQUENO, 2006) ilustram de maneira particular o contexto de intensos contatos que se quer aqui desenhar. Eles foram, até antes da “pacificação”, responsáveis por um processo de “murificação” – incorporação de sujeitos de outros grupos e etnias - e, após 1786, aderiram ao uso da língua geral – nheengatu – como língua do contato.

Assim, para os dois principais cursos d’água que desaguam no médio Amazonas, o Madeira e o Tapajós, as crônicas dos primeiros contatos apontam para um contexto cultural heterogêneo. Afinal, grupos citados nas fontes, como os até aqui mencionados: Iruri, Mura, Arara, Kaxuyana não podem ser identificados como tupis. A leste do Madeira e a oeste do Tapajós, rumo ao interior dessa área, o quadro se apresenta ainda mais

³ Desde o século XVI, o imaginário colonial usava uma aleatória e falsa divisão dos índios em Tupis e Tapuias, geralmente associada a uma distinção linguística, como em Cardim (1980), para o qual Tapuia é aquele que fala língua travada; ou à distinção nós (Guaranis e Tupis) e Outros, como em Simão de Vasconcelos (1977, p. 109), para o qual o termo Tapuia equivale à de contrário ou inimigo dos tupis.

⁴ Tal imagem ficou imortalizado no poema épico “Muhuraiada, ou o Triunfo da Fé” escrito por Henrique João Wilckens em 1785.

complexo. Salta das crônicas uma série de termos que ora são de difícil identificação pela etnografia (MENÉNDEZ 1981/82; 1989; 1992); e ora podem ser identificados a segmentos locais de grupos indígenas remanescentes do período colonial. Isso nos coloca no centro do debate no qual se quer intervir, pois as evidências de um contexto multiétnico inicial que cede lugar a uma classificação homogênea, nos levam à hipótese da existência de processos históricos que contribuíram para esse processo de tupinização. Entre as possibilidades, se colocam evidências sobre uma migração Tupinambá, e a ação jesuítica.

A intrusão Tupinambá data do século XVI. De acordo com os cronistas, o movimento migratório desses grupos parece ter sido de origem litorânea. Nos dizeres de Acunã (1941, p. 264), Betendorf (1910, p. 56) e Heriarte (1975, p. 181) esses indígenas, exímios canoeiros, eram oriundos de Pernambuco onde possuíam 84 aldeias, as quais abandonaram devido aos maus tratos dos portugueses. Portanto, trata de um movimento migratório cuja origem não exclusiva⁵ é o contato interétnico do primeiro século do período colonial. Ao penetrarem na Amazônia, alguns desses grupos tupinambás vieram a se instalar numa ilha do médio Amazonas situada após a foz do Madeira e estendendo-se em direção ao Tapajós, conhecida pelo sugestivo nome de ilha dos Tupinambaranas.

Vinte e oito léguas da boca do rio Madeira, está uma formosa ilha de 70 léguas de largo e conseqüentemente mais de 100 de circuito, povoada antigamente de Tapinambás (...) descendentes dos que das conquistas do Brasil e de Pernambuco saíram fugindo (...) e foram tantas que abandonaram 84 aldeias (...) se ausentaram todos pelas correntes primeiras do Madeira; vieram dar nesta ilha (...) no ano de 1639 disseram a Acunã que como saíram tantos (...) se foram repartindo por todo rio abaixo que pelo menos terá mais de 90 léguas, ficando

⁵ Não se trata de exclusividade porque, como atestam as próprias crônicas do período, a migração é parte da sociocosmologia dos grupos Tupi. De acordo com Heriarte (1975, p.181), os Tupinambaranas “Dizem que, no anno de 1600, saíram seus antepassados do Brasil em tres tropas, em busca do Paraiso terreal (cousa de bárbaros) rompendo e conquistando terras, e que havendo caminhado muito tempo chegarão áquele sitio”.

uns em umas terras outros em outras. (BETENDORF, 1910, p. 56).

Então, se os dados apresentados podem ter alguma validade, o cenário que eles desenham no início do XVII é o da área Madeira – Tapajós ocupada por uma diversidade de povos, alguns dos quais provavelmente associados a grupos Aruak e/ou Karib e, sobre a presença dessa série heterogênea, uma migração histórica de grupos tupinambás. Ao descrever a Província dos Tupinambaranas na metade do XVII, Maurice de Heriarte (1975, p.181) claramente aponta para esse cenário ao escrever que “estes índios falam língua geral; que os mais do rio falam diferentes línguas”.

Assim, as migrações, o deslocamento pelos rios, a ocupação de florestas tropicais e o uso da língua geral coincidem, ainda, com dois outros modelos sociocosmológicos associados a grupos Tupi e descritos nas fontes seiscentistas para esses povos intrusos na ilha de Tupinambaranas: a vingança e a antropofagia, porque eram “[...] traidores, carniceiros, e era a gente que mais carne humana comia nesse rio [...] temidos de muitas nações por serem muito vingativos” (HERIARTE, 1975, p. 181). À semelhança de seus contemporâneos Iruri e Tapajó, os grupos tupinambás que se fixaram na região, embora em menor número, submeteram por meio da guerra e conquista essas outras nações do rio: “São os tupinambás gente briosa na guerra, que bem mostraram os daquela ilha, que sendo menos que as outras nações do rio, contudo tiveram guerras sujeitando e consumindo nações inteiras e obrigando outras a buscar terras estranhas” (BETENDORF, 1910, p. 57). Esse franco processo de conquista, que deve ter se desenhado por pelo menos cem anos, pode ser considerado como o primeiro momento de tupinização da área, não só pela imposição de seu domínio militar, mas por alianças e estratégias políticas decorrentes que geraram relações de afinidade e consanguinidade entre esses grupos tupinambás e os outros que, nas descrições, falavam línguas diferentes: “[...] conquistarão os seus naturais, avassalando-os, e com o tempo se casarão uns com os outros, e se aparentarão. [...]. Aos que estão debaixo de seu domínio, lhes dão as filhas por mulheres” (HERIARTE, 1975, p. 181).

Se estamos certos em decifrar as fontes, elas nos levam a pensar que sobre um horizonte de povoamento histórico heterogêneo, a intrusão dos

Tupinambá deve ter representado um processo parcial de homogeneização. Por meio do domínio militar, político, cultural e paulatina indiferenciação entre os grupos originalmente diferentes, foi-se ao longo de gerações formando um grupo então denominado de “falsos tupinambás” – ou Tupinambaranas, que muito provavelmente representa então o amálgama de diferentes grupos numa base sociocosmológica Tupi. Porém, apesar de assim expresso, a hipótese de traços Tupi nesses grupos terem sido dominantes não significa exclusividade. Primeiro porque o encontro entre diferentes alteridades não pode ser pensado como absorção completa de uma lógica pela outra, mas como condições de possibilidades estruturais e pragmáticas de trajetos históricos que podem resultar em mesclas culturais. E segundo, porque alguns grupos indígenas remanescentes do período colonial na área Madeira – Tapajós, classificados pela moderna etnografia como Tupi, se aproximam desses Tupinambaranas e apresentam elementos culturais estranhos à cultura Tupi; como é o caso dos Mawé.

Provável remanescente dos Tupinambaranas, os Mawé, ao longo de sua história inicial do contato, tiveram ainda a contribuição da ação missionária que também promoveu um processo de homogeneização. Durante o século XVII, a ilha de Tupinambaranas e adjacências, no médio Amazonas entre os rios Madeira e Tapajós, foi ponto de ampla atuação missionária jesuítica e base de apoio para diferentes entradas aos sertões. Ao menos seis aldeamentos religiosos (BETENDORF, 1910, p. 36 – 37; LEITE, 1943, p.384) aí situados na segunda metade do XVII indicam expressiva atuação missionária.

As crônicas da atuação jesuítica no Médio Amazonas

A instalação das missões jesuíticas no médio curso do rio Amazonas data de 1661 quando é fundada a missão dos Tapajó. A partir dela, os religiosos passam a se estabelecer sistematicamente nas margens dos rios Madeira e Tapajós e, também, na foz dos rios interioranos que deságuam no então canal ou furo dos Tupinambaranas, hoje paranás Abacaxis, Urariá e Ramos, que rodeiam a ilha de Tupinambaranas pelo sul.

A ação dos jesuítas a oeste do Tapajós é de 1669 com a fundação da aldeia dos Tupinambaranas na foz do rio homônimo, atual Maricóã.

Posteriormente, essa aldeia sofreu várias mudanças devido às poucas condições de salubridade que os missionários aí encontraram. Poucos anos depois de sua fundação ela sofre uma primeira mudança para uma “jornada” pouco mais acima pela terra adentro; e seu primeiro missionário, Antonio da Fonseca, a mudou ainda mais para cima onde construiu a residência e a igreja da missão (BETENDORF, 1910, p. 36) que recebeu aí o nome de Santa Cruz dos Andirazes (1678). Como fica implícito no próprio nome, os missionários desta aldeia catequizaram principalmente os Andirá, mas aí ocupavam-se também dos Curiatós. Mais tarde, por volta de 1689, parte dessa aldeia sofreu uma nova mudança rumo às cabeceiras do rio, onde recebeu novamente o nome de Tupinambaranas. Deste local, os jesuítas se dirigiam às aldeias dos Curiatós e Condurizes, localizados rio abaixo, e à dos Andirazes e Maraguazes situados rio acima (BETENDORF, 1910, p. 35; LEITE, 1943, p. 385).

Em fins do século XVII, a aldeia jesuítica de Tupinambaranas já estava consolidada como missão religiosa e como centro de expansão do não índio no interior da Amazônia. Em 1691 o Pe. Samuel Fritz demorou-se nessa aldeia por nove dias, passando assim a ter um bom conhecimento do trabalho de seus colegas portugueses de Congregação e dos grupos indígenas por ele contactados, permitindo-lhe localizar vários desses grupos no mapa geral do rio Amazonas que elabora (FRITZ, 1899). Neste mapa aparece pela primeira vez aparece o termo “Mabués” para se referir a grupos indígenas contactados.

Betendorf, que resumirá em sua crônica da Companhia de Jesus todas as informações que possuímos para o médio Amazonas no século XVII nos informa que:

Das terras dos Tupinambaranas, navegando duas ou três jornadas por um igarapé, chega-se aos Maguases, onde o Padre José Barreiros foi em 1696 por ordem do superior José Ferreira [...] estão os Maguases sobre um lago em terras mui doentias, e apartados em três aldeias, tão pouco distantes que os todos os índios poderiam facilmente ouvir missa e assistir à doutrina, em a do meio, onde estava o Padre Missionário. (BETENDORF, 1910, p. 35-37).

No século XVII, Tupinambaranas então se consolidara como missão central da atuação jesuítica no curso médio do rio Amazonas. Dela os religiosos se expandiram entre os povos indígenas da área fazendo proliferar o número de aldeamentos, fenômeno que, sem dúvida, evidencia o progresso que os jesuítas obtiveram no seu trabalho de catequese. Ainda que a localização dessas aldeias jesuíticas se apresente de forma demasiado confusa devido às diferentes denominações e localizações que os documentos apresentam; Betendorf (1910, p. 36-37), confirmado por Leite (1943, p. 384 e ss), nos relata para o final do século XVII a existência de seis aldeamentos nas adjacências da ilha de Tupinambaranas. Além da aldeia homônima, são mencionadas a dos Andirazes e Maguases que, segundo Nimuendaju (1929), se localizaram, em 1698, respectivamente nos rios Andirá e Maué-assu; a dos Curiatós; a dos Irurises –no rio Madeira–; e a dos Abacaxis, esta última fundada em 1669 “uns três a quatro dias acima do sitio em que o Pe. Antonio da Fonseca fundara a Aldeia dos Tupinambaranas [...]” (LEITE, 1943, p. 387). Localizada na confluência do rio Madeira com o Canumã, a aldeia dos Abacaxis, também denominada de “Guaicurupá dos Tupinambaranas”, é a aldeia onde Bartolomeu Rodrigues, em 1714, escreveu uma carta sobre essa região e o rio Madeira.

Esta carta parece ser um bom diagnóstico da intensa atividade desenvolvida pelos jesuítas na região do médio Amazonas no início do século XVIII. Nela, Rodrigues, depois de ocupar-se do rio Madeira e Canumã, registra os grupos indígenas que se localizavam no rio Guarinamá, dos “Magues”, Andirá, Maricoã ou Acuriató e Guamaru. O documento deixado por Rodrigues pode ser considerado na verdade, um corte fotográfico na atuação dos jesuítas nos “dilatados sertões” que eles percorreram de 1660 a 1757. O grau de contato alcançado por esses religiosos datado na carta de Rodrigues está atestado no fato de que, para os cinco rios acima mencionados que atravessavam parte do território do médio Amazonas, esse cronista registra 44 grupos diferentes, 19 deles no rio dos “Magues”. Nos outros quatro cursos d’água situavam-se 25 grupos restantes, enquanto nas missões dos Andirazes e dos Tupinambaranas, encontravam-se alojados 12 grupos, dos quais 09 diferentes de todos os já registrados, porém incluídos na designação genérica de Tupinambaranas.

Até o ano de 1714 ele realiza ou participa de sete descimentos. Nas suas próprias palavras:

O primeiro descimento que fiz para esta Aldeia foi parte da nação dos Arerutus; o Segundo foi parte dos Comandis, e Urubuquaras, [...] o terceiro foi dos principais Andirases com seus vassallos que habitavam as cabeceiras do rio Maricoã; o quarto foi dos poucos Japucutibijaras que havia nos Maguês, posto que isso mais se pode chamar mudança que descimento; o quinto foi a nação Puraiuaniá; o sexto a nação Capiurematia, ambos neste rio dos Acuriatós; o setimo toda nação Mujuariá, com parte da nação Monçau e Ubuquara do rio dos Maguês. Por último os Sapupês, cujo descimento ainda se continua. Para a Aldeia dos Andirás tenho parte da nação Amoriá e parte da nação Acaiuniá.

Cinco anos mais tarde, em 1719, o Pe. Jacinto de Carvalho também nos dá uma visão otimista da missão dos Tupinambaranas:

Destes, os Coroéis, Abacaxis e Comandis, já cerca de quinze mil, se fizeram cristãos, maior parte dos quais todavia é constrangida a morrer sem sacramentos por não poder um só sacerdote satisfazer a todos e em lugares tão distantes entre si. Nos confins dos Tupinambaranas florescia as residências dos Andirazes e Maguases, mas depois que foi chamado delas o Pe. Bartolomeu Rodrigues, por ocasião de repetidas doenças, durante cinco anos seguidos estiveram sem pastor (CARVALHO, 1719).

Com base nas informações colhidas nessas fontes, é fácil supor, portanto, uma intensa ação missionária jesuítica na região Madeira – Tapajós, que levou os jesuítas a fundarem várias missões no curso médio do rio Amazonas. Com base nesses documentos é possível notar que num período de quase um século – de 1669 a 1757 - os missionários da Companhia de Jesus desenvolveram uma ativa ação catequizadora forçando

o descimento de um grande número de indígenas para as aldeias recém-criadas.

Assim, e pelo fato desse período não apresentar uma política oficial plenamente definida, as ordens religiosas detiveram o monopólio da mão de obra indígena. Desde o início de sua atuação na região Madeira – Tapajós, os missionários foram protagonistas de descimentos de indígenas destinados a servirem como mão de obra para os próprios religiosos ou leigos, em Belém do Pará. Em 1692, o Pe. Antonio da Cunha transferiu um grupo de Maraguazes para trabalharem nas plantações dos jesuítas em Mamayaçu, localizada na foz do rio Amazonas, no Pará (BETENDORF, 1910, p. 674). Em 1722 o Pe. João de Sampaio, missionário de Abacaxis “tirava [...] do rio dos Magues cento e cinquenta e oito pessoas escravizadas as quaes depois de examinadas remeteu ao Governador para os mandar repartir” (CARTA RÉGIA de 06 de fevereiro de 1726). Além disso, os missionários também serviram como intermediários das tropas de resgate, conforme concessão dada por lei de 1665, segundo a qual ficava-se estipulado que “[...] resgates só se fizessem quando fossem missões ao sertão, e que só missionários pudessem examinar e aprovar os escravos em suas terras [...] e, depois de examinados e julgados por legitimamente cativos, os recebem e pagam os compradores [...]” (LEITE, 1943, p. 371).

A despeito das crônicas jesuíticas quererem destacar apenas a atuação missionária, há nelas indícios claros de que havia certo grau de participação dos índios na constituição do cotidiano dos aldeamentos religiosos do médio Amazonas nos séculos XVII e XVIII. Ao que consta, a aldeia de Tupinambaranas, além de missionários, tinha um chefe indígena – Principal - de nome João Cumiaru (BETENDORF, 1910, p. 37). O Pe. Samuel Fritz (FRITZ, 1918, p. 381) o encontrou em 1689 na foz do rio Negro e se refere a ele como “um cacique dos Portugueses, de nação Tupinambarana, chamado Cumiaru, que ia acompanhando a tropa de resgate”. Como acima mencionado, de acordo com fontes oculares em 1669 o padre Jócodo Peres levou o filho de um Principal Iruri ao Colégio do Pará, onde aprendeu português e Tupi (BETENDORF, 1910, p. 354; LEITE, 1943, p.391). Essas duas informações são claros indicadores, por um lado, de um certo grau de participação e negociação entre indígenas e missionários; e, por outro, de que o contato dos missionários com outros

grupos, inclusive não tupis, se deu por intermédio de falantes da língua geral. Quando na primeira metade do XVIII, Heriarte (1975, p. 181) se refere a índios de língua diferentes da geral que habitavam as proximidades da ilha de Tupinambaranas, completa “[...] que por interpretes communicam com os Portuguezes”.

A intermediação das culturas por interpretes indígenas falantes de língua geral sugerem que o contexto das relações entre os grupos indígenas e destes com os missionários marcou uma rápida proliferação desta língua pelo interior da área, pois ainda no século XVIII os Mura (grupo de família linguística isolada - Mura) a adotaria como língua do contato (NIMUENDAJU, 1948, p. 257). Além disso, o fato da intermediação das culturas ter a participação de indígenas também sugere que eles devem ter negociado sua forma de participação no projeto; afinal, seja o “Principal dos Tupinambaranas” ou o filho de um “Principal Iruri”, eles não só acompanhavam as tropas de resgate, mas parecem ter conseguido que nos aldeamentos jesuíticos permanecessem traços das culturas indígenas.

No final do século XVII, Betendorf (1910, p. 356) descreve a chegada de um Principal indígena e seus guerreiros na aldeia Iruriz, situada na entrada do rio Madeira. Após descer de suas canoas e se encaminharem para a aldeia, o principal da aldeia dos “Irurizes” veio ao encontro do grupo, e após os cumprimentos, o visitante foi levado para a “casa do paricá”, erguida no meio do terreiro, onde, tomando o “paricá”, fizeram suas “danças e bebedices” que duraram vários dias. Em outro trecho de seu relato, esse mesmo clérigo, escreve que “os Tapajoz, mesmo já aldeados, tinham pendurado na cumieira de uma casa, há vários anos, o cadáver de Monhangarypy (primeiro pai) que iam lhe fazendo suas honras com suas oferendas e danças” (p. 354). E ao falar de índios aldeados na região do médio Amazonas, esse cronista ainda sugere um substituto a antropofagia. Após mencionar que os índios bárbaros matam o inimigo, sugere que os “índios cristãos” matam um animal “de estima que criam em casa por lhe ser proibido pelos Missionários serem homicidas em sangue frio de seus adversários” (p. 211).

Casa do Paricá, festas, culto aos mortos, beberagens e antropofagia nas missões jesuíticas na Amazônia dos séculos XVII – XVIII de certo confirmam o alto grau de participação dos indígenas no cotidiano das

mesmas. Assim, se é possível pensar uma história dos índios nessa região, ela deve ser uma síntese entre negociações e estruturas; e sua história um misto de permanência e mudança. Porque mais do que a participação ativa dos indígenas, esses dados mostram como, sob a convivência dos jesuítas, constituíram-se modos de sociabilidade entre os índios aldeados. Isso significa pensar que além das relações dos indígenas com os missionários, há de se considerar que os descimentos eram feitos de maneira indiscriminada e que, portanto, esses aldeamentos eram claramente multiétnicos. Quando indivíduos de grupos indígenas diferentes foram reunidos nas missões jesuíticas, intermediados pela língua geral e por uma base cosmológica Tupi, deram origem a um novo índio. Como se expressa Carvalho Junior (2005, p. 141):

[...] paralelo ao processo de catequização e “civilização do gentio” implementado por esses padres, lentamente também se constituía à sua revelia vínculos sociais e culturais entre esses diversos grupos, muitos deles antes, senão inimigos, no mínimo estranhos. A argamassa construtora destas ligações sociais e culturais foi, sem nenhuma dúvida, os padrões culturais de base Tupi. Portanto, a uniformização pretendida de referência cristã teve de conviver com o incômodo panorama cosmológico Tupi que constituía sentido e estabilidade a difícil equação do encontro entre mundos tão desiguais.

Seja chamado de índio aldeado, índio colonial ou índio cristão, ele é um novo índio, nascido nos próprios interstícios da atuação jesuítica e marcado pelo amálgama de diferentes grupos, dos quais – entre outros – os Tupinambaranas das crônicas parecem ser o resultado.

Assim, se estamos certos, a combinação de processos intertribais de tupinização preexistentes à entrada missionária na região, e interétnicos de tupinização a partir de sua atuação, parecem ter favorecido uma homogeneização que contribuiu para a caracterização atual da área Madeira – Tapajós como Tupi; embora provas etnográficas apontem para a existência de povos mistos ou tupinizados, tal como os Mawé que parecem ter claras relações históricas com os Tupinambaranas das crônicas jesuíticas.

Os Tupinambarana e os Mawé

No monopólio da narrativa do contato, os jesuítas frequentemente usaram uma série de termos diferentes para se referir aos grupos indígenas do médio Amazonas, seja como habitantes do rio “dos Magues” ou como Tupinambarana. Por isso, salta das crônicas uma série de termos que ora são de difícil identificação pela etnografia (MENÉNDEZ 1981/82; 1989; 1992); e ora podem ser identificados a segmentos locais de grupos indígenas remanescentes do período colonial. Neste último caso, algumas taxonomias sociais tratadas como Tupinambaranas nas crônicas jesuíticas, tais como Maraguases, Sapopés, Andirazes, Aratus, Apacuitaras, podem ser considerados designações sinônimas, subdivisões locais ou clãs Mawé.

Nimuendaju (1948, p. 245), ao analisar algumas fontes históricas, acredita que já em 1669, quando os jesuítas criaram a missão de Tupinambaranas, na foz do rio homônimo - atual Maricóã-, os Mawé aí se encontravam sob a denominação de Maraguá, etnônimo que também aparece nas referências de Acunã (1941, p. 260) e Betendorf (1910, p. 36) em região onde posteriormente seriam registrados os Mawé.

Por sua vez, os Sapupé, se encontram na mesma situação dos Maraguá: a de serem facilmente identificáveis como Mawé. Na língua mawé, ‘çapo’ é o nome dado à bebida feita de guaraná ralado na água (NUNES PEREIRA, 1954, p. 67; LEACOCK, 1964, p. 18), *drink* nacional dos Mawé, ingerido cotidianamente e em grandes quantidades, de cultivo secular, e que possui ainda um caráter ritual e religioso associado ao *corpus* mítico dessa sociedade. A importância dessa bebida na vida cultural Mawé permite inferir que o nome dado a ela possa ter sido estendido para um dos seus muitos agrupamentos. Além disso, registros posteriores ao do Pe. Samuel Fritz de 1669 (quando o termo “Mabués” aparece na documentação), produzidos ao longo do século XVIII, sempre que registram os Sapupé os localizaram próximos aos Mawé, como habitantes do rio “dos Magues” (RODRIGUES, 1714) ou dentro dos limites territoriais desse grupo (NORONHA, 1862, p. 23).

A territorialidade desses vários grupos nos rios Maué, Andirá e afluentes e a fixação na região desde longa data é sugerido por Acunã (1941), o primeiro cronista a registrar termos para se referir a grupos indígenas da

margem direita do curso médio do rio Amazonas. Das informações colhidas por Acunã junto aos Tupinambá que ocupavam a ilha de Tupinambaranas, ao norte do território atualmente reconhecido como Mawé, há uma lista de doze povos indígenas. De todos esses povos pelo menos dois podem ser diretamente associados aos Mawé: os já mencionados Maraguás e os Guaranaguacas (ACUNÃ, 1941, p. 260), registrados posteriormente por Rodrigues (1714) sob a grafia Guaranaguat no rio Andirá e modernamente considerado como um clã Mawé, aparecendo no registro de Nunes Pereira (1954, p. 65) sob a denominação de Uaraná, e atualmente como Waraná.

Outro termo constante nos registros que datam do final do século XVII para o sul da ilha de Tupinambaranas e que podem ser relacionados aos Mawé é o dos Andirazes registrados por Betendorf (1910, p. 498) como vizinhos dos Maraguazes. À semelhança desses últimos, Nimuendajú (1948, p. 245) também considera o termo Andirazes uma subdivisão local mawé; e Betendorf (1910, p. 36), o primeiro cronista a citá-los, além de localizar suas aldeias em território que na atualidade é eminentemente Mawé, os descreve como especialistas no cultivo e preparo do guaraná, a bebida nacional desse povo indígena e tema central de um de seus principais relatos míticos (A História do Guaraná – NUNES PEREIRA, 1954).

Têm os Andirazes em seus mattos uma fructinha que chamam guaraná, a qual secam e depois pisam, fazendo dellas umas bolas, que estimam como o branco o seu ouro, e desfeitas com uma pedrinha, com que vão roçando em uma cuia de água bebida, dão grandes forças, que indo os índios a caça, um dia até outro não têm fome (BETENDORF, 1910, p. 36)

Ao longo do século XVIII, começam a se avolumar ainda mais as evidências históricas que permitem aventar a possibilidade dos Mawé se constituírem da união de grupos territoriais espalhados por uma vasta área. Em 1714 o jesuíta Bartolomeu Rodrigues (Rodrigues 1714), apesar de não registrar diretamente os Mawé, refere-se ao rio homônimo, ou rio "dos" Magues (atual Maué-assú). A referência indireta ao grupo que emprestou o nome ao rio é sugerida também por uma outra crônica, um pouco posterior

a de Rodrigues, em que o Pe. José de Moraes (MORAES, 1860, p. 516) refere-se igualmente ao rio "dos" Magues, logo abaixo do Madeira, mas sem, no entanto, fornecer a designação dos povos ou povo que o habitavam.

Ao contrário deste, Rodrigues (1714) menciona esse rio como sendo ocupado por dezessete nações. Essas nações são apresentadas por este cronista sob uma série de termos que podem ser associados como integrantes da unidade inclusiva maior Mawé. É o caso específico, por exemplo, dos já referidos Sapupés, e dos Aitoria este último registrado mais tarde por Noronha (1862, p. 27) sob a grafia Aintouaria na região do médio Maué-assú, e mais recentemente tratado por Nunes Pereira (1954, p.65), com a grafia de Ainturia, como a denominação de um clã Mawé.

Rodrigues (1714) localizou grupos tribais não só no rio Maué-assu, mas também no Andirá -onde junto a doze povos ele registra os já citados Guaranaguat-, no Curiató, no Guarinamã (atual Abacaxis) habitado pelos Maraguaz, na missão dos Andirazes e na dos Tupinambaranas; locais todos que posteriormente serão identificados como território ocupado pelos Mawé.

Na segunda metade do século XVIII -1768-, o roteiro de viagem do vigário geral do rio Negro, Monteiro Noronha (NORONHA, 1862), ainda nos informa da ocupação dos Sapopé e Aintouariá de territórios vizinhos aos dos Mawé, na região dos cursos dos rios Maué-assú, Abacaxis e Canumã. Esse registro segue identificando ainda mais seis grupos que, neste trecho, ocupavam áreas vizinhas, dentre as quais o mais importante é sem dúvida a dos Maturucu (NORONHA, 1862, p. 26,7), que uma série de pesquisadores (HARTT, 1885, p.116; HORTON, 1948, p. 272, KEMPF, 1944, p. 465) acredita ser a primeira menção para os Mundurukú. Desde essa menção, as informações sobre os Mawé e Munduruku predominam as descrições desse trecho, encontrando-se sempre os afluentes ocidentais do rio Maué-assú como o limite natural entre esses dois grupos; sendo esta a situação encontrada durante os séculos XIX e XX.

A partir do século XIX, o enorme número de termos que constavam nos registros dos séculos anteriores cede lugar às referências aos Mawé, Mundurukú, Kawahiwa e Mura-Pirahã. Da série de grupos registrados pelas fontes históricas jesuíticas sob a designação de Tupinambaranas, no período que vai de fins do século XVII a meados do século XVIII, e que podem ser

associados aos Mawé, hoje só parecem restar os Ainturiá (RODRIGUES, 1714; NORONHA, 1862, p. 27) e a variação da grafia Guaraná (ACUNÃ, 1941, p. 206; RODRIGUES, 1714).

Estes fatos permitem então inferir que alguns dos termos presentes nos relatos e crônicas da atuação jesuítica podem ser tratados como grupos -talvez até mesmo diferentes entre si- que se aglutinaram como unidade étnica -reconhecível por todos- por meio de uma estrutura de clãs exogâmicos. Desse modo, pode-se dizer que os Mawé históricos devem ter emergido da união de grupos territorialmente localizados. As informações dos séculos XVII e XVIII demonstram que na época esses vários grupos, tratados genericamente como Tupinambaranas, possuíam uma territorialidade bem definida e, por comparação, notamos também que os clãs modernamente descritos entre os Mawé são como que ecos dos termos constantes nas primeiras listagens.

Assim, está aberta a ideia dos Mawé serem remanescentes dos Tupinambaranas. Heriarte (1975, p. 181), um dos cronistas a nos informar da ocupação Tupinambá da região, menciona que estes, através do parentesco e da guerra, subjugaram muitos grupos da área ao sul da ilha de Tupinambaranas, dentre os quais os Aratús e Apacuitaras que depois, em 1714, aparecem respectivamente sob a grafia de Arerutus e Abuaturia na listagem que o Pe. Bartolomeu Rodrigues fez dos grupos que habitavam o rio "dos" Magues e, bem mais tarde, no final do século XIX, ressurgiu a grafia Apocuitá como nome dado a uma "maloca" Mawé (RODRIGUES, 1875, p. 134).

A ideia dos Mawé se constituírem de diferentes grupos que sofreram um processo de tupinização e que por fim acabaram se organizando em torno de normas e instituições comuns tem também suas expressões na cosmologia dessa sociedade, conforme é indicado em um relato mítico que aponta a exogamia interna desses diferentes grupos como o eixo dessa união: "[...] depois disso, preparando-se entre si os Maués resolveram jogar a pedra fora, para que nunca mais nenhum dêles brigasse [...]. Desde então foram os Maués casando-se dentro da própria tribo." (trecho do relato mítico "História da Pedra ou da Aliança entre os Maués" - NUNES PEREIRA, 1954).

Mawé: “tupi or not tupi?”

A hipótese histórica de relação entre os Tupinambaranas e os Mawé, pode ainda ser consubstanciada com base no estudo da língua e da cultura material desses índios. Vizinhos de grupos genuinamente Tupi, como os atuais Kawahiwa do rio Madeira, e os Apiaká e Kayabi do alto Tapajós, os Mawé, contudo, repartem com outro de seus vizinhos -os Munduruku- o título de grupos étnicos mistos (SUSNIK, 1975, p. 62); fato que se reflete na presença entre eles de elementos culturais diferentes do padrão Tupi-Guarani. Nesse sentido, ainda que os Mawé tenham sido classificados desde sempre como uma sociedade Tupi sabemos hoje que, a exemplo do que ocorre com a área que ocupam, esta não é uma classificação satisfatória.

Sob o ponto de vista linguístico repousa o fato dos Mawé se enquadrarem, no quadro mais recente de classificação para os povos indígenas brasileiros, na categoria de falantes de uma "língua não Tupi-Guarani do Tronco Tupi" (RODRIGUES 1982, p. 12). Ou em outros termos, embora incorporada ao Proto-Tupi a língua Mawé difere, por incorporação de outros elementos, do Tupi-Guarani falado, por exemplo, pelos antigos Tupinambá (NIMUENDAJU, 1948, p. 246).

De fato, o exame feito por diversos autores do vocabulário dessa sociedade (KOCK-GRUNBERG 1932; MENSE 1974; RODRIGUES, 1982; NIMUENDAJU, 1948) concluem que a mesma pertence ao Tronco Tupi, porém apresenta em sua composição elementos estranhos a essa formação. De acordo com Nimuendaju (1948, p. 246) a gramática Mawé é fundamentalmente Tupi, mas os pronomes se aproximam mais do Munduruku-Kuruáya, esta última também modernamente classificada como uma "língua não Tupi-Guarani do Tronco Tupi" (RODRIGUES, 1982, p. 12). Além disso, Nimuendaju (idem) ainda afirma, que o vocabulário Mawé contém elementos *sui generis* e completamente estranhos ao Tupi: "[...]. The Maué vocabulary, however, contains an element that is completely foreign to Tupi but which cannot be traced to any other linguistic family [...]" (NIMUENDAJU, 1948, p. 246); e Mense (1974, p. 148), em relato sucinto da composição da língua Mawé, indica a presença de elementos de origem Karib e Aruak. Hoje, graças aos estudos mais detalhados sobre as línguas indígenas brasileiras, sabemos exatamente que

os Mawé foram, por assim dizer, linguisticamente tupinizados em período relativamente antigo (RODRUGUES, 1984/5).

Isto posto, pode-se efetivamente dizer agora que os Mawé se classificam melhor na categoria de grupo Tupi impuro ou mesclado. E o resultado dessa formação pode ser igualmente verificado nos estudos da cultura material desse grupo que, assim como a língua, assinalam também a presença de elementos muito bem diferenciados.

Mesmo Métraux (1928, p. 308), que em sua detalhada análise da ergologia Tupi-Guarani chega a considerar a região do baixo Tapajós como a área onde se encontram elementos característicos da cultura Tupi do litoral, aponta entre os Mawé traços que o distanciam dessa tradição. Entre alguns desses itens, Métraux aponta a cestaria em espiral, a mumificação por dissecação de cadáveres, a rede de fibras vegetais, a empenadura das flechas como tantos outros elementos estranhos à cultura Tupi (MÉTRAUX, 1928, p. 308).

Além disso, e das diferenças linguísticas, o formato tradicionalmente redondo das habitações Mawé (SPIX & MARTIUS 1981, p. 279) também os distanciam do padrão Tupi-Guarani. Ainda que tenham sido mencionadas construções de forma elíptica ou oval entre os Tupi do alto Xingu e Tapajós, como os Kawahiwa, Suruí e Cinta-Larga (MENÉNDEZ, 1989), o padrão mais comum encontrado entre os grupos Tupi-Guarani é o de construções em formato retangular (MÉTRAUX, 1928, p. 53), e sem dúvida nem este modelo nem aquele corresponde ao padrão redondo das habitações Mawé.

Há ainda a presença da zarabatana que Spix e Martius (1981, p. 280) acreditam ter chegado até os Mawé via comércio com as tribos do oeste. E, de acordo com Susnik (1975, p. 87), também o mito de origem (uma criança nascida da relação entre uma mulher e uma serpente) e o remo mágico Porantin seriam indicadores de uma influência Aruak relativamente antiga.

Com efeito, a presença entre os Mawé desta peça etnográfica -o Porantim- merece uma certa atenção por ela não ser comum a grupos Tupi. Em primeiro lugar, convém notar que a mesma não pode ser confundida com o bastão de mando ou clava, tais como os existentes entre os Omagua (CRUZ, 1900:114) -grupo Tupi extinto que habitava o alto Amazonas (PORRO, 1981)- e os Tupinambá (ACUNÃ, 1941 e HERIARTE, 1975).

Entre os Mawé, o Porantim, ao invés de servir como emblema de status pessoal deve ser entendido como insígnia social. Comprova este fato particularmente dois aspectos. O primeiro deles reside na informação colhida por Nunes Pereira (1942, p. 35 e 1954, p. 78), segundo a qual o Porantim não fica em posse de nenhum tuxáua -seja de um grupo local ou mesmo o geral-, mas na aldeia de Terra Preta, localizada em um dos afluentes orientais do alto rio Andirá, onde, conta a lenda, foi criado o Porantim pelas mãos do tuxáua Uaçairi-Pót (idem). Em complemento, reforça o caráter social dessa peça etnográfica o fato dos Mawé por reiteradas vezes afirmarem que nos desenhos e símbolos nela encravados encontra-se narrada a história da tribo. "[...] os símbolos do Porantim encerram para os Mawé as suas origens divinas e o seu destino humano, as lições dos antepassados e as suas leis, o seu código moral e a sua fé, a sua poesia e a sua arte." (NUNES PEREIRA, 1942, p. 41 e 1954, p. 84).

Paralelos dessa tradição parecem ter sido encontrados por um longo trecho da região norte da América do Sul. Stradelli menciona a existência de uma peça algo semelhante no rio Negro onde, conta a lenda, o sapo Aru utilizando-se do remo mágico trouxe, pelo rio, a mãe da mandioca (apud NUNES PEREIRA 1942, p. 41-43). Nimuendaju a encontra entre as populações do baixo Içana e Koch-Grunberg no rio Branco (Nunes Pereira, idem); locais todos onde originalmente não se encontra a presença de grupos Tupi, mas, antes, de Karib e Aruak. O rio Negro mencionado por Stradelli é habitado por grupos Karib -Waimiri-Atroari- e Aruak -Mandawaká, Baré- além de Tukano e Yanomami; o rio Branco também por Karib -Macuxi, Taurepáng- e Aruak -Wapixana, Igariká-; e o baixo Içana citado por Nimuendaju é exclusivamente ocupado por povos Aruak, tais como Werekena e Baniwa.

Pela presença do Porantim entre os Mawé retorna à tona então aqui o fato desses indígenas terem possuído relações históricas com povos não Tupi alocados a noroeste do território Madeira - Tapajós. Pelo exposto até agora esperamos ter evidenciado a antiguidade dessas relações, tal como ilustra o contato dos Iruri -grupo extinto que habitava o Madeira- com populações do rio Negro (BETENDORF, 1910; LEITE, 1943), ou ainda a presença da zarabatana entre os Mawé (SPIX & MARTIUS 1981), acima mencionados.

Além disso, Zerries (1981, p. 341) também assinala prováveis contatos Mawé com grupos Karib da foz do rio Trombetas que, agora via nordeste, também seria o veículo de entrada de elementos culturais provenientes da Guiana, uma região habitada por povos Karib, tais como os Kaxuyana, Wai Wai e Warikyana. Espelha essa aproximação Mawé com a tradição Karib sobretudo a descrição de alguns rituais praticados por essa sociedade; particularmente o ritual (hoje extinto) de aspiração do pó narcótico paricá (*Piptadenia peregrina*), que envolvia todo um complexo cultural próprio.

A primeira descrição que possuímos sobre o uso deste narcótico entre os Mawé data de 1786 quando o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (FERREIRA 1786) coletou nas aldeias Mawé todo o material necessário para a inalação do referido narcótico (HARTMANN, 1981/82); seguindo-se a esse uma descrição da festa em que o mesmo era utilizado, caracterizada nas palavras do cronista por um longo período prévio de flagelação. Mais tarde, em 1858, Wilkens de Mattos (MATTOS, 1858) fez referência à existência de uma "casa do paricá" na aldeia de Guaranatuba, local para onde se dirigiam, anualmente, todos os Mawé, sugerindo com isso a importância e periodicidade desse ritual, caráter confirmado inclusive pelo nome de uma localidade Mawé: Paricatuba -onde há muito paricá- (MATTOS, 1858, p.138; RODRIGUES, 1875, p.134).

O costume de utilizar drogas narcóticas e alucinógenas, tomado por Lathrap (1975, p. 62 e ss) como característico de povos da Cultura de Floresta Tropical, parece de fato ser muito difundido entre as populações amazônicas do presente e do passado; mas a estreita semelhança entre o ritual e a parafernália utilizada pelos Mawé e Kaxuyana -povo Karib do curso superior do rio Trombetas- permite aproximá-los ao menos no plano estético. Comparada a parafernália Mawé colhida por Ferreira (1786) e a dos Kaxuyana colhida por Frikel (1976) nota-se íntima semelhança em todos os aspectos. Em ambas as sociedades são citadas uma bandeja ou tabuleiro ricamente entalhada com motivos zoomorfos e detalhes em pedra (Induá para os Mawé e Yará-Kukurú para os Kaxuyana), uma escovinha ou pincel usado para juntar o pó espalhado (feita de pelos da cauda de tamanduá entre os Mawé e de cabelos de porco do mato entre os Kaxuyana), um caracol ou cuia para guardar o pó e o aspirador feito de dois

tubos (HARTMANN, 1981/82; FRIKEL, 1976). Em tudo semelhante, embora o ritual em si de aspiração do paricá não seja critério seguro para aproximar os Mawé da tradição Karib, o instrumental e as características de seus detalhes assim o permitem fazê-lo no plano estético.

Há ainda no universo cultural Mawé um ritual único, não encontrado entre os outros povos indígenas da área Madeira - Tapajós: a festa da tocandira, um ritual baseado na ferroadada da formiga homônima (*Cryptoceron atratum*) e que pode ser considerado como um ritual de iniciação da criança masculina no mundo adulto, bem como de reafirmação dos valores masculinos. À semelhança do que ocorre com o uso do paricá, rituais de iniciação baseados na ferroadada de formigas podem ser encontrados entre vários grupos indígenas da floresta tropical, mesmo culturalmente diferentes, como entre os Karib: Taurepáng (ANDRELLLO, 1992, p. 12) e Roukouiene, e os Tupi: Tenetéhara, Tembé e Waiãpi (MÉTRAUX, 1928, p.296). Mas se considerarmos o fato da primeira descrição conhecida sobre a prática desse ritual entre os grupos indígenas da área Madeira - Tapajós remeter-se aos Tupinambaranas e Andirazes no século XVII (ANTUNES, 1696), em cuja informação dava-se o nome da formiga como Tochynguara (ANTUNES, 1696; LEITE, 1943, p. 301); e também lembrarmos que este ritual se mantém vivo entre os Mawé, para os quais Spix e Martius (1981, p. 280) deram como nome da formiga algo semelhante ao mencionado pelo Pe. Miguel Antunes entre os Andirazes e Tupinambaranas: Tucanquibura, está novamente reforçada a ideia de relações históricas entre os Mawé e os "falsos tupinambá".

Por tudo isso, e embora não seja possível também afirmar enfaticamente que os Mawé sejam formados por uns tantos ou quantos grupos Karib e/ou Aruak tupinizados; cabe lembrar, pelo exposto até aqui, que esses indígenas aparecem como um enclave particular ao norte da área Madeira - Tapajós. Aceitando a hipótese de que alguns grupos associados aos Mawé moderno ocupavam essa região anteriormente à presença Tupinambá (1650-1750) e missionária (1661 - 1775), está aberto o caminho para compreender a tupinização que eles teriam sofrido. As relações com um mosaico de grupos heterogêneos e a presença de elementos culturais contrastantes fortalecem essa hipótese.

Finalmente, o quadro de que os Mawé de fato não apresentam todos os elementos formativos do complexo tupi de adaptação às florestas tropicais, está na ausência da canoa como meio de transporte. Embora mais recentemente eles a tenham utilizando (NUNES PEREIRA, 1954, p. 41), entre as quais figuram a canoa cortada de um tronco de árvore e a canoa em casca (MÉTRAUX, 1928, p. 208) -esta última muito difundida por toda a bacia amazônica e norte da América do Sul-; de acordo com a maioria de seus etnógrafos (LEACOCK, 1964; NIMUENDAJU 1948; NUNES PEREIRA 1954; SPIX & MARTIUS 1981; SUSNIK, 1975) os Mawé originalmente não são canoeiros, mas exímios andarilhos. Assim, se levarmos em consideração a posição da canoa no horizonte adaptativo Tupi - Guarani, mais uma vez “é fácil supor que os Mawé -gente da selva e não destacados canoeiros-, representariam um grupo étnico básico dos Tupi. [...] e também integrando alguns grupos etnicamente diferentes porém linguisticamente tupinizados”. (SUSNIK, 1975, p. 87).

Por tudo isso, os Mawé parecem sintetizar o próprio contexto histórico e cultural da área indígena Madeira - Tapajós que, originalmente multiétnica, sofreu duplo processo de tupinização que nos leva a propor, por fim, certa ressalva nas classificações homogêneas dessa área indígena e dos povos que nela se alocam.

Agradecimentos:

Em agradecimento, demasiadamente tardio, aos colegas do CEIMAM da Unesp/Araraquara, em especial à Silvia Carvalho e Miguel Menéndez (*in memoriam*).

Referências:

Fontes Documentais Manuscritas:

ANTUNES, Miguel. Relaçam sumaria das cousas do Maranham estes anos passados [1696]. Cúria Jesuítica em Roma - Archivum Romanun Societatis Iesu, Códice Bras. 9 fls, p. 426-431.

BARBOSA, Theotonio. Informação da aldeia de Abacaxis (e rio Madeira) que manda o Pe. Missionário Theotonio Barbosa ao Pe. Provincial, anno 1749. Biblioteca Pública de Évora. Cód. CVX/2 – 15, 12 fls.

CARVALHO, Jacinto de. Relação da Missão do Maranhão, Lisboa, 21 de março de 1719. Cúria Jesuítica em Roma - Archivum Romanun Societatis Iesu, Códice Bras.

FERREYRA, Manoel. Breve noticia do rio Tapajóz cujas cabeceiras ultimas se descobrirão no anno de 1742. Biblioteca Pública de Évora. Cód. CVX/2 – 15, n.06

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Memoria sobre os instrumentos de que usa o gentio para tomar o tabaco –paricá- os quais foram remetidos no caixão n.º. 07 da 1ª remessa do rio Negro. Barcelos, 17 de fevereiro de 1786. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, - Cód. 21.1.26.

RODRIGUES, Bartolomeu. Carta do Pe. Bartolomeu Rodrigues ao Pe. Jacinto de Carvalho sobre as terras, rios e gentio do rio Madeira e outros do baixo Amazonas, da missão de Guaicurupá dos Tupinambaranas, 2 de maio de 1714. Biblioteca Pública de Évora. Cód. CXV/2–13, fls. 309-311.

Fontes Documentais Impressas:

ACUNÃ, Cristobal de. **Descobrimento do rio das Amazonas** [1639] (Coleção Brasileira, vol. 203) São Paulo: Cia Editora Nacional, 1941.

BETENDORF, João Felipe de.. Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus [1669]. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, 72, 697 p., 1910.

CARVAJAL, Gaspar de. **Relacion del nuevo descubrimiento del famoso rio Grande que descobriu por muy ventura el capitan Francisco de Orellana** [1542]. São Paulo: Cia Editora Nacional (Série Brasileira – vol. 203), 1941.

CARTA RÉGIA de 06 de fevereiro de 1726 ao Pe. Jacinto de Carvalho louvando-o a Ele e a Actividade dos Padres Francisco Cardoso, João de Sampaio, José da Gama e José de Souza, nos rios Xingu, Tapajós, Magues e Negro. **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, 67, p. 213-214, 1948.

CRUZ, Laureano de la. Nuevo descubrimiento del rio del Marañon llamdo de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco no ano de 1651.

Crítica e Sociedade: revista de cultura política, Uberlândia, v. 7, n. 1, 2017

Separata del Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid, Madrid, 2^a edição, 1900.

DANIEL, João. **Thesouro descoberto do rio Amazonas [1741-1757]**. **Separata dos Anais da Biblioteca Nacional**, 2 volumes, Rio de Janeiro, 1976.

FRITZ, Samuel. O diário do Padre Samuel Fritz [1691] com introdução e notas de Rodolfo Garcia. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, 81, 1918, p. 354 – 397.

FRITZ, Samuel. Mapa geográfico do Marañon o Amazonas ... año 1691. In: RIO BRANCO, Barão de (ed). **Atlas contenant in choix de cartes antérieures conclua Utretch lê 11 avri de 1713 entre Portugal et lê France**. *Memorie present per lê Etats Unis du Brésil ao Governamente de la France*. Tomo 7, 86A/86B, 1899.

HARTT, Carlos Francisco. Contribuições para a etnologia do valle do Amazonas [1885]. **Archivos do Museu Nacional**, 6, 1885, p. 1-174.

HERIARTE, Maurício de. Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio Amazonas [1662]. In: VARNHAGEN, Francisco A de. (ed.) **História Geral do Brasil**, vol III. São Paulo/Brasília: Melhoramentos/Instituto Nacional do Livro, 1975, p. 170-192.

MATTOS, João Wilkens de. **Relatório da Diretoria Geral dos Indios, pelo seu Director Geral em 25 de agosto de 1858**. Anexo ao relatório que o Presidente de Província Francisco José Furtado apresentou à Assembleia Legislativa do Amazonas em 07 de setembro de 1858. Manaus. Typographia de José da Silva Ramos, 1858.

MORAES, José de **História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e Pará [1759]**. Rio de Janeiro: Typografia do Comércio, Brito e Braga, 1860.

NORONHA, José Monteiro. **Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da Província ... anno 1768**. Belém: Typographia de Santos & Irmãos, 1862.

RODRIGUES, João Barbosa. **Exploração e estudo do Valle do Amazonas – Rio Tapajós**. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1875.

SPIX, Johann B. von; MARTIUS, Carl P. von **Viagem pelo Brasil – 1817 – 1820**. São Paulo: Melhoramentos, 1981.

Referências bibliográficas:

AMOROSO, Marta R. Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Fapemig/Cia da Letras, 1992, p.297- 310.

ANDRELLO, Geraldo. Da mitologia à história: um exemplo Taurepáng. **Terra Indígena**, ano IX, n. 63, Boletim do Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez. FCL/UNESP – Araraquara, p. 04-16, abr.-jun. 1992.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 1, p. 39 - 68, abr. 2006.

BROCHADO, José P. A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica. **Dédalo**, n.27, p. 65 – 82. São Paulo, 1989.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos - A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. Campinas, 2005. Tese (Doutorado em História)- Universidade Estadual de Campinas.

CYPRIANO, Doris Cristina C. de A. **Almas, corpos e especiarias: a expansão colonial nos rios Tapajós e Madeira**. Pesquisas / Instituto Anchieta de Pesquisas. (Antropologia; n. 65) São Leopoldo: Unisinos, 2007.

FRIKEL, Protásio. Os Kaxyuana: notas etnográficas. **Publicações Avulsas** n.14. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 1970.

FRIKEL, Protásio. Mori –a festa do paricá. In: COELHO, Vera P. (org). **Os alucinógenos e o mundo simbólico**. São Paulo: EPU – EDUSP, 1976, p. 29 -58.
GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades – índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

HARTMANN, Tekla. Contribuição ao estudo de Henry Wassen e Otto Zerries. **Revista do Museu Paulista**, nova série, vol. 28, p.191 – 202, São Paulo, 1981/1982.

HORTON, Donald. The Mundurucu. In: STEWARD, Julien (ed.). **Handbook of south american indians** vol. III, Washington: Bureau of south American ethnology, bulletin 143, 1948, p. 271-282.

KEMPF, Valter G. **A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos Mundurucu**. Petrópolis: OFM - Ordem dos Franciscanos Menores. 1944.

KOCK-GRUNBERG, Theodor. Wörterlisten Tupy, Maué unda Purubora. **Journal de la Société des Americanistes**, XXIV, n.s. 1, Paris, 1932.

LEACOCK, Seth. Economic life of Maué Indians. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, n.s. (19), 1964.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. 3 vols. Rio de Janeiro/Lisboa: Imprensa Nacional. 1943.

LATHRAP, Donald. **O alto Amazonas**. Lisboa: ed. Verbo, 1975.

LOUKOTKA, Cestmír. **Classification of South American Indian Languages**. Los Angeles: University of California, 1968.

MEGGERS, Betty M. **Amazônia: a ilusão de um paraíso**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

MEGGERS, Betty; EVANS, Clifford. A reconstituição da pré-história amazônica. **Paleoclimas** vol. 2, p. 01 – 19, Instituto de Geografia – USP, 1974.

MENÉNDEZ, Miguel A. Uma contribuição para a etno-história da área Madeira – Tapajós. **Revista do Museu Paulista**, n.s (28), p. 289-388, 1981/1982.

MENÉNDEZ, Miguel A. Contribuição ao estudo das relações tribais na área Madeira – Tapajós. **Revista de Antropologia**, vols. XVII – XVIII, 1984/85.

MENÉNDEZ, Miguel A. A área Madeira – Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras/Fapemig, 1992, p. 281- 296.

MENSE, Hugo. Língua Mundurucu – Vocabulários especiais. Vocabulário Apalaí, Viaboi e Maué. **Arquivos do Museu Paranaense**, vol.1, p. 107 – 148, Curitiba, 1974.

MÉTRAUX, Alfred. **La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani**. Paris: Librerie orientaliste Paul Geuthner, 1928.

NIMUENAJU, Curt. Zur Sprach Indianer. In: **Journal de la société des americanistes**, n.s., vol. 21, p. 131 – 140, 1929.

NIMUENAJU, Curt. The Maué and Arapiun. In: **Handbook of south american indians** vol. III, pp. 245-254. Washington: Bureau of south American ethnology, bulletin 143. 1948.

NUNES PEREIRA, Manuel. Ensaio de etnologia amazônica. Sobre uma peça etnográfica Maué. **Cadernos Terra Imatura I**. Manaus: Imprensa Pública, 2a edição, 1942.

NUNES PEREIRA, Manuel. **Os índios Maués**. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1954.

PEQUENO, Eliane da Silva e S. Mura, guardiões do caminho fluvial. **Revista de Estudos e Pesquisas**, vol. 3, n. 1/2, p.133 – 155, FUNAI – Brasília, jul.-dez. 2006.

PORRO, Antonio. Os Omágua do Alto Amazonas: demografia e padrões de povoamento no século XVII. In: HARTMANN, Tekla; COELHO, Vera P. (orgs). **Contribuições à Antropologia em homenagem ao Prof. Egon Schaden**. Coleção Museu Paulista, série ensaios, vol. 4, São Paulo, 1981, p. 207- 231.

RODRIGUES, Ayron. A classificação do tronco linguístico Tupi. **Revista de Antropologia**, vol. 12, n. 1/2, p.99 – 104. São Paulo, jan.- dez. 1964.

RODRIGUES, Ayron. Línguas indígenas no Brasil: o Tronco Tupi. **Porantim**, ano V, n. 42, p. 34- 54, Brasília, agosto 1982.

RODRIGUES, Ayron. Relções internas da família linguística Tupi-Guarani. **Revista de Antropologia**, vols. 27 e 28, São Paulo, 1984/85.

ROOSEVELT, Anna C. Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena na Amazônia. In: NEVES, Walter A. (org.) **Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia**. Museu Paraense Emilio Goeldi, 1991, p.103- 141.

ROOSEVELT, Anna C. Arqueologia amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras/Fapemig, 1992, p. 53- 86.

SUSNIK, Branislava. **Dispersión Tupi-Guarani pré-histórica**: ensayo analítico. Assunción. Museo Etnográfico “Andres Barbero”, 1975.

ZERRIES, Otto. Unter indianer brasiliens. Sammlung Spix und Martius 1817 – 1820. **Tribus**, n. 31, p. 178-179. Stuttgart, 1980.

ZERRIES, Otto. “Atributos e instrumentos rituais do xamã da América do Sul não andina e seu significado. In: HARTMANN, Tekla & COELHO, V. P. (eds): **Contribuições à Antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden**, São Paulo: Coleção Museu Paulista – série Ensaio 4, 1981, p.319- 360.

Resumo:

As crônicas jesuíticas e a história indígena no Médio Amazonas nos séculos XVII e XVIII: os Tupinambaranas

Com base em algumas evidências documentais sobre as relações intertribais e interétnicas no médio Amazonas, no trecho entre os rios Madeira e Tapajós, o artigo problematiza a classificação etnográfica dessa área como Tupi. A hipótese é a de que num cenário multiétnico inicial atuou um processo de homogeneização das quais são causas, entre outras, uma intrusão histórica de grupos Tupinambá, datada do século XVI, e a atuação missionária jesuítica entre os séculos XVII e XVIII. Das crônicas que se seguiram surgiu a construção de um grupo indígena documental e genericamente tratado como “Tupinambaranas”, que procuramos aqui entender como um uma série de grupos culturalmente diferentes, porém tupinizados, dos quais parte dos remanescentes atuais parecem ser os Mawé, grupo indígena misto que coloca questionamentos à classificação cultural dessa área.

Palavras-chave: Antropologia e História. História do contato. Área Madeira-Tapajós. Índios Tupi. Missões jesuíticas.

Abstract:

The chronicles jesuíticas and the indigenous history in the Middle Amazonas in the XVII and XVIII centuries: the Tupinambaranas

Based on some documentary evidence of intertribal and interethnic relations in the middle Amazon, between the Madeira and Tapajos rivers, the article problematize the ethnographic classification of this area as Tupi. The hypothesis is an multi-ethnic setting served a process of homogenization of which are causes, among others, a historical intrusion Tupinambá groups, dating from the sixteenth century, and the Jesuit missionary work among the seventeenth and eighteenth

centuries. Of the chronicles that followed emerged the construction of a indigenous group generally treated as "Tupinambaranas," we search here understand as a series of culturally different groups, but tupinizados, of which part of the current remaining seem to be the Mawé, indigenous group mixed that puts questions to the cultural classification of this área.

Keywords: Anthropology and Histgory. History of contact. Área Madeira-Tapajós. Tupi groups. Jesuti missions.